

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Altars y ritualidad agrícola en la Montaña de Guerrero, México*
- ◆ *Conflictos sociales y relaciones culturales. Un mulato acusado de brujería en la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles, siglo xviii*
- ◆ *Un siglo de recetarios jaliscienses de cocina: un acercamiento al análisis de la identidad regional*
- ◆ *Urdimbres y tramas complejas*
- ◆ *La entrevista a familiares en la búsqueda e identificación de personas extraviadas o desaparecidas*
- ◆ *Lorenzo Becerril, fotógrafo de los ferrocarriles mexicanos*

DIMENSIÓN
ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

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

Foto de cubierta:
Miguel de la Torre
La siesta, 2018

INVITACIÓN A LOS COLABORADORES

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

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

Requisitos para la presentación de originales

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

- fecha,
- páginas.

- En la bibliografía se utilizarán los mismos criterios que para las notas al pie de página, excepto para el apellido del autor, que irá antes del nombre de pila. En caso de citar dos o más obras del mismo autor, en lugar del nombre de éste se colocará una línea de 2 cm más coma, y en seguida los otros elementos.
- Se recomienda que en caso de utilizar abreviaturas se haga de la siguiente manera:

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

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

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

Dossier fotográfico

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

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

CORRESPONDENCIA: Av. San Jerónimo 880,
Col. San Jerónimo Lídice, CP 10200,
Conmutador 40 40 54 00 ext. 413749,
dimension_antropologica@inah.gob.mx
dimenan_7@yahoo.com.mx
dimelogica.4@gmail.com
web: www.dimensionantropologica.inah.gob.mx
www.inah.gob.mx

Dimensión Antropológica, año 25, vol. 72, enero-abril de 2018, es una publicación cuatrimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, Alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2008-012114375500-102. ISSN: 1405-776X, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de título: 9604. Licitud de contenido: 6697, ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Domicilio de la publicación: Hamburgo 135, Mezzanine, col. Juárez, C.P. 06600, Alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México. Imprenta: Taller de impresión del INAH, Av. Tláhuac 3428, col. Culhuacán, C.P. 09840, Alcaldía Iztapalapa, Ciudad de México. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Hamburgo 135, Mezzanine, col. Juárez, C.P. 06600, Alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir el 28 de diciembre de 2018 con un tiraje de 1000 ejemplares.

ISSN 1405-776X Hecho en México

Índice

Altars y ritualidad agrícola en la Montaña de Guerrero, México SAMUEL L. VILLELA F.	7
Conflictos sociales y relaciones culturales. Un mulato acusado de brujería en la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles, siglo XVIII PATRICIA GALLARDO ARIAS	32
Un siglo de recetarios jaliscienses de cocina: un acercamiento al análisis de la identidad regional ROBERTO ACEVES ÁVILA	72
Urdimbres y tramas complejas ENRIQUE HUGO GARCÍA VALENCIA	110
La entrevista a familiares en la búsqueda e identificación de personas extraviadas o desaparecidas MACUIXÓCHITL PETRA SORAYA MEJÍA JIMÉNEZ / ALBERTINA ORTEGA PALMA	141

Cristal bruído

Lorenzo Becerril, fotógrafo de los ferrocarriles mexicanos
FERNANDO AGUAYO 175

Reseñas

RODRIGO MARTÍNEZ BARACS Y SALVADOR RUEDA SMITHERS
(COORDS.)
De la A a la Z. El conocimiento de las lenguas de México
MERCEDES MONTES DE OCA VEGA 197

RODRIGO MARTÍNEZ BARACS
*El largo descubrimiento del Opera medicinalia
de Francisco Bravo*
EMMA RIVAS MATA 205

Resúmenes / Abstracts 215

Altaires y ritualidad agrícola en la Montaña de Guerrero, México*

SAMUEL L. VILLELA F.**

En la región interétnica conocida como Mixteca nahua tlapaneca o Montaña de Guerrero (México), en los altares donde se lleva a cabo el ciclo de ritual agrícola, se presentan aspectos de la religiosidad de los grupos que la integran. En ellos se manifiestan rasgos comunes con los que existen en otras regiones indígenas de dicho país. Aunque, debido a las peculiaridades del desarrollo histórico-cultural de esa región interétnica, los espacios sagrados se conforman con elementos distintivos de los grupos étnicos que la conforman.

Los altares, como espacios sagrados donde se establece la comunicación de los grupos humanos con la deidad, tienen una conformación y simbolismo específico. Tratándose de los lugares donde se lleva a cabo el ritual agrícola, dicha conformación tiene que ver tanto con el carácter de la potencia como con la naturaleza misma de lo agrícola, por lo que es posible discernir una especificidad para dicho tipo de altares, más allá de los espacios genéricos.

* Presentado originalmente como ponencia en el simposium “Mesas ceremoniales y altares en la dinámica de los pueblos mesoamericanos”, XXXVI Congreso Internacional de Americanística, Perugia, Italia, 2014.

** Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

En esta medida, conocer la forma en que se configuran permitirá abordar su estructura y dinámica interna, así como su diferenciación y configuración particulares tanto para los fines para los cuales han sido construidos como para precisar algunas pautas culturales entre los grupos étnicos de dicha región. Por lo cual, en este trabajo se procederá inicialmente a presentar un contexto histórico-cultural y geográfico espacial para tratar de comprender su devenir. De ahí, se procederá a realizar una descripción de su conformación, dinámica y funcionamiento para, a partir de casos que se consideran representativos, tratar de comprender su papel en la religiosidad y cosmovisión indígenas, en su relación con las actividades simbólicas para la obtención de la subsistencia.

El contexto histórico-cultural y geográfico-espacial

La región de La Montaña es la principal región interétnica en el sureño estado de Guerrero, México, y es la octava zona indígena en el país.

Es una de las siete regiones que componen dicho estado. Situada en la parte noreste, se ubica entre los paralelos 16°49' y 17°49' de latitud norte y los 98°15' y 98°42' de longitud oeste respecto del meridiano de Greenwich. Forma parte de la sierra Madre del Sur y la depresión del Balsas. Al norte colinda con el estado de Puebla y al este con Oaxaca, al oeste y al sur con las regiones Centro y Costa Chica, respectivamente. Ocupa una extensión de 10775.4 km², equivalente a 17.81% de la superficie total del estado. De los 75 municipios con que cuenta el estado, 22¹ pertenecen a la región de La Montaña.

La mitad de esos municipios han sido considerados como de “muy alta marginación”, y en el 2005 Metlatónoc fue designado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) como

¹ Ahuacotzingo, Atlixac, Chilapa de Álvarez, Hueycantenango, Copalillo y Zitlala, por el exdistrito de Álvarez; Atlamajalcingo del Monte, Malinaltepec, Metlatónoc y Tlacoapa, por el exdistrito de La Montaña; Acatepec, Alcozauca de Guerrero, Copanatoyac, Tlalixtaquilla, Tlapa de Comonfort y Zapotitlán Tablas, por el exdistrito de Morelos, y Alpoyeca, Cualac, Huamuxtitlán, Olinalá y Xochihuehuetlán, por el exdistrito de Zaragoza. Se adopta esta regionalización a partir de la propuesta original de Leonhard Schultze-Jena, “Bei den Azteken, Mixteken und Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von México”, en *Indiana*, vol. III, 1938, retomada por Maurilio Muñoz, *Mixteca nahua tlapaneca*, 1963. La regionalización oficial actual excluye de la demarcación regional de la Montaña a la mayoría de los municipios del otrora Distrito de Álvarez.

el municipio “más pobre de México”² por presentar los índices más altos en analfabetismo, mortandad infantil (cinco veces superior a la media nacional) y rezago en los servicios básicos.

Ya desde la época prehispánica se produjo la convivencia e interrelación entre las tres etnias que conforman actualmente dicha región. A partir de una primigenia presencia de los *me phaa'* (tlapanecos), se produjeron desde el norte intrusiones de nahuas en el siglo XIII³ y *na savi* (mixtecos), provenientes del oriente.⁴ Esa interrelación, que continuó en la época colonial⁵ y hasta nuestros días, aparece documentada en el *Código Azoyú 1* —donde se relatan 265 años de historia—,⁶ así como en el *Lienzo de Tlapa*.

Al momento del contacto, la religiosidad de estos grupos presentaba rasgos comunes con la religión imperante en Mesoamérica. A través de la época colonial se van fraguando las continuidades culturales, en tanto conjunto de patrones que se articulan con un sentido coherente y común.⁷

A título de ilustración, tenemos una referencia de Hernando Ruiz de Alarcón⁸ sobre la persistencia —desde la época prehispánica— del culto a los cerros en la región colindante entre el alto Balsas y La Montaña: “Este género de idolatría he averiguado ser tan general,

² Ahora lo es el municipio de Cochoapa, después de su reciente creación al separarse de Metlatónoc.

³ “A partir de esta fecha colindaron por el oeste con el idioma chontal y por el este con el tlapaneco o yopi”; Danièle Dehouve, *Hacia una historia del espacio en la Montaña de Guerrero*, 1995, p. 22.

⁴ “Los mixtecos [de Guerrero] formaban parte de una zona marginal de la antigua Mixtecapán, ya que esta región constituye una prolongación de la Mixteca del estado de Oaxaca”; Joaquín Flores Félix, *El tigre, San Marcos y el comisario. Poder y reproducción social en la Montaña de Guerrero*, 2001, pp. 14-15).

⁵ “Tres grupos étnico-lingüísticos bien definidos estaban asentados en la provincia [de Tlapan a principios del siglo XVI] con un aparente dominio numérico de nahuas al norte [...] de mixtecos en el oriente [...] y de tlapanecos en la porción centro sur”; Edgar Pavía, *apud* Joaquín Flores Félix, *op. cit.*, p. 15.

⁶ Blanca Jiménez Padilla y Samuel L. Villela F., *Historia y cultura tras el glifo. Códices de Guerrero*, 1998, p. 126.

⁷ Entendemos por “continuidades culturales” el conjunto de rasgos culturales que conllevan un sentido estructural de significación y no sólo rasgos aislados o meramente análogos. Al respecto, Danièle Dehouve (*La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, 2007, p. 29) nos dice: “Es preciso buscar los principios estructurales de funcionamiento social que reglamentan los modos de actuar y de pensar [...] La continuidad se expresa en las reglas, las cuales debe descubrir el investigador y rigen la supervivencia de ciertos rasgos y la adopción de varios otros al mismo tiempo”.

⁸ Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que aún se encuentran entre los indios de la Nueva España*, 1988, p. 49.

que tengo por cierto que ninguna generación de indios se escapa del, en especial en los pueblos que están remotos y apartados de los ministros de doctrina y de justicia”.

En la actualidad, y como parte de su cosmovisión, los grupos indígenas de esta región tienen ciclos rituales de diversa índole. Los llamados ritos de paso tienen que ver con las fases importantes de tránsito en la vida de los individuos, como parte de un todo colectivo. Entre los me phaa', por ejemplo, los niños pequeños son presentados ante el señor del cerro y se ofrendan “amarres”, consistentes en tiras de copal bañadas en cera de abeja y algodón, engarzadas con flores y cadena de hojas (*xcanetuü*). Esos amarres se cuelgan en algún paraje de un cerro sagrado y tienen por objetivo pedir por un buen desarrollo de los infantes. Otros momentos de los ritos de paso son la “compostura”, fiesta que se celebra entre los nahuas para formalizar una petición de matrimonio, y la “quema de leña”, con la que se sancionará un casamiento entre los me phaa'.

En cuanto al ciclo de ritual agrícola, éste tiene como eje central el cultivo del maíz, por lo cual se practican varios tipos de ritos a lo largo del periodo. Comienza con el ceremonial en los cerros, al principio de año, donde los oficiantes observan augurios sobre el régimen pluvial y se inician las plegarias y prácticas petitorias, siguen las peticiones de lluvias, sobre todo en abril y mayo, alrededor de dos fechas significativas: 25 de abril, día de san Marcos, y 3 de mayo, día de la Santa Cruz. Esas fechas tienen que ver con las principales deidades y potencias agrícolas y de la lluvia. Durante estos rituales petitorios, el tono se dirige a establecer una relación de reciprocidad con la deidad, donde el sacrificio, la ofrenda y la plegaria —por parte de los ritualistas— se entregan para obtener el don de la lluvia y la fertilidad, de parte de las entidades numinosas.⁹

En el mes de agosto inician los rituales de aseguramiento y de primicias de la cosecha, cuando ya empiezan a producirse elotes en la milpa. El 14 de septiembre, día de *Xilocruz*, es significativo por aludir a la cruz de elote, mientras que el día de san Miguel (29 del mismo mes) es el momento en que se solicita a la deidad la terminación del ciclo pluvial para que permita la maduración de la ma-

⁹ “Numen”, término retomado por Rudolph Otto, quien designa con ello a la revelación de una potencia divina o sagrada. Aplícase, en lo general, a toda potencia sobrenatural: “El término ‘numinoso’ sugiere una impresión directa, una reacción espontánea frente a una potencia que, posteriormente, podrá ser caracterizada sobrenatural”; Jean Cazaneuve, *Sociología del rito*, 1971, p. 34.

zorca y, en consecuencia, el logro de la cosecha, que permitirá la subsistencia en el año siguiente.

El Día de Muertos (noviembre), además de recordar y festejar el alma de los difuntos, es la ocasión en que en muchas localidades se reconoce la labor de las ánimas en la consecución de los frutos de la milpa, por lo cual se practican también ciertos ritos (ofrendas, plegarias, procesiones).

Otro tipo de rituales se realizan por las mismas fechas, como el levantamiento y almacenamiento de la cosecha. El rito para *Savi si'í* y *Savi cheé* —lluvia masculina y lluvia femenina entre los na savi—, por ejemplo, tiene como objeto agradecer a una entidad dual la obtención de los mantenimientos.

En todos los momentos del ciclo referido se producen eventos rituales en torno a los altares domésticos y en los altares en los cerros y lugares sagrados, donde colectividades enteras y grupos de rituales acuden para establecer la comunicación con las potencias y entidades numinosas, a efecto de realizar el intercambio simbólico con el señor del cerro y las deidades de la lluvia y la fertilidad. Este ciclo ritual obedece, en última instancia, a la incertidumbre permanente del ciclo pluvial, por lo cual se recurre al ritual como una de las formas simbólicas de superar y resolver dicha incertidumbre.

El ciclo de ritual agrícola, en tanto práctica religiosa-simbólica, es de crucial importancia para la continuidad de la vida material y espiritual de los grupos señalados, por lo cual es de importancia entender la conformación y dinámica de los altares en donde se practica.

Los espacios sagrados y los altares domésticos

Como en muchas otras partes de México, en el territorio que ocupan los grupos indígenas de Guerrero hay espacios sagrados donde se cree habita la deidad o donde se ha manifestado una hierofanía. En términos de Eliade: “Todo espacio sagrado implica una hierofanía, una irrupción de lo sagrado que tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y el de hacerlo cualitativamente diferente”.¹⁰ Entre estos lugares se encuentran: la cima de los cerros, las encrucijadas en los caminos, los manantiales, las cuevas,

¹⁰ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 1981, p. 19.



Figura 1. Altar doméstico con san “Marquitos” y artefactos prehispánicos. Tototepec, municipio de Tlapa. 2007. Fotografía: Samuel L. Villela F.

los cementerios y los lugares donde ha fallecido alguna persona.

Se cree que esos lugares son morada de los númenes y potencias, o donde ha habido manifestaciones hierofánicas, por lo que se encuentran marcas que señalan su carácter sacro. Entre esas marcas tenemos el caso de algunas cruces que además tienen connotaciones agrícolas, pues aluden al elemento acuático o a la vegetación. También se encuentran altares permanentes acondicionados para un culto renovado.

En el espacio habitable, como parte del ámbito en que la deidad ha conformado y reiterado la creación del mundo,¹¹ hay también ciertos lugares sacros, ahí donde se erigen los altares domésticos. En forma indicativa y

replicando uno de los rasgos presentes en varios altares vinculados al culto agrícola, tenemos que uno de los patrones peculiares en hogares de la Mixteca nahua tlapaneca es la presencia de ídolos prehispánicos¹² —sobre todo de tradición ñuiñe— que, en su advocación de san “Marquitos”, se articulan simbólicamente con las deidades cristinas.

Un caso indicativo lo tenemos en el par de altares de un hogar en la comunidad na savi de Tototepec, municipio de Tlapa. Al entrar a dicho lugar encontramos un altar con varios ídolos y artefactos prehispánicos, entre ellos las esferas de piedra, simbolizando las gotas de lluvia, una de las formas en que se desdobra una deidad agrícola, san Marcos (figura 1); mientras que a la izquierda, de frente

¹¹ “Cada ciudad, cada casa nueva que se construye imitan una vez más y en cierto sentido repiten la creación del mundo” (*ibidem*, p. 339).

¹² Es pertinente aclarar que no en todos los hogares encontramos esta presencia de ídolos prehispánicos, pero sí es significativa la presencia aleatoria que hemos encontrado durante la investigación en campo.



Figura 2. Altar doméstico con san “Marquitos” y la imagen del apóstol Santiago. Coachimalco, municipio de Tlapa. 2011. Fotografía: Samuel L. Villela F.

al anterior, observamos un altar con muchas imágenes cristianas, sobre todo enmarcadas.

En otro caso, fue posible observar en un solo altar los dos elementos contrastantes de esa religiosidad. En la localidad nahua de Coachimalco, también del municipio de Tlapa, en un altar doméstico, convivían armónicamente los san “Marquitos”, denominación que reciben de los creyentes esos ídolos prehispánicos resemantizados, con la imagen cristiana de Santiago, el principal conjurador de infieles; paradoja contradictoria que tiene su lógica en la articulación simbólica de dos conjuntos de creencias religiosas, de lo cual se hablará más adelante (figura 2). Ese par de altares de Tototepec, enfrentados y dentro de un mismo hogar, son una muestra palpable de lo que Bartolomé¹³ concibe como articulaciones simbólicas.

En tanto “relaciones adaptativas cuyos mecanismos no suponen una fusión de elementos sino el mantenimiento de dos esferas de significados irreductibles entre sí, a pesar de su aparente fusión”.

¹³ Véase Alicia M. Barabas, *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, 2006, p. 45.

En efecto, la religiosidad en este y muchos otros hogares montañosos contiene dos núcleos de significación que, aunque en convivencia, aparecen enfrentados e irreductibles, ya que se presentan como dos conjuntos separados, pero en interrelación significativa. Luego entonces, no cabe aquí el concepto de sincretismo, pues en las creencias religiosas en que se sustentan estas prácticas no hay fusión, no hay subsunción de un cuerpo de creencias a otro. Aquí se expresa nítidamente una dialéctica donde una complementaria unión y oposición de contrarios produce esa articulación.

Otra expresión de altares domésticos donde se manifiesta el vínculo con lo comunal y el poder, la tenemos en la comunidad nahua de Petlacala, del municipio de Tlapa. Como parte de sus atributos en el ejercicio del poder comunitario, el comisario municipal recibe al *Lienzo de Petlacala* —un documento pictográfico colonial—, para su custodia durante el año de ejercicio de su cargo. Lo coloca en su altar doméstico, a donde le llevará todos los días ofrenda de alimentos, además de objetos de ornato y velas. En dicho códice se encuentra un relato fundacional, en su panel central están representados los fundadores míticos, por lo cual su presencia en el altar del comisario simboliza la continuidad del poder instaurado en los orígenes. Junto al lienzo se encuentra un paquete sagrado (*téotl*) donde se guarda un idolito de tipo mezcala que representa a Ma. Nicolasa, fundadora mítica. Sobre esto último se comentará más adelante.

También vinculado al poder municipal tenemos el caso de un altar doméstico-comunal entre los *me phaa'* de Zapotitlán Tablas. En ese pueblo, cabecera, el presidente municipal elige a uno de los *mesos* (oficiantes locales) del municipio para que se desempeñe como *ambajoni* (oficiante municipal) durante los tres años de su periodo de gobierno. Y el *ambajoni* se hará cargo, durante ese periodo, del “Cajón de san Marcos” —otra expresión de los paquetes sagrados—, colocándolo en el altar de su hogar y ofreciéndole también ofrendas (figura 3). Dicho cajón está conformado por tres idolitos prehispánicos y, al igual que el *Lienzo de Petlacala*, será llevado al cerro el día de san Marcos para la realización de la petición de lluvias, con lo cual vemos la complementariedad de los altares domésticos con los de los cerros.

Durante la procesión en que este cajón será llevado al cerro para el ritual petitorio, por cierto, se vuelve a observar en escena esa articulación simbólica a la que nos hemos referido. La procesión es encabezada por una persona que porta el cajón y, tras ellos, viene el

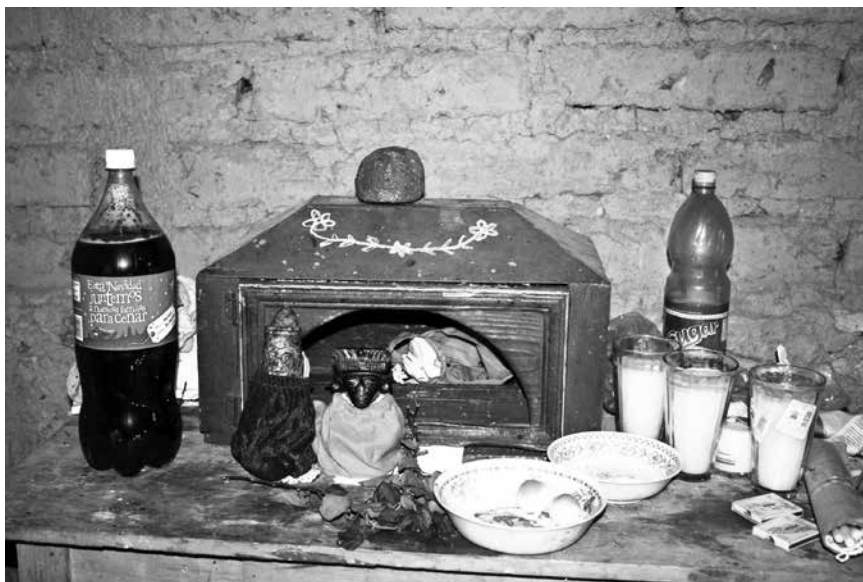


Figura 3. Altar doméstico en casa del *xiñá*, con “Cajón de san Marcos”. Zapotitlán Tablas, abril de 2008. Fotografía: Esmeralda Herrera B.

resto de la gente que carga una imagen cristiana de san Marcos Evangelista; por lo que se puede observar, el polo dominante en la ecuación dialéctica corresponde al cajón, que va por delante, primando, mientras que la figura cristiana va por detrás (figura 4).

Los altares en el ritual agrícola

La cúspide de los cerros es el espacio sagrado donde —desde la época prehispánica— se ubica la morada de deidades del agua y de la lluvia.¹⁴ En el valle de México es reconocida la existencia del monte Tláloc, donde se oficiaba un ritual de Estado para esta deidad. A partir esos antecedentes, tenemos actualmente en La Montaña la configuración de un espacio sagrado en los cerros implicando también un simbolismo relacionado con el agua (se les supone contenedores de ella) y con accesos al inframundo a través del pozo de

¹⁴ Para el caso de la Montaña, véase Samuel L. Villela F., “Ídolos en los altares. La religiosidad indígena en la Montaña de Guerrero”, *Arqueología Mexicana*, núm. 82, 2006.



Figura 4. Procesión en las vísperas del día de san Marcos. Al frente, el *ambajoni* carga el “Cajón de san Marcos”, mientras que detrás de él viene la imagen cristiana de san Marcos evangelista. Zapotitlán Tablas, abril de 2010. Fotografía: Esmeralda Herrera B.

sacrificio y la cueva. En la cima de las montañas sagradas se forman las nubes y son, como en muchas culturas humanas, centros cósmicos y puntos de contacto con la divinidad celeste.¹⁵

Para ilustrar la configuración de los altares en la cima de los cerros y de su papel en el ritual agrícola, tenemos el caso de la comunidad nahua de Xalpatláhuac, donde la conformación de los

¹⁵ En cuanto a la significación de la montaña sagrada, tenemos el siguiente juicio de Eliade: “Podemos decir que el simbolismo en cuestión (el simbolismo del centro) se articula en tres conjuntos solidarios y complementarios: 1º) en el centro del mundo se encuentra la ‘montaña sagrada’, allí es donde se encuentran el cielo y la tierra; 2º) todo templo o palacio y, por extensión, toda ciudad sagrada y toda residencia real son asimilados a una ‘montaña sagrada’ y promovidos así cada uno de ellos a la categoría de ‘centro’”; Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, 1995, p. 335. Para una visión general sobre el simbolismo de los cerros en el ámbito mesoamericano, véase Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica”, en Johanna Broda y Stanislaw Iwaniszewski (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, 1991; para una apreciación sobre su culto en la Montaña guerrerense, véase Samuel L. Villela F., “El culto a los cerros en la Montaña de Guerrero”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, 2001.

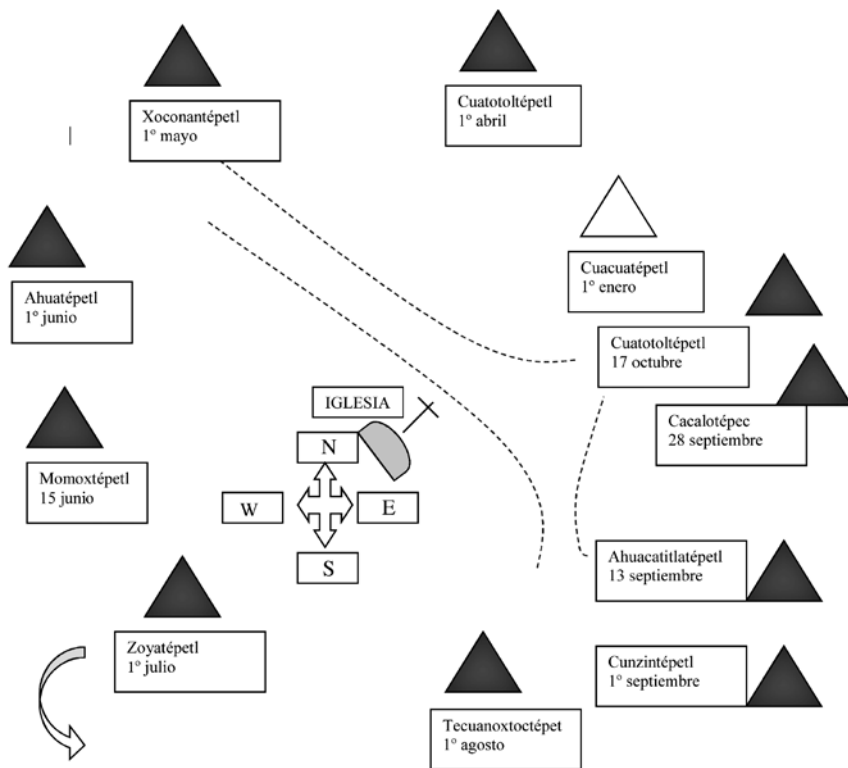


Figura 5. Esquema del circuito ritual de cerros en Xalpatláhuac. 2005.
Diseño: Esmeralda Herrera y Samuel Villela.

lugares de culto en un circuito de cerros (figura 5) tiene que ver tanto con la conformación de la muralla simbólica en torno al poblado, como con la configuración de espacios liminares con lo que está más allá de la comunidad —después del circuito simbólico que demarca a la comunidad— y con la alta frontera entre lo terrenal y lo celeste.¹⁶

Ese circuito ritual comprende diez cerros, en los cuales se lleva a cabo el culto agrícola a lo largo del año, en los primeros días de cada mes, empezando en abril, y algunas fechas intermedias. En torno a los altares ubicados en la cima de cada uno de los cerros, los

¹⁶ Al respecto, reconoce Turner que “parejas de valores opuestos se sitúan en niveles diferentes en el espacio ritual”; Victor W. Turner, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, 1988, p. 49.

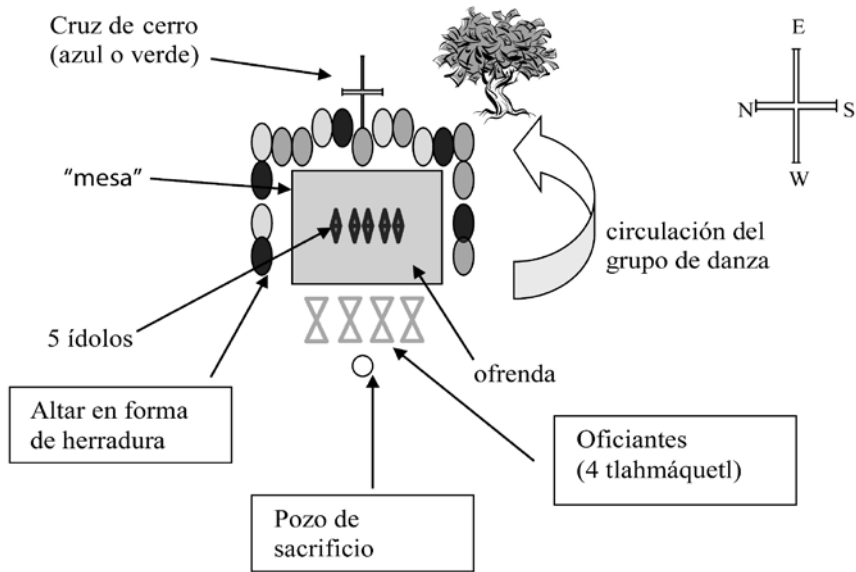


Figura 6. Esquema del altar dentro del circuito ritual en Xalpatláhuac.
Diseño: Samuel Villeda y Verónica Estrada.

ritualistas llevan a cabo ceremonias, que van de los ritos petitorios a los ritos de aseguramiento y agradecimiento por la cosecha; en ellas puede apreciarse el ciclo completo del circuito. Éste, semejante al de la vecina comunidad nahua de San Nicolás Zoyatlán, contiene rasgos estructurales del ritual agrícola en La Montaña, por lo cual lo tomamos en cuenta para tratar de tipificar los rasgos inherentes a la conformación de los altares en dicho ciclo ritual.

Al tomar como ejemplo la configuración de un altar dentro del circuito en cuestión, tenemos lo que consideramos el esquema representativo de los espacios sagrados (figura 6). La cruz del cerro que corona ese ámbito sacro, de color azul o verde, alude al elemento acuático o vegetal, al igual que un árbol, que casi siempre acompaña a ese ámbito y que vendría a conformarse también como un *axis mundi* que conecta el plano firme con el etéreo.¹⁷ La forma en herradura del altar alude, desde nuestro punto de vista, a un sim-

¹⁷ "Podría decirse que todos los árboles y plantas que se consideran sagrados... deben su situación privilegiada al hecho de encarnar el arquetipo, la imagen ejemplar de la vegetación"; Mircea Eliade, *op. cit.*, 1981, pp. 93-94.

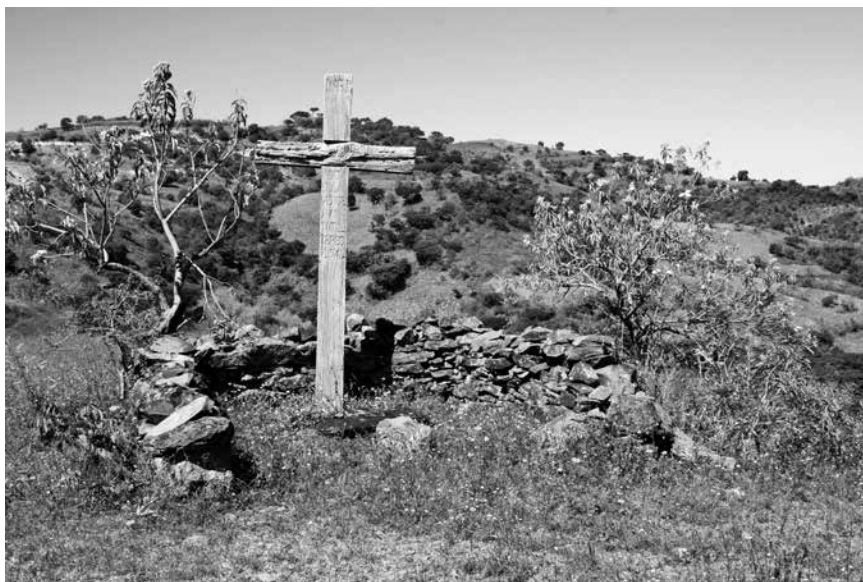


Figura 7. Altar a la cruz del cerro, conformado con piedras en forma de herradura. Tototepec, municipio de Tlapa. 2007. Fotografía: Samuel L. Villela F.

bolismo de la cueva (figura 7), con significaciones en cuanto al lugar de orígenes tanto de los grupos nahuas¹⁸ como del maíz.¹⁹

La presencia de la deidad o una entidad numinosa confiere al espacio ritual su carácter de liminaridad, esto es, de espacio de intermediación de lo profano con lo sagrado.²⁰ Y tenemos varias ex-

¹⁸ Los nahuas de Xalpatláhuac, al igual que los de la zona norte de Tlapa, son producto de migraciones provenientes del altiplano desde el siglo XIII, por lo que en su mitología y cosmogonía tenemos variadas referencias a un mito de origen relacionado con las cuevas y las siete tribus nahuatlacas. Una muestra de ello lo encontramos en la lámina 4 del *Códice de Cualac*: “En el centro está la representación del lugar de origen de este señorío [de Coto-tolapan]. Está dibujada una cueva con la figura de un pájaro mítico. En la primera fila están siete jefes” (Müller, *apud* en Blanca Jiménez Padilla y Samuel L. Villela F., *op. cit.*, p. 132). No parece casual la presencia de siete jefes emergiendo de una cueva, en una clara alegoría a las siete tribus que provienen de la cueva mítica de los orígenes nahuas (*idem*).

¹⁹ Referencias míticas entre los nahuas de la Montaña reseñan el origen del maíz vinculándolo a san Marcos, quien junto con el jaguar / tigre habrían entrado a la cueva para extraerlo y entregarlo a los campesinos (Samuel L. Villela F. “Ídolos en los altares...”, en *op. cit.*, 2006, pp. 31-33).

²⁰ “El ‘poder’, concebido como la fuente de salud, vida, fertilidad, influencia política, riqueza, etc., se encuentra en el otro mundo, y la finalidad de la celebración religiosa es proporcionar un puente o canal de comunicación a través del cual el poder de los dioses pueda estar a disposición de los hombres, de lo contrario impotentes. ‘Este mundo’ y el ‘otro mundo’

presiones de esas deidades en la conformación de dicho espacio. Ya mencionábamos a la cruz del cerro, en cuanto numen con advocación acuática o vegetal. Sobre las otras deidades o potencias volveremos más adelante.

Los altares, como lugares con carácter sacro, se configuran espacialmente de acuerdo con determinados parámetros, que tienen que ver con el carácter de las creencias y religiosidad. Dentro de dicho espacio, ahí donde se supone se van a aposentar las deidades o númenes para presidir el ceremonial, se elabora la “mesa”, asumiendo una conformación general, que es la de un rectángulo con follaje o ramas, el cual puede concebirse como un plano cósmico, con sus cuatro lados y un centro. Sobre él se colocan los objetos de ofrenda o depósito ritual —como lo entiende Dehouve—,²¹ que pueden asumir una disposición variada, pero que en esencia integran alimentos, veladoras y flores. También sobre la mesa —para el caso ilustrativo— se colocan los san “Marquitos”, deidades de la lluvia para quienes, junto con la Santa Cruz, se ofrenda el ritual.

Ya en un trabajo anterior,²² referíamos la presencia de la llamada mesa en los altares:

La profunda significación de este elemento simbólico nos habla nuevamente de la presencia de la cosmovisión indígena y de su núcleo duro manifiesto en este grupo de pueblos a través del símbolo de la “mesa” [...] lugar simbólico donde las deidades y las instancias sacras “toman decisiones” importantes y trascendentales para la continuidad de la comunidad indígena, pero que se presenta en todos los demás sistemas de representaciones como una figura de toma de decisiones comunal: es la mesa que aparece en el *Lienzo de Malinaltepec* y alrededor de la cual se encuentran sentados los Temilitzin, fundadores míticos del poblado; es la mesa donde se presenta la ofrenda de mezcal y cigarro en los ritos zitlaltecas; es la mesa en el altar del cerro donde se presenta la ofrenda a las deidades del agua en Xalpatláhuac.

se conciben aquí como espacios topográficos distintos, separados por una zona liminal que participa de las cualidades de ambos”; Edmund Leach, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, 1981, p. 112.

²¹ “El depósito, definido como el amontonamiento de objetos coronado por un sacrificio”; Danièle Dehouve, *op. cit.*, 2007, p. 19.

²² Samuel L. Villela F. y Fernando Orozco G., “Por la conquista espiritual y de la seguridad en la Montaña de Guerrero”, en Ella F. Quintal, Aída Castilleja y Elio Masferrer (coords.), *Los dioses, el Evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, 2003, vol. II, pp. 415-463.



Figura 8. El *Hahmáquetl* coloca a los san “Marquitos” en la mesa vegetal del altar a la cruz del cerro. Xalpatláhuac, 2006. Fotografía: Samuel L. Villela F.

En esta medida, la “mesa” vegetal en los altares replica a la mesa donde, en la casa comunal o de la autoridad municipal, se sientan las autoridades a deliberar, a tomar decisiones que atañen a la comunidad.²³ Luego entonces, esa “mesa” es también el lugar donde se sienta la deidad o númenes para presidir el acto ritual (figura 8).

Ahí se aposentan los *tlacatltehume*, los ídolos que los creyentes también denominan como *teome* —deidad— (figura 8). Éstos no son más que una de las formas que asume san Marcos, la principal deidad agrícola de la Mixteca nahua tlapaneca.²⁴ En su expresión

proveniente de la matriz mesoamericana, la divinidad se presenta bajo la forma de los san “Marquitos”, ídolos prehispánicos que asumen dos manifestaciones: en su forma antropomorfa, como ídolos de extracción ñuiñe —sobre todo— o en forma de esferas, significando gotas de lluvia.²⁵ Ambas manifestaciones se encuentran en el

²³ “Hoy los gobernantes tlapanecos se designan como ‘los que reciben su mesa, su banco, los que se sentaron en su mesa (tlap. *mexo*), su escaño (tlap. *xkaño*) y sus sillas (tlap. *xilio*)’; Danièle Dehouve, *op. cit.*, 2007, p. 63.

²⁴ “San Marcos es el mero que trabaja”, “dicen que san Marcos es el mero mero que lo manda ‘para que tengas que comer, ahí calabaza, elote, frijol, hasta te puede regalar el ganado, te puede regalar chivos, gallinas’; san Marcos puede” (entrevista al Sr. Catarino Lozada, Xalpatláhuac, 16 de octubre de 2005).

²⁵ Uno de los primeros registros de dichas esferas y su simbolismo puede encontrarse en Leonhard Schultze-Jena (*op. cit.*, fig. 12). Para mayor información al respecto, véase Samuel



Figura 9. San “Marquitos”, como esferas, colocados en altar y al pie de la cruz del cerro. Xalpatláhuac, 2006. Fotografía: equipo Proyecto de Etnografía de las Regiones Indígenas de México, Guerrero (CNAN-INAH).

espacio ritual: en algunos de los altares del circuito, las esferas se encuentran adosadas a la parte central del altar, justo debajo de la cruz del cerro (figura 9), o en pequeños nichos, mientras que los ídolos —en número de cuatro a seis— están siempre presentes en todos los eventos y se les coloca en la parte superior de la “mesa”, en donde reciben las ofrendas y el culto correspondiente. A diferencia de san Lucas, que es el santo cristiano bajo cuya advocación se lleva a cabo el último evento del ciclo ritual (18 de octubre) y cuya imagen aparece adosada al altar en el cerro Cuatotoltepec, justo debajo de la cruz, la imagen cristiana de san Marcos no tiene ninguna presencia en el ceremonial; esto es, no está presente la imagen de san Marcos Evangelista a la cual sí se le rinde culto en la capilla de *Tlayoltépetl*²⁶ y en el interior de la parroquia del pueblo.

L. Villela F. “El culto a san Marcos y el ritual agrícola en la Mixteca nahua tlapaneca”, *Diario de Campo*, suplemento 28, 2004, pp. 80-86.

²⁶ La capilla de *Tlayoltépetl* (cerro del maíz) se encuentra en una colina, justo detrás de la iglesia de Xalpatláhuac, que está asentada sobre las ruinas de una gran pirámide. El día de san Marcos la gente presenta ofrendas y “busca su suerte” en los alrededores, horadando el

Un par de observaciones adicionales nos muestran otros elementos en la configuración de los altares dentro del circuito. En el mes de septiembre, cuando están por iniciarse los rituales de primicias, aparece en el altar del cerro correspondiente un espacio dedicado a una entidad numinosa, el *mayantli* (el hambre). Ahí se colocan ofrendas específicas y se hacen rezos. Esta entidad, que tiene representación corpórea en rituales de aseguramiento que se llevan a cabo en dos localidades del municipio de Chilapa,²⁷ simboliza al hambre, a las carencias que padecen los campesinos en la época en que se termina el abasto logrado el año anterior. Este breve señalamiento, que requeriría de mayor profundización en su significación, nos permite mostrar uno de los varios contenidos simbólicos que pueden presentarse en los altares.

Siguiendo con la descripción del ciclo ritual en Xalpatláhuac, tenemos que ante el altar donde se lleva a cabo otra fecha del ciclo ritual, el 14 de septiembre, la *xilocruz* —“cruz de elote”, literalmente— es presentada en el ámbito de lo sagrado por un mayordomo, quien bailará cargándola y en torno al altar, junto con las plantas de maíz que cargan las mujeres. Después será colocada en las inmediaciones del espacio sagrado²⁸ para recibir ofrendas y rezos de los presentes (figura 10).



Figura 10. Una mujer se persigna ante la *xilocruz*; atrás de ella, los *tlahmáquetl* de la comunidad. Xalpatláhuac, septiembre de 2006. Fotografía: Samuel L. Villela F.

suelo para tratar de encontrar algún objeto indicativo (semillas de maíz y frijol, pelos de chivo, dinero) de lo que tendrán en su vida cotidiana. Se trata de un rito augural.

²⁷ Para mayor información al respecto, véase Abel Barrera y Samuel L. Villela F., “La batalla de los santos: relecturas del discurso católico entre los nahuas de la Montaña de Guerrero”, *The Journal of Intercultural Studies*, núm. 3, 1996, pp. 115-121.

²⁸ Una *xilocruz* puede encontrarse en forma natural ya que, en ocasiones, una planta de maíz puede producir tres mazorcas (figura 11), las cuales se encontrarán dispuestas en forma



Figura 11. Mazorcas que se dieron en disposición cruciforme, con lo cual configuran una *xilocruz* que podrá ser objeto de culto. Cahuatache, municipio de Xalpatláhuac. 2013. Fotografía: Samuel L. Villela F.

En otra más de las continuidades, haremos referencia a la presencia de los paquetes sagrados, que desde los *tlaquimilloli* prehispánicos se reconfiguran en el ritual y las creencias religiosas.

En las comunidades nahuas de Petlacala, Coahuimalco y Chiepetepec, del municipio de Tlapa, y *me phaa'* de los municipios de Acatepec²⁹ y Zapotitlán Tablas, se les denomina como *téotl* y el “Cajón de san Marcos”, respectivamente. Esas nuevas reconfiguraciones de los paquetes sagrados integran diversos objetos —semillas, monedas antiguas, mazorcas, artefactos prehispánicos como navajas de obsidiana—, entre los que

sobresalen los san “Marquitos”. En el caso de Petlacala, como ya se ha señalado, dentro del *téotl* se encuentra una figurita de tipo mezcala, que representa a María Nicolasa Jacinta, la fundadora mítica, quien junto con Carlos V habrían dado origen a esa población (figura 12).

En cuanto al altar ubicado en la cima del cerro que da nombre a esta localidad, cabe mencionar la vigencia del concepto *altépetl*, que en la época prehispánica representaba a un pueblo. En los códices, el

análoga a la que se confecciona para la fecha ritual reseñada. Esta presentación de forma natural le confiere un carácter sacro, por lo cual será recogida y ubicada en medio de la cosecha cuando sea almacenada, para protegerla. También se la emplea en el ritual de *Savi sí'í* y *Savi cheé*, entre los *na savi* de Tototepec, para los mismos fines.

²⁹ Dehouve atestigua la presencia significativa de esos paquetes en este municipio: “Es posible afirmar que la mayoría de las localidades de Acatepec (entre ellas Teocuitlapa) posee el equivalente de un paquete sagrado, aunque su contenido sea menos tradicional” (*cf.* Danièle Dehouve, *op. cit.*, 2007, pp. 39-40).



Figura 12. La *ayahucame* cargando el *téotl* que contiene a Ma. Nicolasa, idolito de filiación mezcala. Petlacala, municipio de Tlapa, ca. junio de 1999. Fotografía: Samuel L. Villela F.

altépetl se representaba también como un cerro, con la correspondiente toponimia del lugar. Luego entonces, el cerro Petlacaltépetl simboliza al pueblo de Petlacala (figura 13). Algo parecido sucede con el pueblo de Chiepetepepec; el cerro principal en donde se lleva a cabo la petición de lluvias se llama Chiepetzin, en alusión al fundador mítico.

Respecto de los paquetes sagrados entre los *me phaa'*, ya hemos hecho alusión al “Cajón de san Marcos” en Zapotitlán Tablas. Otra de las continuidades que hemos de abordar es la relativa a los tamales *tzoalli*, elaborados con maíz y amaranto,³⁰ en uno de los casos indicativos que hemos registrado.

En la localidad nahua de Chiepetepepec, del municipio de Tlapa, se lleva a cabo el ritual de petición de lluvias los días de san Marcos y de la Santa Cruz. En la cumbre del cerro Chiepetzin (morada del fundador mítico) se instala un altar en forma de túmulo, que también sigue, en lo general, las pautas enunciadas anteriormente (figura 14).

Dentro del espacio sagrado de la mesa se colocan los *tzoalli*, de acuerdo con la figura 6. Interesa señalar la variedad de formas de dichos tamales, que aluden tanto a las plagas y animales potencialmente dañinos para la milpa —a los que hay que conjurar y

³⁰ Para mayores referencias sobre estos tamales sagrados, véase Samuel L. Villela F., “El culto a los cerros y los tamales *tzoalli* entre los nahuas de la Montaña de Guerrero”, en Patricia Fournier y Walburga Wiesheu, *Festines y ritualidades. Arqueología y antropología de las religiones*, 2008, vol. II, pp. 53-72; del mismo autor: “El *huauhtli* sagrado. Los tamales *tzoalli* entre los nahuas de Guerrero”, *Arqueología Mexicana*, núm. 138, 2016, pp. 46-53.



Figura 13. Altar en la cima del cerro Petlacaltépetl. Al pie del altar a la cruz del cerro, se encuentra adosado el *Lienzo de Petlacala* y el *téotl*. En el suelo, el depósito ritual. 1 de junio de 1998. Fotografía: Samuel L. Villela F.

ofrendar—³¹ como a los fundadores míticos, Chiepetzin y Ma. Antonia. Sobre los tamales y su presencia en el ritual cabría decir mucho. En los límites de este documento, sólo resta presentarlos como una más de las continuidades.

Por último, otra continuidad la encontramos en la presencia de los manojos contados. Este tipo de ofrenda, presente ya en los códices del grupo Borgia, sigue vigente en la ritualidad de los grupos *me phaa'* y *na savi*. Los manojos, confeccionados con popotillos o tallitos pequeños, conllevan una determinada cantidad, tanto para cada manajo como en el conjunto. Puestos sobre la mesa, en una disposición determinada, aluden a diversas potencias y deidades, repro-

ducen un microcosmos en el que el rectángulo hace el papel del universo, demarcado y conocido por los ritualistas. Sin poder hacer mayores referencias a su dinámica y simbolización, remitimos al lector a los trabajos recientes de Danièle Dehouve y Samuel L. Villela F.³²

En la perspectiva que hemos desarrollado, podemos ver cómo la vigencia de ciertos elementos simbólicos, los san “Marquitos”, los paquetes sagrados, los *tzoalli*, los manojos contados, adquieren relevancia y significación con su presencia en los altares, contribuyendo

³¹ “Que en este sacrificio pedían e impenetraban que los animales no les comieran las milpas ya maduras, ni las derribase el aire”. Referencia para el estado de Oaxaca, colindante con la mixteca guerrerense, para el año de 1704, *cfr.* Danièle Dehouve, *op. cit.*, 2007, p. 46.

³² Danièle Dehouve, *op. cit.*, 2007; Samuel L. Villela F., “Manojos contados (rituales de ayer y hoy)”, en Primera Mesa Redonda “El conocimiento antropológico e histórico sobre Guerrero, a principios del siglo XXI”, 2004.



Figura 14. Ofrenda para la petición de lluvias en el cerro Chiepetepepec. Chiepetepepec, municipio de Tlapa, mayo de 1998. Fotografía: Samuel L. Villela F.

a que la conformación de éstos adquiera peculiaridad dentro de la conformación de los altares en la religiosidad de los grupos indígenas de México.

Recapitulación

En tanto los altares, como espacios sagrados, son microcosmos donde se recrean aspectos importantes de la cosmovisión y religiosidad de los grupos involucrados, hemos visto los rasgos generales de su configuración en la Mixteca nahua tlapaneca. Los altares son espacios donde se establece la comunicación con la deidad y las potencias. Para el ritual agrícola, se encuentran sobre todo en la cima de los cerros y en lugares donde se ubica la morada del Señor del Monte y san Marcos (cuevas, manantiales, oquedades, abrigos rocosos), permitiendo la comunicación con éste y con las potencias ctónicas, con las deidades y potencias de la lluvia, los vientos, el arcoíris. Como espacios que permiten la intermediación, los altares configuran los lugares donde se presentará la ofrenda o depósito

ritual, tal como lo concibe Dehouve, involucrando a objetos (alimentos, flores, manojos contados) y acciones sacrificiales.

Los rasgos generales que hemos presentado siguen vigentes para los altares en un gran número de pueblos, a diferencia de otros grupos indígenas de México donde ya han desaparecido o se encuentran en franca extinción. Si bien recientes influjos de tipo económico —como la migración y el cultivo de estupefacientes— representan una amenaza para su continuidad, es de interés observar cómo aún perduran en su conformación muchos rasgos de matriz mesoamericana, configurando continuidades culturales que los distinguen.

La presencia de una cruz, con significación alusiva al agua y la vegetación o al maíz; la conformación de los altares en túmulos,³³ círculo de piedras³⁴ o en forma de herradura, alusiva a la cueva; su orientación, casi siempre hacia el este; la mesa, como espacio donde se asienta la deidad (presente también dentro de los paquetes sagrados) y donde se presenta el depósito ritual u ofrenda; los propios ídolos u objetos coloniales (los códices), conforman un espectro de elementos concatenados e integran continuidades culturales.

Algunos de los rasgos que permiten la configuración de los altares son comunes a otros lugares del México indígena y de carácter universal. Ya mencionamos el carácter de la Montaña Sagrada, los círculos de piedras, los accesos al mundo subterráneo. Un rasgo indicativo que registramos en un par de localidades nahuas nos permite vislumbrar cómo se da el tratamiento de la impureza en estos altares. En tanto lo sagrado es una potencia que puede ser dañina, si no lo manipulan adecuadamente los oficiantes, puede contaminar los objetos y lugares. De ahí que en Petlacala, municipio de Tlapa, y en la cuadrilla de la Libertad, en el municipio de Olinalá, pudimos observar cómo, una vez que se ha terminado el ritual, los oficiantes y sus auxiliares recogían los despojos y la basura que quedaba en torno al altar para llevarlos a un sitio periférico e incinerarlos. Esta acción ritual tiene la misma lógica de sentido que la descrita por Leach para un espacio sagrado referido en la Biblia:

³³ En varios sitios hemos visto que los altares se aposentan sobre antiguas plataformas o túmulos prehispánicos.

³⁴ “La cerca, el muro o el círculo de piedras que cierran el espacio sagrado se cuentan entre las más antiguas estructuras arquitectónicas conocidas de los santuarios”; Mircea Eliade, *op. cit.*, 1995, p. 331.

Además de estos diferentes lugares en el interior del campamento, hay un 'lugar puro', vagamente especificado, en algún lugar situado fuera del campamento, en el desierto, en el que el sacerdote deposita las cenizas del fuego del altar y otros materiales que están bastante contaminados de lo sagrado o de 'suciedad', siendo demasiado peligrosa su conservación dentro del campamento.³⁵

En tanto aspectos importantes en la religiosidad indígena, es de interés conocer el papel que —como espacios sagrados— desempeñan los altares en la ritualidad agrícola de la región indígena más importante de Guerrero. La descripción y análisis, que hemos presentado, nos permitirá entender que dentro del intercambio simbólico que se produce en el ritual agrícola, para determinados fines, los altares proveen el ámbito sacro en el que tal intercambio se posibilita, en tanto espacios donde se ha manifestado una hierofanía o donde habitan y se encuentran las potencias del agua, la lluvia y la fertilidad. Su orientación espacial, el papel de los oficiantes en torno a su ubicación y la práctica del culto, el carácter de los objetos instrumentales y de la ofrenda que ahí se integran, los lugares donde se ubican los depósitos rituales y los resultantes del acto sacrificial, así como el manejo de los despojos, son varios de los temas aquí abordados para tratar de entender cómo, en su conformación espacial, los altares proveen del espacio idóneo para la interrelación de los grupos con la deidad, a efecto de establecer una comunicación que resulta estratégica para la pervivencia de las comunidades, en tanto el ritual agrícola persigue la continuidad de la vida material.

Bibliografía

- Barabas, Alicia M., *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, México, INAH / Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, 2006.
- Barrera, Abel y Samuel L. Villela F. "La batalla de los santos: relecturas del discurso católico entre los nahuas de la Montaña de Guerrero", *The Journal of Intercultural Studies*, núm. 3, Hirakata, The Intercultural Research Institute, Kansai Gaidai University, 1996, pp. 115-121.
- Broda, Johanna, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica", en Johanna Broda y Stanislaw

³⁵ Edmund Leach, *op. cit.*, p. 120.

- Iwaniszewski (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM, 1991, pp. 461-500.
- Cazaneuve, Jean, *Sociología del rito*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
- Dehouve, Danièle, *Hacia una historia del espacio en la Montaña de Guerrero*, México, Centro de Estudios sobre México y Centroamérica / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1995.
- , *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Plaza y Valdés / Universidad Autónoma de Guerrero-Unidad Académica de Antropología Social / Centro de Estudios sobre México y Centro América, 2007.
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama / Punto Omega, 1981.
- , *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1995.
- Flores Félix, Joaquín, *El tigre, San Marcos y el comisario. Poder y reproducción social en la Montaña de Guerrero*, México, El Colegio de Guerrero / UAM, 2001.
- Jiménez Padilla, Blanca y Samuel L. Villela F., *Historia y cultura tras el glifo. Códices de Guerrero*, México, INAH-Conaculta, 1998.
- Leach, Edmund, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1981.
- Muñoz, Maurilio, *Mixteca nahua tlapaneca*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que aún se encuentran entre los indios de la Nueva España*, México, SEP, 1988.
- Schultze-Jena, Leonhard, "Bei den Azteken, Mixteken und Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von México", en *Indiana*, vol. III, Jena, Gustav Fischer, 1938.
- Turner, Víctor W., *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988, pp. 13-53.
- Van der Loo, Peter, *Códices, costumbres, continuidad: un estudio de la religión mesoamericana*, Leiden, Archaeologisch Centrum R.U., 1987.
- Villela F., Samuel L., "El culto a los cerros en la montaña de Guerrero", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-UNAM / INAH, 2001, pp. 331-351.
- , "El culto a san Marcos y el ritual agrícola en la Mixteca nahua tlapaneca", *Diario de Campo*, suplemento 28, México, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, 2004, pp. 80-86.
- , "Manojos contados (rituales de ayer y hoy)", en Primera Mesa Redonda "El conocimiento antropológico e histórico sobre Guerrero, a principios del siglo XXI", Taxco, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, 2004.

- , “Ídolos en los altares. La religiosidad indígena en la Montaña de Guerrero”, *Arqueología Mexicana*, núm. 82, México, Raíces, 2006, pp. 62-67.
- , “El culto a los cerros y los tamales *tzoalli* entre los nahuas de la Montaña de Guerrero”, en Patricia Fournier y Walburga Wiesheu, *Festines y ritualidades. Arqueología y antropología de las religiones*, México, INAH, 2008, vol. II, pp. 53-72.
- , “El *huauhtli* sagrado. Los tamales *tzoalli* entre los nahuas de Guerrero”, *Arqueología Mexicana*, núm. 138, México, Raíces, marzo-abril de 2016, pp. 46-53.
- , y Fernando Orozco G., “Por la conquista espiritual y de la seguridad en la Montaña de Guerrero”, en Ella F. Quintal, Aída Castilleja y Elio Masferrer (coords.), *Los dioses, el Evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, México, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, 2003, vol. II, pp. 415-463.

Conflictos sociales y relaciones culturales. Un mulato acusado de brujería en la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles, siglo XVIII

PATRICIA GALLARDO ARIAS*

Los casos y denuncias de brujería en la Nueva España han sido tema de varios estudios y enfoques, en los que se ha dado relevancia al análisis de los conceptos, a los intercambios culturales entre religiones, al sincretismo y a las formas de dominación ideológica.¹ Sin embargo, son pocos los estudios que han abordado la relación entre las denuncias y sus causas, teniendo en cuenta a los indios y mulatos y no a las autoridades españolas y a la respuesta cultural de éstos. Pese a que en el complejo mundo colonial

* Dirección de Etnohistoria, INAH.

¹ Gonzalo Aguirre Beltrán, en sus investigaciones, hizo hincapié en el uso de las hierbas y de la medicina indígena para practicar la brujería como un arma simbólica para expresar el desacuerdo en la organización social en el México colonial. En una sección de su libro *Medicina y magia*, ubica los hechos como producto de una sociedad altamente represora de las antiguas prácticas existentes entre indios y negros. Entonces estos grupos, al hallarse impedidos de establecer en el código social una comunión con otros extractos sociales, se adueñaron de recursos de las técnicas mágicas para fines amorosos como una forma de rebelión, con la constitución de un código moral privativo en el que pueden descubrirse elementos indios, negros y europeos en coherente configuración; Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, 1980, p. 160.

la brujería poseía dimensiones importantes, las investigaciones sobre tales actividades han sido muy limitadas y se han dirigido distintivamente hacia el centro de la Nueva España.² Por tal razón, parece prudente llevar a cabo un registro del tema en un marco diferente.

El caso que se analizará tuvo lugar en 1718, en la pequeña población de Alaquines, y culminó en un proceso seguido por el Tribunal del Santo Oficio.³ Para ello se analizó el caso inquisitorial con otro tipo de textos, como en los registros de los misioneros, que pasaron por la región de estudio, así como en los documentos que generaron los españoles con relación a las haciendas y a sus actividades productivas, con el apoyo de estos acervos y del conocimiento aportado por las investigaciones históricas se pudo obtener un panorama más claro y entender el significado de algunas costumbres, actitudes y creencias de la población.⁴

² Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, 1993. Hay que mencionar que esta autora en otro estudio se aproxima al tema mediante la construcción de algunos estereotipos de la mujer colonial, en el cual se ve a la hechicera como un producto de la sociedad de su tiempo, en tanto considera que los principales sujetos actuantes de la magia radican en los indios y en las castas. En este contexto, la hechicera desempeña un papel "lubrificante", en cuanto que por sus medios "tiende a suavizar o a torcer reglas, teóricamente rígidas, y a crear un campo de mayor libertad donde la gente escapa, al menos simbólicamente, a las limitaciones y a las restricciones impuestas para el orden social" (Solange Alberro, "Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España", en Carmen Ramos Escandón (comp.), *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, 1987, p. 88). Entre los pocos estudios que se encuentran sobre el tema en cuestión es de relevancia mencionar la investigación realizada por Susan Deeds sobre brujería y género en la Nueva Vizcaya, donde aborda el tema de las mujeres, la brujería, la sexualidad y las prácticas de hechicería en la frontera noroeste de la Nueva España. Susan M. Deeds, "Brujería, género e inquisición en Nueva Vizcaya", *Desacatos*, núm. 10, otoño-invierno de 2002, pp. 30-47.

³ Archivo General de la Nación (AGN), Inquisición, vol. 936, exp. 5, fs. 45-185 (1718), "Acusación contra Juan de Santiago mulato originario de Guayabos. Acusado de trato y comercio con el demonio, maleficio y brujería por enfermar a las personas. Murió este reo en cárceles secretas".

⁴ Biblioteca Nacional, Fondo Franciscano, "Informes que por mandato de sus preladados superiores hicieron los misioneros de la custodia de San Salvador de Tampico sobre la fecha de fundación, situación geográfica, número de familias y estado de sus misiones; agregan las causas que consideran han motivado el atraso de sus establecimientos", 43/987.1, fs. 1-28v; AGN, Provincias Internas, vol. 219, exp. 14, fs. 397-410, "Papeles que contienen las cuentas de los sirvientes de la hacienda San Ignacio del Buey, jurisdicción de la Villa de Valles"; AGN, Indiferente, 108, tomo 10, fs. 109-120, "Informe que realizó en 1743 Francisco de Lazcano corregidor teniente y capitán de guerra de la jurisdicción de Villa de Santiago de los Valles"; AGN, Tierras, vol. 1325, fs. 5-6. "Autos pendientes referidos por los naturales de el pueblo de la Concepción Valle del Maíz jurisdicción de Villa de Valles sobre que se delimiten las medidas de las tierras mencionadas en el año de treinta y siete de este siglo que contradijeron los vecinos españoles de aquel pueblo y hoy siguen contra la causa mortuoria de don Felipe

Este artículo se encuentra dividido en tres partes; en la primera se ubica el contexto de la región estudiada donde se describe el territorio, la población y la vida en las haciendas, misiones y pueblos, así como las actividades productivas que se realizaban en la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles. En la segunda parte se analiza el proceso inquisitorial contra Juan de Santiago, mulato que vivió en el pueblo de Alaquines. Por último, se reflexiona sobre el papel de las creencias en torno a la brujería y la función de las acusaciones en los pueblos y misiones de la Villa.

La jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles y la custodia de Río Verde en San Luis Potosí

Durante el siglo XVIII, la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles fue una extensa zona que ocupó la parte oriental de lo que hoy es el estado de San Luis Potosí y un trozo del extremo noreste del de Querétaro.⁵ Hoy se localiza y extiende por la zona media del estado de San Luis Potosí y, hacia el sur, por el noroeste del estado de Querétaro. Esta región abarca los municipios de Ciudad del Maíz, Alaquines, Tamasopo y Rayón.⁶

Para la segunda mitad del siglo XVIII, la jurisdicción de la Villa abarcaba parte de la actual zona media: Río Verde, Ciudad del Maíz, Tamaulipas e Hidalgo. Por lo que respecta a las jurisdicciones eclesiásticas, dicho territorio pertenecía a distintos arzobispados. Así, la custodia de Río Verde se adscribía al de Michoacán, en tanto que la de Tampico pertenecía al de México.⁷

Barragán (1837)"; Carlos González Salas, "Noticias de las misiones de fray Jacobo de Castro. 1748" y "Relación del estado actual de las misiones de Tampico. 1778", en *La evangelización en Tamaulipas. Las misiones novohispanas en la costa del Seno Mexicano (1530-1831)*, 1998, pp. 357-370 y 403-370 (esos dos informes aparecen como uno solo y se pueden consultar también en Primo Feliciano Velázquez, *Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí, 1898-1946*, t. IV, pp. 265-333.

⁵ En 1554, don Luis de Velasco otorgó el permiso para fundar una población de españoles, además de concederle para establecer una casa y monasterio de la Orden de San Francisco. Carlos González Salas, *op. cit.*, 1998, pp. 357-370.

⁶ Giomar Ordóñez Cabezas, *Pames. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, 2004, pp. 13 y 15.

⁷ Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, 1986. Misiones y pueblos de la Villa de Santiago de los Valles, 1748-1788: Misión de Villa de Santiago de los Valles; pueblo La Asunción de Ozuluama; misión Santa Ana Tanlaxás; misión San Diego de Huehuetlán o Tam-Ahab; San Miguel Arcángel de Tam-Aquichimón, incluidos los pueblos

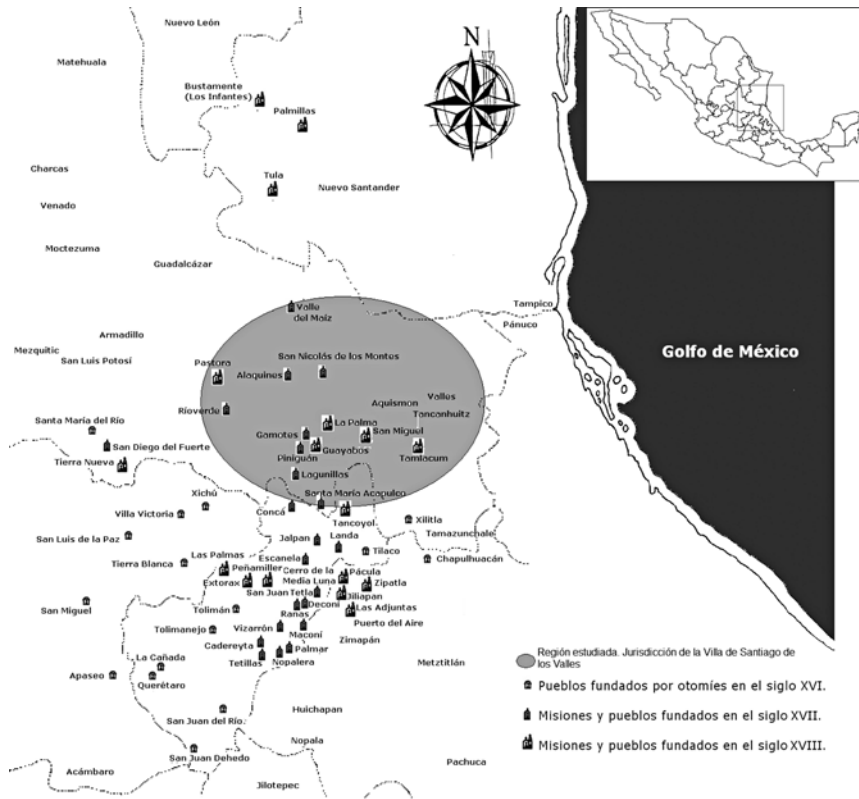


Figura 1. Mapa de la región estudiada. Jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles. Fuente: Elaboración propia con base en Jacques Soustelle, *La familia otomí-pame del México central*, 1993, pp. 508-511, 538-539; y en Guillermo de Santa María, *Guerra de los chichimecas (México 1575-Zirosto 1580)*, 1999, p. 190.

La historia de la evangelización en la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles es singular. Se trata de un territorio que divi-

de Tanchanaco y Señor San Miguel Tampemoch; misión Santiago del Tamoin; misión San Miguel Tamápach, incluye el pueblo de Tam-chochoc; misión San Francisco Tanquayalab; San Luis de Tampico; misión Nuestra señora de la Concepción de Tamitad. Las misiones de la Pamería: misión San Pedro y San Pablo Tamlacum incluye misión Santa María Acapulco; misión San Antonio de los Guayabos, incluye pueblo de nuestro Señor San Francisco Sauze o Sauz; San Francisco de la Palma o Xihxaun; misión Santiago de Tampasquid, incluye los pueblos de San Miguel de las Cabezas Tamotelxa o Cominch y de Santa María de Tampalatín o Coxahune; Soledad de Canoas o Tam-buanchín, con tres rancherías, Uzilasa, Salto del Agua y Lacula. María Luisa Herrera Casasús, *Misiones de la Huasteca potosina. Custodia del Salvador de Tampico. Época colonial*, 1999, pp. 31-37; Peter Mandeville, *La jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles en 1700-1800*, 1976, pp. 277-299.

de el centro de la Nueva España con el norte, donde se fundaron, desde épocas muy tempranas, centros de actividades económicas españolas y que tuvo poblaciones de gran importancia como San Juan del Río, Querétaro, San Luis de la Paz y Valles.⁸ Por los rumbos mencionados se organizaron las misiones franciscanas de Río Verde, y en el resto del territorio de la Villa de Santiago de los Valles también las misiones franciscanas y agustinas. En todos los alrededores de la jurisdicción, los españoles adquirieron intereses económicos significativos, sobre todo en las actividades agrícolas-ganaderas y mineras. “Esto les obligaba a buscar con empeño la mano de obra indígena, y con tal objeto estaban siempre dispuestos a favorecer los proyectos de reducciones y misiones”.⁹ No obstante, los objetivos espirituales y de evangelización quedaban en segundo lugar cuando los fines misionales entraban en conflicto con los económicos, en esos casos el apoyo de los ganaderos, mineros y colonos solía desaparecer.¹⁰

Una sociedad compleja y pluriétnica

La jurisdicción, como se dijo, estuvo habitada por huastecos, nahuas, otomíes, españoles, mestizos, negros y mulatos. El norte de la región lo ocupaban indios chichimecas, entre ellos, algunos pames y jonaces que, habiendo logrado escapar de las misiones, sobrevivían de la caza y la recolección.¹¹ “La población se distribuyó con base en la

⁸ David Wright menciona que al terminar la Guerra chichimeca “hubo una inmigración masiva de españoles hacia el Bajío [...] Surgió el real de minas de San Luis Potosí en 1592-1593. Gradualmente los indios otomíes, tlaxcaltecas y tarascos remplazaron a los chichimecas en las minas y haciendas de la zona. Al mismo tiempo se fundó el pueblo de San Luis de la Paz, con españoles, negros, otomíes, tarascos, nahuas, guamares y pames. De esta manera, en los últimos años del siglo XVI ya se había establecido una red de pueblos, caminos, centros de producción minera, estancias ganaderas y tierras de cultivo, algunas con riego” (David Wright, *La conquista del Bajío y los orígenes de San Miguel de Allende*, 1998, p. 63).

⁹ Lino Gómez Canedo, *Sierra Gorda. Un típico enclave misional en el centro de México (siglos XVII-XVIII)*, 1976, pp. 5-6.

¹⁰ En este contexto de violencia generalizada, que en la Sierra Gorda duró más de dos siglos, “se abrieron paso los misioneros en esfuerzos renovados por introducir cambios hacia situaciones más humanas. Dominicos y franciscanos de diversas provincias y colegios [...] coincidieron en sus empeños por evangelizar a pames y jonaces por lo menos desde la segunda mitad del siglo XVI”; Héctor Samperio Gutiérrez, “Las misiones fernandinas de la Sierra Gorda y su metodología intensiva: 1740-1770”, en Alejandro Álvarez Obregón (coord.), *Sierra Gorda: pasado y presente. Coloquio en homenaje a Lino Gómez Canedo*, 1991, 1991, p. 85.

¹¹ Gerardo Lara Cisneros, “El Cristo Viejo de Xichú, un caso de cristianismo indígena y represión eclesiástica”, en Noemí Quezada, Martha Rodríguez y Marcela Suárez (coords.),

disponibilidad de recursos y de acuerdo con las características culturales de cada grupo".¹² Los jonaces se mantuvieron en una gran extensión de la Sierra Gorda, conservaron su forma de vida como cazadores-recolectores; su patrón de asentamiento "estaba basado en pequeños grupos que habitaban extensas zonas del territorio". Los pames se asentaron en las zonas con mayor cantidad de recursos, como el área de Jalpan y la zona de Xichú y San Luis de la Paz, en Río Verde, Alaquines y en la parte noroeste de la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles. Además de los grupos mencionados, entre los pueblos chichimecas se encontraban los guamares y otros que fueron más hostiles con los españoles, como los guachichiles y cazcanes. Su distribución en la región de la Gran Chichimeca obedeció a factores militares y estratégicos. Esto determinó, en general, algunas de las tendencias de distribución demográfica de la Sierra Gorda y de la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles.¹³

Aunque los misioneros avanzaban y la evangelización podría estar dando sus primeros frutos, a mitad del siglo XVI empezó la Guerra chichimeca, que influyó en el proceso de asentamiento de los indios en las misiones y en su percepción por parte de los españoles como integrantes de los grupos chichimecas.¹⁴

La Guerra chichimeca se originó con el descubrimiento de las minas de plata de Zacatecas, en 1546. Los españoles vieron una ex-

Inquisición novohispana, 2000, vol. I, p. 340. A lo largo de la Colonia, la sierra de Xilitla fue un lugar de refugio de esclavos africanos y de indios pames, jonaces, otomíes, huastecos y nahuas. Primo Feliciano Velázquez, *op. cit.*, t. I, pp. 489-505.

¹² Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de Sierra Gorda, siglo XVIII*, 2002, p. 57.

¹³ Gonzalo de las Casas, quien fuera teniente de capitán general durante 1570, fue enviado por el virrey Martín Enríquez de Almanza al norte de la Nueva España para hacer un reconocimiento de la situación de guerra de los chichimecas y evaluar las condiciones de los presidios. Para documentar esa visita elaboró un informe titulado "Guerra de los chichimecas". Véase Luis González Obregón, "Guerra de los chichimecas, por Gil González Dávila", *Anales del Museo Nacional de México*, segunda época, 1904, vol. I, pp. 160-171. Al respecto de la identificación del autor de este texto se encontró que en la crónica llamada *Guerra de los chichimecas (México 1575-Zirosto 1580)*, escrita por el agustino Guillermo de Santa María, se encuentran las mismas referencias sobre los pames, al comparar ambos textos se nota que se trata de un mismo documento. El fraile Santa María trabajó al lado del capitán Gonzalo de las Casas en la pacificación de los chichimecas, el escrito fue hecho por el agustino y el capitán realizó su informe sobre éste. Véase Guillermo de Santa María, *Guerra de los chichimecas (México 1575-Zirosto 1580)*, 1999, pp. 181, 189; Jerónimo de Labra, "Manifiesto de lo precedido en la conquista, pacificación y reducción de los indios chichimecos jonaces de la Sierra Gorda, distante de la ciudad de México 35 leguas", 1740, en Jaime Nieto Ramírez, *Los habitantes de la Sierra Gorda*, 1988, p. 53.

¹⁴ Philip Wayne Powell, *La Guerra chichimeca (1550-1600)*, 1984, p. 123.

celente oportunidad de aprovechar el territorio ocupado por grupos nómadas, pensaron que sería fácil despojarlos de sus tierras y repartírselas, además de tomar a su servicio a los indios chichimecas. No obstante, no fue nada fácil para los españoles la invasión, que se prolongó hasta 1590.¹⁵

Cuando comenzó la Guerra chichimeca, en 1550, los ataques a españoles no se limitaron al territorio donde pasaban los caminos de la plata hacia Zacatecas, sino que también atacaron lugares donde habitaban diversos grupos chichimecas. En *La relación sobre el estado de la Guerra chichimeca*, presentada por Hernando de Robles, oidor de la Real Audiencia de México, se señala que en 1550 los chichimecas, zacatecos y guachichiles habían empezado a atacar varios pueblos de españoles e indios pacíficos. Después, esos grupos chichimecas se aliaron y “confederaron con otras naciones como fueron los copuces, samúes, guaxavanes, pames y guamares [...] y juntos con los demás se hicieron fuertes para prevalecer en sus saltos inquietando las provincias de Xilotepec, Michoacán y Guanajuato y hasta los confines de San Juan del Río”.¹⁶ En *La relación...*, los pames aparecen como aliados de zacatecos y guachichiles, pero —según Dominique Chemin— se hizo todo lo posible para que la “muy numerosa y extensa nación pame no entrara, en su totalidad, en la guerrilla”. Se buscaba que los pames que habitaban la región de Xalpan no se unieran al levantamiento.¹⁷

Para finales de 1561, más de 200 españoles y más de 2000 aliados indígenas habían muerto sobre los “caminos de plata”. A partir de entonces la resistencia chichimeca se hizo más sistemática y poderosa.¹⁸ En 1561, los grupos chichimecas, a petición de los zacatecos

¹⁵ A finales de 1550 estalló la guerra, cuando indios zacatecos realizaron una matanza de tarascos, aliados de los españoles. En 1551 los guamares y guachichiles de la Sierra de Guanajuato se unieron a los zacatecos. Los nuevos aliados, después de asaltar los pueblos de los indios reducidos, mataron a un grupo de españoles residentes de la sierra. Durante los siguientes años de guerra se fueron uniendo otros grupos chichimecas a la causa de los zacatecos, entre ellos los pames. Carlos Viramontes opina que “la llegada de los españoles propició la paulatina colonización del semidesierto por parte de los otomíes y el repliegue de los grupos de recolectores-cazadores hacia las zonas más abruptas en la Sierra Gorda; esta penetración provocó que los pames y jonaces se incorporaran a la Guerra chichimeca que incendiaría todo el centro norte de la Nueva España” (Carlos Viramontes Anzures, *De chichimecas, pames y jonaces. Los recolectores-cazadores del semidesierto de Querétaro*, 2000, p. 45).

¹⁶ Dominique Chemin, “Los pames y la Guerra chichimeca”, en *Sierra Gorda: pasado y presente. Coloquio en homenaje a Lino Gómez Canedo*, 1991, 1994, p. 62.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ Gonzalo de las Casas, “Depredaciones de los indios de zacatecas, guachichiles y gua-

y guachichiles, formaron una alianza que se extendió hasta territorio tepehuano.¹⁹ En 1570 estallaron nuevas rebeliones, que comprendieron el territorio que iba desde Pánuco hasta los pueblos de Xalpa y Xichú, todos ellos con población pame. Según Guillermo Santa María, dichos pames, “por el mes de junio de 1571 mataron un mulato en la sabana de San Juan, que se decía Juan Domínguez, y han corrido muchas veces a los vaqueros y estancieros y aún a los señores de las estancias, y flechándoles los caballos en que iban, y siempre, como se hallaban desarmados, les huían”.²⁰

El 31 de mayo de 1579 las autoridades del virreinato ordenaron a Luis de Carvajal que en un plazo de ocho años pacificara y recuperara para el cristianismo los pueblos comprendidos en los territorios mencionados. Durante los últimos cinco años (1574 a 1579) esas villas se habían “mantenido en rebeldía, destruyendo las iglesias y causando otros daños”. Carvajal tomó bajo su jurisdicción todas las villas y ordenó que se cuidaran las fronteras con especial atención.²¹ En 1585, el virrey Alonso Manrique de Zúñiga cambió de táctica para tratar de poner fin a la guerra, para lo cual prohibió la venta de los indios como esclavos, abandonó el sistema de presidios y desarrolló una política de ofrecer paz a los grupos chichimecas a cambio de comida, ropa, tierra, ganado, instrumentos agrícolas y administración religiosa, política denominada como de “guerra a fuego y a sangre”.²² Para 1590 se logró una paz relativa con la congregación de los indios en pueblos y misiones.²³

En el territorio ocupado por los diversos grupos indios se desencadenó una extensiva invasión hispana, muchos fueron exterminados y algunos huyeron a la sierra.²⁴ Gerhard observa que para mediados del siglo XVI los pames fueron reemplazados de forma gradual por otomíes, mexicas y tarascos. Mientras que para el siglo XVII, “en la región queretana de la Huasteca y en las zonas colindantes próximas de San Luis Potosí e Hidalgo seguía la despoblación

mares, 1550”, en María Teresa Huerta y Patricia Palacios (recops.), *Rebeliones indígenas de la época colonial*, 1976, p. 237.

¹⁹ Philip Wayne Powell, *op. cit.*, p. 123.

²⁰ Guillermo de Santa María, *op. cit.*, p. 190.

²¹ Philip Wayne Powell, *op. cit.*, p. 153.

²² *Ibidem*, pp. 193, 196-197.

²³ *Ibidem*, p. 202.

²⁴ Dominique Chemin, “Relaciones entre la Huasteca y la Pamería”, en *Cuadrante*, nueva época, núms. 11-12, enero-agosto de 1993, p. 97. Giomar Ordóñez, *op. cit.*, p. 32. Patricia Gallardo Arias, *Los pames coloniales: un grupo de fronteras*, 2011.

de los pueblos huastecos, la penetración pame, chichimeca y azteca o mexicana seguía adelante en forma implacable”.²⁵

A medida que los españoles fueron avanzando sobre el territorio, el panorama étnico de los grupos chichimecas también cambió. El número de otomíes en la región de la Sierra Gorda aumentó, pues muchos fueron llevados hasta allá por los propios hispanos.²⁶ Además, la invasión trajo consigo un tercer grupo: los africanos. La presencia de éstos en toda la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles se debe a la necesidad de esclavos que trabajaran en las minas para los españoles, y sobre todo en las estancias ganaderas de la zona de Jalpan, Río Verde y el resto de la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles. Con frecuencia fungieron como capataces en las haciendas, y por lo mismo eran vistos como enemigos por los indios, además gozaban de privilegios y se colocaban por encima de los indios, pues a menudo los golpeaban y maltrataban al cumplir sus funciones.²⁷ El negro, y después el mulato, una vez libertos, fueron los encargados de la vigilancia terrestre, es decir, se les requirió para impedir la entrada y los ataques de los chichimecas del norte en la llamada Frontera de Guerra.²⁸ Además de trabajar como vaqueros de haciendas y ranchos, y como vigilantes, eran servidores domésticos, lo que significaba un contacto continuo tanto con los blancos como con los indios, realizaron también diferentes oficios artesanales como los de zapatero y cigarrero.²⁹ En los informes presentados por los misioneros franciscanos a sus provinciales siempre registraron negros y mulatos en los pueblos pertenecientes a la custodia del Salvador de Tampico, los cuales se dedicaban a la ganadería o a la

²⁵ Joaquín Meade, *La Huasteca. Época antigua*, 1942, p. 388.

²⁶ “El límite sur de la Sierra Gorda alcanzaba la región de los otomíes, pueblo sedentario. Desde principio de la conquista española, los otomíes se hicieron aliados de los españoles y los secundaron en la pacificación de sus vecinos chichimecas”; Heidi Chemin Bässler, *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*, 1984, p. 41.

²⁷ *Ibidem*, p. 59.

²⁸ Primo Feliciano Velázquez, *op. cit.*, p. 29. Se puede decir que el aumento de la población africana en la región se encuentra relacionada con el decrecimiento de la población indígena; es sabido que una de las razones que se dieron para enviar a los africanos a sustituir la mano de obra indígena era la de proteger a los indios de las tareas agobiantes en la explotación de las empresas coloniales; razón que parecía justificarse con la idea que los europeos tenían de que el negro era tan fuerte como una bestia de carga. Véase Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra antropológica XVI. Negro esclavo en la Nueva España. La formación cultural, la medicina popular y otros ensayos*, 1994.

²⁹ María Luisa Herrera Casasús, *Presencia y esclavitud del negro en la Huasteca*, 1989, pp. 62-71.

plantación de caña de azúcar. Lo mismo sucedía en las riberas de lagunas y ríos.

Gerhard advierte que las cifras de tributarios dan un cuadro incompleto, puesto que los pames, jonaces y otros grupos de la frontera chichimeca estaban con frecuencia exentos del pago de tributos. Sin embargo, las relaciones de tributarios proporcionan algunos datos importantes.³⁰ De acuerdo con los datos proporcionados por Gerhard y por el informe de 1748 de fray Jacobo de Castro, la mayoría de las familias residentes en la región era india, seguida por la de los mulatos, negros y mestizos; las de origen español eran muy pocas.³¹ En la segunda mitad del siglo XVIII, la ubicación de los diferentes grupos en la jurisdicción de la Villa fue cambiando. No obstante, a los huastecos, nahuas, otomíes, españoles, negros, mulatos y mestizos se les puede situar con cierta precisión, mientras que con los pames y jonaces es más difícil, por encontrarse dispersos y por las movilizaciones que se les obligó a realizar para poblar la colonia del Nuevo Santander. Esos traslados fueron continuos.³² Se observa que, en la jurisdicción, la población que mayor movilidad tuvo durante el siglo XVIII fue la de los pames, jonaces y mulatos.³³

Haciendas, misiones y pueblos

Al no hallar metales preciosos en esta región, los españoles se interesaron por introducir ganado para aprovechar las grandes llanuras. Aguilar Robledo apunta que la ganadería mayor se estableció sobre todo hacia el norte de la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles, porción que fue poblada con grandes hatos de ganado vacuno

³⁰ Peter Gerhard, *op. cit.*, p. 357.

³¹ *Idem*; Primo Feliciano Velázquez, *op. cit.*, t. III, pp. 265-289.

³² Rafael Montejano y Aguiñaga, *El Valle del Matz*, 1989, p. 492.

³³ Nancy Farriss encontró para Yucatán tres formas de movilidad poblacional de los indios en el siglo XVIII: la primera, la huida, se caracterizó por escapar del sistema administrativo español, haciendas y obvenciones hacia territorios no conquistados ni evangelizados; la segunda fue la deriva, que consistió en el traslado de una población a otra, lo que se puede conocer como migración, en la que un grupo de individuos busca el sustento sin regresar a su comunidad de origen en algunos casos, en otros, algunos individuos buscaban formar familias o encontrar trabajo en localidades distintas a las de origen, y la tercera, la dispersión, donde los indios disolvieron los vínculos sociales y buscaron nuevos sitios dónde ubicarse. En la Jurisdicción de la villa podemos hallar estas movilizaciones sobre todo entre los pames. Véase Nancy Farriss, *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, 1992, pp. 338-348; Peter Mandeville, *op. cit.*, p. 89.

desde mediados del siglo XVI, cuando el número de animales alcanzó a ser muy alto gracias a las grandes extensiones de pastos. Desde entonces, la jurisdicción de la Villa fue una zona destinada a la cría de ganado mayor.³⁴ Una vez que las grandes propiedades ganaron impulso fue muy difícil frenar su expansión. A lo largo de la época colonial existieron casi 60 haciendas en la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles.³⁵ Aunque con temporalidades variables, esas propiedades experimentaron un proceso de consolidación y fragmentación.³⁶

Las haciendas fueron territorios independientes de otras localidades en el siglo XVIII, y de las cuales se tuvo infinidad de quejas por la extensión de sus terrenos. De 1743 a 1794 existieron en la jurisdicción de la Villa entre nueve y once haciendas. Se encontraban esparcidas entre los pueblos y misiones de los indios; fueron propiedades numerosas, extensas y económicamente diversas.³⁷ Sus dueños eran los miembros de la elite española y casi siempre las administraban en forma directa. El contexto regional definió dos tipos de hacendados: por un lado, el de los ganaderos, cuyos representantes estaban ausentes de sus haciendas la mayor parte del tiempo y concentraron sus esfuerzos en la monopolización de la tierra. Por el otro, el de los hacendados, que combinaron la cría de ganado con el cultivo de caña de azúcar, café, tabaco y granos básicos. Éstos no sólo permanecieron en sus haciendas la mayor parte del tiempo sino también se interesaron más en mejorar y diversificar su producción.³⁸ Sus ganancias procedían de la producción y venta de alimentos y de otros productos

³⁴ Miguel Aguilar Robledo, "Haciendas y condueñazgos en la Huasteca potosina: notas introductorias", en Jesús Ruvalcaba Mercado (coord.), *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*, México, 1998, pp. 124-128.

³⁵ Véase Nereo Rodríguez Barragán, *Las misiones de Santa Catarina Mártir*, 1976, p. 21.

³⁶ Miguel Aguilar Robledo, "Haciendas y condueñazgos en la Huasteca...", en *op. cit.*, p. 130.

³⁷ No se sabe el número de hectáreas con las que contaban estas haciendas; no obstante, se tienen algunos ejemplos: San Ignacio del Buey tenía una extensión de 600 000 ha., San Juan Evangelista, de 450 000 ha, Santa Mónica, 31 600 ha, las haciendas de Felipe Barragán sumaban 645 000 ha. Véase Nereo Rodríguez Barragán, *op. cit.*, p. 21; Enrique Márquez (comp.), *San Luis Potosí*, 1986, pp. 353-356; AGN, Tierras, vol. 1325, fs. 5-6, "Autos pendientes referidos por los naturales de el pueblo de la Concepción Valle del Maíz jurisdicción de Villa de Valles sobre que se delimiten las medidas de las tierras mencionadas en el año de treinta y siete de este siglo que contradijeron los vecinos españoles de aquel pueblo y hoy siguen contra la causa mortuoria de don Felipe Barragán (1837)".

³⁸ Miguel Aguilar Robledo, "Haciendas y condueñazgos en la Huasteca...", en *op. cit.*, p. 129.

agrícolas. La producción de la hacienda estaba destinada al consumo en la Ciudad de México y en el norte de la Nueva España. Por ejemplo, allí se producía el piloncillo para abastecer de azúcar a las minas de Guadalcázar y Zacatecas.³⁹

La necesidad de pocos trabajadores permanentes y muchos temporales se satisfacía en las haciendas mediante tres categorías de trabajadores subordinados al capataz. La primera estaba conformada por un grupo superior, denominados sirvientes o sirvientes meseros, constituidos sobre todo por españoles o mestizos; trabajaban de manera regular, recibían salarios mensuales, ocupaban los puestos administrativos y tenían la mejor situación en las haciendas. La segunda, se formaba por indios residentes de manera permanente en las haciendas, a éstos se les denominaba gañanes; se les empleaba con menor regularidad que a los sirvientes y se les pagaba por día; ellos ejecutaban tareas más laboriosas. Por último, la tercera era la de los indios denominados peones, que vivían en las misiones y trabajaban en las haciendas por día, fueron los más irregulares. Los peones eran con mucho el grupo más nutrido de trabajadores de las haciendas, aportaban una fuente de mano de obra elástica, susceptible de emplearse cuando fuera necesaria e ignorarse durante el resto del año.⁴⁰

Evaluar el papel de los denominados mulatos libres en las haciendas cañeras y ganaderas es menos difícil. Sus tareas se catalogaban como de bajo prestigio, pero requerían habilidad y responsabilidad.⁴¹ En las haciendas había mulatos capataces y peones, así como muleteros trabajando para los españoles. La mayor parte estaban repartidos por las granjas y las estancias. Su distribución en las haciendas muestra que no fueron responsables de la agricultura, su función fue más bien la supervisión.⁴²

³⁹ Ricardo Fagoaga Hernández, "Circuitos mercantiles de la Huasteca potosina, 1743-1812", 2004, pp. 15-16.

⁴⁰ Véase John Tutino, "Los españoles de las provincias. Los pueblos de indios y las haciendas; sectores interrelacionados de la sociedad agraria en los valles de México y Toluca, 1750-1810", en Miño Grijalva (comp.), *Haciendas, pueblos y comunidades*, 1991, p. 179.

⁴¹ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra antropológica II. La población negra de México. Estudio etnohistórico*, 1981.

⁴² Así, Tamitad se componía de una familia de españoles dueños de la hacienda de caña San Antonio Tanchachín, en la cual trabajaban seis negros y mulatos como sirvientes. En la hacienda de San Nicolás Tampusot, en la misión de Tamlacum, trabajaban 53 mulatos y negros como sirvientes y mayordomos. En el rancho El Carrizal, en El Sauz, vivían nueve familias de mulatos. En La Palma había un mulato. Véase Informe de fray Matías de Terrón, comisario visitador, a su provincial fray Joseph Vallina, del 12 de octubre de 1753. Biblioteca Nacional,

La vida cotidiana de los negros y mulatos se desarrollaba dentro de los límites de la hacienda; había diferentes tareas, según las condiciones físicas y fuerza de los trabajadores. Unos eran curtidores; otros preneros, cortadores, tacheros, lejieros, caldereros, purgadores y maestros de azúcar. Los cortadores se encargaban de salir al campo a cortar la caña, apilándola sobre el suelo para transportarla a la hacienda en carretas tiradas por mulas o bueyes. Los preneros eran los que hacían la molienda de la caña, retiraban el bagazo y lavaban, siendo éstas las principales tareas a desempeñar. Los caldereros se encargaban de hervir el jugo de la caña con el fin de que se evaporara el agua y de esta forma obtener el azúcar no refinada. El tache-ro también trabajaba junto con el caldero y era el encargado del enfriado de la melaza del azúcar no refinada en un tacho, que era el nombre de la caldera. El lejiero añadía la lejía para purificar el caldo o jugo de caña. La labor de los purgadores consistía, precisamente, en purgar las mieles del azúcar, es decir, en verter la melaza en recipientes especiales, después de haber sido probada y aprobada por el maestro del azúcar; después se trasladaban estos recipientes a la casa de purgar, que debía estar muy bien ventilada. Allí terminaba el proceso de la purga.⁴³

Además de los esclavos negros y mulatos, en la hacienda laboraban, como ya se mencionó, los trabajadores libres o gañanes, indios quienes desempeñaban otro tipo de tareas, tales como pastorear el ganado, ayudar al cultivo de la caña y realizaban trabajos manuales dentro de la hacienda. Los arrieros que trabajaban para las haciendas eran considerados como trabajadores independientes; los arrendatarios les pagaban con pedazos de tierra para sembrar caña “y del fruto de ella satisfacer a su majestad” con los tributos. Por ejemplo, Tampasquid se encontraba cerca de la hacienda Amoladeras. Los terrenos de los dos pueblos, San Miguel Tamotelxa y Santa María Tampalatín, y la misión estaban “cercados de las tierras de la hacienda [...] infiriéndose de aquí notable perjuicio a los hijos de estos

Fondo Franciscano, “Informes que por mandato de sus preladados superiores hicieron los misioneros de la Custodia de San Salvador de Tampico sobre la fecha de fundación, situación geográfica, número de familias y estado de sus misiones; agregan las causas que consideran han motivado el atraso de sus establecimientos”, fs. 20v-21v.

⁴³ AGN, Provincias Internas, vol. 219, exp. 14, fs. 397-410, “Papeles que contienen las cuentas de los sirvientes de la hacienda San Ignacio del Buey, jurisdicción de la Villa de Valles”; AGN, *Indiferente*, 108, tomo 10, fs. 109-120; Gisela von Wobeser, *La hacienda azucarera en la época colonial*, 1988, p. 366.

pueblos, por los ganados de dicha hacienda y de sus arrendatarios".⁴⁴ Ese problema persistió por lo menos hasta 1770.

Por otro lado, los negros y mulatos, por su fortaleza física y conocimiento del pastoreo de ganado, pronto se colocaron como mayordomos o vaqueros. En la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles la población de origen africano fue la principal fuerza de trabajo en las haciendas ganaderas. Los negros y mulatos gozaron de una amplia movilidad debido al surgimiento y agotamiento de vetas de mineral.⁴⁵ Una vez que una mina se agotaba, los trabajadores de color emigraban a otros lugares para ofrecerse como cargadores, mineros, curadores o separadores de azogue y, en caso de no hallar trabajo, algunos de ellos se reportan en los informes como vagabundos, asaltantes de caminos, ladrones de ganado y hasta como intermediarios espirituales.⁴⁶

Los misioneros pensaban que no era bueno dejar que los indios convivieran con los negros y mulatos, querían aislar a los conversos de toda contaminación y del mal ejemplo de otros grupos como requisito para establecer una nueva y más perfecta cristiandad. La política de separación residencial prosperó en gran medida porque tuvo una pronta —e incluso, entusiasta— acogida entre los indios, quienes hostigaban a los vecinos no indios, los denunciaban ante las autoridades y muchas veces tuvieron éxito en conseguir mandamientos de expulsión contra ellos o buscaron nuevas formas para mantenerlos al margen de su vida.

No obstante, indios y mulatos, negros y mestizos compartieron ciertos conocimientos y sustancias, por lo cual no dejaban de presentarse como grupos inquietantes, ya que tanto peninsulares como criollos les atribuían poderes sobrenaturales o mágicos, considerándose en cierta manera grupos marginados, como sospechosos en sus

⁴⁴ "Resumen de los informes de los ministros al custodio fray Ignacio Saldaña que a su vez reportaba a su provincial, 2 de febrero de 1762", en Biblioteca Nacional, Fondo Franciscano, "Informes que por mandato...", f. 15v.

⁴⁵ Alan Peter Stern, "Social Marginality and Acculturation on the Northern Frontier of New Spain", 1984, pp. 105 y 108.

⁴⁶ Ejemplo de ello es una denuncia sin firma y sin fecha presentada ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición que data, probablemente de 1629, donde un curandero negro experimenta en su propio organismo la bajada de un dios. Ése es el caso de Lucas Olola, quien, al parecer, fue un esclavo negro de procedencia africana; él fungió como curandero para los huastecos, quienes adoraban y le hacían ritual a un cantarillo hecho con plumas de colores registrado como el dios Paya. AGN, Inquisición, vol. 303, exp. 39, fs. 255v-256 (1629 o 1624). "Descripción de los bailes de los indios huastecos".

costumbres y prácticas. Ejemplo de ello fue que durante el siglo XVIII hubo algunas acusaciones por brujería a mulatas y mulatos que habitaron las haciendas de la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles.⁴⁷

Las misiones

Una misión consistía en una cabecera o convento y dos o tres pueblos de visita, entre los que mediaba una cierta distancia. El misionero responsable tenía que visitar regularmente desde la cabecera los otros pueblos. Cuando se nombraba a un franciscano custodio de toda una provincia, estaba obligado a emprender recorridos más largos, los que le podían llevar meses de viaje por territorios muy amplios.⁴⁸ La vida comunitaria de cada misión estaba normada por el principio de la división del trabajo, que se realizaba en dos áreas: la del régimen espiritual y la del gobierno temporal. La primera se ocupaba de la evangelización de la comunidad, se enseñaba la doctrina cristiana: “empezando con el toque de campana al salir el sol para los adultos y, al ponerse, para los niños mayores de cinco años. Las misas dominicales y las fiestas principales del año, como Navidad, Semana Santa y las de la Virgen eran oportunidad para renovar la catequesis con recursos pedagógicos populares como pastorelas y representaciones de la pasión, cantos y danzas”.⁴⁹ La

⁴⁷ AGN, Inquisición, vol. 1241, exp. 1, fs. 1-51 (1786), “El señor inquisidor fiscal del Santo Oficio, contra Juana Gertrudis y Juana Gertrudis González, que huyó. Por maléficas. Villa de los Valles”; AGN, Inquisición, vol. 1240, exp. 11, fs. 331-334 (1789), “El señor inquisidor fiscal de este Santo Oficio. Contra María de la Encarnación, residente en Alaquines. Por maléfica”; véase Patricia Gallardo Arias, “La transgresión al ideal femenino cristiano y una acusación por brujería en Valle del Maíz”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 44, enero-junio de 2011, pp. 77-111.

⁴⁸ María Luisa Herrera Casasús, *op. cit.*, 1999.

⁴⁹ Héctor Samperio Gutiérrez, “Las misiones fernandinas...”, en *op. cit.*, pp. 98-99. Existen dos documentos coloniales sobre la lengua pame, uno de ellos realizado por Juan Guadalupe Soriano, franciscano que escribió una gramática, vocabulario, confesional y un prólogo histórico de las lenguas pame, otomí, mexicano y jonaz de las poblaciones de Jiliapan, Pacula, Los Montes, Jalpan y Landa de 1763; el otro documento es de fray Francisco Valle, quien hizo un arte gramatical de la lengua pame, que al parecer también fue de la misma región. Es importante mencionar que ambos documentos, según Leonardo Manrique, tienen un 95.5% de coincidencias entre sí en lo concerniente al vocabulario; además, Manrique realizó un análisis comparativo con las variantes modernas de Pacula, Jiliapan y La Palma. Lo interesante de su estudio es que al comparar las diferentes lenguas pames llegó a la conclusión de que Soriano y Valle registran el pame meridional (lengua ya extinta), que se trata de un

segunda preparaba a los indios en las actividades productivas de las misiones, que prácticamente eran dos: la agricultura y la artesanía. La vida en las misiones no era nada fácil, pues no se contaba con los recursos necesarios para la sobrevivencia, algunos pames fabricaban artesanías de tule y soyate,⁵⁰ las mujeres hacían cántaros y ollas de barro que llamaban mules y *huiules*, y los vendían en las haciendas cercanas. Algunos de ellos vivían en caseríos apartados de la misión, y asistían con frecuencia a los oficios religiosos, sometidos en todo al misionero guardián. Los documentos indican que aquellos que se encontraban dispersos en los cerros se mantenían de la siembra de maíz y sabían aprovechar los productos silvestres del territorio. No obstante, regresaban a la misión y pagaban sus obvenciones, el custodio menciona que vivían “en tanta miseria en estos cerros, que su vestuario es una mantilla que se envuelven en la cintura, con un algodón, y sin sombrero”.⁵¹

En general, se puede decir que la vida en las misiones no era fácil ni para los misioneros ni para los indios. Ellos formaban parte de la compleja sociedad colonial a la cual pertenecían, integrada por los ganaderos, comerciantes, funcionarios reales, oficiales, soldados presidiales y curas párrocos, así como un creciente número de mulatos y negros. Muchos religiosos aguantaron el rigor de los trabajos durante décadas sin llamar la atención.

El proyecto de los franciscanos tendía a lograr una transformación profunda de toda la vida social y cultural de los grupos indios. Por ejemplo, se intentaba convencerlos o, si era necesario, obligarlos a adoptar ciertas maneras de conducta, desde vestirse

grupo lingüístico distinto al del pame del norte. Leonardo Manrique Castañeda, “Dos gramáticas pames del siglo XVIII”, en Margarita Velasco Mireles (comp.), *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, 1996, vol. I, pp. 109-114; del mismo autor, “Esbozo descriptivo del pame meridional (dialecto de Jiliapan)”, en *ibidem*, pp. 115-146. Juan Guadalupe Soriano, *Difícil tratado del arte, y unión de los idiomas othomii y pamee, cuyos dos idiomas se aprenden por unas mismas reglas, para la fácil y necesaria administración de las misiones de la Sierra Gorda*, s. a.; fray Francisco Valle, *Cuaderno de algunas reglas y apuntes sobre el idioma pame (1731-1767)*, 1989.

⁵⁰ El tule es una planta de tallos largos, crece a la orilla de ríos y lagos. Los pames tejían con ella petates que se utilizaban para dormir y canastos para guardar los granos. El soyate, palma dulce o palma de abanico se usó como materia prima para la elaboración de cestería, techos y petates. Este tipo de palma se encontraba principalmente en zonas semidesérticas de México, podía alcanzar hasta los ocho metros de altura.

⁵¹ Informe que realizó fray Jacobo de Castro sobre los pames huidos del Sauz. En Biblioteca Nacional, Fondo Franciscanos, “Informes que por mandato...”, f. 20v.

“decentemente” hasta respetar el matrimonio monogámico.⁵² Vivir vagando libremente por los montes, como lo practicaban los pames, parecía a los misioneros un modo de vida animal y en contra de la naturaleza humana. Así, los franciscanos se esmeraron en reunir a la gente dispersa en poblaciones fijas, para lo cual se hacía necesario organizar al mismo tiempo una producción agrícola suficiente que garantizara el sustento de los congregados en las nuevas misiones. Los misioneros reservaban para sí la autoridad suprema e intentaban crear bajo su gobierno una sociedad cristiana ideal cuyas bases debían ser la piedad, la modestia, la obediencia, la disciplina y el trabajo de sus habitantes. Estas ideas gozaban de la completa aprobación de la Corona, ya que se proponían crear en las regiones septentrionales estructuras socioeconómicas similares a las del centro de la Nueva España: una población dedicada en su mayoría a la agricultura, que vivía en pueblos fijos. Ése parecía el modo de vida y el orden socioeconómico normales, que permitían la instrucción sistemática, además de que posibilitaban la explotación económica organizada de la gente.⁵³

Resulta particularmente significativo observar cómo la población de origen africano se mezcló con la autóctona, por ello hay que mencionar la importante existencia de mulatos en las misiones y pueblos. Es sabido que el mulato fue el producto de la mezcla del blanco con el negro; no obstante, en los documentos analizados encontramos que se llamaba también mulato al hijo de india con negro o con mulato. Tal es el caso de Juan de Santiago, “mulato” oriundo de Guayabos, labrador, minero, vaquero y gobernador de los indios del partido de San Joseph de Alaquines, quien respondió ante el inquisidor que su padre fue “un mulato llamado Martín, que no sabe su apellido, y que su madre fue una india pame llamada Cathalina”.⁵⁴ Otro ejemplo se encuentra en el proceso de María Dolores de Nava, mulata del Valle del Maíz, quien dijo ante el comisario Joseph Miguel

⁵² Carta de fray Francisco de Barrera al custodio fray Francisco Ignacio Ostolaza en la que le dice que es imposible suprimir la costumbre de recibir una limosna por los Santos Sacramentos porque los indios no quedan conformes si no se les recibe, La Palma, 1 junio de 1745, en Biblioteca Nacional, Fondo Franciscano, 42/974.6, fs. 6-6v.

⁵³ José Manuel A. Chávez Gómez, *Intención franciscana de evangelizar entre los mayas rebeldes*, 2001, pp. 102-106.

⁵⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 936.

Pereli, “que por estar reputada por india del pueblo dijo ser ladina, pero que por no faltar a la verdad declara ser mulata”.⁵⁵

El otro problema que molestaba a los misioneros era la presencia de los vagos y viandantes, españoles y mestizos, que huían del altiplano central y se introducían en las misiones, ranchos y pueblos, trayendo lo que ellos denominaban como “malas costumbres, que sin tener nada, llegan y se instalan en los ranchos: no tienen casa ni siembra, sólo esperan que alguien les ayude; ordeñan algunas vacas para que les den de comer y se mantienen de la recolección de frutos”. Pero, no cabe duda, lo que le preocupaba al custodio era que esa “gente” no pagaba ninguna de las obvenciones y podían ser un mal ejemplo para los indios ya convertidos. Las autoridades españolas adoptaban una actitud particular frente al problema de la población no indígena de los pueblos. A pesar de que las normas eran muy claras, para conseguir una orden de expulsión no bastaba que los naturales y los misioneros denunciaran que en su pueblo había “foráneos” que estaban “contra bando” en violación de las cédulas y ordenanzas. La aplicación estricta de la disposición legal se hizo cada vez más difícil en la medida que el avecindamiento de mulatos, negros, mestizos y españoles en las comunidades se fue tornando más común y extendido. Los virreyes, pues, optaban por “disimular” las irregularidades mientras les era posible.⁵⁶

Para que los indios consiguieran un mandamiento de expulsión tenían que demostrar que los mulatos y negros eran indeseables; esto es, que se apoderaban de casas y predios, instigaban rencillas y bandos, forzaban a los indios a darles servicio personal o los maltrataban de obra y palabra. Si eran propietarios, se les acusaba de apoderarse de tierras comunales o de que sus animales destruían las milpas. Además, era frecuente que se les acusara de faltas de carácter moral, de dar “mal ejemplo”, de perseguir a mujeres casadas y solteras, o de vivir amancebados con alguna de las viudas disponibles en el pueblo. En los casos extremos, se decía que eran tantas las

⁵⁵ AGN, Inquisición, exp. 1009, fs. 168-265 (1766), “Santiago de los Valles. El señor inquisidor fiscal contra María Dolores de Nava, mulata libre natural del Valle del Maíz, por maléfica. Murió en el pulguero”; AGN, Indiferente, tomo 10, fs. 109-120, Informe que realizó en 1743 Francisco de Lazcano corregidor teniente y capitán de guerra de la jurisdicción de Villa de Santiago de los Valles; Juan Vicente de Güemes Pacheco y Padilla (conde de Revillagigedo), *Informe sobre las misiones 1793 e instrucción reservada al marqués de Branciforte*, 1794, 1966, p. 94.

⁵⁶ Magnus Mórner, *La Corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*, 1999, pp. 174-178.

malas obras que padecían que los naturales huían del pueblo, con lo cual la Iglesia perdía feligreses, la Corona sus tributos y los hacendados el servicio personal.⁵⁷

El virrey y la Audiencia procedían ante estas denuncias siguiendo una rutina más o menos fija: ordenaban una discreta “información” judicial, comisionaban al magistrado español más cercano, pedían “de ruego y encargo” certificaciones al párroco, y que esos autos se remitieran en breve plazo a la Ciudad de México. Si en estos informes resultaba que el acusado era “perjudicial”, entonces casi invariablemente se decretaba su expulsión. No obstante, los indios no siempre pudieron demostrar los maltratos de los mulatos y negros hacia ellos.

A principios de la Colonia, los negros, al igual que los indios, estaban recién cristianizados. No obstante, fueron sometidos a los tribunales inquisitoriales, pero a diferencia de los indios, no quedaron comprendidos en las medidas que los eximía de su jurisdicción. Los negros y mulatos eran obligados a adoptar la cultura cristiana sin salvedades ni contemplaciones; “es tal el número de expedientes que ventilan acusaciones contra esclavos negros y mulatos, por reniego y otras desviaciones de la creencia católica, acumulados en el archivo del Santo Tribunal, que tal parece como si éste hubiese sido creado con el fin específico de reprimir las expresiones culturales negras”.⁵⁸ ¿Por qué los negros, como neófitos, debían recibir un trato más severo que los naturales en cuanto a delitos religiosos? No hay un planteamiento o justificación dentro de las leyes eclesiásticas que pueda responder a esta pregunta, Solange Alberro sugiere que fue muy probable que consideraciones de tipo político contribuyeran a mostrar menos rigor con los indios y a retirarlos de la jurisdicción inquisitorial puesto que representaban la mayoría de la población del virreinato y, en caso de someterlos a presiones excesivas, era probable que se presentaran revueltas que hicieran peligrar a toda la Colonia. No ocurría lo mismo con los esclavos negros,

⁵⁷ Al respecto, Felipe Castro comenta que “en los cedularios y recopilaciones legales de los siglos tempranos coloniales puede verse buen número de disposiciones destinadas a evitar que en los pueblos de indios hubiera españoles, mestizos o mulatos. Así, se prohibía que tuvieran casas o tierras en los pueblos, que los encomenderos y aun los corregidores residieran en ellos y que los viajeros o mercachifles permanecieran en ellos más de tres días”; Felipe Castro Gutiérrez, “Indeseables e indispensables: los vecinos españoles, mestizos y mulatos en los pueblos de indios de Michoacán”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 25, julio-diciembre de 2001, p. 59.

⁵⁸ Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, 1994.

población mucho más reducida, desarraigada y distribuida por todo el territorio. Por otra parte, los africanos no tardaron en constituir núcleos importantes en la capital, las ciudades y algunas regiones del Virreinato en las que pronto asimilaron las pautas de los españoles con el fin de utilizarlas después en provecho suyo, amenazando el orden establecido. De ahí que la intervención inquisitorial pareciera benéfica para todos.⁵⁹

Entonces, ¿cómo hicieron los indios para protestar? y ¿cómo se resolvieron los conflictos generados en los pueblos? En el siguiente apartado se tratará una de las posibles respuestas ante dichos conflictos por medio del análisis de la acusación a un mulato de brujería y hechicería ante el Santo Oficio de la Inquisición.

Una mirada a la vida pueblerina. El caso de Juan de Santiago

El proceso que aquí se examina acaeció en San Joseph de Alaquines, pueblo que se encontraba en el noroeste de esta jurisdicción en la custodia de Río Verde, habitado por españoles, mestizos, pames y mulatos.⁶⁰

Juan de Santiago fue un mulato libre, trabajó como curandero, labrador, fundidor en la mina de Río Blanco, vaquero y gobernador de los indios del partido de Alaquines. Nacido y criado por los misioneros franciscanos en la misión de Guayabos.⁶¹ Contaba con

⁵⁹ Solange Alberro, "Herejes, brujas y beatas...", en *op. cit.*, 1987, pp. 76-77.

⁶⁰ El documento al cual se hace referencia proviene del AGN de México, ramo de Inquisición, vol. 936, exp. 5, fs. 45-185 (1718), "Acusación contra Juan de Santiago mulato originario de Guayabos. Acusado de trato y comercio con el demonio, maleficio y brujería por enfermar a las personas. Murió este reo en cárceles secretas".

⁶¹ Para llegar a la misión de Guayabos, de norte a sur, era necesario pasar por lo menos seis leguas de tierras ásperas y una cañada breñosa. El límite con la jurisdicción de San Luis Potosí estaba en ese punto. Al norte se encontraba la sierra llamada Santa Catarina, a la misión la rodeaba la Sierra Gorda. Las tierras eran buenas para las siembras. No obstante, sólo vivían en ella 40 familias pames dispersas porque no tuvieron tierras para sembrar ya que estuvieron en manos de los dueños de la hacienda de Tampot, por lo que se mantuvieron de la caza y recolección. Aunque había una iglesia, el religioso que la atendía para celebrar matrimonios y fiestas anuales era el mismo que para las otras misiones mencionadas: fray Francisco de Barrera. Es importante insistir en que los pames de esa misión aún se mantenían de la caza y la recolección y es aquí donde podemos advertir sus estrategias de sobrevivencia. Mientras que en La Palma pasaron de ser nómadas a sedentarios, de cazadores a agricultores y sirvientes con jornal, en Guayabos mantuvieron su patrón de subsistencia. Informe del custodio fray

53 años cuando se le acusó de brujo. Su madre fue una india pame llamada Cathalina y su padre, un mulato de nombre Martín, ambos originarios de Guayabos; hacía muchos años que habían muerto, por lo que este mulato salió de esa misión desde los 12 años para Tula en el Nuevo Santander (hoy Tamaulipas). Después de unos años, Juan se trasladó a Lagunillas en la custodia de Río Verde, y radicó durante cuatro años en el pueblo de Piniguán, en la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles, como lo testifica:

Había ido a un pueblo nombrado el Piniguán, y que en este dicho pueblo se había acomodado y servía a un mulato llamado Pedro Cano ya difunto; que dicho Cano era casado con una india pame también ya difunta llamada Jerónima, cuyo apellido no se acuerda y que esta dicha Jerónima mujer de dicho Pedro Cano habiéndole servido dicho reo a un tiempo, en una ocasión le dijo Juan “si en algún tiempo alguna persona requiere hacer algún mal que no pudieras vengar consigue un poco de cera y en unos trapos harás un muñeco y lo enterraras en el camino por donde suele pasar la persona de quien te quieres vengar. Y enterrado ahí rezaras tres veces al Diablo y con eso quedarás vengado”.⁶²

Después de un tiempo, Juan decidió irse a Valle del Maíz, en la custodia de Río Verde;⁶³ allí conoció a Diego de León de la Bárcena,

Ignacio Saldaña que reportaba a su provincial. Biblioteca Nacional, Fondo Franciscano, “Informes que por mandato...”, f. 22; Peter Mandeville, *op. cit.*, p. 91.

⁶² AGN, Inquisición, vol. 936, exp. 5, f. 59.

⁶³ Al fundarse Valle del Maíz, los misioneros formaron dos parcialidades: los pames de la misión de San José cuya lengua era el pame, y los chichimecas jonaces del pueblo Xigüe. Al respecto, Cisneros comenta que, “por orden del Exmo. Sr. Virrey a influjos del Conde de Sierra Gorda D. José de Escadón”, se determinó fundar, en 1765, una misión propia y exclusiva para los pames, en su mismo barrio. Su primer ministro fue fray Miguel de Santiesteban. Esta misión fue San José del Valle del Maíz o de los pames, organizada como pueblo de indios tenía su república o ayuntamiento propio, elegido por voto popular e integrado exclusivamente por pames. Contaban con un “tenanche” o mandón, libros de actas y cuentas, cárcel, dos escuelas y su cementerio. Para 1775, Valle del Maíz funcionaba como un “establecimiento militar”, con el objeto de rechazar a los indios chichimecas; también este pueblo funcionó como espacio de producción que abastecía a las villas y centros mineros, así como a las haciendas. Esa porción se caracterizó por su desarrollo agrícola y ganadero. Véase Rafael Montejano y Aguiñaga, *op. cit.*, pp. 9 y 86. Primo Feliciano Velázquez, *op. cit.*, p. 363. “Se congregaron en aquel punto varios individuos que, con espíritu bizarro, lo eligieron, y armados de su cuenta persiguieron a los indios, y de simples congregantes, formaron un pueblo brillante en su comercio que contribuye a la Real Hacienda con \$16 a 17000.00 por tabacos, y de \$9 a 10000.00 de alcabalas. El supremo gobierno a la vista de estos servicios, distinguió a

español que se lo llevó a trabajar en las minas de Río Blanco, jurisdicción del Nuevo Reino de León, como minero y fundidor durante seis años, allí se casó con una india jonaz llamada María de los Remedios. Ambos se trasladaron a Charcas Viejas (San Luis Potosí), donde este mulato trabaja durante tres años como vaquero en la hacienda La Baquería de Francisco Bernal (de calidad lobo). Durante su estancia en La Baquería, Juan conoció a Juan Sánchez, un mulato caporal que arreaba el ganado. Fue él quién le dijo a Juan:

“Si quieres ser buen vaquero y no peligrar de ningún toro, por cerrero que sea, llama a el Diablo y al punto lo veras y te ayudara”. Y declara este reo que es verdad que así que le dio a su caporal estas razones, que dijo este reo, “Diablo, ayúdame” y que así que dijo estas razones este reo se quedó como cortado o como que se le estremecían las carnes y que alzando la vista vio pasar por junto de sí un mancebo a caballo en un caballo prieto pero que no le había apercebido la cara ni fisonomía de ella y que aquella persona que había visto entonces no la había visto en otra ocasión ni después acá y que luego infirió que era el Demonio y que entonces dijo entre sí “Será así lo que este hombre me dijo”.⁶⁴

Por último, Juan de Santiago se quedó a vivir en el pueblo de Alaquines, donde primero sirvió como mayordomo en la hacienda de La Ciénaga y después como gobernador de los indios pames de la misión de Alaquines. El informe de fray Manuel Núñez habla sobre los indios que habitaban en estos pueblos:

En el Valle del Maíz el pueblo está formado de otomíes, originarios de otras partes como los de la cabecera, fuera del pueblo hay unas 100 familias pames. Pinihuan es poblado de pames montaraces e inclinados a los cerros es gente muy pobre y desdichada. En Lagunillas hay cuarenta familias pames congregadas a son de campana. En Gamontes

aquellos guerreros voluntarios, concediéndoles el título de compañías Milicianas de corazas, y por decreto del 18 de enero de 1775, se les adjudicaron algunas porciones de tierra para sembrar y para el mantenimiento de sus caballos, providencia que no sólo lisonjeó y premió sus fatigas, sino que ha producido el aumento en que se halla este pueblo, con una misión de indios pames a sus goteras, que cuando termine su calidad de neófitos y se propaguen los vecinos que se agregaron, engrosará los ramos de la Real Hacienda” (Nereo Rodríguez Barragán, *op. cit.*, p. 21); Enrique Márquez, *op. cit.*, p. 354.

⁶⁴ AGN, Inquisición, vol. 936, exp. 5, f. 38.

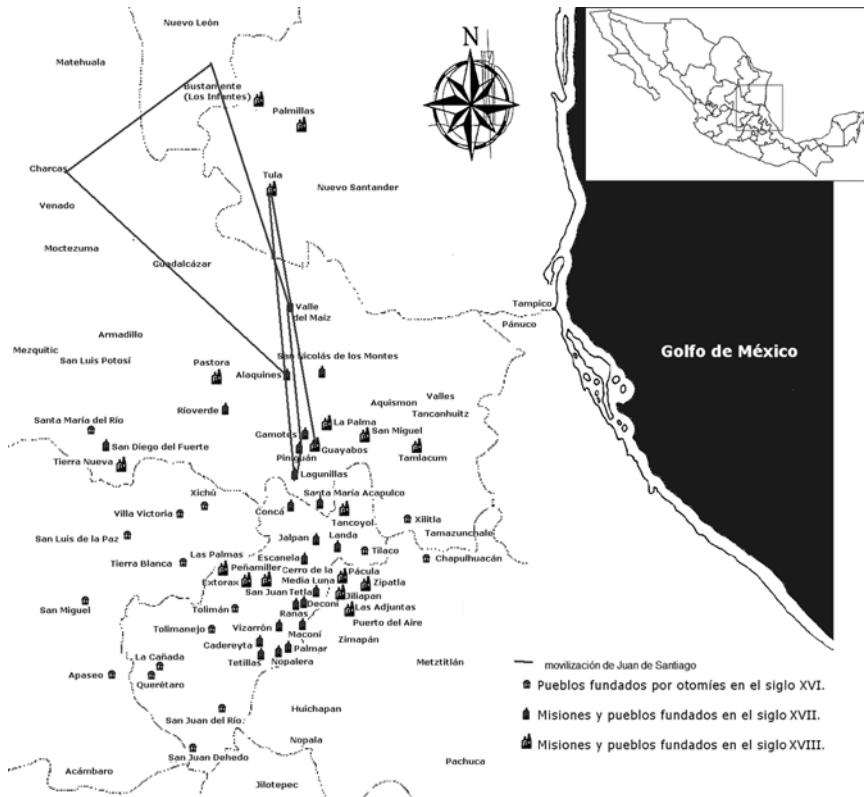


Figura 2. Mapa que expone la movilización de Juan de Santiago. Fuente: Elaboración propia con base en AGN, Inquisición, vol. 936, exp. 5.

entre asperísimas serranías hay 120 familias pames. Se ha poblado una nueva misión de pames alzados en San José con 125 familias. Alaquines tiene 50 familias pames entre serranías ásperas y se van bajando al pueblo algunos de los que habitan en los cerros. Tula de indios chichimecas, distinta nación de la pasada, muy bandoleros e inquietos y cercanos a los infieles, tiene 50 familias reducidas a la doctrina. Esta misión como otra cercana, se ha despoblado por las invasiones de los infieles. Jaumave y Monte Alverne son de otra nación más bárbara que la antecedente.⁶⁵

⁶⁵ Enrique Márquez, *op. cit.*, p. 383.

Debido a su ascendencia indígena y su experiencia como curandero, los indios bajo su mando decían de él que era un nahual.⁶⁶ Muchos años después, cuando Juan de Santiago ya permanecía en Alaquines, decía poder curar y enfermar a cualquier persona a placer. En el curso de su vida presumió de esta habilidad para infundir temor a sus enemigos. A muchos amenazó con enfermarlos, obligándolos después a solicitarle su curación. Además de usar las hierbas, practicaba la “extracción de cuerpos extraños”,⁶⁷ como lo atestigua Francisco de Izaguirre, quien tras varias sesiones de estafiate⁶⁸ y sahumero de copal se fue curando. En la última sesión de curación, el mulato:

[...] comenzó a irle tentando por el lado izquierdo con las manos y comenzó a aproximar y decir tentando el cuerpo por dicho lado “¡Ah, perro! ¡Ah perro! ¡Aquí va! ¡Aquí va!” Así que llegó con las manos junto de la nalga izquierda, hizo alguna fuerza cargando con las manos en las carnes del paciente y le sacó un gusano pequeño, lánguido, blanco, con la cabeza pardita y le dijo a este declarante: “Tío, esto era lo que te mataba”.⁶⁹

Este mulato se creía capaz hasta de matar a sus enemigos con sus hechizos. Podía interrumpir el sueño, provocar dolor y alucina-

⁶⁶ Entre los nahuas antiguos se tenía la creencia de que algunos curanderos tenían el poder de convertirse en animales, rayos, cuevas, vientos y rocas. Gonzalo Aguirre observó que “las virtudes portentosas del *nahual* son de naturaleza divina ya adquiridas ingénitamente. Aquellos que nacen en el signo *ce quiahuitl*, lluvia, serían nigrománticos o embaidores o hechiceros, y se transfiguraban en animales [...] El poder de metamorfosis caracteriza a los dioses nativos. Las mitologías mesoamericanas están llenas de episodios fabulosos en que las deidades toman la forma de disfraz de diversos animales. La voz *naua*, en realidad, no solamente significa sabiduría sino también engaño, disimulo, prestigio” (Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, 1980, p. 101). Entre los mayas actuales, los curanderos poseen, además de su animal compañero, otro de una categoría especial formada por animales domésticos, como borregos, loros, cerdos, pollitos, guajolotes o pájaros e insectos, que tienen la cualidad de pasar inadvertidos cuando se aproximan a las casas de quienes quieren atacar. Véase Andrés Medina, “La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía”, en Johanna Broda y Jorge Félix Báez (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, 2001, pp. 104-105.

⁶⁷ Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, 1980, p. 240.

⁶⁸ *Artemisia ludoviciana* Nutt. ssp. “Planta herbácea de hojas amargas con fuerte olor aromático y flores en racimo de color amarillento; se le atribuyen propiedades antihelmínticas. Deriva del náhuatl *iztáuhyatl*, ajenjo o Asensio”; Francisco Emilio de los Ríos, *Nahuatlismos en el habla de la Laguna*, 1999, p. 76.

