

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *La arqueología conductual a prueba: un análisis a partir del concepto de posición teórica*
- ◆ *Tequitlato de Zapotitlán*
- ◆ *“¡Tacos joven!” Cosmopolitismo proletario y la cocina nacional mexicana*
- ◆ *Algunos enfoques teóricos para el estudio de la identidad étnica individual en el medio urbano*
- ◆ *Religión, política y brujería*

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Director General Luciano Cedillo Álvarez *Director General de la Revista* Arturo Soberón Mora

Secretario Técnico Mario Pérez Campa *Consejo Editorial* Susana Cuevas

Secretario Administrativo Luis Ignacio Sáinz Isabel Lagarriga Attias
Sergio Bogard Sierra
Fernando López Aguilar
Delia Salazar Anaya

Coordinadora Nacional de Antropología María Eugenia Peña Reyes
Mario Pérez Campa

Gloria Artís Mercadet José Antonio Machuca
Josefina Ramírez Velázquez

Coordinador Nacional de Difusión Benito Taibo *Asistente del director* Virginia Ramírez

Director de Publicaciones Héctor Toledano *Consejo de Asesores* Gilberto Giménez Montiel

Producción editorial Benigno Casas Alfredo López Austin
Álvaro Matute Aguirre
Eduardo Menéndez Spina

Edición Arturo Romano Pacheco
Zazil Sandoval Margarita Nolasco Armas
Susan Kellogg (EUA)

Diseño de portada Sara Mata (Arg.)
Javier Curiel

Foto de cubierta:
José Guadalupe Benítez Muro
Bali, playa de Den Pasar, 2001

INVITACIÓN A LOS COLABORADORES

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

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

Requisitos para la presentación de originales

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

- d) volumen y/o número de la misma,
- e) lugar,
- f) fecha,
- g) páginas.

8. En la bibliografía se utilizarán los mismos criterios que para las notas al pie de página, excepto para el apellido del autor, que irá antes del nombre de pila. En caso de citar dos o más obras del mismo autor, en lugar del nombre de éste, se colocará una línea de dos centímetros más coma, y en seguida los otros elementos.

9. Se recomienda que en caso de utilizar abreviaturas se haga de la siguiente manera:

op. cit. = obra citada, *ibidem* = misma obra, diferente página, *idem* = misma obra, misma página, p. o pp. = página o páginas, t. o tt. = tomo o tomos, vol., o vols. = volumen o volúmenes, trad. = traductor, *cf.* = compárese, *et al.* = y otros.

10. Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
11. Índices onomásticos o cronológicos, cuadros, gráficas e ilustraciones, señalando su ubicación exacta en el *corpus* del trabajo y los textos precisos de los encabezados o pies.
12. Teléfono y correo electrónico para localizar al responsable de la obra.
13. Deberán enviarse 3 copias del texto y, de ser posible, el disquete correspondiente.
14. No deben anexarse originales de ilustraciones, mapas, fotografías, *etcétera*, sino hasta después del dictamen positivo de los trabajos.

Requisitos para la presentación de originales en disquete

- Programas sugeridos: Write o Word 6 para Windows.
- Los dibujos o esquemas se elaborarán con tinta china sobre papel albanene. En el caso de fotografías, diapositivas u otro material gráfico, se sugiere entregar los originales o bien usar un escaner para ampliar las imágenes a tamaño carta y digitalizarlas a 300 dpi.
- Imágenes en mapa de bits (TIF, BMP).
- Es indispensable adjuntar una copia impresa en papel.

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.

CORRESPONDENCIA: Paseo de la Reforma y Gandhi s/n, 1er. piso, Deleg. Miguel Hidalgo, CP 11560, México, D.F. Tels.: 5553 05 27 y 5553 62 66 ext. 240 Fax: 5208 72 82. dimension_ant.dl.cnah@inah.gob.mx
www.inah.gob.mx
www.dimensionantropologica.inah.gob.mx

D.R. INAH, 2006

Revista *Dimensión Antropológica*, año 13, vol. 37, mayo-agosto, 2006. Impresa en los Talleres Gráficos del INAH, Av. Tiáhuac 3428, Culhuacán, CP 09840, México, D.F. Distribuida por la Coordinación Nacional de Control y Promoción de Bienes y Servicios del INAH, Nautla 131-B, col. San Nicolás Tolentino, CP 09850, México, D.F.

Certificado de licitud de título núm. 9604 y Certificado de licitud de contenido núm. 6697, expedidos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Certificado de Reserva de derechos al uso exclusivo, Reserva: 04-1998-100119073500-102.

ISSN 1405-776X

Hecho en México

Índice

La arqueología conductual a prueba: un análisis a partir del concepto de posición teórica STEPHEN CASTILLO BERNAL	7
Tequitlato de Zapotitlán MARÍA TERESA SEPÚLVEDA Y H.	49
“¡Tacos joven!” Cosmopolitismo proletario y la cocina nacional mexicana JEFFREY PILCHER	87
Algunos enfoques teóricos para el estudio de la identidad étnica individual en el medio urbano MARTA ROMER	127
Religión, política y brujería HUGO GARCÍA VALENCIA	151
Reseñas	
JOHN BRIAN HARLEY <i>La nueva naturaleza de los mapas. Ensayos sobre la historia de la cartografía</i> MARÍA DEL CARMEN LEÓN GARCÍA	181
JESÚS RUVALCABA, JUAN MANUEL PÉREZ Y OCTAVIO HERRERA (COORDS.) <i>La Huasteca, un recorrido por su diversidad</i> LEOPOLDO TREJO BARRIENTOS	189

La arqueología conductual a prueba: un análisis a partir del concepto de posición teórica

STEPHEN CASTILLO BERNAL*

*Se decía de la casa Charriere que estaba embrujada, pero eso suele decirse de cualquier casa vieja y abandonada del nuevo o del viejo mundo [...] No es mi intención escribir sobre fantasmas; me bastará decir que ha habido, en el ámbito de mi experiencia, ciertas revelaciones sin explicación científica alguna, aunque soy lo suficientemente racional como para pensar que dicha explicación puede llegar a encontrarse alguna vez, cuando el hombre utilice para su interpretación un procedimiento científico correcto (H. P. Lovecraft y Derleth, *El superviviente*).*

Notas preliminares

El trabajo que aquí se presenta tiene como única finalidad mostrar un esquema general que permita evaluar las características teóricas angulares de la arqueología conductual schifferriana, bajo el concepto desarrollado por Manuel Gándara¹ de posición teórica, mismo que es fundamentado con la premisa de que el cono-

* Escuela Nacional de Antropología e Historia.

¹ Manuel Gándara, "El análisis de posiciones teóricas: aplicaciones a la arqueología social", en *Boletín de Antropología Americana*, 27, 1993.

cimiento, en general, es falible pero perfectible. En este sentido, se hará mención, a partir de los escritos más importantes gestados desde esta corriente teórica, las posiciones epistemológicas, metodológicas, ontológicas y valorativas de la arqueología conductual. Lo que se busca, a final de cuentas, es definir si la propuesta teórica construida por Michael Schiffer puede concebirse como un camino viable para explicar diferentes procesos que se gestan en la realidad, en este caso, materializados en contextos y utensilios utilizados por diversas sociedades en el tiempo.

Para poder llegar a lo anterior, es necesario que definamos, aunque sea de manera breve, los planteamientos constituyentes de una posición teórica. Por tal motivo, para efectos expositivos, el manuscrito se ha dividido en tres secciones: la primera dirigida a la caracterización sucinta de lo que se entiende por “posición teórica”, así como una justificación por la adopción de dicho concepto; la segunda referida a los planteamientos generales de la arqueología conductual y al debate suscitado entre Binford y Schiffer con respecto a algunos postulados de la arqueología conductual; y finalmente, en la tercera se realizará el análisis propio de esta corriente teórica a partir de los componentes de una posición teórica.

El concepto de “posición teórica”: algunas generalidades

De acuerdo con Manuel Gándara,² una posición teórica es un conjunto de supuestos que incluyen un área valorativa, un área ontológica y un área epistemológica-metodológica. Siguiendo a este autor, dentro del área valorativa se establecen los supuestos de justificación de la investigación, así como el para qué de la construcción teórica. En otras palabras, determina el “objetivo cognitivo”. Entendemos por objetivo cognitivo como el conjunto de resultados que se esperan obtener mediante distintas investigaciones.³ El tipo de conocimiento que se puede obtener es la explicación, la descripción, la comprensión o la glosa. Esta área es de las más importantes en toda posición teórica, puesto que demarca los fines cognitivos que

² *Ibidem*, p. 8.

³ *Ibidem*, p. 9.

persigue la posición teórica, además de que orienta la finalidad y justificación ética y política de la construcción. De igual manera,

[...] creo que intentar definir el objetivo cognitivo central de una posición es una de las tareas cruciales en el análisis de posiciones teóricas. De hecho, propongo que este elemento, junto con el área ontológica [...], son los que dan a una posición teórica su especificidad. Dicho de otra manera, mientras que cambios en otras áreas [...] no implican cambios en la posición teórica, cambios en la ontología o en los objetivos cognitivos sí implican que se tiene una posición teórica diferente.⁴

El área ontológica está referida a la concepción de la realidad y a la naturaleza del objeto estudiado. En esta sección se establece si la realidad a estudiar está sujeta o no a leyes causales.⁵ En este sentido, la realidad puede ser material, ideal o mixta, y es en este apartado donde se define la propia concepción de la realidad asumida por la posición teórica. En pocas palabras, lo que se teoriza dentro del área ontológica es la naturaleza de lo que se pretende estudiar.

Por otra parte, en el área epistemológica-metodológica se “plantea el cómo debe estudiarse aquello que se definió en el área ontológica, a fin de cumplir los objetivos cognitivos establecidos en el área valorativa”.⁶

Siguiendo este argumento, dentro del área epistemológica-metodológica se definen las distintas variables de la teoría del conocimiento (epistemología), donde se insertan los criterios de verdad,⁷ los criterios de demarcación; en tanto que dentro del componente metodológico se encuentran las técnicas de observación, recabación y análisis de los datos. Por otro lado, dentro de esta misma área se encuentran las “teorías de la observación”, así como las heurísticas, aunque a veces son menos evidentes.⁸

Cabe hacer mención que las áreas antes definidas, al conjuntarse, pueden traer como consecuencia la creación de teorías sustantivas. Una teoría sustantiva es un conjunto de enunciados sistemáticamente relacionados que responden a preguntas del tipo “¿por

⁴ *Ibidem*, p. 9.

⁵ *Idem*.

⁶ *Ibidem*, p. 10.

⁷ Véase, por ejemplo, el trabajo de Manuel Gándara (“Algunas notas sobre el análisis del conocimiento”, en *Boletín de Antropología Americana*, 22, 1990, pp. 15-16) para un mejor entendimiento de los diferentes tipos de criterios de verdad.

⁸ Manuel Gándara, *op. cit.*, 1993.

qué?", que incluyen al menos un principio general tipo ley, es en principio falsable y que se propone la comprensión o explicación de un proceso o fenómeno.⁹ Es conveniente argumentar el hecho de que una teoría sustantiva, como se acaba de definir anteriormente, es parte de una construcción teórica mayor. Por tal motivo, dentro de una posición teórica determinada se podrán encontrar diferentes teorías sustantivas que vertebren y relacionen los supuestos planteados en la posición teórica. Utilizando los planteamientos de posición teórica, sí es posible establecer comparaciones sistemáticas entre diferentes teorías (siempre y cuando tengan una consistencia interna, al menos dentro de su área valorativa y ontológica), permitiendo su evaluación y evitando el relativismo e idealismo subjetivo "social" que en algún momento planteara Kuhn¹⁰ con su insostenible "inconmensurabilidad interparadigmática".

Definitivamente la construcción elaborada por Manuel Gándara constituye una más que valiosa herramienta para sacudirnos la pobre voluntad por comparar teorías y conformarnos con construcciones como los "paradigmas", tan poco susceptibles de ser comparados entre sí en su conceptualización original kuhniana. Aunque debemos mencionar que la propuesta de Kuhn no es del todo deseable, ya que son muy interesantes sus descripciones sociológicas del desarrollo del conocimiento científico, aunque en cuestiones de comparación teórica discrepamos de sus planteamientos iniciales. No deseamos extendernos en demasía con esta temática, razón por la cual el comentario será dejado hasta aquí.

Algunos apuntes sobre el concepto de "posición teórica"

Es fundamental para nosotros presentar al lector las razones que nos orillaron a emplear este modelo teórico para evaluar la consistencia de diferentes teorías. En este sentido, haremos una breve evaluación del análisis teórico desplegado desde las corrientes posmodernas buscando de esta manera, mediante un estudio comparativo, justificar la utilización del concepto gandariano, en contraposición con otras corrientes de pensamiento. Cabe acotar en este momento que no realizaremos un exhaustivo análisis teórico de las

⁹ *Ibidem*, p. 7.

¹⁰ Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, 1971.

versiones hermenéuticas posmodernas, así como tampoco de la posición teórica de Gándara, ya que rebasa con creces los objetivos de este trabajo. Por tal razón, aquí nos limitaremos a apuntar las generalidades más representativas de la posición posmoderna ante la evaluación teórica, cuestión que, dicho sea de paso, nos permitirá evaluar rápidamente el mismo concepto acuñado por Manuel Gándara.

Uno de los pensadores que podemos adscribir a la corriente posmoderna y hermenéutica del análisis del conocimiento o del saber es, sin lugar a dudas, Michel Foucault. En este sentido, para efectos de nuestra comparación teórica, utilizaremos una de las obras más importantes de este filósofo francés: *La arqueología del saber*,¹¹ uno de los primeros textos que, desde la perspectiva posmoderna, se interroga acerca de la génesis de los saberes y su mecánica de evaluación.¹²

Siguiendo a Foucault,¹³ el análisis de una obra se debe volver una labor interpretativa, bajo el supuesto de que gran parte del significado, intencionalidad y contexto del conocimiento permanecen ocultos tras una obra determinada. Es por este motivo que la labor posmoderna de evaluación se torna más como una labor interpretativa que explicativa. Es en este sentido que nuestro filósofo galo llega a la conclusión de que los discursos del saber no deben estudiarse en su historicidad (o a partir de una linealidad histórica de acontecimientos y saberes acumulativos), sino que, por el contrario, se debe estudiar la particularidad del saber, bajo el supuesto de que los enunciados son acontecimientos únicos “que ni la lengua ni el sentido pueden agotar por completo”.¹⁴ De acuerdo con estos argumentos, no es difícil deducir que Foucault considera que los saberes y discursos son un resultado de los contextos históricos determinados, por lo que la conformación de modalidades enunciativas, la relación de conceptos y objetos de estudio estarán condicionados por los “contextos sociales de aparición”. Asimismo, todo discurso pone en relación elementos conceptuales y teóricos enunciados y empleados por pensadores anteriores. Como podemos ver, Foucault no niega el hecho de que en el arduo proceso de construcción del conocimiento no es posible iniciar la saga a partir de *tabula rasa*, sino

¹¹ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, 1999 [1970].

¹² Fernando López Aguilar, comunicación personal, 2005.

¹³ Michel Foucault, *op. cit.*, p. 39.

¹⁴ *Ibidem*, p. 46.

que las viejas teorías (o enunciaciones, siguiendo la terminología de nuestro filósofo francés) pueden volver a ser utilizadas en un contexto histórico específico que permita y requiera ese saber. Esta utilización de las formulaciones previas es compatible con algunos de los planteamientos de Lakatos,¹⁵ dentro del falsacionismo metodológico sofisticado.

El principal análisis teórico que propone Foucault para las enunciaciones discursivas es lo que él denomina “arqueología” o arqueología del saber, donde lo que se pretende desentrañar es el plano de la aparición de los objetos, de los conceptos, o de las elecciones estratégicas.¹⁶ Con este argumento, al parecer el análisis propuesto por el referido autor se constituye como una sociología de los saberes, temática que profundizó, en su momento, Kuhn. Aunque cabe hacer la acotación de que para Foucault, desde nuestra óptica, las plataformas sociales y contextuales de emergencia de las disciplinas incidían directamente en las configuraciones sociológicas. Asimismo, uno de los pilares del análisis interpretativo de los discursos se constituye por el entendimiento del saber:

Analizar positivamente, es mostrar de acuerdo con qué reglas una práctica discursiva puede formar grupos de objetos, conjuntos de enunciaciones, juegos de conceptos, series de elecciones teóricas. Los elementos así formados no constituyen una ciencia, [...] Son aquello a partir de lo cual se construyen proposiciones coherentes (o no), se desarrollan descripciones más o menos exactas, se efectúan verificaciones, se despliegan teorías.¹⁷

Ahora bien, si requerimos, bajo esta propuesta de análisis, entender la génesis de los saberes, aunado al hecho de que para entender el origen de estos últimos es imprescindible recurrir a los contextos sociales de aparición sociológica de las ideas y necesidades, el estudio de la *episteme* de Foucault se torna fundamental:

Por *episteme* se entiende, de hecho, el conjunto de las relaciones que pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a unas figuras epistemológicas, a unas ciencias, eventualmente a unos sistemas formalizados [...] La *episteme* no es una forma de conocimiento o un tipo de racionalidad que, atravesando las ciencias más diversas, manifestara la unidad

¹⁵ Imre Lakatos, *La metodología de los programas de investigación científica*, 1983.

¹⁶ Michel Foucault, *op. cit.*, p. 287.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 304-305.

soberana de un sujeto, de un espíritu o de una época; es el conjunto de las relaciones que se pueden descubrir, para una época dada, entre las ciencias cuando se las analiza al nivel de las regularidades discursivas.¹⁸

Foucault apuesta, entonces, por medio de la *episteme*, y del estudio histórico-contextual de las obras, entender la positividad o finalidad primordial de las prácticas discursivas, buscando la comprensión de la acción y significado que ocultan las diferentes obras. De hecho, según nuestro pensador francés, la positividad hace posible la existencia de las figuras epistemológicas, así como de las ciencias.

Una vez que hemos definido brevemente la posición de Foucault ante la evaluación del conocimiento o saberes discursivos, tenemos la obligación de defender la utilización del concepto “posición teórica” con respecto al de “arqueología del saber” o *episteme* posmoderna. Como el lector se habrá dado cuenta, muchos de los postulados interpretativos de Foucault se centran en la importancia del contexto social para la construcción de prácticas discursivas (que en nuestro léxico pueden denominarse teorías). Siguiendo lo anterior, concebimos que los contextos sociales de aparición bien pueden insertarse en el área valorativa de Gándara, ya que además de incluir los objetivos cognitivos, la justificación ética y política de las investigaciones, sin lugar a dudas estará influenciada por contextos históricos determinados. Negamos el hecho de que un estudio sociológico del saber de la ciencia (o de las prácticas discursivas) sea irrelevante, por lo que concedemos razón a Foucault, aunado a que, dependiendo de los intereses de saber que las sociedades requieran y se conformen distintas prácticas discursivas, los mecanismos de acceder al conocimiento (epistemologización) tenderán a ser variables.

Estamos de acuerdo con el pronunciamiento de Foucault sobre el contexto histórico de aparición del conocimiento, mismo que no es lineal y acumulativo, y de que los mecanismos epistemológicos y de formalización tenderán a ser variables, dependiendo del lapso histórico en que se enuncie determinado saber. Sin embargo, si todo el conocimiento y justificación del mismo es variable de sociedad en sociedad, ¿cómo podríamos elegir entre un “saber” de otro? Si seguimos este argumento, incapaz de permitirnos evaluar las interpretaciones, ¿cómo sabemos que una teoría es más fructífera que

¹⁸ *Ibidem*, pp. 322-323.

otra? Creemos que adoptar un modelo de evaluación desprendido de una posición ontológica idealista subjetiva,¹⁹ como la hermenéutica, no nos llevará a otro lugar más que al extremo relativismo, mismo que no difiere sustancialmente de la inconmensurabilidad interparadigmática del propio Kuhn. Suponiendo que con la propuesta de Foucault evaluáramos una postura teórica específica, ¿cómo podríamos compararla con otras si las variables para su análisis son cambiables, dependiendo de los contextos históricos en que se insertaban estos saberes? Es por esta razón que optamos por emplear el mecanismo propuesto por Gándara, ya que sí nos permite evaluar a una teoría, en virtud de que los constituyentes de una posición teórica, aunque pueden depender de los contextos históricos de emergencia de las teorías (principalmente los aspectos éticos y políticos del área valorativa), son constantes.

Otro punto por el que utilizamos el concepto propuesto por Gándara tiene que ver con la economía de su propuesta, esto es, con la simplicidad conceptual que contiene su construcción. Aquí nos referimos al hecho de que los conceptos integrantes de una posición teórica, además de que son pocos, están bien sistematizados lógicamente y permiten efectuar una comparación entre diferentes propuestas teóricas. Claro está que no todas las propuestas tendrán los cuatro elementos explícitamente manifestados en sus proposiciones; sin embargo, consideramos que como el análisis gandariano se pronuncia a favor de una jerarquía de las áreas valorativa y ontológica por sobre las dos restantes (área epistemológica y metodológica), debido a que son los puntos que le imprimen su especificidad a una posición teórica, los análisis teóricos pueden llevarse a cabo sin caer en riesgosos análisis posmodernos que excluyen la comparación sistemática.²⁰ Finalmente, en torno a otras propuestas de análisis teórico tenemos poco que decir. Por ejemplo, en el caso de la

¹⁹ Donde la realidad es construida por el observador, esto es, la realidad no es independiente de la percepción sensorial humana.

²⁰ Claro está que para que se pueda comparar algo es necesario que existan criterios clasificatorios afines, mismos que, al parecer, se encuentran en el área valorativa y ontológica. Decimos lo anterior puesto que no es posible estudiar algo sin tener una finalidad (área valorativa) y, segundo, porque no podemos estudiar algo de lo que no tengamos conocimiento alguno y, para tener conocimiento alguno de algo es necesario tener una visión o imagen de nuestra realidad (área ontológica). Por tal razón, concebimos que aunque una postura teórica sea anárquica, hermenéutica, verificacionista, etcétera, al menos si tiene una concepción sobre la realidad y sobre el tipo de conocimiento que pretende lograr, el análisis teórico de Manuel Gándara puede operar sin contratiempos.

comparación lakatosiana, no concebimos que exista una fuerte discrepancia con respecto al concepto acuñado por Gándara, con excepción de que el autor aludido prefiere hablar de posición teórica “sobre el de ‘programa de investigación científica’ no porque explique más o mejor que el modelo de Lakatos [...] sino solamente porque me permite explicitar el componente valorativo, que si bien está presente en la formulación de Lakatos, lo hace con menor relevancia que la que yo creo amerita”.²¹ Finalizamos este análisis advirtiéndole al lector que incluso la formulación de posición teórica de Gándara, como toda construcción analítica, está sujeta a cambios y refutación (siempre y cuando exista una mejor alternativa), ya que de no hacerlo estaríamos negando el avance de la ciencia, misma que opera a partir de refutaciones sucesivas mediante alternativas, si es que somos partidarios del falsacionismo metodológico sofisticado popperiano o lakatosiano.

Una vez que hemos definido de manera rápida a una posición teórica, al menos en lo general, creemos conveniente que es tiempo de hacer mención de la construcción teórica schifferiana. A partir de este momento comenzaremos a especificar algunos de los planteamientos angulares de la arqueología conductual para que, en una tercera parte del manuscrito, se elabore el análisis pertinente de esta teoría mediante la propuesta de posición teórica.

Planteamientos generales de la arqueología conductual

A pesar de que en un inicio Schiffer se adscribía como un nuevo arqueólogo, paulatinamente comenzó a cuestionar algunos de los planteamientos metodológicos básicos de la nueva arqueología. Sus nuevas ideas (mismas que lo deslindaron definitivamente de Binford), estaban abocadas a la justificación de inferencias a partir del entendimiento de los patrones de modificación y formación de los contextos arqueológicos. En 1972, Schiffer, siendo estudiante de doctorado de la Universidad de Arizona, publicó el clásico artículo titulado “Contexto arqueológico y contexto sistémico”, ahí comenzó a gestar sus inquietudes sobre la mecánica de validación de inferencias. De esta manera y bajo este creciente interés, surgió *Behavioral*

²¹ Manuel Gándara, *op. cit.*, 1993, p. 8.

Archeology,²² tesis doctoral de Schiffer que abrió un nuevo campo de inferencia, análisis y validación en la disciplina arqueológica. El autor teorizó respecto a los procesos de transformación del registro arqueológico, tanto naturales como culturales. Otra obra importante sobre esto es la titulada *Formation Processes of the Archaeological Record*,²³ donde se profundiza de manera más extensa y puntual acerca de estos aspectos de alteración del registro.²⁴ Aquí haremos mención de las características fundamentales de su propuesta explicatoria, sin ahondar en demasía en los detalles de esta construcción arqueológica. Cabe hacer mención que no nos basaremos sólo en una sola obra del referido autor, dado que se encuentran desperdigados valiosos textos que no se encuentran solamente en la obra *Behavioral Archaeology*.

La arqueología conductual y sus planteamientos angulares

La arqueología conductual tiene como principal objetivo tratar de comprender cómo los procesos de formación, tanto culturales como no-culturales, tienden a introducir distintos grados de variabilidad en el registro arqueológico.²⁵ De igual manera, la arqueología conductual tiene un gran interés en las relaciones que se establecen entre la conducta humana y los artefactos de distintas clases.²⁶ Este mismo interés se ha presentado en las labores arqueológicas por excelencia, aunque ahora se hace énfasis en los distintos procesos de formación y transformación del registro arqueológico.

Dentro de la formulación teórica de la arqueología conductual se han construido cuatro estrategias que marcan la directriz de esta variante teórica.²⁷ La primera estrategia se refiere a la construcción

²² Michael Schiffer, *Behavioral Archaeology*, 1976.

²³ Michael Schiffer, *Formation processes of the archaeological record*, 1996 [1987].

²⁴ Desafortunadamente son muy pocos los estudios de caso en los que se aplican de manera seria los postulados de la arqueología conductual schifferiana. Por tal motivo, el mismo Schiffer ("¿Existe una premisa de Pompeya en arqueología?", en *Boletín de Antropología Americana*, 1988, p. 28) comenta el hecho de que la arqueología conductual se encuentra aún en construcción, motivo por el cual posiblemente otros investigadores no hacen uso de esta herramienta teórica de la observación.

²⁵ Michael Schiffer, "El lugar de la arqueología conductual en la teoría arqueológica", en F. Gallardo, L. Suárez y L. Cornelo (eds.), *Arqueología y ciencia. Segundas jornadas*, 1987, p. 199.

²⁶ Michael Schiffer, "La arqueología conductual", en *Boletín de Antropología Americana*, 1991a, p. 32.

²⁷ *Idem*.

de leyes generales acerca de la naturaleza de los artefactos pretéritos para así poder contestar preguntas sobre la conducta del pasado. En la segunda estrategia se hace mención de la necesidad de establecer leyes particulares respecto de los elementos arqueológicos. En esta estrategia se hace uso de la arqueología experimental y la etnoarqueología para manipular los artefactos y observar sus cambios de manera controlada,²⁸ como por ejemplo las huellas de uso en distintos artefactos arqueológicos.

La tercera estrategia se refiere al establecimiento de principios generales, aunque basada en los artefactos arqueológicos, para explicar la conducta pasada y contemporánea de las sociedades. Finalmente, la cuarta estrategia describe y explica la conducta humana actual a partir del estudio de la cultura material contemporánea; en otras palabras, se caracteriza a la sociedad actual mediante las explicaciones desprendidas de las estrategias dos y tres.²⁹

Una vez mencionadas las finalidades primordiales de la arqueología conductual, es necesario explicitar uno de sus pilares fundamentales: los procesos de formación del registro arqueológico. Los procesos de formación son todos aquellos eventos que afectan a los artefactos o depósitos después de su uso inicial.³⁰ De acuerdo con Schiffer,³¹ los procesos que alteran, modifican, preservan o destruyen los yacimientos arqueológicos se tipifican en dos: transformaciones naturales y transformaciones culturales.

Las transformaciones naturales, como su nombre lo indica, se refieren al conjunto de agentes químicos, ambientales, vegetales y animales que interactúan directamente tanto con un artefacto como con un sitio o región específica. Debido a que este apartado es muy amplio no se discutirá con amplitud, puesto que los agentes naturales que intervienen en la transformación de un artefacto o depósito pueden ser desde un anélido hasta procesos regionales como movimientos tectónicos, vulcanismo, congelación, etcétera. Además, para fines del presente escrito, no es necesario dedicarle más líneas a la caracterización de los procesos naturales de transformación sino que, lo que más nos interesa, es conocer las calidades fun-

²⁸ *Idem*; Michael Schiffer, *op. cit.*, 1976, pp. 5-7.

²⁹ Michael Schiffer, *op. cit.*, 1976, pp. 7-8.

³⁰ Michael Schiffer, "Los procesos de formación del registro arqueológico", en *Boletín de Antropología Americana*, 1991, p. 40.

³¹ Michael Schiffer, *op. cit.*, 1976, pp. 14-16; 1991; 1996.

damentales de su propuesta teórica para evaluarla a partir de las categorías de una posición teórica.

Finalmente, los procesos culturales de transformación son todos aquellos fenómenos de alteración efectuados por agentes sociales que mantienen, desechan o reintegran artefactos tanto al contexto momento como al arqueológico. Básicamente existen cuatro tipos de procesos culturales de transformación: reuso, depósito cultural, reclamación y perturbación.³²

Debemos también comentar que el planteamiento schifferiano dedicado a los procesos de formación puede ser muy útil para la validación de inferencias, tanto en niveles teóricos altos y bajos. De hecho, en torno a la llamada “teoría de rango medio” nuestro autor comenta:

[...] los principios de procesos de formación son una parte integral de los principales tipos de teoría de nivel bajo: recuperación, análisis e inferencia. Desafortunadamente, muchos arqueólogos, especialmente aquellos que trabajan en el marco de la nueva arqueología, aún no aprecian que los procesos de formación son responsables de gran parte de la variabilidad en el registro arqueológico, y es así como sus procedimientos —especialmente de análisis e inferencia— no incorporan datos acerca de ellos.³³

Como podemos notar, la teorización que efectúa la arqueología conductual es de suma importancia para validar la calidad de los referentes empíricos que son empleados recurrentemente en las labores arqueológicas. En este sentido, también cobra relevancia la definición que el referido autor hace sobre los distintos tipos de contextos que se encuentran recurrentemente en la práctica de la arqueología. Aquí hacemos mención del llamado contexto sistémico y el contexto arqueológico. El primero está referido a los artefactos que se encuentran en actividad conductual humana, en tanto que el contexto arqueológico se presenta cuando los mismos utillajes o instalaciones ya no se encuentran en actividad con los seres humanos.³⁴ Comentamos aquí la importancia que tienen las nociones de contexto sistémico y arqueológico ya que son indispensables

³² Michael Schiffer, *op. cit.*, 1991, p. 40. El lector interesado en las distintas variedades de reuso, depósito cultural, reclamación y perturbación, puede consultar directamente el trabajo de Michael Schiffer, *op. cit.*, 1996, en específico los capítulos 3, 4, 5 y 6.

³³ Michael Schiffer, *op. cit.*, 1987, p. 207.

³⁴ Michael Schiffer, “Contexto arqueológico y contexto sistémico”, en *Boletín de Antropología Americana*, 1990 [1972], p. 83.

para postular y justificar las inferencias que se realicen sobre las actividades pretéritas, así como la utilización, desecho o reutilización de distintos tipos de utillajes o estructuras arquitectónicas, por sólo citar dos casos.

*De las entrañas de la nueva arqueología
hacia los procesos de transformación del registro arqueológico*

Como apuntamos anteriormente, Michael Schiffer se enmarcaba en la concepción teórica de la nueva arqueología (también llamada arqueología procesual o arqueología “explícitamente” científica), comandada por Lewis Binford. Sin embargo, uno de los pilares medulares con el que Binford construyó esta teoría, a finales de los años sesenta del siglo pasado, fue el que comenzó a inquietar a Schiffer, ya que incluso lo llevaron a dudar de si esta postura arqueológica era una manera viable de acceder y justificar el conocimiento de las sociedades acaecidas en el tiempo. Esto tampoco quiere decir que el autor mencionado rechazara rotundamente los planteamientos fundadores de la nueva arqueología, sino que las inferencias desprendidas de los estudios realizados por este tipo de arqueólogos no tomaban en cuenta los diversos procesos que transforman los depósitos arqueológicos. En pocas palabras, Schiffer dudó de que en realidad los contextos arqueológicos fueran registros fósiles del sistema social pretérito.

Michael Schiffer dudaba de si verdaderamente existía una “premisa de Pompeya”, tal como Binford lo sugería en diferentes escritos. Obviamente, y como menciona Gándara,³⁵ la arqueología conductual schifferiana es construida a partir de la herencia que dejó la nueva arqueología entre los arqueólogos estadounidenses. Por tal motivo, la arqueología conductual puede concebirse como una *nueva nueva arqueología*, aunque dedicada a otro tipo de problemáticas más específicas, tales como las teorías de rango medio,³⁶ en lugar de teorías netamente sustantivas.

³⁵ Manuel Gándara, “La vieja ‘Nueva Arqueología’”, en *Teorías, métodos y técnicas en arqueología*, 1982, p. 139.

³⁶ Entendiendo como teoría de rango medio a lo que coloquialmente conocemos como teoría arqueológica. Cabe mencionar que las teorías de rango medio buscan establecer, de manera analítica, las relaciones sociales pretéritas que dan origen a los depósitos arqueológicos. En el caso de la arqueología conductual, la teoría de rango medio se constituye con la

Manuel Gándara, en un trabajo muy consistente,³⁷ caracteriza los postulados generales de la arqueología procesual binfordiana. Uno de los planteamientos angulares de esta vertiente teórica dice que

dato que el material arqueológico no es sino un registro estático y contemporáneo, su mera descripción no constituye un estudio del pasado. [...] la llamada "cultura material", en tanto articulada a la apreciación del sistema cultural total, debe informarnos sobre la operación del resto de los subsistemas. Se postula entonces que los materiales arqueológicos tienen una organización, resultado de su articulación, que debe reflejar, en mayor o menor medida, la operación de los diferentes subsistemas.³⁸

No obstante, es necesario hacer explícita la tesis que el propio Binford manufacturó para que Schiffer reaccionara. Binford³⁹ comentó que los correlatos materiales contenidos en un depósito arqueológico dejaban un "registro fósil", mismo que reflejaba las actividades pretéritas de los grupos humanos.

Como se puede observar, Schiffer reaccionó contra el postulado binfordiano de que los componentes que integran un contexto arqueológico son "registros fósiles" que permiten entender la totalidad del sistema concreto pretérito en cuestión. Es aquí donde los procesos de formación y transformación del registro arqueológico, desarrollados por Schiffer, adquieren relevancia para evitar caer en trampas sobre la asignación de funcionalidades y utilidades de diferentes espacios arquitectónicos o artefactuales. En este sentido, la observación realizada por Schiffer,⁴⁰ ya no sólo para los nuevos arqueólogos, sino para todos los colegas contemporáneos del gremio, es que dejen de creer que las distribuciones de los vestigios arqueológicos tienen la capacidad, por sí solos, de reflejar los patrones de diferentes actividades acaecidas en el tiempo.

teorización sobre los procesos de formación y transformación del registro arqueológico, tanto naturales como sociales.

³⁷ Remitimos al lector, de manera casi obligatoria, al texto de Manuel Gándara (*op. cit.*, 1982), sobre todo porque en éste se caracteriza, en los términos conceptuales de una posición teórica, a la Nueva Arqueología.

³⁸ *Ibidem*, p. 63.

³⁹ Lewis Binford, "A consideration of archaeological research design", en *American Antiquity*, 1964, p. 425.

⁴⁰ Michael Schiffer, *op. cit.*, 1990, p. 81.

Tomando como marco de referencia lo esbozado en el párrafo precedente, Schiffer escribe el artículo “¿Existe una ‘premisa de Pompeya’ en arqueología?”, concepto utilizado erróneamente, según Schiffer, por Binford y que este último atribuye a la arqueología conductual schifferiana. A este respecto, escribe Schiffer:

Uno de los principales argumentos de Binford es que mis puntos de vista sobre los procesos de formación se basan en el supuesto denominado “premisa de Pompeya”, de que las inferencias sólo son posibles cuando en un sitio dado se han identificado conjuntos, semejantes a los de Pompeya, de basura de facto.⁴¹

En su respuesta, nuestro arqueólogo conductual hace alusión a que la verdadera premisa de Pompeya es la que se aplica a aquellos investigadores que no logran evaluar la manera en que son formados los yacimientos arqueológicos debido a procesos culturales y naturales.⁴² Como una crítica sobre los planteamientos de Binford referidos a la naturaleza del registro arqueológico, Schiffer plantea que la verdadera premisa de Pompeya es la que, paradójicamente, muchos de los nuevos arqueólogos han perpetuado en investigaciones arqueológicas del suroeste de Estados Unidos. Cabe mencionar aquí que Binford nunca trabajó sitios de esta región, pero sus planteamientos teóricos respondían a esta inquietud schifferiana. El argumento de Schiffer estriba en que estos investigadores tomaban la evidencia de cultura material de diferentes sitios y unidades residenciales como indicadores irrefutables de contextos sistémicos pompeyoides.

La verdadera premisa de Pompeya en arqueología

Schiffer⁴³ plantea que los materiales arqueológicos dispuestos sobre los pisos de los llamados *pit houses* y los cuartos de diferentes emplazamientos arqueológicos del suroeste de Estados Unidos han sido utilizados para asignar erróneas interpretaciones sobre la funcionalidad y actividades que se realizaban en dichas unidades arquitectónicas. Estas interpretaciones fueron llevadas a cabo por los practicantes de la nueva arqueología, en especial en el inicio de este

⁴¹ Michael Schiffer, *op. cit.*, 1988, p. 5.

⁴² *Idem.*

⁴³ *Ibidem*, p. 6.

“nuevo” desplegado teórico. Este tipo de enfoques no fueron practicados directamente por el propio Binford, aunque sus planteamientos y enfoques teóricos permiten a Schiffer iniciar esta importante crítica a la nueva arqueología. Quizás esta crítica se debió a la poca claridad con que Binford expuso su postura con respecto a la “estructura arqueológica” y a su carácter de “fósil” para reconstruir el conjunto sistémico pretérito. Es factible que el propio Binford haya pensado en diferentes procesos de transformación, pero el problema radica en que nunca fue lo suficientemente explícito como para abordarlos. No obstante, debemos comentar aquí que Binford asumía el hecho de que, a pesar de lo fragmentario que son los componentes artefactuales de un contexto arqueológico, sería posible a partir de éstos reconstruir la totalidad del sistema social, cosa que, a nuestro parecer (y como atinadamente Schiffer se percata), pierde validez lógica y capacidad inferencial si se toma en consideración que la mayoría de estos componentes ha sido redepositado en áreas espaciales diferentes y que no permanecen inamovibles desde su deposición original.

La crítica del arqueólogo de Arizona sobre las inferencias procesuales estriba en el hecho de que muchos de los elementos que contiene un depósito arqueológico y, en específico en los pisos de los cuartos de diferentes unidades habitacionales del suroeste de Estados Unidos, fueron depositados en el momento de abandono del cuarto y que éstos reflejan, de manera pompeyoides, “un inventario sistémico de artefactos de unidades domésticas reflejando, por tanto, fielmente las actividades que tuvieron lugar en esos espacios arquitectónicos”.⁴⁴

Para fundamentar su crítica, Schiffer plantea que los artefactos que uno, como arqueólogo, encuentra en los pisos de diferentes unidades domésticas, se tratan de conjuntos que fueron formados por distintos procesos de formación culturales y no culturales. Por tal motivo, en toda investigación arqueológica es necesario iniciar estudios encaminados a entender las regularidades que formaron los depósitos a investigar, esto es, buscar evidencias empíricas para entender la génesis de la producción del depósito, los agentes naturales y culturales que lo transformaron y, finalmente, después de realizar estas actividades, proceder a la instancia inferencial de actividades y funcionalidades pretéritas de los espacios y los utillajes.

⁴⁴ *Idem.*

Para efectuar estas labores, como buen heredero de la nueva arqueología, Schiffer propone utilizar mecanismos microscópicos de análisis para observar huellas de rodamiento, microastillamiento, pisoteo, así como mecanismos estadísticos para controlar las distribuciones de los mismos, pero dirigido a desentrañar los procesos culturales y naturales que paulatinamente transformaron el depósito arqueológico.

Schiffer⁴⁵ identifica ocho procesos que entran en acción cuando un artefacto o estructura es depositado en un piso habitacional. Obviamente estos materiales y espacios pasan a formar parte de un contexto arqueológico,⁴⁶ aunque pueden volver a integrarse al contexto sistémico. Dichos procesos de afectación tienden a modificar las calidades cuantitativas y cualitativas de los referentes empíricos.

Los procesos de afectación que reconoce Schiffer son artículos extraviados o basura primaria (artefactos depositados durante el periodo de uso de una estructura), distintas clases de basura depositada durante el periodo de abandono del sitio (basura de abandono, basura *de facto* —artefactos abandonados que consisten en utensilios aún útiles o que pueden desempeñar una función diferente a la original—), depósitos rituales, usos postabandono —donde una estructura abandonada puede ser reutilizada por otros grupos humanos o niños, alterando las características del instrumental o de la disposición espacial de los mismos—, derrumbe postocupacional y acción fluvial —cuando las estructuras se derrumban e ingresan sedimentos en las estructuras—, así como las perturbaciones postocupacionales, que comprenden las actividades culturales que incluyen el saqueo, el carroñeo o, por otro lado, las intrusiones animales —llámese gusanos, roedores, etcétera—. Como se puede apreciar, son muchas las actividades que pueden alterar las distribuciones originales de la cultura material, tanto primaria como *de facto* de un depósito arqueológico.⁴⁷ De ahí que Schiffer se pronuncie a favor de

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 12-18.

⁴⁶ Un contexto arqueológico está referido al conjunto de materiales, estructuras y espacios que dejan de interactuar con agentes sociales, esto es, cuando son desvinculados de toda actividad humana (Felipe Bate, *El proceso de investigación en arqueología*, 1998, p. 109). En la terminología conceptual de Schiffer, este tipo de contexto es denominado sistémico.

⁴⁷ No deseamos profundizar respecto a las características fundamentales de cada uno de los agentes de transformación del registro arqueológico, en específico con los procesos culturales de deposición. De igual manera, tampoco queremos ahondar en demasía respecto a los procesos naturales de afectación de depósitos. En todo caso, y si el lector se siente interesado, puede consultar directamente a Michael Schiffer, *op. cit.*, 1996.

estudiar con mayor detalle este tipo de temática, sobre todo porque de esa manera las instancias inferenciales cobrarán una mayor plausibilidad explicativa.

Schiffer denuncia básicamente el hecho de que considerar que los materiales dispuestos sobre los pisos de las estructuras habitacionales de los diferentes sitios arqueológicos reflejan directamente el inventario sistémico de la sociedad concreta es reducir el alcance explicativo de las investigaciones arqueológicas. Lo es en el sentido de que todo material dispuesto en un depósito o piso de casa, es susceptible de ser transformado y alterado por diferentes procesos de transformación. Esto traerá como consecuencia que los utillajes se encuentren diezmados y, por ende, tendrán menor potencialidad explicativa para inferir el conjunto sistémico social.

En palabras del propio Schiffer, y como corolario a su texto, nos dice:

Los análisis que se basan en la premisa de Pompeya real ignoran estos procesos de formación y atribuyen la variabilidad de los conjuntos sobre pisos de casas exclusivamente a causas “funcionales” o sociales. Como resultado, los investigadores pasan por alto evidencias importantes sobre la naturaleza y causas del abandono de asentamientos.⁴⁸

¿Y qué dijo Binford?

Desde nuestro modesto punto de vista, consideramos que el texto de la premisa de Pompeya de Schiffer no fue creado con la intención de convertirse en un ataque frontal hacia la nueva arqueología. Por el contrario, creemos que era una llamada de atención sobre la evaluación de la calidad de los referentes empíricos que los nuevos arqueólogos utilizaban, sobre todo para justificar de mejor manera las inferencias sobre el pasado.⁴⁹

No obstante, Binford, tomando como punto de partida el enunciado escrito por él, referido al registro arqueológico fósil, responde al planteamiento de Schiffer de una manera poco cordial:

⁴⁸ Michael Schiffer, *op. cit.*, 1988, p. 27.

⁴⁹ Fernando López, “Los procesos de abandono. Lo blanco y lo negro de la interpretación arqueológica”, en *Trace*, 2003, p. 58.

Schiffer has since attempted to build a career on his discovery of this “false” principle said to have been fundamental to the new archaeology. This classic case of *ignoratio elenchi* serves as the basis of a series of unfounded criticisms and a misleading series of discussions in the literature.⁵⁰

Binford contestaba al planteamiento de Schiffer argumentando que la potencialidad explicativa de la nueva arqueología no se veía acotada por las limitaciones inherentes al registro arqueológico, sino más bien por la metodología arqueológica y por la carencia de desarrollo de principios que den cuenta de la relevancia del registro arqueológico con respecto a proposiciones teóricamente mayores que dieran cuenta de procesos y eventos del pasado.

Como uno puede observar, Binford no ofrece una alternativa teórico-metodológica para resolver los problemas inferenciales que atinadamente atribuía Schiffer a los practicantes de la nueva arqueología. Por el contrario, Binford, en lugar de aceptar que la naturaleza fragmentaria del registro arqueológico (producida por los diferentes procesos de formación) provoca que la instancia inferencial del sistema pretérito se vuelva más difícil, comenta que “eso ya lo sabía”:

[...] I know of no archaeologist operating in the 1960s and worth their salt who did not know that the archaeological record as observed by the archaeologist was apt to have been modified by “time’s arrow”.⁵¹

No obstante, muchas de las prácticas de la nueva arqueología, a sabiendas de que el registro arqueológico podía ser modificado por esta “flecha del tiempo”, no tomaban en cuenta a la misma al momento de establecer inferencias sobre las dinámicas sistémicas de la sociedad pretérita estudiada. Quizá no debemos ser tan injustos con el propio Binford, ya que es probable que él sí se haya dado cuenta de que los depósitos arqueológicos son susceptibles de ser transformados y alterados por distintos procesos de formación, pero sus desplegados teóricos nunca hicieron evidente este razonamiento y, por el contrario, lo llevaron al deslinde entre él y Schiffer, uno de sus alumnos más brillantes.

⁵⁰ Lewis Binford, *Debating Archaeology*, 1989, p. 76.

⁵¹ *Ibidem*, p. 77.

Para finalizar este pequeño recuento sobre el debate suscitado entre Binford y Schiffer, consideramos conveniente citar a este último arqueólogo:

En un punto Binford y yo estamos de acuerdo enfáticamente: la mayoría de los sitios no son pequeñas Pompeyas. Podemos enfrentarnos a esta realidad tratando los conjuntos de casas como si fueran inventarios sistémicos, aplicando mecánicamente técnicas analíticas complejas como hacen los Nuevos Arqueólogos, o podemos utilizar los principios y métodos de la arqueología conductual para identificar cómo actúan los procesos de formación, dando una base sólida para inferencias conductuales subsecuentes.⁵²

El problema estriba en que, como acertadamente comenta López,⁵³ identificar, en su totalidad los procesos que afectan al registro arqueológico es demasiado ambicioso, por no decir imposible para la *praxis* cotidiana del arqueólogo. Comentamos esto en virtud de que por más estudios etnoarqueológicos que iluminen teóricamente desde los procesos de abandono, hasta los procesos de formación y transformación del registro, sean naturales o culturales, las variables son demasiadas. No criticamos el hecho de que este intento teórico se encuentre mal fundamentado y que no tenga injerencia en la práctica arqueológica, sino que, siguiendo al autor citado,⁵⁴ tantas variables en lugar de ayudar al proceso identificatorio-empírico, puede generar un plano interpretativo difuso y borroso.⁵⁵ Asimismo, no podemos aseverar con firmeza que la teoría de rango medio que intenta construir tanto la nueva arqueología como la arqueología conductual corresponda infaliblemente con la realidad.⁵⁶ En el caso que aquí nos atañe, la teoría de rango medio que vertebró la arqueología conductual se constituye como una teoría de la observación en arqueología, sobre todo porque hace énfasis en la génesis y transformación gradualista⁵⁷ del contexto arqueológico. Sin embargo, no todas las formulaciones schifferianas van a estar

⁵² Michael Schiffer, *op. cit.*, 1988, pp. 27-28.

⁵³ Fernando López, *op. cit.*, 2003, p. 61.

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ Bajo el argumento de que la teoría puede crear ceguera al momento de la observación sobre las variables o manifestaciones de la realidad (*ibidem*, p. 61).

⁵⁶ De hecho, toda construcción teórica, por ser una abstracción que reduce la realidad, tiende a iluminar ciertos aspectos de la misma, pero oscurece otros segmentos, por lo que toda teoría presentará "hoyos negros" en su aplicabilidad empírica y consistencia interna.

⁵⁷ En contraposición con la famosa premisa de Pompeya.

presentes en los contextos, aunado al hecho de que la continuidad artefactual, sea producto de procesos de abandono, ciclaje lateral, entre otras categorías conductuales, van a reflejar una continua superficie de ocupación, ya que en la génesis de un depósito arqueológico pueden intervenir diferentes procesos que impidan identificar si los materiales contenidos en el mismo corresponden o no a un grupo humano determinado. Este es precisamente uno de los pronunciamientos estratigráficos en contra de las ideas schifferianas, ya que, por ejemplo

[...] existe un grupo original A que construyó o frecuentó una instalación en un tiempo t_1 y un grupo B que hizo lo propio en el mismo lugar en un tiempo t_2 , pero antes de que otro estrato cubriera las interfaces; se entiende que A no es B (principio de identidad lógica) y, sin embargo, el yacimiento, lejos de reflejar ese principio lógico y encontrar los elementos culturales de A o los elementos culturales de B (principio de tercero excluido), nos muestra que se presenta A y B con lo que se rompe el principio de contradicción (Falleta 1998: 29). A diferencia de las visiones clásicas, todo parece indicar que los contextos de abandono sólo serán de un grupo cultural de manera exclusiva, en casos muy excepcionales, donde efectivamente ocurrió un abandono intempestivo y tendremos que acostumbrarnos, si continuamos con la idea schifferiana, a enfrentar esta paradoja; el contexto no representa a A, como tampoco representa a B; es, por así decirlo, A y B.⁵⁸

Como podemos ver, en términos teóricos y práctico-empíricos, la arqueología conductual puede tener algunas inconsistencias en el plano de la aplicabilidad de algunos de sus postulados teóricos angulares, aunque lo que aquí pretendemos hacer es la evaluación de su consistencia teórica interna, en términos de los componentes de una posición teórica. Esto no quiere decir que la teoría conductual no sirva, ya que tomar en consideración los patrones culturales que pueden incidir en las configuraciones de la cultura material es una valiosa herramienta para la inferencia en arqueología. De hecho, el mismo López⁵⁹ comenta que las áreas de actividad, salvo escasas ocasiones, se presentan ordenadas y prístinas, de ahí la relevancia de combinar tanto estudios estratigráficos (como el de la matriz de Harris)⁶⁰ como algunas nociones angulares de los procesos de for-

⁵⁸ Fernando López, *op. cit.*, 2003, p. 66.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 67.

⁶⁰ Edward Harris, *Principios de estratigrafía arqueológica*, 1991.

mación y transformación del registro arqueológico. Es viable suponer, siguiendo la última idea, que es plausible utilizar algunos conceptos y metodologías adecuadas para cada estudio de caso y no tener que buscar y tratar de distinguir empíricamente la totalidad de los procesos que enuncia Schiffer. Como se puede notar —y como corolario a este apartado—, la polémica Binford-Schiffer no produjo un discurso arqueológico ganador, sino que abrió la puerta para otras críticas sobre las teorías gradualistas y uniformistas de formación de depósitos arqueológicos, así como sobre las mecánicas para justificar las inferencias, aspecto crucial en la vida académica de todo arqueólogo. Siguiendo este último punto, consideramos personalmente que la postura schifferiana se constituye como una heurística o teoría observacional que puede guiar y ayudar a justificar de mejor manera algunas de las inferencias que se desprenden desde la *praxis* arqueológica, siempre y cuando se asuma una postura crítica y reflexiva sobre esta misma teoría arqueológica. Es por esta razón que optamos por diseccionar, desde sus componentes teóricos internos, a la construcción conductual a partir del concepto de posición teórica.

Análisis teórico de la arqueología conductual

Actualmente no existen demasiados colegas que nieguen la importancia de los planteamientos de Schiffer sobre los procesos de formación y transformación del registro arqueológico. Sin embargo, son pocos o casi nulos los análisis concienzudos de sus planteamientos originales. Este ensayo es un intento hacia esta carencia de literatura. Aunado a lo anterior, la arqueología conductual, por dirigirse definitivamente a los distintos procesos, agentes y circunstancias que regulan la formación y transformación de depósitos arqueológicos, puede verse como una interesante teoría de la observación, misma que puede insertarse en cualquier posición teórica, ya que el mismo Schiffer no pretendía elaborar una teoría social a partir de sus investigaciones conductuales.⁶¹ Sin embargo, aunque sea una propuesta teórica de la observación, algunos pilares de la posición teórica deberán poder rastrearse a partir de los pronunciamientos de la arqueología conductual. De hecho, es plausible que se

⁶¹ Patricia Fournier, 2004, comunicación personal.

logre efectuar dicho análisis puesto que, como se verá más adelante, la arqueología conductual construye al menos sus lineamientos generales y sigue avanzando en sus teorizaciones. Siguiendo lo anterior, mediante los planteamientos iniciales teóricos y metodológicos de la arqueología conductual se podrá optimizar un análisis de posición teórica. Aseveramos lo anterior en función de que

[...] para que pueda haber comparación entre posiciones teóricas debe haber posiciones teóricas; no solamente ofertas de que serán luego construidas muy poderosas posiciones teóricas; no solamente muestras interesantes pero fragmentarias de posiciones teóricas; sino posiciones teóricas, o en su defecto un programa por medio del cual la construcción procederá, que clarifique cuando menos los lineamientos generales.⁶²

Área valorativa

Comentamos con anterioridad que dentro del área valorativa de una posición teórica se encontraban los objetivos cognitivos de la construcción aludida, así como la justificación ética y política, además del para qué de la investigación. En este sentido y tratando de abstraer la justificación académica que perseguían los arqueólogos conductuales, podemos decir que, a raíz de las primeras publicaciones de Michael Schiffer, en específico de su obra *Behavioral Archaeology*, se instauró

como meta primordial de la Arqueología Conductual la reintegración de la disciplina. Para promover esta idea, se propuso una nueva definición de la arqueología, que se enfoca al núcleo de los temas de la disciplina. Considerábamos que la arqueología consiste primordialmente en las actividades de investigación sobre las relaciones entre la conducta humana y los artefactos, en todo lugar y en toda época.⁶³

Como se puede apreciar, la principal justificación ética de la instauración de la arqueología conductual gira en torno a la construcción de una nueva forma de hacer inteligibles, a partir del estudio de los materiales arqueológicos, las distintas conductas de los seres humanos. Siguiendo esta línea de razonamiento, los arqueólogos

⁶² Manuel Gándara, *op. cit.*, 1993, p. 18.

⁶³ Michael Schiffer, *op. cit.*, 1991, p. 32.

conductuales se inclinan por el estudio de los utensilios y de las conductas humanas.

