

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Plazas públicas en el siglo XXI: construcción contemporánea, patrimonio del futuro. Rehabilitación de los paramentos de la ciudad de Palenque (2003)*
- ◆ *Los trastornos de la pax hispanica: la guerra de las formas en la Nueva España*
- ◆ *La entidad femenina en los salones de remitidos de San Carlos: dinámica entre discursos y normas (1850-1898)*
- ◆ *El “cabo de año” de un chamán. Nociones sobre ancestralidad y chamanismo otomí*
- ◆ *La denominación translingüística de los olores*
- ◆ *De las carreras el alto goce*

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

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

Foto de cubierta:
Miguel de la Torre
Caballito, 2009

www.dimensionantropologica.inah.gob.mx

INVITACIÓN A LOS COLABORADORES

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

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

Requisitos para la presentación de originales

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

Dimensión Antropológica, año 17, vol. 50, septiembre-diciembre de 2010, es una publicación cuatrimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Editor responsable: Héctor Toledano. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2008-012114375500-102. ISSN: 1405-776X. Licitud de título: 9604. Licitud de contenido: 6697. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 421, 7° piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Imprenta: Taller de impresión del INAH, Av. Tláhuac 3428, col. Culhuacán, C.P. 09840, Deleg. Iztapalapa, México, D.F. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Insurgentes Sur 421, 7° piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Este número se terminó de imprimir el 29 de septiembre de 2011 con un tiraje de 1000 ejemplares.

ISSN 1405-776X Hecho en México

- En la bibliografía se utilizarán los mismos criterios que para las notas al pie de página, excepto para el apellido del autor, que irá antes del nombre de pila. En caso de citar dos o más obras del mismo autor, en lugar del nombre de éste se colocará una línea de 2 cm más coma, y en seguida los otros elementos.
- Se recomienda que en caso de utilizar abreviaturas se haga de la siguiente manera:
op. cit. = obra citada, *ibidem* = misma obra, diferente página, *idem* = misma obra, misma página, p. o pp. = página o páginas, t. o tt. = tomo o tomos, vol., o vols. = volumen o volúmenes, trad. = traductor, *cf.* = compárese, *et al.* = y otros.
- Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
- Índices onomásticos o cronológicos, cuadros, gráficas e ilustraciones, señalando su ubicación exacta en el *corpus* del trabajo y los textos precisos de los encabezados o pies.
- El autor incluirá, como datos personales: institución, teléfonos, fax, correo electrónico, curriculum breve (no más de 10 líneas), para ser localizado con facilidad.
- Deberán enviarse 3 copias impresas del texto, acompañadas de su archivo magnético (disquete o CD).
- 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 o CD

- Programas sugeridos: Microsoft Word.
- En el caso de fotografías, diapositivas u otro material gráfico, se sugiere entregar los originales o bien usar un escáner para ampliar las imágenes a tamaño carta y digitalizarlas a 300 dpi.
- Imágenes en mapa de bits (TIFF, BMP).

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

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

Dossier fotográfico

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

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

CORRESPONDENCIA: Av. San Jerónimo 880,
Col. San Jerónimo Lídice, CP 10200, México, D.F.
Conmutador 40 40 54 00 ext. 4366,
dimension_antropologica@inah.gob.mx
dimenan_7@yahoo.com.mx
web: www.dimensionantropologica.inah.gob.mx
www.inah.gob.mx

Índice

Plazas públicas en el siglo XXI: construcción contemporánea, patrimonio del futuro. Rehabilitación de los paramentos de la ciudad de Palenque (2003) MA. ESTELA EGUIARTE SAKAR	7
Los trastornos de la pax hispanica: la guerra de las formas en la Nueva España ISRAEL LAZCARRO SALGADO	39
La entidad femenina en los salones de remitidos de San Carlos: dinámica entre discursos y normas (1850-1898) TANIA GARCÍA LESCAILLE	73
El “cabo de año” de un chamán. Nociones sobre ancestralidad y chamanismo otomí MARÍA GABRIELA GARRETT RÍOS	107
La denominación translingüística de los olores HÉCTOR MANUEL ENRÍQUEZ ANDRADE	133
Cristal bruñado	
De las carreras el alto goce ARTURO AGUILAR OCHOA	185

Reseñas

JEAN-PIERRE BASTIEN (COORD.)

*La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina
en perspectiva comparada*

YOLOTL GONZÁLEZ TORRES

205

GERARDO NECOECHEA GRACIA

Después de vivir un siglo. Ensayos de historia oral

BEATRIZ LUCÍA CANO SÁNCHEZ

218

Resúmenes / Abstracts

223

Plazas públicas en el siglo XXI: construcción contemporánea, patrimonio del futuro. Rehabilitación de los paramentos de la ciudad de Palenque (2003)

MA. ESTELA EGUIARTE SAKAR*

La discusión acerca del patrimonio cultural cobra cada día una amplitud mayor y alcanza a un auditorio más vasto. Hay un número creciente de reuniones nacionales e internacionales donde los temas centrales son los relativos al patrimonio cultural; especialistas de diversas disciplinas intervienen en un debate que hace apenas unos lustros parecía ajeno a su actividad profesional; se legisla para la protección del patrimonio cultural y se instrumentan campañas de propaganda para despertar conciencia sobre ese problema y alentar actitudes de renovación, aprecio y custodia de los bienes que integran nuestro patrimonio. Sin embargo, todavía no hay consenso sobre dos cuestiones fundamentales: en qué consiste el patrimonio cultural de un pueblo, es decir, cuáles bienes tangibles o intangibles constituyen ese patrimonio; y en dónde radica su importancia, no sólo para el especialista o el conocedor sino para la generalidad de los habitantes.”

* Museo Nacional de Historia, INAH. Académica en la Universidad Iberoamericana.

** Guillermo Bonfil Batalla, “Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados”, en J. Cámara y R. Witker (coords.), *Memoria del Simposio Patrimonio y Política cultural para el siglo XXI*, 1994, p. 17.

Los errores de la historia se repetirán mientras no se conozcan los procesos que han dado grandes resultados o han sido malogrados en cualquiera de las áreas de las actividades del ser humano. En términos de diseño y desarrollo urbano, el fracaso en México ha sido continuo. El dilema sigue llamando a las conciencias de quienes nos preocupamos no sólo por la imagen urbana, sino por la calidad de vida de nuestros congéneres en las diferentes formas de habitar sus espacios públicos y privados, así como del futuro de nuestras ciudades, suburbios conurbados y comunidades rurales.

En otros trabajos he señalado los problemas con los que se enfrentaron arquitectos e ingenieros cuando planearon diseños de desarrollo urbano a finales del siglo XIX y principios del XX. Ahora me interesa rescatar el sentido de las ideas y conceptos que se vinculan, como en aquel momento, a los procesos más avanzados de la construcción y rehabilitación de las diversas ciudades, además de mostrar algunas similitudes en las propuestas contemporáneas y las que en otros siglos intentaron mejorar la calidad de vida de los habitantes de las ciudades mediante planes de desarrollo urbano integral, respeto e incorporación de la naturaleza a la construcción urbana, y a partir de condiciones favorables para la economía y la salubridad pública. Pero sobre todo resalto la necesidad de alcanzar una mayor conciencia de la responsabilidad de una política pública que respete propuestas avaladas por su calidad y que pudieran convertirse a futuro en parte del patrimonio urbano de nuestro país.

Cuando pensamos, investigamos y escribimos sobre los espacios públicos de ciudades y comunidades en México nos referimos a ellos como parte del pasado que se conservan o se han transformado al paso de la historia. Los consideramos hitos emblemáticos, de señalamientos históricos y culturales que forman inclusive el patrimonio cultural escultórico, arquitectónico y urbano de las ciudades o comunidades. Las múltiples acepciones de patrimonio hacen énfasis en la relación de los objetos y la cultura que representan con el pasado. Pero ¿qué significa en el presente la construcción y producción de bienes culturales? ¿Cuál es la responsabilidad de la sociedad contemporánea respecto al futuro del patrimonio existente y qué sucede si pensamos en nuestra acción cultural para el futuro? Nuestra responsabilidad no sólo estriba en definir y conservar el patrimonio cultural, histórico, artístico, tangible e intangible. El propio proceso cultural contemporáneo consolidará los bienes que puedan, en caso dado, conformar el patrimonio del futuro.

El debate entre las obras que deben o no considerarse patrimonio, así como la definición que en el futuro se tenga de éste, supera los límites del presente artículo. Por el momento pretendo llamar la atención respecto del problema que representa la construcción de nuevos espacios públicos, en términos de los procesos y dificultades para su culminación tal y como son proyectados; proyección que por sus fundamentos podría ser comprendida como un legado para el futuro, desde los criterios de diseño y desarrollo urbano actuales.

El análisis sobre el proyecto de la rehabilitación de espacios públicos en una ciudad contemporánea, realizado en 2003, intenta poner la atención sobre la importancia que tienen estas propuestas y su puesta en práctica como parte del patrimonio que estamos formando para el futuro de nuestro país. La posibilidad de vivir con algún grado de calidad en las grandes ciudades de México se ha vuelto una utopía inalcanzable. Y cuando existen planificaciones de rehabilitación de zonas fuera del centro o la capital su construcción parece no tener mayor trascendencia. Uno de los ejemplos de estos espacios se encuentra en la ciudad de Palenque, cabecera de municipio que se localiza al noreste del estado de Chiapas.

Son varios los ejemplos de nuevas plazas, calles y espacios públicos en general que constituyen el legado que se dejará a las nuevas generaciones, como lo fueron las grandes y pequeñas plazas públicas de siglos pasados. Replantear los espacios públicos de ciudades poco atendidas ha sido una tarea fundamental para arquitectos en los primeros años del siglo XXI, como lo fue para la historia del desarrollo y diseño urbano de siglos anteriores.

¿Por qué considero significativo equiparar con aquéllos los esfuerzos contemporáneos de quienes se preocupan por el bienestar de los habitantes de ciudades y comunidades? Porque entonces, como ahora, no fueron tomados en cuenta los estudios, propuestas de profesionales preparados en los más avanzados conocimientos sobre el crecimiento de las ciudades; ahora sucede lo mismo cuando entran en juego intereses políticos y económicos que benefician de manera directa sólo a unos cuantos. Los proyectos quedan inconclusos cuando cambian las administraciones, cuando no se beneficia directamente a los involucrados en el negocio de la construcción, de los bienes raíces y de la política. Y sin embargo, espacios públicos como el parque central, el atrio, la calle principal de Palenque, conforman lo que puede llegar a considerarse patrimonio urbano y arquitectónico del presente y futuro de nuestras ciudades

—estemos conscientes de ello o no—, lo cual implica una doble responsabilidad de las autoridades para llevar a cabo los planes tal y como fueron aprobados.

En el campo del patrimonio cultural, la categoría de “bienes ambientales” ha sido una de las conquistas más importantes. La preocupación por la preservación del medio ambiente para la vida es fundamental, por lo que la protección a los monumentos arquitectónicos individuales se amplió: primero hacia los centros históricos, y ahora se toman en cuenta “los centros o conjuntos históricos, los sitios y los jardines históricos”, así como el “territorio” en donde sea patente la huella de la actividad humana o parajes o paisajes naturales vinculados a acontecimientos históricos.¹ Por tanto, el crecimiento y desarrollo de las ciudades debe pensarse para resolver problemas de sostenibilidad en el presente, sin dejar de tomar en cuenta que si están pensados y contruidos adecuadamente, pueden formar parte del patrimonio cultural del futuro. En este campo se privilegia la categoría de *histórico*, y precisamente es la conciencia de la historia la que debería promover y apoyar en los desarrollos urbanos que conformarán el patrimonio del futuro, a más de ayudar a la resolución de problemas sociales, económicos y ambientales.

La historia de la sensibilidad y percepción del espacio; es decir, cómo se vive y se percibe el *habitat* significa para los estudios del arte y la cultura una tarea impostergable. Los avances acerca de la percepción y apropiación del espacio arquitectónico y urbano realizados en psicología ambiental —al igual que los realizados sobre plazas públicas y su relación con la sociedad— son fundamentales para dar cuenta de los intentos que se hacen por lograr una vida digna, en ciudades integrales desde el punto de vista de la sostenibilidad. No se trata solamente de planear una mejor vida en términos económicos y de servicios públicos. También se afecta con ello el comportamiento humano al crear espacios que permitan una convivencia en armonía con el medio ambiente social, urbano y natural.²

¹ Ignacio González Varas, *Conservación de bienes culturales. Teoría, historia, principios y normas*, 1999, p. 54.

² Oscar Newman, *Defensible Space: Crime Prevention through Urban Design*, 1972; Kevin Lynch, *Imagen de la ciudad*, 1984; J. Charles Holohan, *Psicología ambiental*, 1999; para algunos estudios históricos y de caso realizados en México, véase Miguel Aguilar, “Uso y apropiación del espacio urbano”, en Miguel Ángel Aguilar y Amparo Sevilla (coords.), *Estudios recientes sobre cultura urbana*, 1996; José Luis Lezama, *Teoría social espacio y ciudad*, 1998; Ma. Estela Eguiarte, “La imagen del hábitat: mapas cognoscitivos y formas de percepción y apropiación

Hay ejemplos que representan propuestas avanzadas de diseño del llamado *nuevo urbanismo* como parte del *desarrollo sostenible*, que trata de enfrentar las consecuencias del desenfrenado y caótico crecimiento de ciudades y suburbios, en detrimento de la vida cotidiana y el deterioro del medio ambiente y recursos naturales. El presente estudio se propone analizar la adaptación de los principios de este nuevo urbanismo a las circunstancias locales en una zona específica de nuestro país, a la luz de un devenir histórico en el contexto del desarrollo de nuestras ciudades: el “Proyecto de rehabilitación e integración del parque central y atrio de la ciudad de Palenque” (2003), a cargo del arquitecto urbanista Carlos De Leo Gándara, entonces coordinador de la Maestría en Proyectos para el Desarrollo Urbano del Departamento de Arquitectura de la Universidad Iberoamericana.³

Nuevo urbanismo y desarrollo sostenible

Tanto en Europa como en Estados Unidos, el urbanismo moderno que se desarrolló después de la Segunda Guerra Mundial dejó de tomar en cuenta los usos y costumbres de los habitantes de las grandes ciudades; además, la atención y el respeto a los recursos naturales se sacrificaron a costa de su desarrollo. Las grandes vías de comunicación y la prioridad del automóvil desecharon una calidad de vida para los habitantes de dichas urbes, pensando que al resolver problemas de comunicación se ofrecía una mejoría significativa para la vida en las ciudades.

Hacia finales de la década de 1980 surgió en Estados Unidos un movimiento autodenominado “nuevo urbanismo”, que defendía precisamente el acercamiento y la rehabilitación de las comunidades, basándose en modelos de desarrollo anteriores a la Segunda

del espacio”, en Rebeca Monroy (coord.), *Múltiples facetas del espacio*, 2003. Los estudios particulares demuestran la importancia de la percepción y vida en los espacios públicos y privados al fomentar identidad, sentido de apropiación y, por tanto, de seguridad. Los beneficios de convivencia social son invaluable y el diseño urbano —planteado desde una perspectiva social y psicológica de la percepción y sensibilidad, y ahora del nuevo diseño basado en la sostenibilidad— promueve estos avances.

³ La memoria descriptiva de abril de 2003 inserta este proyecto dentro de otro mayor: Carlos De Leo (coord.), “Proyecto de rehabilitación de imagen urbana de paramentos en Palenque. Memoria descriptiva (2003)”.

Guerra Mundial. Se pretendía integrar componentes de la vida moderna, vivir, trabajar, comprar y recreación en vecindarios compactos, polifuncionales, amables para el peatón. Se presentaba como una alternativa a la suburbanización desparramada interminable sobre el territorio, el *suburban sprawl* (esparcimiento suburbano), una forma de desarrollo de baja densidad formada por áreas monofuncionales y accesibles únicamente en automóvil.⁴

En octubre de 1993, tuvo lugar el Congreso para un Nuevo Urbanismo en Alexandria, Virginia, al que asistieron alrededor de ciento setenta participantes; entre ellos, Peter Calthorpe, Andrés Duany, Elizabeth Plater-Zyberg, Elizabeth Moule y Daniel Solomon, quienes llevarían a cabo acciones para la organización de los principios del movimiento. El Congreso para el Nuevo Urbanismo (CNU) buscaba apoyar la restauración de los centros urbanos, reconfigurar la caótica urbanización de los suburbios, conservar las ventajas del medio ambiente y preservar el legado arquitectónico.⁵ La falta de inversión en las ciudades centrales, el aumento del desorden urbano, la creciente desigualdad por factores de raza y de ingreso, el deterioro del medio ambiente, la pérdida de tierras agrícolas y silvestres, el desgaste del patrimonio arquitectónico fueron algunos de los retos que se plantearon en el Congreso.⁶ Y a pesar de que la mirada estaba puesta en las ciudades y comunidades estadounidenses, es claro que estos fenómenos resultan más contundentes si se analizan en las sociedades de países en vías de desarrollo.

Andrés Duany, uno de los arquitectos urbanistas más influyentes del movimiento —no sólo por la difusión de sus ideas sino por la realización de proyectos dentro y fuera de Estados Unidos—, reconoce la influencia de León Krier, quien diseñó el modelo inglés para el príncipe de Gales a las afueras del condado de Dorset, en el pueblo de Poundbury, una mezcla de desarrollo urbano de casas de campo, chalets, tiendas e industria ligera. Con este ejercicio el príncipe de Gales y el duque de Cornwall pensaron que ya era tiempo de mostrar cómo la arquitectura tradicional y la planeación del

⁴ Luisa García, “El nuevo urbanismo”, en línea [<http://www.arqhys.com/articulos/urbanismo-nuevo.html>].