⁶⁹ AGN, Inquisición, vol. 936, exp. 5, f. 60.

ciones. La forma más común de producir estos males fue utilizando muñecos de cera y enterrándolos.⁷⁰ Mucha gente del pueblo de Alaquines vivía temerosa de él, por lo que decidieron acusarlo de brujo con el cura del pueblo. Así, en enero de 1718, pames y españoles que habitaban Alaquines hicieron llegar a don Agustín de Ortega, cura de San Pedro de Guadalcázar y del partido y custodia de Río Verde, una denuncia en contra de Juan de Santiago, acusándolo de trato y comercio con el demonio, maleficio y brujería. Afirmaban que había dado muerte a mucha gente, valiéndose para ello de unos muñecos de cera que tenía enterrados en los caminos. El cura manifestó su preocupación por dichos acontecimientos y no dudó en dar noticia al Santo Oficio. Decía que indios y españoles se hallaban temerosos de una venganza de Juan de Santiago y algunos de ellos, los que habían sido hechizados por el mulato, afirmaban que la única forma en que esta situación se arreglaría era agarrarlo para hacerlo confesar.

El 25 de febrero de 1718, Francisco de Carballido, notario nombrado del señor juez del Santo Oficio de la Inquisición, Agustín de Ortega, cura de San Pedro de Guadalcázar y Nicolás de Borunda, cura y ministro del pueblo de Alaquines, luego de unas pesquisas efectuadas en la Ciudad de México, resolvieron procesar a Juan de Santiago por el delito de brujería, trato y pacto con el demonio y haber enfermado a varias personas. Borunda ordenó tomar testimonio de vecinos del pueblo de Alaquines, entre los que se encontraban pames, españoles y mestizos. El notario precisó las preguntas que debían hacerse a los testigos, ¿cómo había sabido que Juan de Santiago era hechicero? ¿Qué hechizos y daños le atribuían? ¿De qué manera procedía el mulato para obrar sus maleficios?

En Guadalcázar, el cura Agustín de Ortega y Nicolás de Borunda se hicieron cargo de los interrogatorios. El primero de los testigos en ser llamado a declarar fue Joseph Rodríguez, mulato y caudillo de Alaquines, de 60 años, originario de la jurisdicción de Santiago de

⁷⁰ *Ibidem*, f. 81v. Cabe mencionar que la hechura de muñecos con la efigie de quien se quiere dañar, y enterrar tales objetos en los caminos y encrucijadas es una práctica de origen yoruba, rito en el cual se busca la ayuda de Exú o el equivalente al demonio católico, actualmente sincretizado con el Santo Niño de Atocha, quien por su carácter infantil es capaz de hacer bromas o mucho daño si no se le venera en la forma debida. Véase Natalia Boliva Arórtégui, *Los orishas en Cuba*, 1994, p. 33. Gonzalo Aguirre Beltrán opina que, aunque probablemente de origen africano, la factura de muñecos podría, también, ser una práctica indígena, pues ambas magias, india y negra, coinciden a tal punto que en ocasiones es muy difícil designar el origen de determinados ritos y conceptos. Cf. Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, 1994, p. 142.

Querétaro.⁷¹ Como mayordomo de la hacienda de La Ciénaga se había enterado que Juan de Santiago había enfermado a una mujer llamada Jerónima, india pame,

[...] que era su sirvienta y le había visto enferma que se hallaba muy mal y que se moría y preguntándole que era lo que le dolía le dijo la dicha india, “Señor estoy enechisada, que me enechizo Juan de Santiago, hasta que me cure, que él me puede curar” y habiéndole dicho al dicho denunciante a dicha india una y muchas veces que no podía ser eso por la razón de que Juan de Santiago le parecía un buen hombre y le pidió la dicha enferma que le mandase que la curase ... y con esta instancia dicho denunciante declara que le preguntó por tercera vez a dicha india enferma “Pues que razón tienes para que te haya hecho mal alguno Juan de Santiago” y dijo que “La razón es que Juan de Santiago me enamoró y yo no lo quiero y me amenazó diciéndome que te acordarás de mí, y desde entonces estoy mala”.⁷²

Joseph, no obstante, dudaba de lo escuchado, no creía que Juan fuera capaz de realizar hechizos, pero decidió llamarlo para que curara a Jerónima. Cuando encontró al mulato le dijo: “Juan mira que la india Jerónima está muy mala y me dijo que tú la habías enechizado anda cúrala’ [...] Este respondió: ‘Yo señor, ¿por qué la habría de enechizar?’ [...] ‘Ya yo te disculpé con ella bastantes veces pero ella se aferra que tú has hecho este mal y así procura curarla’”. Juan de Santiago accedió a curarla, Joseph le dijo al cura que él nunca vio cuando la curaba, pero que pasaron algunos días y Jerónima mejoró.

De esa declaración salió a la luz que Juan, el acusado, había hechizado también a Francisco Izaguirre, porque discutió con él por unos costales, y desde entonces:

[...] se hallaba padeciendo y que lo veía entrar en su casa con un gato prieto a su lado junto a sus pies y que cuando lo veía arriba en su cama le crecían los dolores y que dicho Izaguirre le rogó a este denunciante viera al dicho Juan de Santiago y le mandase que lo curase que le parecía que si lo curaba se hallaría bueno y declara que de noche salió de

⁷¹ Joseph era guía o caudillo de los soldados que estaban al cuidado de la frontera. AGN, Inquisición, vol. 936, exp. 5, f. 60.

⁷² *Ibidem*, f. 10.

casa del enfermo en busca de dicho acusado y lo encontró en su casa y le dijo “Juan de Santiago, mira que me has de ir a curar a Francisco Izaguirre que está muy malo”.⁷³

Juan de Santiago comenzó a curar a Izaguirre, lo sobó por todo el cuerpo, sin embargo, éste no mejoró, “visto la mujer de dicho enfermo que su marido no volvió a mejorar se volvió a dicho Juan de Santiago diciéndole que era un perro echizero que tenía echizado a su marido y que en vez de curarlo lo hacia padecer más”. Ofendido Juan de Santiago se marchó y no volvió a curarlo hasta que Joseph pasó por la casa del enfermo y habló con la mujer de éste, ella le dijo que Juan de Santiago no había vuelto porque riñó con él, que le pidiera que fuera a curar a su esposo porque se hallaba muy mal, “por cuya razón este denunciante, dice, salió en busca de dicho acusado y lo encontró junto del pueblo y le dijo ‘Juan no lo has curado este hombre que te mandé’ y declara que quiso volver allá el dicho acusado porque su mujer de este enfermo era una mala mujer, y que lo habría echado, que por eso no había querido volver a curarlo”.⁷⁴ Joseph ya no vio cuándo ni cómo lo curó, pero se dio cuenta que estaba mejor y sano.

En la declaración de Joseph aparecieron otros nombres, como el de Bizarro, mulato que vivió en Valle del Maíz. Joseph dijo al cura que éste había peleado con Juan de Santiago y enseguida le habían empezado unos dolores:

[...] en dicho Valle padeció más su enfermedad de la cual murió que con aquellos dolores que padecía pronunciaba dicho enfermo “Señor Juan Santiago quítate de encima que me mata” y luego pedía a varias personas de aquel Valle que lo iban a ver “Quítenme a Juan de Santiago de encima de mi que me mata ya que no puedo quitármelo yo” y al cabo de días de enfermo murió el dicho enfermo repitiendo estas mismas razones.⁷⁵

El siguiente en declarar fue Pedro de Castro, español de 53 años, vecino y originario de Alaquines, labrador y arriero. Declaró que escuchó varias veces que los indios pames serranos decían que Juan de

⁷³ *Ibidem*, f. 11.

⁷⁴ *Ibidem*, f. 11v.

⁷⁵ *Ibidem*, f. 12.

Santiago era nahual. Que él había sido testigo de la enfermedad de Francisco de Izaguirre. Cuando le fue a ver, lo encontró muy enfermo y que éste le había dicho que Juan de Santiago lo tenía hechizado, “que de noche le veía entrar dicho enfermo en su casa en figura de gato”.⁷⁶ Pedro Carrasco dijo que hacía dos años habían acusado a Juan de Santiago de hechicero, lo llevaron al Río Verde ante fray Juan Carranza, cura de Santa Catharina del Río Verde, pero que sabía que a los pocos días regresó libre a Alaquines, porque no le pudieron comprobar nada.

Nicolás de Borunda hizo llamar a Francisco Izaguirre, español vecino del Valle del Maíz, arriero. Le señaló al padre que hacía como cinco años pusieron preso a un indio pame llamado Inolido, que era en aquel tiempo gobernador; cuando Juan de Santiago llegó a la cárcel, este indio ya se encontraba allí. Francisco Izaguirre fue a visitar a Juan y se encontró al mulato y al pame peleando a golpes: “Vio que dicho reo estaba asido de los cabellos del dicho indio y de otro llamado Francisco que le quería morder, ambos pames de este dicho pueblo”.⁷⁷ Izaguirre le recordó a Juan de Santiago que esos indios querían justicia porque los había tratado mal, por lo cual Juan se molestó y comentó: “Tú estás en mi contra. Te arrepentirás”. Él trató de explicarle que estaba de su parte:

[...] que pasadas estas razones muy enojado dicho Juan de Santiago le dijo a este declarante “Vaya que se acordará de mí” a que le respondió dicho declarante “Juan de Santiago me amenazas” y el dicho volvió a decirlo y amenazarle por segunda vez “Vaya que se acordará de mí” y aunque a estas razones no le dio cuidado alguno a este declarante por entonces, pero que a cosa de diez o doce días poco más o menos declara que acaeció [cayó] enfermo de unos dolores fuertísimos en todo el cuerpo y que a cosa de diez u once meses de haber estado padeciendo en una cama y habiendo hecho diligencias de que le pudieran curar por no haber estos parajes, que no se acuerda quién fue que le dijera que Juan de Santiago sabía curar y con esta noticia este declarante dice lo mandó llamar a que lo curase por varias veces.⁷⁸

⁷⁶ AGN, Inquisición, vol. 936, exp. 5, f. 13; Roberto Martínez González, *El nahualismo*, 2011, pp. 245-290.

⁷⁷ AGN, Inquisición, vol. 936, exp. 5, f. 14v.

⁷⁸ *Ibidem*, f. 15.

Juan de Santiago, al salir de la cárcel, fue a curar a Izaguirre, quien le prometió pagarle su trabajo con unas cabras; Juan lo curó. Pocos días después le pidió al enfermo le prestara maíz y unos costales, Izaguirre no se los prestó “luego al breve rato le acometió un dolor vehementísimo en la rabadilla que le hizo dar de gritos. A esto lo cargaron, que ya no podía ni pudo ir por su pie a entrarse en su casa o jacal y prosiguió su enfermedad cosa de nueve o diez meses”.⁷⁹

La siguiente declaración fue la de una india pame llamada Petra de la Cruz, de 34 años, sirvienta de la hacienda de las Amoladeras, que sirvió dos años en La hacienda de La Ciénaga como sirvienta. Estando allí, un día le empezaron unos dolores muy fuertes en las piernas y desde entonces ya no pudo caminar bien. En La Ciénaga había escuchado decir que Juan de Santiago era hechicero, ella no lo creyó; después, Juan le había pedido “amistad”, ella se había negado siempre, por lo que el mulato le dijo: “Pues no me quieres, en saliendo de esa barriga (que al presente estaba preñada y próxima a parir), ya te acordarás de mí”. Y declara que es verdad [...] y por la amenaza que dicho Juan de Santiago le había hecho y había caído tan mala de unos dolores en todo el cuerpo había presumido que dicho Juan de Santiago la había enechizado”.⁸⁰ Debido a que su enfermedad continuaba, Petra llamó a su mayordomo Joseph Rodríguez y le rogó trajera al acusado para curarla porque sólo él podría hacerlo. Al otro día Juan fue y la curó con unas hierbas.

Borunda llamó a María Martínez, española casada con Pedro de Castro, quien declaró no saber nada; que lo único que había escuchado decir a varias personas era que Juan de Santiago había curado a Francisco de Izaguirre y, agregó: que era hechicero pero que ella nunca “lo tuvo por tal y que le parecía que era falso testimonio el que le levantaban y que le tenía mucha lástima, así por que nunca dio crédito a lo que de él se hablaba, como por que nunca le vido hacer cosa que le pareciese ser acerca de lo que se hablaba y que en muchas ocasiones ésta que declara le ha socorrido a dicho Juan de Santiago sus necesidades en caridad y por Dios, y esto declaró”.⁸¹

Tras ocho meses de investigaciones y de escuchar las declaraciones de los agraviados y testigos, se interrogó a Juan de Santiago, no sin antes llevarlo a desenterrar los muñecos de cera con los que

⁷⁹ *Ibidem*, f. 16v.

⁸⁰ *Ibidem*, f. 18.

⁸¹ *Ibidem*, f. 20v.

había hecho su brujería. Lo acompañaron el padre Borunda y el notario Francisco Carballido, “a lo que dicho Juan de Santiago dijo que yendo sólo con él padre lo sacaría [Borunda lo llevó] amarrado y afianzado de las manos. [comenta Carballido] ‘Y a tiempo de dos horas poco más o menos vino dicho reverendo padre con dicho reo que entregó un muñeco como de pedazos de tela de trapos ya desbaratado, mojado y lleno de cieno a todo el cual recogí’”.⁸²

Después, Borunda exigió a Juan de Santiago le entregase el cuerpo de María Martínez, muerta, supuestamente, por sus manos.

Y yendo conmigo el dicho reo aprisionado a donde habíamos ido ayer y a distancia de vara y media a donde nos había llevado un día antes para sacar el cuerpo, le sacó a mi vista habiendo precedido las circunstancias que referiré. Es de saber que bajando el río, sitio a donde estaba [el cuerpo de la mujer] me dijo el reo que me parase y lo dejara ir solo, a lo que le pregunté “Di por qué razón me he de parar, me quieres huir con ventura”, y me respondió diciendo “Padre no puedo encontrar el cuerpo porque el Demonio me lo tiene escondido y no lo hallé a donde lo enterré”. Y yo desconfiado no se me huyese le regresé a las prisiones y revisé todo su cuerpo por ver si tenía algún muñeco hecho [después volvió a llevarlo a buscar el cuerpo. Santiago le dijo a Borunda] que no viniese tan pegado a él que me daría el cuerpo de la dicha María a lo cual le dije “Hijo, el Demonio que ve aquí pegado a mí es San Francisco” [pero él dijo] que no puede entregarme el cuerpo de la dicha señora [así que me] senté, cosa de una vara, y dejándolo llegar a el reo, en el mismo sitio ya referido en la orilla de un camino se sentó en cuclillas me fui acercando a él cosa de una vara y le vide que entre sus piernas sacaba el cuerpo de la dicha [señora] lleno de lodo hecho una agua fresco del lodo. Y podrida la señora de mucho tiempo enterrada, y habiéndomelo entregado le pregunté a el reo diciéndole “Hijo ¿cómo sacaste el cuerpo?” respondió, “El Demonio me lo entregó en mis manos que me lo había escondido y se ha enojado conmigo”. Pregúntele, diciendo “Hijo ¿de qué palabras te vales para que el Demonio te lo entregase?”, me respondió “Padre” y verdad que dijo “El Demonio me llevó a donde estaba el cuerpo y luego vido a el Demonio” y lo llevó a el sitio referido de donde dice que se lo entregó. Y lo firmé en 30 de septiembre de dicho año. Fray Nicolás Borunda.⁸³

⁸² *Ibidem*, f. 24.

⁸³ *Ibidem*, f. 34.

Por último, se llamó al acusado a rendir declaración. Se le preguntó si sabía por qué lo habían puesto en prisión “dijo, que él se hallaba preso desde el pueblo de Alaquines que allí lo habían aprehendido el notario que estaba presente. Que preguntado el porqué lo había preso, dijo que la verdad que el Diablo lo había engañado”. El comisario le preguntó si entendía lo que era el recto ejercicio de la Santa Inquisición, a lo que contestó “que no sabe más que el cómo se llama, que pide misericordia a Dios nuestro señor, que le perdone sus culpas y pecados”.⁸⁴

Carballido y Borunda estaban muy interesados en saber si Juan de Santiago había hecho pacto implícito o explícito con el demonio, por lo que las preguntas que siguieron trataron sobre este tema.

Y preguntado el reo según lo que tiene declarado si cuando echo la tierra y el gusano a Francisco de Izaguirre lo había ayudado el Demonio declara que no que esta verdad que cuando lo quiso maleficar llamó a el Demonio y que le tiró el gusano y la tierra con intención de que estuviese malo. Y preguntándole con qué palabras o razones había nombrado a el Demonio declara que no más que decir Demonio y no respondió. Y preguntándole a dicho reo del pacto que había hecho con el Demonio si explícito o implícito habiendo visto explicado con razones muy claras lo que es explícito o implícito declara que no tiene hecho pacto alguno más que él como se ha dicho y declarado. Y preguntándole a dicho reo si en alguna ocasión o ocasiones a hecho o tiene recibido su cuerpo o su alma del Demonio o si ha ofrecido a cambio o le tiene dado palabra de su alma o de ser suyo siempre o le ha hecho alguna cédula, declara que no.⁸⁵

Borunda le preguntó a Juan de Santiago la razón para maleficar a Bizarro. Respondió que lo encontró “en ilícita amistad [...] con su mujer, llamada María Josepha, y que no pudo vengar su agravio de otra suerte y que ésta era la razón y no otra”.⁸⁶

Por último, Borunda preguntó a Juan de Santiago si sabía qué era la Doctrina Cristiana, Juan respondió que sí sabía porque en Alaquines se la enseñaban [los padres] a los indios pames. Preguntándole sí cada

⁸⁴ *Ibidem*, f. 37v.

⁸⁵ *Ibidem*, f. 39.

⁸⁶ *Ibidem*, f. 39.

año cumplía con el precepto de nuestra santa madre Iglesia, declara que sí y que es verdad que en una ocasión había comulgado después de almorzar y preguntándole si de ello había acusado declaró que no. Y preguntándole si las veces que se había confesado si se había acusado de haber hecho estos maleficios que tiene declarado, y declara que nunca se había acusado de nada de esto.⁸⁷

En marzo de 1719 fue acusado por el Santo Oficio de la Inquisición de haber matado a varias personas, maleficiado, hechizado y enfermado a otras y de tener pacto con el demonio.⁸⁸ No tuvo que cumplir la sentencia porque había muerto en la cárcel cuatro meses antes.

Comentarios finales

El acusado, como se mencionó, era originario de la misión de Guayabos, una de las misiones de la Pamería en la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles. Salió de allí a los 12 años y a partir de ese momento estuvo en diferentes lugares: en el pueblo del Piniguán, en la misión del Valle del Maíz, en las minas del Río Blanco, jurisdicción del Nuevo Reino de León, en Charcas Viejas, de la jurisdicción de San Juan del Río, y en pueblo de Alaquines.

Esta trayectoria y el tiempo en que se desarrolló llevan a referirse a dos aspectos importantes de su persona, relacionados entre sí: su movilidad y su personalidad conflictiva. En efecto, tuvo diferentes experiencias laborales, lo que le permitió adquirir trabajo y colocarse en cualquier pueblo, misión, hacienda y mina. No obstante, siempre tuvo problemas con las personas con las que convivió.

El nombramiento de gobernador del pueblo de indios de San Joseph Alaquines, con el que tal vez se perseguía un mejor control sobre el conjunto de la población, le dio a Juan de Santiago un poder extraordinario, que lo facultaba para intervenir en los asuntos internos del pueblo, incluso al margen de los españoles. Así, es de suponer que en el ejercicio de dicho cargo entró en fricciones con los vecinos. Además, como curandero fue solicitado ampliamente. Parece ser que en sus intentos de hacerse obedecer, llegó a extralimi-

⁸⁷ *Ibidem*, f. 40v.

⁸⁸ Entonces el pacto es el consentimiento mutuo del demonio y del solicitante para obtener aquello que se le niega o dificulta.

mitarse y amenazar a varias personas, haciendo alarde de sus capacidades para enfermar a la gente.

Se ha sostenido que en las sociedades novohispanas, “la denuncia por brujería cumplía una función normativa, esto es, que tendía a afirmar los valores generalmente aceptados y compartidos, al condenar a quienes se apartaban de estos valores y se convertían, por lo mismo, en un peligro para los demás”.⁸⁹

Los afectados por Juan de Santiago dijeron sentir síntomas que se reflejaban durante el sueño en forma de amenazas. La persona soñaba con un individuo que le perseguía o trataba de hacerle daño. Después del sueño venía la enfermedad física, que se materializaba en ataques o alucinaciones. El embrujado no se podía curar fácilmente; para sanar tenía que llamar al curandero que le había realizado el mal.

La adopción de comportamientos indios entre los mulatos se reflejaba en la práctica del curanderismo como las de extraer enfermedades por succión y escupir huesos, piedras, tierra y gusanos. Al respecto, Roger Bastide señaló: “Sin duda esta práctica curativa existe en ciertas etnias africanas, pero es un fenómeno relativamente raro en la terapia africana, mientras que es uno de los rasgos más característicos del chamanismo indio”.⁹⁰ La población afroamericana utilizó la farmacopea indígena con fines curativos, religiosos o mágicos, para hacerse necesaria a sus vecinos enfermos, comunicarse con el demonio o escaparse del amo. Con el tiempo, los individuos de origen africano adoptaron la magia europea, pues si ésta le permitía a los blancos seguir siendo amos, entonces su magia debía ser más poderosa.⁹¹ Así, los que realizaron un pacto con el demonio deseaban superar su marginalidad de alguna forma. Por medio del pacto con el demonio, los hombres libres, en general, no buscaban dinero ni riquezas, sino sobresalir en los empleos que —como apunta Stern— eran bien remunerados, pues trabajaban por no menos de doscientos reales al año. De esa manera, piden habilidades especia-

⁸⁹ José Luis Mirafuentes Galván, “Los maleficios de don Marcos Humita. Orden y conflicto en una comunidad ópata de Sonora (Bacerac, 1704)”, *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 25, 2001, p. 151; véase también Solange Alberro, *op. cit.*, 1993; Lucy Mair, *La brujería en los pueblos primitivos actuales*, 1969, p. 203; G. R. Qualife, *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*, 1989, p. 219-240; Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglo XVI-XVIII*, 1991, pp. 258-260.

⁹⁰ Roger Bastide, *Las Américas negras*, 1969, p. 75.

⁹¹ Véase Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, 1980.

les en su oficio, como ser buenos domadores, toreadores, capaces de aventajar a los demás vaqueros. Hay quienes confiaban poder vengarse de los que les hicieron daño con poderes sobrenaturales, y para obtener bienes a los que comúnmente no tuvieron acceso. Las mujeres, por su parte, anhelaban la movilidad y libertad de la que gozaban los hombres.⁹²

Algunas de las investigaciones sobre el tema de la brujería, específicamente sobre las acusaciones realizadas en la Nueva España, conducen a una concepción predominante: la brujería ha sido caracterizada como un mecanismo de control social; es decir, se le ha interpretado como la sanción que se le impone a un individuo por haber violado o transgredido una norma social. En algunos casos, la norma transgredida generó tensiones y conflictos sociales en la vida diaria de los pueblos.

Retomando las causas de la brujería que fueron señaladas por los pobladores de la región estudiada, son muchas y muy variadas las circunstancias particulares que podían provocar la brujería: robos de animales o de otros bienes, envidias por la acumulación de riqueza, incumplimiento de compromisos adquiridos, regaños y ofensas, chismes, afectación de recursos propios y ajenos, perjuicios en las milpas, competencia entre los curanderos, líos de amor y desamor, entre las más recurrentes. De esta forma, las situaciones de brujería afectaron fundamentalmente a personas que, como Juan de Santiago, habían roto las normas en los pueblos y misiones, mostrándose como un transgresor del orden social. Los pobladores intentaron incidir en el desenlace recurriendo a otros mecanismos de competencia, como las acusaciones. Así, a la acusación por brujería se le puede caracterizar como un instrumento para incidir en la competencia cotidiana: cuando un individuo atribuía su malestar físico a la relación de tensión que guardaba con alguna persona, también estaba haciendo una acusación velada, y buscaba ganar apoyo para su postura. De esa manera, señalar a un causante de la brujería constituyó una forma de competencia, que puso en la mira a quien supuestamente la provocó. Como menciona Alberro: “Vistos superficialmente, estos incidentes giraban en torno a la defensa de los recursos y la vida comunitaria contra la presencia de individuos ajenos a ella, que

⁹² Véase Alan Peter Stern, *op. cit.*

eran además agresivos, depredadores y nocivos para la paz y el buen gobierno".⁹³

El análisis del documento mencionado muestra el desarrollo de una actitud hostil entre los pobladores, pero también nos muestra una sociedad que cree en el poder de la brujería. Esta situación pudo generarse por la lucha de poder sobre la tierra, el trabajo y la competencia entre curanderos. Por su parte, no sólo los inquisidores temían la unión entre mulatos e indios, sobre todo en actividades de hechicería; en general, los españoles temían cualquier tipo de contacto entre éstos, ya fuera en colaboración dentro de una revuelta o en cohabitación. Por su parte, a los inquisidores, cuando realizaban un proceso, lo que les interesaba era asegurarse de que el acusado había hecho un pacto implícito o explícito con el diablo, delito por el cual eran condenados.

Si consideramos que las relaciones mulatos-indios eran tensas debido a la desconfianza y prejuicios mutuos, los casos de acusaciones por brujería tuvieron un buen contexto en donde desarrollarse. Finalmente, para el siglo XVIII la población de origen africano se integró a la vida tanto de los indios como de los españoles, para los siguientes siglos los negros y mulatos desaparecieron como etnia y se integraron a los pueblos de mestizos e indígenas de la Huasteca.⁹⁴

⁹³ Felipe Castro Gutiérrez, "Indeseables e indispensables...", en *op. cit.*, p. 61.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 62. Los estudios que en mayor medida se han dedicado al análisis del contacto entre diferentes culturas han sido realizados por antropólogos y han tenido la finalidad de analizar el impacto que la cultura occidental había producido en el mundo indígena. Estas investigaciones condujeron a los antropólogos a plantearse problemas que emanaban de la convivencia en un mismo espacio de grupos e individuos que hacían uso de sistemas culturales distintos para lograr su ajuste al medio físico y social. A la par, esos investigadores formularon algunos términos que explicaran esta convivencia; entre los conceptos más importantes elaborados en tales estudios se encuentra el de aculturación, que comprende aquellos fenómenos que resultan cuando grupos con culturas diferentes entran en contacto directo y continuo, lo que ocasiona cambios en la cultura original de uno o de ambos grupos. Véase Edward H. Spicer, "Aculturación", en David L. Sills (dir.), *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, 1974, vol. 1, pp. 33-34; Melville Herskovits, "El enfoque anhistórico en los estudios afroamericanos", en *Crítica. La Palabra y el Hombre*, 1960, vol. XIV, pp. 5-17; George Foster, *Cultura y conquista: la herencia española de América*, 1960, pp. 27-28; Nathan Wachtel, "La aculturación", en Jacques Le Goff y Nora Pierre (coords.), *Hacer la historia*, 1985, vol. I, p. 136; Ignacio del Río, *Conquista y aculturación en la California jesuítica, 1697-1768*, 1984, pp. 18-19.

Bibliografía

- Aguilar Robledo, Miguel, "Haciendas y condueñazgos en la Huasteca potosina: notas introductorias", en Jesús Ruvalcaba Mercado (coord.), *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*, México, CIESAS / CIHSLP / CEMCA / IPN / UACH / INI, 1998, pp. 123-152.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, INI / SEP, 1980.
- _____, *Obra antropológica II. La población negra de México. Estudio etnohistórico*, México, UV / INI / CIESAS / FCE / Gobierno del Estado de Veracruz, 1981.
- _____, *Obra antropológica XVI. Negro esclavo en la Nueva España. La formación cultural, la medicina popular y otros ensayos*, México, UV / INI / CIESAS / FCE / Gobierno del Estado de Veracruz, 1994.
- Alberro, Solange, "Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España", en Carmen Ramos Escandón (comp.), *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, México, Colmex, 1987.
- _____, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, FCE, 1993.
- Archivo General de la Nación (AGN), Provincias Internas, vol. 219, exp. 14, fs. 397-410, "Papeles que contienen las cuentas de los sirvientes de la hacienda San Ignacio del Buey, jurisdicción de la Villa de Valles".
- _____, Inquisición, vol. 303, exp. 39, fs. 255v-256 (1629 o 1624). "Descripción de los bailes de los indios huastecos".
- _____, Inquisición, vol. 936, exp. 5, fs. 45-185 (1718), "Acusación contra Juan de Santiago mulato originario de Guayabos. Acusado de trato y comercio con el demonio, maleficio y brujería por enfermar a las personas. Murió este reo en cárceles secretas".
- _____, Indiferente, 108, tomo 10, fs. 109-120, "Informe que realizó en 1743 Francisco de Lazcano corregidor teniente y capitán de guerra de la jurisdicción de Villa de Santiago de los Valles".
- _____, Inquisición, exp. 1009, fs. 168-265 (1766), "Santiago de los Valles. El señor inquisidor fiscal contra María Dolores de Nava, mulata libre natural del Valle del Maíz, por maléfica. Murió en el pulguero".
- _____, Inquisición, vol. 1241, exp. 1, fs. 1-51 (1786), "El señor inquisidor fiscal del Santo Oficio, contra Juana Gertrudis y Juana Gertrudis González, que huyó. Por maléficas. Villa de los Valles".
- _____, Inquisición, vol. 1240, exp. 11, fs. 331-334 (1789), "El señor inquisidor fiscal de este Santo Oficio. Contra María de la Encarnación, residente en Alaquines. Por maléfica".
- _____, Tierras, vol. 1325, fs. 5-6. "Autos pendientes referidos por los naturales de el pueblo de la Concepción Valle del Maíz jurisdicción de Villa de Valles sobre que se delimiten las medidas de las tierras men-

- cionadas en el año de treinta y siete de este siglo que contradijeron los vecinos españoles de aquel pueblo y hoy siguen contra la causa mortuoria de don Felipe Barragán (1837)".
- Bastide, Roger, *Las Américas negras*, Madrid, Alianza, 1969.
- Biblioteca Nacional, Fondo Franciscano, "Informes que por mandato de sus prelados superiores hicieron los misioneros de la custodia de San Salvador de Tampico sobre la fecha de fundación, situación geográfica, número de familias y estado de sus misiones; agregan las causas que consideran han motivado el atraso de sus establecimientos", 43/987.1, fs. 1-28v.
- Boliva Arórtégui, Natalia, *Los orishas en Cuba*, La Habana, Fundación Pablo Milanés, 1994.
- Casas, Gonzalo de las, "Depredaciones de los indios de zacatecas, guachichiles y guamares, 1550", en María Teresa Huerta y Patricia Palacios (recops.), *Rebeliones indígenas de la época colonial*, México, INAH / SEP, 1976, pp. 243-238.
- Castro Gutiérrez, Felipe, "Indeseables e indispensables: los vecinos españoles, mestizos y mulatos en los pueblos de indios de Michoacán", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 25, México, UNAM-IIIH, julio-diciembre de 2001, pp. 59-80.
- Chávez Gómez, José Manuel A., *Intención franciscana de evangelizar entre los mayas rebeldes*, México, Conaculta (Regiones), 2001.
- Chemin, Dominique, "Relaciones entre la Huasteca y la Pamería", en Cuadrante, nueva época, Revista cuatrimestral de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, núms. 11-12, enero-agosto de 1993, pp. 94-115.
- , "Los pames y la Guerra chichimeca", en *Sierra Gorda: pasado y presente. Coloquio en homenaje a Lino Gómez Canedo, 1991*, Querétaro, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes / Secretaría de Educación-Gobierno del Estado de Querétaro, 1994, pp. 57-70.
- Chemin Bässler, Heidi, *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*, México, INI, 1984.
- Deeds, Susan M., "Brujería, género e inquisición en Nueva Vizcaya", *Desacatos*, núm. 10, otoño-invierno de 2002, pp. 30-47.
- Fagoaga Hernández, Ricardo, "Circuitos mercantiles de la Huasteca potosina, 1743-1812", México, tesis de maestría, Colsan, 2004.
- Farriss, Nancy, *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, México, Alianza, 1992.
- Foster, George, *Cultura y conquista: la herencia española de América*, Xalapa, UV, 1960.
- Gallardo Arias, Patricia, "La transgresión al ideal femenino cristiano y una acusación por brujería en Valle del Maíz", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 44, UNAM-IIIH, enero-junio de 2011, pp. 77-111.

- _____, *Los pames coloniales: un grupo de fronteras*, México, CIESAS / Colsan / UASLP / SCESLP, 2011.
- Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, IIH-UNAM / IG-UNAM, 1986.
- Gómez Canedo, Lino, *Sierra Gorda. Un típico enclave misional en el centro de México (siglos XVII-XVIII)*, México, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas (Ortega Falkowska, 2), 1976.
- González Obregón, Luis, "Guerra de los chichimecas, por Gil González D'Avila", *Anales del Museo Nacional de México*, segunda época, 1904, vol. I, pp. 160-171.
- González Salas, Carlos, *La evangelización en Tamaulipas. Las misiones novohispanas en la costa del Seno Mexicano (1530-1831)*, México, IIH-UAT, 1998.
- Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglo XVI-XVIII*, México, FCE, 1991.
- Güemes Pacheco y Padilla, Juan Vicente de (conde de Revillagigedo), *Informe sobre las misiones 1793 e instrucción reservada al marqués de Branciforte, 1794*, José Bravo Ugarte (introd. y n.), México, JUS, 1966.
- Herrera Casasús, María Luisa, *Presencia y esclavitud del negro en la Huasteca*, México, IIH-UAT, 1989.
- _____, *Misiones de la Huasteca potosina. Custodia del Salvador de Tampico. Época colonial*, México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca-Instituto de Cultura de San Luis Potosí / Conaculta, 1999.
- Herskovits, Melville, "El enfoque anhistórico en los estudios afroamericanos", en *Crítica. La Palabra y el Hombre*, México, 1960, vol. XIV, pp. 5-17.
- Lara Cisneros, Gerardo, "El Cristo Viejo de Xichú, un caso de cristianismo indígena y represión eclesiástica", en Noemí Quezada, Martha Rodríguez y Marcela Suárez (coords.), *Inquisición novohispana*, 2 vols., México, IIA-UNAM / UAM, 2000, vol. I, pp. 337-347.
- _____, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de Sierra Gorda, siglo XVIII*, México, AGN / INAH, 2002.
- Mair, Lucy, *La brujería en los pueblos primitivos actuales*, Madrid, Guadarrama, 1969.
- Mandeville, Peter, *La jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles en 1700-1800*, México, Biblioteca de Historia Potosina (serie Documentos, 3), 1976.
- Manrique Castañeda, Leonardo, "Dos gramáticas pames del siglo XVIII", en Margarita Velasco Mireles (comp.), *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, 2 vols., México, INAH, 1996, vol. I, pp. 109-114.
- _____, "Esbozo descriptivo del pame meridional (dialecto de Jiliapan)", Margarita Velasco Mireles (comp.), *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, 2 vols., México, INAH, 1996, vol. I, pp. 115-146.
- Márquez, Enrique (comp.), *San Luis Potosí*, México, Instituto Mora, 1986.

- Martínez González, Roberto, *El nahualismo*, IIH-UNAM (serie Antropológica 19), 2011.
- Meade, Joaquín, *La Huasteca. Época antigua*, México, Editorial Cossío (Publicaciones históricas), 1942.
- Medina, Andrés, "La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía", en Johanna Broda y Jorge Félix Báez (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta / FCE, 2001, pp. 67-158.
- Mirafuentes Galván, José Luis, "Los maleficios de don Marcos Humita. Orden y conflicto en una comunidad ópata de Sonora (Bacerac, 1704)", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 25, México, UNAM-IIH, 2001, pp. 117-154.
- Montejano y Aguiñaga, Rafael, *El Valle del Maíz*, México, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, 1989.
- Mórner, Magnus, *La Corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1999.
- Nieto Ramírez, Jaime, *Los habitantes de la Sierra Gorda*, Querétaro, CEA-UAQ (Temas de Investigación), 1988.
- Ordóñez Cabezas, Giomar, *Pames. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, México, CDI / PNUD, 2004.
- Powell, Philip Wayne, *La Guerra chichimeca (1550-1600)*, México, SEP / FCE (Lecturas Mexicanas, 52), 1984.
- Qualife, G. R., *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*, Barcelona, Crítica, 1989.
- Río, Ignacio del, *Conquista y aculturación en la California jesuítica, 1697-1768*, México, UNAM (Serie Historia Novohispana, 32), 1984.
- Ríos, Francisco Emilio de los, *Nahuatlismos en el habla de la Laguna*, México, Programa Cultural Enlace Lagunero (Tierra que fue mar), 1999.
- Rodríguez Barragán, Nereo, *Las misiones de Santa Catarina Mártir*, México, Sociedad Potosina de Estudios Históricos / Editorial Universitaria Potosina, 1976.
- Santa María, Guillermo de, *Guerra de los chichimecas (México 1575-Zirosto 1580)*, Alberto Carrillo Cázares (ed. crítica, est. introd., paleo. y n.), México, Colmich / Universidad de Guanajuato, 1999.
- Samperio Gutiérrez, Héctor, "Las misiones fernandinas de la Sierra Gorda y su metodología intensiva: 1740-1770", en Alejandro Álvarez Obregón (coord.), *Sierra Gorda: pasado y presente. Coloquio en homenaje a Lino Gómez Canedo*, 1991, México, Fondo Editorial de Querétaro, 1991, pp. 83-109.
- Soriano, Juan Guadalupe, *Difícil tratado del arte, y unión de los idiomas othomii y pamee, cuyos dos idiomas se aprenden por unas mismas reglas, para la fácil y necesaria administración de las misiones de la Sierra Gorda*, Austin, Benson Latin American Collection, University of Texas at Austin [s. a.].

- Soustelle, Jacques, *La familia otomí-pame del México central*, México, CEMCA / FCE, 1993.
- Spicer, Edward H., "Aculturación", en David L. Sills (dir.), *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, 11 vols., Vicente Cervera Tomás (dir. de la ed. esp.), Madrid, Aguilar, 1974, vol. 1, pp. 33-38.
- Stern, Alan Peter, "Social Marginality and Acculturation on the Northern Frontier of New Spain", tesis doctoral, Berkeley, University of California, 1984.
- Tutino, John, "Los españoles de las provincias. Los pueblos de indios y las haciendas; sectores interrelacionados de la sociedad agraria en los valles de México y Toluca, 1750-1810", en Miño Grijalva (comp.), *Haciendas, pueblos y comunidades*, México, Conaculta, 1991, pp. 160-185.
- Valle, fray Francisco, *Cuaderno de algunas reglas y apuntes sobre el idioma pame (1731-1767)*, Alfonso Martínez Rosales (pres. y transcrip.), México, Colmex / Archivo Histórico del estado de San Luis Potosí / Casa de la Cultura de San Luis Potosí (Centro de Estudios Históricos-Cuadernos de trabajo), 1989.
- Velázquez, Primo Feliciano, *Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí*, IV tt., San Luis Potosí, Imprenta del Editor, 1898-1946.
- Viramontes Anzures, Carlos, *De chichimecas, pames y jonaces. Los recolectores-cazadores del semidesierto de Querétaro*, INAH (Científica, 416), 2000.
- Wachtel, Nathan, "La aculturación", en Jacques Le Goff y Nora Pierre (coords.), *Hacer la historia*, Jem Cabanes (vers. cast.), 3 vols., Barcelona, Laia, 1985, vol. I, pp. 131-156.
- Wobeser, Gisela von, *La hacienda azucarera en la época colonial*, México, SEP / UNAM, 1988.
- Wright, David, *La conquista del Bajío y los orígenes de San Miguel de Allende*, México, UVM / FCE, 1998.

Un siglo de recetarios jaliscienses de cocina: un acercamiento al análisis de la identidad regional

ROBERTO ACEVES ÁVILA*

En la última década, la cocina tradicional mexicana ha sido objeto de renovada atención como elemento formador de una identidad nacional por parte de diversos investigadores, llegando incluso a declararla como parte del Inventario del Patrimonio Cultural Inmaterial de México que administra el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. En 2010, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) incluyó la cocina regional michoacana dentro del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, aduciendo, entre otras razones, que “la cocina tradicional mexicana es un elemento fundamental de la identidad cultural de las comunidades que la practican y transmiten de generación en generación”, y que:

* Posdoctorante Conacyt, Universidad de Guadalajara.

Este artículo se publica con el apoyo de una beca del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) para realizar estudios de doctorado durante el periodo 2013-2016. Agradecemos las valiosas observaciones y comentarios hechos a versiones previas de este ensayo por el doctor José Refugio de la Torre Curiel y la doctora Estrellita García Fernández, ambos de El Colegio de Jalisco, por los dictaminadores anónimos de este artículo y, sobre todo, por la doctora Delfina Ávila Landeros, notable experta en temas culinarios. Cualquier error de omisión o de interpretación es responsabilidad exclusiva del autor y no de los comentaristas.

La cocina tradicional mejicana [sic] es un modelo cultural completo que comprende actividades agrarias, prácticas rituales, conocimientos prácticos antiguos, técnicas culinarias y costumbres y modos de comportamiento comunitarios ancestrales. Esto ha llegado a ser posible gracias a la participación de la colectividad en toda la cadena alimentaria tradicional: desde la siembra y recogida de las cosechas hasta la preparación culinaria y degustación de los manjares.¹

Con esta definición de la cocina tradicional mexicana, prácticamente quedan fuera de ella todas las tradiciones, prácticas y usos culinarios desarrollados en centros urbanos no vinculados a la producción y recolección directa de alimentos, con lo que dicha cocina queda relegada a una visión estereotipada que identifica lo tradicional mexicano con lo indígena y lo rural. Recientemente, Sarah Bak-Geller Corona se dio a la tarea de analizar los primeros libros de recetas mexicanas en el periodo 1830-1890 y su papel en la creación de una identidad nacional. Para ella:

Tres aspectos permiten considerar a los primeros recetarios mexicanos como uno de los proyectos más audaces e innovadores en la construcción de la idea de “mexicanidad”: en primer lugar, la valorización de los productos nativos del país; en segundo, la legitimación del español vernáculo y la implementación de un lenguaje culinario nacional y, por último, la emergencia de una nueva manera de concebir el tiempo histórico a partir de la apropiación y la reinención de prácticas culinarias prehispánicas.²

Sin embargo, la propia autora señala la carencia de una reflexión crítica alrededor de los conceptos de nación, nacionalismo y modernidad como ejes del análisis de la cocina nacional. Por otra parte, de este artículo parece desprenderse la idea de que la cocina mexicana y la identidad nacional son elementos relativamente consistentes y unificados, cuando es evidente la existencia de múltiples expresiones culinarias locales que reflejan a su vez usos, costumbres e ideas regionalizados. De hecho, en la mayoría de los recetarios publicados en México siempre aparecen referencias a los platillos preparados de

¹ UNESCO, “La cocina tradicional mexicana, cultura comunitaria, ancestral y viva - El paradigma de Michoacán” [s. a.].

² Sarah Bak-Geller Corona, “Narrativas deleitosas de la nación: los primeros libros de cocina en México (1830-1890)”, *Desacatos*, núm. 43, 2013, pp. 31-44.

acuerdo con el estilo de determinadas regiones, como en los casos del mole poblano o el pescado a la veracruzana. Consideramos que todavía están por hacerse análisis más detallados de los recetarios regionales o locales, impresos o no, propios de las distintas regiones de México. Dicho análisis seguramente arrojará sorpresas sobre la forma en que los habitantes de determinadas regiones o ciudades se perciben a sí mismos a través de los diferentes discursos culinarios plasmados en los recetarios. Pero, así como no es posible hablar de una identidad nacional única, tampoco será posible hablar de una identidad local o regional única. Sin embargo, creemos que el discurso plasmado en dichos recetarios locales aspira a definir dichas identidades de manera implícita, aunque como veremos, no necesariamente alrededor del concepto de nacionalidad.

Aun cuando en los últimos veinte años se han llevado a cabo reimpressiones de recetarios antiguos o se han rescatado recetarios familiares inéditos, no destinados originalmente a la imprenta o a la difusión masiva, la mayor parte de las reseñas o comentarios sobre los mismos se han dedicado a exaltar el rescate culinario de los diversos platillos contenidos en ellos, pero no examinan ni los discursos que les dan soporte ni su intencionalidad implícita o explícita. Consideramos que estos recetarios locales reflejan algo más que la definición de una identidad local o la idea de preservar sus recetas para futuras generaciones. El discurso contenido en los mismos busca preservar y transmitir un capital simbólico expresado en los platillos, e imponer una visión de modernidad a través del gusto. Pierre Bourdieu, en su libro *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, señala que el gusto constituye “una de las apuestas más vitales de las luchas que tienen lugar en el campo de la clase dominante y en el campo de la producción cultural. No sólo porque el juicio del gusto sea la suprema manifestación del *discernimiento* que, reconciliando el entendimiento y la sensibilidad, el pedante que comprende sin sentir y el mundano que disfruta sin comprender, define al hombre consumado”.³

El aprecio o gusto por los platillos culinarios bien preparados de acuerdo con una tradición y un saber “legítimos” representan una forma de acceder a la civilización y a la modernidad, y en última instancia, a la esfera de la gente bien educada, ocupada principalmente por las elites. Si consideramos los platillos culinarios como

³ Pierre Bourdieu, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, 1998, p. 9.

bienes culturales que forman parte de un patrimonio intangible, un capital simbólico cuya posesión dota de prestigio y legitima como poseedores de un saber a quienes los preparan y disfrutan, entonces los discursos contenidos en los recetarios reflejan una confrontación entre poderes con el fin de controlar el monopolio de dicho capital simbólico, a la vez que promueven la difusión y consolidación de un *habitus*⁴ entre la población.

Recordemos que una de las discusiones centrales presentes en las sociedades occidentales desde finales del siglo XVIII hasta inicios del siglo XX es la de la modernidad, el progreso y la manera de acceder a tal. Al describir el fenómeno de la modernidad en relación con los procesos de independencia en Latinoamérica, François-Xavier Guerra caracteriza a éste como “un conjunto de mutaciones múltiples en el campo de las ideas, del imaginario, de los valores, de los comportamientos en parte comunes y en parte diferentes a las que llevaba consigo el absolutismo” y propone que la modernidad se distingue sobre todo por el individualismo, por el proceso mediante el cual el individuo es configurado, y se convierte en el “sujeto normativo de las instituciones”.⁵ La configuración normativa mediante saberes de un sujeto moderno y civilizado se convierte en uno de los objetivos de las elites intelectuales mexicanas a lo largo del siglo XIX. Sobre la función educativa que podían tener las lecciones relacionadas con la economía doméstica y la cocina en México, Jeffrey Pilcher ha señalado que durante el siglo XIX:

Los dirigentes nacionales creían que la solución a las inquietudes, tanto sobre la salud pública como acerca de la moral popular, se encontraba en la educación de las mujeres. De hecho, algunos pensaban que una campaña nacional de educación doméstica era el único método

⁴ Bourdieu define al *habitus* de la siguiente manera: “Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente ‘reguladas’ y ‘regulares’ sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta”, véase Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, 2007, p. 86.

⁵ François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, 1992, p. 85.

para civilizar a las masas, sobre todo a los indios [...] Detrás de la elevada retórica de mejoramiento moral se ocultaba un intento por suavizar las tensiones sociales transformando a las clases trabajadoras en una réplica de la burguesía.⁶

Para el caso específico de la Guadalajara decimonónica, Brigitte Boehm de Lameiras señala:

Los tapatíos habían forjado una sólida cultura alrededor de la comida que se consolidó en la época porfiriana, que contribuyó entre otras cosas al logro del ideal ficticio de armonizar los intereses de las diversas clases sociales. Las pautas de conducta en el ámbito doméstico, desde el familiar privado hasta el institucional asistencial y el festivo, ordenaban en la vida cotidiana las afinidades e identidades, así como la condición económica y social de los participantes.⁷

Ahora bien, esta “sólida cultura alrededor de la comida” se manifiesta en forma de un saber culinario, todo saber se expresa a través de un discurso que, a su vez, es una expresión de las relaciones de poder presentes en la sociedad. Como señala Michel Foucault, los discursos como expresión de distintos saberes representan formas de ejercicio del poder.⁸ En ese sentido, ningún discurso, incluyendo el culinario, puede considerarse neutral o plenamente objetivo. Lo anterior plantea la necesidad de examinar las fuentes, los soportes del discurso, con ojos y actitud crítica. Las recetas no sólo reflejan las condiciones materiales de producción de los alimentos en una sociedad, sino que también buscan configurar una cierta identidad e implantar un *habitus* en los usuarios, al proponer el consumo, la preparación y la presentación de ciertos alimentos por sobre otros.

Esto es más notable en varios recetarios de cocina mexicana de mediados del siglo XIX a la primera mitad del siglo XX: en algunos de ellos se dedica una sección a la presentación y a la selección de los alimentos, así como a la organización de una mesa y de los

⁶ Jeffrey Pilcher, *¡Vivan los tamales! La comida y la construcción de la identidad mexicana*, 2001, p. 103.

⁷ Brigitte Boehm de Lameiras, “Comer y vivir en Guadalajara: tradición e influencias europeas en el siglo XIX y principios del XX”, en Carmen Castañeda (coord.), *Vivir en Guadalajara. La ciudad y sus funciones*, 1992, pp. 100-101.

⁸ Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, 2008, p. 92.

banquetes,⁹ y en otros se hace uso de nuevos ingredientes más industrializados, que facilitan la preparación de los platillos y hacen más eficiente el uso del tiempo.¹⁰ De esta forma, el saber culinario cumple con una función educativa y modernizadora. Consideramos que las recetas y discursos presentes en dichos recetarios no pretenden equipararnos con un modelo de país (Francia o España, por ejemplo), sino más bien con un modelo de modernidad que se identifica con una civilización universal progresista de corte occidental, en la que impera el buen gusto y la buena educación, y con un esquema liberal-capitalista de uso del tiempo que busca reducir los costos de producción y los tiempos de preparación del platillo. Así, los recetarios cumplen con una función educativa amplia. No aspiran a ser libros en los que sólo se enseñe la preparación de platillos, sino manuales de costumbres gastronómicas encaminados además a orientar a los usuarios (y en especial a las mujeres) en la mejor manera de comer y servir una mesa y de incorporarlos a las buenas costumbres de la civilización occidental y de la modernidad. Sin embargo, debe quedar claro que esas aspiraciones de modernidad no pretenden destruir la identidad local, sino más bien adaptarla o incorporarla a una identidad más universal que se reconoce como moderna y civilizada. Muchos de los ingredientes aceptados por el gusto local siguen utilizándose en las recetas (camote, jícama, chilacayote, etcétera), sólo que ahora con nuevas preparaciones y presentaciones que les permiten aspirar a ser platillos de aceptación más universal sin sacrificar su naturaleza autóctona.

El discurso contenido en estos recetarios procura la legitimación de un gusto cuya posesión, a su vez, asigna estatus a quienes preparan y degustan los platillos. Estamos frente a un campo culinario cuyos discursos se dirigen principalmente a las familias urbanas, y de manera específica, a las amas de casa, que hasta inicios del siglo XX eran quienes tenían menores posibilidades de acceso al capital escolar. La posibilidad de que ellas se apropiaran del saber contenido en los recetarios les ofrecía la posibilidad de que adqui-

⁹ Es el caso del *Nuevo cocinero mejicano en forma de diccionario* (con ediciones de 1845 a 1903); de la *Nueva cocinera poblana o el libro de las familias* (primera edición, 1872), o *El verdadero práctico con recetas enteramente nuevas y ensayadas por su autor*, de Alejandro Pardo (primera edición, 1913).

¹⁰ Un caso extremo de este tipo de recetarios es el de Josefina Velázquez de León, *Cocina instantánea. Ideas prácticas para preparar rápidamente con latas y productos preparados platillos de buen sabor, dulces y repostería*, 1949.

rieran un capital cultural basado en prácticas reconocidas, y con ello, accedieran a la posibilidad de una asignación de estatus positivo que les otorgara lo que Bourdieu llama un “título de nobleza cultural”; Bourdieu lo define así:

[...] *efecto de asignación de estatus*, positivo (ennoblecimiento) o negativo (estigmatización), que todo grupo produce al asignar a los individuos a unas clases jerarquizadas. A diferencia de los poseedores de un capital cultural desprovisto de certificación académica, que siempre pueden ser sometidos a pruebas, porque no son más que lo que hacen, simples hijos de sus obras culturales, los poseedores de títulos de nobleza cultural —semejantes en esto a los poseedores de títulos nobiliarios, en los que el ser, definido por la fidelidad a una sangre, a un suelo, a una raza, a un pasado, a una patria, a una tradición, es irreductible a un hacer, a una capacidad, a una función— no tienen más que ser lo que son, porque todas sus prácticas valen lo que vale su autor, al ser la afirmación y la perpetuación de la *esencia* en virtud de la cual se realizan.¹¹

En este trabajo analizamos el contenido de cinco recetarios de Guadalajara, Jalisco.¹² Los dos más antiguos son de mediados del siglo XIX, y el más reciente, de la primera mitad del siglo XX. Los dos más antiguos son recetarios familiares no destinados a la imprenta o al público en general, aunque uno de ellos fue publicado en 1985 por el gobierno del Estado de Jalisco; los tres restantes fueron publicados en Guadalajara entre 1895 y 1947, aunque sólo uno de dichos recetarios ha sido citado y analizado en las bibliografías de estudio de la cocina tradicional mexicana. En este sentido, podemos decir que la mayoría de estos recetarios son prácticamente inéditos para efectos de estudio de la historia de la cocina tradicional mexicana.

En toda preparación de una receta están implícitos al menos dos tipos de saberes: un saber culinario, que gradualmente pasa de ser una habilidad personal a un conocimiento técnico cada vez más sofisticado; y un saber médico, ya que el alimento también cumple con funciones restaurativas, nutricionales e incluso curativas. A me-

¹¹ Pierre Bourdieu, *op. cit.*, 1998, pp. 20-21.

¹² No pudimos localizar el folleto de Ana Fernández, *Libro de cocina “tapatío”: 150 recetas prácticas para las señoras de casa recomendadas por Ana Fernández, la mejor cocinera de Guadalajara*, Guadalajara, Tipografía Bruno Carrillo [¿1930?], del cual se tiene noticia por su ficha en la base de datos www.worldcat.org. Todos los demás ejemplares consultados pertenecen a la biblioteca particular del autor de este artículo.

didada que avanza el tiempo, estos saberes tenderán a especializarse. Como se verá, en los primeros recetarios de la primera mitad del siglo XIX se incluyen recetas no sólo de alimentos, sino también de preparaciones como tónicos y aguas reconfortantes, mismos que posteriormente serán sustituidos por vinos y otras bebidas en los recetarios del siglo XX.

En todos los recetarios jaliscienses impresos que analizamos se pone énfasis en que las recetas han sido probadas o experimentadas, ya sea por amas de casa o por especialistas culinarios, es decir, que provienen de una tradición o de fuentes confiables que aseguran el buen éxito de la preparación; y en todos los casos, de manera explícita o implícita, su contenido se dirige a las familias, como señalando quiénes son los herederos de dicha tradición. En los recetarios familiares manuscritos de mediados del siglo XIX, las recetas provienen de una tradición recogida de familias que formaban parte de las elites urbanas tapatías, que se distinguen por sus apellidos de abolengo (Gordoa Ortiz, Biscardo, Castellanos, Corcuera, etcétera), mientras que los recetarios impresos de la primera mitad del siglo XX hacen hincapié en que provienen de recopilaciones hechas por amas de casa o por damas distinguidas de la sociedad, cuyas recetas no sólo han sido probadas y se pueden poner en práctica sin ninguna dificultad, sino que además se han seleccionado las que son propias para familias y son diferentes a las que se preparan en establecimientos públicos con fines comerciales.¹³ También se da el caso de que el seleccionador las dedica a las familias, como “producto de muchos años que he dedicado a la práctica” como maestro de pastelería y dulcería en establecimientos de prestigio de la ciudad. Así, esos recetarios buscan un efecto de imposición simbólica de ciertos bienes culinarios considerados como adecuados para las familias, mediante el cual el individuo puede distinguirse de otros estratos cuyo gusto y hábitos de consumo están determinados por la mera necesidad.

¹³ A pesar de que los propios recetarios establecen esta diferencia entre lo familiar y lo comercial, Boehm de Lameiras ha señalado que las pautas de conducta y normas vigentes referentes al comportamiento culinario “se hicieron extensivas hacia los ámbitos público mercantiles que tendían a infiltrar el individualismo, la separación del grupo afín, a esta sociedad de suyo exclusiva y tradicional. No obstante, existieron desde el siglo pasado [XIX] los establecimientos comerciales de comida, la asistencia a ellos se regía por la clase, el sexo, la hora y la ocasión”. Véase Boehm de Lameiras, *op. cit.*, p. 101. Sobre el número y tipo de establecimientos culinarios comerciales en la época, véase más adelante la nota 34 de este mismo artículo.

La idea de gusto, típicamente burguesa, puesto que supone la absoluta libertad de elección, está tan estrechamente asociada con la idea de libertad que cuesta trabajo concebir las paradojas del gusto de necesidad [...] El gusto es *amor fati*, elección del destino, pero una elección forzada, producida por unas condiciones de existencia que, al excluir como puro sueño cualquier otra posible, no deja otra opción que el gusto de lo necesario [...] La principal oposición entre los gustos de lujo y los gustos por necesidad se especifica en tantas oposiciones cuantas maneras diferentes existen de afirmar su distinción con respecto a la clase obrera y a sus necesidades primarias, o, lo que viene a ser lo mismo, cuantos poderes permiten mantener a distancia a la necesidad.¹⁴

Pero no basta con que un discurso se trate de imponer para que sea aceptado. John C. Super, al hablar de los casos de España y de Portugal, señala que la publicación de recetarios y de libros de comida y cocina dependen de la existencia de los recursos económicos, los hábitos alimentarios y la educación necesaria entre la población.¹⁵ Consideramos, además, que la aceptación de un recetario por parte de la población depende de otros tres factores:

1. La utilidad que éste pueda tener entre los usuarios, lo cual depende de que las recetas se acomoden al gusto y necesidades de los destinatarios de los platillos.
2. La factibilidad de preparación de los platos descritos, lo cual depende de la disponibilidad de los ingredientes y medios de preparación en la región y de la facilidad de poder ejecutar las recetas en las cocinas de los usuarios.
3. La novedad o aportación que puedan hacer los platillos presentados al repertorio de los usuarios, lo que facultará la ampliación de su menú y convertirlos en mejores cocineros mediante la apropiación de un mayor capital simbólico.

Los dos primeros puntos tienen que ver con la cultura material local y el entorno de preparación y aceptación de ciertos platos por parte de la población local, quien considerará como apetitosos aquellos platos que le resulten más cercanos a su entorno cultural. En

¹⁴ Pierre Bourdieu, *op. cit.*, 1998, pp. 177 y 182.

¹⁵ John C. Super, "Libros de cocina y cultura en la América Latina temprana", en Janet Long (coord.), *Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos*, 1996, p. 463.

cambio, el tercer punto tiene que ver con las expectativas de los usuarios, tanto cocineros como consumidores, a quienes el recetario, mediante la preparación y presentación de nuevos platillos, les da la posibilidad de acceder a un entorno cultural más amplio, permitiéndoles ensanchar sus alcances culturales y entrar en contacto con otras culturas y experiencias, principalmente internacionales. Todos los recetarios que analizamos cumplen con los puntos anteriores.

Consideramos que el objetivo que procuran los usuarios de estos recetarios no sólo es el aprender a cocinar mejor, sino que también buscan apropiarse de una tradición que los integre a la modernidad¹⁶ y ser aceptados, al menos simbólicamente, en el círculo de las clases dominantes que poseen el monopolio de los bienes culturales relacionados con el gusto. Durkheim ha señalado la importancia de la tradición como fuente de autoridad para legitimar la conciencia común o los estados colectivos de la sociedad, al afirmar que:

Lo que da fuerza a los estados colectivos no es sólo que son comunes a la generación presente, sino, sobre todo, que son, en su mayor parte, un legado de las generaciones anteriores [...] lo que procede del pasado es por lo general, objeto de un respeto muy especial. Una práctica a la que todo el mundo unánimemente se conforma tiene, sin duda, un gran prestigio. Pero si además se fortalece con el sentimiento de los antepasados, nadie piensa en derogarla. La autoridad de la conciencia colectiva está hecha pues, en gran parte gracias a la autoridad de la tradición.¹⁷

Por su parte, Eric Hobsbawm nos recuerda que las tradiciones, en este caso culinarias, que parecen o reclaman ser antiguas son, a menudo, bastante recientes en su origen y a veces inventadas a pesar de sus visos de antigüedad, teniendo como propósito validar ciertas condiciones del presente a partir de hechos ocurridos en el pasado.

¹⁶ Esta paradoja que une a la modernidad con la tradición fue algo que hizo notar Octavio Paz al analizar la poesía del romanticismo y la vanguardia. Paz afirma que "lo moderno es una tradición. Una tradición hecha de interrupciones y en la que cada ruptura es un comienzo [...] La modernidad es una tradición polémica y que desaloja a la tradición imperante cualquiera que ésta sea; pero la desaloja sólo para, un instante después, ceder el sitio a otra tradición que, a su vez, es otra manifestación momentánea de la actualidad" (Octavio Paz, *Los hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia*, 1974, pp. 15-16).

¹⁷ Emile Durkheim, *La división del trabajo social*, 2007, p. 306.