Por otro lado,

La contribución de la arqueología conductual es su énfasis en los procesos de formación —cultural y no cultural— como una fuente de variabilidad en el registro. A pesar de que la mayoría de los arqueólogos reconocen hoy en día de manera implícita que los procesos de formación influyen sobre la variabilidad arqueológica, los análisis de la evidencia se basan generalmente en métodos y supuestos defectuosos de la nueva arqueología.⁶⁴

Aquí vemos otro tipo de justificación ética de la conformación de la arqueología conductual, en contraposición a los planteamientos “acartonados” y “estáticos” de la nueva arqueología con respecto a los procesos de formación del registro arqueológico. En este sentido, la arqueología schifferiana se pronuncia como una alternativa teórica que permite entender y explicar la variabilidad arqueológica, respondiendo a la pregunta “¿para qué?”, planteada en el área valorativa.

En torno a los objetivos cognitivos y al tipo de conocimiento que se pretende obtener mediante los estudios conductuales, podemos decir que

For the behavioralist, then, virtually any aspect of human life is open to scientific scrutiny and explanation so long as research questions can be framed in terms of people-object interactions.⁶⁵

En este sentido, la arqueología conductual pretende establecer explicaciones sobre la variabilidad de los componentes de los contextos arqueológicos, siguiendo la línea de que las conductas humanas no pueden ejercerse sin la interacción entre éstos y los artefactos. Como se puede percibir, el objetivo cognitivo de la arqueología conductual es la explicación de la variabilidad artefactual y contextual, así como la inferencia de los distintos procesos que afectan y forman los yacimientos arqueológicos. Esto queda de manifiesto ya que, como escribe el propio Schiffer:

⁶⁴ Michael Schiffer, *op. cit.*, 1987, p. 211.

⁶⁵ Vincent LaMotta y Michael Schiffer, “Behavioral archaeology. Toward a new synthesis”, en Ian Hodder (ed.), *Archaeological Theory Today*, 2001, p. 15.

El desarrollo de una arqueología conductual —la ciencia dedicada a apreciar y evaluar todas las causas de variabilidad en el registro arqueológico, de manera que el comportamiento humano pueda ser inferido y explicado adecuadamente— está aún en su infancia, y nada aprecia esto mejor que yo mismo.⁶⁶

No obstante, es necesario recalcar el hecho de que, como menciona Gándara,⁶⁷ en algunas ocasiones tienden a mezclarse distintos tipos de conocimientos y metas de las investigaciones en las posiciones teóricas (esto es, explicación, descripción, comprensión o glosa). Decimos esto en función de que, por ejemplo, siguiendo nuevamente a Schiffer,

A fin de usar observaciones del registro arqueológico como evidencia para hacer inferencias sobre la conducta humana del pasado (incluyendo la organización social), se debe comprender los procesos que crean diferencias y similitudes en los restos arqueológicos.⁶⁸

Esto es un tanto lógico en el sentido de que si uno busca la explicación de algún fenómeno de la realidad, es imprescindible, en primera instancia, elaborar una descripción de lo que se pretende estudiar. Decimos esto puesto que no podemos explicar algo que, en principio, no conocemos. Por tal motivo, para explicar la variabilidad de los yacimientos arqueológicos, de manera que se puedan conformar leyes generales y particulares, es necesario, ineludiblemente, atravesar por una instancia descriptiva. Este es, al parecer, el caso de la arqueología conductual, aunque concebimos que la meta última de los partidarios de esta corriente es, a final de cuentas, la explicación causal.⁶⁹ Hablaremos sobre la causalidad en párrafos posteriores.

⁶⁶ Michael Schiffer, *op. cit.*, 1987, p. 201.

⁶⁷ Manuel Gándara, *op. cit.*, 1993.

⁶⁸ Michael Schiffer, *op. cit.*, 1987, p. 201.

⁶⁹ Por ejemplo, Schiffer, en su obra *Behavioral Archaeology* (*op. cit.*, 1976, p. 5), dentro de las estrategias iniciales de la arqueología conductual, vuelve a hablar de un objetivo cognitivo explicatorio: “The strategy is concerned with using material culture that was made in the past, to answer specific descriptive and explanatory questions about the behavioral and organizational properties of past cultural systems”.

El área ontológica es de las más importantes en toda posición teórica, puesto que es la que le imprime coherencia interna a los postulados valorativos y epistemológicos a toda construcción. Ya comentamos que existen al menos tres tipos de ontologías (o cómo es el mundo): material, ideal y mixta. No consideramos relevante en este trabajo elaborar una caracterización mayor respecto a las diferentes concepciones que se tienen de la realidad. Por el contrario, nuestro trabajo será más modesto, en el sentido de que únicamente haremos una breve caracterización de la teoría de la realidad asumida por los arqueólogos de corte conductual. Aunado a lo anterior, dentro del mismo núcleo ontológico se especifica si la realidad se encuentra sujeta o no a leyes causales; en pocas palabras, en esta sección de la posición teórica se explicita cómo es la realidad a estudiar, así como sus unidades esenciales.

Creemos que no existe otro ejemplo mejor para mostrar la concepción ontológica de la arqueología conductual que las líneas que a continuación se presentan. Lewis Binford comentaba que:

La pérdida, ruptura y abandono de implementos y artículos en diferentes lugares, en donde grupos de estructura variable realizaban distintas tareas, deja un registro “fósil” de la operación real de una sociedad extinta.⁷⁰

Este comentario, como vimos con anterioridad, trajo como consecuencia el pronunciamiento de Schiffer que se gestó en su primera obra magna (*Behavioral Archaeology*), así como el famoso artículo de la “premisa de Pompeya”. Pero volviendo al punto, a partir de la aseveración del líder moral de la nueva arqueología, Schiffer desprende una respuesta que, para nuestros intereses, permite denotar la ontología de la arqueología conductual.

It is false because archaeological remains are not in any sense a fossilized cultural system. Between the time artifacts were manufactured and used in the past and the time these same objects are unearthed by the archaeologist, they have been subjected to a series of cultural and noncultural processes which have transformed them spatially, quantitatively, formally, and relationally [...] If we desire to reconstruct the past from archaeological remains, then these processes must be taken into account, and a more generally applicable metho-

⁷⁰ Lewis Binford, *op. cit.*, 1964, p. 425.

dological principle substituted for the one that asserts that there is an equivalence between a past cultural system and its archaeological record. The principle I offer is that archaeological remains are a distorted reflection of a past behavioral system.⁷¹

Como se puede notar, el hecho de que los partidarios de la arqueología conductual nieguen el carácter “fósil” de los componentes del registro arqueológico, para abrazar, por otro lado, las nociones de que los utensilios, estructuras y demás componentes de un determinado contexto arqueológico no son lo que parecen, están adoptando una noción ontológica realista o materialista. Aquí entendemos como realismo o materialismo ontológico el hecho de que la realidad existe independientemente de nuestra capacidad cognoscitiva, además de asumir que el mundo es completamente material y externo al sujeto.⁷² Es radicalmente opuesto al idealismo, donde el mundo o realidad sólo existe cuando un individuo lo percibe. Lo que queremos hacer notar es que la mayoría de los arqueólogos consideran que las distribuciones de los artefactos al interior de determinados sitios responden a actividades pretéritas; utillajes que nunca fueron alterados por los estragos de los procesos erosivos, animales, vegetales o culturales. Decimos que la ontología de la arqueología conductual es realista bajo el supuesto de que, aunque ellos tengan en sus manos cierta clase de artefactos o estructuras arquitectónicas, están conscientes de que han atravesado por un bagaje muy pesado de transformaciones culturales y naturales que los han trasladado, alterado o, incluso, preservado.

Para los simpatizantes de la nueva arqueología binfordiana (y desafortunadamente para algunas corrientes del pensamiento arqueológico), las distribuciones que percibían y encontraban en los distintos depósitos arqueológicos eran la evidencia “directa” de las actividades de los grupos pretéritos, tanto productivas como simbólicas. Como ellos asumían que estas distribuciones de componentes reflejaban las actividades, operaban a partir de una realidad idealista donde sus percepciones físicas hacían que conocieran y explicaran la realidad. Por el contrario, asumir una ontología realista daría como resultado que, como abogan los seguidores de Schiffer y de la arqueología conductual, independientemente de que los utensilios o estructuras se encuentren en variables disposiciones

⁷¹ Michael Schiffer, *op. cit.*, 1976, pp. 11-12.

⁷² Manuel Gándara, *op. cit.*, 1990, p. 16.

espaciales o contextuales, han atravesado por distintos procesos de formación y transformación y, por ende, son susceptibles de que la información que ofrezcan a los arqueólogos sea de dudosa confiabilidad. Por tal motivo, los arqueólogos schifferianos profundizan y siguen experimentando con nuevas técnicas para comprender los diferentes procesos de formación y transformación del registro arqueológico, sobre todo para validar de manera más lógica las distintas inferencias desprendidas tras los trabajos arqueológicos. En pocas palabras, existen siempre procesos de transformación de los utensilios arqueológicos, así como de formación de los yacimientos, independientemente de que a simple vista no sean enteramente evidentes. Por tal motivo, volvemos a argumentar que, al parecer, la ontología de la arqueología conductual es realista o materialista.

En cuanto a la causalidad de la realidad, Schiffer establece lo siguiente:

A pesar de que los procesos de formación se combinan de manera compleja para crear sitios arqueológicos determinados, cada proceso opera en conformidad con leyes generales de comportamiento cultural o procesos naturales.⁷³

Y luego añade:

Las leyes de los procesos de formación son de dos tipos principales, cada uno de los cuales juega un papel diferente en el proceso arqueológico. El primer tipo está relacionado con causas, para especificar las condiciones que llevan a la operación o no operación de un proceso específico. Por ejemplo, los hongos no atacan la madera si su contenido de humedad es menor de un 30%. Estas leyes indican al arqueólogo que procesos de formación tienen mayor o menor posibilidad de afectar un artefacto, un depósito o un sitio. El segundo tipo de ley está relacionado con los efectos de un proceso determinado, especificando sus procesos químicos y físicos, que son predecibles, sobre el registro arqueológico. Por ejemplo, el pisoteo da como resultado fragmentos cerámicos más pequeños y erosionados; aún más, los fragmentos pisoteados tienen propiedades físicas diferentes a los que han sido dañados por otros procesos de formación.⁷⁴

Es necesario hacer el comentario de que la realidad especificada en los planteamientos conductuales, al parecer, solamente están abo-

⁷³ Michael Schiffer, *op. cit.*, 1987, pp. 202, 203.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 203.

cados a los procesos de formación. Y de hecho esto es así, ya que los desgloses efectuados por Schiffer,⁷⁵ aunque siguen dividiéndose básicamente en agentes naturales y culturales, aún son los únicos que forman los distintos depósitos arqueológicos. Sin embargo, los procesos causales no quedan sólo en las formulaciones de formación y transformación, dado que también los distintos flujos sistémicos de utensilios consumibles y no consumibles constituyen diferentes abstracciones causales de la realidad a estudiar.⁷⁶

En cuanto a las unidades esenciales de la realidad, podemos mencionar que, para la arqueología schifferiana, las unidades básicas para el análisis de la realidad a estudiar son las personas y los objetos. Decimos esto en función de que si algo ha intentado establecer la arqueología conductual es el hecho de que se encuentra basada en el estudio de las interacciones entre las personas y los objetos o utensilios.⁷⁷ Para finalizar con este apartado ontológico, debemos hacer mención de que la realidad de la arqueología conductual es material y existe independientemente de la percepción y abstracción sensorial. Sin embargo, en algunas ocasiones y como lo menciona Schiffer en la estrategia número dos de *Behavioral Archaeology*,⁷⁸ la utilización de la arqueología experimental y la etnoarqueología para estudiar los artefactos del presente y de ahí poder construir leyes generales sobre las conductas artefactuales y humanas del pasado, puede entenderse como una labor idealista. Idealista en el sentido de que conoce y construye leyes a partir de las observaciones de la experiencia sensible para intentar explicar la realidad “percibida”. Desafortunadamente para estas críticas, nosotros no estamos de acuerdo. Discrepamos de lo anterior por la razón de que para poder construir algo es necesario hacer uso de la empiria, misma que se manifiesta en la realidad y que trae como consecuencia el reflejo de la experiencia. En este sentido, la arqueología conductual, a partir de distintas técnicas, busca la construcción de leyes explicativas de las conductas humanas pretéritas. Esto se verá en el apartado de metodología, aunque podemos adelantar el hecho

⁷⁵ Michael Schiffer, *op. cit.*, 1996.

⁷⁶ Véanse, por ejemplo, los modelos de flujo que propone Michael Schiffer (*op. cit.*, 1990) para los instrumentos consumibles y no consumibles. En este trabajo, el autor realiza una secuencia de la vida útil de los implementos, apuntando los rasgos y categorías esenciales de cada instancia, obedeciendo de esta manera a algunos principios de causalidad.

⁷⁷ Vincent LaMotta y Michael Schiffer, *op. cit.*, 2001, p. 14.

⁷⁸ Michael Schiffer, *op. cit.*, 1976, pp. 5, 6.

de que no existe investigación que no mezcle deducción con inducción. Sería idealista si asumiera que la realidad existe siempre y cuando ésta sea percibida por los seres humanos quienes, en cuyo caso, asignarían distintos usos de los utensilios y yacimientos a partir de su distribución y negando los procesos de formación, puesto que éstos “sencillamente no son evidentes a simple vista” y, por ende, no existen en realidad.

Como se puede notar, la arqueología conductual propone que la explicación de la variabilidad del registro arqueológico es posible, tomando en consideración los procesos de formación y transformación que alteran al registro aludido. Esto es, el objeto de estudio es cognoscible. Por otro lado, cuando los conductuales hablan de explicar la relación entre individuos y artefactos, como una de las metas de la postura teórica aquí analizada, no niegan la agencia social, donde los individuos pueden incorporar o desechar utensilios desde el contexto sistémico al arqueológico, o recuperarlos de este último para incorporarlos al sistémico. Esto quiere decir que los individuos poseen capacidad de acción, aunque este desarrollo schifferiano (sobre la construcción de una teoría social) se encuentra en gestación.

Finalmente, la metáfora ontológica básica de la arqueología conductual es estructural u holista (al menos en lo concerniente a los procesos de transformación y formación del contexto arqueológico, dado que se propone la explicación y la aplicabilidad de leyes causales), puesto que se basa en supuestos teóricos concatenados que dan movimiento a la realidad, en el entendido de que la afectación sobre una de estas partes influye en la construcción superior (tanto artefactual como conductual; por ejemplo, las cadenas conductuales o los ciclos de vida de los artefactos, catalizados por la *praxis* humana, en cuyo caso las acciones de curaduría, desecho o reciclaje operan, por decir algo, cuando la matriz artefactual ya no es susceptible de ser reutilizada como artefacto o bien de uso común), donde además existe una jerarquía causal de la realidad (los procesos de formación y transformación son, innegablemente, causantes de diversas distribuciones de los contextos arqueológicos; además de que operan específicos procesos, dependiendo de la región investigada). Aunado a lo anterior, la historicidad social es completamente dinámica o dialéctica (los contextos arqueológicos son dinámicos, no estáticos como proponía Binford; y no sólo los depósitos, ya que las transformaciones culturales sistémicas

cambian de acuerdo con los grupos humanos, calidades ambientales y disponibilidad de recursos). Por último, dado que el registro arqueológico es dinámico, las posibilidades de inferir correctamente las actividades pretéritas, serán mayores si se toman en cuenta los procesos de formación y transformación del registro arqueológico, por lo que los arqueólogos conductuales son optimistas moderados respecto al conocimiento de la realidad. En pocas palabras, la metáfora ontológica de los conductuales es holista (al menos en lo concerniente a la teoría de la observación) y busca la explicación mediante principios de causalidad; tal es el caso del afán de construir enunciados generales sobre los procesos de formación y transformación del registro arqueológico.

Área epistemológica

Para los arqueólogos conductuales, el crecimiento de la ciencia opera mediante un falsacionismo, al parecer sofisticado, donde las teorías van siendo refutadas, mas no rechazadas (lo cual sería el caso del falsacionismo dogmático) definitivamente hasta que se obtenga una con mayor alcance explicativo, además de que los planteamientos pueden servir de base para la construcción de futuras teorías. Esto es, no hay refutación sin una alternativa mejor. No obstante, algunos de los planteamientos schifferianos no tienen la misma congruencia en cuanto a posición metodológica, dado que algunas nociones son completamente compatibles con concepciones verificacionistas. Para ejemplificar lo anterior es necesario citar al referido autor.

Así, es bienvenida la expansión que han tenido en los últimos años la arqueología experimental y la etnoarqueología, ya que esto indica que los arqueólogos están desarrollando estrategias de investigación apropiadas para originar y *probar* varias teorías que son puramente arqueológicas, especialmente en los niveles bajos e intermedios. El registro arqueológico por sí mismo es la única fuente de información sobre procesos de cambio cultural a largo plazo y es por esto que los arqueólogos están especialmente calificados para construir y *probar* teorías de nivel alto.⁷⁹

⁷⁹ Michael Schiffer, *op. cit.*, 1987, p. 210; las cursivas son nuestras.

Es evidente que el término “probar” se relaciona directamente con una posición verificacionista, donde se espera lograr el conocimiento comprobado y donde se supone que el conocimiento, simplemente, no falla. Esta postura opera mediante una descripción sistemática y económica del mundo (inducción), siendo la principal debilidad de esta posición el hecho de que las teorías cubren un número ilimitado de casos y, por consiguiente, nunca podrán ser comprobados todos los casos de la realidad mediante un inductivismo estrecho. De hecho, este conocimiento positivo comprobatorio es la posición más popular hasta hoy día⁸⁰ en las comunidades científicas.

Como se puede apreciar, la arqueología conductual adopta, en esta primera etapa, una posición verificacionista como criterio de demarcación al conocimiento comprobado, en tanto que el crecimiento o progreso del conocimiento se gesta a partir de una acumulación lineal.

No obstante, otros planteamientos hicieron que notáramos una inconsistencia al interior del plano epistemológico de la arqueología conductual schifferiana:

Se presentarán hipótesis que, si se *corroboran* de manera adecuada, pueden contribuir a la posterior síntesis y sistematización de una teoría arqueológica que tenga utilidad explicativa y predictiva. Sin esta clase de marco de referencia que se preste al escrutinio, cualquier uso de datos arqueológicos para inferir actividades u organizaciones pretéritas es sumamente sospechoso (Binford 1968) y estará sujeto a interminables cuestionamientos. La generación y el uso explícito de conceptos sobre procesos de formación y otras ramas de la teoría arqueológica permitirá el planteamiento de genuinas afirmaciones intersubjetivas sobre el pasado.⁸¹

En otro manuscrito, el referido autor vuelve a argumentar que

Because the scientific study of human behavior is still in its infancy, the imposition of such a set of causal principles would be premature and self-limiting. Thus, at present we favor the application and *empirical testing* of a wide array of explanatory frameworks regarding behavioral variation and change, and reject the notion that explanation in archaeology must proceed from a *single* high-level social or cultural theory.⁸²

⁸⁰ Manuel Gándara, *op. cit.*, 2004; comunicación personal.

⁸¹ Michael Schiffer, *op. cit.*, 1990, p. 82; las cursivas son nuestras.

⁸² Vincent LaMotta y Michael Schiffer, *op. cit.*, 2001, p. 19.

A partir de estos dos planteamientos podemos decir que la arqueología conductual también coquetea con una posición metodológica falsacionista, donde en principio el conocimiento es refutable (en torno al criterio de demarcación). Decimos que al parecer es un tipo de falsacionismo metodológico sofisticado⁸³ en el sentido de que las hipótesis corroboradas de la arqueología conductual pueden servir como punto de arranque para construir teorías explicativas de la variabilidad de lo social con un mayor alcance. En torno al método, como se ha sugerido en apartados anteriores, la arqueología conductual busca la explicación de la interacción entre las conductas humanas y los artefactos mismos; por lo tanto, opera mediante teorías deductivas buscando la explicación de ciertos fenómenos de la realidad, en este caso la variabilidad de los componentes del registro arqueológico. Siguiendo entonces este tipo de pensamiento, la arqueología conductual, al menos en estos dos últimos planteamientos, concibe el crecimiento de su construcción a partir de refutaciones sucesivas.

Es notable el hecho de que existe una incongruencia en el seno mismo de la posición metodológica de la arqueología conductual. Esto en el entendido de que, por una parte, abrazan un verificacionismo y, por otro, un falsacionismo. Esto trae como consecuencia una inestabilidad interna en sus postulados que lo conllevan a evaluar su conocimiento de diferentes maneras. Por un lado se evalúa mediante la “comprobación” o, en su defecto, a partir de la “falsación”. Es factible que el uso de términos como “comprobar” o “refutar” no sean tomados en cuenta a la hora de redactar los manuscritos. Sin embargo, el hecho de que el autor no tenga en consideración este tipo de detalles epistemológicos trae como consecuencia que, dentro de un análisis teórico, se perciban irregularidades al interior de su construcción. Es el caso de la arqueología conductual, al menos en su posición epistemológica. Quizás el propio Schiffer no tenga en consideración las diferencias que existen entre los términos “corroborar” y “comprobar”, pero esto no salva el hecho de que dentro de la posición epistemológica schifferiana se encuentran algunos problemas conceptuales.

Asimismo, en el área epistemológica se encuentran los criterios de verdad. Veamos qué posición asumen los conductuales.

⁸³ Véase el importante trabajo de Imre Lakatos, *op. cit.*, 1983, para una explicitación más amplia del falsacionismo metodológico sofisticado.

La identificación de los procesos de formación en los depósitos que proporcionarán evidencia para la inferencia, es el paso más importante en el proceso arqueológico. Cuando se “identifica” un proceso de formación, usando leyes que tratan sobre efectos, se puede inferir que este proceso ocurrió.⁸⁴

Al parecer, nuestros arqueólogos conductuales asumen una noción de verdad como correspondencia con la realidad. Dado que sus planteamientos sobre los procesos de formación, expresados como leyes, serán verdaderos o falsos en función de que dichos postulados correspondan con las condiciones del mundo. Si asumimos que el planteamiento schifferiano, a nivel ontológico, es realista, entonces es plausible que nuestra identificación del criterio de verdad como correspondencia sea correcto. Asimismo, siguiendo este marco de referencia, la relación epistemológica entre el sujeto y el objeto de estudio es realista, bajo la premisa de que la ontología se encuentra ligada íntimamente con la epistemología, ya que el objeto de estudio existe independientemente de nuestra percepción y refleja ciertas propiedades de la realidad.

Área metodológica

Decidimos dedicarle una sola sección al área metodológica, ya que se encuentra íntimamente relacionada con la epistemológica. Debemos recalcar el hecho de que no pretendemos hacer una división entre epistemología y metodología; simplemente le asignamos un propio apartado a la metodología para una exposición más consistente.

Algo que tanto los nuevos arqueólogos como los de orden conductual han perfeccionado es el aspecto técnico de recabación de datos. En el caso de la arqueología conductual, los mecanismos metodológicos de obtención de datos tienen la principal finalidad de justificar lógicamente las inferencias de sistemas conductuales preteritos. Aquí hacemos alusión a las técnicas de arqueología experimental y etnoarqueología. De hecho, cuando los conductuales aceptan la refutación de propuestas arqueológicas, nuestra disciplina adquiere el carácter de ciencia, cuyo criterio de demarcación es pre-

⁸⁴ Michael Schiffer, *op. cit.*, 1987, p. 203.

cisamente el conocimiento refutable.⁸⁵ Esto quiere decir que los partidarios de la arqueología conductual están abiertos a la crítica, corroboración y refutación. Por otro lado, dentro del área metodológica se insertan las heurísticas y las teorías de la observación.

Si algo es innegable en la construcción de la arqueología conductual, es el hecho de que la propuesta de Schiffer es una impresionante teoría de la observación, en tanto que las técnicas que emplea su corriente teórica (arqueología experimental y etnoarqueología) se constituyen como interesantes y viables maneras de producir hipótesis y recabar datos para trasladarlos a los componentes de los contextos arqueológicos. Al igual que las dos heurísticas aludidas, la analogía etnográfica⁸⁶ se convierte en una importante herramienta de corte conductual para nuestros arqueólogos. Para ejemplificar lo anterior, es necesario volver a los planteamientos iniciales de Schiffer:

La estrategia dos [...] se refiere al estudio de los artefactos del presente con el fin de establecer leyes científicas, siendo sus principales componentes la arqueología experimental y la etnoarqueología. Como parte de esta estrategia el arqueólogo intenta contestar preguntas generales que pueden producir los principios de mayor utilidad para la investigación de la conducta humana del pasado e incluso del presente.⁸⁷

Posteriormente, en otro manuscrito, LaMotta y Schiffer apuntan:

Three decades of research within strategy 2, encompassing ethnoarchaeology and experimental archaeology, has resulted in the development of countless experimental laws pertaining to diverse processes of human behavior, from the use of pottery and groundstone tools, to the deposition of ceremonial trash and human remains.⁸⁸

⁸⁵ Claro está que siendo la arqueología conductual una construcción estadounidense, no llegan a negar la proposición de que la arqueología debe verse como antropología (Patricia Fournier, 2005; comunicación personal).

⁸⁶ Véase el trabajo de Manuel Gándara, "La analogía etnográfica como heurística: lógica muestral, dominios ontológicos e historicidad", en Yoko Sugiura y Mari Carmen Serra (eds.), *Etnoarqueología. Primer coloquio Pedro Bosch-Gimpera*, 1990, sobre el papel de la analogía etnográfica en la práctica arqueológica, sobre todo como una vía heurística para elaborar hipótesis de trabajo.

⁸⁷ Michael Schiffer, *op. cit.*, 1991, p. 32.

⁸⁸ Vincent LaMotta y Michael Schiffer, *op. cit.*, 2001, p. 16.

Es completamente cierto el hecho de que gran parte de las construcciones teóricas desprendidas bajo el amparo de la arqueología conductual han sido manufacturadas a partir de investigaciones contemporáneas. Con esto nos estamos refiriendo al hecho de que mediante los estudios de caso de arqueología experimental y de etnoarqueología, los conductuales han podido establecer ciertas caracterizaciones de orden general para explicar la variabilidad de los componentes de los yacimientos arqueológicos (a partir de un razonamiento transductivo, esto es, de lo conocido a lo desconocido). De hecho, parte de esta metodología inductiva ha sido criticada fuertemente con el argumento de que los arqueólogos conductuales son completamente ateóricos, hostiles a la explicación y a la construcción de teorías sociales,⁸⁹ aunado al hecho de que el enfoque conductual parece inductivo en el sentido de que se propone la construcción de teorías sociales con base en las regularidades o interacciones observadas o inferidas entre la gente y los objetos.⁹⁰

Como repasamos a lo largo de este breve ensayo, los arqueólogos conductuales no niegan la explicación de los procesos de formación; por lo tanto, el argumento de que no pretenden explicar nada no tiene cabida después de este análisis teórico. Finalmente, el supuesto inductivismo que acusan los arqueólogos conductuales para construir teorías no debe ser, desde nuestro punto de vista, tan criticado. Decimos esto en función de que, independientemente de que la construcción venga de un enfoque inductivo (deductivo o transductivo) y de agentes sociales y artefactos contemporáneos, dado que se pretende explicar (a partir de relaciones de causalidad) la variabilidad de los componentes de los contextos arqueológicos, no vemos en ningún lugar la incongruencia de usar estudios del presente para elaborar teorías e hipótesis de trabajo que permitan entender y explicar la variabilidad de la realidad estudiada. Siguiendo esta última idea, los datos recabados por los conductuales reflejan una estructura probable de las actividades de las sociedades pretéritas. Pero para que los datos adquieran mayor validez requieren de un reconocimiento de los procesos de transformación del registro, de ahí que el nivel de confiabilidad se adquiere cuando estos procesos son tomados en consideración en la práctica cotidiana de la arqueología.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 17.

⁹⁰ *Idem*.

A manera de conclusión

Hemos visto que la arqueología conductual es una postura teórica abocada, primordialmente, al entendimiento de los procesos que forman, transforman y preservan los componentes de los contextos arqueológicos. Michael Schiffer nunca se interesó en construir una postura teórica más ambiciosa, misma que diera cuenta de los cambios estructurales de las sociedades concretas pretéritas. Sin embargo, construyó la mejor teoría de lo observable que se tiene actualmente para la práctica arqueológica.

Ahora bien, en función de los resultados de nuestro análisis teórico, consideramos, en principio, que no íbamos a poder efectuar un análisis de esta corriente teórica. Pensábamos esto puesto que, como sabíamos que la arqueología conductual schifferiana se constituye más como una teoría de la observación que como una posición teórica, los rubros que integran una posición teórica no iban a estar presentes en la obra de Schiffer y seguidores. Afortunadamente nos dimos cuenta de que estábamos equivocados. Es factible que, aunado al hecho de que la arqueología conductual proviene, de manera materna, de la nueva arqueología, pudiera haber heredado algunos de sus planteamientos del “núcleo duro”. Por esta razón pudimos efectuar un análisis de la arqueología conductual mediante la concepción de posición teórica.

Como resultado del análisis, nos pudimos percatar de que esta postura posee un objetivo cognitivo explicativo, que asume una ontología realista o materialista, además de que acepta la causalidad de los fenómenos de la realidad. No obstante, al parecer esta construcción teórica presenta graves anomalías con respecto a su posición epistemológica, ya que, en algunos escritos, se nota una influencia muy marcada del verificacionismo (con su afán de comprobar hechos), en tanto que en otros se notan tintes falsacionistas, que bien pueden ser de tipo sofisticado, aunque no negamos la posibilidad de que, si se están mezclando los términos sin un conocimiento de los mismos, bien pudieran llegar a un falsacionismo dogmático.

Afortunadamente para los seguidores de la arqueología conductual, no se detectaron graves anomalías en las áreas valorativa y ontológica. Debido a lo anterior, y siguiendo lo establecido por Gándara,⁹¹ mientras no existan cambios ni anomalías sustanciales en el

⁹¹ Manuel Gándara, *op. cit.*, 1993.

ámbito valorativo y ontológico, la posición teórica se puede mantener. Como corolario al comentario precedente, podemos argumentar que la arqueología conductual es medianamente consistente, al menos en los ámbitos valorativos y ontológicos, en tanto que acusa irregularidades en el plano epistemológico.

Quizá las irregularidades deban su génesis a que los arqueólogos conductuales no se han interesado realmente en elaborar teorías con un mayor alcance explicativo que los procesos de formación del registro arqueológico. Pero aquí no estamos elaborando un juicio sobre si es menester que estos teóricos elaboren teorías más complejas, ya que si desean manufacturar teorías con leyes de lo observable es enteramente válido, y muestra de ello son las fructíferas obras de Schiffer y sus seguidores. Como podemos notar, esta posición teórica tiene elementos consistentes internos que le permiten desempeñar lógicamente sus objetivos cognitivos. Aunado a lo anterior, si esta posición teórica, abocada primordialmente a la teoría de lo observable, cuenta con consistencia interna en la mayoría de sus áreas teóricas, puede, sin duda alguna, insertarse como una teoría aséptica de la observación, capaz de servir a distintas posiciones teóricas o, en su defecto, a diversas arqueologías temáticas. Aunado al hecho de que, como el mismo Gándara menciona,⁹² si la posición teórica es madura, al menos tendrá alguna teoría sustantiva⁹³ que explicita y aplique sus supuestos básicos. En el caso de la arqueología conductual, las diversas teorías sobre los flujos de artefactos, los mecanismos de ingreso a contextos sistémicos y arqueológicos, así como las distintas vías en que son afectados los materiales, estructuras o depósitos, fungen, sin lugar a dudas, como teorías sustantivas. Estas construcciones teóricas, como los procesos de formación y transformación del registro arqueológico, englobadas en una teoría mayor, se constituyen entonces como teorías sustantivas que, concatenadas, dan vida a la formulación de orden mayor. Decimos esto en virtud de que los procesos de formación y transformación de los depósitos arqueológicos, bajo las propuestas schifferianas, son procesos de carácter general; gozan de una causalidad; son enunciados que se encuentran íntimamente vinculados y, sobre todo,

⁹² *Ibidem*, pp. 10, 11.

⁹³ Bajo el entendido de que una teoría sustantiva se constituye como un conjunto de enunciados sistemáticamente relacionados, que incluyen principios generales, que en principio son falseables y que son propuestos para explicar o comprender un fenómeno o proceso.

aceptan la refutación, como vimos en el apartado del área epistemológica; lo mismo puede comentarse para las cadenas conductuales de los artefactos o del ciclo de vida sistémico y arqueológico que apuntan los schifferianos.

Asimismo, es importante comentar el hecho de que, en recientes publicaciones, Schiffer y sus seguidores⁹⁴ dejan abierta la posibilidad para la construcción de una posición teórica, ya no abocándose únicamente a la conformación de una teoría observacional:

Behavioral archaeology is different from many other social sciences, including other branches of archaeology, in that it is based on the study of interactions between people and material objects ("behavior"). Behavioralists seek to *develop appropriate method and theory for studying and explaining all forms of variation in human social life in terms of behavior*. Among the first principles of the program is the conviction that variation in the form and arrangement of artifacts, architecture, and cultural deposits in living systems and in the archaeological record is most directly the product of human behavior [...]. (Las cursivas son nuestras.)

Al adoptar un objetivo cognitivo explicativo general (dentro del área valorativa), buscando entender las diferentes conductas humanas y, sobre todo, al aseverar el hecho de que el objeto general de la arqueología conductual es la relación entre los seres humanos y los artefactos, los arqueólogos conductuales realizan una ontología de cómo es la realidad, explicitando mecanismos causales de las diferentes variables de la realidad. Dado lo anterior, la arqueología conductual puede pasar a convertirse en una posición teórica propiamente dicha al tratar de resolver preguntas de tipo "¿por qué es así la realidad social?" y "¿cómo se manifiestan sus variables?". No obstante, es necesario que los partidarios de esta corriente explicatoria desarrollen sus planteamientos teóricos, epistemológicos y metodológicos para establecer una posición teórica consistente que dé cuenta de la variabilidad de lo social, misma que puede ser comparada con otras a partir de los elementos que constituyen una posición teórica.

⁹⁴ Vincent LaMotta y Michael Schiffer, *op. cit.*, 2001, pp. 14-15; Manuel Gándara, 2004, comunicación personal.

Bibliografía

- Bate, Felipe, *El proceso de investigación en arqueología*, Barcelona, Crítica, 1998.
- Binford, Lewis, "A consideration of archaeological research design", en *American Antiquity*, 29, 1964, pp. 425-441.
- , *Debating Archaeology*, USA, Academic Press, 1989.
- Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1999 [1970].
- Gándara, Manuel, "La vieja 'Nueva Arqueología'", en *Teorías, métodos y técnicas en arqueología*, reimpresiones del *Boletín de Antropología Americana*, 1982.
- , "La analogía etnográfica como heurística: lógica muestral, dominios ontológicos e historicidad", en Yoko Sugiura y Mari Carmen Serra (eds.), *Etnoarqueología. Primer Coloquio Pedro Bosch-Gimpera*, México, UNAM, 1990, pp. 43-82.
- , "Algunas notas sobre el análisis del conocimiento", en *Boletín de Antropología Americana*, 22, 1990, pp. 5-19.
- , "El análisis de posiciones teóricas: aplicaciones a la arqueología social", en *Boletín de Antropología Americana*, 27, 1993, pp. 5-20.
- Harris, Edward, *Principios de estratigrafía arqueológica*, Barcelona, Crítica, 1991.
- Kuhn, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1971.
- Lakatos, Imre, *La metodología de los programas de investigación científica*, Madrid, Alianza, 1983.
- LaMotta, Vincent y Michael Schiffer, "Behavioral archaeology. Toward a new synthesis", en Ian Hodder (ed.), *Archaeological Theory Today*, Reino Unido, Polity Press, 2001, pp. 14-64.
- López, Fernando, "Los procesos de abandono. Lo blanco y lo negro de la interpretación arqueológica", en *Trace*, México, CEMCA, 2003, pp. 56-69.
- Schiffer, Michael, *Behavioral Archaeology*, Nueva York, Academic Press, 1976.
- , "El lugar de la arqueología conductual en la teoría arqueológica", en F. Gallardo, L. Suárez y L. Cornelo (eds.), *Arqueología y Ciencia: Segundas Jornadas*, Santiago de Chile, Imprenta Museo Nacional de Historia Natural, 1987, pp. 195-218.
- , "¿Existe una 'premisa de Pompeya' en arqueología?", en *Boletín de Antropología Americana*, 18, 1988 [1985], pp. 5-31.
- , "Contexto arqueológico y contexto sistémico", en *Boletín de Antropología Americana* 22, 1990 [1972], pp. 81-93.
- , "La arqueología conductual", en *Boletín de Antropología Americana* 23, 1991, pp. 31-37.

- , “Los procesos de formación del registro arqueológico”, en *Boletín de Antropología Americana*, 23, 1991, pp. 39-45.
- , *Formation processes of the archaeological record*, Utah, University of Utah Press, 1996 [1987].

Tequitlato de Zapotitlán

MARÍA TERESA SEPÚLVEDA Y H.*

Forma parte de la colección de documentos pictográficos que custodia la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, un interesante documento realizado en el siglo XVI; procede del pueblo de Zapotitlán, del estado de Puebla; hoy se nombra San Martín Zapotitlán y es mejor conocido como Zapotitlán Salinas.

Se trata de una tira de piel de venado, curtida por un solo lado y cubierta con una imprimatura blanca de cal; esta cara sirve de soporte a la pictografía. Mide 84.7 cm de largo por 25.5 cm de alto. Lleva los registros 35-59 de catálogo y 10-163032 de inventario.

La tira se encuentra dividida en seis franjas horizontales, señaladas por una línea roja. En cada franja el pintor registró 17 símbolos glíficos para casa, *calli*; excepto en la última franja, en la que únicamente aparecen 16. Frente a cada glifo de casa aparecen, según sea el caso, dos, tres, cuatro o más círculos pequeños. En la quinta franja se advierte una línea vertical que divide a la décima y undécima casas; en la sexta franja la línea aparece entre la sexta y la séptima casa. Para las líneas que forman las franjas, para los símbolos de casa y en los pequeños círculos, el pintor usó tinta roja de grana cochinilla (*Coccus cacti*).

* Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, INAH.



Arriba de cada casa se escribieron glosas con tinta negra de humo, usando el alfabeto latino; contienen términos en lenguas castellana, popoloca y náhuatl.

En el reverso, el documento lleva cuatro anotaciones hechas en diferentes épocas, con el fin de identificarlo:

1. Con tinta negra de humo, escrito sobre la piel:
 - a. Pintura de V° de Santiago,
tequitlato de çapotitlan
presentado en nueve
de agosto de mill e quinientos
sesenta e un años
García Salain Berno [Bernardo] Yelala Rúbricas
Al° [Alonso] ramón
Escribano CI casas
 - b. No. 58
Inventario 4
2. Escrito con tinta negra, sobre pequeños pedazos de papel, colocados en el ángulo superior derecho:



- a. Inventario 4
No. 57 y 58.
 - b. Número 4, hoja 3. Tributos de Zapotitlán = Legajo 1
3. Dentro de un rectángulo, escrito con pluma fuente con tinta azul:
No. Inventario 35-59
Códice de Tributos
de Santiago Zapotitlán
Inv. 10-163032
4. Lleva tres sellos en negro de la Biblioteca Nacional de México.

Estas anotaciones revelan parte de la historia del documento. Las señaladas con los números 1a y b, y 2a y b hacen referencia a tres de los inventarios de los que fue objeto la colección de documentos pictográficos reunidos por Lorenzo Boturini después de que le fue decomisada en 1743. Los sellos de la Biblioteca Nacional revelan que, al igual que otros de la colección, este documento fue trasladado a diferentes lugares antes de llegar a esa institución: inició su periplo en las Cajas reales, y continuó en la Secretaría del virreinato,

el convento de San Francisco de la Ciudad de México, la Universidad, el Ministerio de Estado y Asuntos Extranjeros; finalmente, en 1885 pasó a la Biblioteca Nacional, en donde el subdirector don José María Vigil lo guardó celosamente en un cajón, temeroso de que fuera objeto de codicia y sustraído ilegalmente. Luego de la muerte de Vigil, el nuevo subdirector, don Eugenio Zubieta, descubrió el material y decidió darlo a conocer. En 1919 se comisionó al arqueólogo Ramón Mena para que se hiciera cargo de los documentos que habían llegado a la Biblioteca Nacional, los estudiara e hiciera un catálogo. En 1919, el director de la institución y el del Museo Nacional decidieron, de común acuerdo, trasladarlos a este último lugar.

La anotación señalada con el número 3 es el registro de don Federico Gómez de Orozco, hecha tal vez en el año de 1930, fecha en la que el licenciado Ramón Mena entregó a Gómez de Orozco y al doctor Alfonso Caso, 28 documentos pictográficos, entre los que se encontraba el del Tequitlato de Zapotitlán.

Los inventarios

Hemos señalado que los registros en el reverso del documento se refieren a los diferentes inventarios hechos a la Colección Boturini. El primero de éstos se hizo en la Secretaría del Virreinato. Su autor fue don Domingo Valcárcel, oidor de la Real Audiencia y juez en la causa que se le siguió a Boturini, en septiembre de 1743, al tiempo que se le decomisó la colección y fue hecho prisionero. En este inventario el documento se describió de la siguiente manera: "Inventario 4." "58. Otro mapita en piel como de una vara de largo y tercia de ancho del pueblo de Santiago Zapotitlán."¹

En 1745 se encargó a don Patricio Antonio López, intérprete de la lengua náhuatl en la Real Audiencia, que hiciera una revisión del inventario de Valcárcel; este funcionario repitió a pie juntillas la descripción del juez: "Otro mapita en piel como de una vara de largo y tercia de ancho del pueblo de Santiago Zapotitlán."²

¹ J. Fernando Ramírez, "Opúsculos históricos", Archivo Histórico de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (en adelante AHBNAH), col. Antigua, núm. 203, p. 396.

² Antonio Peñafiel, "Monumentos escritos", en *Monumentos de arte mexicano antiguo*, vol. 1, 1890, p. 56.

En 1746, como apéndice a su obra *Idea de una nueva historia general de la América septentrional*, Boturini publicó el catálogo de la colección de sus documentos; el Tequitlato de Zapotitlán aparece en el apartado XXI, Mapas de Tributos, con el número 8; lo describe de la siguiente manera: “8.- otro en una piel curada que hizo Pedro Santiago, Tequitlato, del Pueblo de Zapotitlán.”³

En 1746, Vicente de la Rosa y Saldívar, intérprete de la Real Audiencia, rindió un dictamen sobre la colección de documentos del Museo Indiano, así nombrado por Boturini. De la Rosa y Saldívar lo registró así: “4° Inventario, Número 58: Mapita de piel, del pueblo de Santiago Zapotitlán, como de una vara de largo y tercia de ancho.”⁴ Señaló además que el documento se encontraba en el convento de San Francisco de la Ciudad de México.

Es reveladora la conclusión del dictamen emitido por el intérprete de la Real Audiencia, el cual dice:

Habiendo reconocido los mapas que han quedado del Museo del señor Boturini existentes en el convento de N.P.S. Francisco de esta corte, no encontré alguno que pudiera servir para la Historia General; pues ni informan con ciertas señas de las cosas antiguas de los indios, ni de los acaecimientos después de que don Fernando Cortés conquistó estas tierras, y se predicó la Santa Fé; todos sus lienzos y letreros en lengua mexicana, símbolos, jeroglíficos, figuras y colores son demasiadamente confusos y los que se perciben no presentan nada de religión, costumbres, gobierno, civilidad, fundaciones de ciudades, familias o hechos de la Mexicana, que no se halle de mejor modo y con mas claras explicaciones en las historias del Padre Fr. Juan de Torquemada...⁵

El dictamen señala el gran desconocimiento y menosprecio que sentía el señor De la Rosa por esta clase de documentos; sentimiento generalizado en una gran parte de la población criolla y mestiza, y aun en la indígena que para esa época se encontraba enajenada de su cultura original y desconocía el significado y la importancia de esos materiales.

Don Ignacio Cubas, comisario honorario de Guerra, en 1823 hizo el inventario de la parte de la Colección Boturini que se en-

³ Lorenzo Boturini, “Catálogo del Museo Histórico Indiano del Caballero Lorenzo Boturini Benaducci”, en *Idea de una nueva historia general de la América septentrional*, 1999.

⁴ “Certificación de don Vicente de la Rosa y Saldívar...”, en *Historia general de la América Septentrional*, 1990, p. 303.

⁵ *Ibidem*, p. 306.

contraba en el Ministerio de Estado y Asuntos Extranjeros, para entregarla al señor Isidro Ignacio Icaza, director del Museo Nacional. El documento quedó registrado de la siguiente manera: "Legajo 1. Una tira de piel adobada o curtida, en que se manifiestan los tributos que el año de 1561 pagaban las familias del pueblo de Zapotitlán."⁶

Dos años después, Cubas volvió a hacer el inventario de la colección; en este nuevo registro fue más explícito: "Legajo 1. Núm. 4.- Una tira de piel adobada o curtida, de una vara de largo y un poco más de una cuarta de ancho, en que manifiestan los tributos que en el año de 1561 pagaban las familias del pueblo de Zapotitlán. Es el Núm. 58 del Inv. 4°."⁷

Las descripciones

El arqueólogo Ramón Mena trasladó los documentos de la Colección Boturini a su casa para hacer el catálogo que el director de la Biblioteca Nacional le había encomendado. El catálogo se editó por primera vez en 1919 y se reeditó en 1930; el nombre que Ramón Mena le dio al documento que nos ocupa es "Apuntes del Tequitlato"; le asignó el número 2, e hizo la descripción que a continuación transcribimos:

Tira de piel de venado curtida y adobada con tiza blanco por el anverso; mide 0 m.84 x 0 m.245. No es toda su extensión, porque en el lado izquierdo falta la orla que enmarcaba la tira, y la línea del borde no es regular, como la de los otros tres bordes; aquí parece cortada con instrumento cortante.

Líneas de color grana corren paralelas a los lados largos y dividen la piel en seis fajas, y en cada una está, a perfiles grana, el signo *calli*, 17 veces, excepto en la faja inferior, en la que solamente está 16. Numerales del dos al ocho, acompañan estos signos anuos, y dichos numerales son también de color grana.

Dentro del siglo XVI la equivalencia de las fechas es como sigue:

II calli	–	1546
III calli	–	1534
IV calli	–	1522
V calli	–	1510

⁶ J. Fernando Ramírez, "Opúsculos históricos", AHBNAH, col. Antigua, núm. 204, p. 336.

⁷ *Idem.*

VI calli – 1550
VII calli – 1538
VIII calli – 1526

Arriba de cada signo *calli* hay escritos en castellano, nombres de persona, con expresión de su estado. De estos nombres, los más son nahuas y mixtecas otros.

A más del estado, ninguna otra indicación existe que relacione tales nombres con la fecha a que están sujetos; más como una constancia de ser el documento de Pedro de Santiago, Tequitlato de Zapotitlán y eran los tequitlatos, precisamente, los que hablaban a los trabajadores en cosas de tributo, o mejor, quienes prestaban su trabajo gratuitamente a la municipalidad o a los señores, de donde procede aún la palabra “tequio”, con la que es nombrado el trabajo de que se trata en algunos estados del sur.

Siendo la institución del tequio netamente hispana, claro es que el documento en que se contienen datos relativos no puede ser anterior al siglo XVI, pero sí muy reciente a la conquista, y lo dice la gráfica del Tequitlato cuyo es el documento.

Se trata de sus Apuntes acerca de las personas a quienes durante el año que se expresa en jeroglífico les correspondía prestar el tequio.

Cubas lo creyó un “Mapa de Tributos”; pero no lo es, porque cuando de éstos se trata, siempre se expresa la cosa tributada y la cantidad.

Insertaré algunas de las inscripciones del tequitlato:

“diego y messa yuan ypiltzin casadosme. Pedro ynondaa, casado. Diego ymiyá, casado. Toribio ymundo yuan ypiltzin casadosme. Antonio ydundáa casados. Juan ynuji casado yuan ymona icnociuatl. Juan ymich hú y tezcauh, casadosme yuan vevetzin. Pedro yndaquindu yuan yteachcau xpopoyo-tzictli casado.”

Como se ve, el tequitlato conocía el castellano, el mexicano y el mixteca; el documento es de valor para la onomatología mixteca.

Reverso.—Inscripción con tinta negra y puesta con pluma de ave: “N° 58 / Ynventar°4/ pintura de P° de Santiago tequistlato de çapotitlan presendo en nueve/ deagosto de millequin sesen/ta e un a°s” (1561).

Por lo anterior, y dado que en la piel aparecen textos en lengua mixteca, no cabe duda que se trata del pueblo de Zapotitlán, del estado de Puebla en la actualidad y que es muy próximo al estado de Oaxaca, donde es hablado el idioma mixteca, influenciando a los pueblos vecinos por relaciones comerciales a las que han sido y son entregados los mixtecas.

En la esquina superior izquierda hay una cedulita en papel blanco europeo, de 0 m.05 x 0 m.65 y que dice, con letra manuscrita: "Nº4, foja 3/ Tributos de Zapotitlán /Legajo1."

Hay tres sellos en negro de la Biblioteca Nacional de México. La inscripción sobre la piel lleva tres firmas con rúbricas...⁸

En 1930, Ramón Mena entregó al doctor Alfonso Caso y al señor Federico Gómez de Orozco, 28 de los documentos que estaban bajo su responsabilidad, entre ellos el del Tequitlato de Zapotitlán. La descripción del doctor Caso dice así:

Está formado por una tira de piel de venado, de 25 cm de ancho, por 82 cm de largo y adobada por una sola cara. Esta cara se encuentra dividida horizontalmente por 7 líneas rojas que forman seis espacios o tiras. En cada una de estas tiras aparecen 17 casas dibujadas con tinta roja y a la manera de las que se ven en los códices aztecas. Acompañan a cada casa diferente número de círculos también dibujados con tinta roja y colocados al modo de numerales aztecas. Sobre cada casa se ve una leyenda escrita con tinta negra, en idioma náhuatl, español y mixteco. La última tira no tiene más que 16 casas haciendo un total de 101 casas en el códice.

En el reverso del códice se ve el texto siguiente:

No. 58

Inventario 4

Pintura de Pº de San

tiago, tequitlato de Çapo

titlan presentado en noebe

de agosto de mill equinientos sesen

ta e un años

García Salain Berno [Bernardo?] Yelala

Al [Alonso?] ramón Escribano Rúbrica

Junto al margen hay pegado un papel que dice con tinta negra

número 4, hoja 3 tributos de Zapotitlán Legajo 1

Junto a este papel aparece otro escrito a lápiz por don Federico Gómez de Orozco, profesor de Historia que dice:

Códice llamado del Tequitlato de Zapotitlán- Núm. 2 del Inventario del Lic. Mena

CI Casas [101 casas]

⁸ Ramón Mena, "Colección arqueológica de Boturini", en *Anales del Museo Nacional*, 1924, pp. 41-43.

Se trata de una lista de tributos hecha por el tequitlato del pueblo de Santiago Zapotitlán en el año de 1561, para anotar las diversas cantidades que en dinero debían pagar los habitantes de dicho pueblo.

Además de lo que sobre este códice dice el Inventario de los Papeles de Boturini, como se verá adelante, nos lo prueba el número de círculos que sin duda marcan la cantidad que debía tributar cada casa y que es siempre menor en las habitadas por gente pobre y no va en relación al número de habitantes que hay en cada casa, como sucedería si se tratara de un simple censo. En los inventarios de los papeles del caballero don Lorenzo Boturini y Benaduci se lee lo siguiente referente a este códice.

Inventario 4

No. 57 y 58

En este mapa y en el que sigue se contiene lo mismo, unos pagaban dichos tributos en frutos de sus Países y otros en texidos figurados en él; en el segundo que fue después de ganada la tierra, lo executaban en Dineros a Su Magestad y Encomenderos Explicándolo assi las letras que tienen en idioma mexicano, este pertenece al pueblo de Santiago Zapotitlan Fecho por el Año de quinientos sesenta y no.⁹

La paleografía

En 1930, el doctor Alfonso Caso encargó hacer a la señorita Amalia Martínez del Río, la paleografía y traducción de las glosas que aparecen en el códice. A continuación la transcribimos:¹⁰

Glosa sobre la tercera y cuarta casas
Fecho por el año de 1561
Rr^o [Rodrigo] de Santiago, Tequitlato

Primera franja

1. Rodrigo de Santiago casado ylama aocltli qui chiva.
Rodrigo de Santiago casado y su vieja que hace aguamiel.

⁹ Alfonso Caso, "Tequitlato de Zapotitlán", Archivo de la Subdirección de Documentación de la BNAH, mecanoescrito, s. f.

