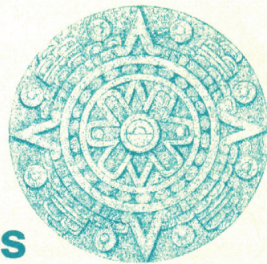


Vida y circulación de los bienes inalienables



Hasta antes de conocerse la iniciativa de Ley General del Patrimonio Cultural de la Nación, que pretende reformar la fracción XXV del Artículo 73 constitucional, se creía que el estatus de “bienes inalienables” otorgado al patrimonio cultural era el último peldaño en la biografía de las cosas, ahora sabemos que las políticas económicas que acatan y aplican los personeros del Fondo Monetario Nacional en nuestro país, pueden influir decisivamente en el cambio de vida de los objetos patrimoniales. Las condiciones en que ésto ocurre, la forma en que se puede dar este nuevo cambio y, en fin, todo un universo de cuestiones, constituyen un nuevo capítulo en la vida y circulación de esos objetos llamados patrimonio cultural. Desgraciadamente, dar cuenta de este cada vez más apasionante capítulo de la novela, no es asunto que aquí nos ocupará, pues el interés se centrará en los tres primeros momentos que han vivido ciertos bienes patrimoniales en un pueblo en donde conviven mestizos e indígenas nahuas, luego de la fundación del Museo Comunitario, tratando de explicar por qué son, hoy por hoy, bienes inalienables y centro de una disputa simbólica.

Para empezar, confesemos que el término de “bienes inalienables” fue sugerido por Claudio Lomnitz¹, para quien esos bienes constituyen objetos de apropiación colectiva que no pueden venderse, pues la comunidad les ha otorgado tal grado de sacralidad debido a su biografía y narrativas adquiridas, que alcanzan ya la cúspide de símbolos de identidad. La curiosa comparación que establece Llorenc Prats entre patrimonio y religión confirma esta afirmación: al igual que la religión, el patrimonio cultural es un sistema de símbolos

“.....que actúan para suscitar entre los miembros de una comunidad (local, regional, nacional) motivaciones y disposiciones poderosas, profundas y perdurables, formulando concepciones de orden general sobre la identidad de esa comuni-

.- LOMNITZ, Claudio. “Dos propuestas para los museos del futuro”, en: La jornada semanal, La jornada.- México, No. 262, 19 de junio de 1994.

dad y dando a estas concepciones una apariencia de realidad tal, que sus motivaciones y disposiciones parezcan emanar de la más estricta realidad”².

Efectivamente, el patrimonio debe transitar por toda una biografía para alcanzar este nivel cuasi-religioso. A ese tránsito es lo que Appadurai³ ha llamado “la vida social de las cosas”. Pero los objetivos arqueológicos y otros bienes de producción cultural que resguardan los museos comunitarios, se encuentran sujetos a una perpetua disputa entre los discursos que componen las biografías concedidas por las instituciones culturales y las cosmovisiones de los grupos sociales que integran las sociedades locales.

Al ingresar al espacio físico del Museo Comunitario, el objeto cultural se transforma en objeto inalienable para quienes deciden su custodia, pero al tiempo es enajenado del significado y espacio simbólico en que se encontraba gravitando, privando a otros individuos del objeto significante, en el cual se han generado narrativas y discursos cosmogónicos. Apropiado por los grupos sociales de avanzada de la modernidad, al objeto inalienable le es impuesto un significado distinto dentro del museo, convirtiéndose así en motivo de la disputa simbólica entre los dos discursos: el de la exegética tradicional contra el discurso moderno, lo que transforma al Museo Comunitario en un producto más de la posmodernidad. No obstante, nunca estará de más señalar que, justamente la existencia previa de condiciones tales como el nivel de desarrollo alcanzado y el tipo de representaciones colectivas, determinan la pertinencia de un Museo Comunitario en una comunidad.