La “tradición inventada” implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado. De hecho, cuando es posible, normalmente intentan conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado.¹⁸

Cuaderno de Resetas [sic] de D^a Josefita Gordoia Ortiz de Rosas. Año de 1846

El primero de los recetarios que analizamos es el *Cuaderno de Resetas [sic] de D^a Josefita Gordoia Ortiz de Rosas. Año de 1846*, publicado en 1985 por la Unidad Editorial del Gobierno del Estado de Jalisco.¹⁹ En la “Nota genealógica” que precede al volumen, se nos explica que dicho recetario fue recopilado por la señora Gordoia, miembro de una familia española “recién avecindadas en nuestra Guadalajara decimonónica”.²⁰ Descendiente de mineros guipuzcoanos y de hijosdalgo vizcaínos, la autora esencialmente compila recetas de la tradición de la cocina española y europea (turrón común a la española, turrón a la francesa, mostachones a la española, etcétera), haciendo uso ocasional de ingredientes autóctonos, como en el caso del “mole de huajolote” [sic] o los tamales de chile y los de azúcar. Sin embargo, en la segunda parte del recetario la autora compila las *Resetas [sic] tomadas de un libro de Da. Carmen Biscardo hoy 12 de enero de 1848*, en las que se observa una mayor predominancia de guisos regionales (mole poblano, pescado veracruzano, queso de Balladolid [sic], turrón legítimo de Oajaca [sic], torta de Guatemala, etcétera), un mayor uso de ingredientes nacionales (cajeta de frijol, jarabe de maguey, jarabe de guaje cirial, cajeta de joconostle [sic], bacalao en chile) y una mayor referencia a recetas certificadas por la tradición y el uso, es decir, provenientes de otras familias (budín de la Cano, conserva de membrillo de mi comadre, turrón de cuchara de la se-

¹⁸ Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *La invención de la tradición*, 2002, p. 8.

¹⁹ Josefita Gordoia y Ortiz de Rosas, *Cuaderno de Resetas de D^a Josefita Gordoia Ortiz de Rosas. Año de 1846*, 1985. En esa edición no se menciona dónde puede consultarse el original ni quién hizo los trabajos de paleografía.

²⁰ *Ibidem*, p. 5.

ñora García, entre otras). Ninguna de las recetas tiene indicaciones para el número de personas, y las medidas suelen variar de receta en receta, combinándose libras con cuartillos, tomines y pizcas, lo que parece resaltar que la cocina es considerada un arte, más que una técnica.²¹ Debido a la falta de uniformidad en la redacción de las recetas, resulta claro que esta recopilación no estaba destinada a la imprenta. Su función era preservar, para futuras generaciones, las recetas recopiladas no sólo por la familia, sino por otras amistades del mismo círculo social, las cuales eran heredadas como parte de una tradición familiar.

En términos de rescate culinario, quizá lo más interesante de esta segunda parte es la primera mención histórica específica del taco como platillo. En su artículo sobre el surgimiento y difusión de la taquería en México, Jeffrey Pilcher señala que la primera mención inequívoca a la palabra taco en el sentido culinario que hoy le damos ocurre hasta 1891, en la novela *Los bandidos de Río Frío*, de Manuel Payno. Asimismo, nos dice que “sobre el curso del siglo XIX, y más concretamente hacia la última década, el taco adquirió en México su significado moderno”.²² Sin embargo, en esta segunda parte del recetario, datada en 1848, hallamos una referencia al “Taco de Gitomate” [sic], el cual se describe de la siguiente manera (en ésta y en las siguientes transcripciones de recetas se respeta la ortografía del original):

Se muelen los chicharrones de puerco sin esprimir, [sic] se cosen [sic] gitomates [sic] y se muelen con los chicharrones y se les echa en una casuela [sic] a freír con la misma manteca de ellos, se pica cebolla menudita se fríe aparte y se le revuelbe, [sic] se pasan por manteca caliente tortillas y se revuelcan en la salsa como las enchiladas.²³

Debe señalarse el hecho de que, si bien esta receta no describe explícitamente al taco como un envoltorio de tortilla, sí lo identifica

²¹ Por otra parte, debe señalarse que el uso indiscriminado de pesos y medidas en México fue algo común no sólo en la cocina sino en otras áreas del saber. La adopción de un sistema generalizado de pesos y medidas para nuestro país no ocurrió sino hasta el 15 de marzo de 1857, cuando el presidente Ignacio Comonfort firmó el decreto de ley que introducía el sistema métrico decimal en México.

²² Jeffrey Pilcher, “¡Tacos, joven! Cosmopolitismo proletario y la cocina nacional mexicana”, *Dimensión Antropológica*, vol. 37, mayo-agosto, 2006, pp. 96-97.

²³ Josefita Gordo, *op. cit.*, p. 124.

con las enchiladas y, por consiguiente, con los “envueltos”, los cuales, de acuerdo con el *Nuevo cocinero mejicano*, “no son otra cosa que las tortillas con chile (véase Enchiladas) envueltas, poniéndoseles adentro carne frita, morcón,²⁴ etcétera, con que se habían de adornar por encima”.²⁵ Por su parte, las enchiladas “se llaman así, o *tortillas con chile*, unas tortillas pequeñas y suaves que, fritas con chile, sirven para los almuerzos ligeros y para tomar pulque, que es la única bebida provechosa encima de ellas, pues el agua las haría indigestas y los licores fermentados las volverían dañosas”.²⁶ En su artículo, Pilcher había adelantado la hipótesis de que el nombre de taco pro- vendría de:

[...] un peculiar uso del taco en el siglo XVIII entre los trabajadores de las minas de plata de Real del Monte, cerca de Pachuca, Hidalgo, quienes aplicaban el término para referirse a las cargas de pólvora envuelta en papel. Aunque esta variante particular no parece haber sido registrada en ningún diccionario, es evidente que deriva tanto de la mención específica a una carga de pólvora para un fusil como de un significado más general de tapón, considerando que los mineros de la plata preparaban la carga abriendo un hoyo en la roca en el cual insertaban el explosivo “taco”.²⁷

En este caso, queda pendiente analizar la posible existencia de otras referencias al taco en la región, así como la forma en que se asoció dicha referencia a las enchiladas y los envueltos.

²⁴ El morcón (y la morcilla) “son las tripas del puerco, carnero u otro animal, rellenas de sangre, condimentadas con especias y otras sustancias, que hacen más o menos relevante su gusto. No se distinguen entre sí sino en que para las morcillas se emplean las tripas delgadas del animal, y para el morcón la gruesa, que es el remate del orden de las tripas, y se llama intestino ciego. Aunque se hacen unas y otras, como se ha dicho, con las tripas de varios animales, es lo más común no emplear para esto sino las del puerco, con las que son más sabrosas estas preparaciones, que por otra parte no dejan de ser indigestas”; véase *Nuevo cocinero mejicano en forma de diccionario*, op. cit., pp. 550.

²⁵ *Ibidem*, pp. 312-313.

²⁶ *Ibidem*, p. 298.

²⁷ Jeffrey Pilcher, “¡Tacos, joven!...”, op. cit., pp. 98-99.

El recetario de la familia Castellanos (de mediados a finales del siglo XIX)

El segundo recetario, que describimos a continuación, es una recopilación hecha por varias manos, en diferentes épocas y en papeles diversos, de múltiples recetas de cocina de todo tipo. No tiene portada ni contiene datos específicos que permitan determinar las fechas de redacción o procedencias específicas de las recetas. Sin embargo, se sabe que el cuaderno en sí perteneció a la hermana del arquitecto Pedro Castellanos, constructor del templo de Nuestra Señora del Rosario de Guadalajara, conocido popularmente como “templo del padre Galván”. La dueña murió en la década de los noventa del siglo XX a la edad aproximada de ochenta años, y conservaba el recetario como una colección de recetas provenientes de diversos miembros y amistades de su familia.

Se trata de un cuaderno con forro de cuero en el que se copiaron alrededor de 130 hojas de papel de trapo verjuradas con marca de agua “LAVARENNA”, con una mujer reclinada con un ramo de olivo en las manos y en otros casos sólo aparecen adornos florales. Éste es un tipo de papel de procedencia europea, cuyo uso puede datarse entre 1840 y 1860.²⁸ De ellas sólo se utilizaron alrededor de treinta hojas para escribir recetas y algunas anotaciones diversas, incluyendo un par de pagos a una mucama y a una cocinera en el año de 1863. A este cuaderno le fueron arrancadas varias páginas en diferentes momentos, y parece que tuvo distintos usos a lo largo del tiempo. Asimismo, le fueron agregadas y pegadas a sus páginas otra treintena de hojas que contienen recetas diversas, escritas por diferentes manos. Dada la antigüedad del papel, es posible que las recetas más antiguas hayan sido escritas alrededor de 1840, y las más recientes se hayan adicionado a finales del siglo XIX, dado que fueron escritas en un tipo de papel más reciente.

²⁸ No se cuenta con referencias sobre este fabricante de papel; sin embargo, en la Colección de Manuscritos Islámicos de la Universidad de Michigan, en Ann Arbor, existe un manuscrito islámico de origen persa (Isl. Ms. 832) escrito en este mismo tipo de papel cuya datación se estima entre 1840 y 1860 (véase <http://www.lib.umich.edu/islamic/archives/3297>). Por otra parte, en la colección Mariano Riva Palacio (parte 02, 1833-1847), de la Colección Latinoamericana Nettie Lee Benson de la Universidad de Texas, existe una carta manuscrita de Nicolás Bravo también en este mismo tipo de papel (1238 Bravo, Nicolás. Chichi[co. ALS. January 31, 1842. Recuperado de: <http://www.lib.utexas.edu/taro/utlac/00032/lac-00032p2.html>>). Por lo anterior, es posible que las recetas más antiguas puedan haber sido escritas alrededor de o con posterioridad a 1840.



Figura 1. Cubierta del recetario de la familia Castellanos (ca. 1840-1900).
Fotografía: Roberto Aceves Ávila.

La disposición de las recetas no guarda un orden aparente; fueron agregadas a medida que se iban recopilando. Al igual que en el recetario anterior, se busca la preservación de las recetas para uso de futuras generaciones. En este caso, resalta la presencia de algunos ingredientes locales como el bagre, el pescado blanco y el pato, dada la posibilidad de conseguirlos en las lagunas y ríos cercanos. El recetario presenta media docena de guisados de bagre (frito, alcaparrado, empapelado, a la parrilla, en lechuga, en salsa fina) y otras tantas de pato (asados, en caldillo, en escabeche, alcaparra-

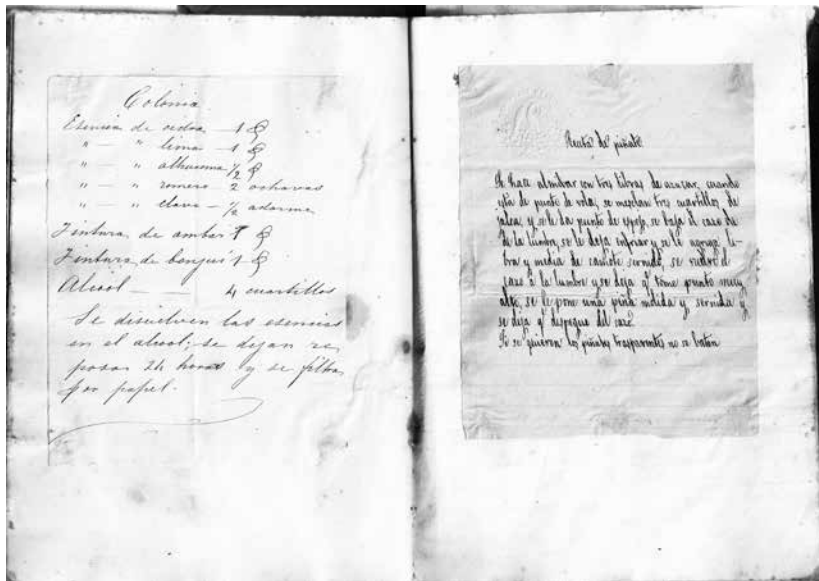


Figura 2. Páginas interiores del recetario de la familia Castellanos (ca. 1840-1900).
Fotografía: Roberto Aceves Ávila.

dos, en pebre, por mencionar algunas). También hay gallina, pichones y carnero como ingredientes de algunos platos, mientras que el cerdo aparece principalmente como manteca. Asimismo, hay una gran cantidad de postres y dulces con ingredientes locales como la guayaba y el tejocote (guayabate al estilo moreliano, jalea de tejocote, piñate de camote, camote y chilacayote cubiertos, budín de harina de maíz, etcétera). Un platillo local lo constituye el llamado “Estofado tapatío”, el cual se prepara de la siguiente forma: “En una olla embarrada de manteca se pone a cocer la carne con agua sal y bino [sic] y binagre [sic], hasta que quede cubierta la carne. Se le hecha clabo [sic], canela y pimienta molida. Se fríen en manteca ajos enteros así que estén dorados se salan y se le echa mucho gitomate [sic] cosido y molido y lla q^e está frito se le hecha la carne con su adobo para q^e acabe de coser [sic]”.

Existen varias recetas que introducen un elemento europeizante a la cocina, como sopa de arroz francesa, pasteles granadinos, salsa portuguesa, *beefsteak*, *roastbeef* o cuajada inglesa. Un platillo curioso son los “Rabioles de Moctesuma” [sic], probablemente de fines del siglo XIX, por el tipo de papel y la escritura con que están impresos, y cuya receta es la siguiente: “Se fríen acelgas con un recaudo, a esto

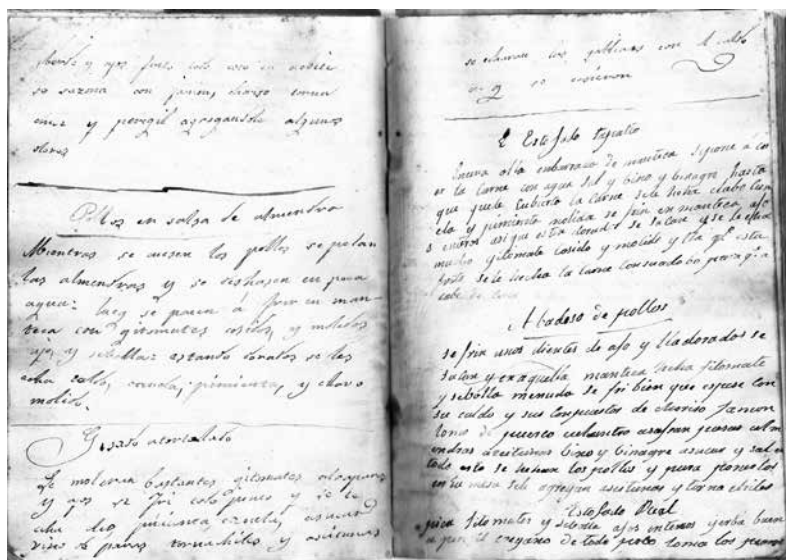


Figura 3. Recetario de la familia Castellanos, receta del estofado tapatío.
Fotografía: Roberto Aceves Ávila.

se le mezcla un poco de sesos cocidos y un poco de queso rayado [sic]; se reyanan [sic] con esto unas tortillitas sumamente chiquitas y delgadas, las que se pasan por la manteca, y se ponen el caldo [sic] q. ya estará frito con su recaudo, un poco de mantequilla y queso”.

En general, los ingredientes tienden a repetirse (jitomate, cebolla, ajo, vinagre, vino, harina, manteca, especias, lácteos (leche, requesón, cuajada, mantequilla), huevo, pasas, almendra y azúcar). También se destaca la presencia de coles, acelgas, garbanzo, chícharo y —en menor medida— frijol. Rara vez aparece el chile como ingrediente. En general, todo indica la presencia de una cocina criolla o mestiza con fuerte influencia europea, y con pocos elementos indígenas (por ejemplo, los tamales que aparecen son de arroz y mantequilla). Al igual que en el recetario anterior, aparecen algunas recetas de bebidas (chicha de cebada y maíz, de piña y limón) y de otros productos, como el agua de colonia. Aunque se aprovechan los despojos de animales, en las recetas sólo aparecen los sesos y la lengua, no así la tripa y otras partes, quizá consideradas menos adecuadas para una mesa elegante. Las recetas tampoco presentan medidas ni porciones, suponiéndose que éstas dependerán de la habilidad y conocimiento de la cocinera. Se trata de saberes prácticos que buscan transmitirse a través de la tradición y la experiencia, que buscan imponer un gusto refinado a futuras generaciones.

Si bien las recetas contenidas en los anteriores recetarios pudieran parecer “populares” por el uso de ingredientes autóctonos, en realidad en muchos casos son producto de muchas horas de experimentación y trabajo dedicado a la cocina por parte de cocineras que tenían a su disposición no sólo los ingredientes necesarios, sino además, mano de obra que les apoyaba en la elaboración y presentación de las recetas, que en algunos casos requerían de horas o días previos de preparación de los ingredientes. Así, estas recetas reflejan la preparación de alimentos desde una posición de clase económicamente pudiente, no sujeta al consumo por razones de estricta necesidad.

Recetas prácticas para la señora de casa [...] recopiladas por algunas socias de la Conferencia de la Santísima Trinidad para el sostenimiento de su hospital

De los recetarios familiares manuscritos pasamos a los recetarios impresos. El primer recetario impreso en Guadalajara del que se

tiene noticia es el de *Recetas prácticas para la señora de casa: Sobre cocina, repostería, pasteles, nevería, etc., recopiladas por algunas socias de la Conferencia de la Santísima Trinidad para el sostenimiento de su hospital*.²⁹ Este libro tuvo buena recepción entre la población, como lo atestiguan sus siete ediciones hasta el año de 1914. Cristina Barros y Marcos Buenrostro señalan, además, que dicho recetario fue la fuente de otros recetarios tradicionales recopilados en otras partes del país, como Michoacán.³⁰ Como se verá más adelante, también fue la base de otro recetario tapatío publicado en la primera mitad del siglo XX. Incluso lo cita Alfonso Reyes en el “Descanso XIII” de sus *Memorias de cocina y bodega*, como ejemplo de usos lingüísticos particulares de la región:

Por curiosidad, y aunque no sea el mole clásico, quiero trasladar aquí esta fórmula tomada de las *Recetas prácticas para la señora de la casa, sobre cocina, repostería, pastelería, nevería, etcétera, recopiladas por algunas socias de la Conferencia de la Santísima Trinidad para sostenimiento de su Hospital*, piadoso libro publicado hará casi un siglo en Guadalajara de México. Atención a los primores del diminutivo, el expreso y el tácito:

GUAJOLOTE EN MOLE POBLANO

A un guajolote, cuarenta chiles pasillas tostados y remojados, cuatro piezas de pan y unas tortillas tostadas en manteca, dos cuarterones de chocolate, *una poca* de semilla de chile tostada; de todas especias, *poquitas*; y ajonjolí, también tostado; todo esto bien molido se deslíe en agua y se fríe en manteca; se acaba de sazonar con *un* polvo de canela, *tantito* vinagre y un *terroncito* de azúcar. Estando sazonado, se le agrega el guajolote, hecho cuartos.³¹

La obra fue publicada por diferentes editores, quienes al parecer corrigieron y añadieron recetas en sucesivas ediciones. Originalmente, la edición apareció en un solo volumen, pero dado el éxito que tuvo,

²⁹ *Recetas prácticas para la señora de casa: Sobre cocina, repostería, pasteles, nevería, etc., recopiladas por algunas socias de la Conferencia de la Santísima Trinidad para el sostenimiento de su hospital*, 1890.

³⁰ Cristina Barros y Marco Buenrostro, “Recetas de mamacita”, en *La Jornada*, 1 de agosto de 2006, sección Cultura, columna Itacate.

³¹ Alfonso Reyes, “Memorias de cocina y bodega”, *Obras completas de Alfonso Reyes*, 1991, t. XXV, pp. 367-368.

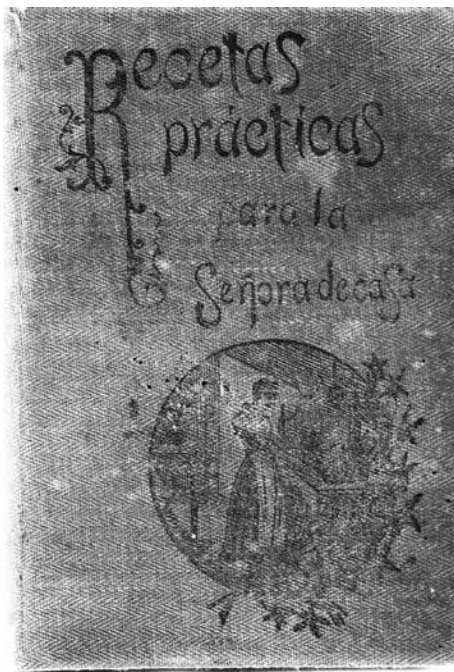


Figura 4. Cubierta de *Recetas prácticas para la señora de casa* (1905-1906). Fotografía: Roberto Aceves Ávila.

a partir de la tercera se añadieron más recetas que se publicaron en un segundo tomo. A la sexta edición, corregida y aumentada de 1905, se le añadió un anexo en 1906, y se siguió reeditando hasta 1914. Ésta es la edición de la que hacemos uso.³²

El libro fue originalmente escrito por damas pertenecientes a una sociedad caritativa de Guadalajara, quienes publicaron al frente del segundo volumen de la obra la siguiente advertencia:

La mayor parte de los muchos libros de cocina que se han impreso hasta ahora, han contenido una gran cantidad de recetas que los compiladores

han recogido de aquí y de allí, sin cuidarse de saber si eran buenas o no, si se podían o no poner en práctica.

Las que se imprimen en este volumen, por el contrario, son todas conocidas y experimentadas, y se ha procurado redactarlas con sencillez y claridad, de modo que todas las señoras puedan entenderlas y ponerlas en práctica sin ninguna dificultad.

Hemos incluido recetas para todos los gustos y para todas las fortunas, pero aun en esa variedad hemos procurado no poner aquellas que son propias para cocinas de fondas, hoteles o casas de huéspedes,

³² *Recetas prácticas para la señora de casa: Sobre cocina, repostería, pasteles, nevería, etc., recopiladas por algunas socias de la Conferencia de la Santísima Trinidad para el sostenimiento de su hospital*, 2 vols., ambos 6ª ed., vol. 1, 1914; vol. 2, 1905. Al final del volumen 2 se añade otro volumen con la siguiente información: *Aumento a la sexta edición del tomo II de recetas prácticas para la señora de casa*, Guadalajara, Imprenta y Encuadernación de J. A. Rodríguez, 1906. Según parece, el volumen I es una reimpresión, o quizá la portada tiene un error de imprenta, ya que en el mismo año el mismo editor imprimió la séptima edición.

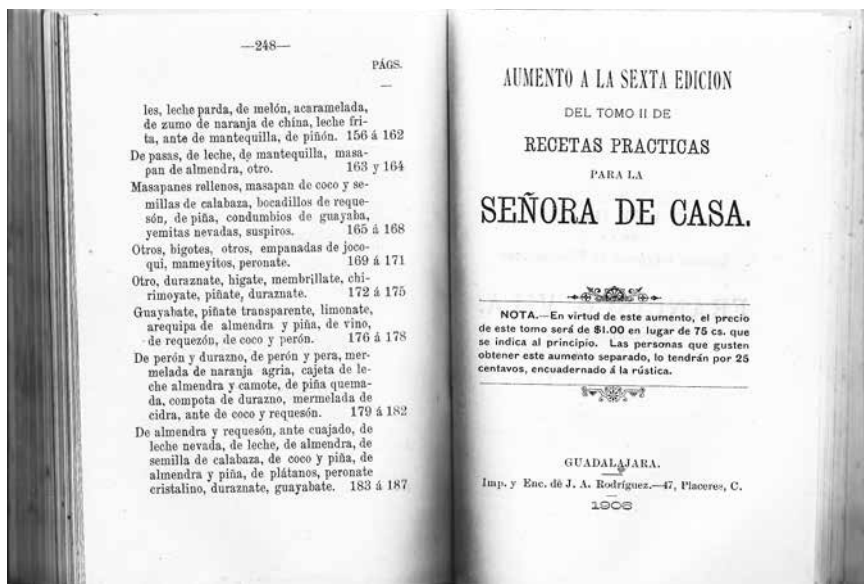


Figura 5. Páginas de *Recetas prácticas para la señora de casa* (1905-1906). Fotografía: Roberto Aceves Ávila.

sino exclusivamente para familias, por ser ellas a quienes este libro está dedicado.

Habiendo tenido tan buena acogida el primer tomo de “Recetas prácticas para la señora de casa”, impreso por la Conferencia de la Santísima Trinidad, para el sostenimiento de su hospital, algunas socias han recopilado más recetas para la formación de este segundo tomo.³³

Como se puede leer en la advertencia, ese libro no sólo tiene la intención de preservar una tradición, sino que está orientado a transmitirla a un mercado que demanda recetas prácticas y confiables que se puedan preparar con los ingredientes disponibles en el país. Las autoras garantizan el valor simbólico de las recetas al señalar que tales no fueron pensadas para el consumo necesario ni destinadas al público de establecimientos comerciales —como fondas y restaurantes—³⁴ sino ideadas para las familias (casi con seguridad, urba-

³³ *Ibidem*, t. II, p. 3.

³⁴ Con respecto a esos establecimientos gastronómicos, se debe hacer la distinción entre los sitios frecuentados por las clases con mayores recursos, como las pastelerías y los restaurantes (por lo general situados estos últimos en los hoteles), y aquellos sitios frecuentados por

nas), y que cada receta fue probada, muy probablemente por las mismas socias de la asociación. Así, el capital simbólico que representan queda salvaguardado, y listo para ser transmitido a las nuevas generaciones.

El recetario divide sus entradas en tres partes: la primera dedicada a sopas, carnes, aves, pescados, verduras, salsas, ensaladas, tamales; la segunda a repostería (dulces), y la tercera a pastelería, “panecitos” (galletas, rosquetes, mamones, panqués y empanadas), intermedios (jaletinas), bebidas para refrescos, vinos y helados. Toda esa variedad de recetas ya era común incluirla en otros libros simi-

gente con menores recursos, como los mesones y las fondas. También existían las cantinas, las cuales eran una mezcla de bar, café y billar, que en muchos casos podían ser elegantes y destinadas a las reuniones de las elites o del público en general; los establecimientos para comer eran pocos, especialmente los destinados a la asistencia de la clase alta. La *Guía y álbum de Guadalajara para los viajeros* publicado por José Villa Gordo en 1888, en su sección XI nos informa de las opciones que tenían tanto los tapatíos como los visitantes en materia de opciones para comer: hoteles, mesones, pastelerías, cantinas y fondas. En dicho año existían cinco hoteles, los cuales contaban con comedores en donde se podía comer o cenar por precios que fluctuaban entre los 50 y los 25 centavos. Sin embargo, el mismo autor informa que “probablemente los precios indicados suben a la llegada del ferrocarril a esta plaza. Además, en la Pastelería Francesa, situada en el portal Quemado se sirven comidas a 50 cvos. y cenas al mismo precio. En la Lonja del Comercio, portal de Matamoros, comidas a 37 cvos y cenas a 25 cvos”. Si se considera que el salario mínimo promedio en México en 1888 era de 24.53 centavos, el de la zona Centro 21.65 centavos y el de la zona Pacífico Norte de 35.24 centavos, estos precios resultaban prohibitivos para los jornaleros y la clase obrera (véase INEGI, *Estadísticas históricas de México 2009, 2010*, Cuadro 6.1 Salario mínimo general diario según zonas. Serie anual de 1877 a 1911, pesos corrientes). Existían además 10 mesones, y 6 cantinas, todas ellas con billar. En cuanto a las fondas, se señalan que “son varias las que existen en la ciudad repartidas en todos los barrios”. Adicionalmente habían 10 dulcerías y 5 pastelerías; en algunas de ellas se podía tomar chocolate; véase José Villa Gordo y Manuel Caballero, *Guía y álbum de Guadalajara para los viajeros; fiestas inaugurales del ferrocarril a Guadalajara*, ed. facs., 1980, pp. 53-54. José Rogelio Álvarez dice además, en la “Introducción” (pp. 20-21), aunque sin indicar su fuente, que las tamalerías ocupaban los zaguanes de las casas y que “Eran muy apreciados los tamales de la fonda El Plato de Oro, El Mesón del Buen Viaje y los puestos de San Juan de Dios. Ya entonces se habían especializado en ese giro los afeminados de este barrio”.

Ya entrado el siglo XX, hacia 1929, los sitios para comer se habían vuelto más numerosos y democráticos, predominando los de corte popular, como las cantinas (con nombres como Así es la Vida, El Vacilón, El Fogonazo, Mi Delirio o El Rey de Bastos, en los que, si no se servían alimentos, es probable que en su puerta se apostaran vendedoras de antojitos o botanas para satisfacer el hambre de los parroquianos). De acuerdo con el *Directorio general del estado de Jalisco, 1928-1929*, 2ª ed., 1929, en la ciudad existían en dicho periodo doce hoteles, de los cuales nueve contaban con restaurantes. Adicionalmente, existían 16 restaurantes diversos, entre los que se incluían cinco cenadurías que vendían “antojitos tapatíos”, y restaurantes que iban de lo elegante (como La Fama) hasta otros establecimientos más económicos. Ya no existía para entonces el rubro de mesones, sólo se registran dos pastelerías, y, en cambio, el número de cantinas y “salones” creció a 136, y el de dulcerías a 23.

lares de la época, como el *Manual del cocinero dedicado a las señoritas mexicanas* (1856), la *Nueva cocinera poblana o el libro de las familias* (1872), o *El verdadero práctico con recetas enteramente nuevas y ensayadas por su autor*, de Alejandro Pardo (1913), por lo que el libro se coloca en igualdad de condiciones con otros manuales similares disponibles. La diferencia con ellos, como ya se mencionó, es el señalamiento explícito de que se trata de recetas probadas por y para las familias, lo que quizá explique su popularidad entre el público.

Los ingredientes y las medidas siguen siendo esencialmente los mismos encontrados en los recetarios manuscritos locales de mediados del siglo XIX; si bien ahora hay una mayor uniformidad en las medidas (onzas, libras, cuartillos, entre otras), todavía se hace uso de medidas que dependen de la habilidad y buen juicio de la cocinera (“un trozo”, “un poco”). Destaca en la redacción el detalle que ya había notado Alfonso Reyes: el uso frecuente del diminutivo para referirse a las cantidades y tamaños (*empanaditas, buñuelitos, tunitas, una cucharita, un poquito, tantito, un terroncito*), algo característico del habla de México.³⁵

En estos recetarios se siguen aprovechando los frutos locales para la elaboración de postres y conservas. Quizá la adición más notoria en materia de pastelería es el polvo para hornear de la marca Royal Baking Powder. Prácticamente desaparecen las referencias regionales a las comidas de otros estados, salvo para el mole poblano y unos camotes queretanos y, en cambio, se hace un mayor uso de gentilicios internacionales para los platillos (arroz a la valenciana, pan americano, mamones³⁶ americanos, soletas francesas, torta de Saboya, sopa peruana, por citar algunas). Algunos platos que podrían considerarse típicos de la cocina mexicana (tamales, mole), además de aparecer en sus presentaciones tradicionales (como los tamales de chile, de chile verde, colados, cernidos) presentan variantes propias de una cocina occidentalizada, que aspira a ser más universal, urbana y cosmopolita (tamales de arroz, de arroz con huevo, de leche, o los de elote, a los que se les mezcla queso y mantequilla). Ingredientes como el camote, la guayaba, la chirimoya y el tejocote se utilizan con

³⁵ Sobre el uso del diminutivo en México, véase José Ignacio Dávila Garibi, “Posible influencia del náhuatl en el uso y abuso del diminutivo en el español de México”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 1, 1959, pp. 91-94.

³⁶ Los mamones son una “especie de bizcochos o bizcotelas, hechos con poca o ninguna harina y mucho huevo, muy blandos y suaves al paladar”; véase *Nuevo cocinero mejicano...*, *op. cit.*, p. 503.

frecuencia en la elaboración de ates, cajetas, mermeladas y conservas. Es interesante también ver el uso que se le da a algunos componentes de la cocina prehispánica, como el *jocoqui*,³⁷ el nixtamal y los *jocuiistles*,³⁸ en la preparación de platillos mestizos. Por ejemplo, se tienen las empanadas y galletas de *jocoqui* y la sopa de *jocoqui*, cuya receta se transcribe a continuación: “Al jocoqui corriente, se le pone harina, sal y royal para hacer un atolito espeso, en manteca requemada se van poniendo cucharaditas para hacer unas tortillitas. Se hace un caldo bien sazonado, y ya para servir se ponen las tortillitas”.³⁹

Otra receta híbrida es la de la sopa de nixtamal, similar a la de los raviolos a la Moctezuma que se vio con anterioridad:

Después de cocido, muy limpio y descabezado el maíz, se muele con un trozo de queso, y se elaboran unas tortillitas muy delgadas, para rellenarse con picadillo, que se hace con jitomate, cebolla, especias, y la carne de un pollo bien cocido. Se prepara un caldillo con gitomate [*sic*], cebolla, rueditas de zanahoria, coliflor y acelgas picadas, caldo del puchero, vinagre, aceite, polvo de especias y una o dos yemas de huevo cocidas y molidas, para darle color y consistencia. Poco antes de servirse se ponen en la soperas las empanadas y se les derrama la salsa.⁴⁰

A diferencia de los recetarios manuscritos analizados anteriormente, o de otros impresos en México en la misma época (como por ejemplo, la *Nueva cocinera poblana o el libro de las familias*), este recetario no contiene recetas dedicadas a tónicos o aguas de Colonia, o una sección dedicada a la “higiene doméstica”. Parece que el saber

³⁷ De acuerdo con Cecilio Robelo, la palabra *jocoqui* viene del náhuatl “Xococ. ‘Cosa agria’. Preparación alimenticia, de gusto ácido, hecha con leche”; Cecilio Robelo, *Diccionario de aztequismos, o sea catálogo de las palabras náhuatl, azteca o mexicano, introducidas al idioma castellano bajo diversas formas. Contribución al Diccionario Nacional*, 1904, p. 431.

³⁸ Según Robelo (*idem*), el *jocuiistle*, *jococuiistle* o *jocuieste* es palabra náhuatl con dos posibles etimologías: “Xoco-huitztli: *xocotl*, fruto ácido; *huitztli*, espina. ‘Fruta-espina, o punzante’; llamada así porque escalda y hace sangrar las encías, como si se picaran con una espina, que era con lo que se sangraban los indios. Xoco-ichtli: *xocotl*, fruto ácido; *ichtli*, iscle, fibra del magüey: ‘Fruto ácido fibroso que tiene hebras’. También es aceptable esta etimología, porque el pericardio de este fruto está formado de fibras longitudinales. Fruto del género de la piña, que lleva también los nombres tarascos de ‘aguava’ y ‘timbirichí’ y el castellano de ‘piñuela’. - Se usa como antihelmíntico ya crudo, ya asado, en ayunas.- Se asegura que, como el álcali, quita la embriaguez”.

³⁹ *Aumento a la sexta edición...*, *op. cit.*, p. 7.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 8.

culinario tiende a especializarse y concentrarse exclusivamente en lo alimenticio. Por otra parte, tampoco contiene secciones dedicadas al arreglo de la mesa o disposición y arreglo de banquetes, como sí lo hacían otros libros como el *Nuevo cocinero mejicano* o *La nueva cocinera poblana*. Ese elemento de especialización y de mayor refinamiento en las presentaciones sí lo encontraremos en el siguiente libro de cocina que analizaremos, escrito ya no por amas de casa, sino por un especialista culinario; se trata del *Libro de cocina y pastelería* del maestro pastelero y dulcero Francisco Valdez.

Libro de cocina y pastelería del maestro pastelero y dulcero Francisco Valdez (1918)

En la cubierta del libro de Valdez⁴¹ se señala que está escrito y dedicado a las familias, mientras que en la portada interior el título aclara que el libro contiene recetas prácticas y fáciles comprobadas por el ama de casa en el estado de Jalisco y en los limítrofes. Cabría añadir que, una vez más, las familias en las que se piensa son las que habitan en un ambiente urbano, con acceso a todos los ingredientes que se mencionan en las recetas. A pesar de que no se especifica la fecha de impresión, ésta se puede deducir a partir de cartas de recomendación fechadas en agosto de 1918, hechas para el autor por su trabajo como maestro de pastelería y dulcería en los establecimientos La Fama Italiana y El Paraíso Terrestre, incluidas al final del primer tomo. A partir de esas cartas, podemos observar que la validación de las prácticas ahora no proviene de una tradición familiar, sino del desempeño de una práctica profesional en establecimientos comerciales. La primera carta señala que el autor del recetario “estuvo trabajando en mi establecimiento ‘La Fama Italiana’ siete años como maestro de pastelería y dulcería; por tanto las recetas incluidas en su libro son verdaderas y todas debido a la práctica que sobre el particular posee dicho Valdez”.⁴² En la segunda carta se indica que el autor trabajó de 1891 a 1895 en El Paraíso Terrestre, también como maestro de pastelería y dulcería. El dueño del establecimiento señala

⁴¹ Francisco Valdez, *Libro de cocina y pastelería escrito por Francisco Valdez. Recetas prácticas comprobadas por las amas de casa en el Estado de Jalisco y los limítrofes*, t. I, 1918. Sólo se dispone del tomo I; no ha sido posible encontrar ninguna referencia en bibliotecas o en internet de esta obra, por lo que no se sabe si llegó a imprimirse el tomo II.

⁴² *Ibidem*, p. 105.

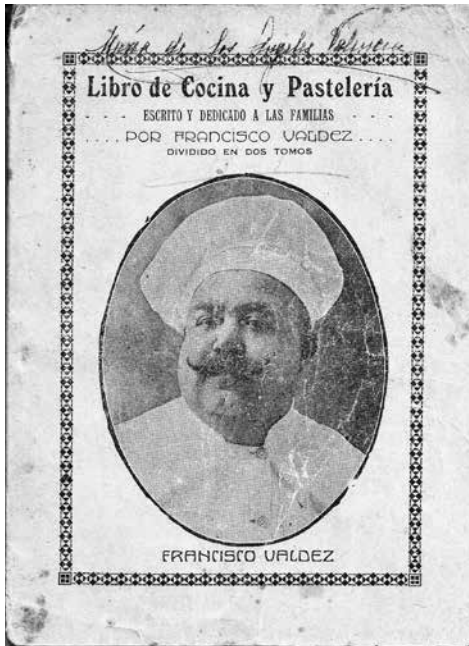


Figura 6. Portada del *Libro de cocina y pastelería de Francisco Valdez* (1918). Fotografía: Roberto Aceves Ávila.

que reconoce en el autor su pericia en los ramos citados, “y por tanto tenemos el gusto de hacer constar que su libro de cocina que ha dado a la publicidad contiene útiles recetas, fruto de su mucha práctica y conocimiento en la materia”.⁴³ En la “Introducción” que pone el autor al comienzo del libro recalca la importancia de su práctica como fuente de conocimiento válido: “A mis lectoras y lectores: El libro que tengo el honor de presentar a Uds. es el producto de muchos años que he dedicado a la práctica, y mis trabajos son conocidos tanto en esta ciudad como en la capital; el presente

libro creo que no sólo servirá a las amas de casa, sino que también a muchas personas que se dedican al difícil arte de la cocina y la pastelería”.⁴⁴

A pesar de anunciar que su libro está dedicado a las amas de casa y las familias, su intención va más allá y se orienta hacia el mercado. El campo culinario en este texto comienza a ampliarse. Ya no son sólo las familias o las mujeres el destinatario de los saberes culinarios, sino todo aquel interesado en el arte de la buena cocina y, como veremos, también todos aquellos que participan de manera indirecta en la elaboración de platillos proveyendo ingredientes y productos que mejoren su preparación y presentación. El libro no sólo busca atraer a los profesionales de la cocina, sino que además convoca a todos aquellos relacionados de manera directa o indirecta con la cocina y la aplicación del buen gusto en el desarrollo de la

⁴³ *Idem.*

⁴⁴ *Ibidem*, p. 3.

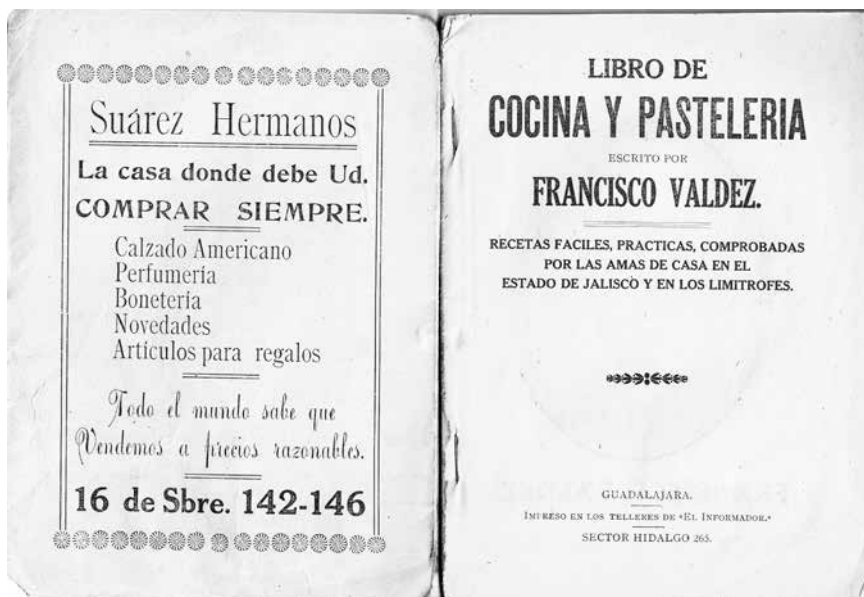


Figura 7. Primeras páginas del *Libro de cocina y pastelería de Francisco Valdez* (1918).
Fotografía: Roberto Aceves Ávila.

vida diaria, a través de 50 anuncios comerciales de muy diversa extensión (desde dos líneas hasta una página completa) y contenido (desde escupideras, baldes y “vacinillas” [sic], cristalería, ropa, medicinas y artículos de tocador, hasta servicios de banquetes ofrecidos por Valdez a través de la dulcería y pastelería El Globo). En varios de los anuncios se hace una identificación explícita entre el gusto culinario, el buen gusto en general y un estilo de vida congruente con estas preferencias. Un ejemplo de lo anterior es el siguiente anuncio de Jimeno Berruero Hnos., “Proveedores del mundo elegante”:

¡Atención Señoritas! Sin duda han adquirido Uds. este interesante libro para satisfacer su gusto delicado en el comer, y como las personas que tienen buen gusto lo tienen para todo, es evidente que Udes. usan siempre productos de primera calidad para surtir su tocador. Use los nuestros y se convencerá que no puede haber mejores. Son indispensables en el tocador de una dama elegante.⁴⁵

⁴⁵ *Ibidem*, p. 25.

El discurso presente en los anuncios indica que este libro no es un mero recetario, sino más bien un manual de costumbres culinarias y sociales que busca inculcar en los lectores la conciencia de que el ámbito del buen gusto se extiende a diferentes aspectos de la cocina y de la vida, como sería la preparación y presentación de los platillos en un ambiente refinado. Así, el anuncio de La Ciudad de París señala: “¡Señorita! Es muy bonito saber preparar buenos platillos, pero es necesario para la buena confección de ellos, tener en su cocina todos los útiles necesarios, a la vez que tener en su comedor una bonita vajilla y un buen juego de cristal. Nosotros tenemos un surtido completo en Cristalería, Loza Inglesa, de Porcelana y Esmaltada”.⁴⁶

Otro ejemplo de lo anterior lo constituye el anuncio del comerciante y librero Fortino Jaime —de quien nos volveremos a ocupar más adelante—, que dice: “¿De qué le sirven a Ud. buenas recetas como efectivamente son las de este libro, si no emplea buenos artículos para confeccionarlas? Compre Ud. todo lo que necesite en el “Árbol de Navidad” Av. 16 de septiembre 238 y siempre quedarán bien sus preparaciones. Excelente calidad y precio son la norma de la casa.”⁴⁷

Además de los anuncios, el libro de Valdez contiene varias secciones dedicadas a orientar a los lectores sobre cómo organizar las costumbres culinarias en el hogar y aumentar su refinamiento. Por ejemplo, la primera sección se dedica a orientar al lector sobre cómo formar un menú:

Para formar un Menú. Es indispensable que conste de dos sopas, una aguada y otra seca, un platillo de pescado, uno de carne, uno de verdura, uno de ave y otro de postre, debiéndose servir en el orden indicado, pudiéndose cambiar de lugar la carne y el ave, siempre que ésta sea servida con salsa y la carne como asado. Debo advertir que existe mucha variación en el orden de servir las comidas. Por ejemplo, en París se ha suprimido en muchas convivialidades la sopa aguada, sirviéndose en su lugar, pequeños sándwiches servidos con pan tostado en la manteca, de distintas clases, no faltando el *patte [sic] foie gras* y el caviar, que adornados con mayonesa y mantequilla, dan un bonito aspecto y son muy atractivos, propios del arte francés, que no tiene

⁴⁶ *Ibidem*, p. 103.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 32.

rival para presentar los platillos en la mesa. El orden de las comidas en nada se diferencia de las de la noche, únicamente que en éstas se acostumbra con más asiduidad el consomé en taza, sirviéndose fríos en verano y calientes en invierno. Procurando siempre desgrasarlo completamente.⁴⁸

Una sección se dedica a “La manera de servir el té”, incluyendo el horario y los platillos que deben acompañarlo; otra, a los “vinos de mesa y modo de servirlos”, con instrucciones básicas de maridaje y sobre el tipo de copas que deben utilizarse para cada uno de ellos; también incluye una descripción del “modo de servir un lunch de etiqueta”, en la que se describen horarios, menús y tiempos de servicio adecuados para realizar dicha actividad con éxito. Al final se incluye una lista de 23 comidas con diferentes combinaciones de platillos para diversas ocasiones.

En cuanto a las recetas contenidas en el libro, en ellas aparecen algunas referencias a lo regional (representado por Veracruz) o a lo mexicano (arroz, pescado, guajolote relleno, lomo relleno y ejotes a la mexicana; así como ostiones, pescado y mondongo a la veracruzana). No existen referencias a platillos específicamente jaliscienses, y platos típicos como el mole o los tamales no aparecen en la lista. Aparecen nuevos ingredientes, como la trufa, las anchoas, el *foie gras*, o el *kirsch*, y se introducen los *kakes* [sic] para el desayuno como opción para el menú de la mañana. La mayor parte de las recetas son de corte europeo, principalmente francés, aunque no faltan referencias a la cocina italiana, y en menor medida a la española, e incluso a la cocina estadounidense. En cuanto a costumbres mexicanas, tenemos la receta de la corona de reyes, que incluye en su preparación el poner “dentro un muñeco de porcelana procurando [que] quede bien en el centro de la corona para que al cocerse no se descubra”.⁴⁹ En general, podría decirse que este recetario en lo particular refleja el afrancesamiento de algunos libros y manuales de cocina que se imprimieron y utilizaron en México en el periodo cercano al Porfiriato.⁵⁰

⁴⁸ *Ibidem*, p. 5.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 88.

⁵⁰ Véase Sarah Bak-Geller Corona, “Los recetarios ‘afrancesados’ del siglo XIX en México”, *Anthropology of Food*, núm. especial 6, *Modelos alimentarios y recomposiciones sociales en América Latina*, diciembre de 2009.

Es muy probable que la inclusión de un mayor número de recetas y menús de corte internacional en los recetarios al final del siglo XIX también se vincule con una presencia cada vez más consolidada de inmigrantes extranjeros en Guadalajara, que terminan por relacionarse o emparentarse con las elites tapatías. Celina Guadalupe Becerra y Alejandro Solís Matías señalan que, de acuerdo con el censo de 1900 se registraron 739 extranjeros avecindados en Guadalajara, y entre ellos se encontraban los miembros de las firmas propietarias de los almacenes más prestigiados y empresas textiles y papeleras.⁵¹ Jaime Olveda ha documentado este proceso de integración de franceses y alemanes a la sociedad de Guadalajara.⁵² Esta presencia de extranjeros contribuyó a reforzar entre las elites la idea de modernizar usos y costumbres locales, incluyendo aquellos relacionados con la cocina, para equipararse con los nuevos habitantes.

Al finalizar el siglo XIX las familias que se habían mantenido en la cúspide de la pirámide socioeconómica de Jalisco se encontraban de hecho concentradas en su capital donde gozaban con plenitud del notable incremento de las comodidades y mejores perspectivas que la vida urbana ofrecía. Más ahora que esta selecta minoría se encontraba rodeada de una buena y creciente cantidad de europeos que, atraídos por las posibilidades comerciales de Guadalajara, habían fincado su vida en la ciudad.

Los jerarcas tapatíos, como los de todo México, hallábanse prendados de las cosas provenientes de ciertas naciones ultramarinas y consumían con voracidad sus productos. Tanto así que con gusto aceptaron que nativos de allá, con todo y sus usos y costumbres un tanto distintos pasasen a ocupar un sitio en el seno de sus propias familias.

Como en efecto sucedió, Guadalajara habría de europeizarse ampliamente —lo cual se entendía entonces como progreso— tanto a causa de su arquitectura pública y privada como de los monumentos urbanos, la literatura oriunda o ajena, la música propia o importada y,

⁵¹ Celina Guadalupe Becerra y Alejandro Solís Matías, *La multiplicación de los tapatíos, 1821-1921*, 1994, p. 51. Esta cifra es muy pequeña en comparación con la población total de la ciudad en ese mismo año (101 208 habitantes, *ibidem*, p. 39); sin embargo, como ya se señaló, ese grupo estaba esencialmente relacionado y vinculado con las elites, y no con el resto de la población.

⁵² Véanse los artículos “Franceses y afrancesamiento a finales del siglo XIX” y “Empresarios e inversiones alemanas”, en Jaime Olveda, *Guadalajara. Abasto, religión y empresarios*, 2000, pp. 147-191.

en fin, de todo el quehacer cultural presente al finalizar el siglo XIX y comenzar el XX.⁵³

Manual de cocina casera o recetas prácticas de cocina. Recopilación de más de 1000 recetas que varias amas de casa nos han suministrado y tomadas otras de varios libros de Fortino Jaime

El último libro que analizaremos es una recopilación de recetas de cocina impresa y muy probablemente compilada por Fortino Jaime alrededor de los años treinta del siglo XX. Fortino Jaime (1883-1951) fue un comerciante dedicado también a las labores de impresor, oriundo de Hostotipaquillo, Jalisco, que dedicó buena parte de su vida al comercio de libros. Tuvo un bazar llamado El Árbol de Navidad,⁵⁴ que cambió varias veces de ubicación, en donde se dedicó a vender todo tipo de cosas, entre ellas, libros antiguos y modernos. La obra en cuestión es el *Manual de cocina casera o recetas prácticas de cocina*.⁵⁵ No tiene fecha de impresión, pero por la dirección del establecimiento podemos suponer que fue impreso entre 1928 y 1947.⁵⁶

La fuente principal de prácticamente todas las recetas contenidas en el recetario de Jaime es el ya mencionado libro *Recetas prácticas para la señora de casa: Sobre cocina, repostería, pasteles, nevería, etc., recopiladas por algunas socias de la Conferencia de la Santísima Trinidad para el sostenimiento de su hospital*. La principal labor de Jaime como editor fue reorganizar el orden de las recetas, cambiando el nombre del recetario quizá para evitar problemas de propiedad literaria.

⁵³ José María Muriá, Cándido Galván y Angélica Peregrina, *Jalisco. Una historia compartida*, 1987, p. 259.

⁵⁴ Genaro Estrada hace referencia a Fortino Jaime y a su librería en las notas 62 y 212 de sus "Nuevas notas de bibliografía mexicana"; véase Genaro Estrada, *Obras completas II, historia, diplomacia, bibliografías, varia*, 1988, pp. 283 y 327.

⁵⁵ *Manual de cocina casera o recetas prácticas de cocina. Recopilación de más de 1000 recetas que varias amas de casa nos han suministrado y tomadas otras de varios libros*, s. a.

⁵⁶ En la portada del libro que analizamos aparece como dirección de la Tipografía Jaime, Morelos 487, por lo que podemos situar su impresión entre dichos años, ya que, de acuerdo con la página en línea del Gobierno de Jalisco dedicada a Fortino Jaime, "Para 1928, la imprenta de Fortino Jaime, el 'Árbol de Navidad', cambia de lugar ubicándose en la calle Morelos número 487, a donde empezaban a concurrir otros dos preciados y esclarecidos literatos: Adalberto Navarro Sánchez y Ramiro Villaseñor. Casi a finales de 1947 la tienda se mudó a su última residencia: la vieja casona de la esquina de Juan Manuel y Belén" (Gobierno de Jalisco, "Jaliscienses distinguidos. Jaime Ibarra Fortino (1883-1951) Promoción Cultural" [s. a.].

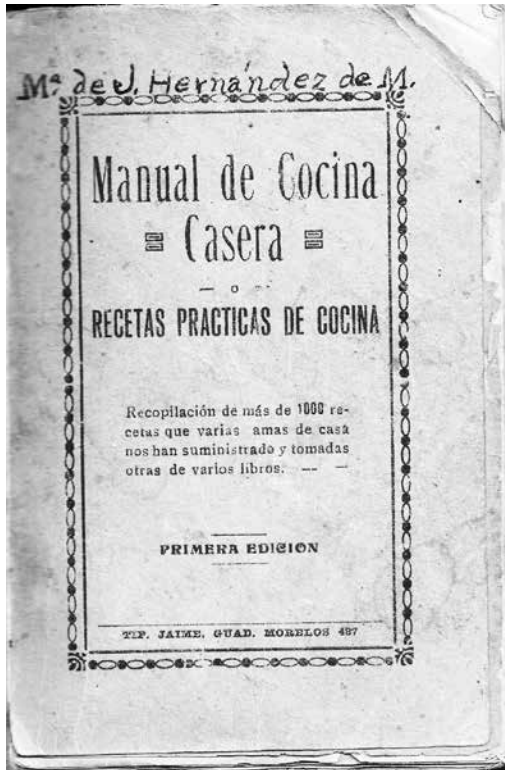


Figura 8. Portada del *Manual de cocina casera o recetas prácticas de cocina* (ca. 1930). Fotografía: Roberto Aceves Ávila.

Sin embargo, llama la atención cómo Jaime aprovechó una vez más la fórmula de apelar a la tradición de las recetas proporcionadas por amas de casa para despertar interés en el libro.

Existen algunas recetas especiales de cacería, que se señala fueron tomadas del libro *Caza mexicana*⁵⁷ (barbacoa de venado, pastel de venado, gigote [sic] de conejo, liebre asada, entre otros). Se añade una sección de galletas de la señora Franklin (varias galletas que se preparan a partir de una fórmula de harina, leche, huevo, azúcar, carbonato y crémor) y algunas recetas relativamente sencillas, propias de una cocina popular, como es el caso

de la carne de puerco con chile verde, la lengua frita con jitomate, las tostadas de vigilia (con frijoles, aguacate y crema), los mochomos para cena o desayuno (cecina de res asada a la parrilla, machacada en metate y frita con cebolla y chile) o el consomé de hueso de pescuezo para seis personas, que requiere cocer medio kilo de hueso de pescuezo de res en litro y medio de agua con un trozo de tocino, dos cucharadas de arroz, jitomate, sal, pimienta, ajo, laurel y un apio. En este sentido, las pocas adiciones de Jaime son reflejo de una cocina menos elaborada, más económica y más cercana a las necesidades culinarias de clases sociales con menores recursos económicos que,

⁵⁷ Carlos M. López y Carlos López, *Caza mexicana; obra escrita con la colab. de varios cazadores del país e ilus. con retratos y con fotografías tomadas de animales, también del país*, 1911.

sin embargo, fueron añadidas sin un plan evidente, más allá de completar un recetario previo. El recopilador se enfrenta a una nueva condición de la sociedad en la que ya no es tan fácil encontrar familias dedicadas a la experimentación y preservación de recetas culinarias, por lo que tiene que apropiarse de tradiciones del siglo pasado y complementarlas con otras que responden principalmente a un fin práctico. Entrado el siglo XX, la propiedad de los bienes culturales culinarios ha sido expropiada por el mercado, quien se encarga de distribuirlos a aquellos que adquieran los recetarios, y el valor simbólico de los bienes ya no depende tanto de una tradición, sino de la facilidad y el costo de su preparación.

Conclusiones

A partir del análisis de los libros de cocina de origen jalisciense que hemos revisado en este artículo, consideramos que en ellos no necesariamente se ve reflejada una idea de mexicanidad explícita, tal como proponen algunos investigadores que ocurre en otros recetarios del mismo periodo. En su artículo sobre los recetarios “afrancesados” del siglo XIX en México, Sara Bak-Geller Corona propone que

[...] la categoría de “cocina mexicana” es una continua construcción social, producto de una historia de búsquedas más que de encuentros. Durante más de un siglo, la cocina mexicana fue objeto de reflexiones, de discursos y de juicios por parte de hombres políticos, intelectuales, editores y amas de casa, ansiosos todos ellos por degustar el sabor a nacionalismo. Se trata, pues, de la historia de una cocina que al construir el sentido de la “mexicanidad”, se identifica con lo que no lo es: la cocina mexicana decimonónica suele ser americana, latinoamericana y *afrancesada*. La categoría de cocina mexicana resulta por lo tanto de la circulación de representaciones propias y ajenas en torno a una cocina nacional.⁵⁸

Proponemos que la identidad que se refleja en el discurso de los recetarios jaliscienses que analizamos no necesariamente aspira al nacionalismo, ni al regionalismo ni a la representación de una mexicanidad *per se*, sino a la integración de los usuarios de los recetarios

⁵⁸ Bak-Geller Corona, “Los recetarios ‘afrancesados’...”, *op. cit.*

a la tradición occidental del gusto y a la inclusión de los mismos en la modernidad y la civilización. Esta intención de integrar a los tapatíos a la civilización y a la modernidad es una preocupación de las elites intelectuales tapatías sobre todo al final del siglo XIX; en dicho periodo, esos sectores entran en controversia sobre lo que era primitivo y bárbaro dentro de las manifestaciones culturales “populares” y lo que debía considerarse como manifestación adecuada de cultura para un pueblo civilizado.⁵⁹

En todo caso, parecería ser que lo propio de esos recetarios es el afán de ser cada vez más cosmopolita a partir, por ejemplo, del uso de ingredientes propios de la región en platillos pertenecientes a la tradición culinaria occidental. Asimismo, en los recetarios se observa una preocupación por la conservación del capital simbólico representado por los platillos culinarios, a través del mantenimiento de una tradición preservada por familias urbanas de la región. Paradójicamente, parecería ser que el apego a dicha tradición asegura, de algún modo, la modernidad de las prácticas, ya que las fuentes y el origen de la mayoría de las recetas son en buena medida europeos, o al menos occidentales. Como se ha visto, incluso los platillos de origen indígena se presentan con características propias de una cocina criolla o mestiza.

Los recetarios estudiados pretenden la preservación, la transferencia y el control del monopolio de los bienes culturales culinarios ejercido por las elites,⁶⁰ quienes ejercen tal control mediante la afir-

⁵⁹ Esta situación se ejemplifica con la disputa habida entre julio y agosto de 1895 entre el historiador jalisciense Alberto Santoscoy y los escritores Victoriano Salado Álvarez y Rafael de Alba con motivo de la visita del antropólogo estadounidense Frederick Starr a Guadalajara para estudiar la danza de los *tastoanes*. El gobierno estatal la había prohibido, por razones de orden público, pero Santoscoy abogó en favor de la permanencia de la misma por considerarla un “monumento histórico, vivo, patente, que nos envidian los extranjeros” y en la medida en que se trataba de un espectáculo público que divertía al pueblo. En respuesta, Salado Álvarez señala que Starr había llegado a México, atraído por una “curiosidad ociosa” propia de un turista que no encuentra en su patria espectáculos igual de “sensacionales”, y remató: “A nosotros nos revientan los *tastoanes*; es más, nos parece un espectáculo digno de salvajes; más todavía, creemos que la autoridad hace mal en conceder licencia para la verificación de esa diversión que no sabemos si tiene más de sosa y de estúpida o de depresiva y entristecedora [...] Nosotros no nos oponemos a que el pueblo tenga diversiones; pero si ellas sirven para bestializarlo más, para sumirlo más en la barbarie; para hacerlo retroceder en el camino que recorre, preferimos que no se divierta. Al fin nada pierde y sí gana mucho con ello”. Véase Alberto Santoscoy, *Obras completas. Volumen II*, 1986, pp. 1017-1034. En dicho volumen se reproducen los artículos de Victoriano Salado Álvarez y de Rafael de Alba que exponen la polémica antes mencionada.

⁶⁰ John C. Super señala que: “Al sintetizar el papel histórico de los libros de cocina Arjun

mación de su apego a una serie de tradiciones familiares que aseguran que los platillos descritos sean adecuados para otras familias y fáciles de preparar. Por otra parte, el apegarse a la tradición culinaria implicada en las recetas otorga al preparador un estatus positivo como persona de gusto, que se certifica en la práctica culinaria y se refuerza con la preparación y presentación de los platos.

Queda pendiente por realizar un estudio más detallado sobre quiénes eran los usuarios de estos recetarios y la manera en que los aprovecharon. Si bien los autores de los mismos insisten en su dedicación a las familias, es muy probable que esas familias en las que se piensa pertenezcan al medio urbano y a las clases media y alta, dados los ingredientes contenidos en los platillos y los menús incluidos en los recetarios. En el caso de los recetarios manuscritos, los receptores de las recetas eran familiares cercanos de las autoras, o amigas pertenecientes a su mismo círculo social. Preguntas como quiénes adquirirían los recetarios, a qué clase social pertenecían o si su origen era urbano o rural, cuáles eran los usos que les daban (ya fuera como recursos educativos o como manuales culinarios), cuál fue su alcance e influencia regional y los tirajes de los mismos, son algunas de las cuestiones que están todavía por resolverse.

La cocina presente en los recetarios analizados es una mezcla de tradiciones culinarias principalmente europeas combinadas con el aprovechamiento de ingredientes propios de la región, junto con otros ingredientes similares a los usados en el centro del país, como gallina, carnero, jitomate y otras hortalizas. Además, se trata de una cocina esencialmente urbana, dirigida a las familias que habitan en las ciudades. No existen referencias explícitas a lo rural, a lo indígena o a lo propiamente autóctono, salvo en el uso de algunos ingredientes que, como ya mencionamos, se incorporan a platillos de factura occidental. El importante uso de lácteos en muchos platillos es posible que sea un reflejo de la actividad ganadera de la región, que es notable hoy en día. También destaca la utilización del maíz en la preparación de varios platillos.

Appadurai afirma: 'los libros de cocina aparecen en las civilizaciones letradas en las que la exhibición de las jerarquías de clase resulta esencial para su conservación, y en las cuales se ve a la cocina como una variedad comunicable del conocimiento especializado.' En América Latina había, sin duda, una 'alta cocina', en el sentido en que usa este término Jack Goody en su libro *Cuisine and Class*, y 'alimentos de lujo', en el sentido en que maneja esta denominación Fernand Braudel al analizar la temprana Europa moderna" (John C. Super, *op. cit.*, p. 465).