¹⁰ *Idem.*

2. don jerónimo constantino yua Francisco dachisim casadosme
don jerónimo constantino y francisco dachisim casados.
3. No se leyó
4. No se pudo leer
5. No se pudo leer
6. juan yninda o ynunda casado
juan yninda o ynunda casado
7. francisco yndachitav yguan ipitzin casadosme
francisco yndachitav y su hijito casados
8. diego ynichsi yhuan ipiltzin casadosme
diego ynichsi y su hijito casados
9. juan ydatunga casado
juan ydatunga casado
10. diego yndachin casado
diego yndachin casado
11. diego ndatachigua yhuan ipiltzin casadosme
diego ndatachigua y su hijito casados
12. francisco ydicaha casado
francisco ydicaha casado
13. juan yningahu casado
juan yningahu casado
14. diego ynuchi o ynuthi casado
diego ynuchi casado
15. pedro ynoncaha casado o ynondaa
pedro ynondaha o ynondaa casado
16. pedro ymiya o yniya casado
pedro ymiya o yniya casado
17. francisco yduchhu casado o ychíchhu
francisco yduchhu o ychichhu casado

Segunda franja

18. toribio ynunda yguan ypiltzin casadosme
toribio ynunda y su hijito casados
19. antonio ydudaa casado
antonio ydudaa casado
20. juan ynusi casado yhuan ymona ycnocíhuatl
juan ynusi casado y su sobrina mujer pobre
21. diego ynize o ynuze casado
diego ynize o ynuze casado
22. Juan ydachichiy casado yhuan ylamatzin
juan ydachichiy casado y su señora vieja

23. Andrés ydechago casado
Andrés ydechago casado
24. domingo ynisu yhuan ypiltzin casadosme
domingo ynisu y su hijito casados
25. diego ynichi casado
diego ynichi casado
26. diego ydatinga o ydatanga casado
diego ydatinga o ydatanga casado
27. juan ynichu yhuan yteycauh casadosme yhuan huehuetzin
juan ynicha y su hermano mayor casados y viejos
28. francisco yduchi casado
francisco yduchi casado
29. diego ynicaha casado
diego ynicaha casado
30. francisco yndechaa casado
francisco yndechaa casado
31. pedro yndequindu yhuan ytechcauh ixpopoyotzintli casadosme
pedro yndequindu y su hermano mayor cieguito casados
32. diego yndecahu casado
diego yndecahu casado
33. diego yndachichau casado
diego yndachichau casado
34. juan ynuchi o ynutsi casado

Tercera franja

35. Juan yndachisi yhuan ypiltzin casadosme
Juan yndachisi y su hijito casados
36. diego yndaa... casado
diego yndaa... casado
37. Juan ynondaa casado yhuan yna ilama
Juan ynondaa casado y su madre vieja
38. antonio yniquva casado
antonio yniquva casado
39. antonio ynochhi casado
antonio ynochhi casado
40. andrés niya casado
andres niya casado
41. domingo datechiga casado
domingo datechiga casado
42. pedro ydithau casado
pedro ydithau casado

43. matheo ynigichu yhuan ypiltzin casadosme
matheo ynigichu y su hijito casados
44. francisco dasau o dasaaau casado
francisco dasau o dasaaau casado
45. diego dasi casado
diego dasi casado
46. Andres ynuthau casado
Andres ynuthau casado
47. diego ydatechau casado
diego ydatechau casado
48. andrés yndequina casado
andrés yndequina casado
49. Juan ynusu casado
Juan ynusu casado
50. francisco nichhi casado
francisco nichhi casado
51. diego ynducahu casado
diego ynducahu casado

Cuarta franja

52. diego ymenga casado
diego ymenga casado
53. diego ymisin casado
diego ymisin casado
54. Juan ynicuva o ynicua casado
Juan ynicuva o ynicua casado
55. diego ydacuhihña casado
diego ydacuhihña casado
56. antonio yndañhui yhuan ypiltzin casadosme
antonio yndanhui y su hijito casados
57. juan yndatequindu casado
juan yndatequindu casado
58. andrés yndachiquiya casado
andrés yndachiquiya casado
59. juan ynicaha o yncaha casado
juan ynicaha o yncaha casado
60. francisco ynichao casado
francisco ynichao casado
61. pedro ynochi casado
pedro ynochi casado
62. francisco yndecaha casado
francisco yndecaha casado

63. diego ynusu casado yhuan ylamaton
diego ynusu casado y su viejilla
64. matheo yndachiy casado yhuan ylama
matheo yndachiy casado y su vieja
65. alonso ynuña o ynoña yhuan ypiltzin casadosme
alonso ynuña o ynoña y su hijito casados
66. pedro yndachisin o yndachiy casado
pedro yndachisin o yndachiy casado
67. antonio yndachiy yhuan ypiltzin casadosme
antonio yndachiy y su hijito casados
68. pedro ynochhi casado
pedro ynochhi casado

Quinta franja

69. matheo ynusau casado
mateo ynusau casado
70. diego ynunda casado
diego ynunda casado
71. luys ynunchago casado yhuan ylama
luis ynunchago casado y su vieja
72. hieronimo ynisi casado
hieronimo ynisi casado
73. francisco yduchhi casado
francisco yduchhi casado
74. juan ynundu casadu
juan ynunda casado
75. diego ynisin o ynusin casado
diego ynisin o ynusin casado
76. pedro ynisu casado
pedro ynisu casado
77. diego ydatecaha casado
diego ydatecaha casado
78. juan ynicaha casado yhuan ylamaton
juan ynicaha casado y su viejilla
79. Andres ducuhu casado
Andres ducuhu casado
80. andunio dichhi casado
antonio dichhi casado
81. partesal ynindu yhuan ypiltzin casadosme
baltasar ynindu y su hijito casados
82. juan ynisu yhuan ypiltzin casadosme
juan ynisu y su hijito casados

83. francisco datunga casadu
francisco datunga casado
84. antonio niya oniyan yhuan ypiltzin casadosme
antonio niya o niyan y su hijito casados
85. diego ynuthe casadu
diego ynuthe casado

Sexta franja

86. tomas ynunchago yhuan ypiltzin casadosme
tomas ynunchago y su hijito casados
87. gonzalo yduquidu casadu
gonzalo yduquido casado
88. diego ydanga o ydango casado
diego ydanga o ydango casado
89. andres yndachu casado
andres yndachu casado
90. pedro ynibaa o ynidaa casado
pedro ynibaa o ynidaa casado
91. juan chichi casado
juan chichi casado
92. diego dechago ynnoquichatli yhuan ymach casadu
diego dechago hombre pobre y su sobrino casado
93. antonio ynmithe ycnouichitli
antonio ynmithe hombre pobre
94. domingo datahcho ycnouichitli
domingo datahcho hombre pobre
95. ana tahu chau ycnocihuatl
ana thau chau mujer pobre
96. ana tundaa ycnocihuatl
ana tundaa mujer pobre
97. luisa canhui o canhni ycnocihuatl
luisa canhui o canhni mujer pobre
98. luisa techiy o tochy ycnocihuatl
luisa techiy o tochy mujer pobre
99. ana tenhui o tehui ycnocihuatl
ana tenhui o tehui mujer pobre
100. marta tundaa ycnocihuatl
marta tundaa mujer pobre
101. juana chiquichu ycnocihuatl
juana chiquichu mujer pobre.

Zapotitlán

En la época prehispánica, Zapotitlán llevó el nombre de Cuthá, término que en lengua popoloca significa “máscara”; la tradición local cuenta que el nombre se debe a que la elevación donde se asentaba el poblado, vista de perfil, toma la forma de una máscara. En el siglo XVI, los franciscanos pusieron al pueblo bajo la advocación de san Martín obispo, de allí que en la actualidad lleve el nombre de San Martín Zapotitlán, aunque es mejor conocido en la región como Zapotitlán Salinas, debido a la explotación y beneficio que los pobladores hicieron de las aguas salobres del río Zapotitlán desde épocas remotas.

En la actualidad, San Martín Zapotitlán es la villa cabecera del municipio que lleva el mismo nombre. Cuenta con una población de 8 132 habitantes, según el Censo de Población de 1995 del INEGI; éstos se encuentran distribuidos en cuatro juntas auxiliares: San Antonio Texcala, Los Reyes Metzontla, San Pedro Atzumpa y San Francisco Xochilpec; y en diez inspecciones, que son comunidades que tienen entre 500 y 800 habitantes: Las Ventas, Colonia San Martín, San Juan Raya, Zaragoza, San José, Guadalupe La Mesa, Hidalgo, Estanzuela, San Pedro Netitlán y San Pablo Netitlán. La mayoría de la población habla el castellano; en el siglo XVI la lengua dominante era el popoloca, aunque también había hablantes de mixteco y de náhuatl que llegaron con los ejércitos de la Triple Alianza. En la actualidad, el popoloca se conserva en los poblados de Los Reyes Metzontla y en San Juan Raya; existen algunas familias que como símbolo de prestigio han conservado el idioma mixteco.

El aspecto físico

El municipio de Zapotitlán se localiza en el extremo sur del estado de Puebla; forma parte de la región fisiográfica de la Sierra Madre del Sur; la vertiente oriental de las Mixtecas se compone de los pliegues y montañas de la Sierra de Zapotitlán, en donde la erosión ha formado profundas barrancas en la vertiente oriental.

San Martín Zapotitlán se asienta en la cuenca del río Tehuacán, que atraviesa el valle de norte a sur; en San Gabriel Chilac se le une la corriente del afluente del mismo nombre; más adelante se juntan las aguas del río Zapotitlán, que luego toma el nombre de río Salado,

a causa de la gran cantidad de sales de sodio que llegan de las depresiones del valle, antiguos depósitos de mares jurásicos y cretácicos; hacia el sur, el río recibe las aguas del río Hondo, que en Oaxaca se une al Tomellín; ambos ríos avanzan hacia el oriente, hasta desembocar en el Golfo de México.¹¹

En el valle de Tehuacán, la temperatura aumenta conforme se avanza hacia el sur; se registran temperaturas medias mensuales y anuales superiores a los 18 °C en todos los meses. Es una región que presenta un clima cálido con lluvias escasas en verano. En los suelos se advierte la acumulación de carbonato de calcio y capas de humus de poco espesor, por lo que la actividad agrícola es posible sólo mediante sistemas de riego, o en las márgenes de los ríos. La vegetación característica de la región son los matorrales bajos espinosos y caducifolios, con predominancia de plantas suculentas: biznagas, pitahayas, mezquites, palma lechugilla, izotes, agaves.

Es una región propicia para el pastoreo de ganado caprino.¹²

Zapotitlán en la época prehispánica

Fue en el valle de Tehuacán donde grupos de cazadores-recolectores encontraron las condiciones ambientales propicias para su subsistencia y su continuo desarrollo cultural. La adaptación de esos grupos a los diferentes microambientes del valle, dieron lugar a la gran transformación cultural: el paso de la vida nómada a la sedentaria, con el descubrimiento de la domesticación de las semillas, seguida por la agricultura. En cuevas y abrigos rocosos dejaron evidencias de su existencia, en épocas anteriores a los 20 000 años a.C. La secuencia de su desarrollo cultural la han documentado las excavaciones arqueológicas que han registrado desde la existencia de microbandas de cazadores-recolectores, las bandas de cazadores-recolectores estacionales; los grupos que inician la domesticación de algunas semillas, como el aguacate y el algodón, etcétera; el surgimiento pleno de la agricultura con la aparición de la vida en aldeas, de la cerámica y los textiles; más tarde los centros ceremoniales, cuya prosperidad se basó en la agricultura de riego; finalmente los señoríos-Estado que se prolongaron hasta el siglo XVI. Cada uno

¹¹ Luis A. Fuentes, *Regiones naturales de Puebla*, 1972, pp. 38, 50, 101, 107, 117.

¹² *Idem.*

de estos estadios culturales tuvo una organización económica, social y religiosa característica.¹³

El valle de Zapotitlán fue parte de este escenario de transformación cultural. Los primeros indicios de ocupación humana en el valle se remontan a los años 7600 a 6800 a.C., y se continuaron de manera ininterrumpida hasta la llegada de los españoles al área.

A partir del año 400 d.C. (Preclásico tardío), el valle de Tehuacán, incluyendo el de Zapotitlán, se caracterizó por una gran movilidad de los grupos que lo habitaban, pues fue una zona de importancia estratégica desde el punto de vista político y económico: poseedora de materias primas importantes como la sal y las piedras calcáreas, además de ser paso obligado en las rutas de intercambio comercial hacia el Golfo, Oaxaca y el área maya.¹⁴

Entre los años 600 y 900 (Clásico), el área comprendida desde el sur de Puebla y de Tlaxcala, el norte de Oaxaca y tal vez el este de Guerrero, estuvo habitada por grupos pertenecientes a un mismo grupo lingüístico, a éstos J. Paddock los llamó tetlamixtecas y Jiménez Moreno, olmecas históricos.¹⁵ Ellos fueron los productores de la cerámica Anaranjada fina, que se exportó hacia el norte hasta Teotihuacán y, hacia el sur, a la zona maya. Estos olmecas históricos fueron también los popolocas históricos, quienes desde el Preclásico y en el Clásico, apoyados en una economía agraria de riego, con una estructura social dividida en estamentos y políticamente organizada en ciudades-Estado, muchas veces fortificadas, en donde se desarrolló un complicado ceremonial religioso, estuvieron dirigidas por señores-sacerdotes; estos fueron los casos de los señoríos popolocas del norte —Tepeaca y Tecamachalco— y, los del sur —Cuthá, Tepexi el Viejo y Tehuacán.

Cuthá

El señorío de Cuthá alcanzó su máximo desarrollo al inicio del periodo Clásico (600 d.C.); en gran parte se debió a su situación en las

¹³ Richard MacNeish, *El origen de la civilización mesoamericana, vista desde el valle de Tehuacán*, 1984.

¹⁴ María del Socorro Gámiz, “Los pueblos popoloca de Tecamachalco-Quecholac. Historia, sociedad y cultura de un señorío prehispánico”, tesis de doctorado, 1999, p. 8.

¹⁵ R. Castellón Huerta, “Cuthá, Zapotitlán Salinas, Puebla: arqueología y etnicidad en el área popoloca”, tesis de doctorado, 2000, p. 52.



Distribución del idioma popoloca en el siglo XVI (adaptado de Jäcklein Klaus, 1974).

cercanías del río Zapotitlán, de cuyas aguas obtenían la sal, y al intercambio comercial que hacían de ésta.

Las evidencias arqueológicas señalan que los popolocas de Zapotitlán y pueblos comarcanos (chochos, mazatecos y algunos mixtecos) obtenían la sal por medio de la evaporación solar del agua de ríos y manantiales. En Zapotitlán construyeron una serie de terrazas en diferentes niveles y una complicada red de canales que conducían el agua del río hasta las piletas o asoleaderos; estas evidencias se localizan en la parte sureste del cerro, donde se asentó Cuthá; en esa zona están los restos de pilas de piedra y grandes montículos de tiestos de cerámica Anaranjada fina, Café rugosa con impresión textil y cerámica Gris con engobe, todas ellas relacionadas con el proceso de producción de la sal en panes, para su distribución a través del intercambio comercial.¹⁶

¹⁶ *Ibidem*, p. 32.

Las piletas o asoleaderos de piedra son una especie de cajas rectangulares de poca profundidad, perfectamente revocadas en el piso y paredes para hacerlas impermeables.

A medida que se evapora el agua depositada en ellas, se vierte mas agua, ... al cabo de un mes, se hace una nata, que se hace descender al fondo rociándola con agua. La precipitación es más activa cuando hay más sol, se puede obtener una sal blanca, sal tierna o de comer. El agua que queda en el estanque se raya con un quíote, y cuando se seca se afloja con un objeto y se amontona, esta se llama sal de ganado.¹⁷

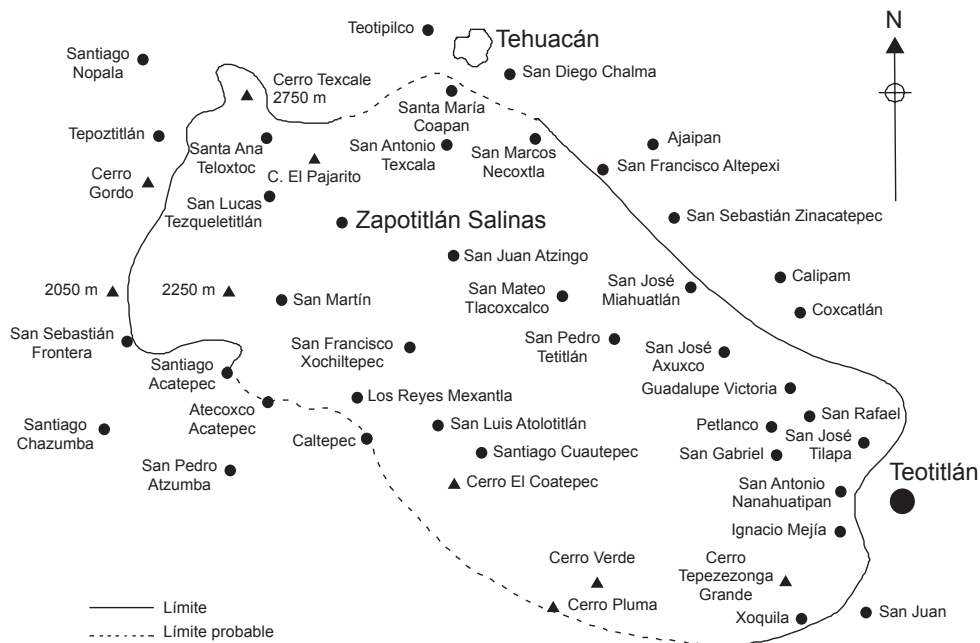
Es probable que los popoloca de Cuthá hayan obtenido la sal mediante una técnica semejante a la descrita, que es la que practican en la actualidad los salineros de Zapotitlán.

En el siglo xv, todos los señoríos popoloca —a excepción de Cuthá— fueron sometidos por los ejércitos de la Triple alianza en su avance hacia el sur y sureste de Mesoamérica. Tepeaca fue conquistada por Axayácatl en 1467; Cuthá, en cambio, bajo la dirección de Xopánatl se convirtió en aliado de mexicas y acolhuas, permitió el paso de las huestes de la Triple alianza por Cuthá, hacia Yanhuitlán y Tulla que se habían rebelado. En esa época fueron frecuentes los encuentros entre los señoríos de Cuthá y de Tepexi el Viejo por el control de las salinas y de las rutas de intercambio comercial hacia Oaxaca y la costa del Golfo.

Zapotitlán en el siglo xvi

Hernán Cortés se refugió en Tlaxcala después de la derrota de la Noche triste; de allí pasó a Tepeaca, en donde fundó la Villa de Segura de Frontera con la intención de mantener bajo control a esa región densamente poblada y de vigilar el camino entre la Villa Rica y Tenochtitlán. En Tepeaca tuvo noticia de que algunos pueblos de la Mixteca se habían levantado en armas al saber su derrota; para contener estos brotes, Cortés avanzó hacia el sur, y en 1520 sometió a Huaquechula, Cuauhtinchan, Quecholac, Acatzingo, Tecali e Izúcar. En Molcaxac, Cortés recibió en audiencia a Mazatzin, señor popoloca de Tepexi y nieto de Moctezuma II, quien se dio de paz y

¹⁷ Joaquín Paredes C., *El distrito de Tehuacán*, 1960.



Mapa de límites del señorío de Zapotitlán en el siglo XVI. (Fuente: Ramírez, 1996, fig. 20.)

ofreció sus servicios al español, para conquistar a su nombre los pueblos popoloca y mixtecos del sur de Puebla y el norte de Oaxaca. Con sus huestes, Mazatzin sometió —en ocasiones por la fuerza, y por el convencimiento en otras— a los señoríos de Tehuacán, Acatlán, Tequixtepec, Coxcatlán y Teotitlán; llegó a Chila, Texupa y Coixtlahuaca, en Oaxaca sufrió una gran derrota por parte de los zapotecas y de la guarnición de mexicas que allí residían.¹⁸

Xopanatzin, hijo del señor Xopánatl, recibió en 1520 a los españoles en Cuthá, sin ofrecer resistencia; enseguida fue bautizado por el clérigo Juan Díaz, con el nombre de Juan Pacheco, y gracias a su sometimiento pacífico pudo conservar algunas de las tierras del señorío y el título de cacique.

Su hijo, don Martín Mendoza Xopanatzin, heredó el cacicazgo y los beneficios y privilegios que éste le reportaba. Hacia 1530 llevó a Cuthá a los religiosos franciscanos, edificó una primitiva iglesia que tuvo como santo patrono a san Martín Obispo de Tours; fue una vicaría dependiente de Coxcatlán, que perteneció al obispado de Tlax-

¹⁸ Claudio Jäcklein J., "Nuevos datos sobre la conquista. El caso de los popoloca de Puebla", en *Comunicaciones*, 1978.

cala. Entre 1550 y 1560, por convencimiento de los frailes, don Martín Mendoza trasladó a la población del cerro al valle; el nuevo asentamiento tuvo una traza reticular; en el centro se construyeron la iglesia, las casas señoriales y el mercado.¹⁹

Población

La información en torno al comportamiento demográfico de la zona sur del estado de Puebla es escasa; la Relación geográfica de Tehuacán de 1580, que tal vez podría haber aportado datos significativos, ha desaparecido. Calcular el monto de la población indígena fue del interés de los encomenderos y de la Corona para contar con padrones de tributarios; sin embargo, existe una gran variabilidad entre un padrón y otro, ya que algunas veces se contó únicamente a los tributarios de la cabecera de la encomienda y en otras a los de la cabecera y sus pueblos sujetos, amén de que el número de éstos también cambiaba continuamente. Asimismo, existieron padrones hechos por los religiosos, pero en éstos únicamente se registraba a las “almas”, es decir, a los indígenas que habían sido bautizados.

Teóricamente, en la época prehispánica el señorío de Zapotitlán debió contar con una numerosa población, pues éste se extendía por el norte desde Santa María Coapan, en las cercanías de Tehuacán, hasta Xoquila en el estado de Oaxaca; por el este alcanzaba las cercanías de San Francisco Altepexi, Calipan, Coxcatlán y Teotitlán; y por el oeste llegaba a San Sebastián Frontera, Acatepec y Caltepec. Si bien el señor de Zapotitlán se sometió voluntariamente a Cortés y no hubo una conquista violenta, hay que considerar que las epidemias y nuevas enfermedades cabalgaron al lado de los ejércitos españoles, y aun llegaron antes que ellos a algunos lugares. Por ejemplo, de Teotitlán se informa que: “... un año antes de que viniesen los españoles a la conquista de la Nueva España les dio una enfermedad de cámaras de sangre y viruelas de que murió mucha gente.”²⁰ Las Relaciones geográficas de 1580 de Acatlán, Coxcatlán e Ixixtlán, Piaztla y Petlalcingo, entre otras, mencionan que en tiempo de su gentilidad, los indígenas solían vivir más y, después de la llegada de los españoles la población fue en mucha disminución por las enfermedades de *cocoliztles*, bubas, tabardete, romadizo, cá-

¹⁹ Nicolás León, “Los popoloca”, en *Anales del Museo Nacional*, 1905, p. 104.

²⁰ René Acuña (ed.), *Relaciones Geográficas de Antequera*, vol. 2, 1984, p. 203.



Croquis de Zapotitlán Salinas en la actualidad. Las áreas en color negro señalan el antiguo asentamiento.

maras de sangre y viruelas. La Relación de Cholula menciona que la gran pestilencia de *cocoliztli* de 1545, asoló a toda la tierra.²¹ Además de estas calamidades, se sumaron los estragos que causaron en la población las reducciones y traslados de poblaciones, los trabajos forzados en las minas, la escasez de alimentos que produjeron hambres y más enfermedades; todos estos factores provocaron el descenso drástico de la población, fenómeno que también se dio en el sur del estado de Puebla.

Dos padrones de tributarios y dos censos levantados en Zapotitlán en el siglo XVI nos proporcionaron información relativa sobre el monto de la población.

Entre 1540-1550 (?) se registró que había 1 075 casas en Zapotitlán y sus cuatro barrios sujetos: Texcala, Acatepec, Metzontla y Xochil-

²¹ René Acuña (ed.), *Relaciones Geográficas de Tlaxcala*, vol. 2, 1984, p. 142.

tepec; en estos lugares habitaban 1 347 vecinos con sus hijos.²² Hipotéticamente había, en promedio, 215 casas en cada pueblo, con 1 076 habitantes en cada uno, y una población total de 5 388 personas.

En el padrón de tributarios asentado en el *Códice del Tequitlato de Zapotitlán* se registraron 101 casas, en las que habitaban 121 tributarios. El número de tributarios parece indicar que el padrón tomó en cuenta sólo a una parte de los tributarios de la cabecera. El censo levantado en 1570 consideró a 2 000 vecinos en Zapotitlán y sus barrios sujetos, pero no se indica cuántos barrios eran.²³

En el padrón de los pueblos del partido de Zapotitlán a cargo de clérigos, hecho entre 1580-1582, había 1 992 vecinos con sus hijos que habitaban en la cabecera y en los once pueblos sujetos. La distribución de la población se muestra en el listado anexo.²⁴

<i>Localidad</i>	<i>Tributarios</i>	<i>Lengua</i>
S. Martín Zapotitlán (cabecera)	300	popoloca
Santiago Acatepec	700	popoloca-mixteco
S. Pedro Chiazumba	140	mixteco
S. Juan Acatitemoapa	70	mixteco-popoloca
S. Francisco Xochiltepec	80	mixteco-popoloca
S. Andrés Caltepec	22	popoloca
S. Sebastián Metzontla	140	popoloca
Acatepec	30	popoloca
S. Felipe Coatepec	30	?
S. Francisco Huitzilán	60	popoloca
Santa Catalina	110	popoloca
Xoquila	80	mixteco-popoloca
Total	1 992	

Economía

Los popolocas de Zapotitlán continuaron dependiendo de los cultivos básicos de maíz, frijol y calabaza para el autoconsumo y para el pago de tributo; en su mayoría eran cultivos de temporal; en lugares cercanos a las corrientes de agua desarrollaron complejos sis-

²² Francisco del Paso y Troncoso (ed.), "Suma de visitas", en *Papeles de la Nueva España*, vol. 5, 1905, pp. 223-224.

²³ René Acuña, *Relaciones Geográficas de Tlaxcala*, op. cit., p. 41.

²⁴ Francisco del Paso y Troncoso (ed.), "Doctrinas de clérigos. Diócesis de Tlaxcala", en *Papeles de la Nueva España*, vol. 5, pp. 223-224.

temas de canales de irrigación. En los pequeños valles cultivaban frutales: aguacate, guayaba, zapotes y mameyes; las zonas semiáridas les proporcionaban multitud de plantas y frutos comestibles, así como animales de caza. Los encomenderos introdujeron nuevos cultivos de granos y hortalizas y la cría de ganado, en particular el caprino tuvo buen éxito entre los indígenas. La explotación de las aguas salobres para la producción de sal siguió siendo la base de la economía de Zapotitlán y de sus pueblos sujetos hasta la primera mitad del siglo XVI, ya que este fue el producto principal tasado en el tributo. Las salinas eran propiedad del cacique, trabajadas por mayeques o por los indígenas de pueblos sujetos al cacicazgo, en servicio de tandas.

En la época prehispánica la sal tuvo diversos usos: el consumo doméstico, la salazón de carnes y pieles para su conservación, remedio medicinal y en ceremonias rituales. En la época colonial la producción de sal adquirió gran importancia por la gran demanda en los reales de minas, pues se usó para el beneficio de la plata con la técnica de patio o amalgamación; también fue requerida en las haciendas para consumo del ganado. Por su calidad, la sal blanca de Zapotitlán fue solicitada y preferida para el consumo doméstico.

Se amplió la red comercial de la sal de Zapotitlán, de allí se enviaba a Acatlán y a sus pueblos sujetos: Petlalcingo e Ixcitlán, pues la producida localmente no bastaba.²⁵ Zapotitlán proveía de sal a Cholula, Ahuacatlán, Zoyatitlanapa, Puebla y Tepeaca, este último lugar era un centro distribuidor que abastecía a sus pueblos sujetos y a otros situados en Tlaxcala. La red de comercio de la sal se extendía hacia los pueblos del norte de Oaxaca: Guajolotitlán, Nochixtlán y Coixtlahuaca.²⁶ Los lejanos minerales de Sultepec, en el Estado de México, y el de Taxco, en Guerrero, recibían sal de Zapotitlán.

La importancia de la producción y comercio de la sal dio lugar a que la Corona emitiera reglamentos en torno a ella. Hacia 1580 se prohibió que españoles, mestizos y mulatos residieran en pueblos donde se hacía sal, so pena de pagar diez pesos de multa; no se permitía sacar indios de los pueblos salineros; se obligaba a los indígenas a tener limpios los ojos de agua salados de su propiedad,

²⁵ Francisco del Paso y Troncoso (ed.), "Relaciones geográficas de Tlaxcala", en *Papeles de la Nueva España*, vol. 5, p. 64. Othón de Mendizábal, "La influencia de la sal", en *Obras completas*, t. 2, 1947, p. 287.

²⁶ José Miranda, *El tributo indígena en la Nueva España, en el siglo XVI*, 1980, p. 216.

así como las piletas donde se evaporaba el agua y se castigaba a la persona que adulteraba la sal echándole cal u otras sustancias.²⁷

Encomienda y tributo

En 1522, Hernán Cortés otorgó la encomienda de Zapotitlán a dos de sus soldados que habían participado en la toma de Tenochtitlan y en la conquista de la zona mixteco-zapoteca: Rodrigo de Segura y García Vélez. El primero, apodado *El Cojo*, también recibió de Cortés la mitad de las encomiendas de Ixcatlán y Teltepeque. La mitad de la encomienda de Zapotitlán que pertenecía a García Vélez estuvo en disputa; a su muerte, ocurrida en 1524, aparentemente pasó a poder de su hija, pero en 1525 Rodrigo de Segura se ostentaba como único poseedor. En esa época el encomendero recibía como tributo: 800 toldillos cada 80 días; dos gallinas, dos cargas de maíz, dos de leña, dos de sal y hierba para los caballos diariamente.²⁸ La tasación se concertó con el señor Pacheco, cacique de Zapotitlán, como era costumbre antes de los años treinta. Poco tiempo después Rodrigo de Segura conmutó las 22 cargas de ropa por 120 indios de servicio para el trabajo en sus minas de Tehuacán y Petlalcingo.²⁹

La audiencia de México otorgó en 1530 a Gaspar Garnica la mitad de la encomienda de Zapotitlán que había pertenecido a García Vélez. En 1538, Francisco Montaña compartía la encomienda de Zapotitlán con los hijos de Gaspar Garnica. Montaña fue otro conquistador que participó en las luchas de conquista de Tenochtitlan, Michoacán, Pánuco, Honduras y Guatemala, y quien subió al Popocatepetl en busca de azufre para fabricar pólvora. En 1525 era vecino de la Ciudad de México; desempeñó varios cargos en la administración colonial, cargos obtenidos por los servicios prestados a la Corona. Hacia 1540 la Audiencia tasó el tributo de la encomienda en: “diez y ocho mil piezas que llaman *patoles guacheles*, nueve cargas de cacao y ciento ochenta cargas de sal de media hanega cada carga”.³⁰ Los *patoles guacheles* eran mantas que se usaban como medio de cambio por otras mercancías; también servían para pagar

²⁷ Miguel Othón de Mendizábal, “La distribución de la sal”, en *Obras completas*, t. 2, p. 310.

²⁸ José Miranda, *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI*, 1980, p. 276.

²⁹ *Ibidem*, p. 296.

³⁰ Francisco del Paso y Troncoso (ed.), *op. cit.*, t. 1, 1905, p. 68.

las apuestas en el juego del *patolli*; la sal producida en el lugar se intercambiaba por cacao, necesario para pagar el tributo, ya que éste no se producía en la región.

Para 1543, Rodrigo de Segura era vecino de la ciudad de Puebla y encomendero de Ixcatlán, Nopala, Coyolapa y Temascalapa; de estos pueblos recibía cuatro veces al año: 36 mantas, 5 jiquipiles de cacao, 10 naguas, 10 huipiles y 10 piernas de mantas delgadas; el tributo lo debían llevar hasta Puebla, además cada veinte días recibía: una carga de frijol, una de chile, 20 guajolotes, 10 gallinas, 14 cargas de maíz, 6 indios domésticos y el servicio de indios por tandas para que le trabajaran la seda.³¹ Se advierte que *El Cojo* fue uno de los primeros conquistadores que se convirtieron en comerciantes y empresarios en Puebla.

En 1548 los encomenderos de Zapotitlán, Francisco Montaña y Gaspar Garnica recibían: 30 cargas de *patoles guacheles* y 2 cargas de cacao, cada tres meses; dejaron a elección de los indios dar a cambio 10 pesos de oro común por cada carga de textiles y 15 pesos por cada carga de cacao.³² El impuesto se entregó en la moneda que empezaba a circular; nuevamente la sal sirvió para obtener los pesos de oro común. Para 1554 los indígenas de Zapotitlán entregaban a cada encomendero 500 pesos de oro común, de 8 reales cada uno, y 3 000 pesos de oro común al año, en sustitución de la sal. Una vez establecido el sistema de intercambio monetario, el producto de la venta de la sal se destinaba a pagar el tributo.

En 1560 Francisco Montaña compartía con los hijos de Gaspar Garnica las encomiendas de Zapotitlán, Tequixtepec y Caltitlán que les producían 2 000 pesos en plata. En 1568 todavía poseían la encomienda de Zapotitlán que estaba catalogada como una encomienda mediana; ésta producía 2 343 pesos de oro común y 1 160 cargas de maíz cada año. Cada tributario entero debía contribuir con 1 peso y media hanega de maíz, por los tercios del año.³³

Al final del siglo, la encomienda tenía 1 353 tributarios, la mitad estaba en poder de Juan Flores y después de 1560 la otra mitad había pasado a la Corona. Estaba tasada en maíz, frijoles, mantas y miel. El valor de la parte perteneciente a la Corona era de 70 pesos.³⁴

³¹ Bernard Greenberg, *Dictionnaire des conquistadores de México*, 2001, p. 508.

³² José Miranda, *op. cit.*, p. 276.

³³ *Idem.*

³⁴ "Tributo de los pueblos indios", en *Boletín AGN*, t. XI, núm. 2, p. 217.



Comercio de la sal de Zapotitlán en el siglo XVI. (Fuente. Ursula Ewald, mapa 12.)

Gaspar Garnica llegó a las nuevas tierras en la expedición de Pedrarías Dávila, participó con el grupo de Narváez, pero luego se pasó al lado de Cortés y participó en la conquista de Tenochtitlán, de Pánuco y de Honduras. En 1530 la Audiencia le otorgó la mitad de la encomienda de Zapotitlán; a su muerte, ocurrida en 1542, pasó a poder de su hijo Gaspar Garnica. En 1560, éste la compartía con Francisco Montaña, así como las de Tequistepec y Caltitlán. Al final del siglo, el tercer encomendero —de nombre Gaspar Garnica— poseía la mitad de las encomiendas de Zapotitlán y Tlacotepec.

Los pobladores de Zapotitlán, además de entregar el tributo en bienes y servicios a los encomenderos, debían entregar tributo y servicio a su señor local; se desconocen los montos de esas tasaciones, pero el señor de Zapotitlán requirió del servicio personal para el trabajo en las salinas de su propiedad.

El Tequitlato de Zapotitlán

¿Quién o quiénes fueron los autores del padrón de 1561?

El documento muestra en el reverso los cuatro nombres y rúbricas de las personas que intervinieron en su realización:

V° de Santiago Tequitlato
García Salain

H Ramón N escribano
Bern° (Bernardo) Yetata

CI casas

El primer nombre está escrito sobre la pictografía de la primera casa de la primera franja: “Rodrigo de Santiago casado”. Éste era el funcionario local encargado de contar a las personas contribuyentes y de recoger el tributo; probablemente fue el autor de las pictografías de las casas y de los círculos que representan la unidad dentro del sistema de numeración náhuatl; era, por lo tanto, un indígena hablante y de tradición cultural náhuatl. El segundo nombre, H Ramón N, va seguido del oficio que desempeñaba: escribano; fue él, sin duda, la persona que escribió con tinta negra y en español los nombres de los contribuyentes, su apellido en popoloca y su estado civil en náhuatl; era, en consecuencia, una persona trilingüe, un funcionario local al servicio de la Corona o del encomendero. Los otros dos personajes, García Salain y Bernardo Yetata, tal vez fungieron como testigos en el levantamiento del padrón.

¿Cuál fue el asunto que se registró en el *Códice del Tequitlato*?

En el inventario de los documentos confiscados a Boturini, éste identificó el asunto a que se refiere el documento: el pago de tributos; añade que en los primeros años de la Colonia, el tributo se pagaba con productos de la tierra y en textiles, tal como aparece en los documentos de esa época, y después “... lo ejecutaban en dineros... este pertenece al pueblo de Santiago Zapotitlán. Fecho por el año de quinientos sesenta y uno”.³⁵

¿Cuál fue el motivo del recuento de tributarios en 1561?

Por convencimiento de los franciscanos, el señor de Zapotitlán trasladó al valle a la población que se asentaba en las faldas del cerro de Cuthá entre los años de 1550 y 1560. En realidad, desde los años treinta del siglo XVI, los encomenderos en un primer momento, y posteriormente los franciscanos, habían ejercido una política de reducción de pueblos, cuyo fin era controlar los levantamientos,

³⁵ J. Fernando Ramírez, “Inventario del Museo Indiano”, AHBNAH, col. Antigua, p. 112.

facilitar la recaudación de tributos y la evangelización. Es probable que el padrón de tributarios de 1561 se haya levantado recién cuando Zapotitlán se trasladó al nuevo sitio.

¿Qué significan los círculos frente a los glifos *calli*?

El tequitlato, de origen náhuatl, usó el sistema de numeración prehispánico de ese grupo; indicó con cada círculo una unidad; en este caso se trató de pesos, ya que a partir de 1550 la Corona trató de uniformar las cargas que pesaban sobre la población indígena, mediante el tributo. Éste se calculó en función del número de pobladores que podían contribuir con el impuesto, desapareciendo así la vieja práctica de hacerlo mediante los acuerdos entre encomenderos y señores. Se pidió el pago en moneda, en reales de plata y parte en maíz, hecho que implicó la inserción del trabajo indígena en el sistema mercantilista. En 1557 se estableció el pago de un peso de oro común para tributarios enteros, medio peso para medio tributarios y 1.5 reales para la caja de comunidad.³⁶ El tributo se recogía por los tercios del año; se consideraba como tributarios enteros a hombres y mujeres adultos, y medio tributarios a viudos, viudas, enfermos y jóvenes dependientes.

El documento estudiado refleja que los tributarios enteros pagaban 4 pesos y los medio tributarios pagaban 2. Es probable que el tributo registrado en el *Códice del Tequitlato* haya sido una contribución anual.

Las glosas que aparecen sobre las pictografías del glifo *calli* proporcionan el nombre en español del jefe de familia de cada casa; su apellido o nombre en popoloca y, finalmente, en lengua náhuatl aparece su estado civil y los familiares que viven en la casa sujetos al pago de tributo.

Una línea roja vertical separa a la décima casa de la decimosegunda en la quinta franja; los contribuyentes que ocupaban las casas a la derecha de la línea roja, pagaron la mitad de la tasa impuesta, excepto los ocupantes de la casa decimosexta. La línea roja vertical, en la sexta franja aparece entre la sexta y la séptima casa; ésta separa las casas de los contribuyentes pobres, tal como lo indica la glosa: *ycnotlacat-ycnocihuat* (hombre pobre-mujer pobre). Se trata de dos hombres y siete mujeres pobres. En la última franja aparecen apellidos que parecen ser de origen náhuatl: Chichi, Canhui, Tochi, Tehui y Chiquichiu.

³⁶ José Miranda, *op. cit.*, p. 99.

En la franja 1 se contaron 18 o más personas tributarias (en tres de las casas no se pudo leer la glosa); en la segunda, 22; en la tercera, 20; en la cuarta, 22; en la quinta, 22 y en la sexta, 17. Todas ellas hacen un total de 121 personas tributarias. De acuerdo con el *Códice*, de esos 121 tributarios, 55 eran enteros, es decir, pagaron 4 pesos; 57 se registraron como medio tributarios, pagando 2 pesos; 4 pagaron tres cuartas partes de la tasa, es decir, 3 pesos, y 3 pagaron 1 peso, equivalente a la cuarta parte de la tasa. En la segunda franja se registró el mayor número de tributarios enteros: 15; sin embargo, en la primera franja se advierte una mayor recaudación: 68 pesos. En el cuadro 1 registramos la distribución del tributo por casas y por personas.

El total del tributo pagado por las 121 personas fue de 364 pesos; tal vez el registro hecho en el *Códice* refleje únicamente a los tributarios de la mitad de la encomienda perteneciente a Gaspar Garnica o a la Corona, puesto que para 1580-1582, en el padrón de pueblos del Partido de Zapotitlán, en la cabecera, se registraron 300 tributarios de lengua popoloca.³⁷

El *Códice* también refleja, en cierta medida, la composición familiar de Zapotitlán en esa época, pues se registraron 72 familias nucleares, es decir, en las que hay un solo jefe de familia y 25 familias extensas en las que en una casa viven el jefe de familia con un hijo casado, con hermanos u otro familiar (véase el cuadro 2).

Cuadro 1. Distribución del tributo en el *Códice del Tequitlato*.

Primera franja				
Casas	Personas	Tasa en pesos	Pesos por tributario	Tributarios
1	2	4	2 pesos c/u	2 medio tributarios
2	2	4	2 pesos c/u	2 medio tributarios
3	?	4	- - -	- - -
4	?	4	- - -	- - -
5	?	4	- - -	- - -
6	1	4	4 pesos	1 tributario
7	2	4	2 pesos c/u	2 medio tributarios
8	2	4	2 pesos c/u	2 medio tributarios

³⁷ Francisco del Paso y Troncoso (ed.), "Doctrinas de clérigos. Diócesis de Tlaxcala", en *Papeles de la Nueva España*, vol. 5, p. 223.

Casa	Personas	Tasa en pesos	Pesos por tributario	Tributarios
9	1	4	4 pesos	1 tributario
10	1	4	4 pesos	1 tributario
11	1	4	4 pesos	1 tributario
12	1	4	4 pesos	1 tributario
13	1	4	4 pesos	1 tributario
14	1	4	4 pesos	1 tributario
15	1	4	4 pesos	1 tributario
16	1	4	4 pesos	1 tributario
17	1	4	4 pesos	1 tributario
Total	18 y 3?	68 pesos	56 pesos	10 tributarios 8 medio tributarios
Segunda franja				
18	1	4	4 pesos	1 tributario
19	1	4	4 pesos	1 tributario
20	2	6	4 pesos, 2 pesos	1 tributario, 1 medio tributarios
21	1	4	4 pesos	1 tributario
22	2	4	2 pesos c/u	2 medio tributarios
23	1	4	4 pesos	1 tributario
24	2	4	2 pesos c/u	2 medio tributarios
25	1	4	4 pesos	1 tributario
26	1	4	4 pesos	1 tributario
27	2	8	4 pesos c/u	2 tributarios
28	1	4	4 pesos	1 tributario
29	1	4	4 pesos	1 tributario
30	1	2	2 pesos	1 medio tributario
31	2	6	4 pesos, 2 pesos	1 tributario, 1 medio trib.
32	1	4	4 pesos	1 tributario
33	1	4	4 pesos	1 tributario
34	1	4	4 pesos	1 tributario
Total	22	74 pesos	74 pesos	15 tributarios, 7 medio tributarios

Tercera franja

Casa	Personas	Tasa en pesos	Pesos por tributario	Tributarios
35	2	4	2 pesos c/u	2 medio tributario
36	1	4	4 pesos	1 tributario
37	1	4	4 pesos	1 tributario
38	1	4	4 pesos	1 tributario
39	1	4	4 pesos	1 tributario
40	1	4	4 pesos	1 tributario
41	1	4	4 pesos	1 tributario
42	1	4	4 pesos	1 tributario
43	2	4	2 pesos c/u	2 medio tributarios
44	2	4	4 pesos	1 tributario
45	1	3	3 pesos	tres cuartos tributario
46	1	4	4 pesos	1 tributario
47	1	2	2 pesos	1 medio tributario
48	1	4	4 pesos	1 tributario
49	1	2	2 pesos	1 medio tributario
50	1	4	4 pesos	1 tributario
51	1	4	4 pesos	1 tributario
Total	20	63 pesos	63 pesos	11 trib., 8 medio trib., tres cuartos trib.
Cuarta franja				
52	1	4	4 pesos	1 tributario
53	1	4	4 pesos	1 tributario
54	1	4	4 pesos	1 tributario
55	1	4	4 pesos	1 tributario
56	2	2	1 peso c/u	2 un cuarto tributario
57	1	2	2 pesos	1 medio tributario
58	1	4	4 pesos	1 tributario
59	1	4	4 pesos	1 tributario
60	1	4	4 pesos	1 tributario
61	1	4	4 pesos	1 tributario

Casa	Personas	Tasa en pesos	Pesos por tributario	Tributarios
62	1	3	3 pesos	tres cuartos tributario
63	2	2	2 pesos	1 medio tributario
64	2	4	2 pesos c/u	2 medio tributarios
65	2	4	2 pesos c/u	2 medio tributarios
66	1	4	4 pesos	1 tributario
67	2	4	2 pesos c/u	2 medio tributarios
68	1	4	4 pesos	1 tributario
Total	22	61 pesos	61 pesos	10 trib., 8 medio trib., tres cuartos trib., 2 un cuarto trib.
Quinta franja				
69	1	4	4 pesos	1 tributario
70	1	4	4 pesos	1 tributario
71	2	4	2 pesos c/u	2 medio tributarios
72	1	4	4 pesos	1 tributario
73	1	4	4 pesos	1 tributario
74	1	4	4 pesos	1 tributario
75	1	4	4 pesos	1 tributario
76	1	4	4 pesos	1 tributario
77	1	4	4 pesos	1 tributario
78	2	4	2 pesos c/u	2 medio tributarios
79	1	2	2 pesos	1 medio tributario
80	1	2	2 pesos	1 medio tributario
81	2	3	2 pesos, 1 peso	1 medio trib., un cuarto tributario
82	2	4	2 pesos c/u	2 medio tributarios
83	1	2	2 pesos	1 medio tributario
84	2	4	2 pesos c/u	2 medio tributarios
85	1	2	2 pesos	1 medio tributario
Total	22	59 pesos	59 pesos	8 trib., 13 medio trib., un cuarto tributario

Sexta franja

Casa	Personas	Tasa en pesos	Pesos por tributario	Tributarios
86	1	3	3 pesos	tres cuartos tributario
87	1	2	2 pesos	1 medio tributario
88	1	3	3 pesos	tres cuartos tributario
89	1	3	3 pesos	tres cuartos tributario
90	1	4	4 pesos	1 tributario
91	1	2	2 pesos	1 medio tributario
92	2	3	2 pesos, 1 peso	1 medio tributario, un cuarto trib.
93	1	2	2 pesos	1 medio tributario
94	1	2	2 pesos	1 medio tributario
95	1	2	2 pesos	1 medio tributario
96	1	3	3 pesos	tres cuartos tributario
97	1	2	2 pesos	1 medio tributario
98	1	2	2 pesos	1 medio tributario
99	1	2	2 pesos	1 medio tributario
100	1	2	2 pesos	1 medio tributario
101	1	2	2 pesos	1 medio tributario
Total	17	39 pesos	39 pesos	1 trib., cuatro tres cuartos trib., 11 medio trib., un cuarto trib.
Gran total	121 personas empadronadas y 3?	364 pesos		55 trib., 57 medio trib., 4 tres cuartos trib., tres un cuarto trib.

Cuadro 2. Composición de las familias de Zapotitlán en 1561.

Primera franja (10 familias nucleares y 4 familias extensas).																	
Casas	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17
Fam. nuclear	X					X			X	X		X	X	X	X	X	X
Fam. extensa		X					X	X			X						
Segunda franja (12 familias nucleares y 5 familias extensas).																	
Casas	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34
Fam. nuclear		X		X	X	X		X	X		X	X	X		X	X	X
Fam. extensa	X		X				X			X				X			
Tercera franja (13 familias nucleares y 3 familias extensas).																	
Casas	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51
Fam. nuclear		X		X	X	X	X	X		X	X		X	X	X	X	X
Fam. extensa	X		X						X								
Cuarta franja (11 familias nucleares y 6 familias extensas).																	
Casas	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68
Fam. nuclear	X	X	X	X		X	X	X	X	X	X						X
Fam. extensa					X							X	X	X	X	X	
Quinta franja (12 familias nucleares y 5 familias extensas).																	
Casas	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85
Fam. nuclear	X	X		X	X	X	X	X	X		X	X			X		X
Fam. extensa			X							X			X	X		X	
Sexta franja (14 familias nucleares y 2 familias extensas).																	
Casas	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100	101	
Fam. nuclear		X	X	X	X	X		X	X	X	X	X	X	X	X	X	
Fam. extensa	X						X										

Total: 72 familias nucleares, 25 familias extensas.

Bibliografía

- Acuña, René (ed.), *Relaciones geográficas de Antequera*, 2 vols., México, UNAM, 1984.
- , *Relaciones geográficas de Tlaxcala*, 2 vols., México, UNAM, 1984.
- Boturini, Lorenzo, "Catálogo del Museo Histórico Indiano del Caballero Lorenzo Boturini Benaducci", en *Idea de una nueva historia general de la América septentrional*, México, INAH, 1999.
- Caso, Alfonso, "Tequitlato de Zapotitlán", Archivo de la Subdirección de Documentación de la BNAH, mecanoescrito, s.f.
- Castellón Huerta, R., "Cuthá, Zapotitlán Salinas, Puebla: arqueología y etnicidad en el área popoloca", tesis de doctorado en antropología, México, UNAM, 2000.
- "Certificación de don Vicente de la Rosa y Saldívar...", en *Historia general de América Septentrional*, México, UNAM, 1990.
- Ewald, Ursula, *The mexican salt industry 1560-1580, a study in change*, Stuttgart, Alemania, Gustav Fischer Verlag, 1985.
- Fuentes, A. Luis, *Regiones naturales de Puebla*, México, UNAM, 1972.
- Gámiz, María del Socorro, "Los pueblos popoloca de Tecamachalco-Quecholac. Historia, sociedad y cultura de un señorío prehispánico", tesis de doctorado en etnohistoria, México, ENAH, 1999.
- Greenberg, Bernard, *Dictionnaire des conquistadores de México*, Francia, 2001.
- Jäcklein J., Claudio, "Nuevos datos sobre la conquista. El caso de los popoloca de Puebla", en *Comunicaciones*, núm. 15, México, 1978.
- , *Un pueblo popoloca*, México, INI, 1970.
- León, Nicolás, "Los popoloca", en *Anales del Museo Nacional*, segunda época, núm. 2, México, 1905.
- MacNeish, Richard, *El origen de la civilización mesoamericana, vista desde el valle de Tehuacán*, México, INAH, 1984.
- Mena, Ramón, "Colección arqueológica de Boturini", en *Anales del Museo Nacional*, México, cuarta época, núm 2, 1924, pp. 41-43.
- Mendizábal, Othón de, "La distribución de la sal", en *Obras completas*, t. 2, México, 1947.
- , "La influencia de la sal", en *Obras completas*, t. 2, México, 1947.
- Miranda, José, *El tributo indígena en la Nueva España en el siglo XVI*, México, FCE, 1952.
- Paredes C., Joaquín, *El distrito de Tehuacán*, México, 1960.
- Paso y Troncoso, Francisco del (ed.), "Doctrinas de clérigos. Diócesis de Tlaxcala", en *Papeles de la Nueva España*, vol. 5., México, Robredo, 1905.
- , "Suma de visitas", en *Papeles de la Nueva España*, México, Robredo, 1905.

- , “Relaciones geográficas de Tlaxcala”, en *Papeles de la Nueva España*, vol. 5, México, Robredo, 1905.
- Peñafiel, Antonio, “Monumentos escritos”, en *Monumentos de Arte Mexicano Antiguo*, vol. 1, Berlín, 1890.
- Ramírez Sorensen, Francisca, “The social politic and economic structure of Zapotitlan Salinas, Puebla. Mexico during the last prehispanic and early colonial periods”, tesis de maestría, Austin, Texas, 1996.
- “Tributo de los pueblos indios. 1560”, en *Boletín AGN*, t. XI, núm. 2, 1940.

“¡Tacos, joven!” Cosmopolitismo proletario y la cocina nacional mexicana*

JEFFREY PILCHER**

El grito del taquero que convoca a consumir los “tacos de trompa” que vende a la salida del metro San Lázaro es bien conocido por aquellos historiadores mexicanos que salen de esta estación para encaminarse hacia el Archivo General de la Nación.¹ Pero lo más probable es que los historiadores asocien ese llamado con la ingestión de un ligero tentempié que con una investigación académica. Esto es comprensible en tanto que la preocupación de los historiadores tiene que ver con los cambios en el tiempo, y la mayor parte de las cosas que suceden en México parecerían estar más cargadas de historia que el taco.

Definido por el diccionario de la Real Academia como “tortilla de maíz enrollada con algún alimento dentro, típica de México”,² el taco ha servido de alimento por un tiempo casi tan extenso como el que lleva de existencia la tortilla, es decir, al menos 500 años. Hoy día es peculiar que en la comida diaria, con tan profundas raíces

* Traducción de Arturo Soberón Mora.

** Universidad de Minnesota.

¹ El autor desea expresar su agradecimiento a Arturo Soberón Mora, Donna Gabaccia, José Luis Juárez, María Dolores Torres Yzabal, Víctor Macías, James Garza, Linda Arnold y Marianne Samayoa.

² *Diccionario de la lengua española*, 22a. ed., 2001, p. 1441.

prehispánicas, el taco deba ser nombrado por un término castellano, en contraste con otros platillos nacionales cuyo nombre deriva claramente de palabras de la lengua nativa como *tamalli*, *pozolli* y *molli*. Como los historiadores de la cultura lo han mostrado, las palabras literalmente expresan la realidad social y, en ese sentido, la palabra taco tiene una curiosa historia que inicia en la amplia difusión de su uso durante la era porfiriana. Si bien está relacionada con los puestos originales de comida callejera de las clases populares, la *taquería* se constituyó en un nuevo espacio social en el que comparten el trabajador y el sibarita. Siguiendo la ruta histórica del taco que trazan los diccionarios, los documentos de archivo, los libros de cocina y el arduo trabajo de campo, el presente ensayo pretende aportar luces en los orígenes de la cocina nacional vinculada con la clase trabajadora.

Antes de considerar el tema propuesto, es importante plantear el concepto teórico de una cocina nacional, particularmente en el presente proceso de globalización. El antropólogo Sydney Mintz, por ejemplo, desde una perspectiva materialista ha rechazado el concepto de cocina nacional, al observar que los elementos que constituyen una cocina, sean éstos un conjunto de ingredientes, técnicas de cocimiento o preparación, e incluso los valores culturales que comparten, son intrínsecamente locales. Una cocina nacional es, en el mejor sentido, una colección artificial de diferentes alimentos consumidos dentro de una frontera política dada.³ La socióloga Priscilla Parkhurst Ferguson, en contraste, ha reconstruido de forma perspicaz el surgimiento, durante el siglo XIX, de una cocina nacional francesa. Haciendo uso del concepto de campo cultural de Bourdieu, ella afirma que la gastronomía francesa se desarrolló como una empresa cultural autónoma que comprendía una diversidad de productores y consumidores, quienes integraron y dieron forma a los valores y las instituciones que vinieron a definir una comida genuina en Francia y, por extensión, en gran parte del mundo.

En forma particular, los libros de cocina profesional de Antonin Carême, la literatura gastronómica de Brillat-Savarin, las novelas de Honoré de Balzac —en las que los restaurantes son parte de la trama— y otros escritos similares, han servido de puente para trasladar la cocina de la corte de Versalles a un nuevo escenario nacio-

³ Sidney Mintz, *Tasting Food, Tasting Freedom: Excursions into Eating, Culture, and the Past*, 1996, pp. 95-96, 104.

nal posterior a la Revolución francesa de 1789. Al igual que otras formas de nacionalismo, este discurso descansa en textos para su construcción y difusión. Incluso las cocinas locales defendidas por Mintz fueron producto de textos. Ciertamente se puede decir que a partir de que los libros de cocina del siglo xix transformaron el insípido plato de avena del campesino en una especialidad provincial aparentemente eterna, ese plato fue después buscado ávidamente por los folcloristas y promotores turísticos del siglo xx.⁴

Dos estudios recientes han ayudado a aclarar el desarrollo de la cocina nacional de México. Al igual que en Francia, los campeones del nacionalismo del siglo xix buscaron utilizar el vínculo afectivo de compartir la comida para ayudar a forjar un sentido de identidad común, intento que dio inicio con la publicación del primer libro de cocina mexicana en 1831. No obstante, este programa se vio frustrado por una combinación de divisiones étnicas y regionales, y por la preferencia de la elite por la alta cocina francesa, la cual fue vista como una forma de reivindicar actitudes cosmopolitas en un escenario internacional, al mismo tiempo que permitía mantener un estatus de distinción social en la esfera local. De acuerdo con uno de esos trabajos, la cocina nacional no se fusiona sino hasta la década de 1940, una vez que el rechazo hacia lo popular había pasado y las clases medias empezaron a aceptar la cocina indígena basada en el maíz, como parte de una identidad mestiza nacional.⁵ Otro trabajo más reciente, basado en una amplia gama de fuentes, lleva los orígenes de la cocina nacional a las primeras décadas del siglo xx.⁶ Con el enfoque puesto en la literatura culinaria, ambos trabajos atribuyen esencialmente a la iniciativa de la clase media la construcción de esta nación culinaria, a pesar del origen popular de muchos de los platillos que fueron exaltados como prototípicamente nacionales.

Si bien el nacionalismo mexicano ha sido visto frecuentemente como un proyecto de elite, ensamblado sobre pertinentes formas de vida rurales, recientemente los investigadores han comenzado a identificar veneros importantes de participación popular en la tarea

⁴ Priscilla Parkhurst Ferguson, "A Cultural Field in the Making: Gastronomy in 19th-Century France", en *The American Journal of Sociology* 104, núm. 3 (noviembre de 1998), pp. 597-641, especialmente pp. 620-621.

⁵ Jeffrey M. Pilcher, *¡Vivan los tamales! La comida y la construcción de la identidad mexicana*, 2001.