Nos ocuparemos entonces de ilustrar cómo, a través de su vida, los objetos inalienables de estos museos transitan hasta un “descentramiento de cosmovisiones”, descrito por Durkheim y Beriain⁴, como condición para el tránsito intersubjetivo de una concepción tradicional y de libre expansión para los objetos culturales, a una reconfiguración de éstos en bienes inalienables de mensaje estático.

De Tlazolteotl a Tlahzolquetzin

En Yahualica, municipio de mayoría indígena en la Huasteca hidalguense, el Museo Comunitario fundado por un grupo de maestros ha devenido símbolo del poder municipal y sitio de disputa política y simbólica. Los objetos que guarda, en

El objeto cultural se transforma en inalienable para quienes deciden su custodia, pero al tiempo es enajenado del significado y espacio simbólico en que se encontraba...

2.- PRATS, Liorenc. Antropología y patrimonio. Barcelona 1997.

3.- APPADURAI, Arjun. La vida social de las cosas. México 1989.

4.- BERIAIN, Joxelxo. Representaciones colectivas y proyecto de modernidad. Barcelona 1995.

su mayoría antiguos ídolos de piedra que antaño se encontraban dispersos por todas las huertas del pueblo, son el centro de esta disputa ambivalente. Yahualica tiene ya un antecedente en la enajenación de sus símbolos materiales, pues Lorenzo Ochoa⁵ afirma que, aún hasta principios del siglo XX, existía en el atrio de la iglesia un falo de piedra sobre el cual se llevaban a cabo rituales de paso para las recién casadas, quienes con ello adquirían fertilidad. Luego fue llevado a Tenango de Doria y hoy descansa en las discretas bodegas del Museo Nacional de Antropología.

Una de las deidades más abundantes en el museo de Yahualica, y en el panteón sagrado Huasteco, es la diosa, Tlazolteotl, al parecer diosa originaria de esta región. También era llamada Teteoinnan, Toci, Ixcuina o K'olenib para los teenek (huastecos) y, según la mitología, tenía cuatro hermanas o encarnaciones, llamadas Ixcuiname: Tiacapan, Teicu, Tlaco y Xucotzin, todas consagradas a la carnalidad, si obedecemos a los datos de Sahagún⁶. Para los evangelizadores, la traducción de esta deidad sería “la comedora de basura o inmundicia”, debido al prefijo tlazol, que hace alusión a las sobras de una cosecha y a los ritos sexuales que les parecían vergonzosos. Sin embargo, el tlazol era desde entonces y actualmente, en efecto, las hojas del maíz y la mazorca que se dejaban al final de la cosecha con el fin de abonar la milpa para el próximo periodo de siembra. En las comunidades nahuas de la Huasteca aún es celebrado un ritual de fertilidad en los meses previos a la siembra, en el cual el tlazol es “limpiado” de impurezas con el humo del copal, se le ofrendan rezos, aguardiente y tamales para finalmente, esparcirlo por el terreno y regarlo con agua de los manantiales de un cerro que se encuentra en el municipio veracruzano de Chicontepec, llamado Poztectitla.

La importancia de Tlazolteotl o Ixcuina era su pertenencia a un sistema de deidades agrícolas, especializadas en la fertilización de la tierra en la Sierra Madre Oriental. No es extraño que conviviera con cultos llamados “sexuales”, como el referido al rito del falo de Yahualica, cuyo único propósito era el de dotar de capacidad procreadora a las desposadas. Otro culto sagrado perteneciente a este sistema era el tributado a Xipe, dios de la vegetación, en cuya fiesta del Tlacaxipehualiztli era desollado un hombre para simbolizar el cambio estacional del manto terrestre. Jacques Soustelle⁷ dice que el culto de la diosa pertenece a una civilización muy antigua, que englobaba todo el Nonoualco, la civilización olmeca y se habría perpetuado entre los otomíes de la sierra oriental de Hidalgo y los totonacas, con manifestaciones tales como la danza de los “voladores”, durante la cual se sacrificaba un cautivo por flechamiento para que su sangre derramada fecundara la tierra. La fiesta en honor de Tlazolteotl era llamada Ochpanixtli, en

5. - OCHOA, Lorenzo. Historia prehispánica de la Huasteca. México 1984.