Es notoria la ausencia de recetas de platillos que hoy podrían considerarse como típicos de la región, como por ejemplo el pozole. De hecho, es notoria la ausencia de cualquier preparación que en la actualidad puede considerarse representativa o típica de la región. A Guadalajara, en distintos momentos, se le ha asociado con ciertos platillos, como el “pollo a la valentina” en la primera mitad del siglo XX, o la birria, el pozole, los lonches bañados o la torta ahogada, en la actualidad. Sin embargo, en ninguno de los recetarios analizados se observa la presencia de algún plato que se considere típico o propio de la región y cuya historia pudiera rastrearse hasta la actualidad. Lo anterior refuerza la idea de que la cocina reflejada en los recetarios tapatíos no busca reconocerse como típica o regional, sino más bien como moderna y cosmopolita, y nos sugiere que la idea de que existe un plato típico propio y representativo de la región es más bien producto de una tradición inventada (como las llama Hobsbawm) que de un proceso histórico.

Si bien el rescate culinario de recetas, ingredientes y formas de preparación de las cocinas regionales y antiguas es algo valioso, porque permite conservar un patrimonio cultural intangible, consideramos que esta vertiente de investigación no ha favorecido el análisis crítico de los discursos y contextos que sirven como soporte a las recetas. El análisis de dichos discursos y contextos ayudará a comprender mejor la función multicultural y educativa de los recetarios, y entender la manera en que ciertos sectores de la sociedad se percibían a sí mismos y a los demás.

Bibliografía

- Aumento a la sexta edición del tomo II de recetas prácticas para la señora de casa*, Guadalajara, Imprenta y Encuadernación de J. A. Rodríguez, 1906.
- Bak-Geller Corona, Sarah, “Los recetarios ‘afrancesados’ del siglo XIX en México”, *Anthropology of Food*, núm. especial 6, *Modelos alimentarios y recomposiciones sociales en América Latina*, diciembre de 2009, recuperado de: <http://aof.revues.org/6464?lang=fr>.
- , “Narrativas deleitosas de la nación: Los primeros libros de cocina en México (1830-1890)”, *Desacatos*, núm. 43, 2013, pp. 31-44, recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-92742013000300003&lng=es&nrm=iso.

- Barros, Cristina y Marco Buenrostro, "Recetas de mamacita", *La Jornada*, México, D.F., martes 1 de agosto de 2006, sección Cultura, columna Itacate, recuperado de: <http://www.jornada.unam.mx/2006/08/01/index.php?section=cultura&article=a07o1cul>>.
- Becerra, Celina Guadalupe y Alejandro Solís Matías, *La multiplicación de los tapatíos, 1821-1921*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco / H. Ayuntamiento de Guadalajara, 1994.
- Boehm de Lameiras, Brigitte, "Comer y vivir en Guadalajara: tradición e influencias europeas en el siglo XIX y principios del XX", en Carmen Castañeda (coord.), *Vivir en Guadalajara. La ciudad y sus funciones*, Guadalajara, Ayuntamiento de Guadalajara (Guadalajara 450 años, 11), 1992, pp. 79-107.
- Bourdieu, Pierre, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, María del Carmen Ruiz de Elvira (trad.), Madrid, Taurus, 1998 [edición original en francés, 1979].
- _____, *El sentido práctico*, Ariel Dilon (trad.), Buenos Aires, Siglo XXI, 2007 [edición original en francés, 1980].
- Dávila Garibi, José Ignacio, "Posible influencia del náhuatl en el uso y abuso del diminutivo en el español de México", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 1, México, UNAM, 1959, pp. 91-94.
- Directorio general del estado de Jalisco, 1928-1929*, 2ª ed., patrocinada por la Cámara Nacional de Comercio, Industria y Minería de Guadalajara, Guadalajara, Gráfica Guadalajara, 1929.
- Durkheim, Emile, *La división del trabajo social*, México, Colofón, 2007 [primera edición, 1893].
- Estrada, Genaro, *Obras completas II, historia, diplomacia, bibliografías, varia*, Luis Mario Schneider (comp., pról., n. y biblio.), México, Siglo XXI / Difocur Sinaloa, 1988.
- Fernández, Ana, *Libro de cocina "tapatío": 150 recetas prácticas para las señoras de casa recomendadas por Ana Fernández, la mejor cocinera de Guadalajara*, Guadalajara, Tipografía Bruno Carrillo, [¿1930?].
- Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, Enrique Lynch (trad.), Buenos Aires, Gedisa (Filosofía / Filosofía del Derecho), 2008 [edición original en francés, 1978].
- Gobierno de Jalisco, "Jaliscienses distinguidos. Jaime Ibarra Fortino (1883-1951) Promoción Cultural" [s. a.], recuperado de: <http://app.jalisco.gob.mx/jalisco/jaliscienses/html/JaimeIbarra.html>>.
- Gordoa y Ortiz de Rosas, Josefita, *Cuaderno de Resetas de Dª Josefita Gordoa Ortiz de Rosas. Año de 1846*, nota genealógica del Lic. Gabriel de Jesús Camarena y Gutiérrez de Lariz, Alicia Leo (pról.), Guadalajara, Unidad Editorial del Gobierno del Estado de Jalisco, 1985.
- Guerra, François-Xavier, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, Mapfre, 1992.

- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (eds.), *La invención de la tradición*, Omar Rodríguez (trad.), Barcelona, Crítica, 2002 [primera edición en inglés, 1983].
- INEGI, *Estadísticas históricas de México 2009*, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 2010.
- López, Carlos M. y Carlos López, *Caza mexicana; obra escrita con la colab. de varios cazadores del país e ilus. con retratos y con fotografías tomadas de animales, también del país*, México, Viuda. de C. Bouret, 1911.
- Manual de cocina casera o recetas prácticas de cocina. Recopilación de más de 1000 recetas que varias amas de casa nos han suministrado y tomadas otras de varios libros*, Guadalajara, Tipografía Jaime, s. a.
- Muriá, José María, Cándido Galván y Angélica Peregrina, *Jalisco. Una historia compartida*, México, Gobierno del Estado de Jalisco / Instituto Mora, 1987.
- Nuevo cocinero mejicano en forma de diccionario*, México, Librería Mejicana, 1858 [primera edición, París, Librería de Rosa y Bouret, 1845].
- Alejandro Pardo, *El verdadero práctico con recetas enteramente nuevas y ensayadas por su autor*, 1913.
- Paz, Octavio, *Los hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia*, Barcelona, Seix Barral, 1974.
- Olveda, Jaime, *Guadalajara. Abasto, religión y empresarios*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco / H. Ayuntamiento de Guadalajara, 2000.
- Pilcher, Jeffrey, *¡Vivan los tamales! La comida y la construcción de la identidad mexicana*, Victoria Schussheim (trad.), México, Ediciones de la Reina Roja / Conaculta / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2001 [primera edición en inglés, 1998].
- , “‘¡Tacos, joven!’ Cosmopolitismo proletario y la cocina nacional mexicana”, *Dimensión Antropológica*, vol. 37, mayo-agosto de 2006, pp. 96-97, recuperado de: <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=460>.
- Recetas prácticas para la señora de casa: Sobre cocina, repostería, pasteles, nevería, etc., recopiladas por algunas socias de la Conferencia de la Santísima Trinidad para el sostenimiento de su hospital*, Guadalajara, Tipografía de M. Pérez Lete, 1890.
- , vol. II, 6ª ed., Guadalajara, La Gaceta de Guadalajara, 1905.
- , vol. I, 6ª ed., Guadalajara, Escuela Tipográfica Salesiana, 1914.
- Reyes, Alfonso, “Memorias de cocina y bodega”, en *Obras completas de Alfonso Reyes*, México, FCE (Letras Mexicanas), 1991, t. XXV.
- Robelo, Cecilio, *Diccionario de aztequismos, o sea catálogo de las palabras náhuatl, azteca o mexicano, introducidas al idioma castellano bajo diversas formas. Contribución al Diccionario Nacional*, Cuernavaca, imprenta del autor, 1904.

- Santoscoy, Alberto, *Obras completas. Volumen II*, Lucía Arévalo Vargas (ed.), Guadalajara, Unidad Editorial del Gobierno de Jalisco, 1986.
- Super, John C., "Libros de cocina y cultura en la América Latina temprana", en Janet Long (coord.), *Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos*, México, UNAM, 1996, pp. 451-468.
- UNESCO, "La cocina tradicional mexicana, cultura comunitaria, ancestral y viva - El paradigma de Michoacán" [s. a.], recuperado de: <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00011&RL=00400>>.
- Valdez, Francisco, *Libro de cocina y pastelería escrito por Francisco Valdez. Recetas prácticas comprobadas por las amas de casa en el Estado de Jalisco y los limitrofes*, Guadalajara, Talleres de El Informador, 1918, t. I.
- Velázquez de León, Josefina, *Cocina instantánea. Ideas prácticas para preparar rápidamente con latas y productos preparados platillos de buen sabor, dulces y repostería*, México, Academia de Cocina Velázquez de León, 1949.
- Villa Gordo, José y Manuel Caballero, *Guía y álbum de Guadalajara para los viajeros; fiestas inaugurales del ferrocarril a Guadalajara*, José Rogelio Álvarez (ed. facs. e introd.), Guadalajara, Enciclopedia de México / Cámara Nacional de Comercio de Guadalajara, 1980.

Urdimbres y tramas complejas

ENRIQUE HUGO GARCÍA VALENCIA*

Los logros estéticos y técnicos en la producción textil de los indígenas mexicanos son proverbiales, como se puede apreciar en múltiples exposiciones y publicaciones. Este trabajo es una reelaboración de una conferencia que, por invitación del Instituto Veracruzano de Antropología, ofrecí en ocasión de una exposición de textiles indígenas. Al comentar con los organizadores el tema de mi presentación, el doctor Jesús Javier Bonilla Palmeros sugirió el título que ahora tiene. De igual manera, presenté una versión preliminar de este ensayo en el Homenaje a Roberto Williams que se hiciera en el Museo Nacional de Antropología, el cual se incluyó en la publicación respectiva. Al observar la exposición y la naturaleza de los materiales allí expuestos, me di cuenta que algunos de ellos exhibían técnicas textiles que han tenido poca difusión en los estudios de tecnología indígena mexicana. Estas técnicas, con excepción de la primera, llamada “tejido en curva”, han sido poco estudiadas, probablemente por su rareza y la dificultad de su estudio, de tal manera que los especialistas dedicados a su investigación forman un número reducido, sobresaliendo y siendo pionera la se-

* Centro INAH Veracruz.

ñora Irmgard Weitlaner Johnson, de quien no sólo aprendí, junto con generaciones enteras de antropólogos, sino que me guió para producir mi primer libro dedicado a los textiles indígenas.

Al observar la mencionada exhibición y reflexionar sobre la misma, para asombro mío me encontré con que al situar a los usuarios de estas técnicas en un mapa, de alguna manera aparentaban compartir un territorio definido. En consecuencia, este ensayo está dedicado a exponer la distribución geográfica de estas tres técnicas, las cuales explicaré a continuación. Las técnicas a las que hago referencia han sido estudiadas por separado y ésta será la primera ocasión que se presenten en conjunto para ilustrar su coincidencia en regiones geográficas comunes.

Técnica I

En 1947, Bodil Christensen, una aficionada sueca a la antropología, publicó unas notas de campo para la Carnegie Institution; en ellas describe los procedimientos especiales que algunos indígenas de la sierra de Puebla emplean para embellecer las piezas de indumentaria llamadas “quechquemitl” (plural *quechqueme*, en náhuatl). A tales manipulaciones las llamó tejido en curva, por la apariencia de curva que exhiben las piezas rectangulares que forman el quechquemitl. En sus notas, Christensen propone que la curva se produce al introducir conjuntos de hilos de urdimbre, en un momento dado, como tramas; además, da una lista de pueblos en los que argumenta que también emplean esos procedimientos para producir tejido en curva.

Más tarde, en 1966, la señora Irmgard Weitlaner Johnson publicó un artículo en que estudia la técnica textil exhibida en un lienzo colonial conocido como lienzo de Ocotepéc, del estado de Oaxaca. En este lienzo se advierte también un acordonado que forma no sólo una curva, sino dos, en un rectángulo textil. La señora Johnson consideró que este tejido está relacionado con el tejido en curva de Bodil Christensen. Evidencias posteriores nos han hecho notar, a algunos investigadores, que la propuesta de Christensen es una simplificación o una primera aproximación a la diversidad de procedimientos empleados en la Sierra de Puebla, mientras que los procedimientos técnicos empleados en la producción de los lienzos coloniales parecen ser exactamente los mismos para todos ellos.

Hace algunos años, en una publicación,¹ añadí a los casos anteriores el de la producción de los morrales huastecos, que, empleando procedimientos parecidos a los estudiados por Christensen, cortan los hilos de urdimbre de los rectángulos tejidos con zapupe que formarán un morral para insertarlos como tramas. Éstos tienen la peculiaridad de que ese procedimiento se hace en ambos lados del tejido, de tal manera que se angosta para formar lo que eventualmente será la tapa del morral, quedando al final un reducido número de hilos de urdimbre que se trenzan.

Christensen demuestra que, en cierto momento, la urdimbre se convierte en trama en San Pablito, mientras que los procedimientos en Cuetzalan, Puebla, son diferentes, ya que, en cierto momento, la trama se convierte en urdimbre. En los lienzos coloniales, debido a que están conformados por una doble curva, la trama se convierte en urdimbre en cierto momento y, finalmente, en trama nuevamente. En el caso de los morrales huastecos, la urdimbre de lado y lado del tejido se convierte en trama. Hasta donde podemos advertir, los procedimientos empleados en los textiles de Cuetzalan para hacer que la trama se convierta en urdimbre son idénticos a los de los lienzos coloniales, aunque se diferencian en que en los lienzos, como dijimos arriba, la urdimbre se vuelve a convertir en trama.

Los lienzos coloniales y los quechqueme tienen la peculiaridad de que la curva se encuentra dentro del tejido (inserta), mientras que en los morrales huastecos la tienen hacia el exterior del tejido (exenta), por tanto, los problemas técnicos son diferentes en uno y otro caso, y las tejedoras lo tienen que resolver a su manera. El doctor Johnson, al hacer un recuento de lienzos coloniales con acordonado, menciona al lienzo Córdova-Castellanos. Desafortunadamente, el original desapareció, “pero una descripción y copia del mismo publicada por Antonio Peñafiel indican que estaba rodeado por un borde de ‘tres hilos rojos’[...] Eso quiere decir, que el marco exterior de tres rectángulos en el dibujo de Peñafiel del lienzo representa un diseño que fue tejido o bordado en la tela más bien que pintado”.²

Lo extraño del dibujo es que sería el único con un borde a color, mientras que en los demás casos los bordes son acordonados en

¹ Enrique Hugo García Valencia, “El morral huasteco”, en *El arte de los pueblos indígenas de México (Memoria del II Coloquio Nacional de Arte Popular)*, 2008, pp. 29-34.

² Nicholas Johnson, “Lienzos made from cloth originally woven for other uses”, en Constanza Vega (coord.), *Códices y documentos sobre México*, 2000, pp. 575-576.

blanco; la otra peculiaridad es ser el único de su conjunto que tiene la curva exenta, lo que lo coloca, por esa característica, junto a los morrales huastecos.

Distribución geográfica del empleo de esta técnica: en tiempos coloniales encontramos que los lienzos que la representan son —detectados hasta el momento— diez, y se concentran en un 50% en el estado de Oaxaca, le siguen Veracruz, Puebla y, finalmente un lugar desconocido. La distancia entre Tuxpan, que es de donde proceden los dos lienzos veracruzanos, y el sur de Puebla y la Mixteca oaxaqueña, hace que nos preguntemos por las razones de tal distribución geográfica. Este problema se vuelve más intrigante cuando comparamos la distribución geográfica colonial con la etnográfica. La producción del quechqueme con tejido en curva se restringe a la Sierra Norte de Puebla, o sea, la convergencia de los límites de los estados de Hidalgo, Veracruz y Puebla. Mientras que la producción de morrales es Huasteca, incluyendo los estados de Veracruz y San Luis Potosí.

En cierto sentido, el tejido en curva de Cuetzalan y San Pablito parece ser una simplificación de los procedimientos empleados en la producción de los lienzos, considerando que un lienzo colonial tiene dos curvas. En la primera encontramos que la trama, que forma la franja de color, se convierte en urdimbre, mientras que los quechqueme de San Pablito parecen proceder conforme a la manera en que se haría la segunda curva del lienzo colonial, o sea, la de insertar la urdimbre como trama, un procedimiento similar en la producción de morrales.

A la fecha, he logrado detectar los siguientes lienzos con tejido en curva, diez, en total:

- Otla, Oaxaca, que no he podido inspeccionar
- Aztatla, Oaxaca
- Ixtlán, Oaxaca
- Iatiní, Oaxaca
- Ocotepec, Oaxaca
- Huaquechula, Puebla
- Lenzos de Tuxpan (2)
- Lienzo de la Fundación Heye, aún no inspeccionado
- El lienzo Córdova-Castellanos³ (ahora perdido)

³ *Ibidem*, pp. 576-577.



Figura 1. Distribución geográfica de lienzos, quechqueme y morrales con tejido en curva.

Hasta ahora, esta técnica se ha considerado exclusiva de ciertas regiones de Mesamérica en México.⁴ Aunque yo he sostenido la misma opinión en otras ocasiones, siempre tenía la duda de qué tan cierto sería. Entre otros especialistas, consulté a la doctora Patricia Reef Ana Walt, del Fowler Museum de la UCLA, cuya respuesta, del 8 de noviembre de 2008, corrobora que esta técnica sólo se utiliza en México.

En un reciente viaje a Nueva York tuve la fortuna de visitar el Museo Metropolitano, en donde hay una exposición permanente sobre textiles de África y de América del Norte. Al observar algunos de los objetos me encontré con una capa tsishimin de Canadá que exhibe una curva en el lado inferior que no corresponde a la técnica en curva. Y al examinar una pieza de indumentaria tejida en Ghana, África, conocida como *kente*, encontré que exhibe un movimiento de cambio de dirección de la urdimbre y de la trama como el del tejido en curva.

La cédula que acompaña al objeto lo describe como “Man’s Prestige Cloth”, producido a principios del siglo XX en Ghana por tejedores akan del grupo asante, hecho con seda y algodón, con número de acceso 2010.557. Esas piezas de indumentaria se pro-

⁴ Claude Stresser-Péan, *De la vestimenta y los hombres. Una perspectiva histórica de la indumentaria indígena en México*, 2012, p. 253.



Figura 2. Detalle de una sección con tejido en curva en un textil kente.

ducen al tejer varias fajas angostas que finalmente se cosen juntas longitudinalmente, formando una pieza ancha y larga que se usa para envolverse, al modo de un manto.

Los diseños intrincados característicos de estos textiles tienen nombres individuales y pueden ser reservados para el uso exclusivo del rey u oficiales de alto rango. Todos los textiles con técnica sencilla consisten de dos conjuntos de hilos: la urdimbre y la trama. Los hilos de urdimbre son los elementos que se tensan en el telar, que el tejedor entrelaza con los hilos de trama. En este ejemplo, una técnica hábil y rara crea los múltiples motivos serpentinos que corren a lo largo del tejido en dirección horizontal y vertical. Los hilos índigo de urdimbre se suplementan con conjuntos adicionales blancos de hilos tensionados separadamente. Estas transiciones a tramas y de nuevo a urdimbres forman el patrón blanco ondulante a lo largo de la tela. Este patrón particular da su nombre, *nkontompontama* (la tela de los mendaces) a esta túnica. Según Robert Sutherland Rattray, el autor de una antigua monografía de la sociedad asante, “el Rey de los Ashanti se decía que (la) vestía

cuando presidía la corte, para confesar a personas de veracidad dudosa que llegaban ante él.⁵

Nótese en este acercamiento cómo un hilo de urdimbre se transforma en trama. La sucesión de este movimiento de urdimbres y tramas produce finalmente una faja con una especie de greca, sobre lo que volveremos más abajo.

Esta afortunada coincidencia no implica de manera alguna que exista alguna relación entre nuestro tejido en curva y el tejido kente de Ghana, sino, como se dijo, una extraordinaria coincidencia cultural que se asemeja más a la forma en que se hacían los lienzos coloniales que a la forma en que se hace cualquier objeto etnográfico actual.

Gracias a los buenos oficios de Arni Brownstone, del Royal Ontario Museum de Toronto, Canadá, contacté a Doran Ross, especialista en tejidos kente. Le expuse mi observación de que el tejido en curva apareciera en textiles africanos, a lo que respondió afirmativamente. Transcribo aquí su respuesta:

Dear Enrique [...] While I am a big fan of Mexican textiles, I am unaware of the “curve weaving” you are referring to. There are three or four kente designs/techniques that involve what I call “discontinuous” warps and or wefts. I would love to see close up examples of the textiles you are inquiring about, although even the best photographs often do not reveal the nuances of technique [...] All the best, Doran

From: Enrique Hugo García Valencia [hugogv44@hotmail.com]
Sent: Tuesday, February 11, 2014 12:15 pm
To: Ross, Doran
Subject: Kente From Arnie Brownstone”

El señor Ross llama a esta técnica “urdimbres y/o tramas discontinuas”, definición que describe el hecho de que una urdimbre se convierta en trama o viceversa o ambas y las ilustraciones y su definición de la técnica demuestran su uso en África y la coincidencia técnica con las regiones de México estudiadas aquí. Afortu-

⁵ Traducción propia. Bibliografía proporcionada por Raffaella Cedraschi, curadora de las colecciones de África del Museo de las Culturas de la Ciudad de México; véase Robert Sutherland Rattray, *Religion & Art in Ashanti*, 1959; Peter Adler y Nicholas Barnard, *African Majesty: The Textile Art of the Ashanti and Ewe*, 1995.

nadamente, tuve la oportunidad de discutir este asunto con Raffaella Cedraschi, curadora de las colecciones africanas del Museo Nacional de las Culturas de la Ciudad de México, quien además de sus acertados comentarios me proporcionó alguna bibliografía y datos importantes.

Técnica II

Más desconocido es un tipo peculiar de gasa al que la señora Johnson, la única especialista —hasta donde yo sé— que la haya estudiado en México, le llama en inglés, “gauze with discontinued weft”.⁶ O sea, “gasa con trama discontinua”, la cual consiste en que, a diferencia de tejidos ordinarios en que la trama va de lado a lado del tejido, tramas cortas se introducen en las aberturas que se hacen para torcer los hilos con que se forma una gasa, pero en lugar de proceder a lo largo del tejido se van metiendo en los cruces sucesivos de gasa de manera ascendente, controlando pares de cuatro, seis o más urdimbres. De esta manera, se forman diseños de bandas verticales o diagonales o motivos de diamantes separados por aberturas parecidas a lo que se conoce como *kelim*. De vez en cuando, las tramas de color de una sección penetran y se entrelazan con áreas adyacentes de color.

La distribución étnica de esta técnica tan peculiar se da como sigue:

- Amuzgos, Guerrero: Xochitlahuaca, Cozoyoapan, Zacualpan, Huajintepec, Ometepec
- Zapotecos, Oaxaca: Santiago Choapan
- Nahua, Veracruz: San Pedro Coyutla
- Mazatecos, Oaxaca: Huautla de Jiménez, El Carrizal
- Totonacos, Puebla: Pantepec

La señora Johnson concluye que esta técnica es única de México; desafortunadamente, sólo los amuzgos de Guerrero continúan produciéndola.

⁶ Irmgard Weitlaner Johnson, *A Rare Kind of Mexican Gauze*, 2004, p. 11.

Técnica III

Hay una tercera técnica conocida tanto en México como en el sur de Estados Unidos que la señora Johnson llama "Weft-Wrap open work", que traducido es más o menos como: "tejido abierto con envoltura de trama". Esta técnica se realiza empleando dos lanzaderas, lo que es peculiar de este tipo de tejido. Y consiste en que "al avanzar el tejido, una trama seleccionada se inserta pero no pasa de lado a lado del tejido, sino que se enrolla fuertemente alrededor de ciertos hilos de urdimbre y tramas insertadas previamente de manera que se juntan y forman hoyos pequeños".

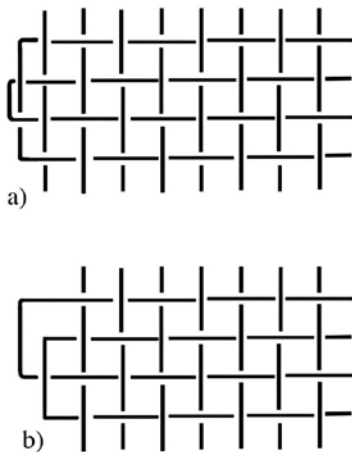


Figura 3. Tejido abierto con tramas envolventes. Tomada de Weitlaner (1976).

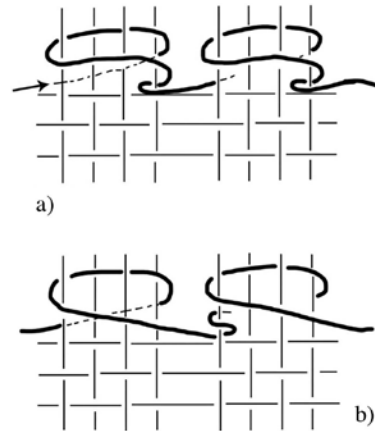


Figura 4. Patrón con abertura sencilla. Tomada de Weitlaner (1976).

Algunas de las evidencias de su existencia proceden de fragmentos arqueológicos que la señora Johnson estudiara, y que los fecha tentativamente como "pertenecientes a la cultura Chalchihuites, en el periodo Posclásico. Éstos provienen de unas cuevas saqueadas por buscadores de tesoros al norte de la Estación Coyote a lo largo de la línea del ferrocarril al Salto, que está cerca de Las Quebradas, a lo largo del flanco oriental de la sierra Madre Occidental".⁷ La investigadora encuentra cuatro variantes de esta técnica en dos telas

⁷ Irmgard Weitlaner Johnson, *Los textiles de la cueva de la Candelaria, Coahuila*, 1977, pp. 63-64.

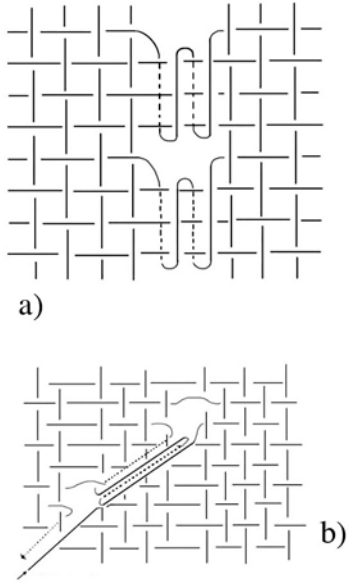


Figura 5. Patrón con abertura con envoltura doble. Tomada de Weitlaner (1976).

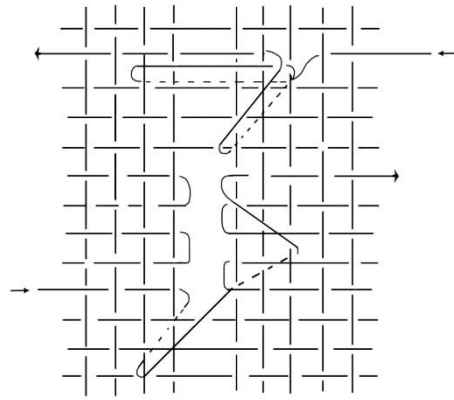


Figura 6. Abertura larga. Tomada de Weitlaner (1976).

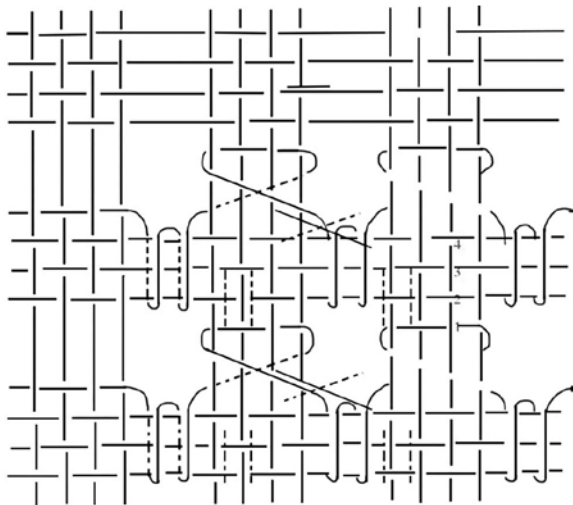


Figura 7. Patrón sobre todo el textil. Tomada de Weitlaner (1976).

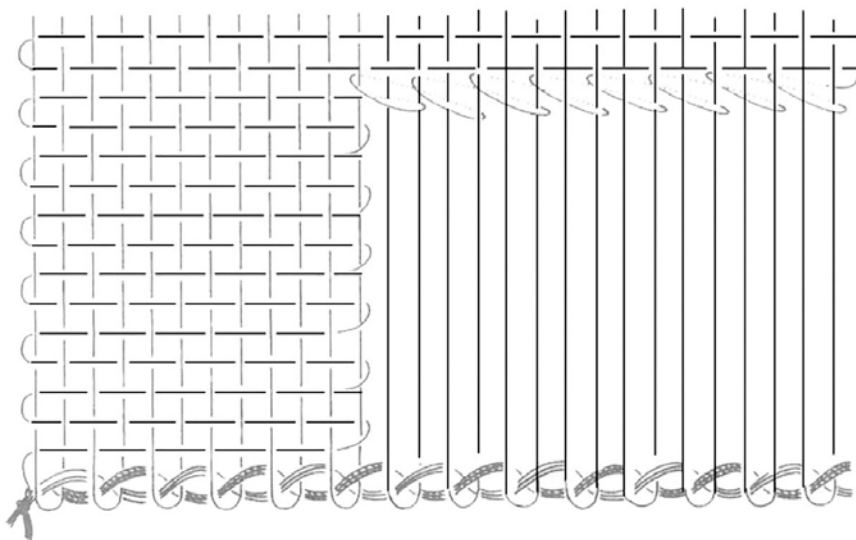


Figura 8. Envoltura de trama 1. Tomada de Weitlaner (1976).

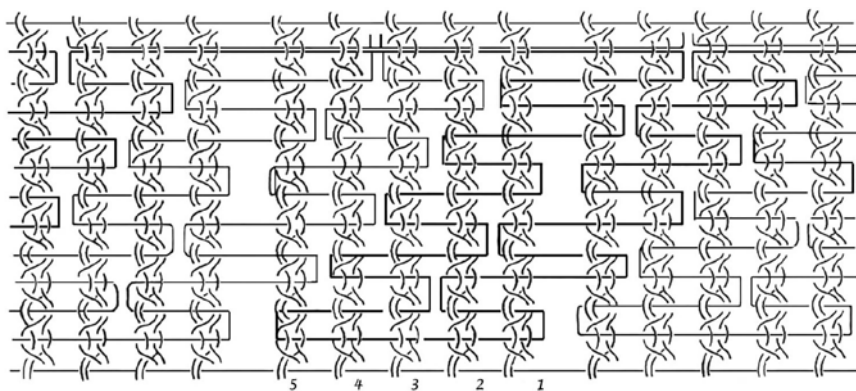


Figura 9. Envoltura de trama 2. Tomada de Weitlaner (1976).

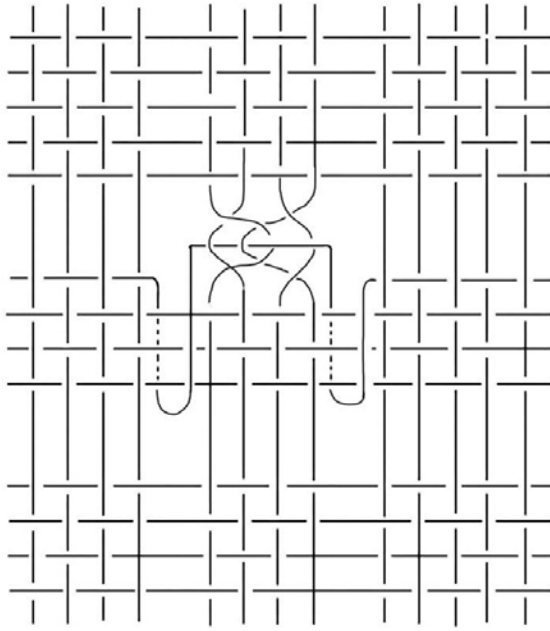


Figura 10. Patrón de abertura con raya cruzada.
Tomada de Weitlaner (1976).

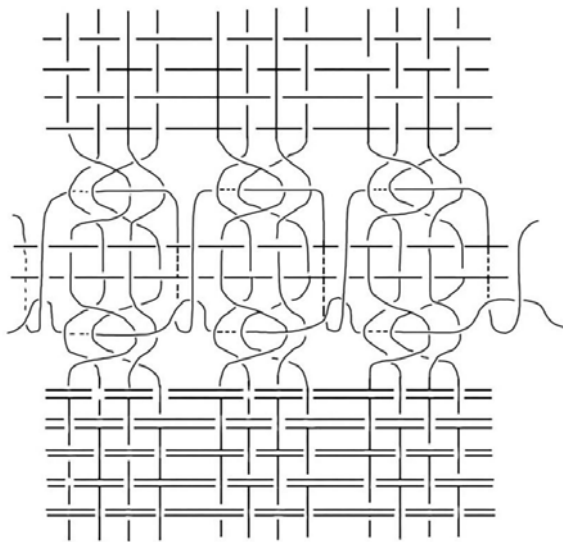


Figura 11. Envoltura. Tomada de Weitlaner (1976).

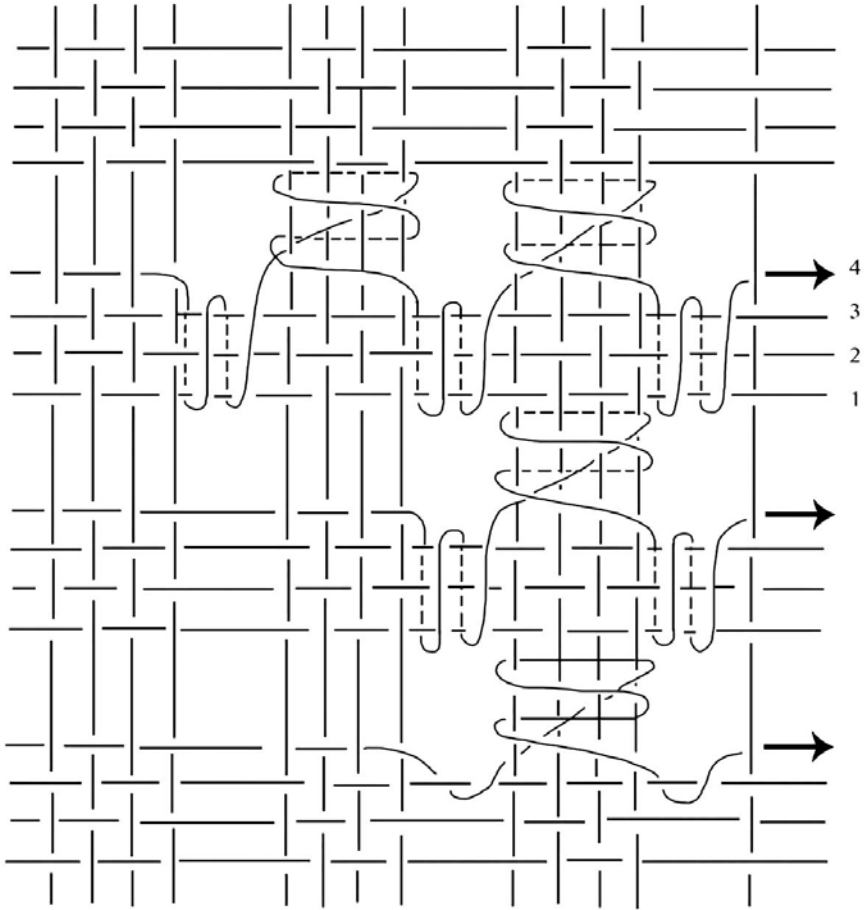


Figura 12. Tejido abierto de trazos envolventes, común en el Suroeste de Estados Unidos. Tomada de Weitlaner (1976).

cosidas juntas. Éstas se combinan con tejido sencillo para formar un diseño de tejido abierto con elementos geométricos. Además del fragmento de textil encontrado en Durango, y que es el que estudia la señora Johnson, no se encuentra en la actualidad en ninguna parte en México, a excepción de Choapan, Oaxaca, en donde hasta fechas recientes se empleaba en la confección de algunos huipiles.

Como existen especímenes arqueológicos en el suroeste de Estados Unidos, la investigadora Kate Peck Kent considera que, “juzgando por la evidencia a la mano, tal vez la idea básica de tramas envolventes, llegó a los Hohokam probablemente de la costa occidental de México hacia el año 1000 o antes”.⁸ Seguramente la autora, al decir “costa occidental de México”, se refiera a lo que en la actualidad serían los estados de Oaxaca y Guerrero, en la costa occidental de México, mas no a los estados que siguen al norte a lo largo de esta misma costa, en donde no encontramos evidencias de su uso. Por el contrario, la distribución de su uso parece extenderse de esa región occidental de la costa mexicana a la Sierra de Puebla, en donde se asocia con las técnicas I y II, la Huasteca, Durango y el suroeste de Estados Unidos.

Otra evidencia de relación de textiles prehispánicos entre la huasteca y el norte de México la encuentra la señora Johnson al estudiar algunos fragmentos textiles de la cueva de la Candelaria (1977) y un pequeño huipil de ofrendas que considera ser un “huipil de ofrendas huasteco” (1958-1959). Aquí no me preocuparé por discutir estos textiles, sino solamente quiero reforzar la idea de una continuidad en la técnica textil que parte de Oaxaca, continúa en la Sierra de Puebla, sigue a la Huasteca y se adentra al centro del país hacia el norte.

De manera burda y atemporal he empleado materiales coloniales y etnográficos para ilustrar la distribución geográfica de estas técnicas, asumiendo que las evidencias son indicadores de un uso continuado a lo largo de varias centurias. Etnográficamente, la técnica I desapareció de Oaxaca en donde coincide con las técnicas II y III, aunque la señora Stresser-Péan menciona que Boas encontró un quechquemitl con esta técnica en Pochutla, Oaxaca, a principios del

⁸ Kate Peck Kent, “Appendix-Additional note on Southwestern weft-wrap openwork, ‘Weft-wrap Openwork Technique in Archaeological and Contemporary Textiles of Mexico’”, *Textile Museum Journal*, vol. IV, núm. 3, 1976, p. 73.

siglo pasado,⁹ y en tiempos coloniales se registró su uso incluso en Centro América. La técnica I tal vez nunca se empleó para confeccionar lienzos en la Sierra de Puebla, en donde coincide ahí con la técnica II, aunque sí se empleó en el sur del estado, en donde el lienzo de Huaquechula está formado por fragmentos, algunos de los cuales exhiben esa técnica. Sólo en Veracruz tenemos la coexistencia de lienzos, quechqueme y morrales que exhiben la técnica I y también evidencias de la técnica II.

Podríamos pensar, hipotéticamente, que la distribución geográfica actual de —al menos— el tejido en curva es el resultado de haber desaparecido su conocimiento y confección de otras áreas, al menos, las adyacentes a las ocupadas por los individuos que aún la emplean; sin embargo, el hecho de que tres técnicas únicas en México se hayan desarrollado y se empleen prácticamente en las mismas regiones es de llamar la atención, y a mí me plantean la necesidad de una explicación que va más allá de la etnografía.

Consideraciones metodológicas

Si algo nos ha enseñado la etnografía experimental¹⁰ es a examinar cuidadosamente las categorías empleadas en los trabajos etnográficos, las cuales a menudo no pasan de ser recursos retóricos que subrepticamente se convierten en categorías analíticas. Aquí me referiré a una de ellas, a la noción de “tejido en curva”. Cuando Christensen hiciera su descripción de los quechqueme de San Pablito, simplemente asentó que los procedimientos técnicos producen como resultado “a graceful curve”,¹¹ de tal expresión se acuñó posteriormente la categoría “tejido en curva”, empleada por varios investigadores cuando se refieren a tales procedimientos y al resultado final. Posteriormente, de la simple etiqueta empleada por Christensen se ha asumido que en realidad estamos frente a una curva y que los

⁹ Claude Stresser-Péan, *op. cit.*, p. 82.

¹⁰ Clifford Geertz, *El antropólogo como autor*, 1989; George E. Marcus y M.J. Fischer Michael, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, 1986.

¹¹ Bodil Christensen, “Otomi looms and quechquemits from San Pablito, State of Puebla, and from Santa Ana Hueytlalpan, State of Hidalgo, Mexico”, *Notes on Middle American Archaeology and Ethnology*, vol. III, núms. 61-90, 1947, p. 123; y Bodil Christensen, “Otomi looms and quechquemits from San Pablito, State of Puebla, and from Santa Ana Hueytlalpan, State of Hidalgo Mexico”, en Irene Emery y Patricia Fisko (eds.), *Looms and Their Products, Irene Emery Roundtable on Museum Textiles, Proceedings*, 1977, p. 160.

indígenas y productores ven una curva en esos textiles. Al final —y más recientemente—, se ha iniciado el estudio simbólico del tejido en curva, en función de interpretaciones más generales de las figuras geométricas empleadas en rituales indígenas. En realidad, émicamente, todavía tenemos que demostrar que los indígenas producen explícitamente una curva para poder iniciar el análisis simbólico. El otro problema etnográfico es que los indígenas vean ya una curva, precisamente porque han estado en contacto con los antropólogos, quienes les hicimos notar que producían “tejido en curva”. Por otro lado, la interpretación simbólica de los lienzos coloniales está muy distante de poderse entender o siquiera abordar con los conocimientos con que contamos, o con los que cuento.

Los tejidos kente de Gahna presentan una alternativa de interpretación. Estos tejidos, cuya confección se asemeja a la forma en que se hacían algunos lienzos coloniales nos presentan más que una curva, una greca a lo largo del tejido. Siendo similares en su confección, más no iguales, nos permiten suponer que los lienzos con curva, puestos uno junto a otro darían como resultado una larga franja con grecas, más bien que una curva.

Bodil Christensen aplicó su noción de tejido en curva a los quechqueme de San Pablito y otros lugares de la Sierra de Puebla, cuya confección, aunque empleando los mismos procedimientos, llega a resultados diferentes, precisamente por ser la curva muy ancha en comparación a la que se emplea en los objetos etnográficos de otros lados de la Sierra de Puebla y algunos lienzos coloniales. Tal vez ésa sea la razón por la cual la señora Claude Stresser-Péan estudia en su reciente libro únicamente los mismos objetos con técnica en curva que estudiara Christensen. Deja de lado tanto los lienzos coloniales como objetos etnográficos de otros lugares, además de los morrales huastecos e ignora completamente los tejidos kente.

Al iniciar el estudio del tejido en curva, Ana María Álvarez Palma y yo decidimos que analizaríamos técnicamente todos los especímenes existentes, es decir, incluiríamos los lienzos coloniales, propósito que retomo en este texto al que he añadido algunas evidencias arqueológicas. La utilidad de ello se manifiesta, al menos, en que permite agrupar todos los objetos que la exhiben en dos grandes grupos: tejido en curva exenta y tejido en curva inserta, como vemos de la explicación dada más arriba. Los objetos de tejido en curva insertos incluyen a los lienzos coloniales, con excepción de uno, y a los quechqueme de la Sierra de Puebla. Los objetos con te-

jido en curva exento son los morrales huastecos y probablemente el lienzo Córdova-Castellanos; este último presenta, hipotéticamente, dificultades técnicas especiales que sólo podemos adivinar. También nos permite advertir procedimientos semejantes de producción entre objetos. Así, en un grupo de objetos, como los quechqueme estudiados por Bodil Christensen, al igual que en los morrales huastecos, la urdimbre se transforma en trama. En otros, como los quechqueme de Cuetzalan, la trama se transforma en urdimbre. En algunos lienzos coloniales la trama se transforma en urdimbre y luego en trama.

Si analizamos el movimiento general ascendente de las técnicas del sur al norte, vemos claramente un agrupamiento sureño que incluye Oaxaca (la Mixteca) y parte de la Sierra de Puebla. Otro norteño que incluye la Huasteca veracruzana y potosina, y una especie de laboratorio o centro de experimentación y desarrollo de técnicas textiles en Durango.

El tejido en curva lo considero aquí, con fines metodológicos, una técnica estructural, de tal manera que a ella se añaden otros elementos superestructurales de decorado como brocado, bordado, estampado, pintado. Esta distinción es importante porque, a la clasificación hecha arriba, fundada exclusivamente con base en procedimientos técnicos de producción de la técnica básica o estructural, se pueden añadir otras clasificaciones; por ejemplo, la clasificación simbólica de los diseños que embellecen los tejidos sin que unas y otros estén necesariamente asociados. Estos diseños pueden compartir elementos comunes con diseños iguales o similares en el área y pueden ser empleados para embellecer cualquiera de los objetos mencionados a lo largo de este trabajo. La distribución geográfica de la técnica básica de ninguna manera corresponde con la de los diseños superestructurales ni la técnica básica se asocia necesariamente con algún o algunos diseños específicos, el caso más conspicuo lo constituyen los lienzos coloniales. En estos casos, los lienzos se confeccionaron con propósitos diferentes a los del resultado final, como lo afirman varios autores.¹² Se puede pensar que originalmente eran capas o tilmas y que se reciclaron para pintar escenas de todo tipo sobre ellos. No existe asociación necesaria entre el textil y sus

¹² Hilda Judith Aguirre Beltrán, "El Códice Lienzo de Quauquechollac. Manuscrito pictográfico indígena tradicional azteca náhuatl. (Siglo XVI)", 2000; Nicholas Johnson, "Lienzos made from cloth...", en *op. cit.*; Florine G. L. Asselbergs, *Conquered Conquistadors. The Lienzo de Quauquechollan. A Nahua Vision of the Conquest of Guatemala*, 2004.

técnicas de producción con su decorado o sea las pinturas, ni se puede decir que la curva de los textiles es un marco para las pinturas. En el caso de los quechqueme, los diseños que los adornan pueden realizarse, como brocados o bordados, en cualquier tipo de tejido y, finalmente, los estampados y bordados de los morrales huastecos pueden aplicarse, de igual manera, a morrales hechos de otras maneras.

La idea de incluir tres técnicas textiles únicas en Mesoamérica en una sola presentación se me ocurrió al notar que todas ellas corresponden a un área geográfica amplia y dispersa, pero discernible si la comparamos con la distribución de otras técnicas, como son: gasas producidas en Oaxaca, Guerrero, la Sierra de Puebla y Michoacán, o las telas dobles producidas desde Nayarit y Jalisco hasta Querétaro y el Estado de México, e incluso Veracruz, si clasificamos como tales a las fajas de Pisa Flores. Lo extraño en los casos estudiados es su coexistencia en un área discernible. La omnipresencia de Oaxaca en todas estas manifestaciones culturales, con excepción de telas dobles, constituye en sí un indicio de relaciones que no se pueden explicar únicamente por el análisis textil.

Hay un segundo punto sobre el que quiero llamar la atención, aunque sólo sea muy sucintamente, que es el de la filiación lingüística de los usuarios de los objetos producidos con estas tres técnicas textiles. Esto lo podemos observar gráficamente en la figura 13. Tentativamente, sólo puedo decir que las tres técnicas son empleadas mayoritariamente por individuos de los grupos oto-mangue y yuto-nahua, y algunos de sus vecinos como totonacos y huastecos, lo cual plantea otro tipo de problemas en los que espero ahondar en otra ocasión.

La señora Johnson considera que el tejido en curva se originó en la Mixteca, mientras que Kate Peck Kent considera que la técnica de tramas envolventes se originó en el occidente de México, que, según la discusión de arriba, correspondería también a la Mixteca, lo cual se corrobora con materiales etnográficos zapotecos actuales. Las observaciones de la señora Stresser-Péan problematizan el occidente de México al decir que, “como ya lo mencionamos en el capítulo I, fueron probablemente los toltecas, provenientes del norte, los que trajeron con ellos el quechquemitl y el tejido en curva”.¹³ Esta última

¹³ Claude Stresser-Péan, *op. cit.*, 2012, p. 251.

Figura 13. Filiación lingüística de los usuarios de los objetos hechos con las técnicas textiles estudiadas

Técnica I	Grupo lingüístico	Estado	Localidad	Objeto	Familia
	Mixteco	Oaxaca	Ocotepéc	Lienco	otomangue
	Mixteco?	Oaxaca	Olla	Lienco	otomangue
	Mixteco	Oaxaca	Aziatlán	Lienco	otomangue
	Mixteco	Oaxaca	Ixtlán	Lienco	otomangue
	Mixteco	Oaxaca	Cordova-Castellanos	Lienco	otomangue
	Zapoteco	Oaxaca	Ixtlán	Lienco	otomangue
	Huasteco	Veracruz	Tuxpan	Lienco	maya
	Huasteco	Veracruz	Tuxpan	Lienco	maya
	Heve	?	?	?	?
	Nahua	Puebla	Huauquechula	Lienco	yuto-nahua
	Nahua	Puebla	Naupan	Quechqueme	yuto-nahua
	Nahua	Puebla	Atla	Quechqueme	yuto-nahua
	Nahua	Puebla	Xolotlán	Quechqueme	yuto-nahua
	Nahua	Puebla	Cuetzalan	Quechqueme	yuto-nahua
	Nahua	Hidalgo	Sta. Catarina	Quechqueme	yuto-nahua
	Nahua	Hidalgo	Sta. Ana Tzacuala	Quechqueme	yuto-nahua
	Nahua	Hidalgo	Santa Ana Hueytlalpan	Quechqueme	yuto-nahua
	Nahua	Veracruz	Zontecomatlán	Quechqueme	yuto-nahua
	Nahua	Puebla	Tlaxpanaloyan	Quechqueme	yuto-nahua
	Nahua	Hidalgo	San Francisco Atotonilco	Quechqueme	yuto-nahua
	Nahua	Puebla	Tzicuilán	Quechqueme	yuto-nahua
	Nahua	Puebla	San Andrés Tzicuilán	Quechqueme	yuto-nahua
	Nahua	Hidalgo	Acaxochitlán	Quechqueme	yuto-nahua
	Otomí	Puebla	San Pablito Pahuatlán	Quechqueme	otomangue

	Otomí	Puebla	Ixtobloya	Quechqueme	otomangue
	Otomí	Puebla	Tenexco	Quechqueme	otomangue
	Otomí	Hidalgo	Santa Ana Hueytlalpan	Quechqueme	otomangue
	Otomí	Hidalgo	San Gregorio	Quechqueme	otomangue
	Otomí	Hidalgo	Tenango de Doria	Quechqueme	otomangue
	Totonaco	Puebla	Pantepec	Quechquemiti	totonaco-tepehua.
	Totonaco	Puebla	Mecapalapa	Quechquemiti	totonaco-tepehua
	Huasteco	Veracruz	Jacuba limón, Tantoyuca	Morral	maya
	Huasteco	Veracruz	Coyol Aquicne, Tantoyuca	Morral	maya
	Huasteco	Veracruz	Potrero segundo Xiloxuchitl, Tantoyuca	Morral	maya
	Huasteco	Veracruz	Tanquian Xiloxuchitl, Tantoyuca	Morral	maya
	Huasteco	Veracruz	Mora Xiloxuchitl, Tantoyuca	Morral	maya
	Huasteco	Veracruz	Cerro Botica, Tantoyuca	Morral	maya
Técnica II					
	Amuzgos	Guerrero	Xochistahuaca	Calzón, camisa, rebozos	oto-mangue
	Amuzgos	Guerrero	Cozoyoapan	Calzón, camisa, rebozos	oto-mangue
	Amuzgos	Guerrero	Zacualpan	Calzón, camisa, rebozos	oto-mangue
	Amuzgos	Guerrero	Huajintepec	Calzón, camisa, rebozos	oto-mangue
	Amuzgos	Guerrero	Ometepec	Calzón, camisa, rebozo	oto-mangue
	Nahua	Veracruz	San Pedro Coyutla	Calzón, camisa	
Técnica III					
	Zapotecos	Oaxaca	Santiago Choapam	Hujpili	oto-mangue
	Mazatecos	Oaxaca	Huautla de Jiménez	Hujpili	oto-mangue
	Mazatecos	Oaxaca	El Carrizal	Hujpili	oto-mangue
	Totonacos	Puebla	Pantepec	Quechquemiti	totonaco-tepehua
		Durango		Fragmentos arqueológicos	
	Hohokam	Sur de Estados Unidos		Fragmentos arqueológicos	yuto-nahua

Fuente: Elaboración propia, con base en el *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoes estadísticas*, México, INALI, 2009.

observación presenta aspectos complicados de resolver a la luz de las relaciones presentadas aquí.

La señora Stresser-Péan nos describe un área muy amplia de distribución del quechquemitl, que probablemente se originó en la Sierra de Nayarit y sus alrededores.¹⁴ Éste aparece en Nicaragua hacia 1586, en la descripción de fray Antonio de Ciudad Real. A través de migraciones se supone que llegó a Pochutla, en la costa occidental de Oaxaca, y la mencionada autora considera que el quechquemitl era usado por las mujeres toltecas, quienes en su diáspora lo llevaron a otras regiones de México. La descripción, aunque convincente en cuanto al uso del quechquemitl, no problematiza el hecho de la manera estructural de elaboración de los quechqueme, cuya distribución, hasta la fecha, parece abarcar áreas muy definidas que no se mezclan.

Los quechqueme etnográficos tarascos y huicholes comparten la misma estructura. Están formados por dos piezas cuadrangulares sobrepuestas en forma de rombo, del cual se cosen dos lados, dejando una abertura para el cuello y al no coser los otros dos lados queda una abertura amplia para el cuerpo.¹⁵ El quechquemitl empleado en el resto de México está formado por dos rectángulos que se unen por sus partes más angostas.¹⁶

Aquí surge la hipótesis de que los toltecas modificaron la estructura del quechquemitl, dejando de lado la estructura norteña y difundiendo la estructura de rectángulos unidos para el resto de la región. El quechquemitl, según la autora citada, llegaría a la Huasteca y al Totonacapan tardíamente, y “en tiempos de la Conquista, los huastecos ya no tenían contacto con el oeste de México, debido al avance de los nómadas chichimecas que habían ocupado la parte norte del centro de México”.¹⁷ En el contexto de la distribución geográfica de las tres técnicas asociadas que estudié más arriba, el panorama se torna más complejo, y la Sierra de Puebla se convierte en una región crucial para el desarrollo, comercio y transacciones culturales muy amplias.

En ella se dan cita varias rutas de tecnología textil. Tenemos una ruta de gasas que va de Michoacán a la Sierra de Puebla, e incluye

¹⁴ *Ibidem*, p. 81.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 71-72.

¹⁶ *Ibidem*, p. 73.

¹⁷ *Ibidem*, p. 86.

Oaxaca y Guerrero. Otra de telas dobles, que viene desde tierras huicholas en Jalisco, pasa por territorio otomí en el Estado de México y llega a Veracruz, con las fajas tepehuas de Pisa Flores; esta ruta parece ser la misma de los quechqueme. A pesar de la aparente contigüidad de las diferentes rutas, da la impresión de que los tarascos nunca han empleado las telas dobles.

Existe también el conjunto de técnicas complejas estudiadas más arriba, entre las que sobresale el tejido en curva, que parte de Oaxaca, pasa por la Sierra de Puebla y termina en las planicies veracruzanas y de San Luis Potosí. Esa técnica de tejido se encuentra asociada con dos más: "gasa con trama discontinua",¹⁸ de la que sólo encontramos especímenes en el pueblo nahua de Coyutla, al norte del estado de Veracruz, y en Pantepec, en la región a la que pertenece Pisa Flores. Las dos técnicas anteriores se asocian con otra, no existente en la región, que se conoce como "tejido abierto con envoltura de trama".¹⁹ Las tres se distribuyen en un corredor que va de Oaxaca a la Sierra de Puebla y al norte de Veracruz, continúa en San Luis Potosí, Durango y termina en el sureste de Estados Unidos. La última no se produce etnográficamente más que en Choapan, Oaxaca, y arqueológicamente en el suroeste de Estados Unidos. Esto plantea el problema de separar la distribución del tejido en curva de la distribución del quechquemitl.

Así pues, en la Sierra de Puebla convergen tres líneas de distribución geográfica que, aparentemente son mesoamericanas, pero que exceden los límites de Mesoamérica, especialmente por su relación con el norte de México y el sureste de Estados Unidos. Una de ellas es la que viene del norte, otra del sur y otra de la costa del golfo de México. Al iniciar esta investigación, tal relación la consideré más bien aleatoria a la importancia de Mesoamérica, pero al continuar la misma y ver las técnicas en conjunto, el noroeste de México y su vinculación con el sureste de Estados Unidos parecen adquirir más y más importancia, además de que su vinculación, vista en mapas, es periférica al territorio dominado por la Triple Alianza al momento del contacto.

¹⁸ Irmgard Weitlaner Johnson, *op. cit.*, 2004, p. 11.

¹⁹ Irmgard Weitlaner Johnson, *op. cit.*, 1976, pp. 63-74.

Sarah Albiez-Wieck,²⁰ en su tesis doctoral, hace un repaso de las diversas maneras de concebir el noroeste de México y el sureste de Estados Unidos. Ya sea con las categorías inclusivas de: “el norte de México”, “el South West”, “el Greater Southwest”, “Chichimecatlalli”, “La Gran Chichimeca”, “Mesoamérica marginal”, “Árido y Oasis América”. Albiez-Wieck presenta varios mapas tomados de diferentes fuentes, en los que ilustra aquello que correspondería geográficamente a tales términos.

Con estas ilustraciones nos podemos dar una idea del espacio ocupado por los habitantes de esas regiones. Baste el dato, por el momento, de que en la Gran Chichimeca se encontraba incluido parte del territorio huasteco y el estado de Durango, cuya importancia podremos apreciar más adelante.

En el mapa de la figura 18, elaborado por el estudiante Miguel Ángel Sosme, podemos observar la distribución en México de las tres técnicas arriba mencionadas: Tejido en curva, gasa con trama discontinua, y tejido abierto con envoltura de trama.

La distribución de estas técnicas va de la Mixteca oaxaqueña a la Sierra de Puebla y la costa de Veracruz. Esta reconstrucción la hice empleando lienzos, o sea, telas sobre las que se pintaron escenas en la época colonial, y objetos etnográficos que se encuentran en varias colecciones mexicanas. A juzgar por las evidencias existentes, estas técnicas no se emplean para producir objetos textiles en ninguna otra parte de lo que se conoce como Mesoamérica, pero especímenes arqueológicos más antiguos evidencian su presencia en lo que se conoce como el sureste de Estados Unidos, Great Southwest y la Gran Chichimeca. ¿Cuáles serían los vínculos más amplios que explicarían tal distribución en una vasta área geográfica de Mesoamérica que alcanzara hasta el sur de Estados Unidos? Según Albiez-Wieck:

La ampliación de la frontera septentrional mesoamericana empezó en el Preclásico tardío (600-100 a. C.) y se debió posiblemente al auge económico que posteriormente posibilitó el ascenso de las grandes ciudades mesoamericanas del Clásico. Fue durante el Clásico que Mesoamérica alcanzó su máxima expansión hacia el norte [...] En Guanajuato y otras regiones del norte y occidente hubo una explosión demográfica entre los siglos VI y X d. C., posiblemente debido a migran-

²⁰ Sarah Albiez-Wieck, “Contactos exteriores del Estado tarasco: influencias desde dentro y fuera de Mesoamérica”, 2011.



Figura 14. El norte de México. Mapa dibujado por Rudolf Oeser y Sarah Albiez-Wieck según Solanes Carraro y Vela Ramírez (2000: 42). Tomado de Sarah Albiez-Wieck, *op. cit.*, vol. 2, p. 314.

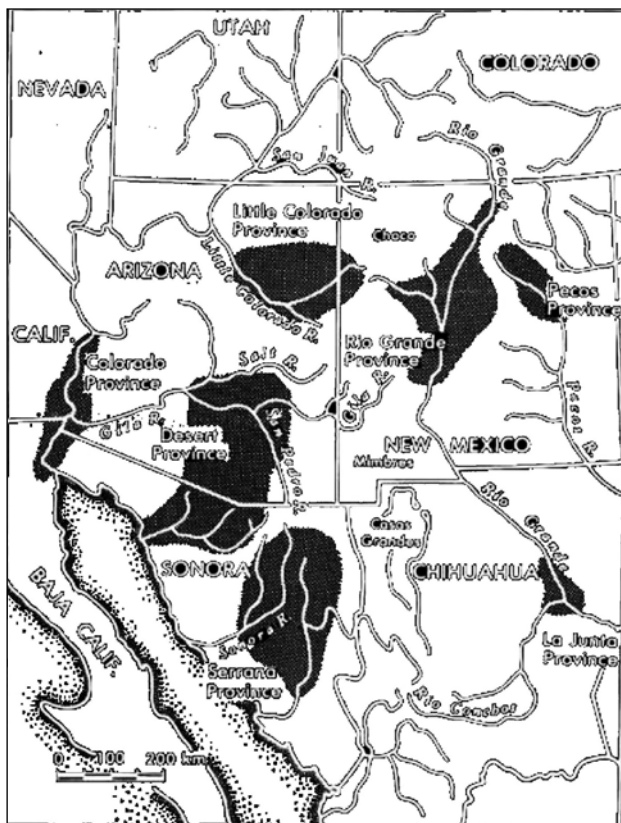


Figura 15. El Greater Southwest y sus diferentes provincias según Riley. Fuente: Riley (1987: 10, map 2). Le agradezco al doctor Carroll L. Riley el permiso de usar este mapa. Tomado de Sarah Albiez-Wieck, *op. cit.*, vol. 2, p. 315.