⁵ Shelley R. Poticha, “Foreward”, en Michael Leccese y Kathleen McCormick (eds.), *Charter of the New Urbanism. Region, Neighborhood, District, and Corridor, Block, Street, and Building*, 1996, p. 2.

⁶ Jonathan Barnett, “What’s New about the New Urbanism?”, en Michael Leccese y Kathleen McCormick (eds.), *ibidem*, p. 5.

nuevo urbanismo pueden usarse para lograr que las comunidades vivan y trabajen a distancias muy cortas, lo suficiente como para desplazarse caminando. Después de escuchar una conferencia de Krier sobre urbanismo tradicional, Duany se convenció de suspender el diseño de edificios altos y elegantes, que no producían ningún efecto urbano “saludable”: “No afectaban a la sociedad en alguna forma positiva. El prospecto de crear en su lugar, comunidades tradicionales que podrían hacer para alguien una mejor vida diaria, realmente me excitó. Krier me introdujo la idea de ver a la gente primero, y del poder del diseño físico (*the power of physical design*), para cambiar la vida de la comunidad. Así un año después, mi esposa y yo dejamos la firma y nos fuimos a realizar algo diferente”.⁷

Por su parte, Léon Krier afirma que “la destrucción global de las ciudades y los suburbios, de las culturas humanas y de la naturaleza misma, sólo puede ser reversible mediante un proyecto global filosófico, técnico, cultural, moral y económico: por un proyecto ecológico. Una ciudad no es un accidente económico sino un proyecto moral. Las formas de producción no deben dictar más la forma de la ciudad; ya que la forma de la ciudad, su naturaleza orgánica, su orden moral, debe capacitar y configurar las formas de producción e intercambio”.⁸ El nuevo urbanismo se asume, por tanto, desde una postura filosófica, ética que contempla la complejidad de las relaciones sociales y culturales, la economía, la ecología, la política, lo cual nos lleva a su carácter de “sostenibilidad”.⁹ Estos principios del nuevo urbanismo han tenido repercusión en programas académicos y en arquitectos urbanistas que los aplican a planes de desarrollo urbano en México, como los que nos ocupan en este análisis.¹⁰

⁷ Andrés Duany, citado por Nikos A. Salingaros en *Léon Krier Webpage* [<http://zakuski.utsa.edu/krier/>], 2008, p. 1.

⁸ “The global destruction of cities and countryside, of human cultures and of nature itself, can only be reversed by a global philosophical, technical, cultural, moral and economic project: by an ecological project. A city is not an economic accident but a moral project. Forms of production ought no longer to dictate the form of the city; but the form of the city, its organic nature and moral order, must qualify and shape the forms and of production and of exchange”. Nikos A. Salingaros, “The Future of the Cities: The Absurdity of Modernism. Interview with Léon Krier”, en línea [<http://www.planetizen.com/node/32>].

⁹ El desarrollo sostenible fue definido por primera vez en 1987 en el Informe de Brundtland de la Comisión Mundial de Medio Ambiente de la ONU, creada en 1983. Dicha definición se asumiría en el Principio 3º de la Declaración de Río (1992): “Satisfacer las necesidades de las generaciones presentes sin comprometer las posibilidades del futuro para atender sus propias necesidades”. Abarca tres partes conceptuales: la ambiental, económica y social.

¹⁰ La maestría en Proyectos para el Desarrollo Urbano en la Universidad Iberoamericana,

Es imposible pasar por alto la coincidencia de las propuestas del nuevo urbanismo —con las reservas respecto al contexto de la historia—, y las propuestas de finales de siglo XIX, que también partieron de Gran Bretaña y llegaron a Estados Unidos y a México. En ambas visiones sobre el desarrollo de las ciudades es común la idea de integrar la naturaleza a la planificación urbana, crear comunidades que tengan acceso a todos los servicios, y donde las zonas peatonales fueran prioritarias y estuvieran protegidas por secuencia de plazas y jardines. Algunas de estas propuestas para la ciudad de México se presentaron a principios del siglo XX, elaboradas por los ingenieros Miguel Ángel de Quevedo y Jesús Galindo y Villa, y el arquitecto Nicolás Mariscal; sin embargo, quedaron en el papel debido a problemas e intereses económicos ligados a la burocracia de funcionarios del entonces Gobierno del Distrito Federal, o de particulares y políticos vinculados al negocio de bienes raíces y deslinde de terrenos. Las propuestas para mejorar la calidad de vida que intentaban solucionar quedaron pendientes, y en nuestros días resultan accesibles únicamente para quienes estudian la historia de la ciudad y podemos comprobar la semejanza de las actitudes ante problemas similares. La experiencia con los nuevos planes de desarrollo urbano parecen repetir este fenómeno: propuestas de vanguardia que quedan en el papel por falta de recursos o voluntad política, como en el caso de la ciudad de Palenque.

Ciudades jardín y la idea de integración urbana en los siglos XIX y XX

Con las reservas de la distancia temporal que separa los proyectos, se puede apreciar que las propuestas de principios de siglo XX en México, derivadas de la experiencia inglesa desde el siglo XIX, tienen una relación cercana con lo que ahora propone el nuevo urbanismo, sobre todo en términos de la conservación y recuperación de la naturaleza, del sentido integral del diseño de las ciudades y de la calidad de vida de sus habitantes. La preocupación de higiene pública y mejora de los trabajadores en Inglaterra había dado origen, con Edwin Chadwick (1800-1890), a una legislación que la protegiera

fundada por el arquitecto Carlos De Leo en 1997, sigue los lineamientos del nuevo urbanismo dentro de la visión del desarrollo sostenible.

ra. La presencia de la experiencia inglesa sobre higiene pública y el movimiento de “espacios libres” —así como la idea de la Ciudad Jardín de Howard—, redundó en la preocupación del medio ambiente para la formación de plazas y jardines en la ciudad de México, particularmente en las propuestas y actividades de Miguel Ángel de Quevedo.¹¹

Rehabilitación de imagen urbana de paramentos en Palenque. Proyecto rehabilitación e integración del parque central y atrio

Desde la década de 1950, contagiados de la supuesta modernidad constructiva, en México se adaptaron formas del urbanismo desenfrenado, caracterizado por grandes avenidas que desarticulaban la convivencia vecinal ciudadana. A partir de 1948, la planeación del fraccionamiento Pedregal de San Ángel en la zona sur de la ciudad de México —encabezada por Luis Barragán y otros reconocidos arquitectos de la época—, consistió en diseñar grandes residencias en espacios individuales de 2000 m², integrando la naturaleza con grandes jardines particulares y comunicando la zona mediante grandes avenidas circulares, casi imposibles de recorrer por personas que no tuvieran un automóvil. Un ejemplo posterior es el fraccionamiento Ciudad Satélite, ubicado al noroeste de la zona metropolitana de la ciudad de México y creado en 1957. Ahí se siguió el mismo principio, aunque con lotes de menor tamaño y con grandes avenidas para la comunicación, además de abastecer a la zona de todos los servicios para evitar el traslado de grandes distancias hacia la ciudad de México; una solución bien pensada pero que no dio resultado. Esta forma de urbanismo se mantiene en nuestros días mediante la planeación de grandes desarrollos habitacionales y consorcios empresariales como Santa Fe, al noroeste de la ciudad de México, con vías descomunales pensadas sólo para circulación vehicular. Sucede lo mismo en diversos centros urbanos y/o áreas aledañas en toda la República, como en Monterrey o Guadalajara.

Por otra parte, las ciudades intermedias en el país¹² han sido descuidadas, relegadas de la importancia que tienen como centros

¹¹ Ma. Estela Eguiarte, “La ciudad pensada, una ciudad que no fue. México 1900-1911”, en *Arquitectónica*, año 3, núm. 6, México, Universidad Iberoamericana, 2004.

¹² Dentro del Sistema Estatal de Pueblos y Ciudades 1995-1996, Palenque es concebida

nodales de desarrollo en tanto sirven de alojamiento y son proveedoras de recursos para zonas con posición privilegiada en términos culturales, patrimoniales y turísticos: tal sería el caso de la moderna ciudad de Palenque, cercana a la ciudad prehispánica de Palenque, y cuya deteriorada imagen urbana no responde a un sitio que recibe —o debiera recibir— una gran cantidad de visitantes nacionales y extranjeros. El mejoramiento de la imagen es fundamental y premisa básica en el desarrollo de una ciudad que es parte principal de uno de los más importantes circuitos turísticos de la República: el Mundo Maya.¹³ Con la promoción mundial de la zona arqueológica de Palenque, se reconoce que a partir de 1960 se ha transformado en un espacio con una dinámica de crecimiento urbano desorbitado, “con niveles de crecimiento más altos que la media estatal, inclusive más alto que la capital del estado”¹⁴ (figs. 1, 2, 3 y 4).

Desde el concepto de desarrollo sostenible se ha considerado fundamental que los habitantes de zonas turísticas tengan participación activa en el proceso de investigación y planificación, es decir la población local como motor de desarrollo.¹⁵ Las ventajas del turismo rural para la población local tienen beneficios en diferentes niveles:

Desde el punto de vista económico se generan beneficios a través de las distintas formas de acogida (alojamiento, manutención. Por otro lado también supone la diversificación y potenciación de otros sectores de la economía local (artesanías), así como la aparición de nuevas formas de trabajo (guías). A nivel territorial [...] contribuye a la preservación y conservación de paisajes y del medio ambiente [...]. Desde el punto de vista cultural el turismo rural colabora en la conservación y valorización del patrimonio, contribuyendo también al mantenimiento de formas de vida tradicionales que consolidan la identidad local.¹⁶

Estas ideas, que se vinculan a los postulados del nuevo urbanismo, van de la mano con el proceso de investigación y planeación de la “Rehabilitación de imagen urbana de paramentos de Palenque”,

en un nivel intermedio y depende de dos ciudades de nivel estatal: Tuxtla Gutiérrez, en Chiapas, y Villahermosa, Tabasco; además funciona como ciudad prestadora de servicios para Yajalón (11783 habitantes); Carlos De Leo (coord.), *op. cit.*, p. 11.

¹³ *Ibidem*, p. 24.

¹⁴ Carlos De Leo (coord.), *op. cit.*, p. 47.

¹⁵ Josep Ballart y Jordi J. Tresserras, *Gestión del patrimonio cultural*, 2005, p. 220.

¹⁶ *Idem*.



Figs. 1, 2 y 3. Vista de la avenida Juárez, vía primaria de la ciudad de Palenque. La rehabilitación de esta avenida se consideró en el proyecto original, pero la construcción no se llevó a cabo.



Fig. 4. Vista actual de avenida Juárez, vía primaria de la ciudad de Palenque.

encomendado a la Universidad Iberoamericana y coordinado por el arquitecto urbanista Carlos De Leo. El proyecto fue comisionado por el gobierno del estado de Chiapas en 2002, y se basó en los principios de varios documentos nacionales, que a la vez se relacionan con la tendencia global respecto a la conservación del patrimonio y del medio ambiente: el Plan Nacional de Desarrollo Urbano y Ordenación Territorial 2001-2006; el Plan Estatal de Desarrollo 2001-2006; el Plan Nacional de Desarrollo Turístico 2001-2006; el Programa Mundo Maya y el Programa Turístico Palenque-Cascada de Agua Azul. Los dos últimos programas se derivaron del nombramiento que hizo la UNESCO de la ciudad prehispánica y Parque Nacional de Palenque como Patrimonio de la Humanidad (1987).

Entre los aspectos que los planes de rehabilitación de Palenque retomaron del Plan Nacional de Desarrollo Urbano y Ordenación del Territorio 2001-2006, dos están vinculados directamente con lo que me interesa resaltar: una política territorial que eleve la competitividad de las ciudades y regiones del país, así como la posibilidad de que poblaciones de pequeñas dimensiones sean convertidas en centros proveedores de bienes y servicios para su bienestar y para el de centros cercanos a ellas. Ambas necesidades se tomaron en cuenta en la planeación de rehabilitación de la ciudad de Palenque:

Hoy es imperativo diseñar una nueva política territorial que eleve la competitividad económica de las ciudades y regiones del país; acreciente la equidad y la igualdad de oportunidades; fortalezca la cohesión y el capital social; y garantice la independencia, soberanía e integridad territorial de la Nación.

Los asentamientos humanos en el medio rural, por su parte, encierran su propia complejidad. Sin embargo, por sus características de centros de población de pequeñas dimensiones, encuentran en las ciudades vecinas a su localización los centros proveedores de bienes y servicios necesarios para su bienestar y desarrollo, así como los lugares de gestión y apoyo a organizaciones y gubernamental.¹⁷

La territorialidad, así como las ciudades medias junto con los centros históricos, se convierten en una de las aportaciones principales de la conceptualización y normatividad del patrimonio cultural, entendido como bienes ambientales a escala internacional. En el

¹⁷ Josefina Vázquez Mota et al., *Programa Nacional de Desarrollo Urbano y Ordenación del Territorio 2001-2006. Ciudad y Región, expresión de arte colectiva, una tarea Contigo*, 2006, pp. 14 y 15.

discurso México está a la vanguardia, y lo mismo sucede con la preparación profesional de los encargados de los proyectos. Son circunstancias de voluntad política e intereses creados en niveles medios de decisión los que impiden el desarrollo integral de nuestras comunidades.

El estudio de la ciudad de Palenque nos llama la atención por sus características políticas; al ser cabecera municipal y tener condiciones para ofrecer servicios, correspondería a las que se refiere el Plan Nacional como proveedora de servicios. El análisis para la rehabilitación de Palenque señala que si bien “la región tiene gran potencial para posicionarse como zona de atracción y retención de población mediante la ampliación de la oferta de servicios turísticos y empleo, es menester mejorar la infraestructura de apoyo a la producción y a la comunicación”.¹⁸ Por su cercanía a la ciudad prehispánica de Palenque, a sólo ocho kilómetros, es lógica la rehabilitación de la imagen de la zona y de su infraestructura fundamental para responder a la trascendencia que representa el programa Mundo Maya, y el nombramiento de la zona prehispánica como patrimonio de la humanidad.

Rehabilitación e integración del parque central y atrio de la iglesia de Palenque y su relación con el desarrollo urbano sostenible

Dos aspectos fundamentales del proyecto que sí se llevaron a cabo se relacionan directamente con tendencias contemporáneas en la construcción de modelos urbanos, vinculados a diversos aspectos del llamado desarrollo sostenible:

1. El sentido de integración urbana, la adaptación de un diseño contemporáneo a las condiciones sociales, culturales, morfológicas y geográficas del lugar.
2. La asimilación particular de la ciudad de Palenque a los postulados del desarrollo sostenible en el nuevo urbanismo, que rescata al ser humano como centro del proyecto urbano y al desarrollo sostenible como medio de beneficios ecológicos, sociales, culturales y políticos.

¹⁸ Carlos De Leo (coord.), *op. cit.*, p. 12.

En el proceso para realizar un proyecto social, política y económicamente sostenible, es necesario involucrar a la comunidad, a grupos organizados y a las autoridades. Y esto fue exactamente lo que se hizo. Primero se tuvieron reuniones con dichos actores sociales, para conocer sus problemas y expectativas. Se realizaron sondeos en el parque central para conocer cómo usaba la gente dicho espacio y cómo se podría mejorar. Posteriormente, se tuvieron reuniones para presentar y discutir los avances. En ocasiones se ofrecieron opciones para que la comunidad escogiera.¹⁹ Derivado del “Proyecto de Rehabilitación de Imagen Urbana de Paramentos en Palenque” surge el plan particular de “Rehabilitación e integración del Parque Central y atrio de Palenque”. Para ello, se definieron los espacios públicos que serían detonadores de una serie de acciones que podrían favorecer la identidad y arraigo de la población, mejorar en gran medida la imagen urbana de la localidad, así como la estancia de la población turística flotante y la consecuente erogación económica.

La idea original de mejoramiento de imagen urbana comprendía el espacio correspondiente al Parque Central, incluyendo el atrio de la iglesia, la glorieta de la Cabeza Maya y toda la extensión de la avenida Juárez (fig. 5), además de la creación de varias plazas intermedias que restaran “monotonía al recorrido” y promovieran el “esparcimiento y convivencia social”.²⁰

Sin embargo, lo único realizado hasta el momento (2009) es la rehabilitación del Parque Central, pues incluso el atrio de la iglesia no se intervino debido a falta de presupuesto. El cambio de gobierno estatal suspendió el resto de la propuesta que comprendía la avenida Juárez y, por tanto, la propuesta de rehabilitación integral, con el sentido de desarrollo sostenible no se llevó a cabo. Como veremos, tampoco se realizaron las propuestas como habían sido formuladas por los especialistas, lo cual provocó una doble incongruencia y falta de sentido.

¹⁹ Entrevista con el arquitecto Carlos De Leo, 5 de agosto de 2008.

²⁰ Carlos De Leo (coord.), *op. cit.*, p. 11. La intervención dentro del polígono incluía las fachadas de los edificios con sus esquinas para terminar los edificios, recomendaciones para el tendido de tuberías para dotación de servicios hidráulicos, así como la pavimentación completa de la avenida Juárez.