6. - SAHAGÚN, Bernardino. Historia general de las cosas de la Nueva España.

7. - SOUSTELLE, Jacques. La familia otomí-pame del México central. México 1993.

donde una mujer era sacrificada en medio de un gran silencio. En esta ocasión aparecían los penitentes que ayunaban cuatro días, al cabo de los cuales se horadaban la lengua y el prepucio con espinas, cuya sangre fecundaría la tierra. Asimismo, ofrendaban con imágenes de papel a las efigies de piedra de Toci, bailando y quemando copal⁸

Nota bene: esta diosa estaba representada en el Códice Borbónico con la frente cubierta con una banda de algodón, en la que se fijaban dos husos, es decir, como una diosa del tejido. Además, era patrona de los curanderos y los brujos (tepahtiquetl y los tlachixquetl, como se les llama en la Huasteca hidalguense).

Y para finalizar con la época prehispánica, Sahagún dice que, en la segunda fiesta movable del calendario y en honor del Sol, hacían fiesta todos los pintores y las labranderas. “Ayunaban cuarenta días, otros veinte, por alcanzar ventura para pintar bien y para texer bien labores. Ofrecía a este propósito codornices y encienso (sic), y hacían otras ceremonias, los hombres al dios Chicomexóchitl y las mujeres a la diosa Xochiquetzal”⁹. Por otra parte, el Sol y la Luna fueron objeto de culto entre los huastecos (que poco antes de la Colonia y durante su transcurso sufrieron una aculturación nahuatizadora en territorio hidalguense), y en la pasada centuria se les tenía como uno de los principales.

las normas del
tepahtiquetl dictan
a los pacientes la
destrucción de toda
imagen antigua que
pudiera guardar
malos aires

Con la llegada de la fe católica, se establece un puente entre el nuevo y el viejo orden religioso, debido a la similitud entre la rigidez de la jerarquía de los grados superiores y la flexibilidad en el nivel de vida cotidiana campesina, dando la posibilidad al indígena de conservar la fe en sus propios dioses.¹⁰ Sin embargo, en esta altiplanicie Huasteca la gran mayoría de las piezas líticas fueron destruidas por los actos de fe decretados por los agustinos, de tal manera que el Museo Comunitario exhibe en su acervo fragmentos de Tepeyolohtli, Tlazolteotl y Chicomexóchitl. La misma exegética indiana de los ritos de curación han coadyuvado a esta demolición sagrada, pues las normas del tepahtiquetl dictan a los pacientes la destrucción de toda imagen antigua que pudiera guardar malos aires, un viejo concepto que, en la época antigua, creían que la sustancia espiritual era indivisible de la materia.

“Se creía que la sustancia se dividía a partir de dos clases de densidades: la materia pesada era claramente perceptible a través de los sentidos; la ligera era imperceptible.... Una piedra, por ejemplo, tenía un aspecto visible, un peso consi-

8.- SAHAGÚN, Bernardino Op. cit. (cita 6)

9.- Ibid.

10.- WOLF, Eric. Pueblos y culturas de Mesoamérica. México1967.

derable y una consistencia dura; pero en su interior contenía otra sustancia, invisible, que podía llegar a salirse de la piedra y dañar al caminante que tropezaba con ella”.¹¹