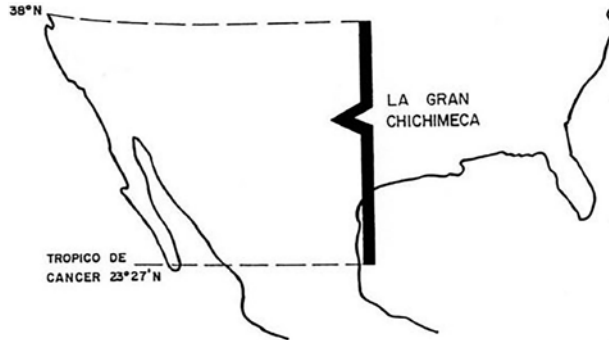


Figura 16. La Gran Chichimeca según la definición de Braniff. Fuente: Braniff (2000: 128). Le agradezco al Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM el permiso para usar el mapa. Tomado de Sarah Albiez-Wieck, *op. cit.*, vol. 2, p. 316.

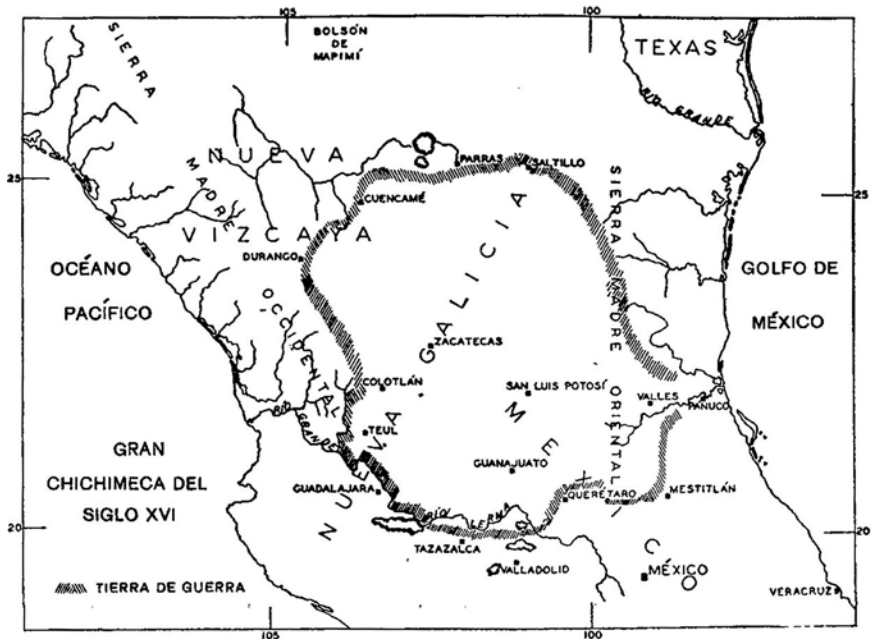


Figura 17. La Gran Chichimeca del siglo XVI según la definición de Carrillo Cázares. Fuente: Santa María (2003: 32, mapa 1). Le agradezco al doctor Alberto Carrillo Cázares el permiso para usar esta imagen. Tomado de Sarah Albiez-Wieck, *op. cit.*, vol. 2, p. 316.

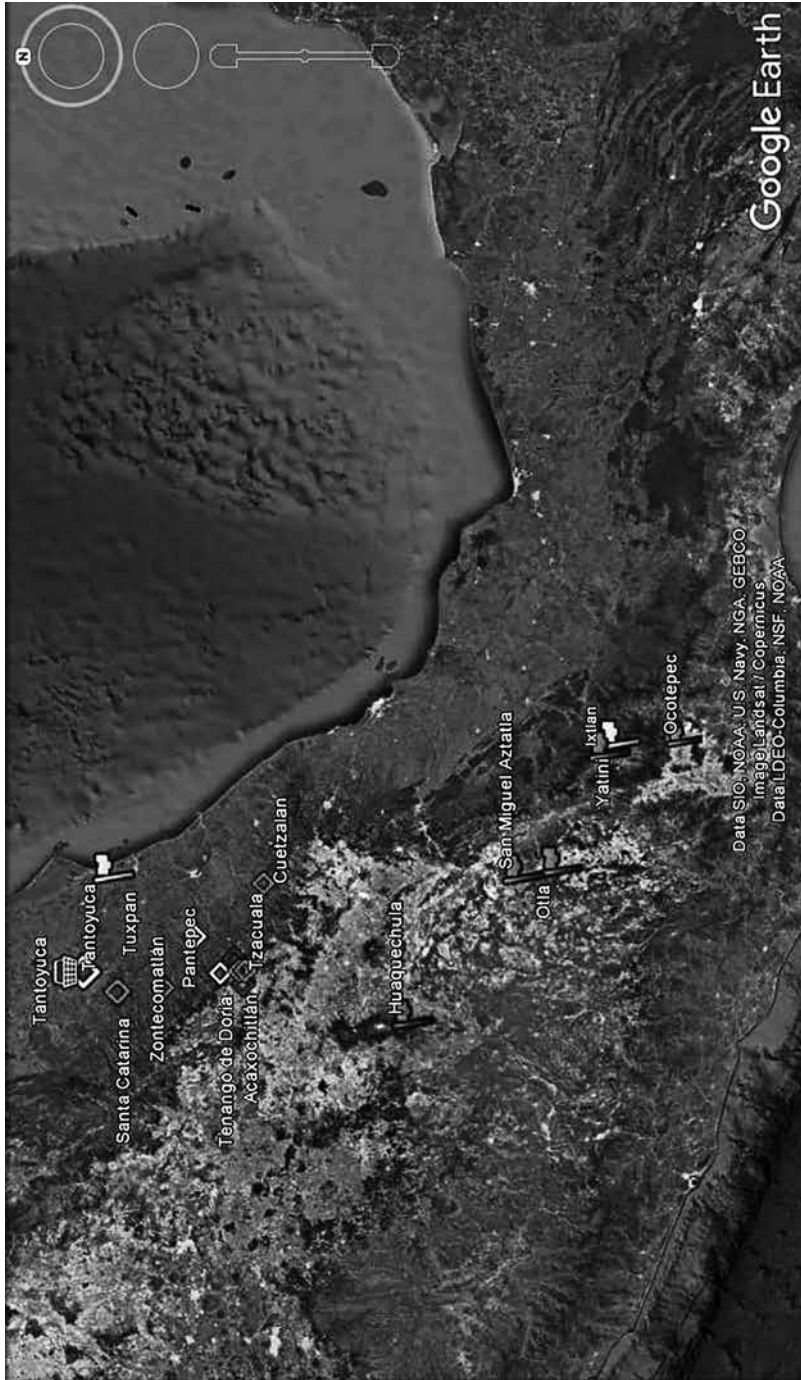


Figura 18. Distribución en México de las tres técnicas. Mapa elaborado por Miguel Ángel Sosme Campos.

tes originarios del centro de México que se establecieron en territorios aridoamericanos [...] En este lapso, florece la cultura Chalchihuites [...] Para esta época Braniff propone la existencia de una Mesoamérica septentrional en tierras aridoamericanas.²¹

Al estudiar unos fragmentos arqueológicos encontrados en unas cuevas en lo que ahora es el estado de Durango, la señora Johnson propone que corresponden en el tiempo precisamente a la cultura Chalchiuites, aunque ella los sitúa en el Posclásico tardío, pero incluidos en la cultura Chalchiuites. Johnson indica que, habiendo alcanzado el suroeste de Estados Unidos desde tierras zapotecas en Oaxaca durante la expansión de Mesoamérica hacia Aridoamérica, no parece haberse difundido ampliamente en lo que sería el Greater Southwest, a juzgar porque no se utilizó entre grupos nortños como tarascos, coras, o huicholes. Pero Mesoamérica comparte, al menos con las evidencias etnográficas que tenemos a la mano, las gasas tarascas y las telas dobles huicholas. Albiez-Wieck menciona intercambios comerciales entre Michoacán, Durango y Zacatecas, y, en general, con Aridoamérica: obsidiana, plumas de guacamaya, objetos de metal y algunos más. Había dos rutas de intercambio: “una por la costa del Pacífico y otra por la ladera oriental de la sierra Madre Occidental, pasando entre otros por La Quemada, Alta Vista y Hervideros.²² Fue precisamente a lo largo de la segunda ruta en donde aparecieran los objetos que estudiara la señora Johnson.

Con esta discusión preliminar solamente puedo elaborar la hipótesis de que la distribución de las técnicas en cuestión se encontraban relacionadas con rutas de comercio ya existentes en tiempos prehispanicos. Esta hipótesis de ninguna manera da cuenta de la peculiar distribución que excluye tantos pueblos de Mesoamérica y el norte de México. Da la impresión de que éstas se encontraban relacionadas con rutas periféricas que evitaban el control de la Triple Alianza, pero aprovechando las mayores rutas de comercio. Esto implicaría rutas comerciales de zapotecos y mixtecos con lo que ahora son el sur del estado de Puebla, la Sierra de Puebla y la costa norte del golfo de México, entroncar con la ruta ya establecida sobre la sierra Madre Occidental. Pero la ruta del golfo, al no ser parte del estudio de la multicitada autora, no aparece en sus mapas. Cabe

²¹ *Ibidem*, p. 322.

²² *Ibidem*, p. 331.

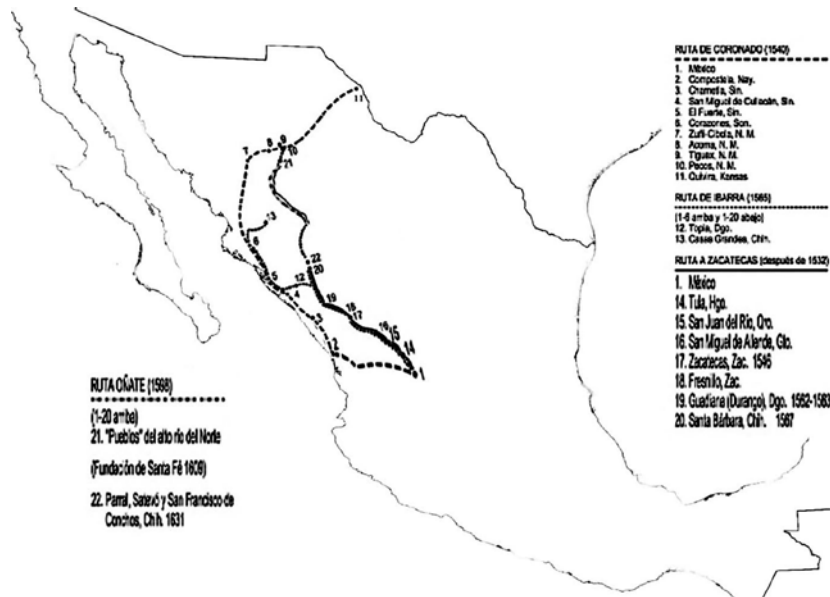


Figura 19. Rutas españolas hacia el noroeste. Mapa dibujado por Rudolf Oeser y Sarah Albiez-Wieck según Braniff (2006: 41). Tomado de Sarah Albiez-Wieck, *op. cit.*, vol. 2, p. 336.



Figura 20. Rutas de intercambio entre Mesoamérica, Aridoamérica y Oasisamérica. Fuente: Weigand (2001: 36). Le agradezco el permiso de usar el mapa al doctor Phil Weigand. Tomado de Sarah Albiez-Wieck, *op. cit.*, vol. 2, p. 337.

mencionar que Johnson registra que plumas de guacamayas y restos óseos de las mismas aves se han encontrado en el Greater Southwest, lo que indicaría que el comercio propiciaría el transporte de especies animales de un hábitat a otro.

La doctora Rosa Reyna me hizo notar la similitud de paletas de pintor o tablas para pulverizar tintes del actual estado de Guerrero y del suroeste de Estados Unidos, y las evidencias parecen acumularse, indicando florecientes rutas de comercio que conectaban a Oaxaca con el golfo de México, y de ahí al norte hasta el suroeste de Estados Unidos. Hipótesis más aventuradas se han elaborado relativas a las migraciones y formación de grupos lingüísticos en tiempos prehispánicos, temas que espero que alguien más versado en estos asuntos pueda elaborar.

La conclusión a la que puedo arribar es que la técnica en curva es un invento sureño, probablemente mixteco o de esa región, hipótesis ya propuesta por la señora Johnson y que parece apoyar Kate Peck Kent. Respecto del quechquemitl, con su estructura mesoamericana, el objeto sobre el cual se produce tal técnica en la actualidad está todavía en discusión si su origen es sureño o norteño. Es igualmente intrigante la producción huasteca de morrales, que tienen como característica general que la fibra no se tuerce y algunos de ellos exhiben la técnica mencionada. Finalmente, el tejido en curva parece haberse producido originalmente en lienzos rectangulares usados como tilmas o capas. Éstos tenían la peculiaridad de haberse empleado como piezas de indumentaria masculina, utilizando la fibra de algodón en su producción. En la actualidad, los quechqueme son piezas de indumentaria femenina hechas de algodón y lana. Los morrales son de uso común. Por otro lado, son las mujeres quienes producen los quechqueme y los hombres, los que producen los morrales. Estas diferencias de género tienen consecuencias importantes que he estudiado con cierto detenimiento en otro lado.²³

Bibliografía

Adler, Peter, y Nicholas Barnard, *African Magesty: The Textile Art of the Ashanti and Ewe*, Londres, Thames and Hudson, 1995.

²³ Enrique Hugo García Valencia, "La colonización del cuerpo. Género y política en el uso del calzón y el quechquemitl", *Dimensión Antropológica*, año 21, vol. 60, 2014.

- Aguirre Beltrán, Hilda Judith, "El Códice Lienzo de Quauquechollac. Manuscrito pictográfico indígena tradicional azteca náhuatl. (Siglo XVI)", 2 vols., Tesis de Doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2000.
- Albiez-Wieck, Sarah, "Contactos exteriores del Estado tarasco: influencias desde dentro y fuera de Mesoamérica", 2 vols., tesis de doctorado, Universidad de Bonn, Facultad de Filosofía, 2011.
- Asselbergs, Florine G. L., *Conquered Conquistadors. The Lienzo de Quauhquechollan. A Nahuatl Vision of the Conquest of Guatemala*, Leiden. CNWS Publications, 2004.
- Christensen, Bodil, "Otomi looms and quechquemitls from San Pablito, State of Puebla, and from Santa Ana Hueytlalpan, State of Hidalgo, Mexico", *Notes on Middle American Archaeology and Ethnology*. vol. III, núms. 61-90, 1947.
- , "Otomi looms and quechquemitls from San Pablito, State of Puebla, and from Santa Ana Hueytlalpan, State of Hidalgo Mexico", en Irene Emery y Patricia Fiske (eds.), *Looms and Their Products, Irene Emery Roundtable on Museum Textiles, Proceedings*. Washington, D. C., The Textile Museum, 1977.
- García Valencia, Enrique Hugo, "El morral huasteco", en *El arte de los pueblos indígenas de México (Memoria del II Coloquio Nacional de Arte Popular)*, Veracruz, Consejo Veracruzano de Arte Popular, 2008, pp. 29-34.
- , "La colonización del cuerpo. Género y política en el uso del calzón y el quechquemitl", *Dimensión Antropológica*, año 21, vol. 60, México, INAH, 2014, pp. 87-125.
- Geertz, Clifford, *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós, 1989.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, México, Inali, 2009.
- Johnson, Nicholas, "Lienzos made from cloth originally woven for other uses", en Constanza Vega (coord.), *Códices y documentos sobre México*, México, INAH (Científica, 409), 2000, pp. 575-594.
- Marcus, George E. y M. J. Fischer Michael, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago / Londres, The University of Chicago Press, 1986.
- Peck Kent, Kate, "Appendix-Additional note on Southwestern weft-wrap openwork, 'Weft-wrap Openwork Technique in Archaeological and Contemporary Textiles of Mexico'", *Textile Museum Journal*, vol. IV, núm. 3, Washington, D. C., 1976, pp. 63-74.
- Stresser-Péan, Claude, *De la vestimenta y los hombres. Una perspectiva histórica de la indumentaria indígena en México*, México, FCE / Centro de

- Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Fundación Alfredo Harp Helú / Museo Textil de Oaxaca, 2012.
- Sutherland Rattray, Robert, *Religión & Art in Ashanti*, Londres, s.e., 1959.
- Weitlaner Johnson, Irmgard, "Un antiguo huipil de ofrenda decorado con pintura", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. 15, México, 1958-1959, pp. 115-122.
- , "Análisis textil del lienzo de Ocoatepec", en *Summa Antropológica, Homenaje a Roberto Weitlaner*, México, INAH, 1966.
- , "Weft-wrap openwork techniques in archaeological and contemporary textiles of Mexico", *Textile Museum Journal*, vol. IV, núm. 3, 1976, pp. 63-74.
- , *Los textiles de la cueva de la Candelaria, Coahuila*, México, INAH (Científica, 51), 1977.
- , *A Rare Kind of Mexican Gauze*, Leiden, Rijksmuseum voor Volkenkunde, 2004.

La entrevista a familiares en la búsqueda e identificación de personas extraviadas o desaparecidas

MACUIXÓCHITL PETRA SORAYA MEJÍA JIMÉNEZ*
ALBERTINA ORTEGA PALMA*

El olvido está lleno de memoria

Mario Benedetti

La antropología forense se ha constituido como un camino para acceder a la verdad sobre hechos tipificados como delitos. Cattaneo¹ da cuenta de que, en la actualidad, la antropología forense se encarga de la recuperación de restos humanos en diferentes contextos de hallazgo, de la determinación de relevancia forense en casos que involucren restos óseos, de la determinación del origen humano de restos óseos, de la reconstrucción del perfil biológico en restos humanos putrefactos, esqueletizados, desmembrados y quemados; de la aproximación facial y de la identificación individual de restos humanos, asistiendo al médico forense en la determinación de la causa y modo de la muerte, de la intervención en desastres masivos, investigación de fosas comunes y crímenes de guerra, de la identificación de individuos vivos, de la determinación

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

¹ Cristina Cattaneo, "Forensic Anthropology: Developments of a Classical Discipline in the New Millennium", *Forensic Science International*, vol. 165, 2007, pp. 185-193.

de edad biológica para efectos de imputabilidad y determinación de la edad biológica en subadultos a partir de material fotográfico en casos de pornografía infantil.

Actualmente en nuestro país, hay antropólogos físicos, antropólogos sociales y arqueólogos que trabajan en instituciones procuradoras de justicia como peritos en antropología forense. Al mismo tiempo, otros participan en organizaciones independientes, pudiendo fungir como consultores técnicos, monitores internacionales y como peritos forenses, con la facultad de señalar las deficiencias y los aciertos de los órganos de justicia involucrados.

Las instituciones procuradoras de justicia enfrentan dos problemáticas complementarias: la primera es atender a personas que reportan la ausencia repentina de un familiar ocurrida en distintos contextos, desde un desastre natural hasta la violación de los derechos humanos de la víctima, donde la tarea es lograr la localización y, si las circunstancias de la desaparición lo ameritan, iniciar una investigación para consignar, enjuiciar y sancionar a los responsables.² La segunda tarea es disminuir el número de cadáveres y de restos humanos que son depositados en la fosa común por no ser identificados, así como contar con un registro de particularidades y perfil genético de cada individuo analizado para confrontas posteriores.

El antropólogo forense reúne un conjunto de datos de las particularidades encontradas en cadáveres y restos humanos: particularidades naturales y adquiridas en el tejido epidérmico y óseo, determina el sexo y la ancestría, estima la edad y la estatura aproximadas, busca evidencia de lesiones, enfermedades o estrés músculo-esquelético. Esta información es denominada *post mortem* y organizada en una bitácora o en una base de datos. Pero el proceso de identificación de personas fallecidas requiere de una etapa comparativa de confronta o cotejo, en la que se busca correspondencias entre las carac-

² Aquí es importante distinguir entre “privación ilegal de la libertad” y “desaparición forzada”. La primera es un delito tipificado en los artículos 364 a 366 del Código Penal Federal, mientras que la segunda es un delito tipificado en el artículo 215-A. Las principales diferencias estriban en que en el primero pueden actuar particulares o servidores públicos con el objetivo de cobrar un rescate, explotar laboral o sexualmente a la víctima, evitar que una persona lleve a cabo una acción; mientras que en el segundo caso sólo se contempla a servidores públicos y se lleva a cabo un ocultamiento del paradero y del destino que ha tenido la persona, además de la negativa a reconocer que se ha llevado a cabo la sustracción.

terísticas de una persona extraviada o desaparecida y las encontradas en un cadáver o restos humanos. La otra información necesaria para la confronta es denominada *ante mortem*, porque se refiere a las particularidades que son observables en una persona mientras se encuentra con vida.

Para que el cotejo arroje resultados confiables, la información *ante mortem* debe ser *comparable* con los datos obtenidos *post mortem*; esto es, si se cuenta con el dato de que a una persona le fue colocada una prótesis en vida, se esperaría encontrarla en el cadáver, y que ésta estuviera reportada en el formulario correspondiente. No obstante, puede suceder que, por las condiciones de conservación que presenten los restos, algunas características no sean valorables. De esta manera, cuanta más información *ante mortem* de calidad se tenga, es mayor la posibilidad de establecer una identificación confiable. El método para conocer las particularidades de una persona extraviada o desaparecida y el procesamiento de esa información se vuelven igual de importantes que el estudio antropológico de laboratorio.

Uno de los principales problemas que reportan tanto los familiares como los antropólogos forenses respecto a la planeación de búsquedas es la falta de datos para establecer hipótesis sobre dónde puede encontrarse la persona extraviada o desaparecida, sea que se encuentre viva o que haya fallecido. Dado lo anterior, es necesario obtener información sobre las circunstancias del extravío o la desaparición, esto es: fecha, lugar, hora, prendas que portaba la persona, posibles perpetradores, testigos, etcétera. Al revisar los protocolos de antropología forense elaborados por equipos latinoamericanos independientes, se ha encontrado que todos ubican dentro de las actividades centrales la recopilación de información sobre el contexto de extravío o desaparición de una persona y sus características particulares, reconociendo a los familiares como fuentes de información válida.

A pesar de ello, la investigación preliminar u obtención de datos *ante mortem* es un proceso al que no se le da la importancia que realmente tiene. En México, algunas instituciones cuentan con personal, instrumentos y protocolos para tal fin, pero hasta hace poco tiempo no había una homogeneización del procedimiento y la calidad de la información dependía de la experiencia y el compromiso personal del perito. Esto se ha hecho patente cuando los familiares refieren que reportaron la desaparición de su familiar, pero no les

habían recabado información sobre sus características o las circunstancias en las que ocurrió.³

Otras procuradurías tienen esquemas de trabajo que no corresponden con las necesidades del público: los familiares tienen que ir de un estado a otro para que les extraigan muestras para obtención de ADN,⁴ las áreas periciales orientadas a la identificación (antropología, dactiloscopia, genética, odontología) no intercambian información, no tienen atribuciones para informar al público de primera mano o no pueden recabar datos si no se ha hecho denuncia formal ante el Ministerio Público; la recopilación de datos *ante mortem* puede estar a cargo de personal sin capacitación que no indagará más si el familiar le dice “no sé” o “no me acuerdo”. Adicionalmente, los casos registrados no distinguen entre extravío, privación ilegal de la libertad y desaparición forzada.

Ante la falta de credibilidad que tienen las instituciones del Estado, es necesario demostrar capacidad para realizar investigaciones forenses siguiendo los estándares internacionales. Así, no basta con homologar la información que habrá de obtenerse, es necesario establecer pautas claras sobre la manera en la que ha de abordarse al familiar o informante, el planteamiento de las preguntas, la organización de la información obtenida y el seguimiento del caso.

En este texto se expone a la antropología forense como una especialidad que apoya al Ministerio Público en la investigación de muertes violentas, búsqueda de personas extraviadas o desaparecidas y en la identificación de personas vivas y fallecidas, resultando importante para este último rubro contar con un cuerpo de datos *ante mortem* confiable. Se hace hincapié en que la entrevista es la técnica idónea para obtenerlo, la cual debe ser realizada por personal que conozca el proceso de identificación de personas fallecidas y esté sensibilizado acerca de las afectaciones que experimentan los familiares; se propone como ideal a un antropólogo forense, aunque, dependiendo de la estructura organizativa y los recursos de cada institución, puede hacerla el trabajador social o incluso el psicólogo.

A lo largo del texto se revisarán experiencias y propuestas de equipos de antropología forense latinoamericanos y de la antropología forense mexicana. Finalmente, se plantea cuál puede ser el

³ Human Rights Watch (HRW), *Los desaparecidos de México. El persistente costo de una crisis ignorada*, 2013, p. 193.

⁴ *Idem*.

aporte de la antropología forense a problemas actuales como la desaparición forzada de personas.

La situación de los familiares

Hablar sobre un ser querido del que se ignora su paradero, del que se teme por su vida y que probablemente fue llevado en contra de su voluntad, no es fácil; el entrevistador necesita que los familiares puedan desarrollar la calma y confianza suficientes para abordar temas que pueden resultar incómodos o que consideran íntimos. Para lograrlo, tiene que explicar claramente lo que la disciplina puede hacer en estos casos: que cuenta con métodos y técnicas útiles para la búsqueda de una persona y —en el peor de los escenarios— para la identificación de cadáveres o restos humanos que no serían reconocibles por los medios habituales; los informantes deben conocer los alcances que los datos proporcionados pueden tener y se les debe aclarar que éstos serán manejados de forma confidencial. Lo ideal es que al final de la entrevista se realice el cotejo y se obtenga un resultado: una identificación positiva, negativa o presuntiva, vigente hasta la fecha en que se realiza la búsqueda, como se hace en el Departamento de Identificación del Instituto de Ciencias Forenses (Incifo) en la Ciudad de México.

Desde el punto de vista de la familia, el entrevistador es otro servidor público más, alguien más con quien tienen que hablar, alguien que les preguntará quién sabe qué tantos datos, no quedando muy claro para qué o por qué, cuando lo que quieren es saber *dónde* y *cómo* está su ser querido. El antropólogo o quien entreviste debe ser consciente de que atenderá a familiares cansados de no tener resultados, estresados por no saber qué pasó con su ser querido o molestos por el trato recibido en otras instituciones. Es un problema especial el trabajar con familiares de personas extraviadas o desaparecidas, porque para ellos, el hecho de que se les soliciten datos *ante mortem* e información sobre candidatos a recolección de muestras para obtención de ADN, los enfrenta tanto a la posibilidad de que su ser querido esté muerto como a la esperanza de saber dónde está y recuperar sus restos.⁵ Es cierto que no es pertinente

⁵ Comité Internacional de la Cruz Roja, *Informe del CICR: "Las personas desaparecidas y sus*

hablar con ellos sobre cómo se sienten, pero tampoco puede ignorarse el sufrimiento y otros problemas que estén experimentando.

Los familiares de personas extraviadas o desaparecidas acuden a una morgue o Servicio Médico Forense porque tienen dos preguntas específicas: ¿ha sido encontrado sin vida?, y ¿se nos puede apoyar en su búsqueda? Tienen muchas más preguntas y necesidades, pero hay que aclararles qué preguntas se les pueden contestar y en qué se les puede apoyar, brindándoles un trato adecuado, respetando sus derechos como personas y como posibles víctimas de un delito. De lo contrario, no se estaría realizando una práctica profesional adecuada ni sería posible obtener información útil para la identificación.

El Centro de Atención Psicosocial y la Red para la Infancia y la Familia de Perú⁶ identifica que en la desaparición forzada existen secuelas que se manifiestan en tres niveles: cognitivo, emocional y conductual. Las cuales van desde el recuerdo insistente, desorientación, pensamientos negativos, distorsión del sentido de realidad, *flashbacks*, falta de concentración, inseguridad, hipervigilancia, sentimiento de culpa, baja autoestima, irritabilidad, tristeza, ansiedad, ensimismamiento, victimización y labilidad emocional, hasta impulsividad, autoagresión, llanto, comportamiento antisocial, entre otras.

En dicho trabajo también se explica que el *duelo* surge ante la pérdida de algo o alguien significativo en nuestras vidas y que se trata de un proceso en el hay un desprendimiento de la figura perdida. En el caso de la pérdida de un ser querido, el duelo implica una intensa actividad mental involuntaria donde la persona va retirando los afectos que lo ligaban al ser querido. No hay olvido, sino que se le recuerda como algo que ya no está presente en la vida cotidiana. No obstante, para llegar a esta elaboración y resolución es fundamental el reconocimiento del cuerpo sin vida del ser querido o bien del conocimiento de las circunstancias que rodean a este hecho. Es así que la mayoría de los familiares de personas desaparecidas elaboran “duelos especiales” porque la liberación de afectos con relación a la víctima no ocurre, “se instala un pensamiento circular

familiares. Resumen de las conclusiones anteriores a la Conferencia Internacional de Expertos Gubernamentales y No Gubernamentales del 19 al 21 de febrero del 2003”, 2003, p. 86.

⁶ Centro de Atención Psicosocial (CAPS) y Red para la Infancia y la Familia (Redinfa), *Lineamientos básicos para el acompañamiento psicosocial en procesos de investigación antropológica forense*, 2008.

de matices obsesivos que mantiene anclados los afectos en el ser querido” donde el sufrimiento que creen pudo haber experimentado su familiar no les permite experimentar placer en la vida, además de que tampoco pueden poner ese afecto en otras personas o proyectos.

Estos duelos inconclusos pueden resolverse, si se recuperan los restos y se realiza un ritual funerario simbólico que posibilite la despedida y la liberación de esos afectos, al permitir que el duelo siga su curso. No obstante, en la práctica vemos que ni la realización de excavaciones ni la entrega de los restos son suficientes. En casos que involucran violación de derechos humanos es necesario además *saber qué pasó*, procesar a los responsables, sancionar a los culpables. No puede haber reconciliación si no hay *verdad y justicia*.

Los familiares pueden generalmente mostrar resistencia a aceptar la muerte de la persona desaparecida.⁷ Esto es muy común en nuestro país, la duda sobre si la identificación (positiva o negativa) establecida por la antropología forense o por cualquier especialidad relacionada (odontología, genética, dactiloscopia) es fidedigna; encuentra su explicación en la desconfianza hacia el sistema de justicia, la cual tiene su origen en la impunidad y la falta de acceso a la información que enfrentan las víctimas.

La desaparición forzada de una persona también tiene efectos a nivel social, como el aislamiento del resto del grupo y el desplazamiento forzado.⁸ También pueden observarse efectos negativos en los miembros de la misma comunidad: hay miedo de ser relacionado con personas u organizaciones de familiares de personas desaparecidas, se estigmatiza a las familias mediante ideas como: “les pasó eso por revoltosos/as”, “en algo andaban”; hay falta de solidaridad, disuasión para participar políticamente, silencio, negación u “olvido” que imposibilita liberar esa angustia permanente.

Además, existe un desconocimiento por parte de los familiares y de las organizaciones que les prestan apoyo sobre los procedimientos que utiliza la antropología forense para la búsqueda de personas extraviadas o desaparecidas, lo que evidencia que debe promoverse el acceso al conocimiento de los procesos relacionados mediante la

⁷ Rubén García y José Guillermo Fouce, *Acompañamiento psicosocial en exhumaciones. Documento guía para el trabajo psicosocial*, 2008, 102 pp.

⁸ Karen Quintero, “Propuesta para el acompañamiento a víctimas de desaparición forzada en Colombia desde la Antropología Forense. Construcción desde la experiencia con organizaciones no gubernamentales defensoras de Derechos Humanos”, 2010, p. 13.

elaboración de materiales didácticos visuales que expliquen el papel de la especialidad en la investigación de violaciones a los derechos humanos y de las actividades que se realizan con tal fin: obtención de datos *ante mortem*, la planeación de la intervención en campo, los derechos de las víctimas, método y técnicas de identificación, buenas prácticas para el trabajo con restos humanos e indicios asociados, entrega de restos y respeto por prácticas culturales y religiosas.⁹

Dado lo anterior, queda evidenciado que el objetivo de la búsqueda de personas desaparecidas no es sólo la identificación forense, también se trata de dar una respuesta humanitaria y reparadora a los familiares, cuyas necesidades consisten principalmente en:

1. Conocer el destino de sus seres queridos
2. Obtener indemnización o reparación del daño
3. Castigo para los responsables
4. Garantía de no repetición¹⁰

Coincidimos con Quintero¹¹ en que los familiares necesitan orientación, información y un trato digno durante el proceso de identificación; deben tener la oportunidad de participar en el procedimiento de búsqueda y recibir un trato especial de acuerdo con sus diferencias culturales, género y edad. Respecto a los datos *ante mortem*, además de explicarles la importancia de la información que puedan aportar, debe hacerse efectivo su derecho a seguir aportando datos, a hacer correcciones, a estar al tanto del curso que lleva la búsqueda, a solicitar cotejos con cadáveres o restos que se vayan encontrando y a ser informados de los resultados obtenidos.

La técnica idónea

Debido a lo sensible de los datos *ante mortem* y a las circunstancias del extravío o desaparición, la información debe obtenerse con un método que favorezca el intercambio entre los informantes y el entrevistador, privilegiando la riqueza en la información. La en-

⁹ *Idem.*

¹⁰ Félix Reátegui (coord.), *Desaparición forzada y los derechos de las víctimas: la respuesta humanitaria a las demandas de verdad, justicia y reparación en el Perú*, 2002, 107 pp.

¹¹ Karen Quintero, *op. cit.*

entrevista cualitativa es la opción que permite cubrir estos requerimientos.

Las entrevistas semiestructuradas son útiles para las situaciones en que no se cuenta con mucho tiempo o cuando se interacciona con alguien a quien se le quiere comunicar que se tiene cierto conocimiento sobre el tema y se le explica la información que se quiere obtener, sin pretender ejercer un dominio total sobre el informante.¹² Es una *entrevista a expertos* en la que el entrevistador enfoca la conversación en un tema particular, dando libertad a la persona entrevistada para expresarse. En este tipo de entrevista puede existir una guía de preguntas que son planteadas en un orden específico.¹³ Éste sería el tipo de instrumento más acorde con el objetivo del antropólogo forense, ya que, como investigador, está interesado en obtener información acerca de las características de una persona extraviada o desaparecida y apela a los familiares con la seguridad de que éstos tienen mayor conocimiento sobre el tema; no se ignora el sufrimiento del familiar, el entrevistador tiene que ser sensible ante él, pero debe ser capaz de encauzar al entrevistado hacia la conversación sobre las características de su ser querido, explicándole que esa información es necesaria para su búsqueda e identificación.

Tres momentos cruciales

La entrevista debe iniciar con una explicación sobre las actividades que se realizan para lograr la identificación de una persona fallecida y el propósito de las preguntas que se realizarán. Debe informarse la duración aproximada del encuentro y preguntar si en ese momento cuentan con el tiempo para llevarla a cabo. Finalmente, se debe aclarar que más adelante se pueden hacer correcciones a la información o bien, añadir datos.

En este primer acercamiento pueden explorarse elementos generales de la persona entrevistada como edad o el parentesco con la persona extraviada o desaparecida, preguntas que ayudan a disipar

¹² Fortino Vela, "Un acto metodológico básico de la investigación social: la entrevista cualitativa", en M. Tarrés (coord.), *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, 2001.

¹³ María Mayan, *Una introducción a los métodos cualitativos: Módulo de entrenamiento para estudiantes y profesionales*, 2001.

la tensión y los nervios. Es aquí donde se establece el *rapport*,¹⁴ esto es, cierto nivel de entendimiento entre ambas partes en el que la persona entrevistada se siente comprendida, escuchada, entiende los objetivos del investigador y acepta apoyarlo, brindándole información significativa.¹⁵ La verdadera fuente de información es la relación con el informante. Es lo que permite profundizar, sistematizar información y abrir el campo hacia otros informantes potenciales.¹⁶ Si el informante no se siente a gusto con el investigador o la relación no está bien construida, puede haber deficiencia en la calidad de la información y, por ende, en los datos que se obtengan.

Al principio puede haber incertidumbre, desconfianza y suspicacias¹⁷ debido a que el informante no sabe qué se espera de él, cómo suministrar información, cuáles datos son relevantes y cuáles no. Por su parte, el investigador no sabe cuál es el sentido de las declaraciones del informante ni cómo debe interpretarlas. En el caso que nos ocupa, puede haber mucho enojo y desconfianza por parte de los familiares, es frecuente que hayan perdido mucho tiempo en las diferentes instituciones, sin obtener resultados satisfactorios. Es importante que el antropólogo forense reconozca las fallas que hay en el sistema, pero al mismo tiempo, deje clara su intención de realizar adecuadamente su trabajo. Debe estar abierto a escuchar las quejas de los familiares y ha de procurar explicarles lo que la antropología forense puede hacer para ayudarlos.

El segundo momento es la focalización y profundización. Aquí hay que ampliar, profundizar y sistematizar la información obtenida, lo que implica avanzar hacia temas que, por ser considerados tabú, no pudieron ser abordados en la primera etapa de la entrevista; una cuestión típica son las circunstancias en las que ocurre la desaparición. Estas cuestiones van identificándose en el transcurso del encuentro y el entrevistador debe hacer evidente, desde el principio, su compromiso para que la información que le sea proporcionada no sea difundida sin el consentimiento del informante. Los elemen-

¹⁴ El *rapport* es un estado ideal de relación entre el investigador y los informantes basado en un contexto de relación favorable, fundado en la confianza y cooperación mutua que viabiliza un flujo, también ideal, de información, esto es, un material genuino, veraz, detallado, de primera mano.

¹⁵ Fortino Vela, "Un acto metodológico...", en *op. cit.*

¹⁶ Rosana Guber, "La entrevista antropológica. Preguntas para abrir los sentidos", en *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, 2005, pp. 143-165.

¹⁷ *Idem.*

tos tabúes son específicos de cada sociedad, cada cultura y cada sector o grupo social; dependen del sistema normativo dominante, de la capacidad que esos grupos tengan para legitimarse y hacer efectivo su sistema de valores.¹⁸ Los familiares pueden sentir temor de hablar acerca de la ocupación de su familiar extraviado o desaparecido; piensan que, si mencionan que formaba parte de un grupo insurgente o que se dedicaba al narcotráfico, ya no se le va a brindar la atención. Es importante que el investigador aclare que todas las personas tienen derecho a que se les restituya su identidad, sin importar cuál sea su ocupación.

El cierre o desenlace del encuentro es el tercer momento importante; puede suceder que, cuando se presentan intrusiones ajenas a la voluntad de ambas partes, termine o cambie totalmente el tono de la conversación; ello puede ocurrir también cuando se completa la información, se acaba el tiempo o se agota el conocimiento que en ese momento tiene el familiar. Guber¹⁹ recomienda jamás dar por concluido el encuentro mientras el informante está en un momento emotivo o de gran expresividad, o cuando se están abordando temas conflictivos o tabú. Hay que dedicar un tiempo para elaborar un resumen de lo que se ha conversado y elaborar una despedida, dejando “la puerta abierta” a la posibilidad de futuras consultas o reuniones.²⁰ Para el antropólogo forense este elemento es crucial. Es común que se tengan que añadir o corregir datos posteriormente porque la mayoría de las personas no van preparadas para recordar datos sobre su ser querido con tanto detalle, pueden mencionar que le dirán a la esposa o esposo que acuda a dar información o que preguntarán a otros familiares, también puede suceder que llamen a alguien en ese momento para corroborar algún dato; debe estar abierto a completar la información en más de una sesión y hacerle saber a los familiares que puede acomodar su horario para recibirlos a la hora que a ellos les sea posible acudir, o bien, que por teléfono le den más datos si se les dificulta asistir nuevamente.

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ Rosana Guber, “La entrevista antropológica...”, en *op. cit.*

²⁰ Fortino Vela, “Un acto metodológico...”, en *op. cit.*

Una forma de evaluar si se están obteniendo datos de “calidad” es por la cantidad de características *ante mortem* que se pueden comparar con las *post mortem*. Si se tienen diez características, incluyendo sexo, edad y estatura, el antropólogo forense estaría en problemas a menos que esos elementos fueran bastante raros y significativos. Si se cuenta con 20 o más, aumenta la probabilidad de establecer una identificación positiva o negativa que no deje lugar a dudas.

La validez y la confiabilidad de la entrevista está en función de tres componentes: la legitimidad formal e informal del investigador, el uso apropiado de la técnica y la calidad del *rapport* establecido. El elemento formal se expresa en el ámbito académico o institucional al fundamentar el uso de la técnica, mientras que el informal se demuestra convenciendo a los informantes de la importancia de la investigación y la utilidad de su colaboración; respecto al dominio de la técnica, la experiencia y el entrenamiento se vuelven factores clave, y lo mismo ocurre con el *rapport*, puesto que éste será determinante en la obtención de información valiosa.²¹

Evidentemente, la calidad de la información depende mucho de la manera en que se desarrolle la entrevista y su eficacia está más relacionada con el cuidado del entrevistador en la comodidad y la privacidad del informante.²² En algunas ocasiones, el trabajo se realiza en entornos donde no hay un escenario “formal”, como en las situaciones de desastre, y el reto para el antropólogo o la persona que entrevista es establecer un espacio de confianza e intimidad sin contar con los medios habituales.

La recepción del informante y el lenguaje que se utiliza son aspectos que hay que cuidar, los primeros momentos de interacción son determinantes para la comunicación durante el encuentro e incluso para reuniones posteriores. Es recomendable recibir a la persona en la entrada del espacio donde la entrevista tendrá efecto, saludar con un apretón de manos, invitarla a pasar, cederle un asiento y hacer una pregunta sobre algo trivial que no requiera una respuesta amplia; estas acciones permitirán calmar la tensión inicial. Hacer uso del “usted” como forma de cortesía; evitar una excesiva

²¹ *Idem.*

²² Luis Pascual y Laura Gallardo, “Condiciones previas de la Entrevista”, en Conxa Perpiñá (coord.), *Manual de la Entrevista Psicológica. Saber escuchar, saber preguntar*, 2002.

cordialidad, bromas, comentarios personales, referencias políticas o religiosas son otras condiciones que hay que observar.

La forma de vestir debe ser adecuada para favorecer la confianza del informante y la legitimidad del entrevistador y, de preferencia, los teléfonos móviles deberán estar apagados.²³ No obstante, hay que tener presente que a menudo los familiares han dedicado el día completo a efectuar trámites, y mientras algunos están aportando información al área de antropología, otros se encuentran hablando con el Ministerio Público. Puede suceder que tengan que estar disponibles en el teléfono móvil o, como ya se mencionó, haciendo llamadas a otros familiares para confirmar características particulares. En estos casos, no debe obstaculizarse la comunicación.

Respecto a las preguntas de la entrevista, el entrevistador debe evitar el uso de conceptos complicados y, en caso de que tenga que hacerlo, explicar el significado concreto que éste le otorgue.²⁴ Una vez que se logre establecer el *rapport*, hay que procurar mantener la conversación en torno al tema que interesa y en el momento que se ubique información significativa, alentar al entrevistado a ahondar sobre ese punto o a explicar el porqué de alguna afirmación.

Para alimentar la elocuencia del informante, puede hacerse lo siguiente: asentir con la cabeza usando expresiones como: “Ajá”, “ah mire...”, “lo escucho”; repetir los últimos términos que ha expresado el informante: “Les dijeron que no denunciaran”; tomar la última frase para construir una pregunta: “¿Quiénes les dijeron eso?”; formular una pregunta en términos a partir de los últimos enunciados del familiar: “¿Han acudido a instancias defensoras de derechos humanos?”; sobre la base de una idea expresada por el informante, pedir ampliación: “Usted menciona que se llevaron a varios, ¿ha sabido algo de las personas que se llevaron junto con él?” O bien, introducir un nuevo tema de conversación.

Es conveniente cuidar que las interrupciones no sean accidentales, pero también es necesario introducir preguntas aclaratorias o “de respiro”; primero, para que el investigador no se pierda en la narración del informante y termine sin entender qué pasó o quién hizo o dijo qué; segundo, para que el informante no se canse o perciba que el entrevistador no le está poniendo atención.²⁵ El investi-

²³ *Ibidem*, p. 61.

²⁴ Fortino Vela, “Un acto metodológico...”, en *op. cit.*

²⁵ Rosana Guber, “La entrevista antropológica...”, en *op. cit.*

gador debe tener la habilidad para reconocer y solucionar problemas en el proceso de comunicación con su informante, y para registrar información transmitida en lenguaje no verbal. En este tema del registro de la información es mejor contar con notas escritas que estar supeditado a lo que se guarda en la memoria.

Sobre las preguntas que deben evitarse, Guber²⁶ identifica las *autorrespondidas*, porque aun cuando parecen abiertas, ya llevan implícita la respuesta debido a los siguientes factores:

1. El contexto en el que se desarrolla la entrevista.
2. La carga moral que conlleve la pregunta: la persona puede sentirse “obligada” a dar una respuesta en cierto sentido, si percibe que debe dar una buena imagen de su familiar o de sí misma.
3. El sentido social negativo que conlleve la respuesta: preguntar sobre la ocupación de la persona desaparecida puede provocar incomodidad en el familiar dada la tendencia a culpabilizar o criminalizar a la persona extraviada o desaparecida.
4. La asignación de roles al “investigador”: la persona puede percibir que puede obtener algún beneficio al participar en la entrevista y exagerar o mentir.
5. El peso valorativo implícito en la pregunta: si el entrevistador afirma convencido en lugar de preguntar, deja poco espacio al familiar para que disienta y eso puede hacerlo sentir intimidado y que no evoque el recuerdo o manifieste lo que sabe.

Estos elementos pueden llevar a silencios o autocensura por parte de los informantes.²⁷ En las familias puede existir miedo o vergüenza de que su ser querido quede expuesto como guerrillero o narcotraficante, por las valoraciones sociales que existen alrededor de esas figuras. No obstante, eso puede depender de la edad del informante, por lo que es buena idea que durante la entrevista estén presentes distintas generaciones de familiares.

²⁶ *Idem.*

²⁷ Ludmilla da Silva Catela, “De eso no se habla. Cuestiones metodológicas sobre los límites y el silencio en entrevistas a familiares de desaparecidos políticos”, *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, vol. 2, núm. 24, 2000, pp. 69-75.

La entrevista para la obtención de datos *ante mortem* debe estar respaldada preferentemente por documentos que corroboren la información aportada por los familiares, como fotografías recientes en todos los ángulos posibles, donde se observen los dientes, historiales médicos y odontológicos, radiografías y documentos con huella. También es pertinente que se busquen otras fuentes de documentación, como los archivos militares y policiales, ésta es un área en el que nuestro país tiene pocos avances. Al conferirle validez a la información derivada de la entrevista, la primera se convierte también en un documento que da fe de la existencia de una persona y de la situación que la alejó de su círculo social. Estos documentos permiten desmentir verdades “oficiales” y reconstruir identidades individuales y colectivas. Jurídicamente, pueden constituir pruebas de la comisión de un delito.²⁸

Lo ideal es que las entrevistas sean realizadas por antropólogos, ya que son los que conocen el proceso de identificación; saben que datos morfoanatómicos o patológicos son útiles para una confronta e identificación humana y poseen experiencia en el manejo de los formatos. Sin embargo, en algunos contextos como los desastres masivos esto no será posible y otras personas tendrán que llevarlas a cabo. Así, es recomendable establecer una comunicación previa con las personas que en determinado momento recopilarían datos *ante mortem* para que conozcan —de forma general, por lo menos— el proceso de identificación y tengan la capacidad de indagar con los familiares sobre posibles particularidades y los eventos que las ocasionaron.

De ser necesario el apoyo de traductores, es prioritario que se les capacite para este fin, y lo mismo para las personas que capturen o sistematicen la información obtenida.²⁹ La poca calidad que pueda tener la información *ante mortem* está relacionada con la forma en que sean realizadas las entrevistas, y tiene un papel importante el hecho de que las personas que sistematicen la información de las entrevistas estén o no presentes durante la realización de éstas.

El antropólogo puede no estar capacitado para utilizar plataformas especializadas para la creación y administración de bases de datos. Si ése es el caso, bastará con que organice la información en

²⁸ *Idem.*

²⁹ Edixon Quiñones, “Validez de la información *ante mortem* en la creación de identidades presuntivas”, *Maguaré*, núm. 24, 2010.

el programa Excel, teniendo cuidado de que los datos *post mortem* se encuentren sistematizados en el mismo programa. Recuérdese también que el Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR) ha diseñado la base de datos AM/PM en la que podrán organizarse datos *ante y post mortem*.³⁰ Se tiene conocimiento de que las áreas periciales encargadas de la identificación de personas fallecidas pueden solicitar la base de datos al CICR y recibir la capacitación correspondiente para su utilización.

Quiñones señala que “Una identificación presuntiva va a depender de la confiabilidad de la persona entrevistada y la rigurosidad en el registro de la información, tanto ante mortem como post mortem”. Nosotros agregaríamos: “y de la pericia del antropólogo o del investigador, para realizar la entrevista”.

Instrumentos para la obtención de información *ante mortem*

Existen fichas *ante mortem* o formularios elaborados por equipos de antropología forense o de organizaciones internacionales que intervienen en contextos determinados, y cuyas acciones responden a necesidades específicas: El grupo Paleolab³¹ cuenta con un formulario para la búsqueda e identificación de desaparecidos durante la Guerra civil española; el Equipo Peruano de Antropología Forense (EPAF), con un formulario para la búsqueda de víctimas de desaparición forzada, resultado del conflicto interno que tuvo lugar en ese país entre los años 1980-2000; la Interpol, con uno para la identificación de víctimas de catástrofes; el Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR) tiene un formulario para abordar el problema de las personas desaparecidas a raíz de un conflicto armado o violencia interna, con énfasis en las necesidades de los familiares; asimismo, el Protocolo para la Investigación de Muertes Sospechosas de Haberse Producido por Violación de Derechos Humanos (DDHH), elaborado para México por Luis Fondebrider, del Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF), y María Cristina de Mendonça, del Instituto Nacional de Medicina Legal de Portugal, que, si bien no

³⁰ Comité Internacional de la Cruz Roja, *Base de datos ante mortem/post mortem. Herramienta informática para la gestión de datos forenses*, 2014.

³¹ Grupo Paleolab, “Ficha de desaparecido, registro de datos *ante mortem*” [s. a.].

incluye ficha *ante mortem*, sí hace referencia a la información que debe obtenerse y la aportación de las organizaciones civiles que trabajan con familiares de víctimas, representada por el trabajo de la asociación civil I(dh)eas, Litigio Estratégico en Derechos Humanos. Aunque cada una tiene características propias, es posible encontrar elementos en común.

La ficha de registro del grupo Paleolab incluye espacios para consignar datos sobre la persona extraviada o desaparecida, tanto generales como particulares. Es posible suponer que esa ficha puede ser llenada por los familiares, ya que incluye una dirección a donde debe ser enviada.

La observación que se hace de este método es que durante el llenado de la ficha los informantes pueden tener dudas sobre qué es lo que se debe responder y no existe la posibilidad de preguntarle a alguien, esto puede comprometer la calidad de la información recibida. Sin duda, el equipo contacta a la familia en algún momento y es allí donde pueden confirmarse o corregirse datos, pero no se tiene conocimiento de cómo se lleva a cabo ese proceso. Por otro lado, es muy probable que mientras se esté contestando el cuestionario, el familiar experimente emociones y, al no existir una figura que reoriente la atención hacia los datos, la persona puede sentirse muy afectada.

En el caso de México, la asociación civil I(dh)eas, Litigio Estratégico en Derechos Humanos elaboró en 2011 un manual³² para informar sobre el fenómeno de la desaparición forzada y los mecanismos para enfrentarlo. Está dirigido a víctimas, familiares y organizaciones que les brindan apoyo, e incluye formatos para presentar denuncias ante instancias nacionales e internacionales, aportar información sobre la persona desaparecida, las circunstancias en que ocurrió el hecho, instancias a las que se reportó, datos de los familiares para mantener el contacto y conocer las afectaciones que éstos han experimentado a partir de la desaparición.

Respecto a la información sobre la víctima (útil para el cotejo de antropología), se considera la edad al momento de la desaparición, estatura, peso, complexión, lateralidad, ocupación, pertenencia a un grupo indígena, rasgos fisonómicos, señas particulares y antecedentes médicos/odontológicos.

³² Litigio Estratégico en Derechos Humanos-I(dh)eas, *Desaparición forzada de personas en México. Guía práctica*, 2011.

Dado que se especifica la participación de organizaciones de derechos humanos, es posible suponer que los formatos deben ser llenados con apoyo de personal capacitado, ya que son extensos y manejan terminología que puede resultar ininteligible para algunas personas. Este trabajo llama la atención hacia la importancia de que los antropólogos colaboren con las organizaciones que atienden a las víctimas de este delito. Esto ya ocurre en México, la fracción XVI del artículo 12 de la Ley General de Víctimas contempla que las víctimas de violaciones a los derechos humanos pueden contar con peritos independientes que los asesoren.

En el protocolo para investigar las muertes sospechosas de haberse producido por violación de derechos humanos, *Fondebrider* y *Mendonça*³³ recomiendan utilizar un formato en el que no sólo se incluya información general, sino cualquier dato que pueda resultar de utilidad para el entrecruzamiento de información, a saber: rasgos fisonómicos, sexo, edad, peso, estatura, sistema piloso, características cromáticas (color de ojos, piel, manchas hiper- e hipocrómicas, congénitas o patológicas), señas particulares (malformaciones congénitas, deformaciones, mutilaciones, cicatrices), tatuajes y ajuar (ropa y objetos describiendo el estado de conservación).

En este documento se reconoce que la información *ante mortem* es esencial para lograr la identificación de cadáveres y restos esqueléticos, y se señala la ausencia o pérdida de archivos médicos u odontológicos como un problema habitual. Esto refuerza la importancia de los familiares como informantes, ubicando como idóneos a aquellos que hayan convivido de forma muy cercana con la persona que se encuentra extraviada o desaparecida.

El Equipo Peruano de Antropología Forense (EPAF) reconoce la importancia de la ficha *ante mortem* (FAM) y de la entrevista como medio para completarla.³⁴ Puesto que el principal ámbito de intervención del EPAF es la búsqueda de personas desaparecidas, recomiendan que la FAM se integre durante la investigación preliminar —etapa de construcción del caso— para poder establecer hipótesis de trabajo y en general el diseño de la investigación. Definen a la

³³ Luis Fondebrider, María Cristina Mendonça y OACDH-ONU, *Protocolo modelo para la investigación forense de muertes sospechosas de haberse producido por violación de los Derechos Humanos*, 2001.

³⁴ Defensoría del Pueblo y Equipo Peruano de Antropología Forense (EPAF), "La ficha *ante mortem*", en *Manual para la investigación eficaz ante el hallazgo de fosas con restos humanos en el Perú*, 2002.

FAM como un instrumento de la intervención forense compuesta por un conjunto de preguntas específicas sobre la persona desaparecida, útil para reconstruir el perfil biológico y social de una víctima de desaparición forzada a través de la memoria individual, constituyéndose en un documento testimonial de personas —familiares o no— que conocieron o vieron por última vez a la persona desaparecida.

Destacan que facilita la identificación de un individuo al comparar la información que contenga con la obtenida en las exhumaciones y del examen *post mortem*, dando lugar a cuatro posibles resultados en cuanto a la identificación: *positiva*, *negativa*, *presuntiva* o *insuficiente*. En el caso de Perú, la ficha *ante mortem* es reconocida como una prueba en caso de acción judicial, en México no tiene esa cualidad aún, siendo otro de los elementos en los que se debería trabajar: destacar su importancia tanto para la identificación como para la investigación que realiza el Ministerio Público.

Se recomienda que sea realizada por alguien que domine la lengua local o con la participación de personas que entiendan la cultura y aspectos simbólicos; que se establezca un ambiente relajado en el que la persona declarante se sienta escuchada después de tanto tiempo de búsqueda inútil, la sensación de ser atendida facilitará el diálogo.

Durante la entrevista se reúnen los datos generales del informante, datos de la persona desaparecida, circunstancias de la desaparición, características físicas, existencia de lesiones ocurridas en el transcurso de la vida y registros médicos-odontológicos. Toda la información se concentra en una base de datos que facilita su consulta, siendo posible incluir más datos obtenidos durante la investigación. La ficha *ante mortem* se integra al Registro Nacional de Desaparecidos como parte de un programa que busca devolver la identidad a quienes les fue quitada junto con su vida e investigar las violaciones a los derechos humanos en diferentes periodos.

Sobre los informantes, se exhorta a que sean tratados con respeto durante la realización de la entrevista o incluso durante su espera para ser atendidos. La persona que entreviste se sentirá afectada por los hechos y podrá compartir el dolor de los familiares, pero se recomienda mantener una actitud equilibrada que no afecte la sensibilidad de los declarantes ni la calidad de la información obtenida.

El *Informe del CICR: Las personas desaparecidas y sus familiares* incluye un apartado en el que se enlistan los datos que deben estar

presentes en una ficha de información *ante mortem*.³⁵ Se menciona que estos elementos son identificados a partir de la revisión de cuatro formularios utilizados por diferentes organizaciones, aunque no se especifica cuáles fueron, con excepción del utilizado por la Interpol para la identificación de víctimas de desastres masivos.³⁶

Este documento indica que el propósito de la ficha *ante mortem* es “reunir toda la información que puedan ofrecer los familiares u otras fuentes acerca de la posible víctima o persona desaparecida con el fin de facilitar su identificación a través de la comparación con características obtenidas del estudio de cadáveres o restos humanos”.³⁷

Señala la necesidad de trabajar hacia un modelo estandarizado para recopilar datos *ante mortem* que además se encuentre en formato electrónico, cuente con un *software* informático para el procesamiento de la información, sea totalmente compatible con su contraparte *post mortem*, flexible para poder ser usado en diferentes contextos, con espacios para registrar a los familiares susceptibles de aportar muestras para análisis de ADN y la posible existencia de ADN de la persona extraviada o desaparecida en cepillos para el cabello o máquinas de afeitar.³⁸

Recomienda que contenga espacios para incluir elementos que pueden ser determinantes para establecer o descartar una identificación positiva, tales como los tatuajes, las marcas de nacimiento, una distribución atípica del vello corporal, cicatrices traumáticas o quirúrgicas, manchas de nicotina en los dedos, el estado de las uñas, deformidades o malformaciones evidentes en los dedos y otros elementos presentes en expedientes médicos u odontológicos.

Contempla que el instrumento sea ensayado en el terreno antes de que se apruebe su versión definitiva, y sea elaborado un manual para su aplicación. Resalta que la información recopilada a través de un formulario estandarizado puede cumplir una doble función: la de servir para la identificación y la de medio de prueba en una

³⁵ Comité Internacional de la Cruz Roja, *Informe del CICR: “Las personas desaparecidas y sus familiares...”*, *op. cit.*

³⁶ *Ibidem*, p. 83.

³⁷ *Idem*.

³⁸ En el “Anexo B” de Comité Internacional de la Cruz Roja, *Personas desaparecidas, análisis forense de ADN e identificación de estos humanos. Guía sobre prácticas idóneas en casos de conflicto armado y otras situaciones de violencia armada*, 2009, p. 47, se especifica el porcentaje de confiabilidad que tiene el ADN de distintos familiares para determinar la identidad de una persona; se señala que es preferible obtener muestras de varios de los parientes más próximos.

causa penal.³⁹ Además, incluye recomendaciones respecto a la obtención de los datos: la selección y capacitación de las personas que vayan a fungir como encargadas del proceso (para evitar revictimizar a la familia o la de obtener datos insuficientes para realizar la confronta), la necesidad de contar con la presencia de profesionales que proporcionen acompañamiento psicológico a los informantes, realizar una única entrevista (si por cuestiones de tiempo esto no es posible, dividirla en etapas); también menciona que, cuando se vaya a atender a familias cuyos integrantes hayan desaparecido en las mismas circunstancias, procurar que las entrevistas se realicen al mismo tiempo y en el mismo día para planear la excavación y agilizar las posibles identificaciones;⁴⁰ acordar con los familiares una estrategia de comunicación; informar sobre los procedimientos para obtención de datos *ante mortem*, toma de muestras para obtención de ADN, exhumación e identificación.

Desde nuestro punto de vista, el trabajo del CICR es el más completo, no sólo propone estándares para el trabajo de los especialistas forenses, también considera las necesidades y los derechos de las familias. El Comité ha seguido trabajando en la creación de un formulario estándar, en su protocolo de aplicación y en un programa para el tratamiento de los datos.⁴¹ Al respecto, se tiene conocimiento de que varias instituciones ya trabajan con este modelo, y la intención es que sea utilizado en todos los estados.⁴²

³⁹ *Idem*.

⁴⁰ Esta necesidad se hace patente en contextos donde se localiza más de un cadáver, como puede ser una fosa clandestina o un desastre masivo.

⁴¹ En la página en línea del CICR se encuentran dos folletos relacionados con la Base de Datos *Ante mortem/post mortem*: En el primero, "Identificación forense de restos humanos", se explica el procedimiento a seguir para lograr este fin: investigación de antecedentes, recuperación de restos, análisis de laboratorio y cotejo de datos. Aquí se resalta que no es suficiente con que haya coincidencias en los datos generales: sexo, edad y estatura, debe haber correspondencia entre características particulares en el tejido blando, óseo, en datos odontológicos, huellas digitales y perfiles genéticos. El otro documento, "Herramienta informática para la gestión de datos forenses", explica los objetivos de la base de datos, los módulos, las herramientas que incluye y las especificaciones que deben reunir los equipos computacionales donde pretenda instalarse (véase referencias en el apartado correspondiente).

⁴² Poder Judicial del Distrito Federal, "Listo, formulario uniforme para gestión e identificación de cadáveres aplicable en todo el país", 23 de diciembre de 2012.

Una propuesta desde la antropología forense mexicana

Hay varias opciones de formularios *ante mortem*, lo importante es dejar claros los requerimientos mínimos que un antropólogo forense debe considerar para realizar un cotejo entre datos *ante mortem* y *post mortem* con miras a establecer hipótesis para la búsqueda y lograr la identificación de personas fallecidas, sin dejar de lado la violencia que puede estar detrás de una desaparición, el derecho de las víctimas a la restitución de su identidad y el derecho a la verdad y la justicia cuando la desaparición fue producto de una violación de los derechos humanos.

Con base en lo anterior, se propuso un conjunto de criterios mínimos para ser utilizado por antropólogos forenses. Se trata de una guía que puede ser utilizada en cualquier contexto de intervención o región geográfica debido a que explora elementos básicos para la identificación de personas fallecidas y es compatible con la base de datos AM/PM del CICR. A continuación se describen brevemente sus categorías; en el trabajo de Mejía⁴³ se incluye un formato para el registro de datos y un protocolo para su utilización.