⁶ José Luis Juárez, "Nacionalismo culinario", tesis de doctorado, ENAH, 2004.

de imaginar la nación.⁷ Durante el siglo XIX, ello se observa, por ejemplo, en la experiencia colectiva de la defensa militar en las guerras intervencionistas, así como en la promesa exaltada de la política federal hecha a las clases populares y aun a los pueblos indígenas de reconocerles un sitio en la comunidad nacional. Las filiaciones locales —“patrias chicas” y grupos étnicos— continuaron siendo una fuente alternativa de lealtad; es así que la propagación del nacionalismo mexicano fue sin duda un proceso largo y desigual. No obstante, la expansión del comercio y el flujo de la migración interna hacia las últimas décadas del siglo XIX, contribuyeron a alimentar el segmento de la clase trabajadora, la cual tendió a identificar sus intereses más con la patria en su conjunto que con una comunidad en particular. Grandes contingentes de esa masa trabajadora tomaron las armas para reclamar derechos cívicos y económicos durante la Revolución mexicana. Esta explosión social convirtió a la Ciudad de México en un centro de cosmopolitismo proletario, tendencia que se combinaría con el intenso flujo de migración laboral que propició el Porfiriato al atraer a la urbe notables contingentes demográficos procedentes de diferentes latitudes de la nación. Los integrantes de esta masa anónima, a los que la elite urbana se refería con el término despreciativo de “pelados”, llegaban a la ciudad trayendo consigo sus diversas culturas locales, las que hallaban espacios idóneos de mutua y natural convivencia en las calles populosas, lugares de trabajo, viviendas, cantinas y, claro, las taquerías. En esa suerte de pequeñas cocinas esquineras, que adquirirían su nombre genérico en la época del presidente Díaz, la clase trabajadora contribuía a la creación de la cocina nacional mexicana.

El presente ensayo pretende examinar el surgimiento y difusión de la taquería, así como el papel que ha desempeñado en la vida nacional. Comienza con un rastreo literario de los orígenes de la palabra “taco” en diccionarios y otras fuentes, con el propósito particular, pero no exclusivo, de ubicar las raíces etimológicas de la voz. Continúa con un señalamiento de las fuentes de archivo consultadas para reconstruir los contextos sociales en los que los tacos fueron consumidos en la Ciudad de México en las primeras décadas del siglo XX, con el fin de arrojar luz en torno a las concepciones

⁷ Véase, por ejemplo, Ricardo Pérez Montfort, *Estampas de nacionalismo popular mexicano: Ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*, 1994; Enrique Florescano, *Etnia, Estado y nación: Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, 1997; Mauricio Merino, *Gobierno local, poder nacional: La contienda por la formación del Estado mexicano*, 1998.

proletarias de nación. Finalmente, se examina el aburguesamiento del taco en los libros de cocina, como un estudio de caso de la apropiación de la cultura popular por parte de una elite con un proyecto cultural hegemónico.

Prototacos

Salvador Novo, en su muy disfrutable *Historia gastronómica de la Ciudad de México*, ubicaba los orígenes del mestizaje culinario en las “carnitas en taco, con tortillas calientes”, platillo servido en el banquete triunfal que le fue ofrecido a Hernán Cortés en la villa de Coyoacán.⁸ El relato de Novo es considerado uno de los textos fundacionales de la gastronomía mexicana. En él lleva a cabo un recuento de la historia de la cocina nacional, mediante un ameno recorrido que incluye platillos ejemplares, banquetes, restaurantes y personalidades, todo minuciosamente documentado o, cuando los documentos son parcos, descrito con una deliciosa prosa. Con todo y a contracorriente de su interés en temas filológicos, Novo no indaga en los orígenes de la palabra “taco”, y así su invocación en el texto al seminal taco conquistador corresponde más propiamente al género de las leyendas culinarias, tales como la invención del *mole poblano* por las monjas del convento de Santa Rosa o los primeros *chiles en nogada* preparados en honor de Agustín de Iturbide. En consecuencia, esta sección del trabajo tomará la estafeta donde la dejó Novo, considerando, para el efecto, la evidencia textual disponible para la historia lingüística de la voz “taco”, así como su lugar dentro de la compleja cocina nacional del siglo XIX.

De entrada, resulta imprescindible considerar las fuentes de la lengua indígena como una posibilidad de análisis. Recientemente, Héctor Manuel Romero sugería que la palabra podría ser una derivación de la voz náhuatl *itacate*, el clásico atado de comida para transportar de un sitio a otro, sentido con el que se le aplica en tono coloquial en algunas partes de México, como en el actual San Luis Potosí.⁹ Alternativamente, la palabra *tlaco*, o su mitad, pudo posiblemente ser usada como referencia a la forma natural en la que la

⁸ Salvador Novo, *Cocina Mexicana o Historia gastronómica de la Ciudad de México*, 1967, p. 29.

⁹ Héctor Manuel Romero, *Vocabulario gastronómico mexicano*, 1991, p. 58.

tortilla es doblada para dar forma al taco. En tanto estas fuentes lingüísticas son ciertamente posibles, la evidencia histórica apunta más hacia un posible origen europeo.

De acuerdo con el lingüista catalán Joan Corominas, una versión de “taco” es común a las principales lenguas latinas y germanas de la Europa occidental, si bien sus orígenes permanecen inciertos. La primera referencia de que se tiene conocimiento apareció en Francia en 1607, y hacía referencia a la baqueta con que se aprieta la carga en el arcabuz. Otros usos del siglo XVII incluyen un martillo de carpintero, una baqueta, el palo del juego de billar y un trago de vino.¹⁰ (Esta última referencia tiene una curiosa contraparte en lengua inglesa, en la expresión coloquial *a shot of liquor*.) En el siglo XVIII, las dos primeras ediciones del *Diccionario de Autoridades*, así como el *Diccionario castellano* de Esteban de Terreros reprodujeron este patrón de uso lingüístico con la expresión “trago de vino” como única referencia culinaria.¹¹ Más aún, la séptima edición del diccionario de la Real Academia, publicado en 1832, eliminó la mención al vino, al tiempo que agregó varias referencias a formas ordinarias de comportamiento, juegos ruidosos de niños y hablar con “mucha cólera”. Dos décadas después, sin embargo, el significado gastronómico de “taco” regresó en el *Nuevo diccionario de la lengua castellana*, con el significativo agregado de pequeños bocados que acompañan al acostumbrado trago de vino: “bocadillo que se toma o trago que uno bebe fuera de las horas de comida”.¹² Desde esta perspectiva, los académicos españoles parecen haber permanecido relativamente impasibles en torno al significado de la palabra, si bien el específico significado mexicano de “taco” como alimento no sería bien conocido sino hasta los inicios del siglo XX.¹³

Ciertamente, las definiciones europeas deben ser consideradas con mucha precaución al trasladarlas a la realidad mexicana. La Real Academia, como sus contemporáneas francesa e italiana, llevó a cabo un ambicioso programa de imposición de su autoridad lin-

¹⁰ Joan Corominas, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, vol. 5, 1991, p. 368.

¹¹ Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades*, ed. facsimilar, vol. 3, 1964, [1737], pp. 209-10; Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana*, 2a. ed., 1783, p. 878; Esteban de Terreros y Pando, *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas Francesa, Latina ó Italiana*, vol. 3, 1786-1788, pp. 569-570.

¹² *Nuevo diccionario de la lengua castellana*, 1853, p. 1119; *Diccionario de la lengua castellana*, 7a. ed., 1832, p. 708.

¹³ Véase, por ejemplo, *Diccionario de la lengua castellana*, 1897, p. 1803; Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 2001, pp. 1441-1442.

güística sobre el escurridizo lenguaje hablado de las clases populares, sector social que había mostrado particular resistencia a tal hegemonía, rebeldía lingüística que se amparaba en la gran distancia que separaba a las instituciones españolas de sus vasallos americanos. Incluso la referida intención de mantener un registro lingüístico de los cambios en los usos del habla popular, al efectuarse a partir de referencias escritas, provocaba que el registro se llevara a cabo de manera muy lenta. En el caso de la palabra “taco”, la incorporación de la comida al vino pudo haberse dado originalmente en España. Serafín Estébanez Calderón, en su trabajo costumbrista de 1847, titulado *Escenas andaluzas*, escribió: “Toma este trago y este taco.”¹⁴ La frase puede bien aplicarse al español moderno, particularmente al que se habla en la zona andaluza en donde es común la práctica de comer pequeños bocados, actualmente llamados “tapas”, palabra muy similar a la de “taco” e igualmente no se registra en un sentido culinario en los diccionarios del siglo XVIII.¹⁵ Ciertamente la primera versión de “tapas” pudo haber cambiado a “tacos”, pero ese es tema de otra investigación.

Más significativo para el sentido mexicano de “taco” que su desatención por parte de las academias españolas, es su ausencia en los diccionarios nativos. En 1844 Melchor Ocampo publicó lo que puede considerarse como el primer compendio de habla vernacular bajo el socarrón título de *Idiotismos hispano-mexicanos*. Este volumen, que incluye muchos alimentos populares, como tamales y mole, no enlista la palabra “taco”.¹⁶

En esta búsqueda, los libros de cocina del siglo XIX no resultan de mayor utilidad que los diccionarios. Dada la perspectiva de elite de la mayoría de los autores de libros de cocina, que tendían a favorecer la cocina española y francesa sobre los platillos de origen indígena, no es de sorprender que los tacos no sean mencionados en los manuales culinarios.¹⁷ Nadie necesita realmente una receta de cocina escrita para enrollar en una tortilla trozos de pollo o carnisas con salsa y después comerlo. No obstante, el primero y más influyente libro de cocina publicado en el siglo XIX, *El Cocinero Mexicano* (1831),

¹⁴ Véase el debate en Mariano de Cárcer y Disdier, *Apuntes para la historia de la transculturación indoespañola*, 1995 [1953], p. 58.

¹⁵ Real Academia Española, *op. cit.*, 1964 [1737], pp. 223-224.

¹⁶ Melchor Ocampo, “Idiotismos Hispano-Mexicanos”, en Ángel Pola y Aurelio J. Venegas (eds.), *Obras completas*, vol. 3, 1900-1901, pp. 89-231.

¹⁷ Para una revisión de este tipo de literatura, véase Jeffrey Pilcher, *op. cit.*, cap. 3.

proporciona una lista de platillos populares que incluye quesadillas de *ahuatle*, chalupas de morcón, tortillas enchiladas, “envueltos” en pipián, *tlataoyos* rellenos y chilaquiles tapatíos.¹⁸ La palabra “envuelto” se acerca a lo que actualmente podría llamarse “taco”, aunque en este caso se hace referencia a una preparación más elaborada, algo que oscila entre un taco y una enchilada: un platillo que recibe su nombre gracias a una salsa elaborada a base de chile ancho, chile pasilla y tomate, acompañada de carne de lomo de puerco deshebrada. Para guisarlo: “se pone un sartén con manteca, y cuando está bien caliente, se echan las tortillas [chiquitas], procurando que no se frían, se sacan y se ponen en un platón, se les echa la salsa y se envuelven, echándoles por encima el chile que ha quedado en la cazuela”.¹⁹ Aún más elaborados fueron los “envueltos de Nana Rosa”: “Se rellenan de huevos revueltos o de picadillo, y por encima se adornan con cebolla rebanada, chilitos y aceitunas, almendras mondados en cuartos, pasas, piñones, pedacitos de acitrón y hebras de carne frita o de jamón magro, también frito.”²⁰ Como quiera que sea, los tacos estuvieron igualmente ausentes de los volúmenes de cocina de finales del siglo XIX, aun de libros como *La cocinera poblana*, elaborado por el comedido gourmet de origen catalán Narciso Bassols, quien no fue ajeno a los puestos callejeros de comida e incorporó a sus recetas platos tan exóticos como *cuitlacochis*, *huaxmole* y *tlatlaoyos* de flor de calabaza.²¹

La venta de comida en las calles y en los mercados fue tan común en México que existe una larga tradición de expendios semifijos que se remonta a la época del antiguo imperio mexica y a los vendedores del mercado de Tlatelolco descritos por el cronista Bernal Díaz del Castillo. Hacia finales del periodo colonial, las almuercerías ofrecían “la común costumbre en esta capital del uso del almuerzo, no sólo entre la plebe sino en los comerciantes, dependientes de oficinas, y otras clases”.²² Estos comercios son muy mencionados en los documentos de archivo debido a su práctica de

¹⁸ *El Cocinero Mexicano o colección de los mejores recetas para guisar al estilo americano y de las más selectas según el método de las cocinas Española, Italiana, Francesa e Inglesa*, vol. 1, 1831, pp. 178-188.

¹⁹ M. Murguía, *Manual del cocinero, dedicado a las señoritas mexicanas*, 1983 [1856], p. 71.

²⁰ *El Cocinero Mexicano...*, op. cit., p. 183.

²¹ *La cocinera poblana y el libro de las familias*, 2 vols., 1881, pp. 31, 65-66.

²² Citado en Juan Pedro Viqueira Albán, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, 1987, p. 213.

servir pulque junto con los alimentos, lo que los convertía en expendios que contravenían las regulaciones borbonas existentes al respecto. Debemos agradecer a José Joaquín Fernández de Lizardi, el Pensador Mexicano, buen conocedor de la cocina popular, el haber-nos regalado con una descripción de su héroe picaresco Pedro Sarmiento yendo a la almuercería de la Orilla: “donde yo costeeé el almuerzo, que fueron envueltos, guisado de gallina, adobo, y pulque de tuna y de piña.” Lizardi enfatiza la conexión entre comida e identidad en su primera novela nacional *El periquillo sarniento*, en la cual su personaje sufre por los platillos populares durante su exilio en Manila: “Ni un alma de allá [México] me debe la memoria más mínima, al paso que hasta sueño las fiestecitas de Santiago, Las Cañitas, y hasta la almuercería de Nana Rosa.” Más aun, en la edición de 1842 el editor, en una nota a pie de página, describe con cariño la escena: “A orillas de la acequia en el Paseo de la Viga, había un jardincito donde Nana Rosa, que vivió cerca de cien años, con su afa-bilidad y genialidades atraía a los mexicanos a pasar en su casa aleg-res días de campo, haciéndoles pagar muy bien los almuerzos que condimentaba, y hasta hoy hacen papel en los libros de cocina los *envueltos de Nana Rosa*.”²³

La literatura costumbrista de mediados del siglo XIX nos provee igualmente de amenas descripciones de la comida callejera. Guillermo Prieto, gourmet incorregible, cita en sus escritos humildes fondas y figones, con el mismo afecto con que lo hace con cafés de elite como La Gran Sociedad. Además de Las Cañitas y Nana Rosa, Prieto menciona la plaza de toros de San Pablo, ubicada al sur del Zócalo, como un sitio lleno de fondas y pulquerías improvisadas. Fue cliente asiduo de La Madrina, donde “sólo se servía pollo asado con ensalada, chiles rellenos, mole y unos frijoles refritos en cazue-lillas pequeñas y como con dedicación especial”.²⁴ Por esos mismos años, el renombrado geógrafo Antonio García Cubas compiló una extensa zoología de vendedores ambulantes, cubriendo una exten-sa gama que va de las exclusivamente mujeres enchiladeras, tama-leras y atoleras a los más masculinos oficios de mantequeros, dulce-ros y cacachuateros, sin dejar de mencionar el más abierto al género

²³ José Joaquín Fernández de Lizardi, *Obras IX-Novelas*, Felipe Reyes Palacios (ed.), 1982, pp. 226, 308. David Frye, traductor al inglés de la obra de Lizardi, amablemente me proporcionó esta cita junto con muchas otras útiles sugerencias.

²⁴ Guillermo Prieto, *Memorias de mis tiempos*, en Boris Rosen Jélomer (ed.), *Obras completas*, vol. 1, 1992 [1906], pp. 112, 118.

de frutero(a). Los más distinguidos proveedores de este festín ambulante fueron “los cabeceros, que en vez de llevar en angarilla todo lo concerniente a su comercio, uno sustentaba en alto una tabla de madera y sobre ésta el horno con las cabezas de carnero, y otro cargaba... dos canastas con la salsa, la ensalada y otros condimentos, o bien ambos llevaban en una angarilla el horno de hojadelata, la salsa y la pimienta”.²⁵ En los primeros escritos costumbristas de Manuel Payno, también quedaron registradas las escenas gastronómicas de la Ciudad de México. Por ejemplo, en un breve ensayo de 1842, titulado “El Baratillo”, describió este pequeño mercado con las siguientes palabras: “Por fuera hay sus casas de recreo, tal como una vinatería donde se venden *caldos superiores*, una pulquería donde se encuentran enormes tinas abastecidas del suave Trampa, un elegante billar y unas mujeres que venden quesadillas, gorditas y enchiladas.”²⁶

Con todo, ninguno de estos acuciosos observadores de la cultura popular mexicana parece haber registrado el uso gastronómico del taco. De acuerdo con Francisco Javier Santamaría, la primera de tales menciones se encuentra en *Astucia*, la novela de bandidos de Luis G. Inclán. Este autor fue conocido, y en su momento cuestionado, por su meticuloso registro del habla popular. Sin embargo, el uso que hace de la palabra “taco”, es más bien impreciso: “Pero por hoy disimule que no esté todavía lista la comida, si quiere mientras echar un *taco* se lo haré al instante.”²⁷

Posiblemente la primera referencia inequívoca al taco mexicano es la que se registra en un trabajo de la etapa madura de Payno, la hoy clásica novela costumbrista titulada *Los bandidos de Río Frío*, publicada en 1891. En una escena que tiene como fondo las festividades patrióticas de la virgen de Guadalupe, Payno yuxtapone diferentes versiones de la cocina mexicana. En primer término, rechaza las inclinaciones al afrancesamiento culinario de la elite porfiriana: “No espere el lector encontrar allí *costillas a la Saint Menehould*, ni *filet de boeuf a la Jean Bart*, ni *saumón sauce riche*.” Los nombres inventados y los intencionales errores gramaticales servían para denunciar las falsas versiones de la alta cocina francesa con la que

²⁵ Antonio García Cubas, *El libro de mis recuerdos*, 1986 [1904], pp. 202-206, 223, 238-240, 255, 286-287, cita en p. 239.

²⁶ Manuel Payno, *Costumbres mexicanas*, en Boris Rosen Jélomer (ed.), *Obras completas*, vol. 4, 1998, p. 60.

²⁷ Francisco Xavier Santamaría, *Diccionario de mejicanismos*, 1992, p. 993.

eran sorprendidos los confiados clientes de los restaurantes de moda de la Ciudad de México durante el periodo del presidente Díaz. En cambio, como un tributo a “la historia doméstica”, Payno imagina en su novela un menú criollo servido a uno de los presidentes de la República que gobernaron el país en la década de 1840: “Una sopa de pan espesa, adornada con rebanadas de huevo cocido, garbanzas y verde perejil, tornachiles de queso, lengua con aceitunas y alcaparras, asado de cabrito con menuda ensalada de lechuga, y para coronar la obra, un plato de mole de guajolote por un lado y mole verde por el otro.” Para acompañar las viandas, jarras de cristal con pulque curado, en lugar de vino importado; y para cerrar el festín de manera apropiada, succulentos postres elaborados en los conventos de origen colonial: cocada, ate de mamey, arequipa, camote con piña y yemitas. Y así, mientras fustiga a sus paisanos afrancesados, Payno pronostica “que más de un lector se chupará los labios, por más parisiense que sea”.²⁸

Contrapuesta a esta cocina de elite criolla, Payno yuxtapone la comida de las fiestas de las comunidades indígenas y de los pueblos mestizos. Tiempo después de que la comitiva presidencial ha retornado a la Ciudad de México para la “comida nacional”, las clases populares permanecen por largas horas danzando en la basílica en honor de la virgen de Guadalupe. Agrupados en las afueras del templo, festejan esta fecha tradicional comiendo “*chito* con tortillas, salsa borracha y muy buen pulque... y los chicos brincando, con sus tacos de tortilla con aguacate en la mano”.²⁹ (Fig. 1.) La asociación que hace Payno con la virgen de Guadalupe tiene la clara intención de santificar esos alimentos como realmente nacionales, al tiempo que intensifica la comparación con la postiza comida francesa. Ciertamente, Payno fue un crítico permanente de los mexicanos imitadores de las modas extranjeras, como la más reciente del rosbif, pero al mismo tiempo señaló las divisiones sociales que entrampaban las expresiones culinarias, entre otras, del nacionalismo mexicano.

De esta forma, sobre el curso del siglo XIX, y más concretamente hacia la última década, el taco adquirió en México su significado moderno. La primera aceptación oficial puede considerarse la que dejó anotada Feliz Ramos I. Duarte en su *Diccionario de mejicanismos*, publicado en 1895. Resulta pertinente aclarar, sin embargo, que

²⁸ Manuel Payno, *Los bandidos de Río Frío*, 2004, p. 31.

²⁹ *Ibidem*, pp. 31-32.



Fig. 1 Comedores de tacos en la fiesta de la Guadalupeana. Col. Sinafo-INAH, núm. de inv. 374177.

Ramos siguió en este caso la definición genérica que recopiló la Real Academia: “bocadillo que se toma fuera de las horas de comida”, pero proporcionó, a su vez, los orígenes geográficos de la expresión, en este caso el Distrito Federal, lo cual por otra parte ayuda a circunscribir la palabra en términos de su significado mexicano. Además, Ramos agrega una interesante definición de “tacón” como “echador de tacos, comelón”, sugiriendo con ello que el uso popular del término estuvo en cambio constante.³⁰

Desafortunadamente, esas fuentes literarias no indican de qué forma un ligero tentempié fue asociado en México con una particular manera de enrollar una tortilla, toda vez que desde tiempo inmemorial las mujeres habían usado el taco como un conveniente envoltorio para enviar comida a sus hombres a sus sitios de trabajo o a cualquier otro destino. Cierta conjetura es necesaria para establecer la conexión exacta, pero una posibilidad descansa en un peculiar uso del taco en el siglo XVIII entre los trabajadores de las

³⁰ Feliz Ramos I. Duarte, *Diccionario de mejicanismos: Colección de locuciones i frases viciosas*, 1895, p. 469.

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”.³¹ Por supuesto, con suficiente salsa picante uno puede apreciar de buena gana el parecido entre un cartucho de dinamita y un taquito de pollo.

El momento exacto en que los mineros introdujeron sus tacos a la Ciudad de México se desconoce, pero es claro que las guerras civiles del siglo XIX, así como la agitación económica que impactó de forma particularmente fuerte en los distritos mineros, forzaron a muchos trabajadores a migrar en busca de trabajo. Este origen fue confirmado por el cronista Jesús Flores y Escalante, quien observó que los tacos sudados (también conocidos como tacos de canasta) originalmente traían el sobrenombre de “tacos de minero”.³² (Fig. 2.)

A pesar del atractivo que reviste este linaje, no debemos tomarlo como fuente exclusiva. La práctica mexicana de envolver en tortilla trozos de carne o frijoles es muy común y antigua, y la palabra “taco” tiene tantos significados en español, lo mismo que posiblemente en las lenguas nativas, como para darse el lujo de buscar sus orígenes en una sola fuente etimológica. Existen suficientes historias culinarias “definitivas” como para agregar una más. Al menos este trabajo evita incurrir en la falacia usual de atribuir los orígenes de la comida de un sector popular a una elite, o a personajes tan conspicuos como el conde de Sandwich.

Habiendo examinado las fuentes literarias de la palabra, es necesario ahora considerar el contexto social del consumo del taco en los inicios del siglo XX con el fin de constatar la forma en la que el taco consiguió convertirse en México en moneda corriente, es decir, gozar de gran popularidad.

³¹ Doris M. Ladd, *The Making of a Strike: Mexican Silver Workers' Struggles in Real Del Monte, 1766-1775*, 1988, p. 10.

³² Jesús Flores y Escalante, *Brevísima historia de la comida mexicana*, 1994, p. 232.



Fig. 2. Voceadores almuerzan tacos. Col. Sinafo-INAH, núm. de inv. 155025.

El universo de la taquería

A pesar de que la comida callejera había sido por mucho tiempo una de las características de la Ciudad de México, esta práctica adquirió particular relevancia hacia inicios del siglo XX, debido al arribo a la urbe durante ese periodo de un gran número de trabajadores migrantes, atraídos por la industrialización de la administración porfirista. El advenimiento de la confrontación revolucionaria, a su vez, trajo a la capital soldados, soldaderas y refugiados. Las taquerías se convirtieron rápidamente en el centro en donde esos recién llegados encontraron o recrearon los platillos de sus patrias chicas. Al mismo tiempo, tuvieron también la oportunidad de experimentar en la ciudad una amplia variedad de cocinas regionales, generándose con ello una suerte de cosmopolitismo cultural que permitió el surgimiento, entre la clase trabajadora, de un sentido de nación compartida. Esta misma relación permitió, a su vez, difundir desde la Ciudad de México el nuevo uso del taco a través de la República.

Bajo la dictadura de Porfirio Díaz, la industrialización llevó a la Ciudad de México a un proceso de transformación inédito: de la ciudad colonial de los palacios a una incipiente metrópoli habitada hacia 1910 por cerca de medio millón de habitantes. Este desarrollo no fue sólo producto de un proceso de reproducción natural, sino consecuencia del trabajo de los migrantes, impulsados por el incremento masivo de las manufacturas, en particular de los bienes de consumo. La gran mayoría de esos recién llegados provenía del altiplano central, más concretamente del Estado de México, pero puede decirse que la mayoría de los estados correspondientes a esa área geográfica tuvieron grupos representantes en diferente número. A su vez, la rápida expansión de las redes del ferrocarril y el telégrafo facilitaron este desplazamiento masivo, en la medida en que aseguraban que los migrantes proletarios pudiesen estar en contacto con los miembros de su familia que habían dejado atrás. Hacia 1910, casi la mitad de los habitantes de la ciudad habían nacido fuera del Distrito Federal, y buena parte de esos recién llegados eran mujeres y gente joven. Vecindades saturadas con casi inexistentes servicios de cocina formaron parte del patrón de vida de esos migrantes, lo cual no fue obstáculo para que rápidamente surgieran colonias de trabajadores. Mientras tanto, la elite escapaba del centro de la ciudad para habitar las nuevas mansiones estilo victoriano y

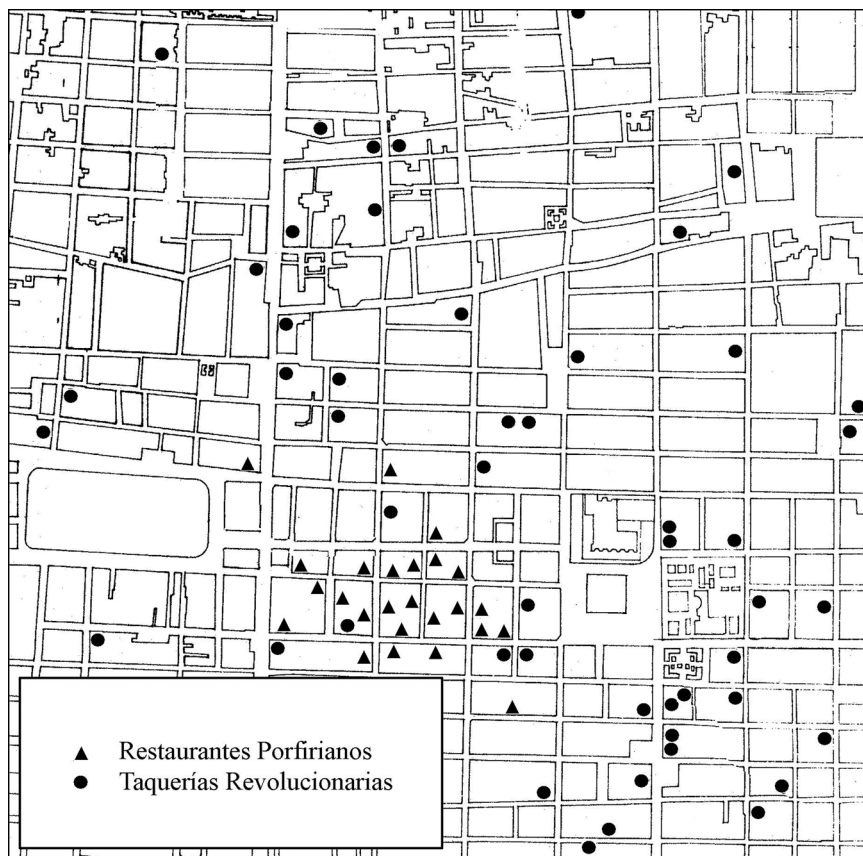


Fig. 3. Mapa gastronómico de la Ciudad de México, ca. 1918 (AHDF, vol. 2405).

parisino de las elegantes colonias Roma y Condesa, en el occidente de la ciudad.³³

El gobierno constitucional de la Ciudad de México proveyó de reconocimiento burocrático al taco cuando expidió, en 1918, una serie de licencias por las que se integraba a las informales taquerías a la condición más formal de los restaurantes y fondas existentes en la ciudad. Desafortunadamente no he podido localizar la lista completa de esas licencias; no obstante, existe un volumen rotulado “infracciones taquerías” en el Archivo Histórico del Distrito Federal que ofrece una ventana al universo culinario informal del México revolucionario.³⁴ Este volumen contiene un total de 71 puestos,

³³ John Lear, *Workers, Neighbors, and Citizens: The Revolution in Mexico City*, 2001, pp. 51-54.

³⁴ Archivo Histórico del Distrito Federal (en adelante AHDF), vol. 2405.



Fig. 4. Hombres en expendio de fritangas. Col. Sinafo-INAH, núm. de inv. 160763.

dispersos a lo largo y ancho de la ciudad, pero concentrados en buena medida en el Centro histórico. (Fig. 3.) Mientras que los restaurantes lujosos y exclusivos del Porfiriato se agrupaban de forma compacta a lo largo de la franja que trazaba la elegante calle de San Francisco, entre el Zócalo y la Alameda, los puestos de tacos no discriminaban a nadie y atendían por igual a los elegantes dandies ciudadanos de la calle de Palma y a los andrajosos pelados de Tepito. (Fig. 4). No obstante, las taquerías se agrupaban en torno a lo que podría denominarse como “eje del chile”, y que iba de los barrios populares ubicados al sudeste del Zócalo, a los teatros de carpa de Santa María la Redonda, al norte de Bellas Artes.

Los documentos ofrecen sólo unas cuantas pistas acerca de la naturaleza de la cocina popular mexicana de hace un siglo. Los inspectores no parecen haber puesto demasiada atención en las instalaciones sanitarias de esos humildes puestos, considerando posiblemente que los clientes podían juzgar por sí mismos la calidad de la higiene de esas cocinas al aire libre. En contraste, en los restaurantes frecuentados por altos funcionarios del gobierno, los inspectores

imponían medidas de higiene más rigurosas. Por ejemplo, el dueño del restaurante de moda, “Cosmopolita”, fue sancionado por tener dos kilos de carne proveniente de un rastro clandestino, carne que el propietario Fernando Pando intentaba justificar de modo poco convincente, afirmando que era para consumo personal.³⁵ De esta forma, el principal interés de los inspectores de taquerías, como el de los oficiales borbones del siglo XVIII, parece haber sido asegurar los ingresos municipales y el orden público. Virtualmente todas las infracciones fueron para vendedores ambulantes que no habían tramitado una licencia para expender alimentos o pulque.

Debido al carácter provisional de las instalaciones de la cocina casera de la clase trabajadora, las descripciones de las taquerías fueron poco claras, asunto que causó problemas por igual a vendedores e inspectores. Isabel Hernández, quien manejaba la taquería “La Miniatura” en la Plaza de Loreto, fue multada por servir pulque sin licencia. Isabel apeló la pena sobre la base de que el inspector había interrumpido la cena familiar, la cual era acompañada con la ingestión de pulque. Con un puesto de tacos tan pequeño, explicó Isabel, no contaba con el capital suficiente para tener un comedor privado para poder alimentar a su familia, por ello servía la cena por la noche, después de atender a sus clientes, en el mismo puesto.³⁶ El sorprendente reducido número de taquerías que fueron objeto de multas en el vecindario del distrito norte y este del Zócalo, puede indicar que los inspectores estuvieron interesados principalmente en vendedores instalados en la vía pública, más que en patios de vecindad, donde eran más fácilmente tomados por comedores familiares. Este énfasis comercial fue apoyado por una cita dada a Antonio Domínguez por operar un expendio de tortas sin licencia dentro de su tendajón “El Gran Infierno”. El propietario del establecimiento argumentaba convincentemente que él sólo vendía el pan, el queso, los chiles en vinagre y otros ingredientes; si sus clientes insistían en preparar las tortas en el local, él no podía ser considerado responsable.³⁷

Como el ejemplo de Domínguez sugiere, el gobierno municipal fundió un mundo entero de antojitos dentro de una sola catego-

³⁵ AHDF, vol. 2399, exp. 15, Bando al presidente municipal, 2 de mayo de 1919.

³⁶ AHDF, vol. 2405, exp. 10, Hernández al presidente municipal, 31 de octubre de 1919. Véase también *ibidem*, exp. 1, Martina Alcalá al presidente municipal, 22 de diciembre de 1919.

³⁷ AHDF, vol. 2405, exp. 4, Domínguez al presidente municipal, 14 de noviembre de 1919.

ría burocrática de taquerías. Alrededor de 60% (42) de los puestos aparentemente vendían tacos, pero cerca de 20% (13) servían tortas y un número similar expendía alimentos aún más diversos. En ocasiones, los inspectores parecían no estar enterados de los alimentos que se ofrecían en los puestos. Nieves González recibió un citatorio por manejar una tortería sin licencia, pero en su demanda la afectada explicaba que se trataba de una taquería, sin que la diferencia le ayudase a evitar la multa.³⁸ De mayor interés todavía son los otros alimentos que se servían en las taquerías. Hubo al menos dos pozolerías, una llamada “Antojitos tapatíos” y otro restaurante denominado “La jaliciense”, que presumiblemente se especializaban en platillos regionales como pozole, birria y otros guisos. Abundante comida del mar estuvo también al alcance de los trabajadores que acudían a esos comercios, gracias a las facilidades que el ferrocarril ofrecía para fletarla a la urbe desde la costa. De esta forma, los comensales pudieron escoger de entre varias ostionerías a su disposición, dos puestos de pescado frito (uno de ellos extrañamente llamado “El Torito”), un comercio llamado “Pescadería Veracruz”, y otro más conocido como “Pesca de Alvarado”, después de que el puerto de Veracruz cobró fama por sus frescos productos del mar y sus mujeres de habla procaz.³⁹

Hoy sólo nos queda imaginar las demás delicias culinarias que pudieron haber sido registradas si el gobierno municipal hubiese empleado etnógrafos más que recolectores de impuestos. En cualquier circunstancia, es claro que las diversas especialidades locales estuvieron disponibles aun para los comensales proletarios de la Ciudad de México. La gama de la cocina regional a su alcance fue notablemente enriquecida por el elevado número de mano de obra femenina integrada al grupo de migrantes que llegaron a la Ciudad de México. Esther Torres, quien llegó a la ciudad en 1910 procedente de Guanajuato, afirmaba que era muy sabido que las mujeres podían encontrar trabajo en la capital.⁴⁰ Aunque la mayoría prefería los salarios mejor remunerados de las fábricas, vender comida permitía a las mujeres de modesta circunstancia contar con un respaldo económico. Jovita Ruiz, por ejemplo, vendía tacos en un zaguán atrás de Palacio Nacional para mantener a sus hijos, mientras trami-

³⁸ AHDF, vol. 2405, exp. 7, Nieves González al presidente municipal, 20 de septiembre de 1919.

³⁹ AHDF, vol. 2405, exp. 2, 3, 7, 12, 17, 19.

⁴⁰ John Lear, *op. cit.*, pp. 49-54.

taba la pensión de su marido, quien había muerto en la lucha revolucionaria.⁴¹ Jovita pudo haber dejado de vender al momento en que su trámite quedó resuelto, pero no fue el caso de muchos otros migrantes que, al establecerse en la ciudad, abrieron negocios permanentes. Beatriz Muciño Reyes llegó a la capital procedente de su pueblo natal San Mateo Tazcaliatac, en el Estado de México, y de forma similar montó un simple puesto en la puerta de un edificio de oficinas sobre la calle de Venustiano Carranza. De ese sitio, Beatriz se mudó a otro en la calle de Bolívar, antes de establecerse, en 1907, de forma permanente, en un negocio de taquería sobre la calle de Uruguay. Doña Beatriz continuó operando su taquería por cerca de cuatro décadas, hasta que se retiró en 1945, cuando dejó el negocio a su sobrino Alejandrino Reyes.⁴² “Tacos Beatriz”, que permanece actualmente como negocio familiar y ha atendido a cinco generaciones de consumidores, es en efecto un caso excepcional, una célebre historia de éxito en una actividad caracterizada por trabajadores dedicados, pero generalmente empobrecidos.

No obstante las oportunidades de trabajo que las taquerías ofrecían a las mujeres de bajos recursos, estos negocios resultaron más atractivos para la ocupación masculina. A lo largo del siglo XIX, la literatura costumbrista cita a las tamaleras y las enchiladeras en términos exclusivamente femeninos, pero para 1919 la igualdad de género en estas actividades es más cercana. De los 61 casos en que es posible determinar el género del propietario, justo la mitad (30) fueron manejados por mujeres. Alrededor de 44% (27) fueron manejados por hombres y en los otros cuatro casos, el negocio fue propiedad de un hombre pero atendido por una mujer. Este patrón coincide con el incremento de la mecanización de un comercio antiguamente femenino y su consecuente colonización por el hombre. En este sentido, es notable el advenimiento del molino de nixtamal, pues su incorporación a la actividad hizo que los hombres viesan socialmente aceptable el producir tortillas, en el momento en que la tarea cambió de ser una actividad de subsistencia doméstica a una fuente de ingresos con el empleo de habilidades técnicas.⁴³

⁴¹ AHDF, vol. 2405, exp. 15, Ruiz al presidente municipal, 10 de enero de 1920.

⁴² Entrevista con Evelia Reyes Arias, sobrina del fundador y actual propietaria de “Tacos Beatriz”, Ciudad de México, 5 de agosto de 2005.

⁴³ Véase Dawn Keremitsis, “Del metate al molino: La mujer mexicana de 1910 a 1940”, en *Historia Mexicana* 33, octubre-diciembre de 1983, pp. 286-288.



Fig. 5. Hombres en un puesto de tacos y fritangas. Col. Sinafo-INAH, núm. de inv. 163239.

Por otra parte, un incremento del consumo de tacos de carne puede también haber influido en el aumento de la presencia masculina en la actividad. La enchiladera del siglo XIX, tuvo su contraparte masculina en el vendedor de barbacoa, quien cargaba un pequeño anafre por las calles de la capital. Esta forma de comercio ambulante fue prohibida hacia finales de siglo por las autoridades sanitarias del Consejo Superior de Salubridad, con lo cual el vendedor frecuentemente se apostaba en puestos o fritangas. Hacia 1920, para satisfacer las regulaciones sanitarias, estos vendedores utilizaron recipientes de cristal que ponían sobre un sencillo bracero con el fin de mantener caliente la carne y las tortillas, las cuales eran simplemente apiladas sobre la base del recipiente. (Fig. 5.)

La evolución de la taquería callejera puede ser apreciada al comparar las imágenes tempranas de esos negocios, que se muestran en las figuras 6 y 7, tomadas en la década de 1950 por el prestigiado fotoperiodista Nacho López, y conservadas en el fondo Casasola de la Fototeca Nacional del INAH. Hacia mediados de siglo, los taqueros trabajaron en puestos más permanentes, con frecuencia cubiertos, suficientemente alumbrados para que los clientes pudiesen ver lo que estaban consumiendo. El bracero provisional



Fig. 6. Hombre que come tacos en un puesto. Col. Sinafo-INAH, núm. de inv. 382144.

de carbón había sido remplazado por una resistente parrilla, incorporándose otros elementos para mejorar las condiciones de venta (como las tablas de madera para picar la carne y los ingredientes y recipientes de cristal para almacenar los condimentos). Finalmente, los tacos les fueron servidos a los clientes en platos, eliminando la práctica de ofrecerlos en la mano.

A pesar de que la cultura material del taco había avanzado, un sinnúmero de rasgos maculinos permaneció en la actividad como común denominador a lo largo de más de medio siglo. En primer término, debe considerarse la importancia de la carne en la preparación de los tacos; si bien la identidad de las variedades servidas es incierta en las descripciones y pudieron haber sido cortes inferiores o aun simples chicharrones, de cualquier forma no se trataba de los tacos de guisado asociados con las mujeres. Además, estos tacos de carne fueron expendidos en centros de reunión preferentemente masculinos, como plazas de toros, tal vez cerca de una cantina o en la plaza al caer la noche. En contraste, doña Beatriz siempre cerraba su negocio a las cinco de la tarde, evitando así los alborotos que ocasionaban los grupos de borrachos nocturnos.

Para las primeras décadas del siglo XX, la mesa había sido puesta al servicio de una cocina nacional proletaria regida por las ta-



Fig. 7. Vendedores de tacos en su puesto. Col. Sinafo-INAH, núm. de inv. 382183.

querías de la Ciudad de México. En torno a estos negocios se había formado una numerosa y diversa concurrencia, integrada por comensales lo suficientemente jóvenes para apreciar la novedosa cocina regional. La construcción de la red de ferrocarriles durante el Porfiriato e integrada al sistema de transporte aseguró la disponibilidad de otrora raros ingredientes. Finalmente, una considerable legión de expertas culinarias convergieron en la capital, mujeres migrantes que traían consigo una amplia variedad de recetas de platillos regionales. Aun así, queda la pregunta si las clases trabajadoras atribuyen a su repertorio de platillos algún significado político. ¿Acaso ellos sencillamente se topan con un puesto que sirve comida

común a su patria chica y se convierten en clientes regulares? O, como sus contrapartes de la clase media, ¿imaginan a la nación mexicana en el menú de un restaurante?

Recuperar las voces e intenciones de las masas continúa siendo una de las más problemáticas tareas del historiador. Cuando los amanuenses de la elite las han interrogado, raramente ha sido para indagar sus preferencias gastronómicas. Sin embargo, hubo una prolongada tradición de las clases populares de emplear los alburres, en el lenguaje cotidiano, particularmente al nombrar los alimentos, con propósitos políticos, como puede ser apreciado en los tabloides del Porfiriato. Uno de esos periódicos, *El Pinche*, publicado en los años finales del gobierno de Díaz, ofreció servir a sus proletarios lectores “tacos calientes” y “salsa endiablada”. Cabe precisar, no obstante, que la agenda editorial de este diario, como muchos de sus colegas, fue principalmente fomentar la templanza y la exaltación del espíritu del trabajador, a pesar de la promesa de sus titulares de desinflar la arrogancia de la burguesía.⁴⁴

Siguiendo a Ricardo Pérez Monfort, otro lugar para buscar manifestaciones de la ideología de las clases populares es en las canciones. En sus letras, la comida ha sido igualmente un tema permanente, desde el jarabe colonial hasta la salsa y el merengue contemporáneos, como puede ser visto en los invaluable volúmenes de *El que come y canta... Cancionero gastronómico de México*, compilado por Aline Desentis Otálora, en donde incontables versos encomian la excelencia de las especialidades regionales, reforzando el apego culinario hacia la patria chica.⁴⁵ Con todo, este sentido de la localidad podría también nacionalizarse cuando a un sitio en particular, dentro de la cosmopolita ciudad, se le asocia con la producción y elaboración de determinados alimentos. A inicios de 1910, una canción titulada “El Cateto”, en referencia a la Alameda de la Ciudad de México, invocaba recuerdos acerca de comer chicharrón y comprar cajeta de Celaya en la renovada Dulcería de Celaya, en la calle de Cinco de Mayo.⁴⁶ Muchas otras especialidades de ese tipo se pueden escuchar en las nostálgicas canciones de Salvador Chava Flores, en las que recuerda su juventud en la popular colonia Guerrero en la década de 1920. Entre otros platillos, cita en sus canciones los

⁴⁴ *El Pinche*, 14 de julio de 1904, p. 2; 4 de agosto de 1904, p. 2.

⁴⁵ Aline Desentis Otálora (ed.), *El que come y canta... Cancionero gastronómico de México*, 2 vols., 1999.

⁴⁶ *Ibidem*, vol. 1, pp. 434-435.

camotes de Puebla, los ayacotes de Apizaco y los pulques de Apan.⁴⁷ Explorar la cocina tradicional mexicana durante los viajes, podría dar sentido tanto a los trabajadores migrantes como a los ricos turistas. El corrido clásico “El Ferrocarril”, de Ángel Rabanal, inicia con la observación hablada: “Si vas por ferrocarril, para saber dónde estás, observa sobre el pretil, te fijas en lo que gritan y al instante lo sabrás.” La canción se convierte en una suerte de guía Michelin de las especialidades regionales que ofrecen los vendedores ambulantes: guajes de Silao, frijoles de Apizaco, chorizo de Toluca, enchiladas en Tlalpujahua, “y si te venden un perro, cuídate, que es de Chihuahua”.⁴⁸

Esas expresiones de nacionalismo culinario alcanzan su pináculo en canciones como la inédita de Chava Flores titulada “Platillos mexicanos”:

Ya se dijo en mil canciones:
¡Qué lindo es ser mexicano!
Y yo estoy más orgulloso
Porque soy un comelón;
No más algo de mi patria
Y a extrañar los chicharrones,
Y los tacos de carnitas,
Nenepile y corazón.

Siguiendo esta introducción, la melodía prosigue en el elogio de una cantidad de platillos regionales, desde el pozole y la birria, hasta el mole poblano y el espinazo en mole de olla.⁴⁹ Un sentimiento similar de nacionalismo aparece en “La tierra de jauja”, de Ruperto Flores Rivera, escrita alrededor de 1930 en Xichú, Guanajuato. Después de un extenso himno dedicado a los platillos regionales, la canción concluye así:

Frijoles negros de la olla,
Nopales, chilcague, sal,
Y unas gordas martajadas
Son el gusto nacional...⁵⁰

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 119-120; vol. 2, pp. 80-81.

⁴⁸ *Ibidem*, vol. 1, pp. 383-384.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 119-120, 300-301.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 304-306.

Si bien estas canciones proporcionan testimonios elocuentes para las fuentes culinarias de la identidad nacional, hay también límites claros en su aplicación. La cronología de las canciones puede reflejar un nacionalismo retrospectivo, más que sentimientos del Porfirismo o de los tiempos revolucionarios. El acto proletario de imaginar la nación mexicana como su contraparte de la clase media, fue un proceso histórico de producción cultural más que un repentino despertar de la conciencia. Es también imposible afirmar, desde cualquier punto de vista, qué tanto se había propagado ese sentimiento entre la población. “Platillos mexicanos” de Chava Flores nunca fue publicada; sin embargo, es prácticamente seguro que fue cantada en público. Ciertamente esta evidencia no bastará para decidir con seriedad las controversias historiográficas que plantea la Revolución mexicana de 1910, como la del nacionalismo.

No obstante, el cosmopolitismo de este mundo de restaurantes proletarios se desvanecería ante la abúlica mirada de cualquier científico predispuesto contra la clase obrera de la Ciudad de México, que sólo viese una indiferenciada masa de pelados. En particular, lo incluyente de las actitudes populares en la cocina nacional puede ser vista en una de las más importantes innovaciones gastronómicas del siglo XX: la difusión de los *tacos al pastor*. Esta adaptación mexicana de los *gyros* del Medio Oriente fue introducida por migrantes libaneses, probablemente en Puebla hacia la década de 1920, lugar donde inicialmente se les conoció como *tacos árabes*.⁵¹ Es claro que la propagación de las taquerías hace difícil atribuir exclusivamente a los intelectuales pertenecientes a las clases sociales prósperas el origen del nacionalismo culinario mexicano. Ciertamente, la tendencia de la burguesía de apropiarse de lo popular, frecuentemente de la comida indígena, y presentarlo como ejemplo de la cocina nacional es particularmente evidente a la luz de la trayectoria histórica del taco.

El aburguesamiento del taco

La “gente decente” se enteró de los tacos cuando éstos se hicieron populares entre la gente común de la Ciudad de México, pero sólo

⁵¹ Martha Díaz de Kuri y Lourdes Macluf, *De Libano a México: La vida alrededor de la mesa*, 2002.

gradualmente los autores de los libros de cocina encontraron la forma de civilizar esas comidas callejeras. Algunas figuras literarias comenzaron a experimentar con la palabra, cuya connotación estuvo claramente asociada a las clases bajas. Al mismo tiempo, los autores de libros de cocina buscaron la forma de reproducir la imagen del taco, pero de una manera en que no pudiese ser imaginado como platillo popular. A su vez, esta intención llevó a la incorporación de ingredientes más caros o el completo abandono de la tortilla de maíz, y con ello su connotación indígena. El elemento común de esta escalada de los tacos fue la acumulación de su autenticidad nacionalista a partir de sus orígenes populares. Observamos, así, que la identidad nacional de los sectores sociales cultos dependió de las clases populares, aun cuando los primeros buscaron mantener la distancia social entre ambas.

A partir de Payno, las referencias literarias a los tacos comenzaron a multiplicarse hacia los inicios del siglo XX, si bien esas menciones siguieron siendo vergonzantes y entrecomilladas al momento de ungar la palabra al castellano de tradición mexicana. La incorporación del taco se dio lentamente; por ejemplo, en sus memorias José Juan Tablada describe espléndidamente el mundo de la gastronomía porfirista de la Ciudad de México, al igual que lo hiciese Guillermo Prieto para la época anterior; desafortunadamente no menciona las nacientes taquerías.⁵² Pero, en cambio, el taco aparece citado en un cuento de la provincia michoacana, “El hombre doble”, de J. Rafael Rubio, quien en 1907 ganó el premio de concurso de literatura nacional auspiciado por el periódico *El Imparcial*. El personaje central de la historia se despide con pena de su amada china poblana para partir a un viaje de negocios, pero ésta lo traiciona en su ausencia: “La China me acompañó hasta el embarcadero, llevándome un *taco* para el camino, dos pañuelos y mi pistola.”⁵³ Una década después, Mariano Azuela, en su novela clásica de la Revolución mexicana, introduce a su protagonista, Demetrio Macías, como “un hombre, yantaba en un rincón, una cazuela en diestra y tres tortillas *en taco* en la otra mano”.⁵⁴ Para Azuela —exiliado en El Paso, Texas, de la lucha revolucionaria que continuaba encarnizada en 1916—, la palabra siguió siendo un adjetivo que describía

⁵² José Juan Tablada, *La feria de la vida*, 1991 [1937].

⁵³ J. Rafael Rubio, “El hombre doble”, en Jesús Romero Flores (ed.), *Leyendas y cuentos michoacanos*, vol. 1, 1938, p. 71.

⁵⁴ Mariano Azuela, *Los de abajo*, 1958, p. 5.

las tortillas enrolladas. Es así que los literatos buscaron interpretar la forma en que las clases populares usaron la palabra “taco”.

De igual forma, los intelectuales se inspiraron en la cocina popular mexicana al mismo tiempo que se afanaban en diferenciarla de la cocina callejera contemporánea. Los periódicos, con sus cotidianos cierres de edición y su insaciable demanda por la novedad, pudieron haber sido los primeros en imprimir recetas para tacos. En México, las publicaciones dedicadas a las mujeres fueron iniciadas por el liberal recalcitrante Filomeno Mata, como *El Diario del Hogar*, periódico en que cotidianamente se publicaron recetas de cocina casi sin fallar de 1882 a 1912.⁵⁵ La primera adaptación apareció el 14 de enero de 1903, con el paradójico título de “Taquitos de harina”. En lugar de la plebeya masa de nixtamal, la receta instruye a las cocineras a preparar una masa de harina, mantequilla, crema y royal, para elaborar, en efecto, una empanada enrollada, cubierta de azúcar y canela. Un segundo y más elaborado platillo, “tacos de crema”, fue publicado el 2 de junio de 1908. Esta receta da inicio con unas instrucciones para hacer crepas estilo francés, posiblemente el primer intento de usar una táctica ahora común para aburguesar los platillos plebeyos; por ejemplo, crepas de cuitlacoche. El autor continúa: “se rellena con postre de leche, crema o alguna conservilla seca y se enrolla como taco. De la misma manera se hacen todos los tacos que se quieran; se colocan en el platón en forma de pirámide, se cubren con betún de clara de huevo y se adornan con fresas, flores de azahar y violetas”.⁵⁶

Tan elaborados y disfrazados menjurjes invocaban, sin temor a equivocación, la comida callejera de reciente factura pero transformada en platillos socialmente aceptables mediante el uso de harina de trigo, merengue, canela y flores comestibles. A la manera en que se decoraban los puestos de las kermeses del siglo XIX con profusión de flores y yerbas, en los que las hijas de las familias de elite servían aguas frescas preparadas sobre el metate por sus sirvientas, los mexicanos opulentos pretendían reproducir la ruidosa cultura popular de las calles, sin abandonar la seguridad de sus hogares. Por otra parte, esas recetas bien pueden indicar la diversidad de estas versiones iniciales de tacos, que pudieron haber sido servidos como

⁵⁵ Para lo relativo a esta publicación y la lista completa de recetas, véase Luis Mario Schneider (ed.), *Arte culinario mexicano siglo XIX recetario*, 1986.

⁵⁶ *El Diario del Hogar*, 2 de junio de 1908, p. 4.

desayuno dulce, así como cena salada. Por ejemplo, en *El jagüey de las ruinas* de Sara García Iglesias, María Nieves prepara un taco para el desayuno, servido caliente y acompañado con queso fresco y piloncillo raspado.⁵⁷ En el caso de los tamales también hubo versiones dulces y, en ocasiones, elaborados con harina de arroz en lugar del obligado nixtamal, versiones que fueron las primeras en ser incluidas en los libros de cocina del siglo XIX.⁵⁸ La preferencia por las versiones dulces de los platillos más importantes puede ser explicada por una tendencia general de adaptar las novedades culinarias a la periferia de la comida formal —un desayuno ligero en casa o un antojo en la calle— más que incorporarlos al rito central de la esfera doméstica: la comida del mediodía.

Esas primeras recetas fueron muy pronto seguidas por otras en las que los tacos podían ser reconocidos con más facilidad, pero curiosamente publicadas por autores y editores independientes que no habían contado con el apoyo financiero de la elite mexicana que los forzara a continuar con la línea de la distinción social. Posiblemente el primer libro de cocina que se hizo cargo de la receta del taco fue el curioso volumen titulado *Libro de recetas para platos de vigilia además de otros guisos que no son de carne*, publicado en 1911 por Isabel F. de Watson. La receta proporciona instrucciones para la elaboración de tacos sudados, confeccionados a base de simples tortillas con salsa y queso fresco —un extraño tributo de la elite a la saludable cocina vegetariana de las clases populares—.⁵⁹ Otro adaptador temprano de la cocina popular mexicana fue el celebrado *chef* de la era revolucionaria, Alejandro Pardo, quien estableció sus credenciales de alta cocina europea con el exitoso volumen *El verdadero práctico* (1912). Le siguió un trabajo de 1917 titulado *Los 30 menús del mes*, para ser vendido exclusivamente en la República Mexicana, en el que se proporcionaba dos versiones de tacos: taquitos mexicanos, acompañados de “amburguesas con cresón”, compuestos por tortillas ligeramente fritas, con frijoles refritos, queso fresco, chipotle en vinagre y salsa; mientras que los taquitos chiapanecos fueron bien

⁵⁷ Sara García Iglesias, *El jagüey de las ruinas*, 1944, p. 184.

⁵⁸ Véase, por ejemplo, *El Cocinero Mexicano*, op. cit., vol. 1, pp. 307-309; *Novísimo arte de cocina, o Esclente coleccion de las mejores recetas para que al menor costo posible, y con la mayor comodidad, pueda guisarse á la española, francesa, italiano é inglesa; sin omitirse cosa alguna de lo hasta aquí publicado, para sazonar al estilo de nuestro país*, 1831, pp. 47, 50.