El continuum de la creencia ha sido hallado en el mismo Yahualica y a pocos kilómetros, en una comunidad llamada Pachiquitla, del municipio huasteco de Xochiatipan, en donde Lucía Aranda¹² reporta que existen enfermedades consideradas de tipo sexual y relacionadas con la basura y el viento, llamadas Yohualli Ehécatl, Chicomexóchitl Ehécatl, Tlaxolehécatl y Macehualehécatl, causadas por la transgresión sexual o el contacto con otra persona que acarrea estos padecimientos. Los malos aires son la divinidad que manda las enfermedades con el viento, capaz de transformarse en un caballo, un perro, hombre o mujer. La divinidad, dice Aranda, es la dueña de la tierra y del agua, y es de las responsables de las enfermedades de orden sexual, así como de su curación. Los síntomas de las enfermedades pueden ser vómito, diarrea, desmayos, debilidad, dolor de cabeza, palidez, lesión en un pie o tullimientos de algún miembro; en ocasiones salen erupciones o manchas, protuberancias o heridas. Pero si la curación es hecha en un sitio del monte (lugar común para efectuarlas), la enfermedad se queda ahí y cualquiera puede adquirirla. Como medida precautoria, escupen sobre la ofrenda y con unas hierbas “barren” su cuerpo. Las mismas deidades son ofrendadas en esos sitios de poder, máxime en las encrucijadas; les llevan copal, aguardiente, tabaco, velas, dinero, tamales hechos con menudencias de pollo, papel de china de colores que recortan en forma de muñecas y de pájaros, así como pedazos de papel a manera de basura. Con hojas de maíz blanco y azul, el curandero teje una estera y le da forma de cono, dentro del cual encaja flores de zempalxóchitl. Las personas que quieren ser protegidas o curadas dicen al llevar la ofrenda: “vete, no me hagas sufrir, ya te puedes ir”.

El sitio de poder en Yahualica, ubicado en una saliente abismal de la alta meseta, es conocido como El balcón o Xolotépetl para los indígenas. Se trata de un lugar lleno de impurezas y sagrado al mismo tiempo, pues es ahí donde los curanderos “barren” los males del cuerpo y los depositan en tlaticmes o muñecos de papel hechos ex profeso para ello; pero los tlaticmes también sirven como símbolos del tonal (alma propia) de una persona que desea obtener favores de las divinidades de la tierra, como buena salud, trabajo o hasta una mujer. Junto al tlaticme es colocada una cruz y una ofrenda floral. La efigie también puede hacerse con tela y palos. El lugar guarda una similitud o, digamos hermandad, con su gemelo el cerro vecino, el Cerro Campanario; en ambos se lleva a cabo, entre los meses de julio y agosto con fecha movable (igual que en el calendario prehispánico), la curación de las personas que por su desgracia tuvieron la ocurrencia de enfermarse en aquellos días nemontenime (“días difíciles”, al igual que el año nuevo). Los parientes llevan

11.- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. “La religión, la magia y la cosmovisión”, en: Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia Antigua de México*. México 1995.

12.- ARANDA K., Lucía “Los dos rostros de la divinidad Tlaxolehécatl”, en: Barbro Dehlgren, *Tercer coloquio de historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, IIA UNAM. México 1993.

al enfermo y ofrendan zacahuil (tamal), flores, una cruz y aguardiente; dirigidos por los rezanderos, rezan junto al enfermo y todos departen como en cualquier buen convite. Llegado el curandero, le pregunta al enfermo si desea curarse y es aquí donde intervienen otra vez los teteyotes (“Piedras antiguas” o “piedras sagradas”), las imágenes antiguas, pues el tepahtiquetl enlaza al enfermo con la piedra y ésta le dice que ha sido ella la causante de su mal, pero sólo el curandero puede hablarle a la piedra y rezarle. Los campesinos hablan del curandero como “el abogado del enfermo”, debido a esta función. He aquí, pues, el fenómeno de la transustanciación al que nos habíamos referido antes, pues el teteyote tiene la cualidad de absorber las enfermedades y transmitir las a quien se acerque. La informante comparó esta cualidad con lo que para ellos suele ocurrir en la clínica rural.