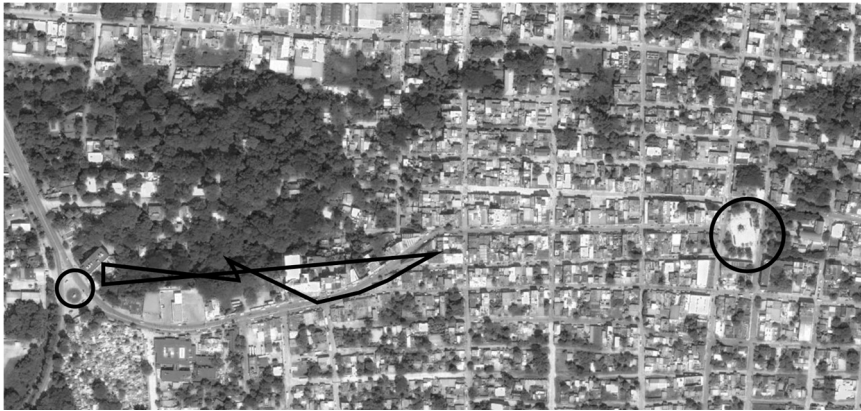


Fig. 5. Plano señalando la zona de estudio. De izquierda a derecha, escultura de Cabeza Maya, Avenida Juárez (1 km) y Parque Central.

Parque Central y atrio de la iglesia

El Parque Central de la ciudad está flanqueado por la iglesia de Santo Domingo, el Palacio Municipal y una escuela, ahora Casa de la Cultura (fig. 6). Todas estas construcciones fueron consideradas para ser rehabilitadas y reconceptualizadas en su modelo arquitectónico; este proceso se derivó a partir del respeto a las formas locales, proponiendo un diseño sencillo, más acorde con las tendencias estilísticas actuales, en acuerdo con los sectores involucrados en la aceptación del proyecto mediante las consultad públicas realizadas.

En la acuarela para la restauración de la antigua iglesia de Santo Domingo (fig. 7), notamos el respeto por la construcción original, en la que sólo se aumenta una torre para darle altura sobresaliente y, por tanto, mayor solemnidad al edificio. La limpieza de las líneas que definen la fachada remite nuevamente a una tendencia sintética de la arquitectura contemporánea.

En cuanto a la renovación del Palacio Municipal (fig. 8), la simplificación de formas y la sencillez de color, dado exclusivamente por los propios materiales, retoma sintéticamente la idea de un arco maya invertido y modificado, pero que torna contemporáneo al edificio al remitir a un elemento local. Este diseño contrasta con el actual edificio municipal (fig. 9), todavía sin construir. Para la es-



Fig. 6. Acuarela del arquitecto Carlos De Leo. Propuesta para el Parque Central.



Fig. 7. Acuarela propuesta para la recuperación de la portada de la iglesia.

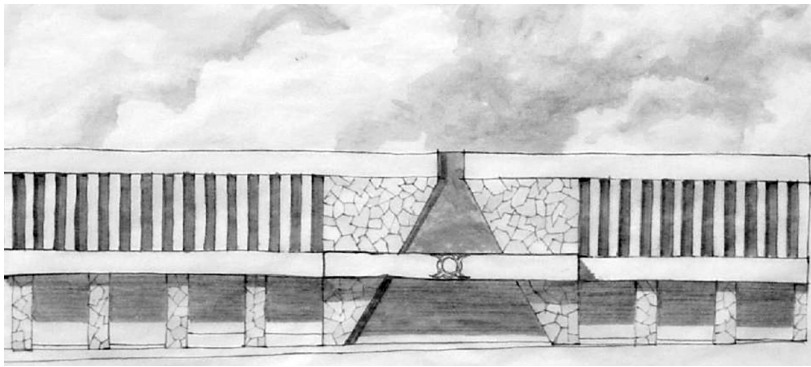


Fig. 8. Acuarela del arquitecto Carlos De Leo. Propuesta para el Palacio Municipal.



Fig. 9. Vista actual del Palacio Municipal, que sería sustituido por el proyectado. No se llevó a cabo.

cuela —como se establece en el plan— no hubo propuesta debido a la memoria visual que representa el inmueble para los habitantes de la ciudad.

De igual modo, la avenida Juárez (fig. 10) fue diseñada bajo los mismos principios de simplificación y limpieza de las construcciones y de zona peatonal. Se concibe en una línea quebrada, para evitar la monotonía de una linealidad excesiva. Se limpia de letreros y se propone un mobiliario urbano con base en arbotantes, jardineras, bancas y pérgolas que protejan del sol. El objetivo que se persigue con ello es que la visualidad de la avenida principal invite a ser caminada, utilizada en cuanto a los comercios y terminar así con la contaminación visual del eclecticismo sin sentido que prevalece. Tampoco esta parte del proyecto se realizó, aun cuando quizá representaba la parte sustantiva para ofrecer un sentido de integración del proyecto.

Por su parte, el Parque Palenque es un punto de reunión de los habitantes y los turistas, por ser el espacio donde se generan la mayoría de actividades políticas, sociales, culturales y religiosas de la ciudad. Esta zona estaba formada por una serie de espacios segregados y poco funcionales para tan diversas actividades, por lo que se propuso un diseño que integrara en un solo espacio todas sus



Fig. 10. Acuarela del arquitecto Carlos De Leo. Propuesta para la avenida Juárez, parte del proyecto que no se construyó.

actividades y reflejara la imagen de una sociedad con arraigo cultural y orgullo de su entorno natural. Tales aspectos fueron consultados a la población, antes de proyectar los cambios, ya que el sentido del desarrollo urbano sostenible no estaría completo si no se buscara representar en el espacio público la identidad de una determinada tradición cultural (fig. 11). Aunque supone adelantarnos en las conclusiones, es menester mencionar que este aspecto —que sí se cubrió arquitectónica y urbanísticamente— ha dado buenos resultados en cuanto a facilitar la convivencia cotidiana y las festividades de la comunidad. No podemos dejar de mencionar la incorporación de la estructura tubular que atraviesa la palma, al centro del Parque Central, y en la que puede reconocerse la mezcla de un elemento contemporáneo, tanto con el material como en su concepción, al lado de la palma, cuya forma y material atañe a la tradición constructiva local.

El objetivo fue crear un espacio central con actividades múltiples pero bien definidas desde el punto de vista territorial: área para actividades cívicas generadas por la presidencia municipal; área para actividades religiosas de la iglesia de Santo Domingo de Guzmán; actividades de la Casa de la Cultura en el lugar que antes



Fig. 11. Vista del parque rehabilitado y el quiosco-palapa donde se realizan las festividades.

ocupaba la escuela; actividades que resultan del uso diario del espacio como paseo, descanso, reunión, tránsito, refrigerio o festividades colectivas: “La remodelación del Parque es en realidad una propuesta de revitalización de un espacio público fragmentado, conservando usos existentes y aquellos elementos que permiten la identificación y lectura del espacio, así como el reconocimiento del sitio original, tales como elementos arbóreos, vistas y ejes”.²¹

Estas declaraciones que anteceden los objetivos del proyecto nos colocan de entrada en la posibilidad de relacionar las intenciones de lo que sería una realidad en 2004 y que se caracteriza por contener los principios del sentido de integración social, cultural, ecológica, política, de apropiación y de arraigo, derivados del propio objetivo general de la propuesta de rehabilitación e integración del parque y el atrio: “Elaborar un proyecto de mejoramiento de imagen urbana y puesta en valor del Parque Central que promueva el desarrollo económico de la localidad, el arraigo y convivencia social de sus pobladores”.²²

Si recordamos las características del nuevo urbanismo, se constata a cada paso del proyecto de Palenque la asimilación de estas ideas en las propuestas de rehabilitación, desde sus objetivos específicos hasta las técnicas y materiales de construcción, sin dejar de considerar la opinión de la población que habita cotidianamente dichos espacios.

El primer intento de integración se planeó mediante la destrucción de “arcos mayas” (fig. 12) que dividían el espacio del parque, y de esa manera se articularían más fácilmente los espacios diseñados.

Objetivos específicos de estas modificaciones.

1. Incrementar la estadía y gasto de los visitantes a la ciudad de Palenque, Chiapas, al ofrecer mayores atracciones y actividades recreativas y culturales.
2. Mejorar las condiciones microclimáticas del Parque Central, lo cual propiciaría una estancia, tanto de pobladores como de turistas, más confortable en esta parte de la ciudad.
3. Integrar las actividades cívicas, religiosas, culturales y recreativas en un espacio público que todos los pobladores reconocen como suyo.

²¹ Carlos De Leo (coord.), *op. cit.*, p. 7.

²² *Ibidem*, p. 4.

4. Designar espacios específicos y diseñados *ex profeso* para diversas actividades que debe alojar este parque, a fin de volverlo más funcional.²³

Con estos objetivos se pretendía que la actividad económica mantuviera o regenerara el sistema ambiental; asegurara que la actividad económica mejorara la calidad de vida de los habitantes de la localidad, y promoviera la autosuficiencia regional, principios que forman parte de los presupuestos sostenibles en el desarrollo urbano.²⁴ En la rehabilitación de Palenque resalta la importancia que se da a la comunidad, sus formas de vida y necesidades cultura-



Fig. 12. Vista de los arcos que fragmentaban el espacio del Parque Central y que fueron demolidos para la rehabilitación.

²³ *Idem.*

²⁴ Luis Echarri Prim, *Ciencia de la Tierra y del medio ambiente*, libro electrónico, [www.tecnu.es/asignatura/ecologia/hipertexto/indice/HTML], señala estas mismas características como fundamento de la sostenibilidad, lo cual implica que se usan los recursos eficientemente, se promueve el desarrollo e implantación de tecnologías limpias, y se restauran los ecosistemas dañados.

les. Se contempla una rehabilitación económica, ecológica, política (en tanto cumple con las prerrogativas de un desarrollo basado en los documentos de dirección turística, social, constructiva y cultural del gobierno federal y estatal), social y cultural de la comunidad.

Una de las características sobresalientes del proyecto fue la adaptación de la reconstrucción de las áreas, ya que para ello se consideró el estilo, la geografía y el medio ambiente local. Asimismo, habría que resaltar la contemporaneidad de los diseños arquitectónicos y del mobiliario urbano, inspirados en formas constructivas de tradición de la zona. Inspirarse en formas arquitectónicas de tradicional local no significa copiar, mal o bien, la arquitectura del pasado. El punto de partida fueron los monumentos prehispánicos de Palenque. Estos diseños, como sucede en el quiosco-palapa al centro del parque, se hacen contemporáneos no sólo por su diseño, sino por la combinación de materiales locales como la palma, el armazón con estructura tubular para enfatizar el cruce de los mismos respecto a los puntos cardinales que establece la plataforma de la base del quiosco.

Para lograr los beneficios ecológicos, sociales, culturales y políticos, en el planteamiento general se proyectó un espacio que integrara todos los lugares que hasta entonces se encontraban separados: atrio de la iglesia, zona del quiosco del Parque Central, el patio anterior y posterior de la Casa de la Cultura, así como los paramentos que delimitaban toda el área. Una de las principales segregaciones del parque estaba marcada por la segmentación en dos áreas por una hilera de arcos “mayas” que enfatizaban el desnivel de la topografía. El escalonamiento que provoca el desnivel complicaba la integración de los dos segmentos por la columna de arcos que dividía por la mitad al espacio.

El respeto por el patrimonio arquitectónico, urbano y cultural es uno de los pilares de esta nueva forma de urbanización. Por ello es importante tomar en cuenta que tanto las propuestas de restauración de edificios antiguos como la escuela o la iglesia, se respetaron y quedaron tal cual en el proyecto; en el caso de la iglesia, se propuso una restauración desde las concepciones arquitectónicas contemporáneas, que no “afectaran” el sentido original de la construcción. En el caso del quiosco, sustituido por la palapa, cabría señalar que fue construido en la década de 1960, por lo cual no se destruyó arquitectura considerada patrimonio histórico. Ese quiosco se encontraba rodeado por ejes diagonales que formaban una



Fig. 13. Fotografía del quiosco construido en la década de 1960 y que limitaba las actividades, según la consulta realizada entre la población.

estrella con el quiosco al centro. Esta división en angostos caminos que formaban la estrella se intercalaban con jardineras que, a decir de los habitantes que frecuentan el lugar, cuando la música invita a bailar tornaba imposible cualquier tipo de interacción (fig. 13); por esta razón el Parque Central fue liberado de divisiones, mientras el quiosco-palapa al centro muestra un diseño limpio y funcional.

Así, pues, se demolieron los arcos que separaban innecesariamente el espacio del parque y se conformó de un solo espacio integrado (fig. 6). El quiosco-palapa se construyó al centro de la plaza inspirado en una tradición local, desde la perspectiva de un diseño contemporáneo. La relación con las formas de la zona maya de Palenque es de “contraste” como se señala en el proyecto,²⁵ lo cual implica que no se trata de una copia o reproducción *pastiche* (en el cual se copian estilos artísticos tal cual y se pretende originalidad), sino de un diseño que sintetiza los trazos de la forma del arco tradicional maya (figs. 14 y 15). El techo del quiosco, conocido como palapa, se construyó sobre una base cuadrangular transparente tubular, también llamada “estereo-estructura”, que sostiene y atraviesa la palapa y cuya forma recuerda el arco maya. El espacio alrededor del quiosco dejó de tener las divisiones que dificultaban las actividades de danza y convivencia de los usuarios. La plaza quedó

²⁵ Carlos De Leo, *op. cit.*, p. 9.

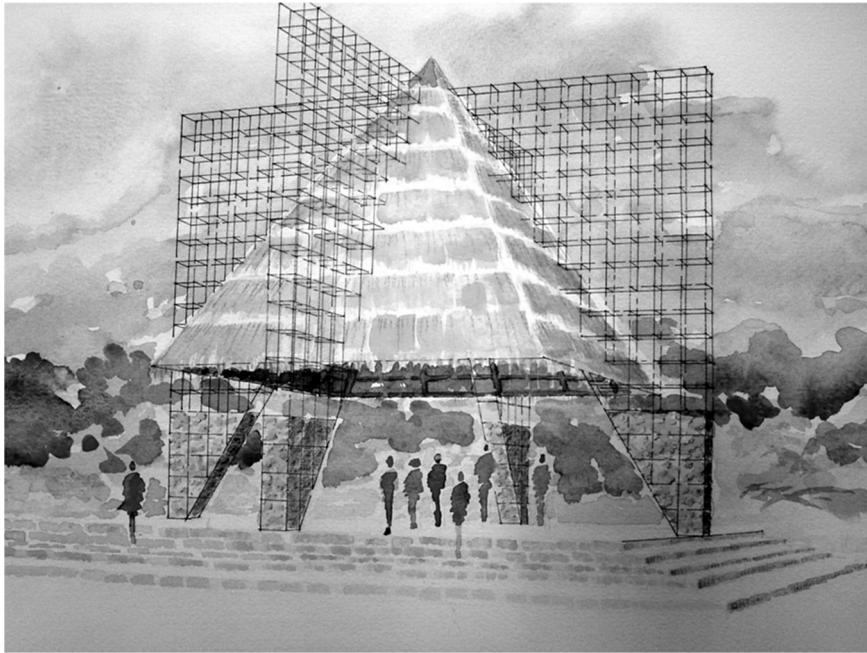


Fig. 14. Propuesta de quiosco-palapa en el Parque Central. Acuarela del arquitecto Carlos De Leo.



Fig. 15. Vista actual del quiosco-palapa. La vegetación original fue respetada por el proyecto, no así en el momento de la construcción.

formada por módulos, y sobre ésta la plataforma del quiosco quedó girada en relación con la plaza central, lo cual da un movimiento a la zona enfatizado por los escalones en diferentes direcciones y rompe la monotonía de un espacio tan amplio —en el que, por cierto, de acuerdo con el proyecto original no se respetaron todas las plantas que habían sido consideradas (fig. 15). Para diferenciar cada uno de los espacios, se combinaron modulaciones, materiales, colores, vegetación y cambio de niveles que delimitan los espacios junto con los diferentes ángulos y giros de las trazas. Se buscó el manejo de plataformas y escalinatas como reminiscencia de la arquitectura prehispánica, obviamente sin seguir las proporciones exactas, además de que las propias condiciones topográficas y la función utilitaria contemporánea no lo permitían y los escalones de dichas escalinatas se pierden en los taludes de vegetación propuestos. La diferencia entre el espacio peatonal y vehicular estaba marcado por medio del cambio de material. Frente al edificio de la presidencia municipal se propusieron dos plataformas que ofrecían un juego de vegetación no lineal, de respetarse la vegetación existente. En la construcción final, llevada a cabo por un equipo diferente al que diseñó, no se respetó —entre otras propuestas— la conservación de la vegetación de mayores dimensiones que había en la zona.

Además se construyeron tres quioscos comerciales, de los ocho que se proyectaron en la parte lateral de parque, colocados como parte del paseo peatonal y alineados de acuerdo con las palmeras (fig. 16). Estos quioscos reubicarían los locales adosados al atrio de la iglesia: que se encuentra aproximadamente a 3 metros de altura sobre el parque y es en el escalón que se forma por la diferencia de altura, en donde se localizan esos locales que impiden la visibilidad integral del atrio con el parque. La disposición de los nuevos locales resolvían este problema, pero a pesar de la construcción de los nuevos quioscos para comidas, los locales improvisados en el escalón de la iglesia aún permanecen.

En relación con el *mobiliario urbano* se mantuvo el mismo estilo, que ofrece una imagen de limpieza y simplicidad en luminarias, bancas, pérgolas que serían hechas de plástico reciclado con apariencia de madera, con lo cual se evitaría la tala de árboles y la conservación a largo plazo resultaría mucho más económica. La visión ecológica de protección al medio ambiente y un mantenimiento de menor costo sería dejada de lado en la construcción de pérgolas y bancas proyectadas con este material. Los bolardos y contenederos



Fig. 16. Vista actual de los quioscos comerciales.

de basura, colocados en lugares estratégicos de acuerdo con el uso de cada zona, con la idea de propiciar una mayor funcionalidad, seguridad y confort. Los sanitarios se ubicaron, también después de realizar consulta entre la población, junto con el sitio de taxis (figs. 17, 18 y 19).