⁵⁹ Isabel F. de Watson, *Libro de recetas para platos de vigilia ademas de otros guisos que no son de carne*, 1911, p. 110.

fritos con un relleno de carne de ternera, puerco, pollo y jamón —apenas parecido al típico taco dorado de los puestos esquineros.⁶⁰

A la sazón, dos tendencias al aburguesamiento persistieron cuando el consumo de los tacos se propagó a través de las clases medias de provincia, en las décadas inmediatas. La más abierta tiene que ver con *El Diario del Hogar*, publicación que bautizó platillos sofisticados, como crepas y empanadas, con el nombre mexicano de tacos. Irma Carlota, por ejemplo, publicó una receta para taquitos de jamón frío, llamados así por las delgadas rebanadas de jamón enrolladas alrededor de huevos duros con salsa picante y aceitunas, todo servido en un plato con lechuga.⁶¹ Más común, sin embargo, fue el tipo de aburguesamiento moderado de nuestro *chef* Pardo, quien creó versiones más reconocibles de los tacos usando ingredientes disponibles para las familias más opulentas. Así, un grupo de damas de sociedad de la Ciudad de México publicó una receta de tacos dorados de pollo, en tanto que en un libro de cocina editado en Toluca se incluye una receta de tacos de carnitas y guacamole, entre otras más de “almuerzos, thes y meriendas”.⁶² Finalmente, un volumen publicado en Morelia hacia mediados de 1930, sencillamente reimprimió la fórmula de Pardo para los taquitos mexicanos.⁶³

Aquellos que tuvieron un sentido más fuerte del nacionalismo buscaron versiones más plebeyas del taco. Josefina Velázquez de León fue la más importante autora de libros de cocina de mediados de siglo, cuyos trabajos incluyen el ilustrativo libro *Platillos regionales de la República Mexicana* (1946), seguido por una serie completa de libros relativos a los alimentos de los diferentes estados. Aunque hija de hacendados, de una de las familias más distinguidas de México, Velázquez de León se encantó con platillos tan humildes como los tacos potosinos, elaborados a base de papa, zanahoria y manitas de cerdo en escabeche, bañados en una salsa de chile colorado.⁶⁴ Su primer trabajo importante, de finales de 1930 y al que puso un título

⁶⁰ Alejandro Pardo, *Los 30 menús del mes. Manual de la cocina casera. Exclusivamente para la República mexicana*, 1998 [1917], pp. 37-38, 194.

⁶¹ Irma Carlota, *La cocina moderna*, 1934, pp. 61-62.

⁶² *La cocina práctica cosmopolita*, 1931, p. 315; Paz G. de Cortázar, *Lunches, Thes y Meriendas a la Mexicana*, 1932, p. 41.

⁶³ Soledad del Moral Vda. de Iturbide, *Cocina económica*, c. 1937, p. 47.

⁶⁴ Josefina Velázquez de León, *Cocina de San Luis Potosí*, 1957, pp. 76-77. Para un debate acerca de su vida, véase Jeffrey M. Pilcher, “Josefina Velázquez de León: Apostle of the Enchilada”, en Jeffrey M. Pilcher (ed.), *The Human Tradition in Mexico*, 2003, pp. 199-209.

lo utilitario, *Los treinta menus* incluye una receta de taquitos de crema que podía haber sido tomada en préstamo de cualquier puesto callejero: flautas bien fritas con rajas, crema y queso fresco.⁶⁵ En forma paralela, Ana María Hernández, cuyo trabajo en las misiones culturales de la Secretaría de Educación Pública contrastaba vivamente con el nacionalismo de corte católico de Velázquez de León, también abordó la cocina popular en su *Libro social y familiar para la mujer obrera y campesina mexicana*. Ana María, además de distinguir cuidadosamente entre tacos “muy dorados y muy blanditos”, incluyó en su texto recetas de barbacoa, sesos, carnitas y ciertas especies de gusanos. Esos tacos encabezaban la lista de antojitos que “nunca faltan en nuestras ferias nacionales y también en nuestras plazuelas y mercados. Arremolinados cerca de un puesto de estos antojitos vemos reunirse a las distintas clases sociales de nuestro México para saborearlos y paladearlos”.⁶⁶

Como señala Hernández, arremolinarse en los puestos de tacos de los barrios obreros fue una práctica común; por ejemplo, los mexicanos opulentos recuerdan con delicia las visitas que hacían a los “Tacos Beatriz” desde los inicios de 1940. Sin embargo, algunos restaurantes exclusivos de la época adoptaron la moda de servir periódicamente platillos nacionales populares, en respuesta a la lógica de segregación de clases sociales. Uno de esos momentos ocurrió hacia finales de 1950, precisamente cuando el ingeniero mecánico Alfonso Gándara transformó la manufactura de las tortillas. Su aportación consistió de un molde oblongo que prescindía de las originales prensas que dejaban disparejos los bordes de las tortillas. Con este adelanto, el socio de Gándara instaló eficientes tortillerías en cada barrio de la República Mexicana.⁶⁷ Este proceso de democratización, que salvó a las mujeres mexicanas de pasar horas elaborando las tortillas a mano, inspiró un nuevo encaprichamiento entre la elite por degustar tortillas hechas a mano (fig. 8). Esta escena de restaurante de 1957, justo tres años después de la invención de Gándara, ilustra cómo repentinamente el hacer tortillas en un comal rústico se convirtió en una moda de temporada, una vez que

⁶⁵ Josefina Velázquez de León, *Los treinta menus*, 1940, pp. 34-35. La primera edición apareció apenas unos cuantos años antes que la aquí citada.

⁶⁶ Ana María Hernández, *Libro social y familiar para la mujer obrera y campesina mexicana*, 1938, p. 66. Para un debate sobre su vida, véase José Luis Juárez, *op. cit.*

⁶⁷ Jaime Aboites A., *Breve historia de un invento olvidado: Las máquinas tortilladoras en México*, 1989, pp. 39, 47.



Fig. 8. Mujeres que elaboran tortillas en un restaurante. Col. Sinafo-INAH, núm. de inv. 170840.

las mujeres campesinas se habían liberado de esta antigua carga. Cuando el grupo Maseca monopolizó el mercado del maíz en un periodo ya cercano al cambio de milenio, las mujeres indígenas mazatecas se encontraron asimismo con un nicho de mercado de tortillas elaboradas de grano fresco de nixtamal para el consumo de la clase media de la Ciudad de México.⁶⁸

En la década de 1960, los negocios de tacos comenzaron a aparecer en barrios acomodados. Una medida de esta afirmación fue la introducción de los “tacos al carbón”, para los que se incorporaron cortes de carne más exclusivos. En lugar de las menudencias de res o trozos de puerco hechos carnitas, los tacos al carbón se elaboraron con bistec, chuletas y costilla. Esos establecimientos adoptaron también prácticas recientes de los restaurantes de Estados Unidos. Una de dichas prácticas fue la moda de las dietas, que llevó al surgimiento de los tacos *light* y vegetarianos, invirtiendo así una duradera asociación de los nopales y los hongos con la población de origen campesino, quienes no podían darse el lujo de comer carne.

⁶⁸ Ivonne Vizcarra Bordi, *Entre el taco mazahua y el mundo: La comida y las relaciones de poder, resistencia e identidades*, 2002.

Los ricos podían ahora tener arrachera Herford, preparada con carne importada y, sorprendentemente para México, apenas cocida en lugar de bien frita, como marcaba la tradición. Finalmente, algunos establecimientos de tacos experimentaron con el precio de la comida introduciendo cerveza en lugar de refresco de cola en el consumo, fórmula que parecía mejorar el precio de la comida en comparación a los restaurantes estadounidenses de comida rápida. De esta forma, la taquería mostró su habilidad para adaptar los gustos mexicanos a la globalización.

La nueva cocina mexicana contemporánea continúa en ese proceso de adaptación de los platillos populares para la elite. “Izote”, de Patricia Quintana, posiblemente el restaurante más exclusivo de México a la vuelta del milenio, ofrece tacos de jícama, elaborados a base de finas capas de esta fruta y rodeados de un espeso guacamole. Con delicias gastronómicas como la citada, los mexicanos ricos pagan con creces la factura que les permite regocijarse en su cocina nacional, permaneciendo a salvo de mezclarse con las masas.

Conclusión

En términos comensales, compartir la comida y la bebida fortalece los lazos de identidad de una colectividad, desde los que se cultivan al participar en la comida diaria en el seno familiar, hasta los que se establecen en los ceremoniosos festejos que unen a gobernantes y gobernados. No debería sorprender, por lo tanto, que en los intentos modernos por forjar el nacionalismo la comida se haya convertido en una importante herramienta para crear una identidad común.⁶⁹ El edificio de esta nación culinaria ha sido cimentado frecuentemente sobre la literatura que ofrecen los libros de cocina,

⁶⁹ Para una perspectiva comparativa, véase Patricia Vega Jiménez, *Con sabor a tertulia: Historia del consume del café en Costa Rica (1840-1940)*, 2004; Aníbal Arcondo, *Historia de la alimentación en Argentina, desde los orígenes hasta 1920*, 2002; Jaime Wheelock Román, *La comida nicaragüense*, 1998; Martin Bruegel y Bruno Laurioux (eds.), *Histoire et identités alimentaires en Europe*, 2002; Arjun Appadurai, “How to Make a National Cuisine: Cookbooks in Contemporary India”, en *Comparative Studies in Society and History* 30 (enero de 1988), pp. 3-24; Emiko Ohnuki-Tierney, *Rice as Self: Japanese Identities Through Time*, 1993; Igor Cusack, “African Cuisines: Recipes for Nation-building?”, en *Journal of African Cultural Studies* 13, núm. 2 (diciembre de 2000), pp. 207-225; Yael Raviv, “Falafel: A National Icon”, en *Gastronomica* 3:3 (verano de 2003), pp. 20-25; Warren Belasco y Philip Scranton (eds.), *Food Nations: Selling Taste in Consumer Society*, 2002.

en los que se combinan especialidades regionales y étnicas con el fin de formar un menú nacional. Los proveedores de comida comercial, incluidos los restaurantes, procesadores de alimentos y aun los vendedores ambulantes que ofrecen comida a las multitudes durante las festividades patrias, buscan igualmente beneficiarse de esa afiliación. A su vez, el nacionalismo culinario ha sido fuente importante de participación de todos aquellos que, como las mujeres y los niños, han sido históricamente excluidos de esos beneficios.

El taco, como tal, se prestó como símbolo de la cocina nacional mexicana, en parte debido a la posibilidad práctica que ofreció de poder servir virtualmente como vehículo para ingerir cualquier tipo de alimento. La cocina nacional mexicana fue imaginada en cierta forma como la suma de las diversas geografías y de las fiestas gastronómicas, las cuales fueron extraídas de sus lugares de origen y transformadas en componentes intercambiables de la identidad nacional. En la Ciudad de México, por ejemplo, uno puede comprar tacos cuya variedad de contenidos representa las diversas cocinas regionales, como pueden ser los tacos de pescado de Baja California, o los de cochinita pibil de Yucatán, y todos ellos junto a los habituales de pollo y carnitas. Por otra parte, debe señalarse que el nacionalismo culinario se propagó en forma desigual, como el contenido de los tacos. Hasta hace poco los habitantes de la capital comenzaron a consumir tacos elaborados con una gran variedad de ingredientes yucatecos, si bien esos tacos no fueron ampliamente consumidos en el mismo Yucatán.⁷⁰

Los orígenes regionales de la cocina mexicana invitan a hacer una comparación con aquello que los franceses denominan *terroir* (patria chica) y que tiene que ver con un sentido de la tierra nativa que produce los alimentos, y el alma de los campesinos y cocineiros(os) que los preparan. Los gastrónomos y *chefs* parisinos buscaron definir el menú de la cocina nacional desde su propia perspectiva metropolitana, pero los campesinos y fabricantes de vinos locales insistieron en el reconocimiento de su trabajo en esa definición; una expresión de esa inconformidad fue la huelga de cultivadores de viñedos de la Champagne de 1911. Al incidir en la defini-

⁷⁰ Steffan Igor Ayora-Díaz y Gabriela Vargas-Cetina, "Romantic Moods: Food, Beer, Music and the Yucatecan Soul", en Thomas Wilson (ed.), *Drinking Cultures: Alcohol and Identity*, 2005.

ción oficial de *patria chica*, los cultivadores regionales hicieron valer su inclusión en la nación gastronómica.⁷¹

En México, las clases sociales de bajos recursos han invertido la pirámide social al nacionalizar la cultura de la elite y la capacidad de ésta de mimetizarse con las masas. Durante largo tiempo, la elite sacrificó su reclamo de representar culturalmente a la nación enarbolando su educación francófila, particularmente durante el periodo porfirista. En ocasiones, inconscientemente buscaron la legitimidad de ese derecho en las raíces prehispánicas, aun cuando al mismo tiempo rechazaran a los indios contemporáneos.⁷² Es así que la nueva cocina mexicana y su reconocimiento internacional tiene sus bases en los ingredientes y creatividad indígena, aun cuando esos alimentos son frecuentemente encubiertos en las sofisticadas técnicas de la gastronomía francesa. No obstante, para el recién concluido siglo, el verdadero centro de la cocina nacional ha sido la taquería callejera, más que el restaurante exclusivo.

⁷¹ Kolleen M. Guy, *When Champagne Became French: Wine and the Making of a National Identity*, 2003.

⁷² Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo: Una civilización negada*, 1987.

Bibliografía

- Aboites A., Jaime, *Breve historia de un invento olvidado: Las máquinas tortilladoras en México*, México, UAM, 1989.
- Appadurai, Arjun, "How to Make a National Cuisine: Cookbooks in Contemporary India", en *Comparative Studies in Society and History*, 30 (enero de 1988), pp. 3-24.
- Arcondo, Aníbal, *Historia de la alimentación en Argentina, desde los orígenes hasta 1920*, Córdoba, Ferreyra Editor, 2002.
- Ayora-Díaz, Steffan Igor y Gabriela Vargas-Cetina, "Romantic Moods: Food, Beer, Music and the Yucatecan Soul", en Thomas Wilson (ed.), *Drinking Cultures: Alcohol and Identity*, Londres, Berg, 2005.
- Azuela, Mariano, *Los de abajo*, México, FCE, 1958.
- Belasco, Warren y Philip Scranton (eds.), *Food Nations: Selling Taste in Consumer Society*, Nueva York, Routledge, 2002.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo: Una civilización negada*, México, CIESAS, 1987.
- Bruegel, Martin y Bruno Laurioux (eds.), *Histoire et identités alimentaires en Europe*, París, Hachette Littératures, 2002.
- Cárcer y Disdier, Mariano de, *Apuntes para la historia de la transculturación indoespañola*, México, UNAM, 1995 [1953].
- Carlota, Irma, *La cocina moderna*, México, Sayrols, 1934.
- Corominas, Joan, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, 6 vols., Madrid, Gredos, 1991.
- Cusack, Igor, "African Cuisines: Recipes for Nation-building?", en *Journal of African Cultural Studies* 13, núm. 2 (diciembre de 2000), pp. 207-225.
- Desentis Otálora, Aline, (ed.), *El que come y canta... Cancionero gastronómico de México*, 2 vols., México, Conaculta, 1999.
- Díaz de Kuri, Martha y Lourdes Macluf, *De Libano a México: la vida alrededor de la mesa*, México, 2002.
- Diccionario de la lengua castellana*, París, Garnier Hermanos, 1897.
- Diccionario de la lengua española*, 22 ed., Madrid, Espasa, 2001.
- El Cocinero Mexicano o colección de los mejores recetas para guisar al estilo americano y de las más selectas según el metodo de las cocinas Española, Italiana, Francesa e Inglesa*, 3 vols., México, Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, 1831.
- F. de Watson, Isabel, *Libro de recetas para platos de vigilia, ademas de otros guisos que no son de carne*, México, D.F., Librería de la Viuda de Ch. Bouret, 1911.
- Ferguson, Priscilla Parkhurst, "A Cultural Field in the Making: Gastronomy in 19th-Century France", en *The American Journal of Sociology*, 104, núm. 3 (noviembre de 1998), pp. 597-641.

- Fernández de Lizardi, José Joaquín, *Obras IX-Novelas*, Felipe Reyes Palacios (ed.), México, UNAM, 1982.
- Flores y Escalante, Jesús, *Brevísima historia de la comida mexicana*, México, Asociación Mexicana de Estudios Fonográficos, 1994.
- Florescano, Enrique, *Etnia, Estado y nación: Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Aguilar, 1997.
- G. de Cortázar, Paz, *Lunches, Thes y Meriendas a la Mexicana*, Toluca, 1932.
- García Cubas, Antonio, *El libro de mis recuerdos*, México, Porrúa, 1986 [1904].
- García Iglesias, Sara, *El jagüey de las ruinas*, Mexico, Porrúa, 1944.
- Guy, Kolleen M., *When Champagne Became French: Wine and the Making of a National Identity*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2003.
- Hernández, Ana María, *Libro social y familiar para la mujer obrera y campesina mexicana*, México, Tipografía Moderna, 1938.
- Juárez, José Luis, "Nacionalismo culinario", tesis de doctorado, México, ENAH, 2004.
- Keremitsis, Dawn, "Del metate al molino: La mujer mexicana de 1910 a 1940", en *Historia Mexicana* 33 (octubre-diciembre de 1983), pp. 286-288.
- La Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana*, 7a. ed., Madrid, Imprenta Real, 1832.
- La cocina práctica cosmopolita*, Mexico, s.e., 1931.
- La cocinera poblana y el libro de las familias*, 2 vols., Puebla, N. Bassols, 1881.
- Ladd, Doris M., *The Making of a Strike: Mexican Silver Workers' Struggles in Real Del Monte, 1766-1775*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1988.
- Lear, John, *Workers, Neighbors, and Citizens: The Revolution in Mexico City*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2001.
- Merino, Mauricio, *Gobierno local, poder nacional: La contienda por la formación del Estado mexicano*, México, El Colegio de México, 1998.
- Mintz, Sidney, *Tasting Food, Tasting Freedom: Excursions into Eating, Culture, and the Past*, Boston, Beacon Press, 1996.
- Moral viuda de Iturbide, Soledad del, *Cocina económica*, Morelia, c. 1937.
- Murguía, M., *Manual del cocinero, dedicado a las señoritas mexicanas*, Mexico, Joaquín Porrúa, 1983 [1856].
- Novísimo arte de cocina, o Escelente coleccion de las mejores recetas para que al menor costo posible, y con la mayor comodidad, pueda guisarse á la española, francesa, italiano é inglesa; sin omitirse cosa alguna de lo hasta aquí publicado, para sazonar al estilo de nuestro país*, México, Impreso en la oficina del C. Alejandro Valdés, 1831.
- Novo, Salvador, *Cocina Mexicana o Historia gastronómica de la Ciudad de México*, México, Porrúa, 1967.

- Nuevo diccionario de la lengua castellana*, París, Librería de Rosa y Bouret, 1853.
- Ocampo, Melchor, "Idiotismos Hispano-Mexicanos", en Ángel Pola y Aurelio J. Venegas (eds.), *Obras completas*, 3 vols., México, F. Vázquez, 1900-1901.
- Ohnuki-Tierney, Emiko, *Rice as Self: Japanese Identities Through Time*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- Pardo, Alejandro, *Los 30 menús del mes. Manual de la cocina casera. Exclusivamente para la República mexicana*, ed. facsimilar, México, Limusa, 1998 [1917].
- Payno, Manuel, "Costumbres mexicanas", en Boris Rosen Jélomer (ed.), *Obras completas*, vol. 4, México, Conaculta, 1998.
- , *Los bandidos de Río Frío*, México, Porrúa, 2004.
- Pérez Montfort, Ricardo, *Estampas de nacionalismo popular mexicano: Ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*, México, CIESAS, 1994.
- Pilcher, Jeffrey M., *¡Vivan los tamales! La comida y la construcción de la identidad mexicana*, trad. de Victoria Schussheim, México, Ediciones de la Reina Roja/CNCA/CIESAS, 2001.
- , "Josefina Velázquez de León: Apostle of the Enchilada", en Jeffrey M. Pilcher (ed.), *The Human Tradition in Mexico*, Delaware, Scholarly Resources, 2003.
- Prieto, Guillermo, "Memorias de mis tiempos", en Boris Rosen Jélomer (ed.), *Obras completas*, vol. 1, México, Conaculta, 1992 [1906].
- Ramos I. Duarte, Feliz, *Diccionario de mejicanismos: Colección de locuciones i frases viciosas*, México, Imprenta de Eduardo Dublán, 1895.
- Raviv, Yael, "Falafel: A National Icon", en *Gastronomica* 3:3 (verano de 2003), pp. 20-25.
- Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana*, 2a. ed., Madrid, Joaquín Ibarra, 1783.
- , *Diccionario de Autoridades*, ed. facsimilar, 3 vols., Madrid, Gredos, 1964 [1737].
- , *Diccionario de la lengua española*, 22a. ed., Madrid, Espasa, 2001.
- Romero, Héctor Manuel, *Vocabulario gastronómico mexicano*, Mexico, Coordinación General de Abasto y Distribución del Distrito Federal, 1991.
- Rubio, J. Rafael, "El hombre doble", en Jesús Romero Flores (ed.), *Leyendas y cuentos michoacanos*, 2 vols., México, Botas, 1938.
- Santamaría, Francisco Xavier, *Diccionario de mejicanismos*, México, Porrúa, 1992.
- Schneider, Luis Mario (ed.), *Arte culinario mexicano siglo XIX recetario*, prólogo de Clementina Díaz, México, Fundación de Investigaciones Sociales, 1986.
- Tablada, José Juan, *La feria de la vida*, México, Conaculta, 1991 [1937].

- Terreros y Pando, Esteban de, *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas Francesa, Latina ó Italiana*, 3 vols., Madrid, Imprenta Vda. de Ibarra, Hijos y Compañía, 1786-1788.
- Vega Jiménez, Patricia, *Con sabor a tertulia: Historia del consumo del café en Costa Rica (1840-1940)*, San José, Universidad de Costa Rica, 2004.
- Velázquez de León, Josefina, *Cocina de San Luis Potosí*, México, Ediciones Josefina Velázquez de León, 1957.
- , *Los treinta menus*, México, Academia Velázquez de León, 1940.
- Viqueira Albán, Juan Pedro, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, FCE, 1987.
- Vizcarra Bordi, Ivonne, *Entre el taco mazahua y el mundo: La comida y las relaciones de poder, resistencia e identidades*, Toluca, Emahaia, 2002.
- Wheelock Román, Jaime, *La comida nicaragüense*, Managua, Hispamer, 1998.

Algunos enfoques teóricos para el estudio de la identidad étnica individual en el medio urbano

MARTA ROMER*

La importancia de la migración indígena hacia los centros urbanos ha merecido desde hace ya varias décadas una amplia gama de estudios dedicados a los diversos aspectos de este fenómeno, desde la inserción de los inmigrantes en el mercado laboral hasta la recreación de algunas prácticas culturales y formas organizativas propias que favorecen la conservación de la identidad étnica. Sin embargo, estos estudios siempre se refirieron a la primera generación de inmigrantes, a pesar de la presencia de la segunda y, en algunos casos, incluso la tercera generación nacida y educada en la ciudad.¹

En efecto, a diferencia de algunos países con nutrida inmigración de extranjeros, portadores de culturas distintas respecto de la del país de llegada (por ejemplo, Estados Unidos, Francia o Inglaterra), donde existe una abundante bibliografía sobre la problemática

* Dirección de Etnología y Antropología Social.

¹ Los términos de segunda, tercera y cuarta generación fueron establecidos por la Escuela de Chicago en la década de 1920, para designar a las generaciones de hijos, nietos y bisnietos de inmigrantes a Estados Unidos, llamadas también con el término general de “segundas generaciones”. Dichos términos se siguen empleando habitualmente para analizar los procesos de integración económica, social y cultural de los descendientes de inmigrantes a la sociedad donde nacieron, y los grados de conservación y recreación de la cultura e identidad de origen.

de integración, asimilación y conservación de la cultura de origen por parte de sus descendientes (algunas veces varias generaciones), en México no se ha estudiado, con la profundidad que merece el caso, a la segunda generación de inmigrantes indígenas que residen en los centros urbanos. El escaso interés por la problemática mencionada se debió probablemente a la creencia de que los hijos de indígenas, puesto que nacieron en la ciudad, quedaban de inmediato asimilados a la cultura nacional urbana; es decir, la migración tenía como consecuencia un distanciamiento significativo, cuando no un corte definitivo, de las raíces y la tradición cultural étnica en la generación de los hijos.

Los pocos estudios realizados en la última década sobre los inmigrantes indígenas en los centros urbanos, que incorporan la problemática cultural e identitaria étnica de sus hijos,² aportan datos interesantes sobre las formas de identificación de éstos con las comunidades de origen de sus padres y mencionan algunos factores que intervienen en este proceso. Pese a ello, tomar como objeto de estudio al grupo no permite captar las eventuales diferencias individuales en cuanto a grados y maneras de identificación con lo étnico, ni tampoco detectar los casos de una posible pérdida de la identidad étnica en algunas personas. Nuestro trabajo acerca de la identidad étnica de los hijos de inmigrantes indígenas en el área metropolitana de la Ciudad de México,³ donde analizamos los procesos de identificación y construcción de la identidad étnica individual, es un intento por cubrir esta laguna.

² Maya Lorena Pérez Ruiz ("La identidad entre fronteras", en Guillermo Bonfil (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, 1993), en un trabajo sobre un grupo de migrantes mazahuas en Ciudad Juárez, menciona la problemática étnica de sus hijos, quienes en la ciudad se sienten mazahuas y así los considera la población urbana, mientras que en la comunidad de origen de sus padres se los considera "urbanos" por haber incorporado una serie de elementos culturales ajenos a la cultura étnica; esto permite a la autora examinar la diferente percepción de la frontera étnica que tienen los emigrantes y los que residen en la comunidad. Los trabajos de Martha Sánchez Gómez ("Procesos de reproducción de la identidad étnica en la segunda generación de migrantes", en Raquel Barceló y Martha Sánchez (coords.), *Diversidad étnica y conflicto en América Latina*, 1998) y Cristina Oehmichen ("Mujeres indígenas migrantes en el proceso de cambio cultural. Análisis de las normas de control social y relaciones de género en la comunidad extraterritorial", 2001) analizan los distintos grados de identificación étnica entre jóvenes de segunda generación de migrantes, unos zapotecos y otros mazahuas, originarios de comunidades distintas, y explican los factores que causan estas diferencias (sobre todo el tipo de contacto con la comunidad de origen y el grado de socialización en la cultura étnica).

³ Marta Romer, "¿Quién soy? La identidad étnica en la generación de los hijos de migrantes indígenas en la zona metropolitana de la Ciudad de México", 2003.

En este artículo se discuten algunos planteamientos teóricos que consideramos imprescindibles para abordar el análisis de la problemática identitaria étnica de los hijos de inmigrantes indígenas en el medio urbano. El estudio de la identidad étnica individual en un espacio distinto del territorio original, el proceso de su formación y los factores que influyen en su transmisión, obliga a recurrir a enfoques teóricos multidisciplinarios para dar cuenta de la complejidad de dichos procesos. El examen de los diferentes aspectos que intervienen en el análisis se apoya en los resultados de la investigación nuestra ya mencionada.

El concepto de identidad: las identidades personal y social

Si bien la identidad del individuo es una sola, la noción de identidad tiene dos dimensiones, estrechamente interconectadas: la identidad personal y la identidad social, por lo que a menudo se utiliza el término "identidad individual", que incluye a ambas y distingue también a la identidad colectiva o grupal. La identidad personal se define con los términos que describen los atributos específicos del individuo, por ejemplo sus características psíquicas, capacidades, gustos, intereses intelectuales y el aspecto exterior o la imagen fotográfica que tienen los demás de él, así como una biografía única que lo diferencia de los demás; en cambio, la identidad social se compone de conceptos que definen la pertenencia del individuo a diferentes grupos sociales formales e informales.⁴

Si bien algunos autores consideran que el concepto de identidad es aplicable sólo a un sujeto individual, el consenso más general señala que la identidad colectiva es la condición de emergencia de las identidades individuales, en la medida en que éstas son el resultado de las interrelaciones dentro de un grupo o colectivo social.⁵

Debido a la estrecha relación entre ambas dimensiones de la identidad, el desarrollo del concepto de identidad personal gracias a las aportaciones de la psicología clínica, en especial las de Erik Erikson, ha tenido una gran relevancia para los trabajos sobre la

⁴ Malgorzata Melchior, *Spoleczna tozsamosc jednostki*, 1990.

⁵ Gilberto Giménez, "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", en *Versión*, 1992, Roberto Cardoso de Oliveira, *Etnicidad y estructura social*, 1992.

identidad social en general, pero también en su expresión étnica por lo que toca a los procesos de identificación o el papel de la ideología y su relación con la identidad.⁶ Otras aportaciones esenciales provienen de los campos de la psicología social y la sociología para el estudio de la identidad social del individuo, y de la antropología para el de la identidad étnica.

Fue Freud el primero en constatar el papel que desempeña “el otro” en la vida de un individuo (como modelo, objeto, asociado o adversario), de manera que la psicología individual desde un principio se presentó al mismo tiempo en la forma de una psicología social en el sentido amplio.⁷ Erikson, quien sigue la línea de interpretación freudiana, subraya la relación estrecha entre ambos tipos de identidad al utilizar el término “identidad psicosocial” cuando se refiere a ellos en su libro *Identidad. Juventud y crisis*.⁸

Al señalar que las identidades personal y social son dos fenómenos distintos pero no separados de la identidad, los psicólogos sociales de la escuela inglesa de Bristol proponen hablar del sentimiento de identidad para enfatizar su carácter subjetivo. El sentimiento de identidad personal se refiere a las características relevantes que hacen del sujeto una persona única e inconfundible y que permiten establecer la diferencia entre “yo” y “los otros”; la identidad personal asegura al individuo el sentimiento de continuidad, coherencia y lo excepcional de la propia persona. A su vez, el sentimiento de identidad social alude a un conjunto de autodefiniciones del individuo que se refieren a sus categorizaciones sociales, por medio de las cuales el individuo describe su persona al determinar la diferenciación entre “nosotros” y “los otros”.⁹

Ahora bien, esta distinción opera en diferentes planos en función de las múltiples pertenencias y roles que son el producto de las interrelaciones del individuo, lo que infunde a la identidad un carácter pluridimensional. Cada individuo integra, de manera sintética, la pluralidad de referencias identificatorias ligadas a su historia, sin que la identidad multidimensional pierda por ello su unidad.¹⁰ Devereux describe el carácter pluridimensional de la identidad social como una diversidad de “círculos de pertenencia”

⁶ Roberto Cardoso de Oliveira, *op. cit.*, pp. 21 y ss.

⁷ Sigmund Freud, 1921, en Carmel Camilleri *et al.*, *Stratégies identitaires*, 1999, p. 9.

⁸ Erik Erikson, *Identidad. Juventud y crisis*, 1990, p. 116.

⁹ Malgorzata Melchior, *op. cit.*, p. 44.

¹⁰ Denys Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, 1996.

concéntricos, que corresponden a distintos tipos de identidad (o “identidades de clase”) que posee un individuo y que actualiza en los contextos apropiados; en este sentido, también compara la identidad con una caja de herramientas que se utilizan según sean las necesidades del momento. Si bien los distintos tipos de identidad están integrados en principio en un todo más o menos coherente y funcional, Devereux habla de la posibilidad de que la persona destaque una dimensión de su identidad (fenómeno de “hipercatectización”), de manera que anule o eclipse las demás, o que lo hagan los otros, como fue el caso de los judíos despojados por los nazis de las demás identidades excepto la judía.¹¹ Esta constatación también puede aplicarse a los indígenas quienes, en un momento dado y con determinados propósitos, pueden destacar su identidad étnica; empero, por el contrario, también pueden ser considerados por otros deliberadamente como “indios” con el fin de opacar otras clases de identidades de estas personas para fines económicos, políticos o ideológicos.

Precisa Giménez que cuanto más amplia sea la red de pertenencias sociales de un individuo, mayor será su especificidad identitaria (los individuos pertenecen a una familia, un grupo étnico, una nación, una clase social, una profesión, una categoría de género y ocupación o un partido político, por ejemplo).

La pertenencia social implica la inclusión de la personalidad individual en una colectividad hacia la cual experimenta un sentimiento de lealtad. Esta inclusión se realiza generalmente mediante la asunción de algún rol dentro de la colectividad considerada [...] pero sobre todo, mediante la apropiación e interiorización al menos parcial del complejo simbólico cultural que funge como emblema de la colectividad en cuestión.¹²

El carácter estructural de la identidad, en la que se integran las diferentes clases de identidades o roles en un todo coherente y funcional, permite hablar de identidades mixtas y no de una “doble identidad” o dos identidades que se enfrentan y entre las cuales los individuos se sienten desgarrados, lo que explicaría sus eventuales conflictos o su inestabilidad psicológica o social. Según Cuche, el individuo que participa de varias culturas construye, a partir de es-

¹¹ George Devereux, *Etnopsicoanálisis complementarista*, 1975.

¹² Gilberto Giménez, “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, en *Frontera Norte*, 1997, p. 13.

tos diferentes materiales, su identidad única, sincrética, y hace de ellas una síntesis original: “la fuente de conflictos o problemas hay que buscarla en el contexto social más amplio de las interacciones de cada persona”.¹³ La comprensión de esta característica de la identidad es de gran importancia para situar de manera adecuada la problemática identitaria de las personas con un doble referente cultural, como es el caso de la segunda generación de inmigrantes indígenas.

La distinción entre las dos dimensiones de la identidad y la comprensión de la relación estrecha entre ellas, por una parte, así como de la relación entre la identidad individual y la colectiva por otra, son fundamentales para abordar el análisis de la identidad étnica de los individuos; es decir, un tipo de identidad social que hace de ellos miembros de un grupo o una colectividad (comunidad) étnica específica y que se traduce en la diferenciación “nosotros” y “los otros”. Lo anterior tiene una importante consecuencia teórica y metodológica para un estudio antropológico de la problemática identitaria, ya que no se puede analizar un tipo de identidad sin aludir al otro. En relación particular con la identidad étnica, cuya formación tiene lugar desde la niñez, su construcción sigue un proceso paralelo al de la formación de la identidad personal del individuo. En este sentido son de gran importancia algunas aportaciones provenientes del campo de la psicología para entender el proceso de formación de la identidad en general y los procesos de identificación en particular.

Erikson y el concepto de “crisis de identidad”

La noción de identidad, o de modo más preciso el concepto de “crisis de identidad”, apareció en la psicología clínica con Erikson, psicoanalista y antropólogo, pero tiene raíces en diferentes corrientes de pensamiento y distintos campos que se interesaron por el individuo, como la antropología, la psicología, el psicoanálisis, la sociología y la filosofía.

Las aportaciones hechas en este campo por Erikson¹⁴ son de importancia particular para el análisis de la identidad étnica de los

¹³ Denys Cuche, *op. cit.*, p. 91.

¹⁴ Erik Erikson, *op. cit.*

hijos de inmigrantes por dos razones: por un lado, este autor centra su atención en la formación y la problemática identitaria de la juventud y, por otro, es el primero en analizar las crisis de la identidad cultural con base en sus estudios sobre los procesos identitarios en grupos sociales minoritarios o dominados.¹⁵ Dichos estudios le permiten elaborar el concepto de crisis de la identidad cultural y crear bases para el análisis de los conflictos suscitados por las contradicciones de un doble referente cultural y por el tipo de relaciones asimétricas entre los grupos en contacto.

Varios de los conceptos que aparecen en la obra de Erikson los había desarrollado antes Freud; por ejemplo, la noción de identificación entendida como proceso, mientras que la identidad se concibe como un producto de las diferentes identificaciones del sujeto; asimismo, el énfasis en el papel que desempeña el otro en la vida de un sujeto permitió establecer la relación entre la identidad personal y la social; otros elementos retomados con posteridad se refieren a la importancia de las ligas afectivas, el acento concedido a la percepción de sí del sujeto y el peso del inconsciente sobre los deseos y las elecciones de éste.¹⁶

El principal campo de estudio de Erikson constituye el análisis de los procesos de identificación en los adolescentes. Para este autor, el proceso de construcción de la identidad se limita en esencia al proceso de crecimiento del adolescente y consiste en identificaciones con personas más cercanas. En algún momento de la adolescencia el individuo pasa por una crisis específica llamada precisamente la “crisis de identidad”; es cuando el joven se formula la pregunta “quién soy”, lo que significa que la identificación definitiva consigo mismo no está alcanzada o está perturbada. En esta etapa puede aparecer también el problema de la “confusión de la identidad”, cuyo esclarecimiento puede buscarse por medios destructivos y llevar a una identidad negativa. La crisis de la identidad

¹⁵ Erik Erikson (*op. cit.*), con base en sus estudios sobre los problemas identitarios entre la población negra de Estados Unidos, elabora el concepto de identidad étnica “entregada” (*surrendered identity*) que puede recuperarse cuando las condiciones lo permitan; asimismo, el análisis de la integración a la sociedad estadounidense de un joven indígena sioux le permite desarrollar el concepto de crisis de la identidad cultural. Roberto Cardoso de Oliveira (“Identidad étnica, identificación y manipulación”, en *América Indígena*, 1971, pp. 923-953) retoma el sentido de la identidad “entregada” en su concepto de “manipulación” de la identidad étnica.

¹⁶ Carmel Camilleri, *op. cit.*

se resuelve sólo mediante nuevas identificaciones con sujetos de la misma edad y figuras rectoras no pertenecientes a la familia.¹⁷

La identidad final que aparece entonces al término de la adolescencia es la resultante de diferentes procesos de identificación del sujeto. No se trata de una simple suma de identificaciones pasadas, sino el producto de una selección de estas identificaciones que participan en la construcción de una configuración nueva que encierra todas las identidades significantes, pero las transforma de manera que se crea un ente razonablemente coherente y específico.¹⁸

Para Erikson, la identidad es una estructura o el producto único de un proceso de identificaciones múltiples; si bien no se descartan los cambios de la identidad propios de la época de la vida, el autor acentúa el aspecto de la continuidad: la persona “ha de experimentar la continuidad entre lo que ha sido en la infancia y lo que promete ser en el futuro, entre lo que ella percibe como ser ella misma y lo que percibe que otros ven en ella y esperan de ella”.¹⁹

La corriente de interaccionismo simbólico

Una segunda fuente teórica particularmente esencial para el desarrollo del concepto de identidad fue la corriente del interaccionismo simbólico, iniciada por la psicología social estadounidense de orientación cognitivista y encabezada por G. Mead de la Escuela de Chicago en el decenio de 1930. Esta corriente “analiza la identidad como objeto, efecto y materia de interacción y se concentra en los mecanismos de percepción, definición e interpretación de sí mismo y los demás en las situaciones mutuas de interacción”.²⁰ En otras palabras, la identidad emerge y se afirma sólo en la medida en que se confronta con otras identidades en el proceso de interacción social, es decir, en condiciones de intersubjetividad.²¹

En esencia, para Mead, estas interacciones estaban concebidas de manera inicial en el ámbito de la comunicación, pero las aportaciones posteriores, en particular las de Goffman,²² sitúan la proble-

¹⁷ Erik Erikson, *op. cit.*, p. 78.

¹⁸ *Ibidem*, p. 138.

¹⁹ *Idem*.

²⁰ Malgorzata Melchior, *op. cit.*, p. 36.

²¹ Gilberto Giménez, *op. cit.*, 1992.

²² Erwin Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, 1981.

mática de la identidad en un contexto sociológico. Según este autor, la identidad se crea en el proceso de la interacción social como resultado de este proceso, bajo todos los aspectos y circunstancias, de modo que lo que somos depende de la percepción que de nosotros tiene el otro. Para Goffman, la vida social es un vasto escenario donde los individuos —actores— se enfrentan respetando los rituales y las líneas de conducta instituidas para preservar, mediante técnicas defensivas, sus caras o roles (relación *face to face*). En estas interacciones la identidad es “negociada”, es una especie de transacción por la que el individuo está siempre dispuesto a reajustar su identidad a cambio de la credibilidad y la aceptación social. Se trata de una identidad cambiante, efímera, dependiente de la aceptación y el reconocimiento social; una máscara que se pone en función de las circunstancias.

Entre los aportes de la corriente del interaccionismo simbólico hay varios conceptos de interés para un estudio sobre la identidad étnica individual; por ejemplo, la importancia de la afectividad en la comprensión de los hechos sociales (ya planteada por Freud), sentimiento que desempeña un papel de gran peso cuando se trata de relaciones entre padres e hijos. No menos importante es la comparación que interviene en todas las interacciones: el sujeto se compara con otros y trata de encontrar semejanzas y diferencias de manera de poder situarse y evaluarse con relación al consenso social que lo rodea.²³

Melucci desarrolla más la idea según la cual la autoidentificación de la persona debe ser reconocida por los demás para fundar su identidad; en otras palabras, la posibilidad de distinguirse de los demás deben reconocerla los demás; por lo tanto, “la unidad de la persona, producida y mantenida a través de la auto-identificación, se apoya a su vez en la pertenencia a un grupo, en la posibilidad de situarse en el interior de un sistema de relaciones”.²⁴

Como lo señala Giménez:

....la identidad de un determinado actor resulta, en un momento dado de una especie de transacción entre auto- y hetero-reconocimiento. [...] De aquí se infiere que, propiamente hablando, la identidad no es un atributo, una esencia o una propiedad intrínseca del sujeto, sino que tiene un carácter intersubjetivo

²³ Malgorzata Melchior, *op. cit.*

²⁴ Alberto Melucci, “Identità e azione collettiva”, en L. Balbo *et al.*, *Complessità sociale e identità*, 1985, p. 151.

y relacional. Es la auto-percepción de un sujeto en relación con los otros; a lo que corresponde, a su vez, el reconocimiento y la “aprobación” de los otros sujetos. En suma, la identidad de un actor social emerge y se afirma sólo en la confrontación con otras identidades en el proceso de interacción social, la cual frecuentemente implica relación desigual, y por ende, luchas y contradicciones.²⁵

No obstante, como lo señala Melucci, el reconocimiento por otros no coincide necesariamente con la autodefinición identitaria de la persona. Esto ocurre con frecuencia en casos de personas pertenecientes a minorías étnicas, con distintos grados de asimilación, sobre todo si poseen un fenotipo distinto del que predomina en la sociedad dominante, lo que puede incluso afectar el tipo de interacciones que desarrollan los individuos. La contradicción entre la autopercepción de una persona y su percepción por otros puede ser insalvable cuando se trata, por ejemplo, de la adscripción étnica.²⁶

La tendencia reciente en los estudios sobre la identidad, como es el caso de la escuela de psicología social de Bristol y los estudiosos franceses, quienes aplican el enfoque de estrategias identitarias al análisis de la identidad, es la que privilegia la importancia de las formas de autopercepción y la autodefinición del individuo en cuanto a su identidad personal y social (visión de sí mismo), y no la percepción por otros. De acuerdo con esta propuesta, la identidad individual es una realidad subjetiva, cambiante y dependiente del contexto social también cambiante, como un producto social y proyecto al mismo tiempo.²⁷

El enfoque de estrategias identitarias

El enfoque teórico que permite acercarnos al análisis de estos procesos es el de las estrategias identitarias, formulado en Francia en la

²⁵ Gilberto Giménez, *op. cit.*, 1997, p. 14.

²⁶ Como lo demuestran algunos estudios realizados sobre los hijos de migrantes indígenas en la Ciudad de México (Cristina Oehmichen, *op. cit.*, 2001, Marta Romer, *op. cit.*, 2003), sucede que la percepción que tienen los demás de una persona y la identidad que le atribuyen no coinciden con su sentimiento de identidad o la autodefinición identitaria. Por ejemplo, algunos individuos pertenecientes a la segunda generación de migrantes indígenas no se autoidentifican como indígenas (sobre todo cuando son hijos de matrimonios mixtos, indígena y mestizo), pero son vistos y tratados como tales por los demás y, al revés, otros que reconocen su pertenencia étnica indígena se los considera como mestizos debido a su alto grado de asimilación a la sociedad urbana.

²⁷ Malgorzata Melchior, *op. cit.*

década de los noventa por los científicos sociales interesados en la problemática de la identidad.

Este enfoque, de tipo interaccionista, pone el acento en los procesos y tiende a concebir las identidades como estrategias identitarias, justamente para subrayar su carácter relacional y dinámico.²⁸ El enfoque reúne los principales puntos de consenso que definen el estado actual de la reflexión a propósito de la identidad:

- La perspectiva dinámica para abordar la identidad, considerada como el producto de un proceso que integra las diferentes experiencias del individuo a lo largo de su vida.
- La importancia de la interacción entre el sujeto y el mundo que lo rodea sobre la génesis y la dinámica de la identidad, es decir, otros individuos, los grupos o las estructuras sociales; esta interacción se sitúa no sólo en el nivel interindividual, sino también en los planos estructural y superestructural.

La concepción de la identidad, en términos de estrategias identitarias, consiste en considerar que los individuos y los grupos tienen una cierta capacidad de acción sobre la elección de su grupo de pertenencia o referencia, esto es, sobre una parte de la definición de sí. Las estrategias identitarias se definen como

procedimientos puestos en práctica (de manera consciente o inconsciente) por un actor (individual o colectivo) para obtener una o varias finalidades, definidas explícitamente o ubicadas en el nivel del inconsciente; son procedimientos elaborados en función de la situación de la interacción, es decir, en función de las diferentes determinaciones “socio-históricas, culturales, psicológicas” de esta situación.²⁹

Se considera que una de las finalidades estratégicas esenciales para el individuo es el reconocimiento de su existencia en el sistema social, lo que implica a la vez que el sistema le reconozca su pertenencia y un lugar específico y que la persona resienta subjetivamente este reconocimiento. En otras palabras, el individuo trata de hacerse aceptar, reconocer y valorar por el medio social a través de comportamientos conscientes e inconscientes. Este proceso interac-

²⁸ Carmel Camilleri *et al.*, *op. cit.*, p. 20.

²⁹ *Ibidem*, p. 24.

tivo requiere una adaptación constante de los actores, una especie de "táctica": los actores reaccionan en función de la representación que se hacen de lo que está en juego, de los fines que persiguen, pero siempre también en función del estado del sistema en el cual están implicados y que les hace reaccionar en uno u otro sentido.³⁰

Si bien se acepta que los individuos tienen una cierta libertad en la elección de su grupo de pertenencia (o de referencia), lo que significa un cierto margen de libertad en la elección de su identidad, esto no quiere decir que sean del todo libres para definir su identidad de acuerdo con sus intereses del momento o para manipularla a su conveniencia; las estrategias deben necesariamente tener en cuenta la situación social, las relaciones de fuerza y las maniobras de los demás. Lo anterior no implica en todos los casos una conciencia clara de los fines perseguidos por los sujetos; más bien puede tratarse en buena medida de procedimientos inconscientes. De manera más general, el concepto de estrategia puede explicar las variaciones identitarias y hace aparecer la relatividad de los fenómenos de identificación. La identidad se construye, se deconstruye y se reconstruye según las circunstancias; cada cambio social la obliga a reformularse de manera diferente.³¹

La identidad étnica

Siguiendo a Cardoso de Oliveira, la identidad étnica es un tipo de identidad social que se transmite sobre todo mediante mecanismos ideológicos y se expresa y renueva de forma permanente en el nivel de la vida cotidiana. En este proceso la identidad individual se articula con la identidad del grupo de pertenencia que transmite al individuo la memoria histórica, la visión del mundo y la vida y su ubicación dentro de ellos.³²

Por otra parte, el rasgo esencial de la identidad es que por obligación tiene como contraparte la alteridad, sin la cual no existiría, es decir, surge por oposición en el contacto entre distintos grupos étnicos, o entre éstos y sociedades nacionales en las que están inmersos. La identidad étnica es resultado de este vínculo, es relacio-

³⁰ *Idem.*

³¹ Denys Cuche, *op. cit.*, p. 94.

³² Roberto Cardoso de Oliveira, *op. cit.*, 1971.

nal, como lo demostró Barth,³³ y a la vez es una “identidad contrastante”; tal característica constituye la esencia de la identidad étnica, la base sobre la cual ésta se define.³⁴

Las identidades étnicas se distinguen de otras identidades colectivas por el hecho de que sus portadores son unidades sociales culturalmente diferenciadas, constituidas como “grupos involuntarios”. Esto es, se trata de pertenencias que el actor social no elige, pues no se elige la familia, etnia o clase social donde se va a nacer.³⁵ Se trata también de identidades orientadas hacia el pasado, que rinden lealtad a una tradición basada en el pasado ancestral (que puede ser inventado), religión, lengua y otras tradiciones culturales. En el caso de las etnias indígenas se subraya, además, “su origen pre-estatal o pre-moderno, su fuerte territorialización y el primado de los ritos religiosos tradicionales como núcleo fuerte de identidad”.³⁶

Sin embargo, la identidad indígena también está constituida por la heterodefinición impuesta por “los otros” y se percibe como una condición social inferiorizada y estigmatizada, lo que implica comportamientos y actitudes específicos tanto de los indígenas, portadores del estigma, como de los otros hacia ellos.³⁷ Este tipo de interacción crea, en los términos de Cardoso de Oliveira, un tipo específico de “cultura de contacto” que produce preconceitos y estereotipos que consumen ambos grupos y que puede llevar a los sujetos pertenecientes al grupo minoritario a ocultar su identidad para eludir la discriminación; más aún, en los casos extremos, el modelo de relaciones de tipo discriminatorio puede producir en ellos una identidad negativa. Esta “manipulación” o fluctuación de la identidad étnica, según sean el interés y las circunstancias, se desarrolla conforme al grado de distancia y conflicto entre los grupos étnicos en contacto.³⁸

Otro efecto importante de la discriminación para el grupo subordinado es que la identidad estigmatizada crea en los individuos una mentalidad de dominados, de manera que se asumen como tales y aceptan su posición de inferioridad frente a los otros. Esta

³³ Fredrik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, 1969.

³⁴ Roberto Cardoso de Oliveira, *op. cit.*, 1992, p. 23.

³⁵ Gilberto Giménez, “Comunidades primordiales y modernización en México”, en Gilberto Giménez y Ricardo Pozas (coords.), *Modernización e identidades sociales*, 1994, p. 70.

³⁶ *Ibidem*, p. 171.

³⁷ Erwin Goffman, *Estigma. La identidad deteriorada*, 1980.

³⁸ Roberto Cardoso de Oliveira, *op. cit.*, 1971, p. 941.

actitud, resultado de siglos de opresión, es la que lleva a buscar la asimilación al grupo dominante. Por otra parte, en la medida en que la interacción entre los grupos en contacto se realiza dentro del marco de las instituciones del grupo mayoritario, la identidad étnica puede representar una desventaja, lo que hace más difícil su mantenimiento para el grupo dominado. Esta situación puede llevar al cambio de identidad étnica o su pérdida en favor de otra identidad por intereses e incentivos diversos.³⁹

La recreación de la identidad étnica y la discriminación

La manera en que las relaciones interétnicas asimétricas repercuten sobre los comportamientos del grupo subordinado afecta por fuerza los procesos identitarios étnicos de la población en cuestión. Si bien estas relaciones se plantean en términos generales entre los grupos étnicos y la sociedad nacional dominante, sus efectos —estereotipos y prejuicios hacia las culturas y personas indígenas— alteran los contactos cotidianos que los migrantes establecen en el medio urbano y tienen diversas expresiones en la vida cotidiana.

Los diversos actos de discriminación que enfrentan los migrantes son compartidos por sus hijos desde la edad más temprana,⁴⁰ por lo que los jóvenes tratan muchas veces de ocultar sus orígenes para evitar las agresiones. La discriminación afecta de diferentes maneras el proceso de formación de la identidad étnica en los hijos: por una parte, puede limitar la transmisión cultural por parte de los padres (la transmisión del idioma, por ejemplo, para que el acento no delate sus orígenes) y, por otra, influir en la manera en que los hijos se sitúan frente a sus orígenes étnicos. En este sentido pueden observarse dos respuestas: el estigma puede favorecer el debilitamiento o incluso la negación de la identidad étnica vista como un estorbo o, por lo contrario, favorecer su reforzamiento. Sin embar-

³⁹ Fredrik Barth, *op. cit.*, p. 174.

⁴⁰ Los actos de discriminación y racismo, expresados en burlas, humillaciones y agresiones verbales e incluso físicas acompañan a los hijos de inmigrantes indígenas en la ciudad desde la niñez: en la vecindad donde viven, la calle, la escuela e incluso la universidad y el trabajo. El origen oaxaqueño (aunque sólo sea de uno de los padres), el fenotipo indígena o un ligero acento o pronunciación distinta del español pueden causar el rechazo de sus compañeros con diferentes grados de violencia (Marta Romer, *op. cit.*, 1998).

go, hay que precisar que si bien la discriminación y el racismo no son factores determinantes en el proceso de formación de la identidad étnica, pueden tener mucho peso en las autodefiniciones identitarias de las personas, dependiendo de las experiencias y las expectativas de cada individuo.⁴¹

La asimetría en las relaciones étnicas repercute también en grado considerable en el proceso de socialización de los hijos marcado por las diferencias culturales entre ambas comunidades y la posición subordinada de los grupos étnicos y la cultura indígena en la sociedad nacional. Lo anterior puede influir en la aceptación de la identidad indígena por los hijos. Ahora bien, dentro del proceso general de socialización, hay que distinguir dos aspectos: el aprendizaje de las normas, reglas y valores propios de la sociedad nacional y transmitidos en primer lugar por las instituciones de enseñanza, y la enculturación, proceso en el cual el individuo se vincula con el conjunto de significaciones colectivas de su grupo cultural que le presentan la familia y el grupo de referencia. El proceso de socialización intercultural implica entonces la influencia de dos culturas sobre la construcción de las representaciones y sobre el aprendizaje de las normas y conductas, lo que supone que las personas, en determinadas circunstancias, deben elegir entre los valores y los modelos culturales que se les inculcan. Esta elección no se toma con libertad, toda vez que la relación asimétrica entre ambos grupos, que trasciende a sus culturas, hace que las influencias culturales no tengan el mismo peso y las presiones de todo tipo hagan prevalecer las influencias de la cultura dominante. Las presiones culturales se ejercen en particular sobre los adolescentes (edad en la que se define su identidad) y pueden ser fuente de conflictos y contradicciones que lleven a la adopción de diferentes estrategias, desde la desvalorización de la cultura y renuncia de la identidad étnica (la asimilación completa) hasta la aceptación pasiva del estatus de inferioridad, aunque también pueden buscar la valorización y la reivindicación de la diferencia o la integración en ambas culturas.⁴²

Nuestros datos de campo confirman esta influencia desigual de las dos culturas, la mexicana y la indígena, en la socialización de los hijos de inmigrantes indígenas nacidos en la ciudad. La influencia

⁴¹ *Idem.*

⁴² H. Malewska-Peyre, "Les enjeux de la socialisation", en H. Malewska-Peyre y Pierre Tap (coords.), *La socialisation de l'enfance à l'adolescence*, 1991.

del medio social urbano, de los medios de comunicación (en particular la televisión), pero sobre todo de la escuela, instrumento de socialización por excelencia en la cultura nacional, se impone sobre la influencia de la cultura indígena que se les transmite en el hogar. Un ejemplo muy significativo de ello es la oposición de muchos hijos a aprender o usar el idioma de los padres, incluso si lo entienden. También los propios padres no insisten en enseñarlo, creyendo que puede dejarles un acento o una pronunciación que haga notar su origen indígena y los exponga a posibles actos de discriminación. A diferencia de los jóvenes que crecen en una comunidad indígena, los hijos de migrantes adquieren la cultura nacional al nacer y educarse en la ciudad de manera natural; no sucede lo mismo con la cultura étnica cuyas adquisición y conservación están sujetas a varias condiciones: dependen no sólo del tipo de transmisión cultural recibida en el medio familiar, sino también de una decisión personal que se relaciona con la estrategia identitaria y el proyecto de vida de cada persona.⁴³

Hasta ahora se han analizado los aspectos vinculados con el contexto externo en que tienen lugar los procesos de identificación étnica; el objetivo es tratar de demostrar el peso que representan y cómo pueden influir en la formación de esta identidad. Veamos ahora algunos factores internos, primordiales para el proceso de formación de la identidad étnica individual y la especificidad de la situación de los hijos nacidos en la ciudad.