En fin, que el resultado de la participación del concepto de impureza prehispánica y el del evangelio cristiano, dieron lugar a representaciones de la ideología materializada, es decir los teteyotes tal como los conciben los campesinos, pero cuyo concepto choca con la pretendida científicidad del discurso del Museo Comunitario, que lo congela en tiempo y espacio. Lo que aparenta ser tan sólo un conjunto de casos de sincretismo, se ve cuestionado con este enfrentamiento entre el discurso cosmogónico consuetudinario y el discurso secular arqueológico.

Nuevas formas de las religiones indígenas

Para López Austin,¹³ no hubo un tal sincretismo religioso en los resultados de las formas religiosas indígenas actuales, puesto que este término nos remite a una fusión y manifestación en una sola figura, de los símbolos de ambas tradiciones, sino que las actuales manifestaciones religiosas en lugares como Yahualica, han sido resultado de la confluencia durante los siglos coloniales de los mitos, íconos y prácticas religiosas distintas, dando lugar a manifestaciones religiosas completamente diferentes. El Cristo que es venerado en Yahualica el Viernes Santo, llamado Tlahtzolquetzin, es un producto de esa transfiguración.

Se trata de la efigie de Cristo en el momento de ser coronado, jocosamente, el Rey de los Judíos por los romanos, pues lleva la corona de espinas y la caña en la mano a manera de cetro. Se encuentra en el nicho noroeste de la iglesia de Yahualica, junto a la entrada. Cuando llega la Semana Mayor, los mayordomos de las comunidades le bajan del nicho y disponen un petate para que la gente le ofrende con veladoras, flores, copal y tamales, pero no como el Cristo conocido, sino como el así llamado Tlahtzolquetzin, a quien le prenden del ropaje múltiples fragmentos de tela, pues con ello se cree que las hijas aprenderán sin mayor dificultad el arte de hilar y tejer y, por añadidura, las suficientes cualidades para ser una buena esposa a ojos de

13.-LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. Los mitos del tlacuache. México 1996.

los hombres y adquirir fertilidad. Cabría preguntarse: ¿los nahuas de Yahualica ofrendan al Jesucristo por ser su inequívoca imagen, o al que ellos llaman “el señor de la fertilidad” y a quien atribuyen poderes semejantes a aquellos antiguos dioses Huastecos y a los de aquel falo que una vez desapareció del atrio? pero una vez más, en el contexto sagrado de una festividad cristiana, entran en escena los ritos mágicos del pasado de la localidad indígena: cuando en la parte final de la procesión el Cristo y la Virgen María convergen bajo un arco de flores de bugambilia, este hecho las convierte en panaceas y ya toda la concurrencia se abalanza para obtener al menos un manojo que servirá lo mismo para efectuar infalibles limpiezas que para infusiones curalotodo. Un ritual semejante se lleva a cabo en la región, pero más al sur y con los otomíes de la Sierra Oriental, cuando durante la fiesta de la “bañada de la campana” en Tutotepec, los feligreses se colocan bajo la campana que es rociada con una mezcla de pulque, agua y cerveza, para recibir el preciado líquido y emplearlo en sanar dolores y limpiar impurezas.

Otras muy veneradas imágenes sagradas y que se encuentran en un mayor conflicto a causa de su posesión, son las vírgenes gemelas del Rosario, actualmente en resguardo de los mayordomos de Yahualica. Son imágenes de madera de 30 centímetros de altura, colocadas dentro de sendos nichos, cargan al Niño Dios y llevan una corona dorada; la corona original era de oro, pero “la robó otro mayordomo”. Según el mayordomo en turno, dentro del nicho había un mosquito que zumbaba, pero también desapareció. Son adornadas profusamente con flores de colores. Una de ellas es la original hecha en España, se dice, pero su facsimilar fue hecho en tiempo inmemorial para que pudiera llevarse a las comunidades y el original se quedara en Yahualica, pero las dos son llevadas a las comunidades. La Virgen del Rosario es considerada aquí como la guardiana de los pueblos de la Huasteca. A causa del celo de los mayordomos no puede entrar a la iglesia, aunque el cura exige su resguardo. Así que las imágenes sólo están en las casas y en cuidado de sus mayordomos, pero las comunidades las piden prestadas por una noche para las fiestas agrícolas y los novenarios, con una donación de cincuenta pesos y la ofrenda de tamales, un cuartillo de maíz o pan. En ocasiones les llevan a los niños enfermos, a quienes hincados frente a la imagen los cubren con la manta tejida que cubre la mesa del altar, les cuelgan un collar de estambres, hilo y siete cuentas de plástico llamado soguilla y les tocan una campana. Se nombran padrinos para curarse o “recibir la soguilla”, ya sea el 15 de agosto (día de la Virgen) o cualquier día. El padrino va y “pepena” al enfermo, esto es, lo ayuda a levantarse de su enfermedad cuando está hincado frente a las imágenes. Ambos le llevan dos cuachiquihuites (cestos) llenos de flores, tamales y pan.