El sentido ecológico y de conservación de los recursos naturales definidos por el nuevo urbanismo se retomó para el proyecto de Palenque al recurrir a la *vegetación* de la zona y conservar la mayoría de especies locales, como almendros, laureles y cedros. “La propuesta de vegetación es de tipo arbóreo, con la finalidad de crear condiciones microclimáticas confortables (sombra y disminución de temperatura) e intentar recuperar fauna aviaria de la región”.²⁶

El pavimento tiene doble utilidad: una responde a la utilidad de ser la base del piso peatonal y vehicular; y otra enfatiza continuidades, resalta arquitectura, indica y contrasta caminos y ejes imaginarios de direcciones. Para dar mayor unidad al proyecto, se continuaron las texturas, módulos y colores para formar caminos y alrededores con el mismo tipo de materiales, sobre todo piedra laja

²⁶ *Ibidem*, p. 11.

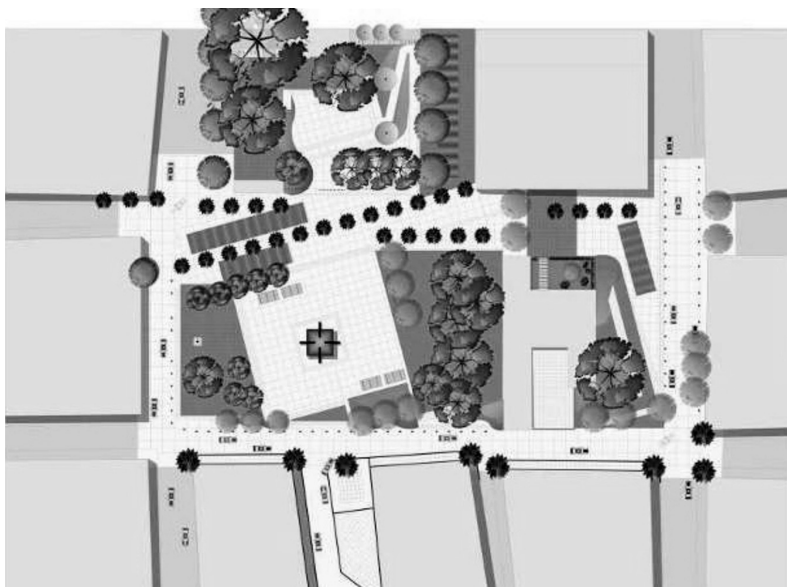


Fig. 17. Maqueta de la propuesta para el Parque Central.



Fig. 18. Vista panorámica actual del Parque Central, sin la vegetación que había respetado el proyecto.



Fig. 19. Vista actual del Parque Central. No se respetó el proyecto que incluía pérgolas para dar sombra a las bancas y se construyeron en diferentes lugares.

y Econcreto, un material permeable que permite filtración del agua de lluvia al subsuelo y evita inundaciones. De nuevo vemos reunidos elementos funcionales que conforman un estilo coherente como totalidad.

La iglesia se encuentra en un nivel superior al parque, ya que el juego de trazos del pavimento crea diferentes niveles, pequeñas plazas que anteceden a la parroquia. El pavimento se prolonga por encima del talud propuesto y del sitio de taxis, para crear así una terraza con vista al Parque Central. Se dio especial atención al hecho de que las condiciones climáticas propician que las actividades puedan prolongarse hasta altas horas de la noche, y para ello se manejaron juegos de luces por luminarias de poste para iluminación general del espacio público; e iluminación de piso dirigida a resaltar elementos vegetales, arquitectónicos y urbanos, con diferentes intensidades para cada zona. Por supuesto, se proyectó la dotación de una infraestructura hidráulica y sanitaria, que respondieran a estas nuevas necesidades de manera eficiente. Los resultados sociales de la parte rehabilitada ha sido un éxito en cuanto a la convivencia de vecinos y turistas que acuden a la plaza central. Sin embargo, no fue posible retirar los puestos de comida ubicados en el atrio de la iglesia, por lo cual comparten espacio con los tres quioscos contemplados en el proyecto. ¿Faltó convencimiento para lograrlo o se trata, como es lo más probable, de la carencia de empleos y de la situación política para crear nuevas formas de trabajo, basados justamente en lo que está promoviendo el desarrollo sostenible?

Los trabajos de reconstrucción fueron suspendidos por la falta de presupuesto y el cambio de gobierno estatal. Por otra parte, la construcción de la propuesta de rehabilitación no se llevó a cabo tal y como se había planteado, entre otras razones porque la construcción no fue realizada por quien diseñó la propuesta. Si bien la normatividad en la construcción no permite construir al proyectista, sería muy conveniente la colaboración entre proyectistas y constructores, para evitar decisiones que dejan de lado los criterios del arquitecto urbanista, basados en principios de planificación sostenible. La interpretación adecuada del proyecto es indispensable para que llegue a buen término. Si el gobierno aprueba los planes en papel, ¿por qué razón no convenir en la supervisión arquitectónica (no económica) por parte de los creadores del proyecto? De otra manera difícilmente podrán lograrse los objetivos de la planeación urbana, además de echar por la borda una serie de gastos realizados tanto en los estudios socioculturales previos a la planeación de la zona comercial y habitacional de la avenida Juárez, como en los aspectos económicos y de ubicación de locales comerciales; así como los referentes a la vegetación, asolamiento y vistas; el análisis de la estructura urbana, del uso del suelo, de fachadas; el análisis de factores y criterios básicos de diseño urbano, secuencia de los espacios, perfil urbano y perfil de calle, aspectos de contaminación visual, de confort; el análisis de la infraestructura (agua potable, drenaje, alcantarillado, electricidad, vialidad).

Los problemas que se plantean los gobiernos locales para dar continuidad a proyectos basados en estrategias del gobierno federal y en estudios minuciosos de los responsables del plan original, dan como resultado pérdida de tiempo y dinero, pero sobre todo impide la oportunidad de desarrollo de las comunidades, en términos de una mejora en la calidad de vida. En el proyecto de Palenque se dejó de lado la consulta realizada entre diferentes sectores de la población para planear los nuevos espacios de acuerdo con sus tradiciones y uso de los mismos, además de cuestiones fundamentales de construcción que consideraron la economía y las condiciones geográficas y morfológicas del lugar, lo cual con el paso del tiempo implicará mayores gastos y un rápido desgaste arquitectónico y urbano.²⁷

²⁷ Un ejemplo de esto es haber sustituido con madera el material sintético de los techos y bancas. Ellos están en contra del principio de conservación del medio ambiente, además de

Las ventajas de construir y rehabilitar espacios en ciudades intermedias son fundamentales para el desarrollo de las comunidades en todos los niveles socioculturales. La conformación de un nuevo patrimonio cultural y urbano es una responsabilidad compartida de los que gobiernan y quienes proyectan el futuro de nuestro entorno. La historia muestra errores y aciertos que deben ser tomados en cuenta. Los estudios sobre arte y percepción muestran la parte no sólo de la conformación de espacios de desarrollo sostenible, como sería el nuevo urbanismo, sino los aspectos urbanos y arquitectónicos del hábitat, que provocan una sensibilidad de armonía entre construcciones espacios libres y naturaleza y afecta el comportamiento cotidiano de las personas. De ahí la importancia de difundir las propuestas inconclusas que resuelven formas de convivencia social, y constituyen además lo que puede ser el patrimonio del futuro.

que su mantenimiento y rápido desgaste —por ser una zona lluviosa— ocasionará gastos innecesarios.

Bibliografía

- Aguilar, Miguel, "Uso y apropiación del espacio urbano", en Miguel Ángel Aguilar y Amparo Sevilla (coords.), *Estudios recientes sobre cultura urbana*, México, Plaza y Valdés/ INAH, 1996.
- Ballart, Josep y Jordi J. Tresserras, *Gestión del patrimonio cultural*, Barcelona, Ariel, 2005.
- Barnett, Jonathan, "What's New about the New Urbanism?", en Michael Leccese y Kathleen McCormick (eds.), *Charter of the New Urbanism. Region, Neighborhood, District, and Corridor, Block, Street, and Building*, Nueva York, McGraw-Hill, 1996.
- Bonfil Batalla, Guillermo, "Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados", en J. Cámara y R. Witker (coords.), *Memoria del Simposio Patrimonio y Política cultural para el siglo XXI*, México, INAH, 1994.
- De Leo, Carlos (coord.), *Proyecto de rehabilitación de imagen urbana de paramentos en Palenque. Memoria Descriptiva*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas/ Municipio de Palenque/ Mi Poblado/ Universidad Iberoamericana, 2003.
- Echarri Prim, Luis, *Ciencia de la Tierra y del medio ambiente*, libro electrónico, [www.tecnu.es/asignatura/ecología/hipertexto/índice/html].
- Eguiarte, Ma. Estela, "La ciudad pensada, una ciudad que no fue. México 1900-1911", en *Arquitectónica*, año 3, núm. 6, México: Universidad Iberoamericana, 2004.
- , "La imagen del hábitat: mapas cognoscitivos y formas de percepción y apropiación del espacio", en Rebeca Monroy (coord.), *Múltiples facetas del espacio*, México, Yeuetlatolli, 2003.
- García, Luisa, "El nuevo urbanismo", en línea [http://www.arqhys.com/articulos/urbanismo-nuevo.html].
- González Varas, Ignacio, *Conservación de bienes culturales. Teoría, historia, principios y normas*, Madrid, Cátedra, 1999.
- Holohan, J. Charles, *Psicología ambiental*, México, Limusa, 1999.
- Lezama, José Luis, *Teoría social espacio y ciudad*, México, El Colegio de México, 1998.
- Lynch, Kevin, *Imagen de la ciudad*, Barcelona, Gustavo Gili, 1984.
- Newman, Oscar, *Defensible Space: Crime Prevention through Urban Design*, Nueva York, Macmillan, 1972.
- Poticha, Shelley R., "Foreward", en Michael Leccese y Kathleen McCormick (eds.), *Charter of the New Urbanism. Region, Neighborhood, District, and Corridor, Block, Street, and Building*, Nueva York, McGraw-Hill, 1996.
- Salingaros, Nikos A., *Léon Krier Webpage* [http://zakuski.utsa.edu/krier/], 2008.

_____, "The Future of the Cities: The Absurdity of Modernism. Interview with Léon Krier", en línea [<http://www.planetizen.com/node/32>], noviembre 2001.

Vázquez Mota, Josefina *et al.*, *Programa Nacional de Desarrollo Urbano y Ordenación del Territorio 2001-2006. Ciudad y Región, expresión de arte colectiva, una tarea Contigo*, México, Secretaría de Desarrollo Social, 2006.

Los trastornos de la *pax hispanica*: la guerra de las formas en la Nueva España

ISRAEL LAZCARRO SALGADO*

En este texto me propongo explorar el orden político novohispano a la luz no tanto de la guerra de conquista, sino de la paz. La *pax hispanica*, como veremos más adelante, constituyó una poderosa arma de guerra. Si entendemos el fenómeno político desde un enfoque más amplio, más atento a los ejes culturales en que se inserta, podremos advertir cómo es que se hace la guerra desde la paz. El caso novohispano nos ofrece diversas pistas, aunque para discutirlos sea necesario hacer cierto recorrido teórico en torno a la génesis y desarrollo del poder como categoría analítica. Luego, en una segunda parte, podremos identificar las prácticas, las dinámicas que se entretajan en torno a ciertas formas (la paz, la guerra, la jerarquía, la igualdad) y sus trastornos. De ahí que sea preciso discutir los contenidos de las *formas*, pues será a través de ellas como se realice la guerra durante la *pax hispanica*. Empecemos por discutir de qué tipo de poder estaremos hablando.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

De la segmentación del saber a la construcción del poder como objeto

Desde el momento en que se estudia “poder” y “política”, al convertirlos en objeto de estudio, ya se está procediendo a modificar y reelaborar la realidad. El sólo hecho de *reconocer* un “fenómeno” implica que estamos reproduciendo y aplicando nuestras propias directrices culturales, aquellas que nos permiten fragmentar, clasificar y categorizar el mundo, que nos indican qué cosa es “política” y cuál no lo es. Sin crear continuidades y discontinuidades, nuestra existencia en el mundo sería inviable: necesario es delimitar, establecer fronteras, estabilizar significados. Aparentemente *definir* el mundo es controlarlo. Entendemos que todo proceso de dominación pase por ese acto creativo fundamental de “nombrar”.

Tal ha sido la pasión *logocentrista* de Occidente por definición. He ahí la capacidad política del lenguaje que puede transformar el mundo cambiándole de nombre. Como veremos, no se trata tan sólo de una astuta inclinación por el eufemismo: en la medida en que los conceptos se imponen a las experiencias, su aplicación da la pauta para transformar las relaciones. De ahí que los tiempos de orden sean los tiempos de la palabra creadora, frente a los tiempos de caos sumidos en la disputa por las definiciones. Así pues, la *paz*, ese tiempo de estabilidad, es el tiempo de una violencia verbal que aspira a definir el mundo de acuerdo con sus intereses. Significativamente, el origen etimológico del término paz lo vincula con el indoeuropeo *pag*, que significa justamente “fijar, sujetar, asegurar”.¹

En este escrito, lo “político” hace referencia a las relaciones de poder que se despliegan en cualquier sociedad.² Como concepto analítico, lo político es una abstracción-recorte de la realidad. No deja de ser una *selección* de fenómenos vistos como “políticos”, mas pueden estar vinculados a un sinnúmero de expresiones sociales de carácter simbólico, que sin duda expresan los intereses y las relaciones de fuerza que hay entre ellas; por tanto, cualquier fenómeno cultural, en la medida en que es simbólico, es potencialmente político.³

¹ Guido Gómez de Silva, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, 2004, p. 526.

² A últimas fechas hemos sido testigos de una especie de depuración del vocabulario empleado para referir los asuntos políticos: silenciosamente, las “políticas de Estado” ceden su lugar a la “administración” de recursos y a la “gestión” de conflictos. Desplazamiento semántico sumamente ilustrativo de lo que aquí se expone.

³ “Política, economía y economía política, así como religión, organización social, mitolo-

Dicho esto, retomo una concepción de “poder” más integral, *sistémica*.⁴ En ese contexto nos abocamos aquí a las dinámicas institucionales y su imbricación con la jerarquía. No se acude a las partes del sistema, los actores de manera aislada, sino a sus relaciones, los “nodos” y “pautas” que configuran la *red social*.

Tenemos que una de las expresiones más comunes de las relaciones de poder claramente institucionalizadas es la del orden jerárquico, el *orden de la desigualdad*. Sin embargo, para poder entender este patrón organizacional, tan frecuente en la vida en sociedad, hay que estudiarlo y observarlo desde los referentes culturales que le dieron origen, y eso implica entender la dinámica de las relaciones de poder en su contexto sociocultural e histórico. Pero resulta que el *objeto* “poder” es un concepto de matriz occidental, forjado dentro de un marco cultural interpretativo que impone una *forma* a lo observable. De manera que hoy en día entendemos por “político” aquello que es relativo a las fuerzas, a la conducción, administración y resguardo de la sociedad, a la legitimidad y a las operaciones gubernamentales. Nuestra moderna concepción de la política se ha transformado de aquella ética cívica del bien vivir de la *polis* griega a la consideración de fuerzas, al cálculo, administración, control y resistencias, emparejándose con la noción de “poder”. El poder se tragó a la política.

Acaso somos herederos de la *potestas* latina, que aludía a una facultad ejecutiva, sancionada jurídicamente. Ciertamente se reconocía en la *lex* una voluntad divina relativamente ajena a los hombres. Desde entonces la *potestas*, el poder, en tanto que fuerza legítima (puesto que es divina, también es “legal”) entraña cierta distancia infranqueable respecto a la sociedad, que le confiere así un lugar y una existencia presuntamente autónoma. Luego entonces es posible hallar sociedades donde cierta “arena política” es descrita como ajena a la dinámica social cotidiana, e incluso llega a contraponerse a la vida “privada”. Los romanos eventualmente lo hicieron así. Sin

gía, folclore y la mayoría de las denominaciones aplicadas al estudio del hombre, se ocupan básicamente de este problema, simple y a la vez sumamente complejo. El poder es el elemento común de todas estas categorías desde el momento mismo en que se examinan el contexto de las relaciones sociales y la evolución del objeto de estudio”; Richard Newbold Adams, *La red de la expansión humana*, 1978, pp. 31-34.

⁴ Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, 1998, pp. 101-102. Es indudable que cualquier acercamiento teórico derivado de los planteamientos de la *complejidad* será de mucha mayor utilidad, sobre todo en lo referente a los procesos políticos.

embargo, también ha sido posible desde entonces encontrar los juegos del poder aun ahí donde no se reconoce a la *política*.

A lo largo de los siglos, en el juego estratégico por mantener el control, las sociedades de Occidente han reificado al poder, como si se tratara de una instancia que es preciso “tomar” y convertirse en el nuevo amo.⁵ Visión hegemónica en la que el poder descende desde la cima de la pirámide: un “poder” localizado, sólo accesible a unos cuantos.⁶ Con mucha frecuencia se percibieron las formas superficiales del fenómeno político, dando por sentado que las relaciones sociales que las sustentaban implicaban los mismos contenidos y la misma dinámica social en todas partes. Desde esta postura el poder se conduce igual en todas las sociedades humanas, lo que conlleva a un grave error de apreciación: la alteridad cultural nos revela que las formas de lo político asumen la dinámica, los códigos, los atributos y facultades que cada sociedad ha desarrollado históricamente. Como cualquier otra relación, el “poder” sólo podrá aprehenderse dentro de un marco cultural. Pero el logocentrismo, que hábilmente se abocó a recortar los fenómenos políticos, a veces impide reconocer que la experiencia del poder puede ser significativamente más amplia, con otros límites y otras aptitudes en sociedades distintas a Occidente.