Las categorías

Para la búsqueda e identificación:

1. DATOS DEL EXTRAVÍO O DESAPARICIÓN: Tiene como objetivo conocer datos relativos al hecho (fecha, circunstancias en las que ocurrió, vestimenta que portaba la persona), con la finalidad de elaborar hipótesis para la búsqueda de restos humanos, posibles excavaciones y objetos que pudieran estar asociados a un cadáver o restos humanos (anillos, calzado de determinado tipo, cinturón, etcétera). También permite saber si hubo violación de los Derechos Humanos.
2. CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LA PERSONA EXTRAVIADA O DESAPARECIDA: Sexo, edad, estatura, grupo poblacional. Son datos útiles para la reconstrucción del perfil biológico, e importantes para establecer identificaciones presuntivas (des-

⁴³ Macuilxóchitl Mejía, "La entrevista a familiares, herramienta de la antropología forense en el marco de la desaparición forzada de personas", 2015.

- cartar un caso o darle continuidad a la siguiente etapa de comparación).
3. **CARACTERÍSTICAS FISONÓMICAS:** Compleción, descripción del cabello, cejas, ojos, nariz, boca, orejas, frente, mentón, vello facial y corporal. Se busca conocer particularidades en estos elementos que distingan a la persona (una compleción muy obesa o delgada, cejas muy pobladas, nariz prominente, vello corporal abundante).
 4. **SEÑAS PARTICULARES:** En este apartado se busca conocer las características que hacen única a la persona, entre más rara sea la característica, más poder identificativo tiene, puesto que es poco probable que alguien más la tenga en el mismo lugar, del mismo tamaño, del mismo color, de la misma forma. Es el punto fuerte de la antropología forense, pudiendo hacer la diferencia entre una identificación positiva y una negativa.
 - a. En tejido blando: Lunares, manchas, verrugas, modificaciones corporales, cicatrices traumáticas o quirúrgicas.
 - b. En tejido óseo: Deformación/ausencia de un segmento corporal, falta de movilidad en algún miembro, afectaciones en la marcha, presencia de “bultos” en la cabeza (tumores óseos benignos), dolor crónico.
 5. **ANTECEDENTES MÉDICOS:** Permiten conocer el origen de alguna particularidad o tener conocimiento de ella, aunque aparentemente no hubiera dejado huella. Ausencias o malformaciones congénitas, amputaciones, deformaciones, historial de enfermedades padecidas, traumatismos a nivel óseo, lesiones en articulaciones, padecimientos presentes al momento del extravío o desaparición.

En mujeres: Embarazos y partos.

6. **ANTECEDENTES OCUPACIONALES:** Lateralidad, actividad física constante o repetitiva, dolor crónico, dificultad para realizar algún movimiento o caminar. Esta información permite saber si es factible observar marcas en zonas de inserción de músculos o ligamentos relacionadas con estrés ocupacional.

Para el intercambio de datos con otras especialidades orientadas a la identificación:

7. PARTICULARIDADES EN CAVIDAD ORAL: Ausencias, caries, infecciones, prótesis, obturaciones, elementos supernumerarios, giroversiones, apiñamientos, diastemas, hábitos como fumar o tomar café. Este apartado es útil porque en radiografías de cabeza o en fotografías pueden observarse estas características y es mejor reportarlas que ignorarlas.
8. FAMILIARES DISPONIBLES PARA TOMA DE MUESTRA PARA GENÉTICA: Sexo, edad, parentesco. Puede suceder que el antropólogo sea el primer contacto entre los familiares y las áreas periciales orientadas a la identificación. Es útil contar con datos de los candidatos para obtención de ADN para remitirlos al Área de Genética, y también saber a quiénes se les tomaron muestras, porque muchas identificaciones se establecen mediante este método.

Para complementar la información:

9. DOCUMENTOS PARA CONFRONTA: Fotografías recientes en todos los ángulos, donde se vean señas particulares y órganos dentarios, historiales médicos, documentos con huella. Cada apartado de datos tiene un espacio para anotar si la información se encuentra respaldada por documentos o fotografías. Estos materiales pueden posibilitar el uso de alguna técnica, como la sobreposición cráneo-foto o, si se cuenta con una radiografía de cabeza y se observan los senos frontales, se puede tomar una radiografía *post mortem* al cráneo y realizar la comparación correspondiente.
10. DATOS DE LOS INFORMANTES: Nombre, edad, parentesco, teléfono y dirección.

Para el control de los datos:

- a) EXPEDIENTE O CARPETA DE INVESTIGACIÓN (cuando existe reporte de extravío o desaparición).
- b) DATOS DEL M. P. A CARGO DEL CASO: Nombre, unidad de adscripción, teléfono.
- c) NOMBRE DEL PERITO EN ANTROPOLOGÍA FORENSE A CARGO DEL CASO.
- d) LUGAR Y FECHA DE LA ENTREVISTA.

- e) RESULTADO: Positiva, negativa, presuntiva (especificar con qué individuo no identificado) o en espera de más datos.
- f) SI SE ESTABLECE IDENTIFICACIÓN POSITIVA: Método de identificación, fecha en que se realiza, estatus del cadáver o restos humanos (fosa común, se entregó a los familiares, escuela).
- g) HISTORIAL DE COTEJOS: Especificar con qué carpetas de investigación o expedientes se ha hecho la comparación y el resultado obtenido (positivo, negativo, datos insuficientes).

El aporte a la investigación de violaciones de Derechos Humanos

La pérdida de la identidad puede obedecer a dos causas: *accidental* (involuntaria) debido a una condición física ocasionada por un evento catastrófico o enfermedad mental, o bien, *forzada*, cuando la identidad es *quitada* por un tercero con la intención de causar daño a la persona y a sus familiares, ya que suele ir acompañada de la privación ilegal de la libertad, ocultamiento de su paradero, tortura y posiblemente asesinato.

¿Qué sucede cuando una persona es llevada o sustraída en contra de su voluntad? El término *extravío* no es adecuado debido a que el hecho es cometido por otra persona e implica una planeación previa. Podría tratarse de un secuestro pero, ¿si los victimarios no solicitan un pago por liberar a la persona? Peor aún, ¿si los victimarios se comunican con la familia para exigirles que dejen de buscar a su ser querido *so pena* de agredirlos? Entonces el evento se convierte en una desaparición forzada. Sin embargo, este término es utilizado para referirse a delitos contra los derechos humanos cometidos por el Estado. Veamos:

El Código Penal Federal de nuestro país, en su Artículo 215-A menciona: “Comete el delito de Desaparición Forzada de Personas, el Servidor Público que, independientemente de que haya participado en la detención legal o ilegal de una o varias personas, propicie o mantenga dolosamente su ocultamiento bajo cualquier forma de detención”.

El Artículo 2 de la Convención Internacional para la Protección de Todas las Personas contra las Desapariciones Forzadas define éstas como:

El arresto, detención, secuestro o cualquier otra forma de privación de libertad que sean obra de agentes del Estado o por personas o grupos de personas que actúan con la autorización, el apoyo o la aquiescencia del Estado, seguida de la negativa a reconocer dicha privación de libertad o del ocultamiento de la suerte o el paradero de la persona desaparecida, sustrayéndola a la protección de la ley.

Gracias al trabajo de organismos de derechos humanos, organizaciones civiles y familiares de víctimas, se ha reconocido la existencia de desapariciones forzadas en el contexto de la represión política ocurrida en varios países latinoamericanos entre los años sesentas y ochentas, donde gobiernos autoritarios utilizaron este “recurso” como método de control político y social. No obstante, las desapariciones forzadas han seguido ocurriendo y se han vuelto parte de la cotidianidad en algunas comunidades de nuestro país. Desde el año 2008, aproximadamente, los diarios de circulación nacional han publicado testimonios de personas que acusan a agentes del Estado, entre ellos la Policía Federal o el Ejército, de ser los responsables de la desaparición de sus familiares.⁴⁴ Estos casos aún no han sido reconocidos por el gobierno como desapariciones forzadas, han sido atribuidos al crimen organizado y se les ha llamado *levantones*, se ha minimizado el problema argumentando que: “se están matando entre ellos”; se ha criminalizado a las víctimas afirmando: “en algo andaban”. Es cierto, hay casos donde los responsables fueron personas o grupos relacionados con narcotraficantes, pero ¿por qué el concepto de desaparición forzada no aplica para estos casos?

Efectivamente, el Estado no es el autor material aunque el procedimiento sea el mismo: hay una detención arbitraria, puede haber tortura —la mayoría de las veces la hay— y puede darse la muerte de la víctima. El criterio de *autorización* por parte del Estado no se cumple de forma manifiesta, pero es claro que ni los gobiernos estatales y ni el federal han tomado medidas para investigarlas, dete-

⁴⁴ Víctor Ballinas, “Amnistía Internacional: crecen abusos de ejército y policía contra civiles”, *La Jornada* (sección Política), 27 de mayo de 2010, p. 2.

nerlas o prevenirlas. En sentido estricto, hay una omisión del Estado que lo vuelve cómplice⁴⁵ dando sentido al término *aquiescencia*.

En otro tiempo era más fácil distinguir al sujeto activo detrás de las desapariciones forzadas puesto que ese recurso era “privilegio” del Estado; las policías y el ejército eran quienes las llevaban a cabo. Con el tiempo, participan grupos paramilitares, como la llamada “Brigada blanca”, que si bien no son agentes estatales reconocidos, sí son financiados y entrenados por éste. Sin embargo, en el contexto de la “guerra contra el narcotráfico” que tuvo lugar en el sexenio de Felipe Calderón, fue evidente la existencia de una penetración del crimen organizado en las instituciones, tan es así que muchas policías tuvieron que ser depuradas. Las desapariciones que ocurrieron durante ese periodo son atribuidas a las mafias del narcotráfico, aun cuando en muchos casos se documentó la participación de la Policía Federal y el Ejército en tales hechos.

El ejemplo más reciente de la colaboración entre Estado y delincuencia organizada ocurrió el 26 de septiembre de 2014, cuando 43 estudiantes de la Normal Rural “Raúl Isidro Burgos” de Ayotzinapa, Guerrero, fueron desaparecidos por agentes de la policía de Iguala y supuestamente entregados a integrantes de un grupo criminal denominado “Guerreros Unidos”, quienes habrían asesinado a las víctimas que aún se encontraban vivas, prendido fuego a los restos, esparciéndolos tanto en el río San Juan como en el basurero de Cocula con el fin de borrar toda evidencia del crimen. El presidente municipal de Iguala, Guerrero, y su esposa han sido acusados de estar asociados con esa célula delincuencia y fueron señalados como los autores intelectuales de las desapariciones y asesinatos. Hasta el momento sólo ha sido identificado Alexander Mora Venancio, mientras el resto de sus compañeros siguen desaparecidos.

Con la desaparición forzada, la familia y las personas cercanas a la víctima sufren una agresión que se vuelve crónica. En ocasiones, la detención y sustracción se realizan en el domicilio de la víctima o cuando se encuentra acompañada por algún ser querido, pero incluso aunque no se presenten estas circunstancias, los familiares experimentan un estrés constante por ignorar el paradero y el destino de su ser querido. Suelen ir a buscarlo a centros de reclusión, hospitales, morgues y hasta al lugar donde la persona fue vista por

⁴⁵ Sanjuana Martínez, “Hay 4 mil desaparecidos en este sexenio; podrían ser más, dice la Afadem”, *La Jornada* (sección Política), 31 de julio de 2011, p. 5.

última vez. Se encuentran ante la disyuntiva de acudir ante la autoridad o a realizar la búsqueda por cuenta propia. Con la primera opción pueden solicitar la canalización de recursos para la búsqueda de la víctima y la realización de una investigación para dar con los responsables, pero es sabido que en los países subdesarrollados existe un alto índice de impunidad, esto es, a menudo los responsables de cometer algún delito no son castigados, más aún cuando se trata de violaciones a los derechos humanos.

Esto ha motivado que en otros países, los familiares de las víctimas, las organizaciones no gubernamentales e instituciones académicas se organicen para realizar la búsqueda por cuenta propia. Ellos han evidenciado que las investigaciones oficiales no se realizan de manera adecuada y no cumplen con los estándares científicos internacionales, optando por integrar cuerpos de especialistas independientes para apoyar a los familiares de las víctimas de desaparición; en la búsqueda, localización y recuperación de los cuerpos, individualización, identificación y aporte de elementos a la investigación del Ministerio Público.

Por el trabajo de la sociedad civil en los últimos años se ha tipificado la desaparición forzada como delito y se ha establecido su imprescriptibilidad; se ha aceptado la vigilancia de organismos nacionales e internacionales en las investigaciones forenses de casos que implican violaciones a los derechos humanos, incluyendo la elaboración de múltiples protocolos para la realización de los procedimientos y la capacitación de los servidores públicos en los últimos avances en las ciencias forenses. En el caso de nuestro país, se ha reconocido la existencia de detenciones arbitrarias, desapariciones y ejecuciones extrajudiciales en las décadas de los sesenta y setenta aunque no ha habido resultados respecto a la localización de fosas clandestinas, mucho menos detenciones y juicios a los responsables. Las desapariciones ocurridas en la "guerra contra el narcotráfico" siguen siendo ignoradas.

Consideraciones finales

La intención de reflexionar sobre la entrevista como herramienta de la antropología forense y su utilidad en el proceso de búsqueda e identificación de personas es resaltar que debe hacerse un manejo adecuado de la técnica para que sea posible obtener información

confiable. Su utilización exige la misma rigurosidad que un método o técnica para identificar particularidades en tejido blando o restos óseos, o para identificar patologías, traumatismos o fenómenos tafonómicos en el hueso.

El manejo adecuado de esta técnica puede apoyar la documentación de violaciones de derechos humanos, lo que representa un medio para desmentir relatos “oficiales” y reconstruir la memoria de personas, familias y comunidades. Es importante reconocer que esta información sobre personas que no están o que fueron asesinadas pertenece al grupo social y, por ende, los familiares tienen el derecho a tener esta información que da cuenta de la existencia de quienes fueron desaparecidos y esperan ser encontrados.

La información *ante mortem* no es interés exclusivo de la antropología forense, otras disciplinas o especialidades también se valen de ella, como la genética, la odontología y la dactiloscopia, no obstante, una parte importante de ese cuerpo de datos es usado para la confronta de antropología, tanto para la búsqueda como para la individualización de la persona. Nuestra disciplina se encuentra en un tiempo en el que debe demostrar lo que es capaz de aportar en estas investigaciones; lo que supone el reto de que los antropólogos que están interesados en ejercer como forenses se profesionalicen, sensibilicen y actualicen.

Bibliografía

- Ballinas, Víctor, “Amnistía Internacional: crecen abusos de ejército y policía contra civiles”, *La Jornada* (sección Política), México, 27 de mayo de 2010.
- Cattaneo, Cristina, “Forensic Anthropology: Developments of a Classical Discipline in the New Millennium”, *Forensic Science International*, vol. 165, 2007, pp. 185-193.
- Centro de Atención Psicosocial (CAPS) y Red para la Infancia y la Familia (Redinfa), *Lineamientos básicos para el acompañamiento psicosocial en procesos de investigación antropológica forense*, Lima, CAPS / Redinfa, 2008, recuperado de: http://www.caps.org.pe/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=22&Itemid=>, consultado el 2 de julio de 2014.
- Código Penal Federal*, Libro Segundo, Título décimo: Delitos cometidos por Servidores Públicos. Capítulo III bis: Desaparición Forzada de Personas (2014, última reforma), *Diario Oficial de la Federación*, México, 2014.

- Comité Internacional de la Cruz Roja, *Informe del CICR: "Las personas desaparecidas y sus familiares. Resumen de las conclusiones anteriores a la Conferencia Internacional de Expertos Gubernamentales y no Gubernamentales del 19 al 21 de febrero del 2003"*, Ginebra, CICR, 2003, recuperado de: https://www.icrc.org/spa/assets/files/other/icrc_themissing_012003_es_10.pdf>, consultado el 25 agosto de 2017.
- _____, *Personas desaparecidas, análisis forense de ADN e identificación de restos humanos. Guía sobre prácticas idóneas en caso de conflicto armado y de otras situaciones de violencia armada*, 2ª ed., Ginebra, CICR, 2009, recuperado de: http://www.icrc.org/spa/assets/files/other/icrc_003_4010.pdf>, (consultado el 11 de mayo de 2015).
- _____, *Base de datos ante mortem/post mortem. Herramienta informática para la gestión de datos forenses*, Ginebra, CICR, 2014, 11 pp., recuperado de: <https://www.icrc.org/spa/assets/files/publications/icrc-002-4155-spa.pdf>>, consultado el 14 de septiembre de 2015.
- _____, *Identificación forense de restos humanos*, Ginebra, CICR, 2014, recuperado de: <https://www.icrc.org/spa/assets/files/publications/icrc-003-4154.pdf>>, consultado el 14 de septiembre de 2015.
- Defensoría del Pueblo y Equipo Peruano de Antropología Forense (EPAF), "La ficha ante mortem", en *Manual para la investigación eficaz ante el hallazgo de fosas con restos humanos en el Perú*, Lima, Defensoría del Pueblo / EPAF, 2002, recuperado de: <http://www.derechos.org/nizkor/peru/libros/fosas/index.html>>, consultado el 17 de febrero de 2010.
- Flick, Uwe, "Entrevistas semiestructuradas", en *Introducción a la investigación cualitativa*, Madrid, Ediciones Morata / Fundación Paideia Gaiza, 2007, pp. 89-108.
- Fondebrider Luis, María Cristina Mendoça, y OACDH-ONU, *Protocolo modelo para la investigación forense de muertes sospechosas de haberse producido por violación de los Derechos Humanos*, México, OACDH-ONU, 2001, recuperado de: <http://www.pgjdf.gob.mx/temas/4-6-1/fuentes/11-A-8.pdf>>, consultado el 30 de enero de 2010.
- García, Rubén, y José Guillermo Fouce, *Acompañamiento psicosocial en exhumaciones. Documento guía para el trabajo psicosocial*, Madrid, Psicólogos sin Fronteras Madrid / Ministerio de la Presidencia, 2008, 102 pp., recuperado de: <http://politicadela memoria.org/en/mass-media/download/46-protocolo-de-acompanamiento-psicosocial-en-exhumaciones.html>>, consultado el 10 de julio de 2014.
- Grupo Paleolab, "Ficha de desaparecido, registro de datos ante mortem" [s. a.], recuperado de: <http://www.uv.es/paleolab/Ficha%20datos%20antemortem.pdf>>, consultado el 25 de agosto de 2017.
- Guber, Rosana, "La entrevista antropológica. Preguntas para abrir los sentidos", en *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Buenos Aires, Paidós, 2005.

- Human Rights Watch (HRW), *Los desaparecidos de México. El persistente costo de una crisis ignorada*, Nueva York, HRW, 2013, recuperado de: https://www.hrw.org/sites/default/files/reports/mexico0213sp_ForUpload_0_0.pdf>, consultado el 9 de mayo de 2015.
- Litigio Estratégico en Derechos Humanos-I(dh)neas, *Desaparición forzada de personas en México. Guía práctica*, México, I(dh)neas, 2011, recuperado de: [http://www.idheas.org.mx/files/GuiaPracticaDesaparicionForzada-i\(dh\)neas.pdf](http://www.idheas.org.mx/files/GuiaPracticaDesaparicionForzada-i(dh)neas.pdf) (consultado el 25 de agosto de 2017).
- Martínez, Sanjuana, “Hay 4 mil desaparecidos en este sexenio; podrían ser más, dice la Afadem”, *La Jornada* (sección Política), México, 31 de julio de 2011.
- Mayan, María, *Una introducción a los métodos cualitativos: Módulo de entrenamiento para estudiantes y profesionales*, Alberta, Qual Institute Press, 2001, recuperado de: <http://www.ualberta.ca/~iiqm/pdfs/introduccion.pdf>>, consultado el 16 de mayo de 2010.
- Mejía, Macuilxóchitl, “La entrevista a familiares, herramienta de la antropología forense en el marco de la desaparición forzada de personas”, tesis de licenciatura, ENAH, México, 2015.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU), *Convención Internacional para la Protección de Todas las Personas contra la Desaparición Forzada*, Nueva York, ONU, 2006, recuperado de: http://www.ohchr.org/Documents/Publications/FactSheet6Rev3_sp.pdf>, consultado el 15 de marzo de 2015.
- Organización Internacional de Policía Criminal (Interpol), *Guía para la Identificación de Víctimas de Catástrofes*, 2009, 55 pp., *idem*, [http://www.interpol.int/content/download/10461/74507/version/4/file/guide\[1\].pdf](http://www.interpol.int/content/download/10461/74507/version/4/file/guide[1].pdf)>, consultado el 19 de marzo de 2015.
- Pascual, Luis y Laura Gallardo, “Condiciones previas de la entrevista”, en Conxa Perpiñá (coord.), *Manual de la entrevista psicológica. Saber escuchar, saber preguntar*, Madrid, Pirámide, 2002.
- Poder Judicial del Distrito Federal, “Listo, formulario uniforme para gestión e identificación de cadáveres aplicable en todo el país”, 23 de diciembre de 2012, disponible en http://www.poderjudicialdf.gob.mx/en/PJDF/LISTO_FORMULARIO_UNIFORME_PARA_GESTION_E_IDENTIFICACION_DE_CADAVERES_APLICABLE_EN_TODO_EL_PAIS_ (consultado el 25 de agosto de 2017).
- Quintero, Karen, “Propuesta para el acompañamiento a víctimas de desaparición forzada en Colombia desde la Antropología Forense. Construcción desde la experiencia con organizaciones no gubernamentales defensoras de Derechos Humanos” (tesis de licenciatura), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2010, 70 pp., recuperado de: <http://www.bdigital.unal.edu.co/2739/1/478281.2010.pdf>>, consultado, el 17 de julio 2014.

- Quiñones, Edixon, “Validez de la información *ante mortem* en la creación de identidades presuntivas”, *Maguaré*, núm. 24, Bogotá, 2010, recuperado de: <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/22750/23565>>, consultado el 23 de junio de 2014.
- Reátegui, Félix (coord.), *Desaparición forzada y los derechos de las víctimas: la respuesta humanitaria a las demandas de verdad, justicia y reparación en el Perú*, Lima, Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Lima, 2002, recuperado de: http://www.kas.de/wf/doc/kas_34171-1522-1-30.pdf?130424235410>, consultado el 28 de junio de 2015.
- Silva Catela, Ludmilla da, “De eso no se habla. Cuestiones metodológicas sobre los límites y el silencio en entrevistas a familiares de desaparecidos políticos”, *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, vol. 2, núm. 24, Barcelona, 2000.
- Vela, Fortino, “Un acto metodológico básico de la investigación social: la entrevista cualitativa”, en M. Tarrés (coord.), *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, México, Flacso / Colmex / Porrúa, 2001, pp. 63-95.



Cristal *bruñido*

FOTOGRAFÍA HISTÓRICA





LORENZO BECERRIL, FOTÓGRAFO DE LOS FERROCARRILES MEXICANOS

Fernando Aguayo*

Este texto llama la atención acerca de la singularidad del registro de imágenes de los ferrocarriles mexicanos que realizó el reconocido fotógrafo Lorenzo Becerril durante casi 20 años, a partir de 1880. Antes de pasar al tema central, y debido a que la historiografía no ha considerado a ese autor como un fotógrafo que se haya dedicado a tal campo, iniciemos con una recuperación de la “imagen” que se tenía de ese autor desde que se publicaron las primeras historias de la fotografía mexicana.

De retratista a fotógrafo del ferrocarril

El interés que investigadores e instituciones culturales han mostrado por el fotógrafo Lorenzo Becerril se debe a la gran cantidad de piezas de su autoría que están resguardadas en los principales acervos nacionales, e incluso en algunas fototecas del extranjero, pero también por lo escrito sobre él en un libro pionero acerca de la fotografía decimonónica mexicana. En efecto, desde que en *La gracia de los retratos antiguos* se incluyeron imágenes y comentarios elogiosos sobre el trabajo de Lorenzo Becerril,¹ en casi toda la bibliografía de la fotografía mexicana posterior se incorporaron sus imágenes y se reconoció la calidad del conjunto de su creación.

* Instituto Mora.

¹ Enrique Fernández Ledesma, *La gracia de los retratos antiguos*, México, Ediciones Mexicanas, 1950, pp. 92, 113 y 150. En 1985 se recuperaron únicamente las imágenes de estudio realizadas en sociedad con Unda y se reprodujo el sello de esa firma. Luis Gutiérrez (ed.), *Documentos gráficos para la historia de México*, México, Editorial del Sureste, 1985, vol. 2, pp. 32, 148, 202, 203.

Sin embargo, a pesar del interés sobre la vida y obra de Lorenzo Becerril, se conocía poco acerca de su producción fotográfica e incluso sólo había datos parciales y contradictorios de su vida misma. Se sabía que comenzó como fotógrafo alrededor de 1860 en Puebla, en la Sociedad Fotográfica formada por Eduardo Unda y Joaquín Martínez; que después instaló su propio estudio, donde inició la producción de retratos hoy tan conocida.² Después se puso atención a sus fotografías de tipos indígenas y populares, faceta que incorporó a sus actividades.³ Más tarde, gracias a las notas localizadas en la prensa de la época, también se supo que para 1874, en su estudio, ya denominado Fotografía Mexicana, Becerril producía retratos y trabajos “a domicilio” en los que registraba comercios, casas y eventos sociales. Se consideró que los anuncios para realizar trabajos fuera del estudio justificaban la existencia de varias imágenes de “exteriores” de Becerril, que mostraban diversos sucesos de Puebla y que aparecieron publicadas en el impreso *El Mundo. Semanario Ilustrado*, en 1895 y 1897.⁴

También por la prensa y por los propios objetos fotográficos se supo que Becerril participó activamente en las Exposiciones Universales del siglo XIX. Hasta allí llegaba el conocimiento sobre este reconocido personaje hasta hace unos años. La recuperación de su obra lo dejaba como un buen fotógrafo de retratos, que había salido a la calle solamente para registrar aspectos de la vida poblana en el último cuarto del siglo XIX, un fotógrafo reconocido, pero local.

Más tarde se puso atención a su fotografía de “exteriores”, sin sospechar la magnitud de este trabajo, pero cambiando ya de manera definitiva la idea que se tenía del fotógrafo.⁵ En tiempos

² Eso se indica en una publicación que recopiló la información de archivos fotográficos en México. Véase Gabriela González Reyes (coord.), *Directorio de archivos, fototecas y centros especializados en fotografía*, México, Centro de la Imagen/Conaculta, 2001, p. 24. Esa idea se adoptó en la sección “Fotógrafos en México” del The Getty Research Institute, recuperado de: http://www.getty.edu/research/tools/guides_bibliographies/photography_mexico/fotografos.html.

³ Olivier Debroise, *Fuga mexicana: un recorrido por la fotografía en México*, México, Conaculta, 1994, p. 117; Estela Treviño (ed. y comp.), *160 años de fotografía en México*, México, Conaculta / Centro de la Imagen / Océano / Fundación Televisa, 2004, p. 113.

⁴ Estela Treviño (ed. y comp.), *op. cit.*, p. 660; Lilia Martínez, “Íconos de la fotografía en Puebla. Grupos en el poder, 1886-1956”, *Elementos*, núm. 78, vol. 17, mayo-julio de 2010, p. 16.

⁵ Rosa Casanova y Adriana Konzevik, *Lucas sobre México*, México, RM/Conaculta / INAH, 2006, entrada sobre Becerril en el recurso electrónico.

recientes, gracias a un trabajo colectivo, en especial debido a la labor de la investigadora Lilia Martínez, se han recuperado facetas peculiares de su vida. Por ejemplo, entre otros aspectos encontramos que el fotógrafo “poblano” Lorenzo Becerril Sánchez Barquera nació en Tula, Hidalgo, en 1839, y que la menor calidad de las fotografías más tardías se debe a que después de su muerte, acaecida en Veracruz el 21 de noviembre de 1899, otros siguieron usando su nombre para firmar registros fotográficos.⁶ Pero lo más importante es que surgió una veta totalmente inexplorada en lo referente a la variada producción fotográfica, lo que incrementa la relevancia de este autor decimonónico.

Aunque no se sabe cuándo comenzó a producir las llamadas “vistas” fotográficas,⁷ a partir de 1880 Becerril Sánchez diseñó un gigantesco proyecto para promover sus ventas: la conformación de lo que denominó el *Álbum mexicano: un registro de la arquitectura civil y religiosa, de los ferrocarriles, del paisaje y la industria*. Esa producción de fotografías de “vistas” de distintas partes del país fue una tarea de largo aliento, pues las primeras 74 imágenes que lo conformaban aumentaron a 600 cuatro años después y, hacia 1898, ya contaba con una “extensa colección de 3000 Vistas de monumentos históricos, edificios notables, panoramas, paisajes, cascadas y tipos de habitantes, de los más importantes estados”.⁸

Sobra señalar que esas fotografías son documentos invaluable para ayudar a la investigación de diversos aspectos de la estructura social, cultural, económica y política del México en un momento muy preciso de su desarrollo.⁹ Como se indica en el proyecto que recuperó varias centenas de fotografías que dan ya

⁶ Para profundizar en la biografía de Lorenzo Becerril véase Lilia Martínez, “Los ojos detrás del *Álbum mexicano*”, *Cuartoscuro, Revista de Fotografos*, núm. 128, octubre-noviembre de 2014, pp. 58-67.

⁷ La afirmación de que Becerril realizó un registro amplio del género llamado “vistas” y que organizó un catálogo *ex professo* se hizo en el marco del proyecto colectivo coordinado por quien esto escribe. Ahí también se explica la razón de referirse a ese género fotográfico con el nombre de “vistas” y no denominarlo fotografía de exteriores o fotografía de paisaje, término usado comúnmente para denominar su trabajo y el de otros fotógrafos; véase Fernando Aguayo (coord.), “Proyecto de investigación: la fotografía del Distrito Federal, 1880-1885”, inédito.

⁸ Lilia Martínez, “Los ojos detrás del *Álbum...*”, *op. cit.*

⁹ Uno de las primeras publicaciones que buscaba recuperar la fotografía para el análisis histórico y social incorporó con entusiasmo imágenes de Lorenzo Becerril sin otorgarle ni reconocer su autoría. Véase Luis Gutiérrez (ed.), *op. cit.*, vol. 2, p. 34.

otra idea del trabajo del fotógrafo, se requiere de una labor en conjunto y dar a conocer los resultados de las investigaciones para avanzar con mayor firmeza. Y aunque aquí se ha mencionado el trabajo en archivos fotográficos, también es importante la investigación en bibliotecas.

Sabemos que, desde que surgió la fotografía, la única forma de que aparecieran este tipo de imágenes en publicaciones era pegando las copias positivas en hojas apartadas para tal fin dentro de los libros, o recurriendo al grabado. Si bien hacia 1884 ya se habían realizado algunas experiencias en las que se imprimió texto e imagen en una misma hoja de las publicaciones con las técnicas de fotograbado, durante mucho tiempo los editores insistieron en “trasladar” las imágenes fotográficas a las páginas de los libros por medio de diversas técnicas de grabado. Varias fotografías de los ferrocarriles mexicanos que aparecían en esas publicaciones con grabados se conocían y reproducían desde tiempo atrás; hoy sabemos que la base de esas piezas fueron las fotografías de Lorenzo Becerril.

Una búsqueda de esas imágenes de “vistas” publicadas en libros de la época reforzó la idea que se tenía acerca de la difusión e importancia de las fotografías de Becerril, pues se incluyen en diversos títulos y muestran la necesidad de realizar una investigación en las diversas bibliotecas que cuenten con fondos reservados que resguardan material publicado en el siglo XIX.¹⁰ Uno de los temas que abordaban esas fotografías de “vistas” era, por supuesto, el de los ferrocarriles, en gran medida porque la década de 1880 fue uno de los periodos con mayor crecimiento en nuestra historia.

Las fotografías del ferrocarril

Al consultar la bibliografía especializada que aborda de manera simultánea los temas de la fotografía y el ferrocarril, comprobamos

¹⁰ Algunos de los títulos en los que aparecen imágenes de este autor son: Antonio García Cubas, *Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos*, México, Debray y Sucs., 1885; Francisco Prida, *Méjico contemporáneo*, Madrid, Fortanet, 1889; Manuel Rivera y Cambas, *México artístico, pintoresco y monumental*, Imprenta de la Reforma, 1880-1883; Marie Wright Robinson, *Picturesque Mexico*, Filadelfia, J.B. Lippincott, 1897.

que se atribuyen a tres firmas fotográficas la mayoría de los registros de la década de 1880: Alfred Briquet, Gove y North, y William Henry Jackson. Aunque no se han llevado a cabo estudios concluyentes, se ha difundido la idea de que los fotógrafos mexicanos que trabajaron en este campo (Octaviano de la Mora, Valletto y Compañía, Ignacio Molina, Francisco C. Palencia, entre otros) solamente realizaron en esa época registros en su localidad, pues existe escepticismo sobre las propuestas de los autores mexicanos que anunciaron la elaboración de álbumes o colecciones de vistas en el ámbito nacional, debido a las pocas imágenes de su autoría localizadas hasta el momento.¹¹ Lorenzo Becerril viene a romper esta idea.

Como ya se mencionó, nuestro autor inició los registros del ferrocarril hacia 1880 y a finales del siglo tenía un catálogo de 3 000 fotografías de vistas. Se ha realizado una búsqueda en los principales archivos nacionales, consultando los materiales originales, y como producto de esa investigación se han recopilado 391 imágenes de vistas diferentes, entre las cuales figuran 62 registros de ferrocarriles, la mayoría de los cuales se pueden fechar en la década de 1880. Hasta el momento no se han encontrado negativos de Lorenzo Becerril; el análisis de los objetos fotográficos consultados nos indica que hacia 1880 imprimió sus fotografías de vistas en tamaño aproximado de 15 × 10 cm, y una década después en 24 × 19 cm, todas ellas en papel a la albúmina.

A partir del material localizado, sabemos que Becerril retrató las líneas férreas más importantes que se construyeron en México, como el famoso Ferrocarril Mexicano, el Ferrocarril Nacional Mexicano, el Ferrocarril Interoceánico, el Ferrocarril Mexicano del Sur y el Ferrocarril Nacional de Tehuantepec. También tomó fotografías de vehículos e instalaciones de los ferrocarriles estatales, como los del Distrito Federal, o netamente urbanos, como el Ferrocarril Urbano de Puebla y los Tranvías de León. Además, hizo registros de pequeños ferrocarriles que entonces no eran valorados por tener líneas de pequeñas dimensiones o por que usaban la tracción animal, como el Ferrocarril de San Marcos, en un caso,

¹¹ Tan sólo en 1883 la fotógrafa Guadalupe Suárez anunció la venta del “Álbum fotográfico de México. Colección de vistas, monumentos, tipos, antigüedades, etc. etc....”, y la familia Munguía promovió un catálogo de “vistas fotográficas de la República Mexicana” (Filomeno Mata, *Anuario universal, 1883 año VI*, México, Tip. y Lit. de Filomeno Mata, 1883, sección avisos.

y el Ferrocarril de Santa Ana, en el otro. Por último, también nos enteramos de que hizo fotografías de ferrocarriles “provisionales” o de instalaciones ferroviarias construidas para permanecer emplazados en minas, haciendas y establecimientos productivos de diverso tipo.

Para tener una valoración del material documentado, se decidió organizar las fotografías de Lorenzo Becerril de acuerdo con varios temas del ámbito ferroviario; de esta manera tendremos una primera opinión acerca de su trabajo, para luego compararla con las imágenes, de los mismos temas, creadas por las firmas fotográficas más importantes de la época.

En los siguientes párrafos se abordan aspectos del registro que hizo Becerril de los diversos ferrocarriles, clasificados de acuerdo con el modo en que se analizaban esos medios de transporte en los manuales de ingeniería de la época; cierra este texto las conclusiones a las que se llega al comparar las fotografías del ferrocarril del autor con las realizadas por otras firmas de la época. Antes es preciso hacer explícitos algunos aspectos de las prácticas fotográficas de ese periodo, y con ello se inicia la sección de imágenes.

Uno de los elementos en que Lorenzo Becerril es perfectamente comparable con todos los fotógrafos decimonónicos importantes es que todos trabajaban con un grupo de personas bajo su mando, quienes hacían posible la producción fotográfica. Existen casos bien documentados en los que el fotógrafo se podría más bien identificar como el director de una firma fotográfica, más que como un artista solitario. Tal es el caso de William Henry Jackson, quien tenía bajo su batuta a más de una docena de trabajadores entre operadores de cámara, limpiadores, impresores, montadores, retocadores y otros asistentes más que se encargaban de la impresionante producción de ese autor.¹² Conceptualizar a Lorenzo Becerril como la cabeza de un equipo de una firma fotográfica y no solamente como el fotógrafo nos permite entender por qué en varias de las imágenes asociadas a su autoría aparece él mismo entre los personajes que posan para el registro. Lo mismo hicieron Jackson y otros fotógrafos al participar como buenos actores en fotografías en las que aparecen ascendiendo una cuesta con

¹² Peter Hales, *William Henry Jackson and the Transformation of the American Landscape*, Filadelfia, Temple University Press, 1988, p. 157.

la cámara al hombro. De la misma forma, nuestro personaje principal posa cómodamente en muchas de las imágenes que hizo del ferrocarril y de otros temas (**1**, **13**, **14** y **16**).¹³

Lorenzo Becerril realizó sus tomas fotográficas con la técnica del colodión húmedo. Para producir este tipo de fotografías era necesario preparar los negativos de cristal casi al momento de la toma, lo que implicaba transportar al lugar donde se hacían los registros un cuarto oscuro en el que se emulsionaban las placas de vidrio. Ese cuarto oscuro puede verse en la imagen 1 y en el lado derecho de la imagen 82. *Chapultepec calzada de Dolores* (**2**). Después de realizada la toma, el fotógrafo regresaba a su cuarto oscuro para continuar con el proceso fotográfico y, ya en la comodidad de su estudio, Becerril y sus ayudantes editaban los negativos, haciéndoles inscripciones para que todas las copias que de ahí se reprodujeran contuvieran los datos con los que el autor singularizaba su producción. Posteriormente se imprimían por contacto los positivos a la albúmina, los cuales se pegaban a un cartón (como el que se aprecia en **11**, amarillo en el original) para que tuvieran mayor consistencia y así evitar que el delgado papel albuminado se doblase. El proceso finalizaba singularizando también el soporte secundario en su reverso y, a veces, también en el anverso, con el título de la serie a la que pertenecía la imagen, la firma, la dirección y los premios obtenidos por el autor como garantía de la originalidad del producto (**3**). Pasemos a ver qué tipo de imágenes generó este autor con el tema del ferrocarril.

Obras de arte

Un ferrocarril es un camino especial, uno de dos rieles paralelos sobre el que pueden circular vehículos con mayor facilidad que sobre un camino común. Ésa es su esencia. Para que un ferrocarril sea una línea sin interrupciones entre sus dos estaciones terminales es preciso superar diversos obstáculos que presenta la ruta por seguir. Cuando hay masas de tierra o piedra que obstruyen el camino, se decide rodearlos o partarlos, realizando un tajo para que la vía pueda atravesarlos, como el Tajo del Fresno (**4**).

¹³ El mérito de localizar a Lorenzo Becerril en estas y otras fotografías corresponde a Lilia Martínez.

En cambio, cuando existen oquedades en la línea o cursos de agua que la pretendan interrumpir, se construyen viaductos o puentes, instalaciones que en la industria ferroviaria tienen el nombre genérico de “obras de arte”. Aunque empresarios y funcionarios gubernamentales ponían énfasis en las instalaciones que se construían con hierro y mampostería, como el Puente de Río Hondo (5), los trabajadores ferroviarios levantaban estas grandes obras de arte con materiales diversos, en especial madera, como los puentes de Jajalpa y del Fresno (6 y 7).

Material rodante y locomoción

Desde el siglo XVIII estaba firmemente establecida una red ferroviaria de más de 1 000 km alrededor de los distritos mineros de Inglaterra, país que se considera el origen de este medio de transporte. Los caminos de rieles tenían más de dos siglos de existencia antes de que se construyera una locomotora para circular sobre ellos, o se inaugurara la primera línea para servicio de pasajeros con cualquier tipo de tracción. Ésta es la prehistoria del ferrocarril, el ferrocarril antes de la locomotora de vapor, como afirmó Fernand Braudel.¹⁴ Posteriormente se diseñaron diversas formas para hacer circular más y más vehículos grandes que transportaban objetos y personas.

Como sucedía en diversas latitudes, se tienen imágenes de estas diversas formas de locomoción. En una fotografía de Lorenzo Becerril vemos a varios trabajadores de vía empujando su armón (8); en otra se ven sufridas mulas que arrastran vagones repletos de personas (9). La fuerza de personas y diversos equinos, la llamada tracción de sangre, fue la primera forma de mover vehículos sobre vías. Después se construyeron locomotoras, que seducen nuestra imaginación y se vuelven casi lo único que apreciamos de un ferrocarril.

Estas máquinas son diferentes, porque deben responder a distintas necesidades de servicio. Ya vimos en la imagen 7 cómo una locomotora posa para nosotros al frente de un tren de pasajeros sobre un puente de madera; al fotógrafo le pareció conveniente

¹⁴ Fernand Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII*, Madrid, Alianza, 1984, vol. 3, pp. 466-467.

hacer un acercamiento a otra máquina para mostrarnos sus ocho ruedas acopladas (10). Mientras, en otra fotografía de Becerril podemos ver una locomotora tipo Fairlie (11), especial para ascender por pendientes pronunciadas de la línea de Veracruz, y en una más, contemplar sobre las vías de la estación de Buenavista, en la Ciudad de México, una variedad de coches de pasajeros que aguardan la formación de los trenes (12).

Estaciones ferroviarias

Un elemento fundamental para el funcionamiento del ferrocarril lo constituyen sus estaciones. Se trata de los puntos elegidos a lo largo de la vía para recoger pasajeros y carga, pero también de sitios donde los trenes que circulan sobre la vía se proveen de cuanto pueden necesitar (sobre todo, agua y combustible). Todas las estaciones son peculiares. Atendiendo al tipo de mercancías que confluyen en ella, a la cantidad de pasajeros y a su función e importancia dentro de cada línea, las estaciones se estructuraban, organizaban y construían para cumplir el objetivo del ferrocarril: “El transporte rápido y seguro de las personas y las cosas”.¹⁵

Pueden ser una simple señal en la vía o un complejo de edificios e instalaciones que ocupe varios kilómetros cuadrados, las estaciones ferroviarias desempeñan su función dividiendo sus instalaciones en tres secciones bien delimitadas: el servicio de pasajeros, las instalaciones para el transporte de carga y un espacio destinado a organizar los trenes y mantener el conjunto del sistema. En esta sección se cuenta con edificios en donde se guardan y cuidan los vehículos, los patios en los que se forman los trenes, los depósitos de combustible y agua, así como los depósitos y talleres en donde se acondiciona, repara y construye todo lo que el ferrocarril necesita. Su singularidad y diversidad son parte de las riquezas de nuestra historia. En la imagen 12 vemos la parte posterior de la estación de Buenavista; en otras tres imágenes, las estaciones de Salamanca, Panzacola y Río Hondo (13, 14, 15).

¹⁵ Santiago Méndez, *Nociones prácticas sobre caminos de hierro*, México, Imprenta de Agustín Masse, 1864.

Una de las estaciones más importantes de nuestro actual patrimonio es, sin duda, la estación de Puebla del Ferrocarril Mexicano, no sólo porque fue de las primeras en construirse, sino porque subsiste hasta nuestros días y es sede de la institución que colabora en la preservación de parte de los vestigios de esta industria. En la fotografía “Puebla. Tren de Veracruz” (16) se reúnen varios temas que se han mencionado; además de la estación, vemos una imponente locomotora Rogers al frente de un tren, así como lo que constituye el alma del ferrocarril: sus trabajadores. No son todos los presentes, pues además aparecen algunos viajeros, curiosos y arribistas, que quieren salir en la foto, incluido el director de la firma fotográfica, el propio Lorenzo Becerril con sombrero, encima del vagón del correo y equipaje.

En otras imágenes de Becerril aparecen los trabajadores que construyeron la vía y sus implementos. Este autor también hizo una fotografía del campamento ferroviario del Ferrocarril Nacional (17). Sin embargo, lo más singular en estas fotografías de Lorenzo Becerril es que hacen visibles a las constructoras del ferrocarril que, sin ser parte de las nóminas de las compañías, contribuyeron a la instalación de todos los ferrocarriles en el país. Nos referimos a las numerosas mujeres responsables de diversas tareas, en especial de reproducir la fuerza de trabajo ferroviaria (18, sobre el puente, a la derecha), como lo señalan puntualmente los informes redactados por los ingenieros inspectores de la época.

La singularidad del fotógrafo Lorenzo Becerril

La firma Gove y North produjo alrededor de 500 imágenes de vistas mexicanas. Se han localizado más de dos mil objetos fotográficos con 452 imágenes diferentes y, de ellas, 110 corresponden a fotografías de los ferrocarriles mexicanos.¹⁶ Becerril, según las notas que publicó, editó 3000 vistas diferentes, pero solamente hemos localizado 391. Hasta donde se sabe, fue la única firma

¹⁶ En el caso de William Henry Jackson, se han localizado 1249 objetos fotográficos y 465 imágenes distintas de —insistimos— solamente las denominadas “vistas” mexicanas. Fernando Aguayo (coord.), *op. cit.*

mexicana del siglo XIX de la que se han recuperado tantas fotografías del tipo “vistas mexicanas” y cuya producción es un volumen de imágenes comparable a las de los famosos extranjeros. Resulta evidente que falta investigar más, pues la autoría de mucha de la producción de autores mexicanos se ha atribuido en los catálogos a fotógrafos extranjeros. En este texto se insiste en comparar la producción fotográfica, porque se busca fomentar, además, la generación de preguntas ante la observación de las imágenes, antes que aceptar las visiones y puntos de vista que se nos han transmitido.

Al comparar las fotografías de Lorenzo Becerril con las de otros autores, resulta que lo peculiar de este artista es la presencia humana en sus fotografías, la cercanía entre sujetos diversos, la variedad de las compañías fotografiadas y el registro de aspectos no “convenientes” del ferrocarril. Pasemos a mencionar someramente cada una de estas singularidades.

La presencia humana en sus fotografías

En el siglo XIX, de manera general, la frase “imágenes del ferrocarril” significaba estaciones, locomotoras y, sobre todo, grandes puentes. Con esta idea en mente, algunos fotógrafos lograron tomas en las que no aparece persona alguna, otros colocaron intencionalmente a sus ayudantes para que la pequeñez de los sujetos contrastara con la grandiosidad de las obras materiales o del equipo. Otros artistas no pudieron evitar la presencia de trabajadores, curiosos o, en el caso de los grandes eventos, de la multitud que se agolpaba gozosa alrededor de los trenes. Como contraste, en las tomas que realizó Lorenzo Becerril vemos que no pretendió controlar la presencia de las personas; en sus imágenes, los sujetos no fingen trabajar para salir en la foto, sino que trabajan en el momento en que se hizo la toma; no han sido acomodados como referencia de los puentes, sino que posan gustosos en el lugar donde trabajan. En particular, las mujeres dejan de ser elementos pintorescos de las fotografías y, aunque lejos de la cámara, se disponen a aparecer en el registro.

La cercanía con sujetos diversos

México ha sido siempre un país con grandes desigualdades sociales. En las fotografías del ferrocarril esas desigualdades se pueden percibir en la forma en que los operadores ordenan a las personas al hacer sus tomas; incluso, en caso de que existan sujetos de diversos estratos sociales, en las imágenes aparecen “ordenados” por jerarquías. Podemos decir que la mayoría de las fotos insisten en la desigualdad; en cambio, las imágenes que generó Becerril, aunque no escapan totalmente de este discurso, muestran una cercanía de sujetos diversos y mezclados.

La variedad de las compañías fotografiadas

Es evidente que los fotógrafos extranjeros centraron su atención en las grandes líneas ferroviarias, mientras que podemos localizar contadas fotos de las pequeñas empresas debido a los registros que hicieron los operadores de cámara nacionales. En cambio, Lorenzo Becerril, además de hacer esos registros de las grandes empresas, incluyó diferentes ferrocarriles regionales y locales en su monumental proyecto de vistas *Álbum fotográfico mexicano*.

El registro de aspectos no “convenientes” del ferrocarril

A diferencia de otras imágenes (dibujo, pintura, grabado), la fotografía es un registro *indicial*. Lo que vemos en ellas es algo que estuvo frente a la cámara fotográfica en el momento de la toma, aparece lo que vieron los que estaban en ese momento preciso y no el producto de la imaginación de un artista. Otra característica de la foto es que vemos lo que cada fotógrafo seleccionó registrar y no todo lo que vieron sus ojos o los ojos de sus contemporáneos. Por ello, en la mayoría de las fotografías, vemos lo que los fotógrafos decidieron (o aceptaron) registrar del ferrocarril: instalaciones “modernas” en un contexto atrasado. Ésa es la razón por la que insisten en hacer tantas tomas fotográficas de los puentes de hierro, siendo que los construidos de este material eran una cantidad menor que los manufacturados de madera.

Para poner un ejemplo concreto, diremos que en 1873 el Ferrocarril de Veracruz tenía 158 puentes de diversas dimensiones en su línea, la mayoría de madera, y la empresa informó sobre el cambio de esas instalaciones por otras de hierro a lo largo de quince años, por lo menos. A pesar de la presencia de esos puentes de madera, Alfred Briquet nunca registró ninguno de ellos, aunque se hizo famoso por sus fotografías de los puentes de ese ferrocarril. En ocho archivos fotográficos, dos estadounidenses y seis nacionales, se han localizado 83 fotografías distintas de estos puentes realizadas por Briquet. Todos los puentes del ferrocarril de Veracruz registrados son los que fueron manufacturados de hierro, ninguno de madera.

Grandes viaductos y puentes de madera, uso festivo de los ferrocarriles, presencia de mujeres en los lugares de trabajo, esos y otros temas no “convenientes” nos legó Lorenzo Becerril, imágenes que están casi ausentes en la producción de otros fotógrafos. Ésa es una buena razón para publicar sus imágenes y, sobre todo, para insistir en la necesidad de profundizar en su estudio y sistematización. Tarea pendiente y de la que aquí solamente se ofrece un adelanto de la investigación en curso.



1. Lorenzo Becerril, 10. *Santuario de Guadalupe* (detalle), Celaya, ca. 1883. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Álbum 1051, 10 E, Secretaría de Cultura-INAH.



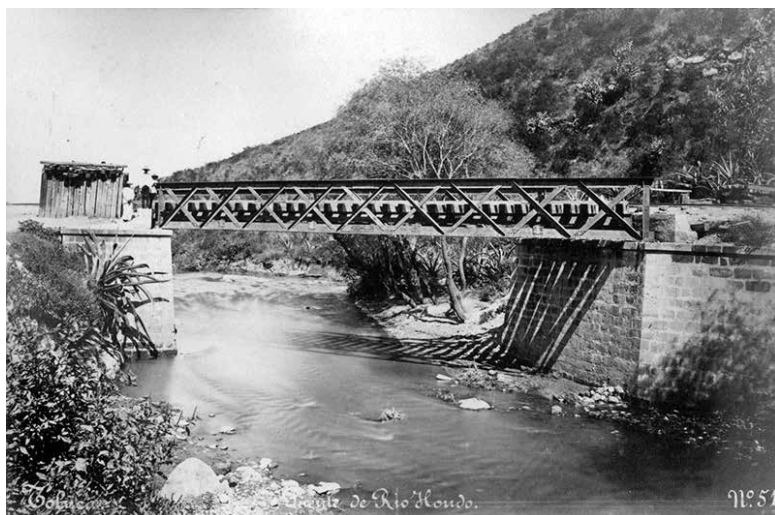
2. Lorenzo Becerril, 82. *Chapultepec calzada de Dolores*, Distrito Federal, ca. 1883. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Álbum 1058, foja 11, 82 M, Secretaría de Cultura-INAH.



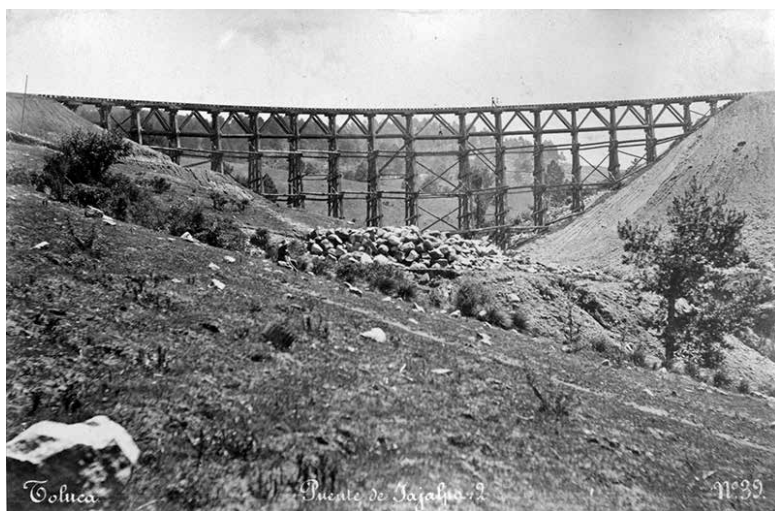
3. Lorenzo Becerril [reverso de soporte secundario]. Fototeca Nacional Sinafo / Secretaría de Cultura-INAH, 465746.



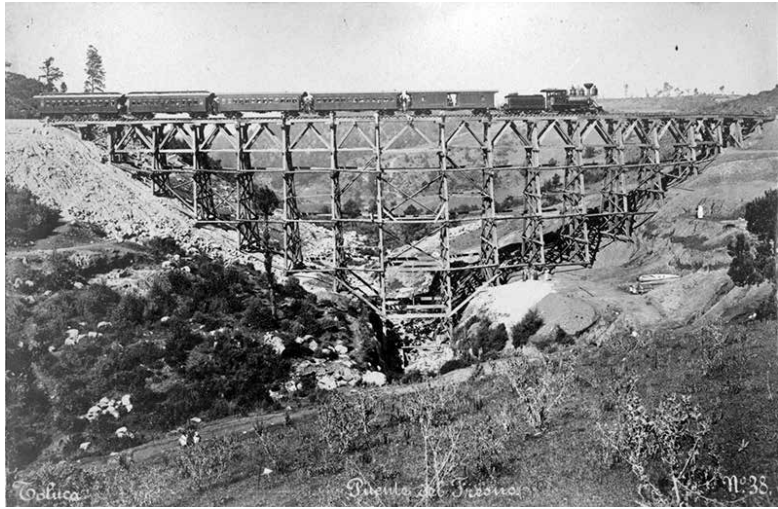
4. Lorenzo Becerril, 42. Toluca, Tajo del Fresno, Estado de México, ca. 1883. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Álbum 1051, foja 2, 42 T, Secretaría de Cultura-INAH.



5. Lorenzo Becerril, 51. *Toluca, Puente de Río Hondo*, Estado de México, ca. 1883. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Álbum 1051, foja 3, 51 T, Secretaría de Cultura-INAH.



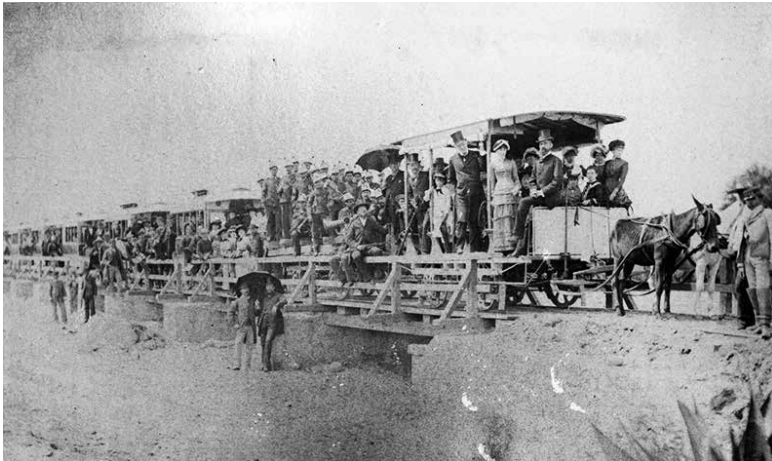
6. Lorenzo Becerril, 39. *Toluca, Puente de Jajalpa (2)*, Estado de México, ca. 1883. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Álbum 1051, foja 1r, 39 T, Secretaría de Cultura-INAH.



7. Lorenzo Becerril, 38. *Toluca, Puente del Fresno*, Estado de México, ca. 1883. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Álbum 1051, foja 1r, 38 T, Secretaría de Cultura-INAH.



8. Lorenzo Becerril, *sin título*, Oaxaca, ca. 1892. Fototeca Nacional Sinafo / Secretaría de Cultura-INAH, 609837.



9. Lorenzo Becerril, 64. *Ferrocarril de Tlaxcala*, Tlaxcala, ca. 1883. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Álbum 1058, foja 23r, 64 P, Secretaría de Cultura-INAH.



10. Lorenzo Becerril, 44. *Toluca*, Estado de México, ca. 1883. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Álbum 1051, foja 2, 44 T, Secretaría de Cultura-INAH.



11. Lorenzo Becerril, *sin título*, Veracruz, ca. 1883. Fototeca Nacional Sinafo / Secretaría de Cultura-INAH, 465563.



12. Lorenzo Becerril, 113. *México, Paradero del ferrocarril de Veracruz*, Distrito Federal, ca. 1884. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Álbum 1058, foja 15, 113 M, Secretaría de Cultura-INAH.



13. Lorenzo Becerril, 4. *Salamanca, Estación*, Guanajuato, ca. 1883. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Álbum 1051, foja 11, 4 D, Secretaría de Cultura-INAH.



14. Lorenzo Becerril, 53. *Estación de Panzacola*, Tlaxcala, ca. 1883. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Álbum 1058, foja 22, 53 P, Secretaría de Cultura-INAH.



15. Lorenzo Becerril, 53. *Toluca, Río Hondo (2)*, Estado de México, ca. 1883. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Álbum 1051, foja 3, 53 T, Secretaría de Cultura-INAH.



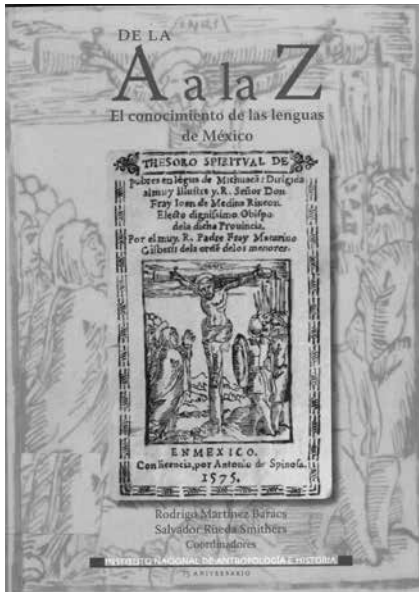
16. Lorenzo Becerril, 9. *Puebla, Tren de Vera Cruz*, Puebla, ca. 1883. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Álbum 1058, foja 17r, 9 P, Secretaría de Cultura-INAH.



17. Lorenzo Becerril, 45. *Toluca*, Estado de México, ca. 1883. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Álbum 1051, foja 2, 45 T, Secretaría de Cultura-INAH.



18. Lorenzo Becerril, 49. *Toluca, Puente de Laureles*, Estado de México, ca. 1883. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Álbum 1051, foja 2r, 49 T, Secretaría de Cultura-INAH.



Rodrigo Martínez Baracs
y Salvador Rueda Smithers
(coords.),
**De la A a la Z.
El conocimiento de las
lenguas de México,**
México, INAH, 2015

Cuando nos acercamos a una lengua, obligatoriamente tenemos que pensar en una comunidad de habla, en una sociedad y, finalmente, en una cultura. El libro *De la A a la Z. El conocimiento de las lenguas de México* trata de las prácticas culturales que justamente es donde confluyen la lengua, las comunidades de habla, la sociedad y la cultura.

Se comenta en la “Introducción” que los artículos compilados en el libro son ensayos de difusión, pero si bien están redactados de manera sencilla y comprensible, algunos de ellos son profundos y muy informativos con relación a diversas prácticas culturales, como la elaboración de gramáticas, diccionarios, decretos, cartografías, materiales de evangelización, edición de libros y clasificaciones de lenguas indígenas.

La organización de los artículos del libro *De la A a la Z...* es inmejorable, ya que es posible agrupar los artículos que presentan una visión de conjunto en tres apartados que se relacionan. El primero trata sobre los recursos o instrumentos, es decir, las obras que se hicieron para llevar a cabo la labor evangelizadora; en la segunda sección se agrupan los artículos que refieren procesos asociados a la evangelización y la conquista, y la última parte nos presenta reflexiones acerca de las lenguas indígenas en los siglos XVIII y XIX, en los que ya estaba afianzado el cristianismo y la pugna por la homogeneización y la estabilidad política eran pan de todos los días.

En la primera sección los artículos relativos a la evangelización son los más numerosos; acerca de ese tema, no sólo hay que pensar en los textos de evangelización de autores famosos sino en una multitud de materiales anónimos no censurados, cuyo número y circulación seguramente eran mayores de aquellos que han sobrevivido. “Estas

letras clandestinas”, parafraseando a David Tavárez, también han contribuido a este trabajo de registro y preservación de las lenguas indígenas coloniales y posibilitan hoy el estudio e investigaciones como las contenidas en el libro reseñado.

“Paradigmas gramaticales del Nuevo Mundo: un acercamiento”, de Ascensión Hernández, nos lleva por un recorrido a lo largo de todo el continente americano, buscando y exponiendo las particularidades gramaticales de las artes en lenguas indígenas respecto del modelo latino propuesto por Nebrija. Qué tanto se acercaban o qué tanto tuvieron que alejarse esas lenguas para lograr ser codificadas a pesar de no concordar con el modelo de lenguas establecido.

La autora hace gala de su gran sabiduría bibliográfica y nos lleva por ediciones, autores y lenguas poco enunciadas y acaso menos estudiadas. En el recorrido, va de la mano de Nebrija para aclarar que, si bien mucho se dice que las gramáticas misioneras siguieron el modelo de su gramática, de la latina, la de Antonio —que no de la castellana, como algunos aseguran sin mucho conocimiento—, los misioneros se basaron en las propias lenguas o en otras descripciones de lenguas indígenas para proponer paradigmas gramaticales nuevos, al encontrar que no era posible encasillar las nuevas lenguas en la bien estructurada cajita de la lengua latina.