La identidad étnica y el territorio

La relación del individuo con su grupo de pertenencia, indispensable para la formación de su identidad étnica, como resultado de la articulación de la identidad individual y la del grupo a la que alude Cardoso, tiene lugar en un espacio concreto: el territorio étnico. Este proceso necesariamente se modifica (o incluso se puede rescindir) al separarse los individuos de sus comunidades de origen, como sucede en los casos de migración.

En efecto, se ha sostenido que el sentimiento de identidad étnica de la persona guarda estrecha relación con el arraigo, lo que implica referencias específicas al pasado que le confieren el sentimiento de

⁴³ Marta Romer, *op. cit.*

continuidad en el tiempo y el espacio. Quedar “cortado” o “despojado” del propio pasado debido a cambios culturales bruscos o la migración podría tener influencia en el sentimiento de identidad de la persona o la identidad de sus hijos.⁴⁴

El análisis de la problemática identitaria en situación migratoria plantea entonces el problema de la relación de los migrantes con los lugares de origen y de destino. El territorio o espacio físico que dejan atrás está lleno de significados propios de la cultura del grupo, muchos de ellos difíciles o imposibles de ser trasladados o reproducidos en el nuevo medio. Por otra parte, se están integrando al espacio urbano e incorporando formas de vida y costumbres urbanas, esto es, el proceso de aculturación tiene como consecuencia determinados grados de asimilación a la cultura nacional y urbana, lo que a su vez supone una reorganización o reacomodo de la cultura original. En algunos casos el proceso de aculturación puede desembocar, debido a la separación de la comunidad, en una pérdida de la identidad étnica por medio de la asimilación total (por la vía de la incorporación) a la sociedad dominante, según el modelo propuesto por Horowitz.⁴⁵

Sin embargo, la migración no siempre implica la escisión o la pérdida del territorio. Los estudios más recientes sobre la conservación de las identidades étnicas en situaciones de migración precisan el tipo de relación que los individuos, en general, y los migrantes, en particular, mantienen con el territorio de origen, como lo explica esta propuesta de Giménez.⁴⁶

El territorio como un espacio de inscripción de la cultura y un marco en el que se da la distribución de instituciones y prácticas culturales espacialmente localizadas, puede ser apropiado de modo subjetivo como objeto de representación y de apego afectivo, y en este sentido es el símbolo de pertenencia socio-territorial y, por lo tanto, símbolo de identidad. Es decir, el espacio queda interiorizado por los sujetos (individuales o colectivos) e integrado a su propio sistema cultural. De una realidad “externa”, el territorio pasa a ser una realidad “interna”. Lo anterior permite entender que la separación física del

⁴⁴ Malgorzata Melchior, *op. cit.*

⁴⁵ L. Horowitz Donald, “Ethnic identity”, en N. Glazer y D. Moynihan (eds.), *Ethnicity, theory and experience*, 1975.

⁴⁶ Gilberto Giménez, “Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural”, en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, 1999.

territorio no implica por fuerza la separación en términos simbólicos y subjetivos.⁴⁷

Si bien este puede ser el caso de muchos migrantes, la situación se torna más compleja cuando se trata de la formación de la identidad étnica en los individuos que nacieron fuera del territorio étnico, y por lo tanto no lo tienen “interiorizado” como sus padres, en los términos propuestos por Giménez. En efecto, el principal cambio que se percibe en la segunda generación es que aumenta la distancia respecto de la comunidad étnica, tanto en el sentido físico como en el simbólico, ya que los hijos de inmigrantes, en algunos casos, ni siquiera conocen la comunidad de origen de sus padres o la conocen muy poco. En consecuencia, se modifican algunos de los principales factores que intervienen en la formación de la identidad étnica en los individuos nacidos fuera de la comunidad. La transmisión cultural, la conciencia de las raíces y el sentimiento de pertenencia a la comunidad étnica pueden adquirirse sobre todo (o únicamente) a través de las interacciones con los familiares y, en ocasiones, los miembros de la comunidad que residen en la ciudad, de quienes reciben los principales elementos de la identidad colectiva. En este proceso de identificación étnica de los hijos es fundamental el papel de sus padres y depende del proyecto que tengan para ellos: mantenerlos dentro del ámbito étnico o apoyar ante todo su integración a la sociedad nacional, opciones que no necesariamente se excluyen.

No obstante, el contacto directo con la comunidad territorial como referente cultural original no deja de tener un significado particularmente importante para la formación de la identidad étnica en los hijos. Lo confirman los casos en los que tuvo lugar este contacto de manera continua o prolongada, lo que creó un profundo sentimiento de pertenencia en los hijos. A ello contribuyó sin duda la convivencia con los familiares y, sobre todo, los abuelos que constituyen un verdadero puente entre los nietos y la cultura étnica, más que sus propios padres quienes no siempre se empeñan en la transmisión cultural por las razones ya citadas.⁴⁸

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 33-34.

⁴⁸ Marta Romer, *op. cit.*

La identidad étnica y la cultura

Al hablar de la identidad étnica y los procesos de asimilación, a la vez que de su contraparte que son la conservación y la recreación de la cultura e identidad étnica en el medio urbano, es importante esclarecer la relación entre la identidad étnica y la cultura. De hecho, al hablar sobre la identidad étnica muchas veces se alude de forma permanente a la cultura o se utiliza el término de identidad cultural como sinónimo de aquella, lo que no debe llevar a confundir estos dos conceptos que están relacionados de manera estrecha. Como señala Cuche, en un caso extremo puede haber cultura sin una conciencia identitaria, mientras que las estrategias identitarias pueden manipular e incluso modificar una cultura de manera que no tenga demasiada continuidad con lo que era originalmente. En términos generales, la cultura se relaciona en gran parte con procesos inconscientes, en tanto que la identidad se refiere a una norma de pertenencia, necesariamente consciente, ya que está fundada en las oposiciones simbólicas nosotros-ellos.⁴⁹

La separación entre identidad y cultura se observa con claridad en el caso de la segunda generación de inmigrantes indígenas. Su sentimiento de pertenencia a la comunidad étnica de sus padres no depende siempre del conocimiento de los elementos culturales étnicos (por ejemplo, el idioma), aunque este conocimiento sin duda favorece la adscripción al grupo. En efecto, se conocen casos de jóvenes que no se identifican con lo étnico a pesar de poseer un conocimiento relativamente amplio de las costumbres e incluso el idioma y, al revés, algunas personas afirman su pertenencia a la comunidad étnica de origen a pesar de tener conocimientos más limitados, con base en otros factores, por ejemplo, afectivos y biológicos.⁵⁰

Proceso de identificación étnica

Como se ha observado, el proceso de formación de la identidad étnica de los hijos de inmigrantes que nacen y crecen fuera del territorio étnico tiene características distintas respecto del mismo pro-

⁴⁹ Denys Cuche, *op. cit.*

⁵⁰ Marta Romer, *op. cit.*

ceso que vivieron sus padres, quienes la adquirieron de manera natural de su colectividad. De acuerdo con nuestra propuesta basada en los planteamientos de Erikson, la formación de la identidad étnica en los jóvenes sigue en gran proporción las etapas de formación de su identidad personal, en la medida en que se trata de un aspecto del proceso de identificación en general que posee distintas fases de acuerdo con la edad de los hijos.

Los planteamientos de Erikson acerca del proceso de construcción de la identidad personal en los adolescentes, permiten entender la relación entre el desarrollo de la identidad personal y la étnica en un joven que enfrenta el problema de su autodefinición como persona. Si se toma en cuenta que la identificación con lo étnico pasa por la familia y que la identificación con otras personas fuera del círculo familiar, indispensable para construir la identidad personal, que implica un alejamiento de la familia, significa asimismo el alejamiento de lo étnico, se advierte la complejidad del proceso de formación de la identidad étnica en los jóvenes.⁵¹ Veamos algunos factores que pueden influir en este proceso de distintas maneras.

En tanto que la identificación con lo étnico ocurre, en primer lugar, a través de los padres, el tipo de relación entre padres e hijos es de enorme relevancia para que esta identificación tenga lugar. La violencia, los conflictos, el alcoholismo, la falta de comunicación y el autoritarismo son factores que pueden limitar o impedir una buena identificación debido al rechazo de determinadas actitudes de los padres por parte de los hijos. A su vez, las buenas relaciones afectivas, la comprensión y la comunicación favorecen casi siempre esta identificación. Evidentemente este proceso es más complejo y contradictorio, y depende de una conjunción de muchos factores y la forma personal de enfrentar la realidad por cada individuo.

Además de los factores intrínsecos de la familia, intervienen en el proceso los factores externos subrayados con anterioridad. En virtud de la percepción de las diferencias culturales (y fenotípicas) y la identidad atribuida, acompañada con frecuencia de actitudes discriminatorias, la identificación con lo étnico puede tener vaivenes según sea la edad de los hijos. Pasada la crisis de identidad, la iden-

⁵¹ Partimos aquí del supuesto que las familias indígenas radicadas en la Ciudad de México no forman una comunidad territorial como los guetos en algunos países con nutrida población de inmigrantes y, por lo tanto, los modelos externos a la familia con los que los adolescentes pueden identificarse se encuentran en general fuera del medio étnico.

tificación con lo étnico puede seguir su curso, incluso con más fuerza, sobre todo si la relación padres-hijos es positiva y se observa una amplia transmisión cultural en el hogar. Pero no siempre es así y algunas personas, al construir su identidad personal, se sitúan de manera crítica frente a sus orígenes étnicos y pueden alejarse de ellos, sin negar por ello sus “raíces” indígenas.⁵²

Por último, interviene en el proceso de identificación étnica el factor personal, es decir, el proyecto de vida e identidad del individuo. Si bien, como lo precisa Giménez, los grupos étnicos son grupos involuntarios y por lo tanto la pertenencia a ellos no está sujeta a una elección por parte de sus miembros, los hijos nacidos en el medio urbano tienen un margen de libertad para elegir o no la pertenencia a la comunidad étnica de sus padres.

Las diferencias en los grados de identificación con lo étnico o la negación de esta identificación en un grupo de individuos que crecieron en condiciones de vida similares se explican, por una parte, por la forma personal de procesar las diversas experiencias de vida y, en particular, la manera de situarse frente a sus orígenes y la tradición cultural étnica, el tipo de inserción en la sociedad urbana o la percepción de la discriminación; por otra parte, estas diferencias se deben a las diferentes expectativas o proyectos de vida de los individuos que se reflejan en la elección de su pertenencia étnica en función de una estrategia acorde con sus intereses, aunque esta decisión pueda ser en buena medida inconsciente.

Aquí es importante tener en cuenta que las estrategias identitarias no siempre son fáciles de reconocer en una investigación, a menos que sea posible establecer un seguimiento suficientemente largo para registrar los posibles cambios de identidad en función de las circunstancias cambiantes. De la misma forma que la identidad personal se capta sobre todo en los momentos de crisis, los individuos pueden acudir a determinadas estrategias cuando sus relaciones o situaciones vitales se experimentan de manera crítica o conflictiva; entonces adoptan las conductas ofensivas (afirmación, busca de valorización) o defensivas (repliegue, aislamiento, duda, reacciones de interiorización) que los llevan a replantear sus círculos de pertenencia, incluida su propia pertenencia étnica.

⁵² Marta Romer, *op. cit.*

Conclusiones

El estudio de la identidad étnica individual en la segunda generación de migrantes indígenas implica la necesidad de acudir a enfoques teóricos interdisciplinarios para dar cuenta de la complejidad del proceso de identificación de los hijos nacidos en el medio urbano y de la diferencia entre la manera en que se construye la identidad étnica en la ciudad y en la comunidad.

El concepto de “crisis de identidad” en los adolescentes de Erikson, la relación entre la identidad personal y la social, la interacción social y la génesis de la identidad, y las estrategias identitarias son algunas herramientas teóricas que, en nuestra propuesta, permiten analizar la problemática de la identidad étnica de los hijos de inmigrantes indígenas y demostrar su especificidad.

En efecto, nacer en un hogar indígena fuera del territorio étnico modifica los principales parámetros que intervienen en la formación de la identidad étnica de los jóvenes: por un lado se modifica su relación con la comunidad étnica y sus miembros y, por lo tanto, la manera en que sucede la transmisión de la identidad; por otro, desde edad muy temprana tiene lugar la influencia del medio urbano y la identificación con la cultura y sociedad nacional que se impone sobre las influencias culturales étnicas. En este proceso desempeñan un papel importante las diversas experiencias de discriminación y racismo que tengan los jóvenes, que pueden modificar de distintas maneras su identificación étnica.

Los factores anteriores, analizados dentro del enfoque de estrategias identitarias, permiten explicar las variaciones en las formas y grados de identificación étnica de las personas en la medida que reflejan la forma de procesar las experiencias de cada quien en función de su proyecto de vida personal.

Bibliografía

- Barth, Fredrik, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE, 1969.
- Camilleri, Carmel et al., *Stratégies identitaires*, París, Presses Universitaires de France, 1999.
- Cardoso de Oliveira, Roberto, "Identidad étnica, identificación y manipulación", en *América Indígena*, vol. XXXI, núm. 4, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1971, pp. 923-953.
- , *Etnicidad y estructura social*, México, CIESAS, Ediciones de la Casa Chata, 1992.
- Cuche, Denys, *La notion de culture dans les sciences sociales*, París, La Découverte, 1996.
- Devereux, George, *Etnopsicoanálisis complementarista*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975.
- Erikson, Erik, *Identidad. Juventud y crisis*, Madrid, Taurus, Humanidades, 1990.
- Giménez Montiel, Gilberto, "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", en *Versión*, México, UAM-Xochimilco, abril de 1992, pp. 183-205.
- , "Comunidades primordiales y modernización en México", en Gilberto Giménez y Ricardo Pozas (coord.), *Modernización e identidades sociales*, México, IIS-UNAM, 1994, pp. 149-193.
- , "Materiales para una teoría de las identidades sociales", en *Frontera Norte*, vol. 9, núm. 18, julio-diciembre de 1997, pp. 9-28.
- , "Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural", en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, época II, vol. V, núm. 9, Colima, 1999, pp. 25-57.
- Goffman, Erwin, *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1980.
- , *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 1981.
- Horowitz Donald, L., "Ethnic identity", en N. Glazer y D. Moynihan (eds.), *Ethnicity, theory and experience*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1975, pp. 129-151.
- Malewska-Peyre, H., "Les enjeux de la socialisation", en Malewska-Peyre y Pierre Tap (coords.), *La socialisation de l'enfance à l'adolescence*, París, Presses Universitaires de France, 1991, pp. 7-17.
- Melchior, Malgorzata, *Spoleczna tozsamosc jednostki*, Warszawa, Uniwersytet Warszawski, 1990.
- Melucci, Alberto, "Identità e azione collettiva", en L. Balbo et al., *Complessità sociale e identità*, Milán, F. Angeli, 1985, pp. 150-163.
- Oehmichen, Cristina, "Mujeres indígenas migrantes en el proceso de cambio cultural. Análisis de las normas de control social y relaciones de

- género en la comunidad extraterritorial", tesis doctoral, México, FFL-UNAM, 2001.
- , "Relaciones interétnicas en la ciudad de México", en Alicia Castellanos Guerrero (coord.), *Imágenes del racismo en México*, México, UAM/Plaza y Valdés, 2003, pp. 315-360.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena, "La identidad entre fronteras", en Guillermo Bonfil Batalla (coord.), *Nuevas Identidades Culturales en México*, México, Conaculta, 1993, pp. 126-153.
- Romer, Marta, "Reproducción étnica y racismo en el medio urbano. Un caso de migrantes mixtecos en la zona metropolitana de la ciudad de México", en Alicia Castellanos Guerrero y Juan Manuel Sandoval (coords.), *Nación, Racismo e Identidad*, México, Nuestro Tiempo, 1998, pp. 231-247.
- , "¿Quién soy? La identidad étnica en la generación de los hijos de migrantes indígenas en la zona metropolitana de la Ciudad de México", tesis doctoral, México, ENAH, 2003.
- Sánchez Gómez, Martha Judith, "Procesos de reproducción de la identidad étnica en la segunda generación de migrantes", en Raquel Barceló y Martha J. Sánchez (coords.), *Diversidad étnica y conflicto en América Latina*, México, UNAM/Plaza y Valdés, 1998, vol. III, pp. 237-253.

Religión, política y brujería¹

HUGO GARCÍA VALENCIA*

Pisa Flores es un pueblo del norte del estado de Veracruz, particularmente interesante, pues a pesar de ser un asentamiento reciente en el área, la mayoría de sus habitantes son indígenas, conservan el uso de la lengua tepehua, y un *corpus* bastante integrado de prácticas, creencias, mitos y rituales de gran antigüedad, distintivos del pueblo y comunes a pueblos aledaños de hablantes de otomí, nahua y totonaco. Sin embargo, la comunidad se encuentra en un proceso acelerado de modernización y rápidas transformaciones.

Desde mi primera visita al pueblo, durante la celebración de Todos Santos en el año 2002, y en ulteriores visitas durante 2003, 2004 y 2005, me llamó la atención la problemática generada a partir de una serie de acusaciones de brujería contra un sacerdote de la Iglesia ortodoxa; independientemente de las proclividades personales del ministro hacia estas prácticas, las acusaciones mismas im-

¹ Agradezco a los lectores anónimos de este ensayo por sus atinadas observaciones y sugerencias; de igual manera a Judith Hernández Aranda que se tomó el ingrato trabajo de ayudarme con la redacción final de este ensayo. También a Guadalupe Heiras, que me permitió generosamente emplear información suya. La investigación fue financiada por el INAH y Conacyt a través del Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México. Con gratitud para mi casero Marco y don José Télles.

* Centro INAH Xalapa.

plicaban a un cacique local, como el instigador, a las autoridades del pueblo, como víctima, y al ministro, como agente.

Las acusaciones de brujería involucran cuestiones religiosas y políticas, pero a la vez reflejan fenómenos de naturaleza similar en niveles que trascienden el ámbito regional. En las denuncias hechas por los protagonistas de esta situación, observamos referencias a las formas de organización de donde se deriva el poder según diferentes tradiciones indígenas y occidentales de acuerdo con el prestigio social de los individuos.

La brujería, como centro de las acusaciones y eje de las relaciones políticas y religiosas en este caso, se podría interpretar, a primera vista, como un fenómeno primitivo, por lo cual metonímicamente se clasificaría al grupo que lo practica como primitivo. De esta manera, un análisis estructural y funcionalista vería en esta práctica una refuncionalización de prácticas antiguas, integradas estructuralmente a las condiciones de vida actuales de los habitantes de este pueblo. En efecto, Roberto Williams lo clasifica como una comunidad primitiva.²

Existe otro tipo de interpretaciones según las cuales la brujería es un regulador social. Así, Galinier considera que la brujería, entre los otomíes del sur de La Huasteca es producto del desorden social producido por la envidia originada a raíz del enriquecimiento de algunos individuos al salirse de la norma “social de la pobreza”.³

Pisa Flores, a pesar de la opinión de Williams, no es un pueblo primitivo, ni la envidia cumple con la función de nivelar la pobreza, como sucede con los otomíes. Pisa Flores es, en la actualidad, una sociedad muy compleja en la que las relaciones sociales entre sus habitantes están marcadas por un alto grado de competitividad, y donde la brujería desempeña un papel fundamental como regulador de los conflictos surgidos ante nuevas relaciones de competencia política, religiosa, económica y social.

Así pues, las acusaciones de brujería cumplen con la función comunitaria de restablecer algún tipo de orden, y al mismo tiempo, de regular algunas de las relaciones sociales emergentes en el pueblo, sobre todo las derivadas de las crecientes relaciones mercantilistas y las alternativas políticas y religiosas accesibles a sus habitan-

² Roberto Williams, *Mitos tepahuas*, 1972, p. 28.

³ Jacques Galinier, *N'yûhû. Les Indes Otomis. Hiérarchie sociales et tradition dans le Sud de la Huasteca*, 1979, p. 47.

tes.⁴ De manera similar a como sucede en Puerto Rico, “esas prácticas vernáculas... no desafían al capitalismo...”⁵ Así pues, la brujería en Pisa Flores no se opone al creciente impacto del capitalismo y la modernidad, sino todo lo contrario, contribuye al capital espiritual y al negocio de la brujería.

En cierta manera, estas nuevas relaciones sociales establecen una contradicción entre las formas comunitarias tradicionales —o la asociación emotiva y afectiva a tradiciones y formas antiguas de hacer las cosas—, con nuevas estructuras surgidas de las nuevas relaciones de producción, políticas, religiosas y sociales a que se ve sometido el pueblo, constituyendo entre todas ellas una nueva estructura social. La comunidad tradicional se expresa con mayor claridad en las relaciones de comensalidad e igualdad que se dan en situaciones liminales de los ritos, lo que de otra manera se conoce como *comunitas*, que es un reconocimiento universal de los vínculos humanos “sin los cuales no podría haber sociedad”.⁶

Riches utiliza un argumento similar para estudiar el chamanismo entre los inuit de Canadá, entre los cuales, según él, “la religión se debe usar razonablemente para describir ciertos procesos socio-intelectuales por los cuales los seres humanos contemplan lo social”.⁷ Este autor establece una relación entre *comunitas* como “algo fundamental en lo social”, aduciendo al mismo tiempo que *comunitas* es “formalmente antitética a la estructura... por el otro lado, *comunitas* hace posible a la estructura”.⁸ Cuando este autor busca establecer relaciones intrínsecas, sin recurrir a causas externas para entender el chamanismo, propone una contradicción existente en una sociedad simple, como él considera a la de los inuit. Tal oposición opera, a mi modo de ver, también en poblaciones no simples como la de Pisa Flores, las cuales se encuentran expuestas a cambios drásticos en sus formas tradicionales de existencia, en donde una nueva estructura de clases, de consumidores de bienes materiales, políticos y religiosos y de diferenciación social se está gestando a

⁴ Aquí sólo me refiero al tipo de brujería relacionada con el poder y la religión. Hay otros tipos de brujería referentes a cuestiones interpersonales que no trato aquí. Véase, por ejemplo, *ibidem*, pp. 447-454.

⁵ Raquel Romberg, *Witchcraft and Welfare. Spiritual capital and the business of magic in modern Puerto Rico*, 2003, p. xiv.

⁶ Victor Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, 1973 [1969], p. 97.

⁷ David Riches, “Shamanism: the key to religion”, en *MAN. The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1994, p. 381.

⁸ *Ibidem*, p. 384.

grandes pasos. Las formas en que se manifiesta la *comunitas* corresponden, en muchos aspectos, a patrones rituales anteriores a estos cambios, que se enfrentan de manera contradictoria con las nuevas condiciones, pero al mismo tiempo se adaptan a ellas y se transforman. Una dicotomía tradicional/moderno no es suficiente para explicar este fenómeno; siguiendo a Andersson sugiero que la adhesión a tal dicotomía se desvía del punto de que el “entendimiento de muerte y enfermedad en términos de brujería se producen en prácticas sociales”.⁹ Esta constituye más bien una teoría de la responsabilidad social¹⁰ por la cual los actores mismos emplean tanto lo tradicional como lo moderno en un contexto social determinado, en donde lo tradicional se subordina a lo moderno, formando una nueva estructura social más bien moderna.

En este artículo reviso las ideas de Andersson, en el sentido de que la brujería en ciertas partes de África es un dominio de un discurso inexorable y todopoderoso. En el caso que él estudia, la brujería es un fenómeno íntimamente relacionado con la angustia y desesperación asociadas a la gran recurrencia de SIDA en Zimbabwe y la falta de explicación clara de su ocurrencia para las víctimas. En Pisa Flores, uno podría argüir que no es la gran recurrencia de tales pandemias sino el florecimiento de un capitalismo salvaje, aparentemente sin reglas, y cuya proliferación encuentra ciertas regulaciones a través de normas comunitarias entre las que se encuentra la brujería. De esta manera, el recurso a lo tradicional es la única manera asequible de controlar, precisamente, lo moderno.

Empecemos por ver la complejidad de las relaciones sociales del pueblo.

Pisa Flores

Mi interés en hacer investigación antropológica en Pisa Flores fue suscitado por la información que recibí acerca de la existencia de un núcleo de tepehuas miembros de la Iglesia ortodoxa. Según he podido constatar en varias visitas al poblado, un alto porcentaje de la población es ortodoxa, un hecho de por sí interesante en una pobla-

⁹ Jens A. Andersson, “Sorcery in the era of ‘Henry IV’: kinship, mobility and mortality in Buhera district, Zimbabwe”, en *The Journal of the Royal Anthropological Institute. Incorporating MAN*, 2002, p. 432.

¹⁰ *Idem.*

ción tradicional en ciertos aspectos. La lengua tepehua aún se utiliza con mucha frecuencia y jóvenes y adultos se comunican libremente en ella. Según el censo del año 2000, este pueblo tiene una población total de 2 583 habitantes, de los cuales 2 128 (82.38%) son hablantes de lengua indígena.

El patrón de asentamiento es peculiar en cuanto a que es absolutamente reticular, en la medida que lo permite el terreno, y cada casa se encuentra situada en un solar amplio, en donde, a la usanza de la región, las diferentes áreas de la vivienda se encuentran dispersas en unidades independientes dentro del solar; así tenemos, por ejemplo, los dormitorios que están separados del espacio que cumple las funciones de cocina y comedor, mientras que otras construcciones se usan para la letrina y otros servicios.

En otro lugar he estudiado con detenimiento el surgimiento de la Iglesia ortodoxa en la región, en particular en Pisa Flores, por lo que no necesito extenderme mucho en el tema.¹¹ Basta decir que, hacia los años cincuenta, un sacerdote ortodoxo de origen austriaco se aventuró por esta región para catequizar a los tepehuas. Su centro de acción se encontraba en la cercana población de Santa María, en donde erigió una iglesia y desde ahí visitaba un conjunto amplio de comunidades, entre ellas Pisa Flores, a donde llegó hacia 1950. La Iglesia ortodoxa hizo su aparición en la región hacia 1928 cuando estos lugares se veían violentados por las luchas agrarias suscitadas a partir de la Revolución mexicana.

Hostilidad social y tenencia de la tierra

Hacia fines de los años veinte se agudizaron los enfrentamientos entre agraristas y terratenientes en el municipio de San Pedro Tziltzacuapan, Puebla, de donde procede la actual población de Pisa Flores. Los informantes de edad avanzada del pueblo recuerdan hechos cruentos relacionados con tales luchas. Hacia 1937 y 1938, un grupo de personas de Tziltzacuapan se asentó en los terrenos de un cacique local en lo que en la actualidad es el pueblo de Pisa Flores. Ellos vivían entre los montes, con la zozobra continua de ser atacados, hasta que se definieron los límites del pueblo.

¹¹ Hugo García Valencia, "Sistemas normativos y nuevas tendencias religiosas entre los indígenas de Veracruz", en Ella Fanny Quintal y Aída Castilleja (eds.), "Sistemas normativos y nuevas tendencias religiosas entre los indígenas de Veracruz", en prensa.

En Veracruz, las luchas agraristas de esas épocas estaban teñidas de un gran contenido ideológico marxista, de ahí que la escuela del pueblo, fundada en aquellos momentos se llame Carlos Marx. Al cuestionar a algunos informantes acerca de ese personaje, aseguraron que no sabían a ciencia cierta quién era, pero que según el maestro que le puso el nombre a la escuela, era un hombre que había luchado por el bienestar de los campesinos.

Varios informantes ya ancianos recuerdan con gran lucidez—incluso por su nombre— a los diferentes representantes agrarios que ha tenido el pueblo desde su fundación, así como los trámites que realizaron para gestionar y obtener la dotación de terrenos. Roberto Williams investigó la historia de su asentamiento original y las cruentas luchas que tuvieron que librar.¹² Ciertamente, las relaciones originales del pueblo con sus vecinos mestizos no han sido pacíficas. La pugna por la tierra ha matizado las relaciones de poder entre los indígenas de Pisa Flores y los mestizos vecinos, quienes de muchas y múltiples maneras, incluida la brujería, intentaron apoderarse de sus terrenos. Una vez obtenidas las tierras definitivamente, las hostilidades con los ricos y terratenientes no se agotaron. Sus autoridades se vieron continuamente hostigadas e incluso asesinadas de manera artera y violenta, denotando un conflicto latente y permanente entre los grupos.

Complejidad social

Según la investigación de Álvarez Enríquez, Pisa Flores se conformó en su mayoría con familias tepehuas, algunas otomíes y unas diez familias totonacas de lugares cercanos.¹³ Esto evidencia la composición étnica del pueblo, que refleja la de la región misma. Al visitar este lugar por primera vez, tomé un camino complicado y solitario desde Ixhuatlán de Madero, entre montes, potreros y ríos. Mi asombro fue mayúsculo al notar el cosmopolitismo de la región. En algún momento, indígenas nahuas me ayudaron a sacar el carro del río, en otro lugar fueron otomíes, y finalmente llegaron también totonacos. Por otro lado, en Pisa Flores es común que las personas inquieran si uno es romano u ortodoxo.

¹² Roberto Williams, *Los tepehuas*, 2004 [1963].

¹³ Álvarez, 2002, p. 59.

Hay que destacar que, por algún acuerdo comunal, los fundadores hayan decidido adoptar la lengua tepehua como la lengua franca del pueblo, independientemente del origen étnico de los primeros habitantes. Esta lengua es utilizada a la par, o incluso mejor, que el español. Doscientas ochenta y tres personas mayores de cinco años son monolingües de tepehua y 1 815, bilingües. Los hablantes de tepehua forman, en conjunto, más del 90% de la población mayor de cinco años. Me encontré, por ejemplo, a un informante que se define como “media lengua” porque es originalmente hablante de otomí y español, aunque habla con fluidez el tepehua, hasta donde puedo juzgar.

Pisa Flores es todavía una población rural e indígena, pero muy diferente a la que Roberto Williams visitó en 1952. Llama poderosamente la atención los contrastes coexistentes entre modernidad y tradición en el pueblo.

Un camino de terracería comunica a Pisa Flores con varios poblados, situados en la ribera del río opuesta a la carretera. Microbuses y camionetas prestan el servicio de transporte del pueblo al atracadero; son utilizados por los visitantes estacionales, o la gente de la localidad que goza de gran movilidad. Hay una gran cantidad de migrantes que parten rumbo a la Ciudad de México; muchos de ellos residen en la colonia El Molinito, en Naucalpan.

Pisa Flores cuenta con servicio de electricidad; a pesar de tener la infraestructura necesaria para el servicio de drenaje, carece de él porque todavía no funciona. No hay agua entubada; se proveen del líquido de los nacimientos y arroyos cercanos; las casas cuentan con fosas sépticas. En algunos lugares hay computadoras, fotocopadoras y servicio de teléfono domiciliario en más de una centena de hogares.

Tiene un destacamento militar permanente y una iglesia ortodoxa de piedra con techo de lámina de zinc —junto a la galera que conoció Roberto Williams—, un nuevo auditorio en construcción, una iglesia católica romana y varias iglesias protestantes, junto con la nueva construcción del Lakachinchin, o sea el centro de culto nativo. Además de la escuela Carlos Marx, la primera que se erigió en el lugar, existen ahora dos más, que representan de manera muy clara los procesos de diferenciación social en el pueblo. La primera es federal y con estándares reconocidos por los mismos maestros como superiores a los de la escuela bilingüe y a los de la escuela estatal. Existe una gran cantidad de tiendas y tendajones; según los

maestros, el mercado que se monta los días martes en Pisa Flores se ha convertido en el más importante entre los pueblos aledaños.

El maestro de la escuela de computación de Pisa Flores me comentaba de sus dificultades para traducir términos técnicos al español y hacerlos inteligibles a un público más entrenado en el uso del tepehua. En un bautizo al que asistí, observé que el compadre había armado algunos recuerdos de la ceremonia a partir de una cruz y su base hechas por un artesano local con madera de cedro, adornos de tul adquiridos en Poza Rica y una tarjeta hecha en computadora por el compadre mismo, alumno de la escuela de computación.

A la escuela de computación asisten alumnos de todas las edades y de ambos sexos. En ella no sólo aprenden los rudimentos de la computación, sino que también elaboran pequeños programas para administrar algunos negocios locales o pequeñas empresas. Ahora las fiestas de 15 años se celebran con gran pompa, y la escuela de computación es testigo de cambios muy importantes.

Si se compara con las descripciones de Roberto Williams de 1963, el pueblo es, en general, próspero; actualmente hay una estructura de clases bastante definida basada en la competencia; ésta está presente en muchos aspectos de la vida del pueblo: en mi búsqueda de uno de los brujos de la localidad, uno de los informantes me interrogó para saber las razones de mi búsqueda. Una vez satisfecha su curiosidad, comentó que al igual que entre panaderos, carpinteros, carniceros, médicos, maestros o ministros del culto, también entre los curanderos había una gran competencia y constantemente trataban de descalificarse unos a los otros. Insistió mucho en la competencia entre profesionistas locales, incluidos los curanderos. Más aún, en algún momento me aseguró que competencia y envidia eran lo mismo.

La conclusión de la plática con este informante es que la brujería es una técnica de control de conflictos derivados de la creciente estructura de clases y diferenciación social, de las estructuras de poder local y regional, del manejo de la diversidad religiosa y la acumulación capitalista. Aunque la brujería practicada aquí conserva un sustrato fundamentalmente indígena, en cuanto a técnicas adivinatorias, profilácticas y performativas, su contenido no deja de corresponder a las necesidades sociales imperantes en la actualidad, producto de la modernidad y la tensión permanente entre identidad indígena y aculturación. Este pueblo, al igual que Puerto Rico, “mezcla selectivamente elementos de mundos religiosos tan diver-

sos como catolicismo popular, magia africana y curanderismo, espiritismo kardeciano...”¹⁴

En la actualidad, las confrontaciones con los mestizos ya no son el ingrediente fundamental de identidad tepehua, sino su enfrentamiento con las fuerzas disgregadoras de la afluencia económica, la movilidad social y la migración, que representan un reto para el análisis social, para poder entender la perseverancia en el apego a los patrones culturales de este pueblo, enfrentado con los retos de la modernidad que exceden sus límites tradicionales de fronteras con los mestizos locales. El reto es entender y explicar la continuidad de la cultura indígena en un contexto moderno.

La angustia que exhiben ciertos sectores de la población frente a la modernidad se ve expresado admirablemente por un *graffiti* —en una casa abandonada del pueblo— que dice: “Por favor, díganme quién soy.” Obviamente este *graffiti* fue hecho por un joven migrante con técnicas de expresión netamente urbanas trasplantadas a un medio rural. A esta forma de expresión se añaden el adorno corporal, pantalones cholos, el consumo de drogas y cambios en los patrones de relaciones sexuales entre jóvenes y nuevos patrones de criminalidad.



¹⁴ Raquel Romberg, *op. cit.*, p. 2.

Conocí el caso de un homosexual de la localidad que emigró a la Ciudad de México. Pasado un tiempo, su familia lo hizo regresar “para que no fuera a agarrar alguna enfermedad allá”, haciendo referencia con toda seguridad al SIDA. Con esta acción se le brindó la oportunidad de ejercer su homosexualidad bajo la tutela familiar, a la usanza local, sin verse forzado a refugiarse en un gueto.

La complejidad social del pueblo también está presente en el hecho de que un alto porcentaje de pobladores se declara “católico ortodoxo”. La Iglesia ortodoxa local tiene el inmenso atractivo, para muchos de los lugareños, de aceptar los ritos tradicionales: “la Iglesia ortodoxa acepta el ‘costumbre’ porque para adorar a Dios sea como sea todos adoran al mismo Dios”, me aseguraba el ministro de esa iglesia. Más aún, hasta el año pasado, cuando el antiguo edificio de culto comunitario (Lakachinchin) se había derrumbado, muchas de las ceremonias del “costumbre” se celebraban en el interior de la iglesia ortodoxa. Ahora hay un nuevo Lakachinchin, en donde se celebran los ritos tradicionales y uno de los curanderos llama el “Costumbre Grande” a la misa.

Aparte de la aceptación de los ritos tradicionales, el ministro ortodoxo Armín Montes de Honor tenía gran influencia en los círcu-



los políticos, lo cual empleó en beneficio de la población. Desde 1954, este padre ortodoxo austriaco velaba por los intereses espirituales de su grey, siendo, al mismo tiempo, víctima de persecución por parte del establecimiento católico.

Un informe que me hizo llegar Guadalupe Heiras, investigador del proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México, del INAH, registra una entrevista con un informante. En él narra que el padre Armín solía ser llevado a Ixhuatlán de Madero, la cabecera municipal, atado de pies y manos, con objeto de hacerlo desistir de sus afanes predicadores. Todo fue en vano porque aparentemente él no se veía afectado por tales actos de violencia; incluso se cuenta que el obispo le ofreció que se ordenara como sacerdote católico, pero él se negó aduciendo que ya era un obispo y que no había razón para volverse a ordenar, mostrando cartas de reconocimiento expedidas en Estados Unidos. Aparentemente este sacerdote estaba vinculado con la familia del político mexicano Hank González, y aprovechando sus vínculos políticos tenía una gran posibilidad de gestionar directamente servicios para las comunidades a su cuidado. Cuentan los informantes que él tramitaba sus asuntos directamente en México, sin perder el tiempo en gestiones frente al gobierno del estado de Veracruz. Se reconoce que varias obras, como el camino, escuelas y la electrificación se hicieron de forma expedita gracias a sus esfuerzos.

El trabajo del misionero se vio muy favorecido por sus contactos políticos y ampliamente agradecido por los servicios materiales prestados a las comunidades. Pero obviamente la influencia que adquirió en su jurisdicción se amplió tanto que necesitó recibir el auxilio de otros sacerdotes, entre ellos el padre Jesús Gutiérrez, quien se hizo cargo de la iglesia de Pisa Flores hasta su muerte, en 1959.

A decir del actual párroco ortodoxo, él atiende seguidores de esta religión en unas 32 comunidades aledañas y algunos otros párrocos ven a otras porciones de la grey local. Su antecesor, el padre Gutiérrez, fue señalado por varios informantes como practicante de bujería y, eventualmente, víctima de la misma. Al preguntar al actual párroco acerca de esta opinión, me contestó que a él también lo acusan de brujo, pero que en realidad tanto el antiguo párroco como él mismo, lo que hace son exorcismos. Al pedir una explicación acerca del tipo de exorcismos que practica, confesó que esta práctica se concreta a curaciones, pero que en este lugar le llaman exorcismos.

Recientemente, en la prensa nacional se dio a conocer la existencia de cierto interés en algunos círculos gubernamentales del Estado mexicano por erradicar la brujería y perseguirla legalmente. Tal interés se enfoca en una práctica de amplia utilización en el ámbito nacional entre grandes sectores de la población, que no se circunscribe a un grupo o clase social determinados. Podemos encontrar la práctica de la brujería, al menos así lo asegura mucha gente, desde los más altos círculos políticos,¹⁵ religiosos e intelectuales, hasta los más humildes ámbitos poblacionales como en ciudades perdidas, comunidades indígenas y campesinas. En nuestro país, la brujería es practicada por miembros de procedencia étnica de Europa, Asia, África y América.

La brujería ha atraído la atención de la antropología desde sus más remotos orígenes, asociándola con estadios primitivos de la sociedad y se le concebía como precursora de la ciencia y la religión.

Como sucede en muchos otros lugares del mundo, la brujería en Pisa Flores es inseparable de la religión. Por ejemplo, Riches ve en el chamanismo una puerta para entender la religión y la cosmovisión entre los inuit de Canadá,¹⁶ procedimiento perfectamente adaptable al entendimiento de la religión indígena mesoamericana, o viceversa, de la brujería misma. Por ejemplo, Sandstrom reconoce cinco principios clave de la religión nahua del sur de La Huasteca: panteísmo, chamanismo, impureza ritual, rica en ritual y simbolismo, y armonía y balance.¹⁷ Para este autor, una conducta inmoral tal como mentir o robar producen desarmonía y atrae aires malignos sobre el pueblo.¹⁸

Para Félix Báez-Jorge y Arturo Gómez Martínez, la armonía a que se refiere Sandstrom es un continuo balance entre el bien y el mal o entre el orden y el desorden, el cual se logra propiciando el bien o propiciando el mal. Estos autores dedican su libro a estudiar el

¹⁵ La doctora Ariel nos dice que “finalmente la reputación de un curandero nahua de Axtla, en La Huasteca potosina es tal que parece haber atravesado el Atlántico, porque es de conocimiento público que este practicante tuvo a Margaret Thatcher como paciente!” (*El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*, 2003, pp. 280-281).

¹⁶ David Riches, *op. cit.*

¹⁷ Alan R. Sandstrom, *Corn is our Blood. Culture and Ethnic Identity in a contemporary Aztec Indian village*, 1991, p. 319.

¹⁸ *Ibidem*, p. 321.

proceso de identificación entre el demonio cristiano y la divinidad indígena prehispánica Tlacatecolotl. Encargada de enseñar buenas acciones, y las formas de defenderse de los enemigos, esta divinidad inventó con ese propósito la *tetlacchihualli* (hechicería).¹⁹ Utilizando documentos coloniales, Báez-Jorge y Gómez nos dicen: “Recordemos que en las narraciones presentadas se dice que Tlacatecolotl es una de las deidades más temidas; otorga riqueza y la quita; es piadoso y envidioso; provoca discordias y ayuda a resolver problemas difíciles; provee alimentos, castiga, cura las enfermedades y provoca la muerte, opera como mediador entre el bien y el mal.”²⁰ En la interpretación de estos autores, Tlacatecolotl es al mismo tiempo bueno y malo: aquí se vislumbra una concepción estructural en la cual el bien y el mal son opuestos y contradictorios, relación expresada en la naturaleza dual de la divinidad. Tlacatecolotl “es imaginado ambivalente, indistintamente como hombre o mujer, anciano o niño, Señor de la Noche o Señor del Día. Dicen que a la vez puede ser bueno y malo; que cura y embruja; da la vida y propicia la muerte; otorga y quita riqueza; es muy voluble, ‘puede estar contento o enojado’, razón por la cual se le alegra con danzas, música y cohetes”.²¹

Las evidencias que se presentan sugieren más bien que la armonía que se busca no es más que el reconocimiento del desorden imperante en el universo, el cual una y otra vez debe sujetarse al orden. La fluctuación entre orden y desorden es lo que prevalece en los rituales; en ellos a veces se propicia el orden, lo que en sí implica una suerte de desorden y viceversa.

El orden y el desorden se manifiestan como producto de las transgresiones individuales que afectan la armonía del cosmos. En este sentido, siempre hay una tensión latente entre el interés individual y el interés comunitario y, por consiguiente, las acciones individuales tienen necesariamente efectos cósmicos. En otro trabajo estudié la tensión permanente que existe entre el individuo y la comunidad puesta de manifiesto en relaciones estructurales, cuando a veces el interés individual entra en conflicto con los intereses comunales.²² La brujería es una de las varias maneras de expresar tal tensión. Con la diferencia de que en los casos de acusaciones de

¹⁹ Félix Báez-Jorge y Arturo Gómez Marrtínez, *Tlacatecolotl y el diablo. La cosmovisión de los nahuas de Chicontepec*, 1998, p. 45.

²⁰ *Ibidem*, p. 73.

²¹ *Ibidem*, p. 45.

²² Hugo García Valencia, *op. cit.*

brujería, se tiene que construir al acusado conforme a un patrón cultural, e inferir los efectos nocivos de esa persona sobre otra. En lugar del enfrentamiento abierto entre dos individuos se supone la intermediación de un especialista (el brujo) para hacer el mal y de otro para propiciar el bien (el curandero). Todo esto bajo una tensión constante porque se considera que estas prácticas tienen efectos cósmicos.²³

Por otro lado, el curandero mismo exhibe la dualidad del mal y del bien en sus prácticas. El curandero debe conocer las artes malignas, sobre todo de brujería, para poder curar a sus pacientes, y protegerse a sí mismo, aunque él mismo declare no ser brujo. De la misma manera, el brujo debe conocer las artes benignas para poder conocer las formas de proteger a sus clientes. Existe siempre la sospecha de que un brujo es un curandero y viceversa. En Pisa Flores, dependiendo del posicionamiento de los informantes se les concebirá como brujos o curanderos, según la especialización maligna o benigna que se le adjudique al practicante.

Para ilustrar este punto tomaré como ejemplo el caso de la relación entre brujería, religión y política en el pueblo de Pisa Flores, en donde sus habitantes comparten creencias y prácticas rituales con sus vecinos nahuas, totonacos y otomíes, cuyas prácticas y creencias son fundamentalmente idénticas.²⁴

Envidia

En este contexto, la brujería está íntimamente ligada con la noción de envidia, una categoría con contenidos altamente culturales que necesita ser estudiada en su dimensión indígena. Según un informante de Pisa Flores, cuya lengua materna no es el tepehua, sino el otomí, considera que envidia en tepehua se dice *lachikai*, que significa que malmiran algunas cosas.

La doctora Ariel Anath de Vidas se ocupó recientemente del estudio de esta categoría en su libro *El trueno ya no vive aquí*, y en una conferencia, intitulada “Las dimensiones étnicas y simbólicas de la envidia entre los teenek de Loma Larga”, impartida en la

²³ Para consultar un problema similar en Camerún, véase Charles-Henry Pradelles, “Witchcraft and the avoidance of physical violence in Cameroon”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute incorporating MAN*, 1995, pp. 599-609.

²⁴ Alan R. Sandstrom, *op. cit.*, p. 303.

UNAM. Señala que la envidia es sobre todo, un marcador étnico que permite distinguir por sus efectos y eficacia a los miembros de la comunidad indígena de aquellos que no lo son, e incluso a miembros de ciertos grupos étnicos diferentes, por ejemplo a indígenas teenek de indígenas nahuas o mestizos de la región. La envidia se origina en los sentimientos de frustración de los *Baatsik* (divinidades ctónicas) contra los teenek que no se opusieron al sol cuando éste salió por primera vez, según la cosmogonía indígena. La llegada de los españoles y del cristianismo segmentó aún más la antigua separación entre *Baatsik* y teenek; a partir de entonces surgieron también los mestizos, a quienes no se aplica la animadversión de las divinidades, asociadas semánticamente con los remolinos y las enfermedades del alma. De ahí que la envidia sería un marcador preciso de las fronteras étnicas entre los indígenas y los mestizos.²⁵

Los materiales etnográficos de Pisa Flores nos presentan un panorama totalmente diferente, en el sentido de que ahí la brujería no es un elemento aislado, sino una técnica heurística de construir una realidad y acomodar las acciones humanas de manera que permitan el control de sus efectos, pero infiriendo, al mismo tiempo, posibles causas. En una entrevista con don José Téllez, un reconocido curandero de Pisa Flores, aprendí que la envidia se conoce como *wabrujeria* en tepehua. También *walachkai* quiere decir “envidia”, en donde *wa* quiere decir “lo que hizo”, y *lachkai* quiere decir “brujería”.²⁶ De igual manera, *anlachajiquichawa* quiere decir “brujería o pura brujería”. La identificación entre brujería y envidia sugieren que la causa y el medio se identifican con el objeto, o sea el sentimiento de envidia incita a la brujería, y el efecto sobre una persona embrujada se conoce asimismo como brujería equivalente a una acción producto de la envidia.

A diferencia de los resultados de la investigación de la doctora Ariel, la brujería, al menos en Pisa Flores, no es un marcador étnico en su sentido más amplio, ni como técnica ni como teoría. Pisa Flores se encuentra situado en un entorno de gran complejidad cultural en donde incluso los mestizos emplean los servicios de brujos indígenas o mestizos para hacer daño a indígenas o a mestizos. En

²⁵ Anath Ariel, *op. cit.*; Anath Ariel, “Las dimensiones étnicas y simbólicas de la envidia entre los teenek de Loma Larga”, ponencia inédita, 2003.

²⁶ Compárese con el término *lachikai* antes mencionado que el informante traduce como “envidia”. Hay que mencionar que este informante es el “media lengua” otomí-español y que habla el tepehua con fluidez.

todos los casos se emplean los servicios de curanderos, precisamente para protegerse de posibles maleficios, o para revertir daños ya hechos.

La región misma se encuentra sometida a procesos acelerados de modernización y cambio social, que hacen que los indígenas aspiren y obtengan ascenso social y compitan entre sí y con los mestizos en varios aspectos. Entre ellos, la brujería es una técnica, a la manera en que la entendía el judaísmo discutido por Tambiah,²⁷ empleada para concitar fuerzas ocultas y poderosas con el concurso humano. En la mayoría de los casos, el recurso a la brujería se interpreta como resultado de la envidia. De ahí que la técnica de brujería que algún brujo indígena emplee será eficiente dependiendo de la habilidad y prestigio del brujo, pero el hecho heurístico depende de las partes involucradas, a incitación de las interpretaciones del brujo. De tal manera que una misma práctica de brujería tendrá un marco interpretativo diferente para un mestizo que para un indígena, a pesar de que el brujo sea el mismo.

Para entender el valor de la envidia y la brujería indígenas en estos contextos, hay que tener en consideración el éxito, la acumulación de riquezas, las buenas cosechas, la multiplicación de la familia, la buena salud, las relaciones armoniosas familiares, una buena casa y su contenido; todo ello puede producir la envidia de los dioses y suscitar sus sospechas de que, una vez más, los humanos quieren parecerse a ellos. La brujería, pues, aparentemente un nivelador social, es, técnicamente, un juicio divino por el cual se establece una serie de asociaciones e interpretaciones basadas en inferencias e indicios asociados con ciertos actos. Ciertamente el enriquecimiento o el éxito económico no se percibe como resultado del esfuerzo individual, sino como un concitar fuerzas indebidas sobrenaturales. Tal vez el temor sea que al invocar tales fuerzas se altere tan fundamentalmente el orden que esto pueda ser causa de cataclismos sociales. Las víctimas de la brujería reconocen que sus éxitos económicos han concitado la envidia de alguien del pueblo y lanzan acusaciones basadas igualmente en inferencias e interpretaciones asociadas con ciertos actos. A pesar de ello, las diferencias económicas en el pueblo son obvias y la acumulación, con o sin brujería, es floreciente. Así, la brujería sólo se ha convertido en un testigo más de la competencia entre los actores sociales locales en don-

²⁷ Stanley Jeyaraja Tambiah, *Magic, science, religion, and the scope of rationality*, 1990.

de se dejan entrever los viejos temores míticos entremezclados con, o rebasados por, las nuevas realidades.²⁸

Etnicidad, envidia y brujería

La región intercultural en donde se encuentra el municipio de Ixhuatlán de Madero, al que pertenece Pisa Flores, está habitada por nahuas, totonacos, tepehuas y otomíes. De entre todos ellos, los más poderosos brujos parecen proceder de comunidades otomíes y sus servicios son solicitados ampliamente por miembros de las diversas etnias de la región, además de los mestizos. Un ejemplo claro de ello es el caso de un mestizo, miembro prominente de una iglesia local, acusado de haber realizado prácticas de brujería por encargo de otro mestizo, para afectar a todo un grupo de indígenas, con quienes el segundo mestizo se enfrentaba en un grave conflicto por tierras. El primer mestizo cayó víctima de sus propias artes a través de la brujería ejercida por un brujo otomí. En este recorrido de brujos y maleficios, el mal propiciado por un mestizo contra indígenas se revierte, no sobre el autor intelectual sino sobre el agente mismo del maleficio, el sacerdote ortodoxo mestizo.

La práctica de la brujería, lo mismo que la creencia en la envidia como primer motor de los casos de brujería, es ampliamente compartida por los más diversos sectores sociales de la región. Sin embargo, el valor heurístico de la brujería y la envidia es indígena. A través de ella y de acuerdo con sistemas simbólicos de gran arraigo en la población indígena regional, sus prácticas se aplican de igual manera por las diferentes etnias de la región.

Mi interés en esta investigación es mostrar que los indígenas comparten patrones de conducta con mestizos y otros grupos étnicos, en donde la brujería desempeña un papel importante, no tanto como marcador étnico ni necesariamente de nivelador social, sino como una técnica y práctica empleada para regular relaciones sociales emergentes, producto de los cambios vertiginosos a que se ven sometidos estos pueblos. Aunque los principios en que se basan la práctica e interpretación simbólica de la envidia y la brujería indígenas se remontan a tiempos muy remotos, su utilización en la actualidad no tiene como objetivo recrear una identidad étnica abs-

²⁸ Para un caso de alta incidencia de SIDA en Zimbabwe, véase Jens A. Anderson, *op. cit.*

tracta sino emplear métodos eficaces para operar en un ambiente social extremadamente hostil, de gran complejidad social y altamente competitivo en el interior y en el exterior de la comunidad. Es, sin embargo, un marcador étnico, en relación con los esfuerzos de los habitantes de esta comunidad por crearse un carácter distintivo en la tensión constante que existe entre insertarse en los procesos modernizadores actuales y a la vez conservar su identidad étnica.

En este sentido, la brujería liberada del ámbito de la Iglesia católica romana se ha aprovechado para insertarse completamente en un mercado libre, material y religioso. Más aún, en el contexto nacional mexicano, el repensar lo indio y lo indígena ha llevado a una aceptación de prácticas indígenas otrora satanizadas, pero, aun así, realizadas con gran sigilo por indígenas o no. Actualmente, los indígenas de Pisa Flores son conscientes de la revalorización de sus prácticas y son los primeros interesados en que éstas se conozcan y se difundan, con lo que su prestigio se incrementa local, regional o nacionalmente, y con ello su capital material y simbólico.²⁹

Acusaciones

En una de mis últimas visitas a Pisa Flores, me animó el interés por comparar la manera en que los ortodoxos y los católicos romanos celebran las fiestas de Todos Santos. Al llegar al lugar, la conversación con algunos informantes conversos de la Iglesia ortodoxa al catolicismo, giró en torno a las actividades del finado padre Gutiérrez, y en particular a las afirmaciones que hacían estos informantes y algunos otros de que protegía y auspiciaba a los brujos indígenas, los cuales se congregaron en torno a la Iglesia ortodoxa para poder practicar la antigua religión indígena. En efecto, el padre actual corroboró esta información en el sentido de que él acepta las formas de relación con la divinidad desarrolladas por los indígenas.

Una informante en particular aseguraba que, cuando vivía el padre Gutiérrez, ellos eran una familia próspera, con tienda, ganado y propiedades (alguien más me aseguró que todavía lo son). Su

²⁹ Para un ejemplo muy similar a lo que sucede en Pisa Flores, véase Frederick Errington y Deborah Gewertz, "On the generification of culture: From blow fish to Melanesian", en *Journal of the Royal Anthropological Institute incorporating MAN*, 2001, pp. 509-525.

esposo era parte del cuerpo de las autoridades de la congregación, quien súbitamente empezó a tomar y a desatender sus negocios que se vinieron a pique. En cierto momento el padre Gutiérrez se aproximó a su esposo para informarle que la razón por la que tomaba era porque estaba embrujado: un cacique local se había encargado de solicitar los servicios de un brujo, haciéndole un maleficio. Confesó además que el brujo referido era el mismo padre Gutiérrez y que si el afectado tenía interés en curarse, debía darle 12 000 pesos para liberarse del mal. En otra ocasión, este mismo personaje abordó a una familia que tenía un pequeño enfermo y aseguró que éste estaba embrujado, y que él podría curarlo con curaciones sucesivas que equivaldrían a un desembolso de una cantidad similar a la anterior. En ninguno de los dos casos las víctimas recurrieron a los servicios del brujo/sacerdote.

Llama la atención la insistencia en señalar a un mestizo, ajeno a la comunidad, como el productor del mal; aún más, que lo hiciera por encargo de un cacique local, quien de pasada había intentado embrujar a todos los miembros del cuerpo de autoridades del pueblo. Los fines que perseguía el cacique no aparecen en la conversación, pero en pláticas con otros informantes salió a relucir como uno de los que detentaban una propiedad que Pisa Flores reclamaba como suya.