Foucault ha señalado la capacidad política y discursiva de Occidente para someter al Otro a un saber disciplinario que lo clasifica, ordena y tematiza. Mientras más reflectores apuntan a la diversidad, ésta sólo refleja *lo mismo*.⁷ Es así que el poder (como saber-verdadero) habla de sí mismo, y *hace* hablar sobre sí en los términos que ese mismo poder impone. Así encontramos que para cierta corriente sociológica británica, el “poder” como objeto de estudio es construido y observado como una variable, un dispositivo casi mecánico dentro de una maquinaria con funciones precisas, bien deli-

⁵ Cabe destacar que esas instancias de dominio son identificadas con los gobernantes y los atributos simbólicos que son a la vez fuente de su *poder*: coronas, cetros, anillos, piedras preciosas, colores, etcétera, no sólo son metáforas de ese poder, sino su fuente misma. El *logocentrismo* occidental, desde que desdobló al significado del significante, depuró aquellas fuentes y las redujo a meras metáforas vacías, para dejar en el extremo opuesto de la polaridad significativa el *summum* del ejercicio político, un extracto semiológico volcado en un verbo que paradójicamente acabaría por ser sustantivado: el “poder”.

⁶ Es justamente esta la imagen que proyecta Canetti, uno de los más célebres teóricos de lo que es el poder. En su esquema destaca el rol tendencialmente pasivo de las masas: el blanco de las directrices de los poderosos; Elías Canetti, *Masa y poder*, 1983 [1960].

⁷ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, 1992.

mitadas, y “armónicas” (dotando de una direccionalidad específica al sistema social en su conjunto, visto como una unidad cerrada), y donde el poder ocupa una instancia especial, que imprime su voluntad en todo el cuerpo social. Se trata de una concepción del poder como objeto, centralizado, reificado, *el* poder, la imagen evasiva y recreada por el discurso político occidental. El intento de centralizar funciones y erigirse como la única fuente legítima de iniciativas sociales ha sido prolífico en Occidente. Una manera de aprehender el poder en que éste se racionaliza, se administra, un ejercicio ideal, despojado de cualquier signo contradictorio. Es nuestra hipótesis de que esto fue, justamente, lo que se intentó hacer en América cuando se instauró el régimen virreinal español.

Las formas del poder

Michel Foucault dedicó gran parte su obra al estudio y detección del poder. Para Foucault el poder no es una instancia, no es un centro, ni siquiera es un pequeño grupo. El poder (con minúscula) son relaciones. Relaciones de fuerza entre los sujetos que componen el cuerpo social: intereses, ambiciones, proyectos, saberes; toda relación social conlleva ejercicio del poder. Lo que comúnmente se denomina “el poder”, que se identifica con los aparatos de Estado y mantiene a una elite en la cima de la pirámide, para Foucault representa una parte del fenómeno, una faceta terminal, la institucionalización de toda una compleja red de intereses y relaciones de tensión y de fuerza que se entretejen: “[...] lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho la atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir”.⁸

Y como veremos, tal cualidad *productiva* del poder ha tenido mucha mayor trascendencia que el mero acto represivo. De esta forma podremos percibir las relaciones de poder en Nueva España: tradicionalmente se ha proyectado la imagen de un régimen colonial autoritario, despótico, represivo. Sin duda lo fue de muchas

⁸ Michel Foucault, *Microfísica del poder*, 1973, p. 182.

maneras y en muchos contextos, de los que por ahora no podremos dar cuenta. Pero también es cierto que el ejercicio del poder implicó recursos similares en el mundo indígena prehispánico. Y también es cierto que ambos sistemas políticos “producían” cosas, creaban saberes, generaban discursos, inducían placer. Habrá que decir que antes de ser una instancia social que rige, dirige, controla, ordena y reprime al cuerpo social para que éste se comporte conforme a lo que espera⁹ y requiere, es una articulación de intereses, de espacios sociales en constante tensión,¹⁰ de proyecciones congruentes y viables en función del sistema de creencias que comparten. Dichas proyecciones reproducen un patrón que revela las dinámicas de estas relaciones de poder.

Más aún, si lo político tiene mucho de simbólico, podemos reconocer que un cambio en el manejo y pertinencia de un símbolo no es mero cambio formal: también habrá alteraciones en la dinámica política.¹¹ El arribo de nuevos significantes para lo político durante el régimen español conllevó nuevos significados, y eventualmente nuevas prácticas. De esta manera no hay cambio de formas que resulte inocente. Esto será evidente en el paso que se da del antiguo *tlatoani* prehispánico al *cacique* colonial. Desaparece el *altépetl* y aparece el “pueblo”. Desde esa misma óptica podrán vislumbrarse las implicaciones sociales y simbólicas contenidas en las formas de la “nobleza” traída por los europeos y que se vertieron sobre las figuras de poder indígenas: los *pipiltin*, los *tlatoque* convertidos en “prin-

⁹ “El poder es un medio simbólico cuyo funcionamiento no depende originalmente de su efectividad intrínseca sino de las expectativas que su empleo genera en aquellos que lo acatan”; Marc J. Swartz, Victor W. Turner y Arthur Tuden, “Antropología política: una introducción”, en *Alteridades*, año 4, núm. 8, 1994, p. 109.

¹⁰ El enfoque de Foucault es básico para la comprensión de estas relaciones tirantes entre distintos espacios sociales y cómo se construyen esas redes microfísicas del poder a partir de diversos intereses. “Un campo político no opera como un mecanismo de reloj [...] Es, más bien, un campo de tensión, lleno de antagonistas inteligentes y determinados, solos y agrupados”. Marc J. Swartz, Victor W. Turner y Arthur Tuden, *op. cit.*, p. 105. Para Adams se trata de garantizar la supervivencia, invirtiendo la energía necesaria para mantener bajo control los recursos y fuentes energéticas estratégicos; Richard Newbold Adams, *op. cit.*, caps. I y II.

¹¹ Así lo plantea Krotz para tratar lo simbólico en la cultura política: “[...] por más que puedan ser difundidos y refuncionalizados y resignificados en muchas partes y épocas, los símbolos siempre son creaciones o adaptaciones de una cultura particular y, por tanto, formulados y comprendidos en un contexto cultural específico”; Esteban Krotz, “La dimensión utópica en la cultura política: perspectivas antropológicas”, en *Cultura política a fin de siglo*, 1994, p. 42.

cipales”, aun cuando la dinámica de las nuevas formas que asumieron las stirpes indígenas correspondían a las de la *nobleza* europea. Sin embargo, en este escrito nos proponemos revisar la *forma* de la “paz”. Ya trataremos el asunto de la *forma* más adelante, por ahora conviene detenernos un poco en las dinámicas del poder.

Tanto para Foucault como para Adams y muchos otros, queda claro que toda relación social es también una relación de poder: “No sólo todos los miembros de una relación social poseen algún poder, sino que no existe ninguna relación social sin la presencia de poder”.¹² Es en ese sentido que el poder está en todas partes; no porque lo englobe todo bajo su égida imperial, sino porque el poder viene de todas partes, está descentrado y va en todas direcciones.¹³ Y esa cadena o sistema de relaciones es la que coadyuva a disolver o fortalecer una organización dada.

Son esos intereses entrelazados, que se dan mutuo apoyo y que conforman alianzas, que desde sus puntos locales generan estrategias eficaces para sus espacios, lo que le da la eficiencia y racionalidad a todo el sistema. En ese sentido son *espacios de poder*, relativamente autónomos no porque constituyan supuestas “playas de libertades”, sino porque en su con-tensión se encuentran imbricados en una red de relaciones con respecto a la cual oponen resistencias, y a su vez por medio de ella despliegan sus propias iniciativas. La ineludible realidad política de los espacios de poder, su multidireccionalidad, hace de estos espacios “nudos” que operan con relativa autonomía: el *otro*, mientras ofrezca alguna resistencia, lo hace en tanto que espacio de poder.¹⁴ Así pues, nada más simplista que oponer “indios contra españoles”: estos espacios autónomos atraviesan el cuerpo social en todas direcciones, destruyendo cualquier dicotomía.

¹² Richard Newbold Adams, *op. cit.*, p. 25. Foucault, por su lado, especifica que estas relaciones “están imbricadas en otros tipos de relación (de producción, de alianza, de familia, de sexualidad), donde juegan el papel a la vez condicionante y condicionado”. Estas relaciones no obedecen tan sólo a la forma de prohibición y castigo, sino que su multiformidad abarca los aspectos creativos y emotivos de toda vida social: innovaciones, placeres, emociones, ideales; Michel Foucault; *op. cit.*, 1973, p. 171.

¹³ De ahí que desde la perspectiva del filósofo francés “el poder es coextensivo al cuerpo social, no existen entre las mallas de su red playas de libertades elementales”; Michel Foucault, *ibidem*, p. 170.

¹⁴ Sobre la noción de *espacio autónomo*, véase Israel Lazcarro Salgado, “Contra los códigos de la Jerarquía: el trastocamiento simbólico bajo el régimen colonial”, 2003, caps. I, V y VII.

Entre el poder y el control

Si el control es efecto de herramientas, de tecnología, el poder es una herramienta con la que se altera a otros hombres, es “la herramienta con la que se controla a los hombres”, a decir del propio Adams.¹⁵ Junto con Foucault, Adams afirma que no existe ninguna relación social sin la presencia de poder.¹⁶ Ejercerlo es factible en tanto las personas efectivamente poseen alternativas (si no fuera así, no se podría ejercer el poder), mientras con el control (el acceso a instrumentos y recursos) se reordena el medio ambiente circundante, de tal manera que para sus oponentes las alternativas sean tan poco atractivas que habrán de ser rechazadas cediendo espacios.¹⁷ Son numerosos los ejemplos que podemos encontrar en el contexto novohispano: el espacio, los recursos, los caminos, el terreno, las enfermedades, nada estuvo ajeno al cálculo político.¹⁸

Si el poder es con lo que “se controla” a otros hombres, la toma de decisiones atañe al ámbito del poder. Ello no significa que tenga el control: “Otorgar poder es permitir que otra persona tome la decisión referente al ejercicio de poder, pero el otorgante retiene el control del cual se deriva el poder”. Así “cuando un individuo tiene control directo sobre elementos del medio ambiente que interesan a otras personas, decimos que tiene *control independiente*”.¹⁹

¹⁵ Adams buscó demostrar que el poder se trata de un constante flujo de energía, y que el control de los instrumentos y el acceso a las fuentes de energía, es la base sobre la cual se construye y reproduce el poder. Con ello el autor alude al carácter coercitivo de la tecnología; Richard Newbold Adams, *op. cit.*, p. 24.

¹⁶ Michel Foucault, *ibidem*, pp. 142-145. “[No se debe] considerar el poder como un fenómeno de dominación masiva y homogénea [...], no es algo dividido entre los que lo poseen, los que lo detentan exclusivamente y los que no lo tienen y lo soportan. El poder tiene que ser analizado como algo que circula, o más bien, como que no funciona sino en cadena [...] el poder funciona, se ejerce a través de una organización reticular [...]”; *Ibidem*, p. 182.

¹⁷ No obstante, aun cuando Adams y Foucault puedan presentar cierta cercanía respecto a su forma de entender las relaciones de poder, también guardan considerables distancias, tal como sucede en el caso del *control*. Por ahora tratemos el control desde la perspectiva del primero, pues para Foucault los controles suelen ser dispositivos (que regulan y producen conductas) en función de una técnica de mayor complejidad; Richard Newbold Adams, *op. cit.*, p. 25.

¹⁸ No sólo la guerra de conquista es una manifestación clara del control que ofrecen las armas; la congregación de pueblos, la marginación social y política que el régimen acarreó; la miseria que el nuevo sistema productivo y económico generó; así como factores ambientales como las enfermedades; la baja demográfica y las malas cosechas, son sólo algunos ejemplos del control que orilló a los pueblos a asumir medidas y acatar disposiciones externas a ellos, sin que para todo ello fuera siempre necesario el uso de las armas.

¹⁹ “Cuando un individuo toma decisiones que son posibles gracias a otra persona que

Agreguemos que un colectivo puede tener control directo sobre cualquier recurso o herramienta. Ese control será la expresión fehaciente de lo que hemos llamado un *espacio autónomo*, en el cual destaca justamente la capacidad de elaborar sus representaciones: los medios de producción simbólica son, evidentemente, estratégicos. No será extraño que cualquier agente invasor busque imponer sus propias representaciones del mundo (las mencionadas *definiciones*). Y como se verá, es posible perder esa capacidad estratégica. Pensemos por ejemplo en la función chamánica de los sacerdotes indígenas y su repentino silenciamiento como generadores de sentido. La imposibilidad de reproducir el canto ritual, o el vestir las tradicionales insignias, conllevan la potencial pérdida de esos modos de producción simbólica estratégicos.

Si acaso ese control recayera en un solo individuo, ésta sería la forma más conocida del “poder absoluto” que si se mira con atención, veremos que es prácticamente imposible de ejercer. Mientras más autoritario, más débil, más propenso a recurrir a la represión, aumentando su fragilidad. Estrategia insostenible, de manera que un poder que se quiere “absoluto” buscará ceder, negociar, y hacer más sofisticados sus sistemas de control. Evidentemente tal propósito consume las energías. Desde esta perspectiva podemos advertir que la Corona española, en su afán absolutista dio abundantes muestras de ello. El esfuerzo que el proyecto absolutista español supuso, implicó un consumo considerable de energía, al punto que finalmente la agotó.

La direccionalidad en las relaciones de poder

Evidentemente, Foucault y Adams no son precisamente compatibles teóricamente. Hemos empleado conceptos básicos manejados por Adams y que son perfectamente aplicables a una situación cualquiera. Se distingue de la perspectiva de Foucault en que Adams sí concibe un “centro” generador del poder, o al menos un centro de iniciativa: Adams no puede evitar pensar en ese *poder “localizado”*. Dicho centro puede estar “centralizado” o “diversificado”; esto es, si se trata de un poder *asignado*, donde el líder tiene una “fuente de

retiene el control básico, decimos que el primero tiene poder derivado del segundo”; Richard Newbold Adams, *op. cit.*, p. 99.

poder independiente”, o bien es *delegado* —acotado por el grupo social que le define pautas—. También puede ser que el poder centralizado *asignado* se apoye en otros poderes *delegados*, con la ventaja de retirar la concesión de poder. En consecuencia, aunque se trate de un poder descentralizado, tal factor no demerita su poder.²⁰ El foco de Adams está ciertamente en las manifestaciones terminales de esas relaciones de poder.

Considera también que ninguna concentración de poder se va a descentralizar mientras el sistema esté en expansión. Así, mientras el mundo mesoamericano oscila entre la centralización (en las fases mayormente expansivas, como la que acompañó al *Huey Tlatoani* mexica) y la diversificación (en las fases de contracción), en el mundo occidental se necesita la constante centralización de iniciativas, dada la permanente expansión económica, política y cultural que Occidente experimenta desde el siglo XIV. No obstante, para Foucault el movimiento interpretativo es inverso: “lo importante no es hacer una especie de deducción de un poder que arrancaría del centro, e intentar ver hasta dónde se prolonga, hacia abajo, ni en qué medida se reproduce, hasta los elementos más moleculares de la sociedad. Más bien se debe hacer un análisis ascendente del poder, arrancar de los mecanismos infinitesimales, que tienen su propia historia, su propio trayecto, su propia técnica y táctica”.²¹

Ello no implica que Foucault no contemple alguna centralidad en el ejercicio del poder. Por el contrario, busca entender ese centro a partir de sus mecanismos más “capilares”, la microfísica que subyace en los “mecanismos generales y de dominación global”. Son estos conceptos que presentan al ejercicio del poder como una especie de administración de las relaciones de fuerza, un “uso” que se hace de ellas con vistas a conformar estrategias globales, pero que sin duda no garantizan en sí mismas su estabilidad: desde un punto de vista sistémico concluiremos que estas mismas fuerzas pueden jalar en dirección contraria a lo que este centro de iniciativa necesita para su propia subsistencia, su retroalimentación. Son estructuras en equilibrio dinámico, que en un momento dado se transforman y aparecen otras repitiendo los *patrones*.

²⁰ Richard Newbold Adams, *op. cit.*, pp. 97-99.

²¹ Michel Foucault, *op. cit.*, 1973, p. 145.

Patrones organizativos: de los contenidos de las formas

De acuerdo con la teoría de sistemas, el concepto de *patrón* nos devuelve inevitablemente al asunto de la *forma*: toda sociedad desarrolla complejos simbólicos mediante los cuales se relaciona con el mundo, se lo representa y lo manipula. En ese tipo de relación con el mundo proyecta su propia organización. El tipo de relaciones que mantiene genera una forma, un *patrón* recurrente, un modelo organizativo al que acude el cuerpo social a través de sus incesantes transformaciones. Al respecto resulta muy ilustrativa la obra de Hyden White, cuyo objeto de estudio es precisamente el “contenido de la *forma*”.²² White aborda el concepto a partir de la narrativa historiográfica, pero sus aplicaciones son múltiples. Nos señala que a nivel del símbolo éste no sólo se compone de una forma “llenada” por un contenido cualquiera. Retomando a Jameson y Hjelmslev, afirma que el *contenido* es parte de un discurso, pero la *forma* que adopta el símbolo implica ya un contenido. No se adopta cualquier forma para enunciar algo.