El cambio de mayordomo es el 15 de febrero, y dura anualmente. El mayordomo en turno entrega en paquete a las dos vírgenes y su ajuar: los treinta manteles que confeccionaron las mujeres de los treinta anteriores mayordomos, las carpetas que adornan los nichos y las soguillas.

La disputa por la imagen de la Virgen del Rosario entre la iglesia y los mayordomos es, más que una cuestión meramente fetichista, una disputa por el control de un alto símbolo de fe que congrega y puede controlar a un gran número de feligreses en toda el área. De principio, se advierte una lucha por el poder. Si el padre se lleva las imágenes a la iglesia-dicen los mayordomos-nadie las adornará con flores nuevas ni las limpiará y la Virgen no hará ya favores a la gente en sus comunidades. Tampoco irá la gente a la iglesia a curar a sus enfermos.

Se advierte cómo la musealización de los objetos debe enfrentarse a los usos, discursos y concepciones de todo un sistema de significados locales...

Conclusión

En breve, se advierte cómo la musealización de los objetos que pueden ser inalienables (o deleznable, como aquí se ha visto), debe enfrentarse en este momento de la vida social del patrimonio, a los usos, discursos y concepciones de todo un sistema de significados locales. Esto es, los objetos que nosotros llamamos "patrimoniales", en Yahualica se encuentran gravitando alrededor de una hégira ideológica en donde también hay otros objetos que han sido transustanciados, como efecto de los siglos de encuentro y disputa simbólica entre dos tradiciones religiosas y cuyos resultados son los casos de las imágenes que aquí hemos visto.

JUAN LUNA RUÍZ
UNIVERSIDAD LA SALLE - PACHUCA

Bibliografía:

APPADURAI, Arjun. La vida social de las cosas. Grijalbo - CNCA. — México, 1989.

ARANDA K, Lucía. "Los dos rostros de la divinidad Tlazolehécatl", en: Barbro Dehlgren, Tercer coloquio de historia de la religión en Mesoamerica y áreas afines, IIA - UNAM. — México, 1993.

BERIAIN, Josetxo. Representaciones colectivas y proyecto de modernidad. Anthropos.- Barcelona, 1995.

LOMNITZ, Claudio. "Dos propuestas para los museos del futuro", en: La jornada Semanal, La jornada.- México, No. 262, 19 de junio de 1994.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. Los mitos del tlacuache. UNAM.- México, 1996.
— — "La religión, la magia y la cosmovisión", en: Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), Historia Antigua de México, UNAM-Porrúa.- México, 1995.

OCHOA, Lorenzo. Historia prehispánica de la Huasteca. UNAM.- México, 1984.

PRATS, Liorenc. Antropología y patrimonio. Ariel.- Barcelona, 1997.

SAHAGÚN, Bernardino. Historia General de las cosas de la Nueva España. CNCA.- México, 1989.

SOUSTELLE, Jacques. La familia otomí-pame del México central. FCE.- México, 1993.

WOLF, Eric. Pueblos y culturas de Mesoamérica. Era.- México, 1967.