Hay que recordar que en las épocas a que se refiere la narración, entre los años sesenta y setenta, el pueblo había obtenido la posesión definitiva de los terrenos ejidales, pero los conflictos con los ganaderos y caciques locales aún no se dirimían totalmente. El recurso a la brujería, por parte de un cacique local era reflejo del enfrentamiento político y social que prevalecía en la región entonces. La práctica de la brujería en situaciones de efervescencia política no es novedosa en la región, sobre todo al iniciarse procesos electorales cuando, a todo lo largo y ancho del estado de Veracruz, los brujos locales se ven asediados por una clientela ávida por asegurar un triunfo político y la derrota de sus adversarios.

Es muy probable que, una vez resuelto el problema de tierras, los caciques regionales tuvieran interés en asegurar un grupo de autoridades simpatizantes con sus causas y dóciles a sus designios políticos, lo que no parece haber sido el caso de las autoridades de Pisa Flores. En la interpretación nativa, el pretender embrujar a todas las autoridades implicaría necesariamente el empobrecimiento de un sector próspero de la comunidad y la descalificación de estas

autoridades para regir políticamente en el pueblo. De esta manera se eliminaría, de pasada, la competencia económica y política que significaba este sector.

Que el padre mismo se manifestara como brujo es todavía más intrigante. Aparentemente sus prácticas poco ortodoxas, al dar cobijo a los seguidores de los ritos tradicionales indígenas, lo colocó en tal posición. Debo mencionar que los informantes anteriores eran católicos romanos conversos de la Iglesia Ortodoxa; ellos mismos aseguran que el padre tenía un libro de brujería y que a eso se dedicaba. Más aún, que su muerte se debió, con toda certeza, a que un brujo otomí lo embrujó por temor a que le pudiera hacer daño.

Observamos en tales aseveraciones la aceptación explícita del padre como brujo, la supremacía de los brujos otomíes en cuanto a tener mayor poder que los brujos locales para hacer el daño, o el bien, y que el padre mismo cayó víctima de sus artes.

Los indicios

Los indicios de brujería se manifestaban en la adicción sin control al alcohol, por lo menos de parte del esposo de una informante. Al inquirir, con otras personas presentes durante la entrevista, si los borrachines que uno ve en la calle también son víctimas de la brujería, me aseguraron que no, estableciendo una distinción sutil entre los casos en que el alcoholismo es producto de brujería y los casos en que no. En cierto momento apuntaron hacia una tienda cercana —un negocio próspero, desde mi punto de vista— asegurándome que los dueños sí eran prósperos, pero que igualmente se habían dado al alcohol y el negocio estaba prácticamente en ruinas, dando a entender que éste también era un caso de brujería.

En realidad, el alcoholismo no es visto como una enfermedad; sólo se convierte en un problema cuando afecta el éxito económico. En los pueblos indígenas hay múltiples reportes de percepciones divergentes hacia el alcoholismo. Es conocido el caso de personas víctimas del alcohol que por incitación de familiares y amigos se inscriben en los grupos de alcohólicos anónimos, cambian de religión o buscan otros medios de superar ese problema, cuando se percibe como tal. En la mayoría de los casos implica un rompimiento drástico con costumbres y usos comunales, lo que hace aún más difícil la regeneración de los que padecen esta enfermedad.

Las ocasiones para ingerir alcohol son múltiples y variadas en los pueblos en donde las fiestas se suceden unas a otras y en donde está prescrito el uso de alcohol con fines rituales y de entretenimiento. Las autoridades se ven particularmente expuestas a su abuso, ya que una de las múltiples maneras de mostrar agradecimiento o simpatía con sus seguidores es ofreciéndoles alcohol e ingerirlo ellos mismos en abundancia.

Una alternativa interpretativa que minimiza los daños sociales producidos por la ingestión de alcohol, es concebir la adicción como un efecto de brujería.

Concebir el alcoholismo como producto de brujería cumple con múltiples funciones sociales; una de ellas, y probablemente la más importante, es permitir a la víctima poder regenerarse sin verse excluido de la comunidad. Una vez que una persona se reconoce como alcohólica e interpreta este hecho como producto de brujería, puede eludir el tomar en situaciones públicas. Si no recurriera a tal argumento se vería seriamente dañado en su participación comunitaria.

Hemos notado, en otras circunstancias, que el recurso a la enfermedad es también utilizado, retóricamente, como un medio para evitar situaciones, de otra manera consideradas como obligaciones comunitarias e incluso interpersonales.³⁰ Es conocido el recurrente dolor de cabeza para evitar relaciones sexuales, fenómeno que no es desconocido entre los indígenas.

De cualquier manera, la embriaguez es uno de los medios socorridos por los brujos para incidir directamente sobre la prosperidad económica o política de una persona. El otro medio es atentar directamente contra la salud, en un lugar en donde el alcoholismo no se concibe como una enfermedad. Por ejemplo, otro informante se hizo una limpia para curarse de un dolor de espalda y de piernas. La curandera lo barrió y luego chupó las partes adoloridas de donde extrajo cristales, pedazos de cedro, piedras y otros objetos: una técnica ampliamente conocida en la región. A otro informante también le hicieron “el costumbre” porque estaba enfermo, tenía los dedos de las manos encogidos y ya no comía. Le hicieron “el costumbre” y su esposa no se dio cuenta en qué momento se compuso. Debe mencionarse que en el primer caso el informante es un próspero comerciante y, en el segundo, la persona fue uno de los representan-

³⁰ Hugo García Valencia, *op. cit.*

tes comunitarios y miembro de una elite con prestigio y propiedades. Ambos contaban con gran visibilidad social y sujetos, por tanto, de la envidia de otras personas de la localidad y de fuera de ella.

Opiniones encontradas

Me llamó la atención el número y variedad de casos de bujería que la gente mencionaba y que muchas de las acusaciones se centraran en el sacerdote ortodoxo. Aun así, las opiniones e interpretaciones variaban exhibiendo valores comunitarios ancestrales o de nuevo cuño, y sobre todo aspectos salientes de diferenciación social local.

La primera información sobre las actividades de brujería realizadas por el sacerdote me fue proporcionada por dos personas católicas. En el primer caso, la esposa era testigo de las solicitudes de dinero y de la aceptación del sacerdote mismo de sus acciones; además de haber admitido que hizo tal trabajo para complacer al cacique local, quien además quería afectar a todo el cuerpo de autoridades. En efecto, esta es una familia próspera del pueblo, indígena y con tienda, además conversa de la Iglesia ortodoxa a la católica. Obviamente sus intereses económicos y sociales son múltiples y variados.

El siguiente informante sólo supo del padre de oídas y sus opiniones no son originales; un tercer informante añadió que el sacerdote mismo fue víctima de la brujería y que con toda certeza un curandero otomí le había administrado un té de “hierba del mono”, contra la cual no hay cura.

Un nuevo conjunto de informantes ampliaron tal información. Uno de ellos, un próspero comerciante, aseguraba que todo eran infundios y que a menudo sucedía que cuando alguna persona pedía un favor o ayuda y se le negaba, acusaba de ser brujo al que le negaba el servicio, y que probablemente eso le habría sucedido al padre al negarse a hacer algún favor o servicio.

Fue más explícito un curandero, ortodoxo, líder en el Lakachinchin actual, quien reconoce ser curandero, igual que su padre y su madre, además de que esta última era “espirituista” (*sic*). Según este informante, cuando se enfermó el padre, le dio mucha diarrea y la gente del pueblo lo envió dos veces a su casa en México, pero a él no le gustaba estar allá. Quería morir en el pueblo, pues según don José, allá los incineran y él no quería que le hicieran eso. Según este

curandero, el padre Gutiérrez trabajaba de dos modos (bueno y malo). Dice que se enfermó, más que de brujería, porque no respetaba la misa: al terminar de celebrar, se encerraba en su cuarto con varios hombres y tenía relaciones sexuales con ellos.

Es necesario mencionar que en este pueblo hay una población creciente de homosexuales. Según un par de ellos, calculan ser unos 50, y tienen relaciones sexuales con adolescentes y adultos, solteros y casados del lugar, lo mismo que con militares y civiles. Apparentemente, la homosexualidad no tiene connotaciones negativas aquí; al contrario: algunos homosexuales exhiben su prestigio en la comunidad. Le pregunté a uno de ellos, quien por cierto conoció al padre Gutiérrez, sobre las actividades homosexuales de este último, y me aseguró que eran ciertas, pero que no le constaba que tuviera relaciones con varias personas al mismo tiempo.

Interpretación

De entrada observamos que en relación con las actividades del padre Gutiérrez, las opiniones son encontradas. Oscilan desde la del informante que les niega toda validez, hasta los que aseguran que sí hacía brujería o que trabajaba de los dos modos: bien y mal.

Las posiciones de los informantes dentro del espectro social local hacen que sus aseveraciones se interpreten de manera diferenciada. Por supuesto que para los católicos conversos es un argumento más para reforzar no sólo lo negativo de la práctica de la brujería, sino de pasada descalificar a la Iglesia ortodoxa. Las interpretaciones varían en cuanto a la creencia en la eficacia de la brujería o su absoluta ineficacia, tildándola de charlatanería. En el primer caso se le atribuye eficacia, pero su práctica está prohibida. En el segundo caso, su práctica obedece a la credulidad de ciertas personas. Los católicos derivan de la conducta del sacerdote-brujo un resultado moral utilizado posteriormente para deslegitimar, particularmente a la Iglesia ortodoxa por su relación con los brujos.

Algunos ortodoxos reconocen que el padre sí era curandero, práctica que no necesariamente es negativa dentro de la Iglesia ortodoxa local, pero existe el aspecto negativo de utilizarla para brujería, o sea para hacer el daño a otras personas. Esto no ocasiona un efecto moral sino un intercambio desigual en el que la brujería del sacerdote fue vencida por la de un curandero más poderoso. En este

caso, tal parece que solamente existe un juicio técnico en cuanto a la eficacia de las técnicas empleadas por uno u otro brujo para hacer el mal y para protegerse a sí mismos, o para protegerse de la acción regresiva de tales prácticas, que tienden a revertirse sobre sus practicantes.

Finalmente, en opinión de un curandero, el sacerdote no fue víctima de la brujería, sino de sus malas acciones y de su promiscuidad sexual no necesariamente referida a su homosexualidad sino al hecho de tener relaciones inmediatamente después de celebrar misa. La opinión del otro informante —homosexual— corrobora la homosexualidad del sacerdote, pero no su promiscuidad. Con frecuencia, ante estas aseveraciones se concluye apresuradamente una condena moral, basada en la moral cristiana. Es muy probable que eso sea válido para algún sector del pueblo, pero en Pisa Flores la actividad sexual, homosexual o no, no se concibe como una trasgresión en sí, sino el ejercerla en una situación muy próxima a un momento ritual. Igualmente, la abstinencia sexual asociada con algunos ritos rige para los curanderos, danzantes y muchos otros personajes rituales de la región. Tengo la impresión de que la enfermedad se gestó, más que nada, debido a que las cualidades frías o calientes de la actividad sexual son incompatibles con las del rito de la misa.

En este caso encontramos, más que una visión unificada de la brujería y del curanderismo, opiniones divergentes desde perspectivas de posicionamiento social de los informantes. Diversidad religiosa, diversidad sexual, diversidad y estratificación económica le dan sentido a las diferentes interpretaciones en cuanto a las acciones y muerte de este sacerdote. Los católicos conversos descalifican a la brujería y de pasada a la Iglesia ortodoxa, anteponiendo un juicio moral, que los hace representarse como superiores. Los ortodoxos no descalifican a la brujería, sino que establecen una distinción entre la eficacia de uno u otro brujo. El curandero tradicional no emite necesariamente un juicio moral, sino que establece la incompatibilidad de celebrar algunos ritos con algunas prácticas sexuales; en este caso, celebrar un rito y ser incontinente sexual. Se percibe un enfrentamiento de intereses políticos de cierta parte de la comunidad local al hacer hincapié en el uso de la brujería y la mediación del sacerdote a favor del cacique, lo cual, admirablemente, no le valió el rechazo generalizado. Todavía se encuentran personas que aseguran que el sacerdote era bueno, aunque estricto y enojón.

Son más obvias las interpretaciones en caso de alcoholismo, cuando se considera que éste es un efecto de la brujería, principalmente cuando afecta a personas exitosas económica o políticamente. Tal interpretación es común a romanos y ortodoxos.

Política y religión

Los habitantes del pueblo parecen tener recuerdos muy vívidos de sus acontecimientos políticos. Mencionan en particular el dominio del PRI durante mucho tiempo hasta que hacia los años ochenta irrumpió el PPS, seguido por el PRD y luego Convergencia como alternativas al poder absoluto del PRI en otros tiempos.

Durante la celebración de Todos Santos de católicos y ortodoxos, me encontré con la sorpresa de que en el pueblo había, en la galera antigua, una exposición de altares de Todos Santos y que un par de danzantes pasaban por todos los altares del pueblo representando a antiguas deidades y personajes. Obviamente, los altares de Todos Santos son comunes a católicos romanos y a católicos ortodoxos. Los danzantes, muy ecuménicamente, visitaban a todos, sin hacer distinción de su afiliación religiosa, con excepción de las casas de protestantes en donde no acostumbran los altares.

La no participación de los protestantes en las celebraciones públicas de Todos Santos era esperada, pero no la actuación de alguno de sus miembros más conspicuos. Al continuar mis investigaciones en el pueblo me preguntaron si había yo tomado fotos del Niño Dios que acompañaban precisamente los danzantes que me habían llamado la atención anteriormente. Al inquirir sobre porqué el Niño Dios se sacaba en procesión el día primero de noviembre, me aseguraron que se debía a que era el Día de los Niños, de los Inocentes, y ¿quién más inocente que el Niño Dios? Ante esa respuesta, inquirí si había alguna mayordomía, sabiendo de antemano que la respuesta sería negativa porque el sacerdote ortodoxo me aseguró que el año anterior iban a tener la primera mayordomía, pero debido a su enfermedad y ausencia del pueblo no se hizo, mientras que en la Iglesia romana todavía no organizaban ninguna. Así pues, me aseguraron que no había mayordomía, sino que el Niño Dios se encontraba bajo la custodia de las autoridades, lo cual me intrigó sobremanera, pero interpreté tal información en el contexto de las instituciones indígenas mesoamericanas en que se combinan pues-

tos civiles y religiosos. Al inquirir el partido de afiliación del agente municipal me enteré que era de Convergencia y finalmente, para mi completo asombro, que además era protestante. Este arreglo peculiar es antiguo, como veremos más adelante. La diferencia es que hace 50 años los agentes municipales eran del PRI y reputadamente católicos romanos en su totalidad, lo que ahora no es el caso.

Roberto Williams menciona en su libro *Mitos tepehuas*: "Otra actuación pública ceremonial del agente municipal consiste en ofrendar durante Todos Santos ante un altar construido exprofeso en la galera. Su actuación pública sanciona el homenaje que rinde el pueblo a sus ancestros. El agente ofrenda el día dedicado al recuerdo de los difuntos mayores, y el fiscal, guardián del Niño-Dios, lo hace el día anterior."³¹

Las celebraciones de Todos Santos corresponden a un ciclo ritual que se inicia desde el 15 de septiembre de acuerdo con una lógica cristiana, una indígena y una patriótica y nacionalista. Según el curandero del pueblo, el 15 de septiembre él hace una de las varias "costumbres" que celebra en el año. Esta celebración está dedicada a los muertos. Según pude entender en nuestra conversación, estos muertos son los ancestros, los fundadores del pueblo. En el Totonacapan cercano, las celebraciones de los muertos empiezan el día de san Miguel, el 29 de septiembre, igual que entre algunos teenek. Llama la atención que la celebración se haya adelantado al 15 de septiembre, la fiesta nacional de la Independencia.

Al mover la celebración del "costumbre" y el ritual por los ancestros a esa fecha, el curandero ha logrado combinar admirablemente las celebraciones a los ancestros tradicionales, las festividades cristianas y ha elevado a la categoría de próceres de la patria a los fundadores del pueblo de Pisa Flores, gracias a cuyas gestas se logró obtener tierras y una forma de vida que asegura la independencia relativa de la comunidad, además de lograr una paridad legal con los mestizos que les ha permitido elevarse al nivel de competidores de los mismos. Todo en una sola celebración.

³¹ Roberto Williams, *op. cit.*, 1972.

Las celebraciones de Todos Santos son las dedicadas a los difuntos

Al financiar la procesión del Niño Dios, el agente municipal colabora con la comunidad en un sentido de gran amplitud y profundidad que abarca a todos y cada uno de sus habitantes, sin distinción de clase social, de afiliación religiosa o de preferencia sexual. De tal manera que si se negara a financiar esta celebración, a pesar de ser protestante, rompería con un ciclo de celebraciones que condensan la historia, simbolismo y relaciones sociales de este pueblo y pondría en peligro su propia estabilidad política. Más aún, mucho del sentido de las autoridades del pueblo surge de sus confrontaciones originales, de sus logros y del futuro que esperan. Existe, por ejemplo, el deseo, más o menos explícito, de que Pisa Flores se convierta en un municipio independiente de su actual cabecera, Ixhuatlán. Por lo pronto, cuentan con varias oficinas con funciones municipales, como una oficina del Registro civil y una oficina del juez auxiliar, los cuales son presumidos frente al forastero.

Los comerciantes y empresarios no se amilanan si tienen que competir con los mestizos. En cierta ocasión que tenía que hacer uso de un transporte hacia el río y ya había partido el último, inquirí con un chofer sobre el precio de un viaje particular. Me pidió \$150.00, pero no acepté teniendo en cuenta que el viaje ordinario costaba \$5.00. Me encontré con otro chofer, al que le comenté que prefería darle tal cantidad a un empresario nativo que a uno mestizo, a lo que replicó, inmediatamente, que él sí era tepehua y que también me cobraría \$150.00. Pagué y finalmente comprobé que el chofer sí era tepehua. De igual manera, un habitante local tiene una purificadora de agua que la vende embotellada, compitiendo con otras compañías regionales.

Conclusión

La brujería, la religión y el poder del Estado son las tres formas más conspicuas en que se ejerce el poder en este pueblo. Las tres respetan sus mutuas esferas de independencia, pero interactúan constantemente para configurar la estructura de poder de Pisa Flores. Las tres respetan un orden jerárquico de preeminencia, prestigio y poder formal. Es en la celebración de los ritos más importantes del

pueblo, los del Lakachinchin, de la Iglesia ortodoxa y romana, o en los ritos políticos, cuando éste se manifiesta como una *communitas*, continuamente renovada y perpetuada a través de los mismos: ya sea que el curandero local renueve de forma continua al pueblo y sus gestas históricas en las celebraciones dedicadas a los muertos-ancestros, o en la renovación del pueblo en los ritos de Semana Santa, cuando los muertos regresan a compartir con los vivos, y con tal de conservar el poder político, el agente municipal —protestante— tiene que financiar la procesión del Niño Dios. No menos importante ha sido la estrategia seguida por la ahora Iglesia ortodoxa de contemporizar con los ritos tradicionales con tal de conservar su presencia en el pueblo. La brujería se presenta como una combinación de todas estas esferas de poder. El sacerdote-ortodoxo-brujo se pliega y pone sus habilidades al servicio de un cacique local para embrujar y embrutecer con el alcohol a todo el cuerpo de autoridades del pueblo, según la interpretación de algunos. En las narraciones acerca de este personaje encuentra uno, precisamente combinadas y enfrentadas, todas las fuerzas más importantes del pueblo. A partir de su persona se tejen y entretejen narraciones y leyendas en que se combinan las fuerzas dominantes materiales y espirituales que rigen al pueblo.

Las diversas interpretaciones dan pie a observar, en acción, los diferentes posicionamientos de los narradores conforme a estructuras jerárquicas y de prestigio con que continuamente se confronta la *communitas* de creyentes, de allegados políticos o de simples comerciantes y ciudadanos. Los patrones interpretativos toman su forma en gran medida de antiguas formas retóricas y heurísticas consecuentes con la ideología indígena mesoamericana, pero su contenido proviene de la competencia, cada día más creciente, en esferas significantes de la vida social del pueblo: religiosa, política y económica.

Bibliografía

- Andersson, Jens A., "Sorcery in the era of 'Henry IV': kinship, mobility and mortality in Buhera district, Zimbabwe", en *The Journal of the Royal Anthropological Institute. Incorporating MAN*, vol. 8, núm. 3, 2002, pp. 425-450.
- Ariel de Vidas, Anath, *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*, México, CIESAS/Colegio de San Luis/CEMCA/Instituto de Investigación para el Desarrollo, 2003.
- , "Las dimensiones étnicas y simbólicas de la envidia entre los teenek de Loma Larga", Departamento de Antropología-Universidad de Haifa/HA-UNAM, ponencia inédita, 2003.
- Báez-Jorge, Félix y Arturo Gómez Martínez, *Tlacatecoltl y el diablo. La cosmovisión de los nahuas de Chicontepec*, México, Gobierno del Estado de Veracruz, Secretaría de Cultura, 1998.
- Dow, James W., *Santos y supervivencias: Funciones de la religión en una comunidad otomí*, México, INI/SEP, 1974.
- Errington, Frederick y Deborah Gewertz, "On the generification of culture: From blow fish to Melanesian", en *Journal of the Royal Anthropological Institute incorporating MAN*, vol. 7, núm. 3, 2001, pp. 509-525.
- Galinier, Jacques, *N' yûhû. Les Indies Otomis. Hiérarchie sociale et tradition dans le Sud de la Huasteca*, Estudios Mesoamericanos II, Misión Arqueológica y Etnológica Francesa en México, 1979.
- García Valencia, Enrique Hugo, "Sistemas normativos y nuevas tendencias religiosas entre los indígenas de Veracruz", en Ella Fanny Quintal y Aída Castilleja (eds.), "Sistemas normativos y nuevas tendencias religiosas entre los indígenas de Veracruz", en prensa.
- Montoya Briones, Jesús, "Estructura y función de la bujería", en *América Indígena*, vol. XXXI, núm. 3, julio de 1971, p. 565.
- Pradelles de Latour, Charles-Henry, "Witchcraft and the avoidance of physical violence in Cameroon", en *Journal of the Royal Anthropological Institute incorporating MAN*, vol. 1, núm. 3, 1995, pp. 500-609.
- Riches, David, "Shamanism: the key to religion", en *MAN. The Journal of the Royal Anthropological Institute. New Series*, vol. 29, núm. 2, 1994, pp. 381-406.
- Romberg, Raquel, *Witchcraft and Welfare. Spiritual capital and the business of magic in modern Puerto Rico*, Austin, University of Texas Press, 2003.
- Sandstorm, Alan R., *Corn is our Blood. Culture and Ethnic Identity in a contemporary Aztec Indian village*, Norman y Londres, University of Oklahoma Press, 1991.

- Tambiah, Stanley Jeyaraja, *Magic, science, religion, and the scope of rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Turner, Victor, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago, Illinois, Aldine Publishing Company, 1973 [1969].
- Williams García, Roberto, *Los Tepehuas*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana/ Instituto de Antropología, 2004 [1963].
- , *Mitos tepehuas*, México, SEP-Setentas, 1972.

RESEÑAS



John Brian Harley
La nueva naturaleza de los mapas. Ensayos sobre la historia de la cartografía
México, FCE (Tezontle), 2005

*"Texto es una metáfora mejor para los mapas
que la de reflejo de la naturaleza.
Los mapas son textos culturales."*

John Brian Harley

Recientemente el Fondo de Cultura Económica publicó una compilación de artículos de quien ha sido estimado como el impulsor de la cartografía crítica: John Brian Harley, *La nueva naturaleza de los mapas*. La obra de Harley (1932-1991) se desarrolló en el ambiente intelectual angloamericano, y poca difusión ha tenido en Iberoamérica, de allí la re-

levancia de esta decisión editorial que viene a enriquecer las posibilidades de la investigación histórica y cartográfica. Comúnmente la cartografía acompaña las publicaciones de estudios históricos como ilustraciones que añaden un grado de verosimilitud al tema presentado; a veces quedan como meros recursos pictográficos. La propuesta de Harley abre la perspectiva para que los mapas y los planos sean considerarlos dentro de una posibilidad de conocimiento más amplia y se estudien como fuentes de la historia cultural y social.

En su obra, Harley dialoga con dos frentes de la intelectualidad angloamericana: por un lado con los geógrafos, los cartógrafos y los historiadores de la cartografía y, por otro, con los historiadores sociales y culturales. La búsqueda epistemológica de más de una década la centró en las propuestas de la técnica deconstructiva de Jaques Derrida, el análisis del discurso de Michel Foucault y los tres niveles de significado en obras de arte de Erwin Panofsky. Su estilo es crítico, incisivo y sin concesiones, propio de una erudición que no deja dudas de un pensamiento dinámico, efervescente y a la vez atento y minucioso.

El libro

La versión original en inglés apareció en 2001, exactamente con el mismo título que se tradujo al español.¹ Poco antes

¹ Harley, J. B. *The New Nature of Maps. Essays in the History of Cartography*, Baltimo-

de su muerte, ocurrida en diciembre de 1991, Harley había preparado esta antología de siete ensayos, cinco de ellos ya publicados y dos inéditos, bajo el título que han respetado sus editores. En ese sentido, el trabajo de Paul Laxton, a quien “le tocó llevarlo a la imprenta”, ha sido el de un emisario que prologa moderado y elegante para realce de su maestro. Si bien Laxton respetó la propuesta compilatoria de Harley, añade a la edición dos partes fundamentales: la bibliografía completa de todas sus publicaciones, incluso las póstumas, desde 1958 a 1997, y una introducción escrita por John H. Andrews, uno de los geógrafos denostadores de las propuestas teóricas de Harley.

Harley y Andrews llevaron un tipo de relación común en el ámbito académico; eran algo así como “amigos-ene-migos”, que compartieron intereses y amistad por varios años, aunque nunca publicaron juntos. Incluso, a partir de que Harley dejó la Universidad de Liverpool y de Exeter para trabajar en la Universidad de Wisconsin-Milwaukee, sostuvieron correspondencia constante por cinco años, pero ocurrió un distanciamiento debido a diferencias de enfoque teórico.² Esto lo conocía perfectamente Laxton, y sabía también que, a pesar de todo, “Andrews era el primero de los cinco académicos que él [Harley] había nombrado como dictaminadores potenciales de esta obra”.³ La elección de un estudio introductorio sin apología responde a una postura intelectual definida. Este libro no es un homenaje póstumo; lo más importante, insiste Laxton, es que la filosofía de los mapas de Brian Harley no se convierta en una ortodoxia incuestionable o, peor aún,

en un catecismo.⁴ Laxton pronostica que, pese a todo, “estos ensayos sobrevivirán como importantes pronunciamientos en la historia de los mapas; sin embargo, alteran todos los campos de investigación relacionados con ella y por eso resulta necesario y sano contar con una evaluación crítica de los mismos”.⁵

Con esta intención, Laxton decidió incluir como introducción la evaluación de Andrews que, sin duda, inspira a debate. Ciertamente, las críticas de Andrews están signadas desde el extremo teórico opuesto en el que Harley se colocó tras largos años de reflexión y bús-

re, Maryland, The Johns Hopkins University Press, 2001.

² En palabras de Andrews: “Para mí, como para muchos estudiosos de la historia de los mapas, Brian Harley fue una fuente de inspiración que me estimuló de manera siempre amigable y con quien sostuve útiles discusiones, además de innumerables intercambios de comentarios desinhibidos sobre el trabajo que llevaba a cabo. [...] sin embargo, no fue sino hasta que tuvimos un desacuerdo sobre su definición de la palabra mapa [...] cuando al parecer Harley decidió que mis opiniones de tales asuntos no eran de su agrado, por lo que mis futuros comentarios ya no le serían de utilidad.” Nota 2 de la “Introducción”, p. 255.

³ “Prólogo”, p. 13.

⁴ *Idem*. El peligro que advierte Laxton se refiere a la lasitud con que pueden ser usadas las propuestas de Harley, peculiarmente las que desdobra de la teoría del poder, que lo llevaron a afirmar que “ser dueño del mapa era ser dueño de la tierra” [Cap. II, “Mapas, conocimiento y poder”, p. 104]; “los mapas constituyen una manifestación política” [*ibidem*, p. 107]; “los mapas son principalmente un lenguaje de poder, no de protesta” [*ibidem*, p. 110].

⁵ “Prólogo”, p. 12.

queda intelectual. John Andrews fue profesor en el afamado Trinity College de Dublín, donde obtuvo la reputación de máxima autoridad en el estudio de mapas irlandeses. Con su trabajo de más de 30 años, alcanzó reconocimiento internacional en su campo, siendo uno de los pocos geógrafos británicos interesado en la historia de los mapas. Con todo, su introducción-crítica, desde una trinchera de historiador cartográfico positivista, evidentemente construida con menos herramientas teóricas y metodológicas que su antiguo amigo, no logra dismantlar los cimientos que se establecen en los ensayos que le siguen.

El producto final que nos ofrece el trabajo de estos tres hombres en torno al estudio cartográfico es muestra de un fascinante debate académico, lleno de discusiones, disputas, incitaciones y persuasiones que contrasta con las delicadas posibilidades o nobles costumbres que generalmente aplacan el debate en nuestra vida académica mexicana. Así, por lo que podemos ver en esta lectura, aun después de muerto, el espíritu de Harley sigue combativo y la propuesta del conjunto de ensayos publicados responde a sus deseos de mantener un diálogo abierto y crítico que provoque discusiones entre los lectores de diferentes disciplinas interesados en adentrarse en las líneas que logró bosquejar su reflexión. La selección fue pensada para la apertura de análisis e interpretaciones, al igual que lo están los mapas que él mismo estudió. A pesar de este cuidado y las posibilidades que ofrece, los editores de esta antología olvidaron que para hablar de mapas y estudiarlos es indispensable verlos y

consultarlos, opción que no puede tener el lector en este libro y en diversos grados su apreciación quedará trunca al seguir un argumento que lo deja sin referentes. Por otra parte, también topará con una dificultad práctica a la hora de disponerse a leer y querer corroborar las constantes citas. Tratamos con una obra erudita que caracteriza a su autor por su afán de citar y “las notas de Harley son en sí mismas pequeños ensayos y él tenía el admirable hábito de citar”,⁶ además que logra cautivar para seguirlo en sus explicaciones hasta la última referencia, lo que nos hizo sufrir una suerte de barajas al ir constantemente tras la búsqueda infame hasta el final del libro.

Los ensayos

Los siete ensayos no fueron ordenados en secuencia cronológica; tampoco guardan un enlace consecutivo en sus temas y propuestas. Pero, por supuesto, hay relación sincrónica entre ellos. De allí que sea posible que el lector elija comenzar por el que parezca más cercano a sus intereses e inquietudes y pueda dejar para el final, si así lo desea y es algo que sugerimos, la introducción. Seguir esta sugerencia facilita al lector corroborar qué tanto ha comprendido la filosofía cartográfica de Harley. Sin embargo, es importante comenzar por el prólogo, el cual permite conocer los aspectos breves pero imprescindibles para ubicar a Harley y su obra, lo mismo que asentar el posible orden en que leerá este libro.

Si bien Brian Harley publicó algunos resultados de sus investigaciones

⁶ “Prólogo”, p. 13.

desde 1958, fue hasta 1980 cuando comenzó a publicar ensayos de lo que se ha llamado “filosofía cartográfica”, en donde buscaba establecer principios teóricos para la historia de la cartografía. Es decir, que después de 22 años de trabajo práctico como “cartógrafo positivista”, su propósito intelectual tuvo un enfoque filosófico, cada vez más cercano al *giro lingüístico* o *pensamiento posmoderno*, cuyo resultado son más de 20 ensayos escritos entre 1980 y 1991. A lo largo de 33 años de vida académica, la obra de este autor pasa por siete temas que constituyen el respaldo empírico de su propuesta teórica: 1) Geografía histórica de Inglaterra; 2) Mapas de condados ingleses; 3) Mapas y atlas ingleses más generales; 4) Maqueo de América; 5) Mapas del Servicio Estatal de Cartografía de EU; 6) Filosofía de la historia de los mapas; 7) Historia de la Cartografía [proyecto junto con David Woodward].

La vasta trayectoria de Harley evidencia un largo proceso intelectual cuyo esfuerzo final estuvo encaminado a construir una línea de pensamiento con bases teóricas para el análisis histórico de la cartografía. No obstante, como Andrews señala en su introducción, es de dudar que Harley haya logrado establecer los fundamentos teóricos para una historia definitiva de los mapas. Tal vez su interés no era precisamente lograr una teoría concluyente, decisiva e inamovible. Y si concedemos al argumento de Andrews, pensamos que, efectivamente, no logró armar una teoría completa y le faltó vida para amarrar los cabos sueltos y pulir sus generalizaciones enfáticas, pero aun así las rutas que marcó valen la pena cami-

narlas. En esta antología publicada en español por el Fondo de Cultura Económica, disponemos de siete rutas que el mismo Harley compiló y son fruto de once años de reflexión filosófica (1980 a 1991).⁷

El primer capítulo, titulado “Textos y contextos en la interpretación de los primeros mapas”, fue publicado por primera vez en 1990. Este ensayo puede considerarse una guía de pasos metodológicos para hacer una hermenéutica del mapa. En él, Harley plantea y contesta la pregunta fundamental: ¿qué es un mapa? Otorgándole una doble identidad: es texto e imagen. Igualmente señala otra interrogación cuya importancia interpretativa es crucial: ¿qué significa el mapa para la sociedad que lo hizo y lo usó por primera vez? Para Harley todos los mapas son culturales y la cartografía disciplina, normaliza y estructura la idea del mundo, y el poder de esa imagen “es como el de la imprenta en general”.

El segundo capítulo, “Mapas, conocimiento y poder”, publicado en 1988, es la obra más citada y, por lo tanto, más conocida de Harley. En él explora la acción del poder político mediante la cartografía y la manera en que los mapas son una forma manipulada de conocimiento. La pregunta que guía su

⁷ Hasta donde tenemos noticias, recientemente sólo se ha publicado en español otro libro sobre teoría cartográfica y estudio histórico-cultural de los mapas: David Buisseret, *La revolución cartográfica en Europa, 1400-1800. La representación de los nuevos mundos en la Europa del Renacimiento*, Barcelona, Paidós, 2004. Si bien existen diferencias en los trabajos de Buisseret y Harley, se conocieron y colaboraron en otras publicaciones y antologías preparadas con anterioridad.

reflexión parte de entender a los mapas como imágenes con códigos históricamente específicos: ¿cómo podemos hacer “hablar” a los mapas acerca de los mundos sociales del pasado? La premisa principal de Harley considera la historia de los mapas como una forma de discurso, en tanto que la premisa secundaria plantea a los mapas como forma de conocimiento que implica poder. Con ambas aseveraciones dota de historicidad al mapa para subrayar contundente que: “Tanto a través de su contenido como de sus formas de representación, el trazado y el uso de los mapas han sido influidos por la ideología. No obstante, estos mecanismos sólo pueden comprenderse en situaciones históricas específicas.”⁸

En el tercer capítulo, Harley propone una exploración teórica para la historia de la cartografía a partir de ideas construidas desde otras disciplinas, principalmente desde la sociología. Titled “Silencios y secretos. La agenda oculta de la cartografía en los albores de la Europa moderna”, apareció originalmente en 1988, poco después del ensayo anterior. Aquí aborda la censura y el secreto de los mapas producidos a partir del siglo XVI bajo la premisa de que la cartografía es un discurso político para la obtención y sostenimiento del poder. Los mapas constituyen un lenguaje visual que resume y enmarca los derechos territoriales y los derechos de propiedad. La cartografía se convirtió en un arma intelectual del Estado moderno con un avance considerable en las técnicas geodésicas y matemáticas. Así, para el análisis cartográfico, es posible distinguir dos tipos de discurso: el científico y el político-social.

El capítulo cuarto es póstumo, publicado hasta 1997: “Poder y legitimación en los atlas geográficos ingleses del siglo XVIII”; Harley se adentra a una historia particular del imperialismo inglés y distingue entre los atlas ingleses de alcance regional y los atlas universales, publicados antes de la independencia de las 13 colonias. En los primeros reconoce un símbolo cultural de las clases altas, un medio para plasmar y conservar el orden natural de la estructura social de esa región. Mientras que los atlas universales fueron un instrumento para legitimar la expansión inglesa en el norte de América, más que para planearla.

“Hacia una deconstrucción del mapa”, es el quinto capítulo, originalmente publicado en 1989. En este ensayo Harley dialogó con los geógrafos y cartógrafos que ven en la cartografía una ciencia positiva, que suponen que la cartografía es objetiva, independiente, neutral y exacta, y, por lo tanto, puede progresar y ser cada vez más precisa y fidedigna. Contrario a la idea evolucionista, su propuesta estuvo en impulsar un cambio epistemológico en la interpretación de la naturaleza cartográfica adoptando como estrategia la técnica de deconstrucción del mapa. En las tres líneas de argumentación que desarrolla, retoma a Foucault y a Derrida, para romper el supuesto vínculo que existe entre realidad y representación. Hace énfasis en los mapas como medios de comunicación persuasiva y en la retórica de los mapas. Advierte la “aparente honestidad de los mapas” y propone la estrategia de “asumir que los mapas

⁸ Capítulo II, “Mapas, conocimiento y poder”, pp. 108-110.

son una forma de ver el mundo”, y “al tiempo que el mapa nunca es la realidad, de cierta manera contribuye a crear una realidad diferente”. De tal manera, Harley lanza una tesis fundamental: “Defino la cartografía como un organismo de conocimiento teórico y práctico que emplean los cartógrafos para construir mapas como un modo determinado de representación visual. Por supuesto que el asunto es históricamente específico: las reglas de la cartografía varían en las distintas sociedades.”⁹

El sexto capítulo también se publicó de manera póstuma en 1994, bajo el título “La cartografía de Nueva Inglaterra y los nativos norteamericanos”. En este ensayo Harley aplica el binomio poder-conocimiento en el uso de los mapas como medios de colonización en los territorios indios de lo que se llamaría Nueva Inglaterra. La paradoja que expone es la participación de los indios en el cálculo y trazo de los mapas que luego se usaron para despojarlos de sus tierras. Nos lleva a una reflexión del correlato cultural en torno a la elaboración de un mapa, los diferentes intereses e interpretaciones que se generan en torno a ellos y cómo los indios no distinguieron el peligro en esa actividad. Harley también aplica otro concepto planteado antes y que encontramos en el segundo capítulo: el silencio o la ausencia de información que, en el caso de los mapas de Nueva Inglaterra en el siglo XVIII, presentaron la imagen de una frontera vacía y con ello la justificación para apropiarse del inmenso territorio indio.

Finalmente, el capítulo séptimo “¿Puede existir una ética cartográfica?”, que originalmente publicó Harley en el

verano de 1991, exhibe la falta de discusión ética en la producción cartográfica. Ataca la postura del esencialismo científico y lleva la atención a tomar en cuenta la decisión que siempre está en juego a la hora de trazar un mapa, aunque en la actualidad y cada vez con mayor frecuencia sean el resultado de una tarea más técnica, sin observaciones directas del mundo, con paquetes predeterminados de información secundaria. Con todo, para Harley el mapa sigue siendo un manifiesto de un conjunto de creencias acerca del mundo, y plantea diversas preguntas inquietantes, como: “¿cuáles son los beneficios o las pérdidas morales de formas específicas de registrar al mundo en los mapas?”¹⁰ “¿hasta dónde están preparados los cartógrafos de todo tipo de escuelas para ser políticamente activos en cuanto la alteración de las condiciones bajo las que trazan los mapas? ¿Qué tanto les preocupa el mundo que describen?”¹¹ Y sentencia incisivo que “si en verdad nos preocupan las consecuencias sociales de lo que pasa cuando hacemos un mapa, también podemos decir que la cartografía es demasiado importante para quedar totalmente en manos de los cartógrafos.”¹²

⁹ Capítulo V, “Hacia una deconstrucción del mapa”, p. 189.

¹⁰ Cap. VII, “¿Puede existir una ética cartográfica?”, p. 248.

¹¹ *Ibidem*, p. 249.

¹² *Ibidem*, p. 245.

¹² “Los mapas son textos en el mismo sentido en que lo son otros sistemas de signos no verbales como los cuadros [pinturas], las impresiones, el teatro, el cine, la televisión y la música.” Cap. I, “Textos y contextos en la interpretación de los primeros mapas”, p. 62.

Diálogo y provocación

Como pensador en contra del esencialismo científico y del evolucionismo, resulta inquietante que Harley propusiera una “nueva naturaleza” para los mapas. En su estilo sentencioso y demoledor dialogaba con los cartógrafos positivistas a quienes parafraseó, para incitarlos a un cambio epistemológico. ¿Cuál es esa nueva naturaleza de los mapas? La nueva naturaleza de los mapas es que son textos. Pero también son imágenes, imágenes retóricas.¹³ Si antes de aventurarnos a la lectura de este libro comprendemos que el mapa es un resumen de información y quien levanta un mapa tiene que elegir qué representa y cómo lo hace es posible comenzar con el camino desbrozado para seguir a Harley en su análisis del mapa como una imagen retórica del mundo que puede decodificarse. Como construcción humana de la realidad, los mapas nunca son neutrales ni completamente científicos. “Es mejor —aconseja Harley— que nosotros partamos de que la cartografía casi nunca es lo que dicen los cartógrafos.”¹⁴ Entre irónico y profundo, Harley expresa terminante y contundente sus planteamientos que sin duda abren la perspectiva en la investigación cartográfica, llamando la atención a los historiadores y al uso que dan a los mapas en sus investigaciones, proponiéndoles una tarea mayor que exige cuidado y reflexión para el uso de mapas antiguos, no como ilustraciones *bonitas* o imágenes *ilustrativas* de una época o un lugar, lo cual denota que en realidad los mapas no son comprendidos. “Los historiadores —acusa—, tienden a relegar los mapas, junto con

cuadros, fotografías y otras fuentes no verbales, a un tipo de evidencia de menor categoría que la palabra escrita.”¹⁵ Dicho de otro modo, para Harley los historiadores no saben leer mapas, se quedan en la idea de representación de la imagen física del lugar. Puesto que los mapas son una fuente para la historia cultural y social que permite revelar las características filosóficas, políticas y religiosas de un periodo, Harley aconseja al historiador excavar debajo de la geografía superficial que representa el mapa y reconocer tres niveles de interpretación cartográfica: el de los signos, símbolos o emblemas; el de la identidad del lugar real representado (generalmente el que es explorado por el historiador), y el de la dimensión simbólica e ideológica.

En su batalla contra el pensamiento torpe y estrecho que prevalecía en la historia de los mapas, Brian Harley reaccionó con una búsqueda filosófica. Se ubicó del lado de las estrategias intelectuales de la segunda mitad del siglo XX que rescataron el análisis hermenéutico y el pensamiento histórico y de las que iniciaron el análisis del discurso, la retórica y el binomio poder-conocimiento, para proponerlas también en el estudio de los mapas. “Construimos desmantelando —concluye en su quinto ensa-

¹³ Cap. V, “Hacia una deconstrucción del mapa”, p. 186. “Gran parte del poder del mapa, como una representación de la geografía social, es que trabaja detrás de una máscara de ciencia aparentemente neutral. Esconde y niega sus dimensiones sociales al tiempo que las legitima.” *Ibidem*, p. 195.

¹⁴ Capítulo I, “Textos y contextos en la interpretación de los primeros mapas”, p. 59.

¹⁵ Capítulo V, “Hacia una deconstrucción del mapa”, p. 207.

yo—. Se agrandan las posibilidades de descubrir significado en los mapas y de trazar los mecanismos sociales del cambio cartográfico. El posmodernismo presenta un reto para la lectura de mapas de maneras que podrían enriquecer

recíprocamente la lectura de otros textos.”¹⁶

MARÍA DEL CARMEN LEÓN GARCÍA
EL COLEGIO DE MÉXICO

¹⁶ Capítulo V, “Hacia una deconstrucción del mapa”, p. 207.



Jesús Ruvalcaba,
Juan Manuel Pérez y
Octavio Herrera (coords.)
**La Huasteca, un recorrido
por su diversidad**
México, El Colegio de
Tamaulipas/El Colegio de
San Luis A.C./CIESAS (Huasteca),
2004

Sin lugar a dudas el título de este volumen hace pleno honor al contenido. Efectivamente se trata de un recorrido por la diversidad huasteca, pero en un sentido muy, pero muy amplio. Cuando se me ofreció reseñar el libro acepté con sólo haber leído el título, pues en mi mente pasó, sobre todo, la imagen de un conjunto de trabajos históricos, arqueológicos, lingüísticos y etnográficos enfocados a discernir la bien conocida diversidad étnica de la región.

No obstante, una vez que revisé el índice fui dándome cuenta que los temas abordados iban más allá de mis

expectativas, situación que conforme avancé en la lectura pasó de la mera sorpresa a la preocupación: la obra, sobre todo la segunda parte, exige un cierto tipo de conocimiento del que carezco totalmente. Así, la idea de tener que reseñar textos cuya importancia no me siento capaz de captar no ha dejado de torturarme, de tal forma que —a manera de disculpa— solicito al lector su comprensión, al mismo tiempo que hago la advertencia sobre lo enormemente diversa y especializada que resulta, valga la redundancia, la diversidad compilada en este volumen.

El origen de la obra se remonta al año de 1998, cuando en la ciudad de Tampico tuvo lugar el X Encuentro de Investigadores de La Huasteca. En aquella ocasión, según refieren Ruvalcaba y Pérez Zevallos en el prólogo, se dieron cita las máximas figuras que, desde diferentes disciplinas, han coadyuvado por más de 15 años al conocimiento de eso que llamamos Huasteca, pero que no podemos definir ni delimitar con precisión. Hasta cierto punto, este libro es la síntesis de aquel encuentro, que por cierto sirvió de marco para rendir un muy merecido homenaje al destacado arqueólogo, historiador, etnógrafo, en fin, al incasable antropólogo francés Guy Stresser-Péan, a quien debemos valiosas aportaciones para el conocimiento de La Huasteca y regiones vecinas, principalmente la Sierra Norte de Puebla.

La disparidad de temas, enfoques y profundidad en el análisis, trae como consecuencia que el lector no encuentre una visión unificada sobre La Huasteca, ya no digamos una definición. Todo lo contrario, como bien señalan Ruvalcaba

y Pérez Zevallos, la falta de acuerdo será una constante a lo largo de la obra, constante que enriquece la mirada al evidenciar tendencias y posiciones muchas veces encontradas, y al mismo tiempo imposibilita al interesado no versado en la bibliografía de la región la construcción de una imagen medianamente concreta sobre lo que es La Huasteca.

El hilo conductor de la obra es el interés común sobre la zona, sólo que, como la diversidad de enfoques y prioridades es tan amplia, los coordinadores se vieron en la necesidad de agrupar los artículos en cuatro grandes apartados que no dialogan entre ellos. El primero de ellos es muy breve, tan sólo dos escritos, y trata de la vida y obra del homenajeado Guy Stresser-Péan. Con el título "Guy Stresser-Péan, un francés apasionado por La Huasteca", Dominique Michelet nos relata de manera amena la vida y obra de este importante personaje, desde su nacimiento en París, en 1913, hasta sus más recientes publicaciones. Siempre será un gusto conocer las vicisitudes que determinan la vida los hombres que por su esfuerzo y dedicación admiramos.

Párrafo a párrafo Michelet nos llena a través de la historia de un joven que, aunque predestinado por su padre a la formalidad del Derecho, logró hacer propia su vida logrando ingresar en 1935 al Instituto de Etnología, en París, iniciando de manera formal su incansable y fructífera carrera antropológica. Aunque interesado en primera instancia por el mundo africano, el destino quiso que Paul Rivet decidiera enviarlo a estudiar a nuestro país, en concreto a La Huasteca. Al día de hoy han transcu-

rrido casi 70 años desde que Stresser-Péan pisara por primera vez nuestro territorio e iniciara su labor de investigación, en 1936, la cual sólo se ha visto interrumpida por la Segunda Guerra Mundial y sus secuelas.

Interlocutor de grandes figuras de la antropología francesa, norteamericana y por supuesto mexicana, es un hombre que ha sabido combinar sus pesquisas en campo con la docencia y con el pesado trabajo administrativo que le supuso convertirse en el fundador y director de la Misión Arqueológica y Etnológica Francesa en México, antecedente inmediato del CEMCA, que ha dejado profunda huella en nuestra literatura antropológica, destacándose los trabajos de Alain Ichon, Jacques Galinier, Marie-Noëlle Chamoux, Daniëlle Dehouve, entre otros. Gracias al trabajo biográfico de Michelet podemos conocer, pero sobre todo reconocer, los frutos de 70 años de pasión por La Huasteca y por México.

Por su parte, Lorenzo Ochoa, Jesús Ruvalcaba y Juan Manuel Pérez nos presentan una breve semblanza de las principales y más sobresalientes aportaciones que Stresser-Péan ha realizado al estudio de La Huasteca. Con el título de "Antropología e historia de La Huasteca en las investigaciones de Guy Stresser-Péan", nuestros autores, además de enlistar las obras más emblemáticas del pensador galo, apuntan algunas de las preocupaciones que motivaron su genio antropológico; por ejemplo, las relaciones de reciprocidad entre los grupos huastecos y su entorno geográfico.

Asimismo, hacen hincapié en la perspectiva holística que le permitió in-

cursionar exitosamente en diferentes disciplinas como la etnohistoria, la etnografía y la arqueología, teniendo siempre en cuenta que el territorio, la gente y la cultura que reproduce constituyen una unidad y por lo tanto deben ser abordados de manera conjunta. Pero el legado de Stresser-Péan no se limita a su obra escrita, que puede juzgarse en la bibliografía que nos entregan Ochoa, Ruvalcaba y Pérez al final de su texto, sino también en sus archivos fotográficos y fílmicos, los cuales, sin lugar a dudas, representan un tesoro visual del pasado reciente de los grupos huastecos.

La segunda parte del libro lleva por nombre "Naturaleza y actividades primarias" y está conformada por cinco artículos. Los tres primeros, los de Gustavo Montejano, Javier Carmona y Enrique Cantoral, están dedicados al estudio minucioso de la ficoflora en algunos de los principales afluentes que atraviesan el territorio huasteco, en concreto el Pánuco. La ficoflora no es otra cosa que el universo de las algas, el cual, como nos lo hace ver Montejano en su texto "Proyecto ficoflora de La Huasteca: avances y perspectivas", es sumamente complejo pero además muy útil para el biomonitoreo de la calidad del agua.

Para los que hemos permanecido ajenos al mundo de las algas, resulta sorprendente enterarse que existen proyectos como el de Ficoflora de La Huasteca del Laboratorio de Ficoflora de la Facultad de Ciencias de la UNAM, que lleva más de 20 años estudiando e inventariando la diversidad de algas en la cuenca del Pánuco. Ahora bien, como no estoy capacitado para entender y mucho menos reseñar el complejo de

información que se presentan en estos tres escritos, dicho sea de paso, tremendamente especializados, me limitaré a comentar algunas de las conclusiones que los autores señalan. Montejano afirma que la flora de algas en La Huasteca es "rica, diversa y diferente de la de otras cuencas de la región central de México," muy probablemente debido al origen geológico y al clima. Por otro lado, esta alta diversidad es un indicador del saludable estado de las "comunidades acuáticas de la región". No obstante, debido a que La Huasteca es una región denominada cárstica, es decir, que el agua disuelve la roca calcárea formando cavernas, manantiales y cascadas, existe el riesgo de que los mantos acuíferos lleguen a contaminarse por las aguas superficiales.

"Las algas rojas continentales como recurso biótico en La Huasteca" es el título del trabajo de Javier Carmona. En él pasamos de las algas en general a un tipo especial de ellas: las rodofitas o algas rojas, las cuales, entre otras características, son potencialmente explotables para fines alimenticios y farmacológicos, además de que ayudan a monitorear los grados de contaminación de las aguas continentales. Después de 18 años de investigación, Carmona asegura que "la cuenca baja del Pánuco es un área de endemismo, una región natural habitada por un grupo natural de algas rojas".

Por su parte, Enrique Cantoral enfoca su interés en otro tipo concreto de algas, las diatomeas, uno de los grupos más importantes por su alto porcentaje de participación en la producción primaria en aguas continentales y marinas. Al igual que en caso de las algas rojas,

las diatomeas pueden utilizarse como “indicadoras de condiciones ambientales”. Ahora bien, según señala Cantoral, el desarrollo de estudios sobre diatomeas con fines de biomonitorio es fundamental para el buen manejo de las cuencas hidrológicas, pues no hay que olvidar que “las algas son los purificadores de las aguas continentales”.

Dejando atrás el microscópico pero gigantesco mundo de las algas, nos enfrentamos a otro no menos complejo aunque sí más visible. Me refiero al artículo de Henri Puig y Daniel Lacaze, intitulado “Huasteca y biodiversidad”. En él los autores centran su atención en algunos ejemplos de flora fanerógama, es decir, árboles, arbustos y lianas cuyo tallo erecto tiene más de 50 centímetros de largo. Al igual que los tres textos anteriores, éste de Puig y Lacaze peca de especializado, situación que hace pesada la lectura y no ayuda a digerir la información a pesar de que recurre a tablas y diagramas. De cualquier manera resulta interesante conocer que el alto grado de endemismo de La Huasteca se debe, entre otras cosas, a las “migraciones florísticas a lo largo de la Sierra Madre Oriental durante los últimos cambios climáticos”. Esto significa, según entiendo, que La Huasteca sirvió de refugio a especies que llegaron del norte durante la última glaciación, así como a otras que arribaron del sur apenas la tierra comenzó a recalentarse.

Sin embargo, esta importante zona de refugio de flora sufre un acelerado proceso de degradación, resultado de la tala inmoderada. Si bien es cierto que las tasas de deforestación varían según los autores, no cabe duda que la mancha verde se ha reducido significativa-

mente en los últimos años, tal y como lo demuestra la extinción de al menos siete especies de plantas y el estado crítico de unas 76 más. Para concluir, nuestros autores señalan la necesidad de crear nuevas áreas protegidas en los estados de Veracruz, Puebla, San Luis Potosí, Querétaro, Hidalgo y Tamaulipas.

El texto que cierra esta segunda parte del libro lleva por título “La agricultura de roza en La Huasteca, ¿suicidio o tesoro colectivo?” Fue escrito por Jesús Ruvalcaba y, como se puede inferir del título, se trata de un texto poco más accesible al público mayor, aunque en ciertas partes se enfrasca en equivalencias, precios y sistemas de medición de granos y fuerza de trabajo que, aunque realmente muy interesantes, sobre todo el del problema de las medidas, pueden cansar al lector. Ahora bien, ante la disyuntiva de si La Huasteca es el granero de México o una región no propicia para la agricultura, ni para la vida, Ruvalcaba, después de un largo recorrido por la Colonia y el siglo XIX, concluye que la riqueza, tanto natural como humana, de la región es a todas luces indiscutible.

Luego entonces, ¿por qué nahuas, teenek, otomíes, totonacos y otros grupos indígenas viven en la pobreza extrema? La respuesta no se hace esperar: por la sobreexplotación, el sistema de opresión y represión física y moral a la que se han visto condenados estos grupos indígenas por parte de los mestizos. Por lo tanto, si bien existen problemas técnicos en la manera en que las comunidades indígenas explotan su tierra, en realidad, como demuestra Ruvalcaba, la pobreza en que viven no depende de su atraso tecnológico ni de una lógica

productiva que no busque ganancias (pues a fin de cuentas tanto el cultivo de maíz, como el del café, la caña y los cítricos, así como la cría de ganado, siguen generando rendimientos), sino de un sistema de explotación regional que centenariamente extrae dichas ganancias condenando a los indígenas a la miseria. Para concluir, el autor afirma que si bien no hay duda de que la agricultura de roza es un tesoro cultural y económico de los pueblos de La Huasteca, si las condiciones de desigualdad regional no se modifican, muy pronto este tipo de agricultura terminará por convertirse en un suicidio, aunque más bien debería de leerse como un etnocidio indirectamente perpetrado por las elites mestizas regionales.