Ahora bien, la forma que presenta toda estructura social nos habla de sus relaciones internas: la idea de un patrón organizativo, es decir una configuración de relaciones características de un determinado sistema, es una forma recurrente. Similar pero no idéntica. De esta manera, pese a sus cambios la *forma* permanece y revela una organización peculiar, una forma de relacionarse con el mundo, una estructura. Así, las *formas* son históricas, son estructuras estables pero dinámicas, ya que en sus propios cambios y transformaciones revelan los cambios culturales, políticos y sociales que les dieron origen.

Reconociendo que la forma es un componente cultural, se podrá aceptar que es un discurso político en tanto está inmerso en el campo de las relaciones sociales. Frente a Saussure, quien entendió el símbolo a partir de un contenedor (la forma significante presuntamente hueca) independiente del significado (su contenido), insistimos que la forma misma, en su materialización, implica ya un proceso de abstracción y construcción social. No hay forma sin contenido: éste se elude con facilidad privilegiando los contenidos del símbolo, la “sustancia del significado”, tomando a la forma como un referente superficial, vacío, transferible (es decir traducible),

²² Hyden White, *El contenido de la forma: narrativa, discurso y representación histórica*, 1992.

ignorando las propias complejidades de su conformación y estructuración.²³ Por ello no se puede partir teóricamente de la premisa binaria de “dominantes-dominados” (si bien es una realidad social desarrollada en la génesis discursiva), sino de una producción “multiforme” de relaciones de dominación integrables a estrategias de conjunto, aun cuando en la génesis discursiva se busquen legitimar ciertas relaciones y se congelen en los estatus socialmente reconocidos de “dominante” y “dominado”. El enfoque “dominante-dominado” excluye las múltiples alternativas y direccionalidades de una relación social concreta. La producción multiforme de las relaciones de dominación es necesariamente inestable, pues el poder necesita estarse reproduciendo, de manera que se reelabora a sí mismo constantemente. Ahí donde hay poder, hay resistencia, un “contrapoder” que es como él: “[...] no existen relaciones de poder sin resistencias [...] la resistencia al poder no tiene que venir de fuera para ser real, pero tampoco está atrapada por ser la compatriota del poder. Existe porque está allí donde el poder está: es pues como él, múltiple e integrable en estrategias globales”.²⁴

Así, con mucha frecuencia los pueblos indígenas hicieron uso de su posición estructural, sacando provecho del estatus que mantenían en el discurso, sea como inferior jerárquico, antes o después de la conquista española. En ese sentido, manejar los códigos de dominio es de vital importancia. James Scott señalará ese curioso juego de máscaras propio del llamado “discurso público”, una puesta en escena a la que tanto “dominantes” como “dominados” habrán de ceñirse.²⁵ La génesis discursiva es histórica precisamente

²³ Tal manera de proceder analíticamente se deriva de utilizar una teoría lingüística del texto, “aquella que adopta categorías específicamente léxicas y gramaticales como los elementos de su modelo analítico”, una alternativa al enfoque saussureiano sería una concepción semiológica del texto, el análisis cultural basado en una teoría del lenguaje “como sistema de signos [más que de palabras]”; Hayden White, *op. cit.*, pp. 200-201. Este enfoque busca evitar el juicio de verdad que juzga como “correcto” o “incorrecto” un determinado uso del lenguaje, y su pretensión de extirpar el componente “ideológico”, o sea el mensaje político de la forma, en pos de la objetividad de los supuestos contenidos.

²⁴ Michel Foucault, *op. cit.*, 1973, pp. 170-171.

²⁵ “[...] No hay duda de que la frontera entre el discurso público y el secreto es una zona de incesante conflicto entre los poderosos y los dominados, y de ninguna manera un muro sólido. En la capacidad de los grupos dominantes de imponer —aunque nunca completamente— la definición y la configuración de lo que es relevante dentro y fuera del discurso público reside, como veremos gran parte de su poder. La incesante lucha por la definición de esa frontera es quizá el ámbito indispensable de los conflictos ordinarios, de las formas cotidianas de la lucha de clases”; James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, 2000, p. 39.

porque es paralela a la reproducción del poder. Y en tales series discursivas es posible encontrar los puntos, los momentos en que el sistema de exclusión funciona, y se marcan las pautas. Hay formas “adecuadas” (y eficaces) de enunciar la resistencia, formas a las que *pillis* y *macehuales*, encomenderos y frailes debieron sujetarse. Finalmente, es el sistema de exclusiones lo que hace inteligible al sistema de poder, no para un intérprete ajeno, sino para quienes están involucrados en él. Esto significa que no puede haber acciones del poder sin un marco simbólico referencial: no hay mensaje sin código, de manera que compartir los códigos posibilita tanto la lectura como la eficacia del mensaje político.

Dos códigos relacionales, dos formas de vivir el poder

Es evidente que la orientación y efectos de esas “cosas”, “placeres”, “saberes” y “discursos” apuntaban a crear sociedades muy distintas,²⁶ baste por ahora esquematizar la siguiente distinción: por un lado tenemos a las sociedades indígenas, rigurosamente jerarquizadas, sociedades en las que opera un principio de honorabilidad que circula a lo largo y ancho del cuerpo social,²⁷ mientras la espontaneidad individual está severamente restringida tras un modelo de conducta plenamente codificado; por otro lado aquel tipo de formación social, marcada por el espectro centralizador que reclama soberanía y no reconoce más iniciativa política que la propia, y donde la sociedad es vista como *masa*: aglutinación de individuos en la que no se mantiene un estatus de “honorabilidad” compartida, pero en la que sí destacan sólo algunos selectos y peculiares individuos con “prestigio”.

En el primer caso destaco esa característica común a las sociedades honorables, tradicionalistas, en que la conservación del honor es primordial, en la medida en que todo el colectivo guarda un relativo capital de honorabilidad que todos comparten, lo mismo que la capacidad de sancionar la conducta de los otros: en vez del predominio centralista de una autoridad reconocida, tenemos el ejercicio multivectorial de un poder policéntrico, mediante el cual se

²⁶ Israel Lazcarro, *op. cit.*, cap. VII.

²⁷ Si bien “honor” es un valor característico del hidalgo, propio de la sociedad española, en este escrito hemos de entender por honor más bien ese estatus deontológico que todo cuerpo social comparte, como patrimonio común y básico desde el que se entabla todo trato.

excluye y margina al que quebranta las normas y pierde el honor propio y de sus hijos. El *tlatoani* mesoamericano distaba mucho del autócrata romano en tanto cada detalle de su conducta estaba claramente prefigurado.²⁸ El sentido del honor está estrechamente ligado a una aprehensión colectiva del sujeto, que lo sanciona y modula su comportamiento, tal como detalló Louis Dumont para la sociedad de castas de la India.²⁹

En el otro caso tenemos a la sociedad de “la plebe”: la masa gris y amorfa que se agolpa en torno al soberano absoluto, y que se reproduce en el contexto novohispano bajo la figura ubicua del *mestizo* mexicano. El cambio de un tipo de sociedad a otro nos sirve para evaluar el tipo y alcance de penetración de las formas y contenidos occidentales. Las masas mestizas urbanas serán fiel reflejo del ciudadano que reprodujo el Estado de tradición latina. La masificación de una sociedad es paralela a su individualismo, por ello el fenómeno de masas estará muy presente en las sociedades industrializadas. Ya el filósofo Leo Strauss destacaba la desaparición del sentido de honor como regulador de las relaciones sociales que el Estado *hobbesiano* produce: el individualismo acendrado del Estado burgués protoindustrial conduce “el movimiento del principio del honor al principio del miedo”.³⁰ Y si algo caracteriza al pueblo que imagina Maquiavelo es el miedo, la *certeza* del castigo por parte de un Estado omnipotente y omnipresente (y no ya el riesgo social que resulta de perder el honor frente a una sociedad que empieza a importar cada vez menos, un honor que hace tiempo ha desaparecido). Precisamente en esa uniformidad pasiva insistirán los teóricos del Estado moderno como premisa maquiavélica para garantizar la libertad individual (y que brilla por su ausencia en las sociedades tradicionales como la mexicana, donde los individuos están claramente sometidos a las determinaciones del colectivo). Es a esto a lo que nos referimos con la “direccionalidad” en las relaciones de poder. Dicho esto, hemos cercado nuestro foco de análisis en ese complejo proceso de centralización política, el absolutismo monárquico

²⁸ Al respecto son muy pertinentes las observaciones planteadas por Ruth Benedict, *El crisantemo y la espada: patrones de la cultura japonesa*, 1974.

²⁹ Para quien existe una clara diferencia entre el estatus jerárquico y el ejercicio del poder; véase Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and their Implications*, 1980, pp. 1-20 y 36-39.

³⁰ Citado por Richard Morse McGree, *El espejo de Próspero: un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, 1982, p. 76.

y el cambio de direccionalidad de las relaciones, y las resistencias que este proceso enfrentó. Se trata del paso de una forma de relación multidireccional a la unidireccionalidad que proyecta el absolutismo.

Los trastornos de la *pax hispanica*

Hemos visto que las formas, los significantes, no sólo “alojan” a los significados. También tienen sus propios contenidos, su propia carga significativa. La forma de un organismo, de un cuerpo, de una institución nos habla de su estructura, es decir de sus relaciones internas. Hay sociedades que privilegian unas dinámicas sobre otras: puede ser la guerra, el comercio u otras. A lo largo y ancho del mundo se conocen las sociedades guerreras. La guerra ha moldeado a la humanidad entera, pues responde a sus intereses, percepciones y visión del mundo: siempre proyecta configuraciones culturales e ideológicas en el campo de batalla. La guerra es un hecho cultural, una creación, un constructo ideológico.

Guerrear es una forma de vivir y de morir. En torno a la guerra se han elaborado numerosos discursos que la glorifican, regulan y legitiman. Pero no puede entenderse la guerra sin la paz, y la paz ofrece un cúmulo de representaciones y proyectos culturales no menos reveladores. Sin embargo, son pocos los casos en que la paz se ha constituido en eje de los discursos del poder, tal como ha sucedido a lo largo de la historia de Occidente. Si bien en todo el mundo se conocen y se aprecian los tiempos de paz, en Occidente la paz adquiere connotaciones ideológicas que van más allá del mero disfrute de una calma armónica. La paz es un constructo ideológico aún más complejo y, de manera paradójica, tiene su génesis en la guerra: no se hace la guerra sino para lograr la paz, y si se desea la paz ha de hacerse la guerra. No es gratuito que precisamente hayan sido los romanos quienes instituyeron la llamada *pax romana*.

En Occidente la paz es bastante más que la ausencia de guerra. Supone ordenamientos, hegemonía, institucionalidad. Por ello nos proponemos dilucidar algunas consecuencias de las *formas* de la paz, en el plano simbólico, durante el dominio colonial novohispano.

En las formas subyace un discurso que se pretende imparcial, casi apolítico. En la tradición occidental el principio de la paz guarda estrechos vínculos semánticos con la administración, y ambos

abrevan de un mismo complejo ideológico, indudablemente el imperialista: el objeto del Imperio es la paz. Dicho complejo cultural animó entre los españoles sus guerras de conquista; se trata de un complejo cultural que al enfrentarse a la diversidad cultural americana cubrió con su manto los numerosos relieves y peculiaridades del espectro político mesoamericano.

¿Qué sucedió con los indígenas al enfrentarse a las formas de la paz? No podremos dar respuesta cabal a ello, pero es posible esbozar algunos ejes a partir de los cuales estudiar a las sociedades coloniales, e interpretar un proceso cultural visible hasta nuestros días, y acaso detectar sus transformaciones, especialmente aquellas derivadas de la ausencia de la forma *guerra*, y resultantes en cambio, de la *paz*. Una manera de abordar este asunto es atendiendo el impacto habido sobre los códigos que regulan las relaciones sociales, sobre todo cuando las formas imponen nuevos tipos de relaciones. Ello nos lleva a discutir la complejidad simbólica de los estamentos de las sociedades coloniales, así como la vigencia del orden jerárquico, y en dado caso su eventual trastorno y adaptaciones.

Mediante los códigos en que se enmarcan las relaciones de poder, cualquier miembro de la sociedad será capaz de interpretar y elaborar “mapas mentales” sobre el ordenamiento político y simbólico para ubicarse y actuar en el mundo. En el mundo indígena mesoamericano todo está validado en un *mapa simbólico político* bastante preciso, de manera que el poder, los alcances y prestigio estaban definidos en términos relacionales. La jerarquía le da profundidad a este mapa, impone un orden, y la enunciación de este orden (mediante insignias y otros muchos elementos que por ahora no podemos detallar) posibilita su eficaz lectura. Por otro lado, al irrumpir en los códigos la administración española resultó harto difícil desarrollar un *mapa simbólico político* que diera cuenta de dichos cambios. Los códigos ya no explican el mundo. Y sin embargo, la sociedad colonial lo hizo al permanecer relativamente (muy relativamente), *pacífica*, acoplada a las formas administrativas de la *pax hispanica*.

Los *procesos* de dominación siempre han presentado dos aspectos: coerción y legitimidad. Las armas y la violencia simbólica jugaron un papel básico en el control europeo de ultramar. Pero ¿lograron legitimidad en poblaciones tan distantes, cultural y geográficamente, como las mesoamericanas? ¿Cómo es que el rey de España obtuvo legitimidad entre una población tan ajena? De no haber obtenido cierta legitimidad, los españoles hubieran encon-

trado imposible asentarse en tierras americanas sin temer a la rebelión inminente. ¿Cómo adquirieron los europeos esa legitimidad “básica”?

La guerra fue un medio para lograrlo, y sus efectos van más allá de quién gana a quién: el hecho de la guerra misma en el contexto cultural mesoamericano, y sobre todo en el nahua, habla en sí de su función social y ritual si nos atenemos a la imperiosa necesidad del movimiento, constante y cíclico, independiente de voluntades concretas. Cabe destacar que la posición de los grupos conquistados en el mundo mesoamericano es claramente de subordinación (materializada en el tributo impuesto por el ganador), sin que ello implicara su eliminación: la guerra de asimilación era desconocida para los grupos indígenas.³¹ El movimiento ritual de la guerra, claramente normativizado, genera segmentos sociales concretos, con funciones sociales concretas. Los efectos de esto no son difíciles de percibir por parte de los indios. Como señala James Lockhart: “[...] los cambios en las condiciones tuvieron como consecuencia, desde fechas tempranas, que ciertos grupos sociales dejaran de existir o que se dejaran de hacer ciertas distinciones. [...] Por medio de la guerra se creaban nuevos nobles, los nobles por nacimiento se hacían elegibles para ocupar señoríos y gobernaciones, se eliminaban en su juventud a posibles herederos de los señoríos, se capturaban esclavos y se conquistaban nuevos dependientes”.³²

Muchos estatus socialmente reconocidos, ya sea en baja o en gran estima, se obtenían de eventos vinculados a la dinámica guerrera. El combate comienza a una hora acordada de antemano y finaliza al consumarse un proceso ritual predeterminado: el campo, el lugar, las maneras, los contrincantes, etc.³³ Todorov desprende de esta ritualización el carácter indígena de privilegiar el código sobre la improvisación, cosa de la que sacan ventaja los españoles como Cortés, que se atienen más al contexto que a los códigos.³⁴

³¹ Frances Berdan, “Replicación de principios de intercambio en la sociedad mexicana: de la economía a la religión”, en Pedro Carrasco y Johanna Broda (comps.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, 1985 [1978], p. 183.

³² James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, 1999, p. 163.

³³ Fray Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, 1969, Lib. III, p. 18.

³⁴ Tzvetan Todorov, *La conquista de América, el problema del otro*, 1998, pp. 97-101.

Antes que una expresión de la voluntad divina, la guerra es para los españoles una expresión de las virtudes humanas de los individuos enfrentados en el campo de batalla; en cambio, para los pueblos indígenas la guerra es un medio de comunicación con las fuerzas divinas. Los resultados de una acción bélica en el mundo indígena eran leídos en términos políticos, simbólicos y cósmicos. Al caer un *altépetl* bajo el dominio de otro, se entiende que tanto sus gobernantes como sus *macehualtin* se convierten en tributarios, con todo lo que ello implica: sus parcelas, recursos naturales, vías de comunicación y deidades: el estatus de la derrota se proyecta simbólicamente. Baste recordar la célebre referencia hecha por Sahagún a un edificio llamado *Coacalco*, en Tenochtitlan, donde los mexicas tenían “cautivas” a las deidades tutelares de los pueblos por ellos conquistados (sin que ello implicara dejar de rendirles algún culto). Es así que las guerras definen el estatus jerárquico de las deidades.³⁵

Comprometen el estatus de los hombres, obligándolos a cumplir con algún rol específico. El movimiento sagrado de la guerra, así como confirmaba la legitimidad de un estatus, podía después revertirlo, de manera que enseñó con mucha frecuencia que nada es eterno; sin embargo, su periodicidad, su orden cíclico siempre igual al anterior, nos habla de que los contenidos podrán variar, mas no el *contenido de la forma*.³⁶ Esa forma hizo posible que la conquista española pudiera ser asimilada y entendida, pese a la enorme exterioridad de sus formas. Ejemplo de ello es que a cada victoria de Cortés (sea militar o simbólica) sigue la aceptación de la subordinación a la Corona, sin que esto significara, en ningún caso, renunciar a la posibilidad de la rebelión. Siendo así, la guerra de Conquista resultó ser un importante rito de paso, fundacional de un nuevo estatus, legítimo en la medida en que fue un logro militar.