No obstante, el modelo de Nebrija fue un medio homogeneizador para construir los paradigmas gramaticales, los estudios modernos, como algunos de los que se señalan y aparecen en este

libro, han mostrado las diferencias naturales y la diversidad lingüística que comportan las lenguas indígenas.

Más breve es el recorrido lexicográfico de los vocabularios que hace Sofía Kamenestskaia en su artículo “La lexicografía misionera”. Se mencionan los vocabularios más conocidos y se enumeran otros vocabularios americanos. Se le depara una mayor atención al vocabulario bilingüe de fray Alonso de Molina, incluyendo ejemplos de las voces para *maíz* y *barro*.

No me queda claro por qué salen a colación los materiales de evangelización, habría que precisar que la elaboración de materiales religiosos a partir de 1600 no disminuyó considerablemente, como afirma la autora, pues dichos textos no se dejaron de producir durante el siglo XVII ni en el XVIII. Tal vez no fueron escritos por los evangelizadores más renombrados, pero la producción de materiales para evangelizar, al menos en náhuatl, continuó hasta el XIX, siglo en el cual desaparecen dichos textos.

Algunos de los postulados de este artículo me parece que habría que tomarlos con tiento, sobre todo respecto al contexto de evangelización en el que se da la codificación de la lengua a través de gramáticas y vocabularios. Así, frases como “los misioneros se convirtieron en lingüistas a fuerza” o “trataron de ser políglotas” presumen objetivos que nunca estuvieron en la mente de los evangelizadores, porque ellos venían a convertir infieles. Si la Corona no hubiera cambiado sus políticas lingüísticas respecto a las lenguas indígenas como lenguas de evangelización, no tendríamos todos estos materiales, acaso algunas letras clandestinas.

Entramos en materia de obras particulares con el artículo de Rodrigo Martínez Baracs, que siempre nos regala, en sus textos, un sinfín de notas a pie de página de las cuales saldrían uno o varios artículos más. El trabajo sobre “La elaboración del *Vocabulario en lengua de Mechuacan* de fray Maturino Gilberti”¹ refiere la manera tan cercana en la que Gilberti siguió el *Vocabulario*, de 1555, de fray Alonso de Molina, del cual sólo incluye la parte castellana-náhuatl para la elaboración de su diccionario en lengua purépecha. Un tema que se aborda brevemente es la intertextualidad y la comunicación entre los misioneros; la circulación de materiales y la manera en la que se tejían las relaciones entre el clero secular, el regular y las órdenes religiosas es un asunto poco estudiado.

Rodrigo Martínez señala (desde la versión original de este artículo, publicada en 1997) que Gilberti “no acudió directamente al vocabulario castellano-latino de Nebrija”, como señalan otros autores. A este respecto, comparte la perspectiva de Thomas Smith,² quien califica directamente de error el asignar

a Nebrija como la fuente en la cual se basa Gilberti, y afirma que el *Vocabulario* de Gilberti es una traducción de las entradas que existen en el *Vocabulario* de Molina. R. Martínez refiere la existencia de una selección de entradas y la adición de otras, tanto de Molina respecto a Nebrija, como de Gilberti respecto a Molina.

De tal forma, vemos que el vocabulario de Nebrija le sirvió más a Molina que a Gilberti, quien no dudó en seguir a Molina hasta en los errores para conformar su obra. Sería interesante tener un estudio completo de cómo se fueron construyendo las entradas relativas al léxico de evangelización, para identificar esas adiciones que, según los frailes novohispanos, eran significativas e indispensables para su tarea de adoctrinamiento.

“El universo náhuatl a través de la obra de Sahagún” es un artículo de Pilar Máynez sobre la reflexión acerca de los problemas y vicisitudes de describir un mundo conceptual y referencialmente diferente a través de recursos conocidos. La autora nos explica cómo se enfrenta el fraile a la tarea de hacer inteligible el mundo desconocido del México prehispánico para los españoles, sobre todo para los evangelizadores y cómo se empleó el conocimiento obtenido para cristianizar a los infieles. De esta manera, nos aproximamos a algunas de las dificultades para dar a conocer espacios no compartidos con el otro: aquel de la lengua, la ideología, las creencias y la visión del mundo. Se explican algunas estrategias que Sahagún encontró a nivel lingüístico y conceptual para zanjar estos dilemas, por ejemplo, la comparación y la proximidad

¹ Rodrigo Martínez Baracs, “El *Vocabulario en lengua de Mechuacan* (1559) de fray Maturino Gilberti como fuente de información histórica”, en Carlos Paredes Martínez (coord.), *Lengua y etnohistoria purépecha. Homenaje a J. Benedict Warren*, Morelia, IH-UMSNH / CIESAS, 1997, pp. 67-162.

² Thomas Smith, “Lexicography in New Spain (1492-1611)”, en Otto Zwartjes, Ramón Arzápalo y Thomas Smith (eds.), *Missionary Linguistics IV. Lexicography, Selected Papers from the fifth International Conference on Missionary Linguistics, Mérida, Yucatán, 14-17 March 2007*, Ámsterdam / Filadelfia, John Benjamins Publishing Co., 2009, pp. 3-82.

dad conceptual, la contigüidad de sentidos, la analogía y la sinonimia basada en atributos diferenciales. Se resalta la importancia que Sahagún le dio al conocimiento de la lengua para conocer al otro y la reflexión metalingüística que practicó para transmitir dicho conocimiento a sus audiencias españolas. En suma, nos dice la autora, el objetivo de Sahagún era extirpar el culto idolátrico a través de su identificación y entendimiento para penetrar en el mundo náhuatl a través de sus idiomas originarios. El arduo trabajo de Sahagún tuvo dos productos invaluable: diversos textos de evangelización y una enciclopedia del mundo nahua.

En el segundo apartado, el artículo "Sonidos sobre el papel. Composición tipográfica y estrategias de edición para las lenguas indígenas de la Nueva España", de Marina Garone, nos hace reflexionar sobre las dificultades de aterrizar en papel todas esas obras en lengua indígena que refieren los autores del primer apartado. Si fue difícil la elaboración de dichos materiales, la impresión y edición también tuvo lo suyo y es loable la labor de los avezados impresores y correctores que supieron llevar a buen puerto tal cantidad de obras en diversas lenguas indígenas.

El artículo de Marina nos muestra que la composición tipográfica se va puliendo al marcar un contraste entre lenguas en las ediciones bilingües, por tipo, tamaño y postura de letras. Indagar en los entresijos de la labor editorial es importante porque hay muchos materiales cuya proveniencia se desconoce. Con este tipo de trabajo, conocer fechas de publicación, cuestiones de tipografía, casas editoriales y demás

podría clarificar los materiales sin contexto. Respecto al tema de las erratas, considero que es complicado calificar como errata el interpalabrado, es decir, el espacio entre palabras. Dice la autora: "Al hablar de las erratas vimos que en opinión de algunos autores la longitud de las palabras del náhuatl, es decir la imagen de la palabra es un factor fundamental a considerar para la comprensión del idioma. Por esta razón el interpalabrado, se revela de suma importancia para que los lectores puedan distinguir entre las unidades de sentido". Pienso que en muchos de los textos indígenas, sobre todo los tempranos, no se respetan estos límites de palabra y no considero que eso haya dificultado la comprensión. Para los indígenas, la representación preponderante era la oral, la escritura era un proceso nuevo, y para los españoles, no había una imagen establecida de la norma de la escritura alfabética del náhuatl. En la actualidad, el desconocimiento formal de la delimitación de la palabra aún presenta problemas importantes en varias lenguas indígenas.

Y así llegamos, precisamente, a la doble materialidad enunciada en el artículo anterior, los sonidos y el papel, es decir, la lengua oral y la escrita. Dichas materialidades las trata José Rubén Romero en su texto "Entre la oralidad y la escritura: el náhuatl y el alfabeto". Cuestión algo espinosa, en tanto que la misma definición de escritura es complicada si hablamos, por ejemplo, de productos como los códices, y entonces, las interrogantes son mayores que las certezas: ¿la pictografía es escritura?, ¿son ayudas mnemotécnicas?, ¿son imágenes convencionales?,

¿cuál es su relación con la cadena hablada?, ¿hasta qué grado la representan?

El artículo de José Rubén Romero trata la interacción entre la escritura alfabética y el náhuatl. De tal suerte, el conocimiento de la escritura alfabética, nos dice el autor, sirvió para el registro de ciertos discursos que hasta ese entonces se habían conservado en la memoria, aunque a dicha ganancia se le puede adicionar la pérdida de los elementos suprasedgmentales y extralingüísticos. Los textos, escritos por jóvenes nobles educados en el arte de escribir el español y el latín a finales del siglo XVI, narraban la historia de los pueblos. Tezozómoc Chimalpahin y Alva Ixtlilxóchitl fueron autores de fuentes vitales para el conocimiento de la historia prehispánica del valle de México. Esas historias son resultado de otras fuentes orales y códices, y precisamente el autor expone de cómo la oralidad se mantiene en las fuentes mencionadas a través de los diálogos que debieron haber sido preservados en la memoria.

Son mucho más amplias las investigaciones sobre la manera en que los misioneros aprendieron lenguas indígenas que aquellas que tratan de cómo los indígenas nobles aprendieron latín con el fin de ayudar a la elaboración de materiales de evangelización, tanto impresos como aquellos para la prédica.

Julio Alfonso Pérez Luna, en su artículo "Evangelización, educación y lengua latina en el siglo XVI novohispano", nos muestra que la enseñanza del latín no sólo fue un tema educativo sino político y de rechazo al reconocimiento de los derechos que tenían los indígenas a ser educados y formados para ser

sacerdotes. Es muy interesante la descripción de la pugna entre los sacerdotes que negaban que los indios fueran aptos para aprender latín y los argumentos esgrimidos por fray Alonso de Castro, quien adelanta los principios básicos del cristianismo en defensa del derecho de los indígenas a ser educados en la latinidad.

La evangelización en latín probó ser un fracaso, incluso al aplicarse estrategias medievales como el arte de la memoria. Julio Alfonso cita a Mendieta, quien explica el recurso mnemotécnico de asociar las palabras con alguna piedra o grano de maíz para lograr la memorización de los textos católicos como el padrenuestro. Así, fueron inútiles, afirma el autor, otros esfuerzos textuales como el catecismo de fray Pedro de Gante, de Molina e incluso los Catecismos Testerianos.

La creación de escuelas, como la de San José de los Naturales y el Colegio de Tlatelolco, pese a no tener los mismos fines, promovieron la educación indígena: la primera para aprender oficios y el otro para que los indígenas auxiliaran en las labores de evangelización. El autor nos habla del rechazo de la igualdad de indios y castellanos como la causa de la destrucción del proyecto de Santa Cruz de Tlatelolco. De tal suerte, la enseñanza del latín no sólo era un asunto de evangelización sino de dominación. La Corona buscó evangelizar pero no educar; la educación siempre ha provocado y provoca temor a los gobernantes. El autor finaliza su artículo con el siguiente párrafo: "El debate lo ganó la posición ideológica que más garantizaba la mansedumbre de este sector, y asimismo la estabilidad

política y económica del reino: la más terrenal. No es inútil saberlo; es necesario no olvidarlo”.

Si bien no puede decirse que la cartografía indígena esté directamente relacionada con la evangelización, sí fue una herramienta para la invasión y la conquista de territorios. En el artículo “La cartografía indígena durante el Virreinato”, Víctor Manuel Ruiz Naufal presenta a los indígenas como expertos conocedores de los territorios y de su habilidad para representarlos geográficamente. Afirma que la particularidad de la cartografía prehispánica era su asociación a sucesos económicos, políticos, mitológicos, religiosos e históricos, y éste es el punto de disparidad entre la cartografía indígena y la europea. En el artículo se refiere el interés de la Corona por conocer el territorio conquistado mediante proyectos como el de las relaciones geográficas y los mapas elaborados en el Colegio de Tlatelolco, como el *Mapa de Upsala*, documento atribuido a cartógrafos europeos y que Miguel León-Portilla y Carmen Aguilera demostraron que había sido hecho por alguno o algunos de los tlacuilos del Colegio de Tlatelolco.

Me parece difícil calificar el grueso de los mapas y planos de posesión de tierras elaborados después de 1521 como “arte mestizo”. Considero que, además de la temporalidad, hay que valorar las especificidades y diferencias regionales para decir que “la toponimia dejó de expresarse con glifos para ceder su lugar a la escritura alfabética”. Esta generalización debe moderarse, porque hay muchos mapas con glifos a los cuales se les agregó escritura (y esto no significaba que hubieran sido hechos por

las mismas manos), otros mapas usan ambos métodos de representación, la imagen y la escritura, e incluso, en uno muy temprano, de la región de Ixtlahuaca, las huellas son la única imagen y la escritura alfabética está dispuesta en función de las huellas.

El tercer apartado nos presenta algunas cuestiones de las lenguas indígenas en un periodo posterior a la Conquista y la evangelización.

El artículo “Modernidad en una lengua indígena”, de Frida Villavicencio, trata de un catecismo en purépecha en el siglo XVIII, periodo en el que ya no hubo tantas publicaciones en lengua purépecha debido —según la autora— a las políticas lingüísticas de “alentar el uso del español en las acciones dirigidas a la población indígena de las colonias (la evangelización, la administración y la impartición de la justicia)”.

“El catecismo breve en lengua tarasca y recopilación de algunos verbos los más comunes para el uso de la misma lengua, dispuesto por el bachiller Joseph Zepherino Botello Movelán”, escrito en 1756 es, al parecer, el único manuscrito religioso del siglo XVIII. Ese texto no sigue los cánones tradicionales de la elaboración de los catecismos, pues incluye, además de las partes tradicionales, algunas otras consideradas por la autora como novedosas: una dedicatoria en décimas escritas en dos lenguas latín y tarasco, una serie de refranes castellanos reducidos a la lengua tarasca y una serie de apartados léxicos que proporcionan un vocabulario básico del idioma. Dicha estructura, en opinión de la autora, tal vez se debió al propósito de la obra, que era la enseñanza de la lectura o más bien la prácti-

ca. Así, el libro era, a la vez, un catón y un catecismo. Si bien la inclusión del apartado léxico y del calepino abreva de las obras de sus antecesores Gilberti y Lagunas, Botello construye su propia selección léxica e incluye una parte dedicada a nombres y verbos sueltos relacionados con las enfermedades y los términos de parentesco. Todas las secciones mencionadas, en consideración de Frida Villavicencio, tuvieron un fin pragmático de auxiliar en la prédica.

Bárbara Cifuentes, una eterna enamorada de sus decimonónicos autores y de las obras sobre la descripción y clasificación de las lenguas indígenas de esa época, nos presenta el artículo "La geografía de las lenguas de México de Orozco y Berra: puente entre la etnografía y la lingüística misionera". El texto nos descubre la trayectoria metodológica que recorrió Orozco y Berra para corregir y reclasificar las lenguas de México, que habían sido organizadas por varias voces autorizadas, nacionales y extranjeras, y que presentaban errores significativos. En dicha obra, considerada la primera descripción exhaustiva de los grupos amerindios, el decimonónico autor cruza datos geográficos y fuentes etnográficas del periodo colonial, recompone tipologías que se consideraban fuentes autorizadas para ofrecer una primera clasificación de las lenguas y sus geografías.

Orozco y Berra es el responsable de desterrar errores como el de Balbi, quien consideraba la existencia de una lengua batuca y que Orozco y Berra califica como topónimo. Fue él mismo quien bautizó la lengua sinaloa como cahita y propuso la idea, muy atinada, de que las variedades dialectales del

náhuatl debían situarse en épocas anteriores a la lengua náhuatl o más bien al azteca culhua o mexicano.

En conclusión, como dice Bárbara Cifuentes en su libro *Lenguas para un pasado, huella de una nación*, Orozco y Berra fue uno de los estudiosos que "se preocupó por apropiarse de los avances más recientes de la ciencia de su época para proponer una descripción renovada del universo americano".³

Por último, el artículo "Los decretos en náhuatl del emperador Maximiliano", de Amparo Gómez Tepexcicuapan, tiene un título ambiguo, porque esperábamos un trabajo sobre los textos legales en náhuatl de Maximiliano y nos encontramos con extractos de las traducciones que Faustino Galicia Chimalpopoca, nahuatlato eminente de la época, llevó a cabo entre los hablantes de náhuatl y el emperador Maximiliano, a su llegada al país.

Es un poco desconcertante no saber bien dónde empieza la cita y dónde el texto de la autora, ya que al ir a la fuente de la que se extraen dos de los discursos en náhuatl que tienen problemas con los límites de palabra, algunas frases se repiten textualmente del libro *De Miramar a México. Viaje del Emperador Maximiliano y de la emperatriz Carlota, desde su palacio de Miramar cerca de Trieste, hasta la capital del Imperio Mexicano, con una relación de festejos públicos con que fueron obsequiados en Veracruz, Córdoba, Orizaba, Puebla, México y en los*

³ Bárbara Cifuentes, *Lenguas para un pasado, huellas de una nación. Los estudios sobre lenguas indígenas de México en el siglo XIX*, México, Plaza y Valdés Editores / INAH, 2002, p. 11.

demás poblados del tránsito (Orizaba, Imprenta de Bernardo Aburto, 1864).

Respecto a los decretos, se mencionan tres títulos en náhuatl y se resumen brevemente los asuntos de algunos otros. No hay propiamente un análisis de dichos textos. Considero que la autora presenta una visión idealizada cuando dice: “en todos los decretos antes descritos queda demostrado que Maximiliano legisló a favor de las clases más humildes, los indígenas mexicanos, que tan fervorosamente lo recibie-

ron desde su llegada a México y lo apoyaron durante todo su breve gobierno de tres años”.

En suma, este libro es un mosaico de la diversidad de prácticas culturales en la Colonia y el virreinato respecto a las lenguas indígenas, sobre todo de la lengua náhuatl.

MERCEDES MONTES DE OCA VEGA
Seminario de Lenguas Indígenas,
Instituto de Investigaciones
Filológicas, UNAM.



Rodrigo Martínez Baracs,
**El largo descubrimiento
del *Opera medicinalia*
de Francisco Bravo,**

México, FCE / Conaculta (Biblioteca Mexicana, serie Historia), 2014, 305 pp., illus.

El camino que sigue cada texto es parte de la historia de su concepción, factura, difusión y recepción. Su estudio nos permite adentrarnos en una época o ambiente intelectual determinado. Rodrigo Martínez, a la manera del historiador y bibliógrafo decimonónico Joaquín García Icazbalceta, con erudición, disciplina y acuciosidad, nos lleva por ese largo camino del descubrimiento, factura y concepción del *Opera medicinalia* del doctor Francisco Bravo, el libro de medicina más antiguo impreso en México en el siglo XVI.

Resultado de una acuciosa investigación, Rodrigo Martínez expone a lo largo de siete capítulos la interesante y accidentada historia de este antiguo impreso de medicina, que fue redescubierto por algunos estudiosos en el siglo XIX, estudiado nuevamente en el XX y hoy, en pleno siglo XXI, tenemos el privilegio de leer un estudio erudito, íntegro y revelador del devenir de esa importante obra y de los pocos ejemplares que se conocen de ella. Conviene invertir, por un momento, el orden de los capítulos que sigue Martínez Baracs en su relato, para referir primero y muy brevemente el contenido e importancia del *Opera medicinalia*, a manera de introducción, y posteriormente entrar a la parte fundamental en el camino de su descubrimiento y factura, en donde se conjuga la investigación histórica y la bibliográfica, y de donde parte el autor para estudiar todos los elementos posibles que le permiten reconstruir la historia de tan interesante obra.

El doctor Francisco Bravo, autor del *Opera medicinalia*, fue sevillano, y —según se deduce— probablemente nació entre 1525 y 1530. Estudió primero en la Universidad de Osuna, en España, se cree que en este recinto conoció al humanista y catedrático universitario Francisco Cervantes de Salazar, con quien, algunos años más tarde, coincidiría en México, y quien escribiría uno de los textos preliminares del *Opera medicinalia*. Francisco Bravo obtuvo los títulos de licenciado y doctor en medicina en la Universidad de Alcalá de Henares, en 1551 y 1553, respectivamente, después regresaría a Sevilla a ejercer su profesión y de ahí emprendería su viaje a la Nueva España. A principios de

1570, Bravo ya se encontraba en la Ciudad de México y muy pronto solicitó su incorporación a la universidad.

Rodrigo Martínez nos informa que en el mes de septiembre de dicho año salía de las prensas del impresor Pedro Ocharte (las mismas prensas que habían pertenecido al reconocido impresor Juan Pablos) el *Opera medicinalia*, libro que muy seguramente el doctor Bravo empezó a redactar en su natal España, en la llamada lengua culta de la época, el latín. El texto lo debió concluir en México, ya que pudo enriquecer su estudio con ejemplos y prácticas mexicanas. Hasta ahora se desconoce el número de ejemplares que se imprimieron de la obra, pero seguramente muy pocos se habrán conservado.

El *Opera medicinalia* del doctor Bravo se imprimió en pequeño formato, es decir, en 8vo., lo que lo hace de fácil manejo y consulta (11 × 15 cm, 4 + 304 ff.). La obra está dividida en cuatro libros. En el primero, aborda la enfermedad infecciosa llamada tabardete, de la cual tenía antecedentes por la epidemia que hubo en Sevilla, en 1553; su estancia en México le permitió referirse particularmente a los síntomas y al método de curación en la provincia mexicana. En el segundo, estudia la venosección en el tratamiento de la pleuritis y otras inflamaciones, aquí incluyó importantes grabados que entonces, nos informa Rodrigo Martínez, constituyeron una novedad en esa clase de obras. En el tercero, se refiere a los días críticos de la enfermedad y los ciclos de los mecanismos de defensa. En esa parte de su estudio el doctor Bravo aplicó, en opinión del doctor Francisco Guerra, estudioso de esta obra en el siglo XX, un “enfoque

objetivo y mecanicista que lo hizo rechazar las explicaciones astrológicas y afirmar que los fenómenos periódicos son resultado de la operación de la naturaleza”.¹ En el cuarto estudia de la raíz conocida con el nombre de zarzaparrilla, desde entonces reconocida por su virtud depurativa y utilizada para curar la sífilis. De manera particular, el doctor Bravo destacó a la zarzaparrilla originaria de México al realizar su descripción física, detallar sus beneficios y aplicaciones, así como las diferencias con la cultivada en España. Aquí también incluyó unos grabados para mostrar las diferencias entre una planta y otra.² Grabados que Martínez Baracs recupera al incluirlos en su libro y advierte a los lectores de las erratas en ellos.

Hasta ahora no existen muchas evidencias de la recepción de la obra. Podría pensarse que tuvo una buena acogida entre los estudiantes de medicina por la claridad de su exposición y elementos gráficos incluidos. Además de haber sido mencionada brevemente en otras obras de medicina, un indicio de su posible recepción, nos dice Martínez Baracs, es el plagio que realizó el doctor Luis de Toro del primer libro

¹ Rodrigo Martínez Baracs, *El largo descubrimiento del Opera medicinalia de Francisco Bravo*, México, FCE / Conaculta (Biblioteca Mexicana, serie Historia), 2014, p. 181, cita la introducción que hizo el doctor Francisco Guerra a la edición facsimilar de esta obra: Francisco Bravo, *The Opera Medicinalia by Francisco Bravo. Printed in Mexico, 1570. With A Biographical and Bibliographical Introduction*, by Francisco Guerra, M. D., Ph.D., D. Sc., *In two volumes*, 2 vols., Folkestone / Londres, Dawsons of Pall Mall, 1970, vol. II, 77 pp.

² Rodrigo Martínez, *op. cit.*, p. 190.

del *Opera medicinalia* para publicarlo con el título de *De febris epidemicae... vulgo Tavaráillo*, en Burgos, en 1574.³

Pero la obra del doctor Bravo llamaría nuevamente la atención de los estudiosos cuatrocientos años después de su publicación,⁴ entre ellos, los doctores German Somolinos d'Ardois y Francisco Guerra. Este último realizó en 1970 una edición facsimilar de la obra, a la que calificó, desde el punto de vista médico, como muy completa, pues contiene "descripciones clínicas correctas y doctrinas sobre epidemiología, venosección, enfermedades infecciosas, materia médica y dieta [que además] da un excelente cuadro cultural de la vida académica europea [y cómo ésta fue] adaptándose a la nueva sociedad colonial".⁵

Llama la atención el hecho de que el *Opera medicinalia* muy pronto quedó relegado y pasó inadvertido entre los especialistas por mucho tiempo. Después de casi trescientos años, es decir, en la sexta década del siglo XIX, se volvió a tener noticia de esa obra al encontrarse un ejemplar, considerado un ejemplar extraordinario. Surgen entonces varias preguntas: ¿qué sucedió con el *Opera medicinalia* durante ese largo periodo?, ¿cómo fue su descubrimiento y a quién atribuirlo?, ¿por qué resultaba importante ese impreso del siglo XVI? A estas y otras preguntas da respuesta Martínez Baracs en su libro, al

mismo tiempo que plantea nuevas incógnitas.

En su investigación, el autor retoma el método "nuclear" utilizado por el bibliógrafo franco-estadounidense Henry HARRISSE a mediados del siglo XIX, método que transmitió a su par mexicano, el historiador y bibliógrafo Joaquín García Icazbalceta, quien lo enriqueció y aplicó en la elaboración de su reconocida *Bibliografía mexicana del siglo XVI*. El método consiste esencialmente, siguiendo el concepto del propio Henry HARRISSE, en estudiar a detalle cada obra y "hacer de ella un núcleo alrededor del cual se agrupan todos los hechos históricos de su conocimiento, apoyados con autoridades que permitan al lector controlar su crítica".⁶

Martínez Baracs, además de utilizar el método nuclear, pone en práctica los principios de la denominada bibliografía material, dedicada al estudio del libro, a su identificación detallada y a ubicar históricamente los impresos antiguos. Lo cual, en esencia, coincide con el método utilizado por HARRISSE y García Icazbalceta. Así, en su investigación Martínez Baracs examina cuidadosamente los testigos materiales del impreso, los elementos tipográficos, las cadenas de propietarios y lectores, el contexto histórico y la recepción de la

³ *Ibidem*, p. 177.

⁴ Francisco Bravo, *op. cit.*, 1970.

⁵ Rodrigo Martínez, *op. cit.*, p. 174, cita la introducción del doctor Francisco Guerra a la edición facsimilar de Francisco Bravo, *op. cit.*, 1970, p. 1.

⁶ Rodrigo Martínez traduce y retoma este concepto de "método nuclear", transmitido por Henry HARRISSE a Joaquín García Icazbalceta en su carta del 5 de enero de 1866. Véase el epistolario entre ambos bibliógrafos, publicado recientemente: Rodrigo Martínez Baracs y Emma Rivas Mata (eds.) *Entre sabios. Joaquín García Icazbalceta y Henry HARRISSE. Epistolario, 1865-1878*, (ed. bilin. y anot.), México, INAH, 2016, 404 p., illus.

obra, además de otros muchos datos pertinentes a su descripción precisa, que lo conducen a la exposición de reflexiones juiciosas y perspicaces, que por otra parte nos acercan a las “circunstancias todas de un libro, desde su concepción hasta el presente”.⁷

De esta forma, en su pormenorizado estudio relativo a la historia del *Opera medicinalia*, el autor, además de ofrecernos un cúmulo de información sobre este libro de medicina y de los estudios de que ha sido objeto por parte de distintos especialistas, en diferentes épocas y sus recientes traducciones,⁸ aporta nuevos elementos para su identificación y descripción bibliográfica; además, resalta la relevancia o inserción de la obra en la historiografía de la medicina mexicana y en la bibliografía histórica médica española. Aunque, como lo señala el autor, se trata del primer libro de medicina impreso en México y muy probablemente sea el mejor libro de medicina impreso en América durante el periodo colonial, el *Opera medicinalia* fue leído “menos como libro de medicina que como un documento

⁷ Rodrigo Martínez, *op. cit.*, p. 243, hace referencia a los principios de la Bibliografía Material para el estudio de impresos antiguos, expuestos por varios autores, entre ellos, Philip Gaskel, Ronald B. Mckerrow, Julián Martín Abad, Marina Garone e Idalia García.

⁸ Francisco Bravo, *Sobre la venosección en la pleuritis y en general de otras inflamaciones del cuerpo*, José Gaspar Rodolfo Cortés Riveroll (est. prel., trad. cast. y n.), Puebla, BUAP, 2008, 207 p. También puede verse Francisco Bravo, *Observaciones sobre la raicilla que en lengua indígena llaman zarzaparrilla*, José Gaspar Rodolfo Cortés Riveroll (est. prel., trad. cast. y n.), Rodolfo Cortés Medrano (paleo. y bio.), Puebla, BUAP, 2011.

de la historia de la medicina, a partir de la primera mitad del siglo XIX”.⁹ Sobre todo después de aparecer citado en la importante obra de historia de la medicina española del doctor Antonio Hernández Morejón (1843).¹⁰ A lo cual se puede agregar que sólo entonces se le consideró parte de la historia tipográfica y bibliográfica.

El autor de *El largo descubrimiento del Opera medicinalia* nos lleva por dos caminos: el de la historia de la medicina y el de la investigación histórica bibliográfica, para transportarnos en el tiempo entre el siglo XVI —cuando se escribió— y el XIX —cuando se descubrió—. Me detengo en este último camino, parte medular del libro, en donde el autor da a conocer, a partir de fuentes primarias, investigaciones recientes y bibliografía pertinente, la forma en que algunos estudiosos del libro del siglo XIX descubrieron el *Opera medicinalia* del doctor Francisco Bravo y su verdadera fecha de impresión, que fue, como ya se mencionó, en 1570 y no 1549, año que aparece en la portada del único ejemplar revisado en primera instancia por un reducido grupo de bibliógrafos, en 1865.

Descubrir la verdadera fecha de impresión del *Opera medicinalia* les llevó varios años a los estudiosos decimonónicos, señala Rodrigo Martínez, y eso fue posible gracias al intercambio de ideas y colaboración desinteresada entre historiadores y bibliógrafos que, como Henry HARRISSE, seguidor de la

⁹ Rodrigo Martínez, *op. cit.*, p. 228.

¹⁰ Antonio Hernández Morejón, *Historia bibliográfica de la medicina española. Obra póstuma*, Madrid, Imprenta de la Viuda de Jordán e Hijos, 1843.

filosofía positivista de Auguste Comte y Herbert Spencer, “concebía la ciencia como una gran colaboración desinteresada y generosa entre los practicantes de las diferentes ciencias particulares”;¹¹ entre ellas, la bibliografía, reconocida a partir del siglo XIX como la “ciencia del libro”, y particularmente como una ciencia auxiliar de la historia.¹² De ahí que, con un claro espíritu de colaboración y de manera epistolar, formaron redes intelectuales a partir de las cuales fue posible acortar distancias, intercambiar impresos, información, descripciones bibliográficas y, también, discutir y aclarar cuestiones bibliográficas e históricas, además de realizar precisiones y correcciones a sus propias investigaciones. Un ejemplo de lo antes dicho es la correspondencia entre los bibliógrafos Joaquín García Icazbalceta y Henry Harrisse, antes mencionados, ambos autores de importantes repertorios bibliográficos de impresos americanos y principales protagonistas del descubrimiento del *Opera medicinalia* y de su verdadera fecha de impresión.

Recordemos que Joaquín García Icazbalceta (1825-1894) no solamente fue un exitoso hacendado azucarero, además, fue un gran historiador y bi-

bliógrafo, dedicado en sus ratos de ocio, entre diversos estudios y ediciones, a realizar la descripción de los primeros impresos mexicanos comprendidos entre 1539 (señalado como el año del establecimiento de la primera imprenta en México) y 1600, cuyo resultado fue su reconocida *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, publicada en 1886.

Debe señalarse que varios de los impresos que registró a mediados del siglo XIX eran muy poco conocidos y difíciles de encontrar, pero García Icazbalceta, con gran tenacidad y al cabo de varios años, pudo recopilar un considerable número de ellos, esto como parte de su plan de recuperación de fuentes históricas imprescindibles para el conocimiento de los años iniciales del periodo colonial, tema de especial interés para él. Con la reconocida erudición y disciplina que caracterizó sus estudios históricos y edición de fuentes, y como autoridad en la materia, García Icazbalceta dio a conocer información confiable y precisa de los frutos del primer siglo de imprenta en México, muchos de los cuales tenía en su biblioteca, o cuya información consiguió por medio de sus numerosos corresponsales, principalmente un grupo importante de académicos, bibliógrafos y bibliotecarios españoles. De los 116 impresos inicialmente descritos por García Icazbalceta en su *Bibliografía*,¹³ muy pocos no tuvo en sus manos, pero aprovechó y tuvo que conformarse con la informa-

¹¹ Rodrigo Martínez, *op. cit.*, pp. 17-18, señala que Henry Harrisse aplicaba la filosofía positivista de Auguste Comte (1798-1857) y de Herbert Spencer (1820-1903), con base en la cual consideraba a García Icazbalceta como un verdadero científico con gran disposición a colaborar y compartir sus conocimientos.

¹² Louise Nöelle Malclés, *La bibliografía*, Roberto Juarroz (trad.), Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1960, 71 pp.

¹³ Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía Mexicana del siglo XVI. Primera parte. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600*, México, Librería de Andrade y Morales Sucesores, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1886, xxix, 419 p.

ción enviada epistolarmente por sus corresponsales, entre ellos está el ya mencionado *Opera medicinalia*, del doctor Francisco Bravo, impreso en 1570.

El descubrimiento de este último impreso es largo, nos dice Rodrigo Martínez. Aquí solamente recordaremos que cuando en los años cuarenta del siglo XIX García Icazbalceta comenzó a recopilar la información para su *Bibliografía*, desconocía la existencia del *Opera medicinalia*, y tuvo noticia de él hasta 1865, gracias a la información que le envió desde Nueva York su corresponsal Henry Harrisse (1829-1910), también bibliógrafo, de origen francés, residente por varios años en Estados Unidos.

Harrisse, por esas fechas, trabajaba sin descanso para terminar su importante repertorio de los 304 libros que logró identificar, relativos a América o impresos en ella entre 1493 y 1550, obra que publicó finalmente en 1866 con el título de *Bibliotheca Americana Vetustissima*.¹⁴ Pero Harrisse carecía de información de algunos de esos impresos que eran mexicanos, así entonces, recurrió a su amigo, el etnólogo alemán Carl Herman Berendt quien pasaba temporadas de estudio entre Estados Unidos, México y Guatemala. Berendt era amigo de García Icazbalceta, a quien consideraba la máxima autoridad en cuestión de impresos mexicanos, especialmente en lenguas indígenas de América, de ahí que no dudara en recomendar a Harrisse con el bibliógrafo

¹⁴ Henry Harrisse, *Bibliotheca Americana Vetustissima. A Description of Works Relating to America, Publishing the Years 1492 and 1551*, Nueva York, Geo. P. Philes, Publisher, 1866, 8vo., liv. + 519 pp.

mexicano. Harrisse entró en comunicación con García Icazbalceta a partir de mayo de 1865 y hasta mediados de 1878 intercambiaron epistolarmente información valiosa de los primeros impresos mexicanos.¹⁵

Harrisse fue el primero en tener noticia del *Opera medicinalia* del doctor Francisco Bravo, supuestamente impreso en México en 1549 y le envió el dato a García Icazbalceta, precisamente en mayo de 1865. Por la fecha que aparecía en la portada de ese libro relativamente desconocido, tal podría entrar en el periodo abarcado por Harrisse en su *Bibliotheca Americana Vetustissima*, y decidió entonces incluirlo, pero necesitaba ampliar y confirmar la información con quien más sabía de impresos mexicanos, que en ese entonces era nada menos que Joaquín García Icazbalceta. No obstante, el bibliógrafo mexicano desconocía el impreso y los datos enviados por Harrisse no eran suficientes y, más aún, dudaba de la fecha de impresión. Rodrigo Martínez revela que el *Opera medicinalia* había pasado inadvertido hasta entonces no solamente para García Icazbalceta y Harrisse, sino también para otros autores de importantes bibliografías americanas publicadas desde el siglo XVII y hasta principios del XIX.¹⁶

¹⁵ García Icazbalceta y Harrisse cruzaron al menos 46 cartas entre mayo de 1865 y mayo de 1878.

¹⁶ No la citó Juan José de Eguiara y Eguiren ni José Mariano Beristáin y Souza; tampoco Antonio de León Pinelo, Nicolás Antonio ni Henri Ternaux. No aparece citada en la obra de Jacques-Charles Brunet. Cfr. Rodrigo Martínez, *op. cit.*, pp. 19-20.

Las circunstancias en las que aparecía el *Opera medicinalia* como parte de la temprana producción tipográfica mexicana, pero cuya fecha de impresión no concordaba con los datos que aparecían en los textos preliminares, obligó a ambos bibliógrafos a recurrir a sus diversos corresponsales, todos estudiosos y conocedores de libros antiguos, para así obtener una fiel descripción del libro y de la portada del *Opera medicinalia*, con la intención de comprobar la información, fijar la fecha correcta de impresión e incluirlo en sus respectivos repertorios bibliográficos. HARRISSE, más afortunado, pudo ver y tener entre sus manos el único ejemplar existente del que tenían noticia y cuyo propietario era James Lenox, importante bibliófilo de Nueva York. Dicho ejemplar tenía la fecha dudosa de impresión de 1549. Por su parte, García Icazbalceta se tuvo que conformar con la descripción enviada por HARRISSE y solamente pudo verificarla y agregar algo más con la ayuda de su amigo, el etnólogo doctor Carl Herman Berendt, quien a petición expresa de García Icazbalceta acudió a revisar el *Opera medicinalia* a la casa del mencionado señor Lenox; en su visita, Berendt realizó calcas de varias hojas y se las envió a Icazbalceta.

Rodrigo Martínez nos transmite la emoción del descubrimiento de estos bibliógrafos y con amenidad nos relata las peripecias y los años que pasaron, las muchas cartas que cruzaron y la peculiar intervención o escasa colaboración de los bibliógrafos españoles para intentar dilucidar la verdadera fecha de impresión del *Opera medicinalia*. El autor llama la atención en el caso

particular de García Icazbalceta, quien, haciendo una excepción a sus propias reglas de trabajo de sólo incluir aquellos impresos cuya existencia le constaba fehacientemente porque los había tenido a la vista, en el caso del *Opera medicinalia* confió —no sin manifestar ciertas dudas— en la información de sus contactos.

Ahora, gracias al libro de Martínez Baracs, sabemos que la información enviada a García Icazbalceta y que incluyó en su *Bibliografía* no fue del todo verídica, sobre todo, aquella relativa a la existencia de la *Breve y más compendiosa doctrina christiana en lengua mexicana y castellana*, considerada como el primer impreso mexicano del que se tiene noticia, y del voluminoso *Cancionero spiritual*, ya que siguen estando en duda y tienen trazas de ser, nos dice Rodrigo Martínez, un engaño o “burla bibliográfica”.¹⁷

Con relación a esto último, cabe mencionar que en el último cuarto del siglo XIX se conocieron algunas otras de estas burlas o engaños bibliográficos. Algunos de ellos atribuidos al bibliote-

¹⁷ Víctor Infantes de Miguel, “Una colección de burlas bibliográficas: Las reproducciones fotolitográficas de Sancho Rayón”, *Cuadernos de Bibliofilia, Revista trimestral del libro antiguo*, Valencia, núms. 5, 6, 7 y 8, julio, agosto, septiembre y octubre de 1980. Reeditada como libros en *Las reproducciones litográficas de Sancho Rayón: una colección de burlas bibliográficas*, Valencia, Albatros, 1982; del mismo autor: “La colección de burlas litográficas de José Sancho Rayón veinte años después”, en *Pliegos de Bibliofilia*, núm. 22, 2003, pp. 3-10. El investigador español Víctor Infantes, quien se ha ocupado de este tema, las ha llamado “burlas bibliográficas”, pero tal parece que en cuestión de impresos mexicanos hubo varios de estos engaños.

cario y bibliógrafo español José Sancho Rayón, quien era experto en fotolitografía, técnica que utilizó para reproducir portadas de libros antiguos, pero también para alterarlas o elaborar portadas de impresos ficticios. Fue precisamente este bibliógrafo quien en 1872 le confesó a Henry Harrisse que la verdadera fecha de impresión del *Opera medicinalia* era 1570, y no la del año de 1549 que aparece en el pórtico de la portada interior, utilizada primero en los *Commentaria in Ludovici Vives Excerptationes Linguae* del doctor Francisco Cervantes de Salazar (1554); el doctor Bravo reutilizó esa portada para su obra de medicina publicada en 1570. Sancho Rayón le aseguró a Harrisse que él mismo había recortado el año para desquitarse de un librero abusivo. Rodrigo Martínez señala la posibilidad de que no sea éste el único engaño bibliográfico cometido por Sancho Rayón, tal vez hubo otros que entorpecieron la labor de algunos bibliógrafos más profesionales.

No obstante, García Icazbalceta —a veces paciente y otras con gran ansiedad— aguardaba la información que prometían conseguirle sus corresponsales. Años más tarde, en 1882, el mismo Sancho Rayón le envió por correo la fotolitografía de la portada del *Opera medicinalia*, que confirmaba la verdadera fecha de impresión. Con lo cual, García Icazbalceta pudo incluir la descripción de este impreso con el año correcto de 1570 dentro de su *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, publicada, como ya se mencionó, en 1886. Con este libro, García Icazbalceta fue más afortunado que Harrisse, quien en su *Bibliotheca Americana Vetustissima* dio la noticia del

Opera medicinalia, con la fecha de impresión equivocada de 1549.

A lo largo de su investigación Rodrigo Martínez, con una aguda capacidad inquisitiva, muestra los entretelones existentes en los ámbitos académicos decimonónicos, tanto de México como de Estados Unidos y Europa, y los contextos en los cuales los bibliógrafos dieron a conocer sus descubrimientos y precisiones bibliográficas. Para ello, utiliza los claroscuros de la comunicación interoceánica, donde quedaron plasmadas entre las líneas de las cartas, sus formas de relacionarse, el temperamento de cada uno, las particularidades de sus métodos de trabajo, los enredos, las envidias y hasta los misterios del ambiente en el que vivieron.

Es así que Rodrigo Martínez, a partir de esta privilegiada fuente de la correspondencia privada entre los bibliógrafos Joaquín García Icazbalceta y Henry Harrisse, junto con las misivas de algunos otros de sus pares españoles, y del examen minucioso y crítico de los mismos impresos, nos introduce a ese mundo del libro impreso en Nueva España, lo mismo que al de las bibliotecas decimonónicas, de los impresores, de los lectores y de los académicos de entonces, pero también de sus diferencias y hasta rivalidades. De la misma manera que nos abre una puerta a la historiografía de la medicina, nos presenta de forma por demás documentada y a detalle el contexto en el que trabajaron los eruditos del siglo XVI y los del XIX, que con sus obras contribuyeron al conocimiento de la ciencia.

Parte importante del camino del “Largo descubrimiento del” *Opera medicinalia*... es cuando su autor sigue los

pasos de los únicos ejemplares existentes en el mundo o, por lo menos, de los tres que actualmente se conocen. Los lectores de este libro debemos a la infatigable y erudita investigación de Rodrigo Martínez el redescubrimiento, registro conciso y reunión de esos tres únicos ejemplares disponibles del *Opera medicinalia*. Pero debemos resaltar una más de sus aportaciones: el presentar por primera vez entrelazada la historia de este valioso y peculiar impreso de medicina con la de otros dos de gran importancia para la historia de la imprenta y la bibliografía mexicana: la *Breve y más compendiosa doctrina christiana en lengua mexicana y castellana* y el

Cancionero spiritual, muchas veces mencionado, pero del que hasta ahora no se conoce ningún ejemplar.

Largo ha sido el “descubrimiento del *Opera medicinalia*”, pero esta obra de medicina impresa en 1570, en su robusto frontispicio y páginas interiores, guardaba aún secretos y claves que Rodrigo Martínez logró redescubrir en el siglo XXI,¹⁸ escudriñando quirúrgicamente, con mirada crítica y sin descanso, hasta la misma tinta de las venas que recorren y dan vida a este antiguo impreso de la temprana época colonial para entregarnos esta excelente investigación histórica y bibliográfica.

EMMA RIVAS MATA

Dirección de Estudios Históricos, INAH

¹⁸ Idalia García Aguilar, *Secretos del estante: elementos para la descripción bibliográfica del libro antiguo*. México, Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas-UNAM, 2011, 473 pp.

Altars y ritualidad agrícola en la Montaña de Guerrero, México

Samuel L. Villela F.

Resumen: En la Montaña de Guerrero, México, se realizan ritos agrícolas en espacios sagrados relacionados con la deidad del monte y de la lluvia. Allí se erigen altares donde impera san Marcos, deidad dual; la Santa Cruz o cruz del cerro, de filiación prehispánica más que cristiana, es también objeto de culto. La orientación de los altares, relacionada con los puntos cardinales, confiere un significado particular a las ofrendas. Un aspecto importante de los altares entre las etnias me phaa' —tlapanecos— y na savi es la presencia de ofrendas en manojos contados, que implican continuidades culturales. Otra de esas continuidades entre los nahuas y los me phaa' es la existencia de paquetes sagrados (*teótl* entre los nahuas, *saku'* entre los tlapanecos), así como los tamales, *tzoalli* entre los nahuas. El objetivo de este artículo es delinear la conformación de estos espacios sagrados.

Palabras clave: altares, ritual agrícola, Montaña de Guerrero.

Abstract: In the region known as La Montaña of Guerrero, Mexico, agricultural rites are carried out at sacred sites related to the mountain and rain deity. There the people build altars to Saint Mark, a dual deity; the Holy Cross or cross of hill, with stronger pre-Hispanic than Christian affiliations, is also venerated. The orientation of the altars in relation to the cardinal directions, gives the offerings specific meanings. An important aspect of the altars among the Me phaa' (Tlapanec) and Na savi ethnic groups is the presence of offerings in counted bundles, which imply cultural continuities. Another of these continuities among the Nahuas and Me phaa' is the existence of sacred bundles (*teotl* among the Nahuas; *saku'* among the Mephaa'), as well as tamales, called *tzoalli* among the Nahuas. The aim of this article is to outline the configuration of these sacred spaces.

Keywords: altars, agricultural ritual, La Montaña región in Guerrero.

Conflictos sociales y relaciones culturales. Un mulato acusado de brujería en la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles, siglo XVIII

Patricia Gallardo Arias

Resumen: El objetivo principal de esta investigación es conocer y analizar la acusación por brujería contra un mulato llamado Juan de Santiago, quien vivió en el pueblo de Alaquines en la Custodia de Río Verde (hoy San Luis Potosí) en 1718; además se describe el contexto donde se desarrolló la acusación: la jurisdicción de Villa de Santiago de los Valles.

Palabras clave: sociedad, Nueva España, brujería, mulato, conflictos.

Abstract: The principal aim of this investigation is to know and to analyze an accusation of witchcraft directed at a mulatto named Juan de Santiago who lived in the town of Alaquines in the Custodia de Río Verde (today San Luis Potosí) in 1718. The article also describes the context in which this accusation was made: the jurisdiction of Villa de Santiago de los Valles.

Keywords: society, New Spain, witchcraft, mulatto, conflicts.

Un siglo de recetarios jaliscienses de cocina: un acercamiento al análisis de la identidad regional

Roberto Aceves Ávila

Resumen: En este artículo analizamos de manera somera el contenido de cinco recetarios de Guadalajara, Jalisco. Los más antiguos son recetarios familiares de mediados del siglo XIX, y los más recientes son impresos de finales del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX. A partir del análisis de esos recetarios, consideramos que en ellos no necesariamente se ve reflejada una idea de mexicanidad explícita, tal como algunos investigadores sugieren que ocurre en otras obras del mismo periodo. Proponemos que la identidad que se refleja en el discurso de los recetarios jaliscienses analizados no necesariamente aspira al nacionalismo, ni al regionalismo ni a la representación de una mexicanidad *per se*, sino a la integración de la cocina local y de los usuarios de los recetarios a la tradición occidental del gusto y a su inclusión en la modernidad.

Palabras clave: identidad, recetarios, cocina mexicana, Jalisco, modernidad.

Abstract: In this article, we analyze the content of five cookbooks from Guadalajara, Jalisco, Mexico. The oldest are family recipe books from the mid-nineteenth century, and the most recent were printed between the end of the nineteenth and the first half of the twentieth century. Based on this analysis, these cookbooks from Jalisco do not necessarily reflect an explicit idea of Mexican identity, as proposed by other researchers examining other works from the same time period. Instead, we propose that the identity reflected in the discourse of these Jalisco cookbooks do not aspire to nationalism, regionalism, or a Mexican identity per se, but to the integration of cookbook users and local cuisine into modernity and the Western tradition of taste.

Keywords: identity, cookbooks, Mexican cuisine, Jalisco, modernity.

Urdimbres y tramas complejas

Enrique Hugo García Valencia

Resumen: La distribución geográfica del tejido en curva se encuentra relacionada con otras dos técnicas textiles consideradas exclusivas de Mesoamérica. Al colocar las evidencias de su uso en un mapa se distribuyen de la Mixteca oaxaqueña a la sierra de Puebla, las planicies costeras de Veracruz y San Luis Potosí, para extenderse hacia el norte, en Durango, y terminar en el suroeste de Estados Unidos. En el presente ensayo describo de manera detallada tal distribución geográfica. De igual manera, compruebo que el tejido en curva, considerado exclusivamente mesoamericano, también se produce en algunas regiones de Ghana, en África.

Palabras clave: tejido en curva, gasa con trama discontinua, tejido abierto con envoltura de trama, quechqueme, lienzos coloniales.

Abstract: The geographical distribution of curved weaving is related to two other weaving techniques considered exclusive to Mesoamerica. Plotting evidence of the use of curved weaving on a map shows its distribution ranges from the Mixtec region in Oaxaca to the Sierra de Puebla, the coastal plains of Veracruz and San Luis Potosí, to extend northward to Durango and reaching the American Southwest. In this essay I describe its geographical distribution in detail. I also show that curved weaving is not exclusive to Mesoamerica, for it is also used in certain regions of Ghana, Africa.

Keywords: curved weaving, gauze weaving with discontinuous weft, open weave with weft wrap, quechqueme, Colonial lienzos.

La entrevista a familiares en la búsqueda e identificación de personas extraviadas o desaparecidas

Macuixóchitl Petra Soraya Mejía Jiménez / Albertina Ortega Palma

Resumen: La entrevista a los familiares de personas extraviadas o desaparecidas permite obtener datos útiles para la búsqueda y también para la identificación de personas fallecidas, dos problemas en el quehacer de la antropología forense. En este trabajo se remarcan la utilidad, alcances y limitaciones de esa herramienta, y se enfatiza la necesidad de estandarizar los procedimientos para la recopilación de datos *ante mortem* (AM), útiles también para la confrontación con datos *post mortem* (PM); además, se señala la necesidad de incluir cuestionamientos respecto a las circunstancias que rodearon el evento, para constituirlos en un elemento de prueba cuando se trate de una desaparición forzada. Lo aquí expuesto parte del ejercicio profesional de las autoras y del análisis de otros protocolos de búsqueda e identificación hechos por equipos de antropología forense latinoamericanos. Por último, se discute sobre la necesidad de profesionalización y sensibilización de quienes realizan la entrevista a los familiares, siendo el antropólogo forense un especialista idóneo para ello, y se concluye que la antropología forense tiene la tarea de incorporar los protocolos internacionales en la materia.

Palabras clave: antropología forense, desaparición forzada, identificación, entrevista.

Abstract: Interviews with relatives make it possible to obtain useful data for finding lost or missing persons and identifying dead people, two essential problems in forensic anthropology. In this paper, the utility, scope and limitations of this tool are highlighted, emphasizing the need to standardize the procedures for the collection of ante-mortem data (AM) useful for confronting with post-mortem data (PM) in the identification process. It also points out the need to include questions in the interview regarding the circumstances surrounding the event, to constitute proof in cases of forced disappearance. This work is the product of the authors' professional practice, as well as the analysis of various search and identification protocols employed by Latin American forensic anthropology teams. Finally, the article addresses the need to professionalize and raise awareness among those who conduct interviews with family members, in which the Forensic Anthropologist is the ideal specialist for this task, and the importance for forensic anthropology to incorporate international protocols on this matter.

Keywords: forensic anthropology, forced disappearance, identification, interview.

Año 24, vol. 71, septiembre-diciembre, 2017

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Sobre el pasaje al arte de los antropólogos.
Premisas para reflexionar sobre artificación y autoconciencia*
- ◆ *Artefactos de uso múltiple*
- ◆ *Experiencias locales: arte y comunidad en un taller universitario*
- ◆ *Retos metodológicos del etnofunambulismo*
- ◆ *Arte, antropología y apropiaciones: reflexiones desde
la práctica artística*
- ◆ *El contexto en el retrato etnográfico*

CONOCE LAS REVISTAS DEL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

ALQUIMIA

Publicación cuatrimestral del Sistema Nacional de Estudios del Invaso. Se edita desde finales de 1997, buscando llegar al público interesado en la fotografía histórica y contemporánea, mediante la edición de números monográficos que dan a conocer investigaciones inéditas y relevantes, especialmente en torno a los acervos fotográficos y fotográficos móviles dentro del territorio nacional, contribuyendo con ello a la construcción de la historia de la fotografía en México.
revista.inah.gob.mx/inah_dhp/alquimia



ANTROPOLOGÍA.

Revista interdisciplinaria del INAH

Revista de la Coordinación Nacional de Difusión del INAH, que desde 1984 se mantuvo como Boletín Oficial del INAH, con la edición de 101 números. En 2017 inicia una nueva etapa con periodicidad semestral. Publica investigaciones recientes, de carácter teórico o empírico, porción del pensamiento de la interdisciplinariedad, entendida ésta como la vinculación entre los saberes histórico, antropológico, arqueológico o lingüístico.
revista.inah.gob.mx/inah_dhp/antropologia/revista/revista



ARQUEOLOGÍA

Revista científica de periodicidad cuatrimestral de la Coordinación Nacional de Arqueología del INAH, fundada en 1987. Publica artículos originales de investigación arqueológica, inéditos o propuestos, en los temas de exploración y ensayo sobre la arqueología mexicana. Su contenido va dirigido a un público de especialistas e interesados en la investigación arqueológica reciente en nuestro país.
revista.inah.gob.mx/inah_dhp/arqueologia



ARQUEOLOGÍA MEXICANA

Revista bimestral fundada en 1993, coproducida con Editorial Rubes. Se propugna editando entre un público muy amplio, y por los más diversos medios, los trabajos de exploración arqueológica realizados en diversas regiones de México. Publica números monográficos a partir de las colaboraciones de un sinnúmero de especialistas.
www.inah.gob.mx



BOLETÍN DE MONUMENTOS HISTÓRICOS

Publicación cuatrimestral de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos del INAH, en la que los distintos especialistas, entre arqueólogos, historiadores y arqueólogos, difunden sus investigaciones más recientes, con el propósito de aportar al conocimiento del patrimonio histórico edificado de nuestro país.
boletin.inah.gob.mx



CUICUILCO.

Revista de Ciencias Antropológicas

Revista cuatrimestral de la Escuela Nacional de Antropología e Historia del INAH, dedicada a difundir avances de investigación en el ámbito de temas concernientes a las ciencias sociales como la antropología social, la etnología, la arqueología, la historia, la etnohistoria, la lingüística y la antropología física. Incluye con frecuencia artículos provenientes de los campos de la Biología, el psicoanálisis, la sociología y la paleología. Forma parte del Índice de Revistas Mexicanas de Investigaciones Científicas y Tecnológicas del Conacyt.
revista.inah.gob.mx/inah_dhp/cuicuilco



CONVERSACIONES... CON

Publicación de la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural del INAH, que da a conocer textos fundamentales del campo de la conservación del patrimonio cultural que han influenciado el desarrollo teórico y conceptual de la disciplina y que no han sido publicados en español. Incluye los textos en su versión original, acompañados de su traducción al español, así como de otros ensayos de autores invitados nacionales e internacionales que retoman, discuten y detallan los temas planteados en el texto principal.
conversaciones.inah.gob.mx/publicaciones



DIMENSION ANTROPOLÓGICA

Revista cuatrimestral de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH, dedicada a la difusión científica de las diversas disciplinas antropológicas —antropología física, lingüística, arqueología, etnohistoria, etnología, antropología social— y la historia, desde una perspectiva integral. Busca destacar el valor de la investigación antropológica en sus más diversas corrientes y tendencias, y estimular el debate sobre temas especializados de publicación reciente. También difunde hallazgos y acervos sobre la fotografía histórica.
dimensionantropologica.inah.gob.mx



GACETA DE MUSEOS

Publicación cuatrimestral de la Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones del INAH, dedicada al intercambio, reflexión y libre opinión sobre museología, curaduría, museografía, políticas culturales relativas a los museos, comunicación educativa, estudios de públicos y otros temas afines en los ámbitos nacional e internacional. Pretende ser un espacio abierto para compartir experiencias, reflexiones, aportar herramientas y tender puentes entre los trabajadores de los museos, con especial énfasis en los pertenecientes a la red de museos del INAH.
biblioteca.inah.gob.mx/temas-y-exposiciones/gaceta-de-museos



HISTORIAS

Revista cuatrimestral de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, que publica y discute —abierta, libremente— algunas aportaciones de producción histórica y de los diversos aspectos del acontecer humano, en especial en México, aunque no exclusivamente. Se inscribe en la dimensión contemporánea de la historiografía, sin agotar con ello las posibilidades de comprender la realidad y sin pretender una verdad definitiva. Aborda diversos aspectos del acontecer humano apelando a diversas disciplinas, fuentes, enfoques, metodologías e interrogantes.
historias.inah.gob.mx/revista/historias/



INTERVENCIÓN.

Revista Internacional de Conservación, Restauración y Museología

Publicación semestral de la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía del INAH. Busca contribuir al avance del conocimiento en materia de conservación, restauración, museología, gestión y disciplinas afines al estudio del patrimonio cultural. Forma parte del Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica del Conacyt y está dirigida a los profesionales en activo o en formación, profesores e investigadores de instituciones nacionales e internacionales.
www.inah.gob.mx/inah_dhp/revista-intervencion



REVISTA DE ESTUDIOS DE ANTROPOLOGÍA SEXUAL

Publicación anual coordinada por la Dirección de Antropología Física y la Escuela Nacional de Antropología e Historia, ambas instituciones del INAH. Publica trabajos de investigación reciente en los temas de sexualidad en relación con diferentes tópicos como cuerpo, corporeidad, género, erotismo, reproducción, vinculación afectiva, identidades, expresiones del comportamiento sexual, y véase la perspectiva de diversas disciplinas afines a los estudios antropológicos como la historia, la sociología, el psicoanálisis, la ciencia política, la filosofía, las ciencias de la salud, el arte y el derecho.
revista.inah.gob.mx/inah_dhp/antropologiasexual



RUTAS DE CAMPO

Revista semestral de divulgación y extensión académica de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH, que da a conocer los mejores resultados del trabajo de campo (fuentes históricas, reflexiones, relatos, experiencias, anécdotas, etc.), perfiles, resultados de eventos académicos (simposios, encuentros, coloquios, etc.) que son producto de la práctica de las disciplinas antropológicas en nuestro país.
revista.inah.gob.mx/inah_dhp/rutasdecampo



CON-TEMPORÁNEA.

Revista digital, de periodicidad semestral, de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, dirigida a investigadores de diversas disciplinas, estudiantes y público en general, interesados en la historia contemporánea en sus diversas vertientes temáticas (política, educación, migración, ciencia, movimientos sociales, urbanización, etc.). Promueve variadas formas narrativas, captura acontecimientos fundadores, amplia el tiempo-espacio con nuevos sujetos y temas, acoge la riqueza de miradas y métodos históricos.
con-temporanea.inah.gob.mx



DIARIO DE CAMPO

Publicación cuatrimestral de difusión y extensión académica de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH, que da a conocer resultados de investigaciones sobre temas de antropología, historia, lingüística y ciencias sociales afines, con el propósito de contribuir al conocimiento sobre las ciencias antropológicas y la historia en nuestro país. En la actualidad se encuentra en su cuarta etapa y su contenido lo integran en diversos índices de producción académica.
diariocampo.inah.gob.mx



HEREDITAS

Revista de divulgación de la Dirección de Patrimonio Mundial del INAH, que desde el 2001 mantiene el firme interés en dar un espacio de información sobre el patrimonio mundial a la comunidad cultural de nuestro país, de la región latinoamericana y de otras regiones. Aborda diversidad de temas, desde una visión contemporánea de los conceptos del patrimonio, que ha hecho suyo la Comisión de Patrimonio Mundial Cultural y Natural (I/22).
patrimonio.inah.gob.mx/inah_dhp



NEUA ANTROPOLOGÍA

Revista semestral coordinada con el apoyo de otras instituciones académicas como el Colegio de México, el Centro de Estudios Superiores en Antropología Social y la Universidad Autónoma Metropolitana, entre otras. Forma parte del Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica del Conacyt. Incluye colaboraciones de investigadores mexicanos, nacionales y extranjeros. Sus artículos son originales, resultado de investigaciones teóricas o empíricas, que abordan temas de ciencias sociales, en particular de la antropología.
revista-colaboracion-publicacion.inah.gob.mx/revista-nueva-antropologia



VITA BREVIS.

Revista electrónica de estudios de la muerte

Publicación electrónica semestral de la Dirección de Antropología Física del INAH. Da a conocer artículos originales sobre el tema de la muerte, desde los enfoques de la antropología, la historia y las ciencias sociales. Es un foro abierto para debate y enriquecer, desde una pluralidad de perspectivas y posiciones teóricas y empíricas, el estudio de la muerte. Su edición está a cargo del proyecto Antropología de la Muerte de la base.
revista.inah.gob.mx/inah_dhp/vitalibris



ADQUIERA ÉSTAS Y OTRAS PUBLICACIONES EN LAS LIBRERÍAS DEL INAH Y EDUCAL

Libros INAH saber de nosotros

Este programa es público, ajeno a cualquier partido político. Queda prohibido el uso para fines distintos a los establecidos en el programa.