La tercera parte del libro está dedicada a la “Historia” huasteca e inicia con el artículo “Dos antiguas ciudades indígenas de La Huasteca potosina: Tantoc y Tamohi”, escrito por Diana Zaragoza y Patricio Dávila. Según ellos las investigaciones arqueológicas en la región han configurado un panorama complejo debido a la brevedad y poca continuidad del trabajo en el campo, así como a la “indiscriminada generalización de los resultados particulares” y la tendencia y terquedad de querer descubrir una identidad Huasteca que agrupe a las diferentes costumbres diseminadas en este amplio territorio.

Así, la intención expresa de los autores es dotar al lector de una visión, por decirlo de alguna manera, medida del desarrollo de las dos ciudades más emblemáticas de La Huasteca prehispánica. De Tantoc nos hablan, entre otras cosas, de dos ocupaciones, la primera durante el periodo Preclásico en

donde se observa influencia olmeca y el desarrollo de un cierto tipo de iconografía propia de las culturas del Golfo de México. Varios siglos después, en el Epiclásico y quizás el Posclásico temprano, la segunda fase de ocupación se caracteriza por una marcada participación de las tradiciones nortteñas y un distanciamiento con respecto a las culturas meridionales. Es en este periodo que la navegación pluvial y marítima desempeñó un papel fundamental en la difusión de ciertas pautas culturales.

Con respecto a Tamohi los autores no dudan en afirmar que la ciudad fue construida después del siglo XIII o más tarde, es decir, en el Posclásico. Ahora bien, uno de los grandes enigmas de esta ciudad es que se desconoce quiénes fueron sus constructores, pues tan probable es que hayan sido teenek como nahuas. De cualquier forma, los autores aseguran que los huastecos que fundaron Tamohi arribaron a la zona con una “compleja cultura muy perfeccionada, que acaso amalgamaba diversas tradiciones”.

Por otro lado, el segundo texto que conforma este tercer apartado dedicado a la historia es responsabilidad de Juan Manuel Pérez Zevallos, y lleva por título “La Huasteca. Notas sobre su etnohistoria”. Se trata de un texto sencillo y sin pretensiones que nos guía por los más importantes desarrollos de que se ha beneficiado la etnohistoria huasteca en los últimos años. Entre éstos destaca el acceso a documentos coloniales que refieren visitas tempranas a la región. Así, encontramos que fue Ramiro Núñez de Guzmán quien en marzo de 1531 inspeccionó e informó sobre el pueblo de Yahualica.

Desde entonces y a lo largo de la época colonial se sucedieron varias visitas que Pérez Zevallos reseña y comenta trayendo a colación algunos de los acontecimientos más importantes que dieron lugar a dichas visitas, como por ejemplo las políticas de congregación de la Corona o el interés de los obispos en el funcionamiento de las cofradías indígenas. Ya hacia el final de su artículo el autor hace un muy breve repaso de las principales aportaciones bibliográficas de personajes como Joaquín Meade, Manuel Toussaint, Silvio Zavala, Donald Chipman, Guy Stresser-Péan, entre otros.

El último trabajo de este tercer apartado se intitula "Incidencia de la raza africana en la Huasteca", y es, desde mi punto de vista, un trabajo ingenio que no va más allá del acuse de cifras demográficas que relativamente hablan por sí solas, al mismo tiempo que no logra hacer evidente en qué fue particular el poblamiento y mestizaje de la población negra en La Huasteca, pues gran parte de lo que la autora registra se dio en otras regiones de la entonces Nueva España, como por ejemplo en el Istmo de Tehuantepec. De cualquier manera, es de destacar el trabajo de archivo que realizó la autora.

Finalmente, el cuarto y último apartado del libro tiene a la "Identidad y cultura" como tema central. Inicia con un artículo muy sugerente de Jacques Galinier. Desde el título, "Los otomíes y La Huasteca. Los fundamentos cognoscitivos de las culturas prehispánicas y su vigencia actual", nos damos cuenta que se trata de un texto al más puro estilo de su autor. Más que ser un escrito que proponga soluciones o dé respues-

ta a las muchas hipótesis que se plantea, entre ellas que el panteón otomí ha sido modificado por elementos propiamente huastecos o teenek, en realidad es un entramado de posibilidades que el mismo Galinier pone a discusión.

Y ese es precisamente el mérito de su escrito, pues si bien deja al descubierto un sinnúmero de vetas a explorar entre los pueblos que habitan La Huasteca (concepciones de cuerpo, dualismo jerarquizado, nociones del inframundo, erotización de la muerte y del panteón, entre otras), ninguna de ellas es fortuita, sino que están pensadas en función de que puedan, en un futuro próximo, dirigir nuevos estudios etnográficos cuyos resultados permitirían a la etnografía, finalmente, comparar, comprender y definir qué entiende por Huasteca. No puedo sino recomendar ampliamente la lectura y reflexión de este artículo.

El siguiente texto de nuestro apartado lleva por nombre "El carnaval en La Huasteca indígena: un análisis de su significado funcional", autoría del finado investigador Jean-Paul Provost. Preocupado por esclarecer cuál puede ser la función social de los rituales de carnaval, más que en sus posibles significados de raigambre prehispánica que han llevado a la mayoría de los investigadores a postularlo como una supervivencia del culto al señor del Inframundo, Provost afirma, un tanto cuanto de manera esquemática, que el carnaval debe entenderse como un ritual de inversión que, en el contexto de una región multiétnica en donde las relaciones de asimetría entre los diferentes grupos indígenas y los mestizos son muy marcadas, sirve como mecanismo de integración

que libera parte de la tensión social cotidianamente vivida en La Huasteca. En otras palabras, a partir de la lectura de los disfraces utilizados en los carnavales otomí, tepehua y nahua, nuestro autor afirma que existe “cierta uniformidad... de tipos de disfraces que se burlan de la cultura mestiza simbólicamente”, invirtiendo así la hegemonía *de facto* que los mestizos ejercen.

El siguiente artículo fue escrito por la lingüista Barbara Edmonson y lleva por título “Investigación lingüística del huasteco”. El trabajo aborda tres temas, el primero dedicado al examen de las fuentes, tanto coloniales como contemporáneas, referentes a la lengua teenek de Veracruz y San Luis Potosí. Posteriormente, después de ubicar al huasteco en el área lingüística mesoamericana, expone los pros y contras de las dos teorías que intentan explicar el origen y posterior dispersión del protomaya; polémica no resulta aún y que al parecer hará correr mucha tinta; en lo que sí parece haber acuerdo es en considerar al teenek como la primera lengua que divergió del protomaya. Finalmente, una vez que ha descrito o clasificado técnicamente al teenek, enlista once puntos que, desde su punto de vista, servirán para el debate, así como guía para pensar futuras investigaciones.

Por otro lado, Anuschka van't Hof nos presenta el artículo “Acerca de la tradición oral nahua de La Huasteca hidalguense”, en el cual intenta establecer algunos géneros de la tradición oral nahua a partir de conceptos indígenas. Así, nos muestra que los nahuas utilizan la palabra *kuento* para englobar los géneros narrativos, aunque esta categoría se subdivide en los *kuento* que se

consideran historia (mitos y leyendas) y los propiamente cuentos vistos como relatos ficticios. Claro está que son muchos más los géneros que componen la tradición oral nahua hidalguense, y que la autora trata en trabajo, haciendo referencia a los diferentes contextos que debemos, a su parecer, tomar en cuenta para comprender cabalmente estos textos no escritos.

Con respecto al trabajo de Alan Sandstrom y Arturo Gómez, “Petición a Chicomexóchitl: un canto al espíritu del maíz, por la chamana nahua Silveria Hernández Hernández”, no puedo sino referir que se trata de una plegaria nahua transcrita tanto en español como en náhuatl, acompañada de una breve introducción que contextualiza al lector sobre los principales personajes mitológicos que aparecerán en dicha oración. Tanto la plegaria como su presentación aportan valiosa información acerca de la cosmovisión de los nahuas de La Huasteca.

El texto que clausura el libro relata en varios episodios la famosa leyenda nahua del maíz, ya tratada en el trabajo de Sandstrom y Gómez. Lleva por título “Chicomexóchitl. La leyenda del maíz”, y al parecer es una edición de varias versiones del mismo relato, o por lo menos eso me hace creer el hecho de que el artículo se presente como coautoría de Paulino Hernández, Herminio Farías, Pedro Silvestre y José Barón. Obviamente, aunque carece de un enfoque académico, el relato en sí, además de bello, no deja de aportar información sobre los fundamentos cosmogónicos de los nahuas huastecos.

En resumen, *La Huasteca, un recorrido por su diversidad* es, desde mi punto

de vista, un libro hasta cierto punto dispar, que lo mismo nos presenta textos sumamente especializados (como los contenidos en la segunda y cuarta partes del libro) que otros más generales y de poco análisis (como los consagrados a la vida y obra de Stresser-Péan; los de Pérez Zevallos y María Luisa Herrera, y los dedicados Chicomexóchitl). Por otro lado, la heterogeneidad de temas supone un lector ideal, preparado para hacer frente a terminologías técnicas tan alejadas como las de la microbiología, la biología y la lingüística; por lo anterior, no lo considero un libro recomendable

como introducción al conocimiento de La Huasteca, a pesar de que contiene textos de fácil lectura; todo lo contrario, es una obra que requiere, para su justa comprensión, de un conocimiento previo de la región y de los procesos generales que la determinan. De cualquier manera, estoy convencido que es un importante aporte al conocimiento general de La Huasteca.

LEOPOLDO TREJO BARRIENTOS
MUSEO NACIONAL
DE ANTROPOLOGÍA, INAH



Philippe Descola
Las lanzas del crepúsculo
Buenos Aires, FCE, 2005

LeviStraussianos no ortodoxos, como Philippe Descola, Eduardo Viveros de Castro y Stephen Hugh-Jones, han logrado que los estudios de etnología amazónica en la actualidad sean un campo dinámico y lleno de sorpresas. Originalmente publicado en 1993, *Las lanzas del crepúsculo* es el segundo libro de Descola sobre los jíbaros achuar de la Alta Amazonia ecuatoriana. El primero, *La nature domestique* (1986),¹ trabajo inspirado en *El pensamiento salvaje*, es un análisis estructural de la relación de los achuar con lo que en Occidente se conoce como naturaleza. Por contraste, *Las lanzas...* retoma el género literario creado por Lévi-Strauss con *Tristes Trópicos* y presenta un ejercicio reflexivo que versa sobre el proceso etnográfico en sí mismo y sobre la construcción del conocimiento etnológico durante dos

largos años de vida en la selva (1976-1978); también se presenta una serie de tópicos, no expuestos con detalle en el primer libro, en especial las guerras y *vendettas*, instituciones vinculadas a las carreras de los *grandes hombres*, y temas relacionadas con el chamanismo y el ritual, por ejemplo, la búsqueda de visiones y la interpretación de los sueños.

Al principio de la aventura, Philippe Descola y Anne-Christine Tylor, una pareja de jóvenes marxistas-estructuralistas, se encuentran atrapados en Puyo, tierra de nadie con olor a carne asada y querosén, que no pertenece a la selva, pero tampoco a la civilización andina de Ecuador. En este improvisado pueblo fronterizo de talabosques y comerciantes especializados en engañar indígenas, pueden encontrarse soldados que admiran al general De Gaulle, pero nadie sabe el camino hacia los achuar. Para la población local, la *terra incógnita* comienza a pocos kilómetros de su pueblo, donde terminan las invasiones por parte de los colonos pauperizados recién llegados del Altiplano y continúa el territorio de lo que queda de las comunidades quichuas. Lo que se sabe sobre los jíbaros proviene exclusivamente de la literatura seudoetnográfica acerca de las cabezas reducidas, tema que, en cuanto a popularidad, rivaliza con los rumores sobre viajeros intergalácticos que dejaron palacios o, por lo menos, algunos petrograbados como vestigios de sus actividades en la selva.

No quiero decir que la antropología académica sepa mucho sobre los

¹ Publicado en inglés con el título *In the Society of Nature*, Cambridge University Press, 1996.

diferentes grupos jíbaros. Parece insólito: a pesar de su notoriedad como productores de una clase de objeto, que formaba parte de todas las colecciones etnográficas del siglo XIX, a mediados de la década de los años setenta la etnografía sobre tres grupos jíbaro (shuar, aguaruna y huambisa) no había progresado más allá de su fase inicial, y sobre los achuar no se sabía absolutamente nada. Al parecer, el morbo etnográfico enfocado en una institución particularmente exótica, obstaculiza el desarrollo normal de la disciplina.²

Philippe y Anne-Christine finalmente “caen” en la casa del achuar Wajari y comienzan su trabajo de campo entre uno de los últimos grupos “aún intocados” del Amazonas. Obviamente, la insistencia en lo “aislado” de los achuar provoca algo de incredulidad de parte de un lector contemporáneo, empapado de las enseñanzas de Eric Wolf y compañía sobre el “calor” de los pueblos “no carentes de historia”. ¿Qué tan intocado por el sistema mundial puede ser un grupo como los achuar? Dos años antes del presente etnográfico se había construido una pista de aterrizaje y se había formado un pueblo disperso alrededor de ella. Misioneros protestantes provenientes del *Bible Belt* estadounidense —hombres rubios y cuadrados “armados con una buena consciencia inquebrantable”, que hablan el shuar con acento de Oklahoma y manejan pequeñas avionetas— comienzan a encargarse del comercio, aprovechando que, debido al renovado conflicto fronterizo entre Perú y Ecuador, en los ríos el flujo de mercancías se había interrumpido. Río abajo labora un salesiano italiano, vestido de jíbaro y conocido

como Padre Ankuaji, que lucha con mucho idealismo por la preservación de las tradiciones (pero contra las *vendettas* y guerras). Ocasionalmente, pasa un *regatón* (comerciante) mestizo en su piragua.

Citas de filósofos y literatos del siglo XVIII son un recurso usado por el antropólogo-autor para producir un distanciamiento irónico de su propia aventura. “Aspiraba a sumergirme en una sociedad donde nada fuera evidente y cuyos modos de vida, lengua y formas de pensamiento no se me tornaran progresivamente inteligibles más que después de un largo aprendizaje y una paciente ascesis analítica.” Suena ingenio y anacrónico, pero efectivamente la gran mayoría de los achuar son monolingües, aunque algunos pueden comunicarse en quichua, lengua de los canelos (grupo oficialmente católico que habita en las cercanías de Puyo). Así que, durante las primeras semanas, los etnógrafos no entienden absolutamente nada: “una situación etnográfica ejemplar”. ¿Se confirma la paradoja del camino iniciático del etnólogo, experimentada por Lévi-Strauss en *Tristes Trópicos*, según el análisis de Geertz?³ Donde se puede hacer etnografía, es entre grupos ya desintegrados, así que se trata de un trabajo más que nada reconstructivo, y la comunicación es por medio de traductores o usando la *lingua*

² En México, puede observarse algo similar en el caso del culto al peyote de los huicholes que, durante décadas, ha impedido una etnografía profesional entre este grupo.

³ Clifford Geertz, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Palo Alto, Stanford University Press, 1988.

franca. Llegando a los auténticos salvajes de la selva, como los tupi-kawahib del penúltimo capítulo de *Tristes Trópicos*, no hay posibilidad de comunicación, y el etnólogo tiene que resignarse a emprender el camino a casa.

No. Philippe y Anne-Christine tienen perseverancia y paciencia y aguantan la vida en la selva. Poco a poco, durante los primeros capítulos, la conversación se hace más fluida. "Aparecen los subtítulos de la película", aunque en ocasiones el texto puede resultar bastante banal. Los etnógrafos aprenden a no hacer tantas preguntas, escuchar lo que dice la gente. Pronto nos damos cuenta que muy pocos de los héroes fundadores de nuestra disciplina habían practicado el trabajo de campo con una radicalidad como lo hace esta pareja parisina. La etnografía de Descola en tanto texto es "densa" como la selva y, lo que es mejor, describe a sus protagonistas de una manera absolutamente creíble e, incluso, tiene suspenso.

Antes de comenzar con el aprendizaje de la lengua, la pareja francesa captó las maneras de la mesa y las reglas para moverse entre las diferentes secciones de la casa. Sin duda, la imagen que se pinta de estos "salvajes" es de una "civilización" (en términos de Norbert Elias). Con el tiempo, los etnógrafos aprenden técnicas culturales como pintarse la cara con pigmentos rojos e, incluso, se vuelven expertos en diferentes géneros de oratoria ceremonial. Los intentos de Philippe en la cacería de monos no son muy convincentes; más éxito tiene en las sesiones de ayahuasca, donde aprende a escuchar el canto de los peces en el río. Durante los últimos meses de su trabajo de campo, los etnó-

grafos andan ya descalzos en la selva, e incluso se ven involucrados en negociaciones sobre pagos de *tumash*, "deuda de sangre", rifles u objetos de arte plumario, que un asesino puede ofrecer a los familiares de su víctima para que desistan de llevar a cabo la obligada venganza.

En un momento, la imparcialidad de los observadores se topa con sus límites: cuando se percatan de la violencia conyugal, nada excepcional, más bien recurrente en muchas familias de sus anfitriones. Las muertes de mujeres a mano de sus maridos celosos y los suicidios de esposas desesperadas son hechos deplorables que rebasan cualquier intento de explicarlos con argumentos de relativismo cultural.

Las lanzas del crepúsculo incluye numerosos pasajes donde se polemiza en contra de las tendencias posmodernistas muy en boga en las décadas de los años ochenta y noventa. Lo que se demuestra es que el carácter subjetivo y literario de la etnografía no necesariamente es a costo de su carácter científico. Por suerte, a uno de los máximos exponentes del deconstructivismo etnográfico, James Clifford, le gustó bastante el libro (lo reseñó para *New York Times*), aunque el dogma entonces reinante condenó el intento de rescatar la "gran narrativa" de un observador objetivo y todopoderoso, que mantiene el control sobre la representación e interpretación de un pueblo "exótico".⁴

Anticipándose a tales objeciones, Descola se pregunta: ¿qué tiene de es-

⁴ Lydia Nakashima, reseña de *The Spears of Twilight*, publicada en *American Ethnologist*, vol. 52, núm. 1, 1998, p. 63.

candaloso pretender elucidar lo desconocido “no aquí en la esquina y en nuestra lengua, sino más allá de los mares y en idiomas con consonancia extraña?” En contraste, considera que el culturalismo políticamente correcto que plantea una inconmensurabilidad entre nosotros y ellos implica una posición racista. “Bajo la máscara del respeto por una diferencia cultural juzgada demasiado vasta para ser verdaderamente comprendida, resurgen esas incompatibilidades que se creían superadas entre conocimiento sensible y conocimiento científico, entre mentalidad prelógica y pensamiento racional, entre salvajes y civilizados...”

Pintando una raya a este tipo de posiciones, Descola nos ofrece reflexiones y análisis muy interesantes sobre el proceso de construcción del conocimiento etnológico. La eterna pregunta es: ¿cómo se puede pasar sin demasiado fraude de la parte al todo, de la declaración “Wajari me dijo que” a la proposición “los achuar piensan que”? “Confidencias recogidas al azar de las circunstancias, teñidas de anécdotas y declaraciones de propósitos, que mezclan bravuconadas pintorescas con pruebas flagrantes de ignorancia, entrecortadas de reminiscencias míticas y suposiciones filosóficas...”, así se presentan los “datos científicos” de la etnología.⁵ Pero algo sí resulta: desde el primer día de su estancia en la casa de Wajari le llama la atención que el *chimpui* (la silla del jefe de la casa) tenga una protuberancia tallada semejante a una cabeza de caimán. Meses más tarde, al final de una larga jornada de pesca con veneno, le narran historias divertidas sobre criaturas acuáticas llamadas

Tsunki, que viven abajo del agua en una sociedad semejante a la humana y se sientan en anacondas enrolladas, tortugas y caimanes. ¡Eureka! Por otro lado, como podemos leer detalladamente en el análisis de la estructura simbólica de la casa que forma parte del libro *La nature domestique*, resulta que el camino que atraviesa la casa de un extremo al otro corresponde al río, así que la cama matrimonial es un lecho de río. Situado a medio camino entre el mundo “consanguíneo” de la huerta y el ámbito “afinal” de la selva, el río es el lugar donde ambos mundos se articulan alegóricamente en un plano intermedio dominado por una paz doméstica ideal.⁶ No solamente la silla del jefe de la casa, toda la casa de los seres humanos está construida a la imagen de la mítica morada de los benévolos seres acuáticos Tsunki.

Durante su estancia en la selva, Descola recuerda sus tiempos de estudiante de filosofía preocupado por la ausencia del sujeto trascendental en el idealismo de Lévi-Strauss, pero resulta inevitable comprobar que los achuar son una etnia tan antiesencialista como el mejor epistemólogo de la École Normale Supérieure.

Los jíbaros no conciben su etnia como un catálogo de rasgos distintivos que otorgarían sustancia y eternidad a un destino compartido. Su existencia común no extrae su sentido de la lengua,

⁵ Véase también P. Descola, “On anthropological knowledge”, en *Social Anthropology*, vol. 13, núm. 1, 2005, pp. 65-73.

⁶ Cfr. P. Descola, *In the Society of Nature*, Cambridge University Press, 1996, pp. 123, 283.

de la religión o del pasado, ni siquiera del apego místico a un territorio encargado de encarnar todos los valores que instituyen su singularidad; ella se nutre de una misma forma de vivir el vínculo social y la relación con los pueblos vecinos, en oportunidades ciertamente sangrientas en su expresión cotidiana, no por condenar a los otros a la inhumanidad, sino por su aguda conciencia de lo que es necesario para la perpetuación de sí, ya se trata de amigo o enemigo.

En resumen, “los achuar no tienen necesidad alguna de reafirmar quiénes son a propósito de cualquier cosa, y dejan el cuidado de hacerlo a sus vecinos próximos y lejanos, etnólogos incluidos”.

También en el comercio privilegian las relaciones sociales y no les importan tanto las mercancías.

A diferencia del capitalismo mercantil, donde el movimiento de objetos engendra lazos contractuales entre los que participan de él y donde las relaciones entre individuos se establecen a través de las cosas en razón del beneficio que cada una de las etapas de circulación permite acumular, el trueque al que se entregan mis compañeros reposa sobre una relación personal y exclusiva entre dos socios solamente, cuyo intercambio de bienes proporciona la ocasión más que la finalidad. [...] Además de que tal sistema no afecta en nada al valor de los objetos intercambiados, que permanece constante cualquiera sea el número de manos entre las cuales pasan, previene la constitución de verdaderas redes comerciales.

Sin embargo, el comercio a larga distancia sí es muy importante, “una fuente extranjera garantiza una potencia y cualidades superiores a los de objetos idénticos accesibles localmente”, así que el *curare* fabricado por tribus lejanas siempre se considerará más potente que el propio. De manera equivalente, siempre se preferirán los chamanes shuar o quichuas, y se menospreciarán los propios.

La participación en jornadas de trabajo colectivo es muy importante, pero tampoco ahí prevalece una lógica estrictamente económica. Es la oportunidad de conocer a las familias vecinas, o bien de enterarse de los últimos chismes. Se trata de eventos festivos donde el organizador no hace otra cosa que invitar a los trabajadores a descansar y refrescarse. Nuevamente, el trabajo colectivo es un pretexto para vivir una vida social; no es un fin en sí mismo.

Tal vez el ámbito donde mejor se demuestra la ausencia de todo esencialismo es en la interpretación de los sueños, practicada a diario por los achuar. “No es la calidad metafórica de los objetos soñados la que adquiere valor adivinatorio, sino los atributos metafóricos de sus relaciones.” Por cierto, también se interpretan los sueños de los perros. En *La nature domestique*⁷ se explica que los perros, cuando se mueven y gruñen durante el sueño, están soñando con una presa de cacería que están devorando: un sueño premonitorio del éxito de sus amos en la cacería. Sueños premonitorios de hombres o perros son un prerrequisito de acciones exitosas futuras,

⁷ Philippe Descola, *op. cit.*, 1996, p. 265.

pero no se plantea ningún automatismo, y en la interpretación siempre se deja suficiente margen de operación para obtener un resultado conveniente a las necesidades del momento.

Uno de los objetivos teóricos de la investigación de campo es la refutación del determinismo ecológico o geográfico. En el libro *La nature domestique* se parte de la pregunta de por qué no todos viven en la ribera de los ríos, si a todas luces estos son los ecosistemas con recursos más abundantes.⁸ Respuesta: los achuar no optimizan sus recursos ni su trabajo. Un buen ejemplo es el deshierbe casi obsesivo de los jardines por parte de las mujeres. Una huerta frondosa eleva el prestigio de la mujer encargada de su cuidado, pero desde el punto de vista de la agronomía, el deshierbe permanente resulta nada indispensable. En el ámbito simbólico es notable cómo los achuar complican una actividad en el fondo poco problemática, como el cultivo de la mandioca dulce, convirtiéndola en una especie de guerrilla donde la madre se nutre de sus hijos vegetales, la mandioca por su parte, siempre amenaza con chupar la sangre de los bebés humanos.

Por otra parte, la falta de animales domésticos en las tierras bajas sudamericanas puede explicarse por la manera de relacionarse con los animales de la selva. En la concepción de muchos grupos amazónicos, los animales se encuentran, de hecho, perfectamente domesticados y bajo el cuidado de los espíritus protectores de su especie. La domesticación se practica en el ámbito de la mitología; como estrategia económica no se considera pertinente.

Según Descola, la conclusión más importante de su investigación es que no hay naturaleza.

La naturaleza no existe en todas partes y para siempre; o, más bien, esta separación radical, establecida muy antiguamente por Occidente, entre el mundo de la naturaleza y el mundo de los hombres no tiene gran significado para otros pueblos, que confieren a las plantas y a los animales los atributos de la vida social, considerándolos como sujetos antes que como objetos. Por la misma razón, no es válido afirmar que los indios amazónicos estén “cerca de la naturaleza”.

En contraste con los grupos del Amazonas Noroccidental (famosos por los libros de autores como Stephen Hugh-Jones y Gerardo Reichel-Dolmatoff), los achuar no son grandes filósofos especulativos, hecho que Descola, desencantado con el dogmatismo filosófico, no lamenta: no explican el origen mítico de cada *gadget* inventado por el hombre blanco, “ni buscan dar al mundo una coherencia que manifiestamente no tiene”. Una de las constantes del pensamiento achuar es que *no* se considera que los seres humanos sean las únicas personas dotadas con la capacidad de hablar. Por otra parte, el tiempo del mito, cuando las diferencias entre las especies aún no estaban claramente establecidas, nunca está muy lejano. De hecho, muchos achuar se inclinan a pensar que el tiempo mítico apenas terminó hace unas tres generaciones. Asimismo, existe algo parecido a los “agu-

⁸ *Ibidem*, p. 62.

jeros de gusano” de la cosmología contemporánea que, en este caso, vinculan el presente con el pasado mítico. ¿Por qué dudar que las plantas y los animales sigan siendo personas a pesar de su nuevo avatar, si en ellos mismos la comunicación no ha sido abolida?⁹

Como ya se mencionó, entre los achuar de mediados del la década de 1970, las *vendettas* y guerras aún figuraban entre las formas normales y aceptadas de relacionarse socialmente. A diferencia de los que se había reportado para el caso de los shuar, entre los achuar no hay motivos religiosos para lanzarse a la guerra, como la necesidad de obtener la materia prima para la producción de los objetos de culto conocidos como cabezas reducidas, con los cuales se celebraban ritos importantes como el *tsantsa*. Aquí la guerra es más bien una expresión del individualismo de los hombres que buscan la gloria personal como guerrero y aspiran al estatus de un gran hombre (*juunt*).

Un hombre de tal estatus no es ninguna autoridad política, pero tiene la capacidad de movilizar un número considerable de parientes y amigos para que lo apoyen en sus campañas. Un requisito es, entre otros, un gran talento para la retórica. No es fácil conseguir aliados, ya que únicamente se aceptan las guerras legitimadas por la venganza. Además, nadie se lanza a una aventura violenta sin motivos importantes, ya que un asesino pierde su “visión”, *arutam* y, por ende, pone en peligro su propia vida y debe repetir la iniciación.

Los chismes, generalmente dirigidos contra personas marginales, son un arma poderosa para provocar brotes de violencia, que son el único camino posi-

ble para alcanzar el estatus de *juunt*. Sin embargo, quien pretende convertirse en un gran hombre también tiene que ser un cazador excelente y, sobre todo, un gran anfitrión, ya que debe alimentar a toda la gente que se reúne en su casa, cosa que no puede hacer sin el apoyo incondicional de unas esposas diligentes y eficientes. Uno de los pasajes más impresionantes del libro *Las lanzas del crepúsculo* describe el hacinamiento en el interior de una casa empalizada durante una campaña de guerra ya prolongada. Se entiende perfectamente que la incomodidad de vivir bajo estas condiciones es la principal razón por la que los achuar tienden a abandonar a los hombres grandes demasiado ambiciosos. En resumen, hay muchos factores que frenan las carreras de los guerreros.

En sí, el individualismo achuar es un fenómeno sorprendente, ya que:

...la filosofía política, en efecto, ha vulgarizado una oposición trazada a grandes rasgos entre, por un lado, las sociedades nacidas en Europa occidental de la unión entre el capitalismo y el iluminismo —donde el individuo, fuente de derechos y propietario de su persona, es la piedra de toque sobre la que reposa el edificio colectivo— y, por otro lado, las sociedades premodernas, totalidades estructuradas por jerarquías inmutables, de las que el individuo está ausente...

⁹ Esta descripción apoya, desde luego, los planteamientos de Eduardo Viveiros de Castro (“Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, N.S., vol. 4, 1998, pp. 469-488).

En este argumento dirigido contra Louis Dumont y su escuela, Descola afirma que las sociedades individualistas no son menos frecuentes que las colectivistas, aunque menos conocidas. Los achuar se encuentran entre estos últimos:

poco preocupados por concebirse como una comunidad orgánica, olvidadizos de su pasado e indiferentes a su porvenir, plegando el lenguaje del parentesco a las exigencias de sus intereses inmediatos, ocupados con su gloria personal, y listos para abandonar a aquellos que desean en exceso involucrar a los demás, el único freno que tienen para exaltarse a sí mismos es la ausencia en su propio seno de un público para aplaudirlos.

Descola sostiene que los achuar demuestran la posibilidad de vivir el pro-

pio destino sin el auxilio de una trascendencia divina o histórica, “los dos brazos de la alternativa en la que nosotros nos debatimos desde hace más de un siglo”.

El individuo en su singularidad no está determinado por un principio superior y exterior, no es regido por movimientos colectivos de gran amplitud y de larga duración de los que no tienen conciencia, ni es definido por su posición dentro de una jerarquía social compleja que daría sentido según el lugar donde el azar lo ha hecho nacer. [Lo único que cuenta es] la capacidad que cada uno tiene de afirmarse por sus actos según una escala de fines deseables por todos compartidos.

JOHANNES NEURATH
MUSEO NACIONAL
DE ANTROPOLOGÍA, INAH



Victoria Novelo
La tradición artesanal
de Colima

México, Conaculta/CIESAS/
 Universidad de Colima/
 Gobierno del Estado de Colima/
 CENCADAR, 2005

Según las enciclopedias, un fractal es un objeto geométrico cuya estructura básica se repite en diferentes escalas. En la naturaleza, existen formas y paisajes que presentan analogías con este tipo de estructuras; son aquellas en las que, por así decirlo, las partes se asemejan al todo: nubes, montañas, árboles, vasos sanguíneos. El tema del libro de Victoria Novelo tiene, sin duda, en sentido metafórico algo que ver con esto, pues se refiere a las obras artesanales de quienes se dedican a ello en Colima y al mundo que han creado, sugerido o mostrado, como una suerte de fractales que se repiten en el espacio de Colima desde hace mucho tiempo y donde cada obra se asemeja al todo.

Con este libro, Victoria Novelo demuestra su capacidad para describir y captar antropológicamente el quehacer artesanal en Colima; ella sabe que al penetrar en las culturas y sociedades hay que dejar de lado los prejuicios y explorar lo que no está en la superficie. En el libro se pretende arrojar un poco de entendimiento cultural sobre la producción artesanal de Colima, poniendo a disposición del público interesado un conjunto de descripciones de la vida y la historia de Colima, donde los artesanos y las artesanías del estado son protagonistas centrales del relato.

Con el escrito y las imágenes se nos presenta un volumen estructurado con hilos literarios y de gran investigación histórica y antropológica, que se combinan correctamente con la crónica contemporánea. La producción artesanal colimense, señala Novelo, es una herencia, vivencia, referencia y existencia viva, y nos enseña con eficacia la vida misma del oficio, pues casi nadie recuerda a la persona, al señor que elabora los materiales artesanales. La autora nos lo trae aquí y nos demuestra que su vida importa como artesano para salvaguardar la cultura y la tradición.

Hay un tono de provocación doble: fascinación y descubrimiento que el texto mueve a sus lectores-compañeros de viaje; por un lado disfrutamos de la delicada artesanía y, por otro, sentimos la perplejidad por el silenciamiento del estado de Colima en los catálogos de las obras artesanales en el país de los productores.

Hay, sin duda, una intención manifiesta a lo largo del libro: negar todos los intentos de hacer de los objetos entes puramente materiales, “objetivos”,

desprovistos de la capacidad de sugerir y propiciar sensaciones. En contraste, la autora toma el rumbo de describir ideas, vidas, sueños que lo mismo constituyen logros que fracasos. Con ello se logra poner en contacto la realidad con el deseo, lo tangible con lo intangible, lo nuevo con lo antiguo, lo tradicional con lo moderno y lo regional con lo nacional.

De acuerdo con la información más reciente, en Colima existen talleres artesanales —formales y domésticos— dedicados, en orden de importancia, a la carpintería, la alfarería, la cestería y tejidos de fibras vegetales, los textiles y los bordados, la talabartería, la herrería y metales, la cartonería y papel, los objetos de concha y caracol, la laudería y pintura, y la panadería ceremonial. Asimismo, hay oficios que aunque involucran menos técnica que otros oficios, también son artesanales: los relacionados con la imprenta y la confección de ropa, y los dedicados a hacer adobes y ladrillos.

Nos enteramos con la lectura y las imágenes del peculiar modo en que el productor o productora, artesano o artesana, dueño de un oficio, ejercita sus calificaciones, habilidades y destrezas obtenidas dentro del taller familiar o trabajando con algún maestro para transformar una o varias materias primas en productos terminados, invirtiendo un trabajo casi enteramente manual.

El libro está dividido en cinco partes o secciones de título significativo: “Primeras historias”, “Una sociedad diferente”, “La actividad económica y las diferencias sociales”, “Los artesanos” y “Tradiciones locales”. Los orígenes y el desarrollo de la tradición del trabajo ar-

tesanal de la parte de la región occidente del país que hoy conocemos como Colima, y los contextos sociales donde se ubicaban. La historia arranca desde tiempos prehispánicos hasta llegar a la actualidad.

Los tres primeros capítulos y la mitad del cuarto están formados por fragmentos de textos de procedencia tanto bibliográfica como de documentación de archivo con énfasis en el siglo XIX y principios del XX. Otra fuente de los textos recopilados son los escritos literarios, viajeros y cronistas costumbristas a quienes debemos buenos retratos y observaciones de la vida colimense.

Los textos de una parte del capítulo cuarto y el quinto se basan en otras fuentes. Surgieron de entrevistas con artesanos, cronistas, observadores y personajes ligados a la difusión y promoción de la artesanía y la viva voz de los quehaceres de sus protagonistas.

Existen 750 personas ocupadas en labores de oficios artesanales en todo el estado de Colima. Este dato llama la atención no por el número de personas dedicadas a estos oficios, sino porque siguen teniendo presencia dos de las más antiguas técnicas artesanales que ha desarrollado la humanidad, el trabajo en barro y el tejido con fibras vegetales, ambos con una vieja y siempre renovada historia en el occidente mexicano, y que en el primer caso se remonta, en sus expresiones locales, colimenses, a fechas tan tempranas como 1600 a. C. Estas antiguas tradiciones de oficios coexisten en Colima con, al menos, otras dos tradiciones, una originada en la Colonia y otra en la segunda mitad del siglo XX, cuando la escuela inaugurada por Alejandro Rangel Hidalgo, introdu-

ce pautas de diseño en algunas producciones de origen colonial, para la fabricación de objetos utilitarios y decorativos de lujo que a él le gustaba llamar “neoartesanías”.

La producción alfarera actual no proviene de un proceso evolutivo a partir de los modelos prehispánicos que se utilizaban como ofrendas en los entierros y que poseen una elevada y extraordinaria calidad y belleza, hechos en barro de diversos colores, unos decorados con engobes y dibujos geométricos, otros terminados con la técnica del bruñido. Una producción moderna, de los años sesenta del siglo XX, retomó la técnica del bruñido y lo convirtió en destreza heredada para la elaboración de reproducciones de figuras prehispánicas, especialmente de los perros de Colima y otros animales, productos que desde sus inicios fueron destinados al mercado turístico.

El tejido con fibras vegetales —varios tipos de palma, acapan, otate, carizo— tiene una presencia más continua en objetos de herencia netamente prehispánica: esteras, equipales, cestos, indumentaria, redes, techumbres, a los que en los tiempos coloniales se añadieron los techos tejidos a la usanza filipina, las palapas, así como los capotes de palma para la lluvia que se utilizan en Colima junto con la palma de coco. A estas dos viejas tradiciones de oficios se une en Colima una pequeña producción ceremonial de máscaras de madera pintada y más conocida por los conocedores de artesanías nacionales.

Otros tipos de producción artesanal, como la carpintería, la herrería, la huarachería, sombrerería, sastrería, cartonería y papel, hojalatería y tala-

bartería, provienen de la herencia colonial.

La autora afirma que puede definirse una tercera tradición artesanal que se inicia en la segunda mitad del siglo XX e incluye, por una parte, la reproducción de piezas en un barro bruñido, ya mencionada, y, por otra, artesanías que no tenían antecedente en Colima o que son desarrollos modernos de un viejo oficio, como los muebles decorados con pintura al óleo, objetos de concha y caracol, flores de papel laqueado y una línea de herrería artística inspirada en el mobiliario doméstico de las ex haciendas. En este caso, la tradición moderna nació muy ligada a una búsqueda por incidir en el mercado nacional, con objetos decorativos, más que como una producción instrumentada desde la cultura local, en la que tuvo que ver el trabajo del diseño de Alejandro Rangel Hidalgo y su equipo de artesanos en “Artesanía Comala”, una escuela-taller que mucho influyó en la creación de un cierto gusto y hasta de un estilo “rangeliiano” en la herrería, la hechura y decoración de muebles y elementos de la fachada.

Sin duda, lo mejor del volumen se encuentra en el recorrido de los oficios, las familias y las tradiciones, pues articula con maestría lo político y lo social. Hay en el libro una rica información de historia social que nos demuestra que durante una etapa muy larga de la vida de Colima, estos artesanos fueron los únicos o los más importantes productores de bienes y servicios de la población. También describe una larga lista de festividades religiosas donde los objetos de artesanía se hacen presentes en danzas, altares y procesiones, con lo que se

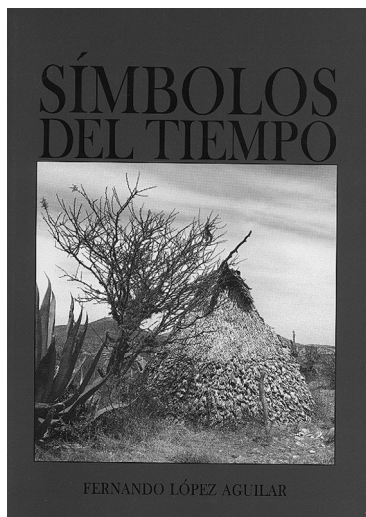
demuestra el uso ritual de éstos y en buena parte explican su existencia hasta nuestros días. El consumo de productos de artesanía persiste en el típico esquema de trabajo por encargo, donde la relación cara a cara entre el productor y el consumidor le daba, y continúa otorgándole, una personalidad especial a la transacción comercial. Para Novelo esa relación personal artesano-cliente no se ha perdido en Colima, a pesar de la existencia de grandes almacenes o tiendas departamentales. Por ello los productores artesanos son sobre todo urbanos, es decir, no se ubican especialmente en el ámbito rural campesino, ni son indígenas, pero sus productos forman parte viva del patrimonio local y regional.

Aprendemos también en el texto lo mismo sobre el orgullo profesional como del aprendizaje del oficio, que en casi todos los casos estudiados muestran ser una herencia familiar. El dueño de un oficio es también el dueño del taller a su cargo. Una última aclaración nos receta Novelo: en Colima lo artesanal sigue estando vivo y sin artificios. Su continuidad no está exenta de peligros y amenazas, por lo que su permanencia radica en la valoración que de ese trabajo destacado siga haciendo la sociedad en su conjunto. Una valoración cultural que incluye hábitos here-

dados, además de criterios estéticos. A este tipo de valoración consciente quiere aportar este libro, al brindar información poco conocida; un mayor conocimiento del fenómeno artesanal puede intervenir en la construcción de un sentimiento de orgullo por una producción que tanto contiene de patrimonio.

Las artesanías en la vida sociocultural son esperanza, como —si se me permite la alegoría— en el caso del sabio Aristipo, discípulo de Sócrates y sobreviviente de un terrible naufragio en la costa de Rodas, unos simples signos geométricos en la arena bastaron para que recuperara las ganas de vivir. Según afirmó al ver los desiguales trazos, “son señales de esperanza, pues sin duda han sido fabricados por hombres”, que el núcleo de la cultura humana está compuesto por una materia densa de significados complejos y mitológicos, con una serie de arquetipos esenciales modeladores de conductas y productores de explicaciones sobre los misterios de la vida, el sexo, el poder, el amor y la muerte..., justamente como los propios objetos creados por hombres artesanos generadores de esperanza.

ALEJANDRO GONZÁLEZ VILLARRUEL
MUSEO NACIONAL
DE ANTROPOLOGÍA, INAH



Fernando López Aguilar
Símbolos del tiempo.
Inestabilidad y bifurcaciones en los pueblos de indios del Valle del Mezquital,
 Pachuca, CECULTAH, 2005

Hasta los años cincuenta todo contribuía a separar la historia de la antropología. Es en los años sesenta cuando asistimos a un clamoroso acercamiento entre ambas disciplinas. La renovación de la antropología consistió en el abandono de la antigua oposición entre sociedades primitivas (sociedades frías y sin historia) y sociedades complejas (sociedades calientes con historia), y en el redescubrimiento de la dimensión histórica de las sociedades del presente (cambio social) y del pasado (etnohistoria o antropología histórica).

En un segundo momento, la renovación de la antropología se orientó hacia su conversión al estudio de las socie-

dades que habitaban en casa. Es decir, se interesó por la *alteridad interna contemporánea* (sociedades rurales, grupos marginales y minoritarios, nuevas expresiones modernas, etcétera) y de la *alteridad interna histórica* (el pasado de las sociedades rurales, indígenas, pero también el pasado de las ciudades o la historia de la tecnología industrial).

En las sociedades como la nuestra, caracterizada por la heterogeneidad social e histórica, la antropología estaría obligada a descubrir la evolución a través de la historia y la memoria escrita. *Símbolos del tiempo* de Fernando López Aguilar sigue esta línea innovadora al intentar, si no comprender al menos *entretenerse*, a lo Peter Winch, con la situación contemporánea de marginalidad de un conjunto de pueblos otomíes, analizando los procesos de integración progresiva en la sociedad global a través de las figuras históricas determinantes del Estado, la Iglesia o el mercado. En este sentido, el autor plantea un ejercicio posmoderno, mezclando arqueología, antropología e historia, para analizar a partir de una serie de premisas la evolución caótica e imprevisible de algunas comunidades del Valle del Mezquital:

1. El distanciamiento: pone a distancia sus propias categorías y valores para una interpretación heterodoxa del pasado, y desarrolla una actitud escéptica frente a los discursos de los documentos oficiales, los archivos que explora, generalmente producto de los poderes hegemónicos
2. El interés por lo marginal: va más allá de la realidad manifiesta, de los

discursos y prácticas dominantes, los cuales afirman una legitimidad que disimula o disfraza otros intereses, deteniéndose en hechos aparentemente marginales, hechos y gestos que no poseen la legitimidad de las instituciones, como la evolución y autonomía de barrios, comunidades y pueblos. Esta es una tentativa que recuerda al deconstruccionismo derridiano y su atención por lo marginal, lo secundario y lo no dicho en un texto (cultural).

3. La crítica explícita al principio de la explicación: la manera usual de abordaje histórico de una realidad consistía en proyectar en el pasado las imágenes, los fantasmas o los ideales del momento, es decir, se trataba de leer los acontecimientos del pasado en el marco de preocupaciones contemporáneas bien determinadas, preocupaciones políticas o pedagógicas, por ejemplo. El historiador se encargaba de reconstruir un orden narrativo para dejar en el olvido y traer a la memoria aquello que convenía a la identidad colectiva en el presente. La historia tradicional era escrita para garantizar la conquista de un pasado, y su consecuencia era una pérdida de la especificidad y el significado de la realidad estudiada.

López Aguilar asume plenamente el contexto posmoderno actual de cambio. Se interesa por la incerteza, la heterogeneidad, la diversidad de comportamientos. La exigencia para el antropólogo es romper, a la manera de Derrida o Foucault, el tono y el carácter de las

retóricas de los sistemas de poder. Para entendernos: romper con el positivismo para encontrarnos con un mundo paradójico, en perpetuo movimiento, como señalaba Heráclito. La cultura, por supuesto, ha intentado arreglar el desorden; así tenemos mitos, ideales, valores, pero hoy día este orden se nos ha quedado pequeño y no cabe más que vivir en el desorden. Quizá lo correcto es ser un "loco". Actualmente ya no hay respuestas buenas en las ciencias o en las disciplinas, sino respuestas *inteligentes* y, por consiguiente, existen tantas interpretaciones como gente inteligente hay.

El autor de *Símbolos del tiempo*, aplica a un caso particular, el de los otomíes de El Mezquital, un planteamiento que James Rosenau había avanzado y que Appadurai retoma en *La modernidad desbordada*: la imagen de *turbulencia* (desarrollada por físicos y matemáticos) que se refleja en la idea de complejidad, de sistemas complejos. En la política del mundo contemporáneo existe una bifurcación entre un sistema multicéntrico y un sistema Estado-céntrico, en el cual los eventos son difíciles de prever. Rosenau habla de remplazar la imagen de acontecimientos por la de *cascadas*: secuencias de acciones en un mundo multicéntrico (gana impulso, de pronto pierden velocidad, se detienen, revierten su curso, etcétera), conectan la política global con la micropolítica de calles y barrios, los macroacontecimientos o cascadas se conectan a estructuras locales de sentimiento local en los discursos de la localidad, en las conversaciones causales en el café, en la plaza, en la lectura colectiva de periódicos (estas lecturas son difíciles de observar). Esta teoría no excluye otros factores: chivos

expiatorios, frustraciones económicas, miedo al cambio, resistencia, religiosidad, demagogia política, etcétera. Ejemplo de esto son la explosión de descontento y oposición al nuevo aeropuerto en Texcoco por parte de San Salvador Atenco, un evento absolutamente imprevisible, o el linchamiento de policías en Tláhuac. ¿Cómo es posible que desviaciones ínfimas puedan generar efectos macroscópicos de enormes magnitudes?, se preguntaba Raymundo Mier.

Otro de los conceptos clave empleados en el texto es el *flujo*, señalando el intercambio de servicios económicos o religiosos entre el Ixmiquilpan del siglo XVI y las poblaciones de su alrededor. Un mecanismo que hoy se produce a gran escala entre los centros de poder estadounidense y europeo, emisores de los principales flujos de bienes e ideas, hacia las periferias.

López Aguilar apuesta por este ejercicio transdisciplinar tomando como base una documentación exhaustiva extraída de múltiples archivos locales y nacionales. Se convierte en un detective que busca a través de indicios, somete a sumario al documento histórico, mete en cintura el texto a partir de cláusulas discursivas. Recuerda mucho a la metodología de Carlos Ginzburg quien reivindica el psicoanálisis freudiano, la investigación de Sherlock Holmes, las técnicas de adivinación arcaica o el rastreo de las pistas de los cazadores. En efecto, no hay nada tan importante como las minucias, lo insignificante, y López Aguilar se convierte por un momento no sólo en un agnóstico o un ateo de la historia convencional, sino en un rastreador, en un poseso, un chamán a su manera que es abducido, que

no lee signos codificados como las huellas, sino que disponiendo de una gran masa de datos históricos, provenientes de fuentes oficiales, intenta representarse a sí mismo en el papel del otro, ponerse en su lugar, *empáticamente*. En otras palabras, se pregunta: ¿qué habría hecho uno si fuera otomí?

La metodología de Fernando López recuerda mucho el desempeño del cazador, tal como Joseba Zulaika muestra en *Caza, símbolo y eros*. Zulaika explica el mecanismo ritual y simbólico de la caza, el cual se basa en la conjetura, adivinación, simbolismo. Todo cazador crea un cierre circular imaginario cuyo objetivo es impedir la salida de la presa, para después explorar el espacio maravilloso del interior. En efecto, nuestro autor va a la caza entendida como la capacidad de generar ese objetivo central hipnotizante.

Cuando el conocimiento conceptual es imposible surge la imaginación simbólica. En palabras de Sperber, el mecanismo simbólico sitúa como “entre paréntesis” la impotencia del concepto, y añade de su propia cosecha una presentación de segundo orden que cubren las lagunas del conocimiento. Este *dispositivo simbólico* no significa que, pero nos permite leer información no asequible al pensamiento más formal o enciclopédico. El cazador, al igual que el autor de la obra reseñada, es perfectamente consciente de esas lagunas insalvables. No puede controlar el instinto del animal, sus movimientos imprevisibles, las dificultades del terreno o el clima; aunque lo intuya, ni siquiera sabe a ciencia cierta dónde está la presa, aunque ésta se halle en los alrededores; no puede verla, oírla o palparla; aunque

capte el rastro, todo depende del perro. Esta ignorancia es una condición esencial de la caza. Si hubiera tantos animales como se quisiera, o si se supiera de antemano el lugar preciso donde se hallan, ya no sería caza sino un trabajo de recogida. La escasez y desconocimiento de la caza hace que cada cacería sea una improvisación, un entregarse a la suerte.

¿Cómo compensa el cazador esa ignorancia, cómo juega con ella, cómo la supera? En el ámbito imaginativo, de conjetura e intuiciones.

En el ámbito estratégico, a base de cerrar cierres y crear pasos de transición. Creer en algo —eso es justamente colocar un acontecimiento entre paréntesis, confirmar una posibilidad a base de imponerle un cerco—. Al igual que en el ámbito del comportamiento tiene que “cerrar” un territorio, en el ámbito del símbolo tiene que “cerrar/crear” una posibilidad. Este es el ejercicio de López Aguilar. No le basta con la señal, la observación y la experimentación. Está obligado además a jugar con el conocimiento simbólico. Es decir, tiene que aprender a valerse de los conocimientos que no puede confirmar como las intuiciones, las suposiciones, las creencias, las adivinanzas. Si Sperber abre la antropología al campo de lo no controlable, Fernando López abre la arqueología al campo de la complejidad.

Solamente puedo apuntar, para concluir, un par de sugerencias para quienes tomen esta obra como modelo y como modélica de una nueva arqueología transdisciplinar.

La primera se refiere a su parte inicial, cuando el autor narra brevemente sus impresiones sobre la gente que co-

noció, sobre los paisajes, sobre las situaciones en campo. Este pecado de exhibicionismo, hoy día ha dejado de ser una mera colección de anécdotas o una estrategia retórica para convencer al lector que el investigador ha estado allí, y se ha convertido en *conocimiento*, en datos fundamentales de toda etnografía. La experiencia de campo, no lo olvidemos, es en primer lugar una experiencia profundamente personal, como decía Roger Sanjek, la calidad y densidad de toda etnografía se mide por explicar estas relaciones que se establecen con nuestros interlocutores: cómo se negocia la información con ellos, cómo conseguimos unos informantes y descartamos otros, cómo pasamos nuestras anotaciones de campo al texto, preguntas que todo trabajador de campo debería intentar responder. López Aguilar probablemente optó por mostrar brevemente un conjunto dispar de experiencias de campo, más como desahogo o como estrategia retórico-persuasiva para el lector, para demostrarle que “estuvo allí” para “contarlo aquí”, a lo Clifford Geertz. La manera del relato de viajes de Jacques Soustelle en *México, tierra india* se presenta aquí como el ideal y modelo a seguir. Soustelle tomó a México como alegoría de la Historia, hecha de impulso caótico y retrocesos, y cuyo sentido pensó como indescifrable. Con ello, finalmente, el círculo se cerraría.

La segunda es en relación a la posición agnóstica y crítica de Fernando López respecto a la narrativa maestra de la historiografía más positivista, la que representa un conjunto de dispositivos que reclaman para sí una cierta literalidad de la historia que representan. Esta

crítica legítima deconstructiva debería ir siempre acompañada de un alto grado de sofisticación e innovación metodológica. De manera especial, los nuevos investigadores del mundo otomí deberían tener presente que el conocimiento de su cultura no puede ser reducido a un modelo occidental de semántica literal. La memoria otomí no es solamente textual, sino que se encuentra encarnada en los marcadores corporales, sedimentada en el cuerpo, codificada en los modos de preparar el alimento, las formas musicales o los paisajes. En el mundo otomí se descubre toda una serie de objetos mnemotécnicos como pintura rupestre, cerámica, monolitos y figuras antropomorfas, patrones de asentamiento, nombres y títulos, protocolos ceremoniales, edificios y, sin duda, narrativas orales. La memoria histórica se aborda a través de estos elementos simbólicos.

En sus conclusiones, el autor apunta a una postura cercana a la de Richard Rorty: la idea de que la epistemología dominante procede sobre la asunción de que todas las contribuciones a un discurso dado son conmensurables. Frente a esta tendencia surge la reacción en el sentido de que cualquier contexto histórico y cultural es en sí mismo hermenéutico y, de este modo, defiere del modo establecido, imponiendo un modelo textual de coherencia sobre las formas de conocimiento histórico. Y esto genera una serie de problemas, básicamente un dilema: atribuir una filosofía

al mundo otomí corre el riesgo de representar su pensamiento en términos occidentalistas o eurocéntricos, o denominar “teoría indígena” al punto de vista de los otomíes significa colocar el pensamiento de los intelectuales occidentales en la cúspide por excelencia.

Asumamos que incluso la teoría más abstracta del caos y la complejidad es una forma de práctica social, un discurso con intención hegemónica, a lo Gramsci, pero sujeto a crítica y revisión desde una posición reflexiva. La teoría de la complejidad no es ni siquiera una teoría, no tiene consistencia. Frente al modelo positivista histórico oficial que presenta el pasado otomí como inevitablemente conducente a la unidad del presente, como reducido a una serie de rasgos esenciales, López Aguilar plantea que *no existe la unidad*, desde una posición que asume sus limitaciones frente a cualquier intento de presentar un discurso de autoridad.

Fernando López se recrea en la complejidad y la exuberancia. Si fuera un paseante imaginario, él se sentiría mucho más cómodo, como Robert Venturi, en Las Vegas, admirando el neobarroquismo, la mezcla heteróclita de estilos arquitectónicos, invirtiendo así el aforismo de Mies van der Rohe sobre su propia obra arquitectónica: “menos es más” por “menos es aburrido”.

DAVID LAGUNAS
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DEL ESTADO DE HIDALGO