La aceptación primaria y superficial del Dios cristiano y del rey de España entre los indígenas como nuevas figuras de culto derivan de esta legitimidad simbólica. Ello explica el reconocimiento súbito de Cortés como autoridad por parte de los indígenas, su “lealtad” y numerosos esfuerzos por emparentar con él o al menos con las estirpes españolas. Es decir, fue posible asimilar hasta cierto

³⁵ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 1979, Lib. II, Apéndice II, “Relación de los edificios del gran templo de México”, 1979 [1590], p. 250.

³⁶ Israel Lazcarro, *op. cit.* Para una amplia reflexión al respecto, véase Hyden White, *op. cit.*

punto la conquista militar española, al asumirla como tantas otras conquistas militares prehispánicas. En todo caso, el lejano y ausente emperador cristiano bien podía asumir los atributos de un *tlatoani*. Jorge Klor de Alva subraya la estrategia empleada por los pueblos indios para adaptar el orden colonial a su lógica cultural “pluralista”, empleando fórmulas de continuidad que contrastaban claramente con el discurso exclusivista de los europeos, partidarios de la discontinuidad.³⁷

Sin embargo, pese a esta asimilación del dominio español a tantas otras guerras de dominio, la guerra de conquista da entrada a un nuevo orden, con nuevos principios articuladores del espacio y de los estamentos sociales: antes que los elementos aislados, indígenas o hispanos, son las relaciones las que se han transformado. Primero que nada cesaron las guerras entre los indios. El primer efecto de esta nueva era de paz fue el reacomodo de los asentamientos indígenas y, por tanto, una modificación en el uso del espacio (de estas primeras migraciones, ocurridas a mediados del siglo XVI, no se tiene casi noticia): entidades amenazadas o en situación de permanente conflicto pudieron migrar de los escarpados montes donde estaban pertrechados y reubicarse en sitios más accesibles. De hecho esa fue la intención de las congregaciones de pueblos.³⁸ José Miranda refiere los efectos de la *pax hispanica* al posibilitar las migraciones y un respiro para numerosos asentamientos indígenas amenazados por la guerra. Sin embargo, el enfoque que aquí se hace de la *pax hispanica* es cualitativamente distinto.³⁹

³⁷ J. Jorge Klor de Alva, “El discurso nahua y la apropiación de lo europeo”, en Miguel León Portilla, Manuel Gutiérrez Estévez, Gary H. Gossen y J. Jorge Klor de Alva (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, 1992, vol. I, pp. 355-357.

³⁸ Por ejemplo: la reubicación de Iztacamaxtitlan, actualmente un municipio poblano ubicado entre la Sierra Norte y los llanos de Libres, supuso hacer bajar la población de los escarpados cerros donde estaba asentada de manera dispersa; desde estos cerros-fortaleza el *altépetl* prehispánico de Iztacamaxtitlan hostigaba militarmente a Tlaxcala. Al llegar la administración colonial debieron dejar la protección de estas “fortalezas”, a lo cual accedieron. Pero la reubicación en un llano distante a los cerros, que articulaban el espacio simbólicamente, significó una férrea resistencia observable incluso en las narraciones míticas; véase Israel Lazcarro, *op. cit.*

³⁹ José Miranda, *Vida colonial y albores de la Independencia*, 1972, pp. 74-79. Este autor refiere los efectos de la *pax hispanica* al posibilitar las migraciones y un respiro para numerosos asentamientos indígenas amenazados por la guerra. Sin embargo, el enfoque que aquí se hace de tal concepto es cualitativamente distinto. Patricia Nettel ofrece una perspectiva mucho más cercana a la empleada en este trabajo: “Comercio, guerra y conquista en el Nuevo Mundo: Vitoria, Sepúlveda y Las Casas: un análisis de la mentalidad de los tratadistas españoles”, en *Historias*, núm. 26, abril-junio 1991, p. 59.

En ese mismo proceso, que inaugura una nueva etapa, es cuando se instituyó el órgano de gobierno indígena colonial más polémico en la historiografía y la etnohistoria mexicanas: el Cabildo de la República de Indios, que si bien ofreció un asidero a las elites indígenas que buscaban mantener su estatus y control (puesto que en parte fueron reconocidos por la Corona española como “nobles” y con derecho al “cacicazgo”), fue también una manera de enfrentar a estas elites, y descabezar paulatinamente a los *caciques* indígenas.

Por ello el verdadero parteaguas no se da con la conquista militar, sino con el ataque simbólico de las instituciones españolas. Como señaló Foucault, “no se escribe la historia de esta guerra, sino cuando se escribe la historia de la paz y sus instituciones”.⁴⁰ El Cabildo de indios es sólo un ejemplo entre muchos, y será analizado en otro momento. Por lo pronto, podemos decir que si bien la Corona no gozó de legitimidad inmediata, sí logró debilitar la legitimidad simbólica de las elites políticas locales.

Ahora veremos cómo la Corona no sólo debilitó las fuentes simbólicas de poder, sino que alteró la lectura y comprometió la eficacia social y simbólica de la jerarquía indígena. Señalamos aquí la ruptura de la dinámica cultural indígena y su cosmovisión, en la que jugaba un importante papel la guerra, y la diversidad de enclaves políticos que garantizan la movilidad del cosmos: las densidades políticas del espacio cultural mesoamericano (un *mapa simbólico-político*) presentaba un sinuoso paisaje simbólico cambiante, pues se alteraba con la dinámica guerrera emergiendo algunos puntos, debilitándose otros. La ocupación europea pudo ser leída en los mismos términos. No obstante, la paz condujo a un paisaje político “achataado”: la compleja e intrincada red de relaciones de poder que se extendía sobre el espacio habría de simplificarse. Se pasa eventualmente de un mundo *policéntrico*, a uno dominado por un solo centro: los españoles no pueden entender la dispersión de las funciones políticas (como sucede en el espacio indígena), sino que todo debe estar dirigido *hacia el centro*. La traza reticular de los pueblos españoles, con sus barrios en torno a una plaza central, se impuso al mundo indígena y debió montarse sobre las realidades simbólicas multifacéticas de su espacio.

Al nivel de las relaciones humanas, la paz trajo consigo el mismo desconcierto en el *mapa simbólico-político*: la pérdida de faculta-

⁴⁰ Michel Foucault, *op. cit.*, 1973, p. 189.

des y funciones sociales de las elites indígenas ligadas a las actividades guerreras. Mientras tanto, la monetarización de las relaciones sociales supuso una nueva forma de diferenciación, no siempre acorde con los principios tradicionales de legitimación jerárquica. Referentes simbólicos del poder fueron despojados de su función social (como la reciprocidad que entraña la redistribución de los bienes), y con ello la guerra perdió vigencia como detonador de un ordenamiento político y social.⁴¹

Pero los detonadores de las subsiguientes modificaciones del mapa ya no fueron legibles en términos políticos: la aparición de esa división fundamental entre poder-economía hizo irreconocibles los estatus de prestigio al aislar ambas esferas. Así, poblaciones de escasa importancia en la época prehispánica se tornaron poderosas por un principio netamente económico —al albergar novedosas e importantes actividades productivas, por el hecho de estar asentadas en rutas comerciales, o al concentrar nuevas tareas económicas de formato europeo como minas o haciendas—, en detrimento de sitios de gran prestigio prehispánico, ya que las nuevas actividades económicas simplemente los marginaron y relegaron al olvido su antiguo prestigio.⁴² Esto se proyectó a todos los niveles de las representaciones sociales: los espacios, los pueblos, los individuos. Mientras el énfasis multidireccional de las relaciones de dominio prehispánicas permitía el mantenimiento estratégico de los *medios de reproducción simbólica*, dotando de gran autonomía a las partes, la unidireccionalidad busca precisamente el control de esos medios y la centralización de las iniciativas y decisiones políticas. Es la diferencia ente el mosaico *policéntrico* del mundo indígena prehispánico y la centralización de vectores a un solo punto: *una* cabecera, *un* linaje gobernante, *una sola* capital para todo el reino de la Nueva España.

⁴¹ Diversos conflictos entre *altépetl* distintos, que bajo el orden colonial se expresaron como pugnas entre cabeceras y sujetos, en la época prehispánica se resolvieron en guerras o alianzas rituales entre *tlahtocayotl* o *calpolli*. Pero como dice Bernardo García: “la dominación española cerró esos caminos y los conflictos tuvieron que canalizarse por las vías legales establecidas”; Bernardo García Martínez, *Los pueblos de la sierra*, 1983, pp. 162 y 275.

⁴² Hay al respecto numerosos ejemplos: el ya citado caso de Iztacamaxtitlan, un poderoso *altépetl* regional, se fue sumiendo en la marginalidad ante la expansión de la influencia comercial, política y económica de un paraje sujeto suyo, San Juan de los Llanos (hoy Libres), que no sólo lo eclipsó al convertirse en pueblo cabecera, sino también eclipsó a Tlatlauquitepec (otro enclave político-militar prehispánico de la sierra) al convertirse en sede y asiento del Corregimiento.

Tales presupuestos culturales fueron abolidos por la Corona, que en su afán imperial por mantener el monopolio de las armas y la guerra desarticuló a los pueblos indios, estableciéndose entonces la *pax hispanica*. Pasamos así de la multidireccionalidad de las relaciones de poder al intento de su centralización absoluta: la Corona reclama para sí cualquier iniciativa bélica, nada ocurre sin que el poder soberano del rey lo haya avalado. Obvio que la unidireccionalidad de las relaciones de poder fue sólo un intento, un proyecto del *poder* (ideal, abstracto) que aspiraba a cumplirse, pero la misma naturaleza de las relaciones humanas, de suyo multidireccionales, ofrecieron resistencias y la Corona nunca ignoró ese hecho.

Preciso es ubicar el contexto ideológico y cultural en que se movían las autoridades españolas, su ideal de sociedad, los antecedentes históricos de tal ideal y sus connotaciones simbólicas y efectos. Aludimos aquí a la paz de Estado que era la *pax romana*. Remitirse a este antecedente cultural no es ocioso: la institucionalización de la paz nos habla más del porqué de la guerra en Occidente. El Imperio romano presenta una vez más los ejes ideológicos a partir de los cuales se ejerce el poder en la tradición occidental. *La sofisticación del aparato estatal romano no pasa tan sólo por sus aportes en tecnología militar, legislativa o mecánica: la jurisprudencia romana ofrece ante todo, patrones, moldes, formas para la vida civilizada*. Un marco de cómo, cuándo y dónde, deben ser las relaciones sociales, definido desde arriba.

El derecho romano se enfrenta a la tradición y a las sutilezas de la lectura social.⁴³ Esas sutilezas no eran compatibles con la claridad que el capitalismo mercantil requería. Esa claridad en las relaciones sociales, la certeza en el comportamiento económico (como un régimen claro para efectuar las transacciones económicas, así como la claridad de la propiedad privada) impulsaron a los estados monárquicos renacentistas a adoptar el derecho romano, específicamente el *jus gentium*, el derecho civil que norma las relaciones entre las personas, y lo hace en el único plano en que éstas pueden darse: el plano económico —desprovisto así de cualquier tinte “político”—. Las monarquías sacaron provecho del derecho romano al consagrar

⁴³ Sin que esto signifique llevar a sus últimas consecuencias el rigor de la legalidad; de hecho, con mucha frecuencia la República romana, privilegiando el pragmatismo sobre las normas, *toleró* el incumplimiento de las leyes, aceptando las costumbres locales y sus medios para llegar a acuerdos. En esta tolerancia, supervisada por el Estado, está uno de los secretos del éxito romano, en su capacidad de administrar la legalidad y la ilegalidad.

por un lado la propiedad privada y por otro la soberanía, la *potes-tas*. Y es esa claridad jurídica producto del robustecimiento de los poderes centrales, el *imperium*, la que aparece en el Nuevo Mundo. Las relaciones entre el Estado y el “pueblo” (sobre el que recae entonces el espectro de una sociedad masificada *receptora* de disposiciones oficiales) también están acotadas: el derecho público, la *lex*.⁴⁴

La *pax romana* se presenta como una garantía y como uno de los baluartes del Estado; pretende congelar las dinámicas internas, y de esta forma reducir a los pueblos al orden del zoológico: es la diferencia entre la vida salvaje y la civilizada. La expansión romana siempre se esgrimió como una empresa defensiva. Sin embargo, a donde quiera que llegaba lo hacía como una estructura hueca que ordenaba en contenedores “racionales” los diferentes pueblos conquistados. Es curioso que un historiador como Barrow⁴⁵ consigne la “generosidad” y el “respeto” de los romanos, y los haga compatibles con su *lucha para imponer los modos de la paz*. Barrow peca de ingenuo, o quizá de poco crítico: alaba la paz romana que de alguna forma prefigura la paz burguesa: “el positivo beneficio de un orden establecido, garantía de la vida y de la propiedad [...]”. Ciertamente, lo que Roma impuso no fueron tanto los contenidos sino las formas, pero las formas tienen contenido.

Claro que el Estado romano impone y castiga, sobre todo cuando se cuestiona su existencia: es preciso reconocer al Estado, ya que es la única forma de ser reconocido por él y *obtener existencia*. Se puede rendir culto a cualquier dios, siempre que también se le rinda culto al Emperador (al Estado). Una vez haciéndolo, uno es libre de hacer lo que quiera. Esa estructura “hueca”, esa forma que sólo ordena (administra dirán algunos), aparentemente casi limpia de contenidos, una forma *civilizada* que se pretende neutra e imparcial, he ahí el discurso imperialista que ha dominado en Occidente (y con el que ha dominado buena parte del mundo sin pretender que lo hace).

El *imperio de la ley e impartir justicia* (las caras de una moneda que se debate entre las intenciones y sus consecuencias) serán los ejes del Estado imperial romano, y de todo Estado centralizado, preocupado en *adoctrinar* y proteger a su pueblo... a veces de sí mis-

⁴⁴ Perry Anderson, *El Estado absolutista*, 1979, pp. 19-27. Véase también Joël Schmidt, “La ideología romana: la ciudad ecuménica”, en François Châtelet (ed.), *Historia de las ideologías*, 1990, t. I.

⁴⁵ R. H. Barrow, *Los romanos*, 1995 [1949], pp. 43-44.

mo. El pueblo, en la tradición latina imperial, requiere del Estado (garante de la paz y la seguridad social) para protegerse de sus conciudadanos, y eventualmente de rebeliones en zonas recién conquistadas y ataques fronterizos. La joya más preciosa que este orden de cosas guarda, es la paz. La paz institucionalizada ofrece el acceso a las instituciones civilizatorias romanas (escuelas, mercados, hospitales, tribunales, el ejército, teatros, circos, etc.).⁴⁶ El Estado logra así un acceso más profundo a la población, al costo de deslegitimar las dinámicas internas y la resolución de sus conflictos al interior de los pueblos.⁴⁷

La paz, como es de esperarse, supone esfuerzos costosísimos. La *pax romana* tendrá diversos sucesores, bajo contenidos distintos, en lo que se conocerá como la “paz de Dios”, la “paz del rey” o la “paz nacional”. Sin embargo, el contenido profundo de la forma “paz” permanecerá incólume.⁴⁸

De acuerdo con la imagen de la vida civilizada que España heredó del Imperio romano, aplicó sobre sus súbditos todas las medidas legales, administrativas e institucionales que creyó necesarias para que los indios pudieran vivir “en buena policía”. En ese sentido, el Imperio español “supera” al ejemplo romano al asegurarse de que cada uno de sus habitantes se conduzca de acuerdo con un código moral de alcance universal, el católico, como no logró hacer-

⁴⁶ Paul Veyne consigna el *Greco-roman way of life* en los cargos levantados contra el senador estoico Trasea, pues se le acusa de ejercer una resistencia pasiva al Estado, un secreto oponente de Nerón, al evitar los actos públicos e incluso “huir” de los foros, teatros y templos (*fora, tehatra, templā*); Paul Veyne, “Humanistas: los romanos y los demás”, en Andrea Giardina et al., *El hombre romano*, 1991.

⁴⁷ En todas partes, la introducción del derecho romano significó la corrosión del “derecho consuetudinario”, y este proceso, necesariamente vertical, significó una considerable inversión de energía. Inglaterra, que había logrado algunos siglos antes su centralización monárquica con el mismo esfuerzo, no tuvo necesidad de aplicar el derecho romano, aunque sí necesitó congelar por escrito el derecho consuetudinario. Desde que se desarrolló el concepto de ley escrita, se evidenció la gran distancia entre los deseos y lo que en realidad sucede. Vasco de Quiroga se lamentaba de la frecuencia con que un mandato real se volvía “letra muerta”: “la ley ha sido aplicada a las palabras y no a la realidad” (*Lex est imposita verbis en non rebus*). Vasco de Quiroga, *Información en derecho*, 1985 [1535], p. 173.

⁴⁸ Popularmente conocido es el perfil siniestro de la paz de Estado, caracterizado como la “paz de los sepulcros”, síntesis discursiva que guarda una lección política. En México fue famosa la “paz porfiriana”, pero tenemos referentes más cercanos y concretos. Los énfasis en la estabilidad han sido constantes en todos los gobiernos, incluidos los coloniales. El ramo de *Indios* del Archivo General de la Nación (AGN) guarda innumerables ejemplos discursivos: que si tal o cual funcionario mantuvo en “paz y quietud”, que si los gobernó “con mucha paz y sosiego”, etcétera.

lo el viejo estoicismo. Ciertamente lo que en la antigua Roma se enunciaba como la *vida política*, en la Nueva España se enuncia como *policía*: vigilancia, administración de justicia, paz, felicidad y salvación del alma. Lo que en Roma se entendía como debate, la *política*, en el Imperio español es vigilancia, administración, la *buen policía*.⁴⁹

Y es así que en este esfuerzo se enfrentan los usos tradicionales a las formas institucionales de la paz. Aparecen en el contexto novohispano dos estructuras en competencia: la República de indios por un lado, y el “cacique” por el otro. El cacique, heredero simbólico y reformulado del antiguo *tlatoani*, se ve de pronto sometido a una competencia con una institución de Estado que le desborda. ¿Quién gobierna ahora? Por eso hablamos de dos estructuras en competencia, las formas institucionales que entrañan una conquista, y la dominación *pacífica* (y mucho más astuta que el mero uso de las armas).

En la Nueva España la Corona extendió su República, la República de españoles, y además creó otra para acoger a las poblaciones indígenas, imposibles de gobernar bajo las mismas instancias que a los europeos. Cabe advertir que las otras castas (mestizos, negros, chinos, mulatos, etc.) no estaban conformadas en República. Ello nos habla de la limitación de sus derechos, y hasta cierto punto del trato “privilegiado” que gozaron los indígenas. La República de indios se distinguió de la República de españoles en que esta última carecía del cargo de gobernador al frente del cabildo.⁵⁰ La República de indios guardó las garantías y derechos individuales, instauró tribunales y medios para que cualquier súbdito acudiera a su ayuda. Evidentemente, la Corona adaptaba sus instituciones a la realidad social, y buscó servirse de la estructura jerárquica indígena (a la vez que la transformaba) para mantener bajo control a la numerosa población, y cobrar con eficacia los tributos a través de la figura recién creada del gobernador indígena.⁵¹

⁴⁹ Foucault advierte que en la Europa del siglo XVII ya era lugar común identificar administración (de la vida, de los recursos, de los placeres) con la *política* que lo abarca todo, la “policía”: “[...] la vida es el objeto de la policía: lo indispensable, lo útil y lo superfluo”; Michel Foucault, *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*, 1990, p. 133.

⁵⁰ Francisco González Hermosillo, “Indios en cabildo: historia de una historiografía de la Nueva España”, en *Historias*, núm. 25, enero-abril 1991, p. 26.

⁵¹ La República de indios sería instaurada de manera simultánea al primer gobierno de la Real Audiencia, hacia 1530. Durante el gobierno del primer virrey Antonio de Mendoza se dispusieron los primeros corregidores, quienes supervisarían el funcionamiento de los cabil-

En ese primer periodo el cargo de gobernador no estaba limitado a tiempos y se asignaba a quien se reconocía como cacique, el cual procuró perpetuarse en el cargo hasta su muerte. Para evitar cualquier resurgimiento de liderazgo personal de los *tlatoque*, Felipe III emitió en 1618 una Real Cédula que si bien reconocía algunos usos ya consolidados *de facto* (como determinar el número de cargos municipales y su mecánica de elección de acuerdo con el peso demográfico de cada asentamiento), buscó anular cualquier perpetuación de los jefes étnicos en el cabildo. Dispuso que tanto gobernadores como alcaldes y regidores fueran elegidos año con año, sin poderse reelegir: lógicamente la introducción oficial de los *cargos cadañeros* (que podrá entenderse como un segundo “descabezamiento” de las jefaturas étnicas después de la Conquista) avivó las pugnas y rivalidades al interior de las elites indígenas.

Para evitar cualquier brote insurrecto por parte de las elites indígenas, trató de cooptarlas ofreciéndoles el gobierno rotatorio de los pueblos, lo cual —como se aprecia en varias investigaciones—⁵² pudo adaptarse a la dinámica cíclica de los antiguos *altépetl*. Incluso se buscó una cooperación más estrecha entre las autoridades indígenas y los funcionarios coloniales mediante la incorporación de indígenas a cargos políticos municipales de las villas españolas, “para que los indios se entiendan más con los españoles y *se aficionen* a la manera de su gobierno”.⁵³ Como era de suponerse, los caciques serían los primeros en ocupar el cargo de gobernador, pero la Corona siempre mantuvo en última instancia el reconocimiento o desconocimiento de los gobiernos indígenas. A mediados del siglo XVI los españoles separaban tajantemente la figura del cacique del cargo de gobernador. Cacique y gobernador son figuras separadas, aun cuando ambas investiduras se prediquen de la misma persona.

En un principio los caciques resistieron este orden republicano, una forma que ciertamente minaba sus prácticas. Sólo había una forma de eliminar esa competencia, y consistía en acceder a los car-

dos de la incipiente República y la eficaz recolección de los tributos; véase Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, 1981 [1964], p. 168; Hildeberto Martínez, *Tepeaca en el siglo XVI: tenencia de la tierra y organización de un señorío*, 1984.

⁵² Charles Gibson, *op. cit.*; Hildeberto Martínez, *op. cit.*; James Lockhart, *op. cit.*

⁵³ Esta disposición de Carlos V implicaba la participación de regidores y alguaciles indios en los ayuntamientos de las ciudades españolas. Como es de esperarse, enfrentó resistencias y no se llevó a cabo, aduciendo la “incompatibilidad” lingüística y la inconveniencia de que los indios oyeran lo que de ellos se decía en las juntas del cabildo español; Francisco González Hermosillo, *op. cit.*, p. 28.

gos de República, asumir el cargo de “gobernador”. Pero al hacerlo el jefe étnico daba un salto peligroso: el mismo Estado que le reconocía su estirpe y derecho natural de *cacicazgo* es el mismo que ahora le da un salario como funcionario público (que está muy lejos de ser un tributo). Al convertirse en gobernador, el jefe étnico asumía las reglas de un juego que no sólo no controlaba, sino que desconocía. El jefe étnico, al que por disposición real ya no se le puede llamar *tlatoani*, empieza a entender lo que implica ser *cacique*: un “noble” de tradición europea, escindido entre lo que es y lo que hace. Podrá seguir siendo noble, pero no más un gobernante. Si ha de gobernar, es por gracia y merced de la Corona.

A partir de 1560 la Corona abre la posibilidad a otros “principales” de ser electos gobernadores, sin desconocer el derecho a *cacicazgo* del *cacique* (!). La figura del gobernador irrumpe entonces con una ordenación social alternativa que resquebraja la antigua ordenación social y jerárquica: desde 1561 los principales pueden acceder a puestos de gobernador, negándole ya esta prerrogativa a los *caciques*, que eran gobernantes por derecho congénito. Ahora los principales acceden a puestos de poder e influencia no por las vías tradicionales, sino por las instituciones de la República.⁵⁴

La Corona dota a los cargos de gobernador de gran prestigio, decreta su importancia y relevancia social y simbólica, pero acota sus funciones: los alcaldes, representantes de los pueblos sujetos al pueblo cabecera, son los responsables de administrar justicia, con lo que se impide formalmente al gobernador sancionar los actos humanos. La Corona acota los alcances sociales del gobernador y modifica las relaciones jerárquicas existentes: como *cacique*, un hombre de alto estatus podía ser reconocido por *sus macehualli* con determinados tributos. Pero un gobernador sólo debe atenerse a su salario: tal parece que en las nuevas formas de relación que la Corona busca introducir, los *macehualli* dejarían de ser tales: “Y no an de aver ni llevar otro salario ni servicio de los maceguals por

⁵⁴ Carmagnani señala con claridad la paulatina presencia de los principales como depositarios de la legitimidad e identidad política, territorial y étnica de los pueblos, y cómo el sentido de la principalidad oscila entre los derechos dinásticos y el estatus obtenido por el servicio dado en el cargo. Los “pasados” emergerán a fines del siglo XVIII como los detentadores de la legitimidad política y defensores de la territorialidad y la identidad étnica, en el contexto de la desaparición de la “nobleza” indígena y las crisis del cabildo indígena; Marcello Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, 1988; Rodolfo Pastor, *Campesinos y reformas: la Mixteca en el siglo XVIII*, 1987.

rrazón de sus cargos y oficios, ni en otra manera, so pena de lo bolver con el quatro tantos y de destierro de dicho pueblo por quatro años precisos [...]”.⁵⁵

La sola existencia del cargo de gobernador, independiente de la investidura del cacique, infligió una severa alteración social, pues se erigió claramente como una estructura paralela a la de cacique. Dos vértices reconocibles como figuras de poder que dificultaban la lectura social, pero sobre todo la ubicación e interpretación de las relaciones de poder. A juicio de Rodolfo Pastor, “al colocar junto al cacicazgo un régimen republicano, la Corona inhibe la concentración de poder y fragmenta la autoridad sancionada”.⁵⁶ La eficacia simbólica de las elites indígenas se alteró: una de las principales funciones sociales de los *tlatoani*, el don de la palabra, se escindió en dos figuras de poder que hacen uso de ella. Aquellas fuerzas sociales que desconocieron la legitimidad de sus señores (y que Zorita llamará “revoltosos”), no encontraban un eje de poder simbólicamente consolidado: “lo primero que hacían y hacen [...] es levantar contra ellos sus vasallos, y hacen que no les acudan con el servicio y tributos que solían darles, y faltándoles esto quedan paupérrimos y abatidos y miserables, y como asombrados, sin osar hablar y sin saber qué decir, ni qué hacer, ni a quién acudir, ni de quién ni a quién ni cómo quejarse”.⁵⁷

La situación que describe Zorita, extrema por supuesto y no generalizada, nos habla de uno de los perfiles que asumió la ahora “nobleza india”, en el que quizá lo más grave para ellos fue su propio enmudecimiento. Claro que los caciques buscaron ocupar de inmediato los flamantes cabildos para no perder coherencia simbólica (y no perder ni su prestigio ni sus privilegios), pero en este paso había sucedido algo fundamental. Los funcionarios del cabildo acoplaron las funciones de gobierno antes exclusivas del “cacique”: los caciques resintieron esta novedad institucional, y aunque en un primer momento la rechazaron, pronto participaron activamente dentro de ella y ocuparon el cargo de gobernador cuantas veces pudieron.⁵⁸ Sin embargo sucedió algo fundamental: el ejercicio del poder

⁵⁵ AGN, *Indios*, 1582, vol. 1, exp. 327, f. 146v.

⁵⁶ Rodolfo Pastor, *op. cit.*, pp. 80-81.

⁵⁷ Sí, “ni a quién”, ni “de quién” quejarse... Alonso de Zorita, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, 1942 [1585], p. 45 (subrayado mío).

⁵⁸ Hildeberto Martínez, *op. cit.*, p. 125; Bernardo García Martínez, *op. cit.*, pp. 181-182.

quedó acotado por los lineamientos institucionales propios del cabildo.

El oidor Alonso de Zorita refiere cómo un indio le señala las causas de los numerosos y complicados conflictos al interior de la sociedad india colonial, derivados de la ilegitimidad en que cayeron los usos tradicionales, y el despojo vertical de los instrumentos culturales para la regulación social: “Nos habéis quitado nuestra buena orden y manera de gobierno: y la que nos habéis puesto no la entendemos, y así anda todo confuso y sin orden ni concierto”, y así los indios “nunca alcanzan lo que pretenden, porque *vosotros sois la ley* y los jueces y las partes y *cortáis en nosotros por donde queréis*, y cuando y como se os antoja”.⁵⁹ Esta última frase que rescata Zorita es interesante: al menos hacia 1585 se percibe que la unidad grupal indígena ha sido arbitrariamente fragmentada, cortada: la fundación del individuo implicó la fragmentación del colectivo. Por otro lado, y más sugerente para los fines de este texto, la ley se percibe tan ajena como los hombres que la introdujeron.

Los medios culturalmente contruidos para hacer posible la reproducción social resultaron acotados: las alianzas militares desaparecieron. De esta forma, hacia la década de 1540 desaparecieron del espectro social los *cuauhpilli* (un tipo particular de guerreros), y poco tiempo después desaparecerían también los *tlatlacohtin* (un tipo de “esclavos” generados por la dinámica guerrera), o al menos desaparecieron del uso cotidiano los términos.

Las alianzas matrimoniales resultaron ser la única alternativa para los *pipiltin*, alternativa también acotada en la medida en que el *altépetl* o pueblo se insularizó y se impuso la monogamia. Además, la ley abrió un abanico de posibilidades individuales, protegidas en la medida en que pueden ser legales, aun cuando ilegítimas. Que los caciques pudieran aumentar su control sobre los indios acaparando tierras antes del colectivo, fue posible gracias a estas posibilidades *legales*.⁶⁰

La República de indios permitió que los *macehuales* pudieran incidir de alguna u otra manera en la elección de los gobernadores.

⁵⁹ Alonso de Zorita, *op. cit.*, pp. 52-53.

⁶⁰ En la década de 1560 algunos *tlahtoque* aumentaron su dominio sobre los *macehuales*, al apoderarse de tierras y convirtiendo al pueblo en arrendatarios, “ganaron impresionantes victorias legales en los tribunales españoles que confirmaron sus derechos exclusivos sobre las tierras y sus dependientes”; James Lockhart, *op. cit.*, p. 165; Charles Gibson, *op. cit.*, pp. 265-266.

De hecho, la imposición de los cargos cadañeros estimuló la rotación de individuos de tal manera que el Cabildo indígena debió abrirse a las capas inferiores, primero a los principales y luego a los *macehuales*. En el siglo XVII sucedía en los pueblos indios de la Nueva España algo similar a lo que sucedía en la Roma antigua: ante un igualitarismo impulsado por el poder, la nobleza se hizo poco significativa. Las crisis demográficas, por las desastrosas epidemias que asolaron al continente, también contribuyeron a que la “nobleza” indígena se decantara en el estrato *macehual*, de manera que en el siglo XVII cualquier presunción de nobleza y derecho a cacicazgo era probablemente inverosímil. Por su parte, los *macehuales* empezarían a ascender en los cargos pretendiendo ser principales. Eventualmente, cualquier connotación interjerárquica perdería sentido: “macehual” se volvió sinónimo de “ser humano” casi sin connotación relacional.

Lo más importante es que ya no sería la tradición la que convalida el cargo, sino la Corona. Los indígenas debieron aprender la diferencia entre lo legítimo y lo legal. El Estado virreinal novohispano mantuvo un delicado equilibrio administrando ambos principios (tal como hiciera el Imperio romano): la aceptación indígena del orden colonial a cambio de la tolerancia virreinal de lo legítimo, aun cuando fuera ilegal, o bien la imposición de lo ilegítimo aun cuando también fuera ilegal, y en otros casos enfrentar lo legal a lo legítimo. En todos estos casos la ley (y no la colectividad) es el fiel de la balanza en la vida social, sea que se le acate, se le tuerza o se le ignore: más que la ley, lo que ejercerá su imperio será la apariencia de la legalidad. Para los españoles siempre resultó más fácil manipular papeles que gente. Los indios aprendieron que el papel y el sello oficial eran tan importantes como la legitimidad y validación colectiva; en ese sentido, “falsificar” un documento para los indígenas no entrañaba perversión alguna: tan sólo se legaliza lo que ya era legítimo. Así pues, no puede haber enunciados “falsos” sino desde los ojos del poder burocrático y su régimen de verdad. En este contexto, los enfrentamientos públicos, la guerra, no tendrán mucho sentido. Vale más vivir en la paz, “falsificando” documentos.

Si bien el Estado monárquico absolutista (más aún el ilustrado del siglo XVIII) siempre trató de combatir la capacidad autogestiva de sus súbditos, buscando encauzar y reducir la multidireccionalidad de las relaciones sociales a una relación única y legítima con el Estado, nunca lo logró satisfactoriamente, sobre todo en el caso

de los pueblos indios, que pese a todo buscaron mantener en su poder los “medios de producción simbólica”.⁶¹ Aquellas poblaciones indígenas que no lo lograron simplemente se decantaron como población “mestiza”, mucho más fácil de integrar al orden institucional impulsado por la paz de Estado (sea trabajando en las haciendas o sirviendo en el ejército). A pesar de su incapacidad para incidir y concentrar todas las voluntades sociales bajo su control, la Corona fue adquiriendo mayor eficacia en la medida en que perfeccionó sus sistemas y sus métodos. El Estado-nación del siglo XIX ofrece la primera imagen de un Estado centralizado exitosamente sofisticado. Durante los siguientes años el Estado siguió perfeccionándose en ese sentido.

Aquellos espacios autónomos, tan vehementemente defendidos por las corporaciones indígenas, fueron cayendo uno a uno tras el inclemente golpeteo de la economía de mercado. La sociedad resultante, aquellos indígenas que no pudieron (o no quisieron) defender más su modo de vida, se decantaron en la emergente nación mestiza, de asonadas militares, de poblaciones flotantes, desarraigadas, sin gobiernos de República ni culto a los cerros, de gobernantes criollos al mando de peonías mestizas, de muchedumbres de bandoleros sin mayor vínculo con la nación que les dotara de derechos cívicos al enrolarse en el Ejército. El *otro* indígena será desplazado y despojado sistemáticamente luego de que no se le integró al Estado.

Una vez que un grupo social ha perdido el control de sus medios de producción simbólica, es incapaz de mantenerse como *otro*. Cuando su capacidad deliberativa se anula, cuando deja de manifestar voluntad alguna no sólo se destruye ese espacio autónomo, sino que también en ese momento el *otro* desaparece; con ello la relación de poder que alguna vez existió en torno a él queda anulada. Tal es el horizonte de un ejercicio de poder que en su búsqueda del control absoluto, orilla al *otro* a diluirse en nada, decantándose en una sociedad cuyo tejido ha quedado deshilvanado. Así podría entenderse el gigantesco esfuerzo del Estado moderno, que al tiempo que impulsa la participación y promoción del “ciudadano libre” en sus órganos directivos no le deja más cima que la administración de sí mismo, sin mayores facultades deliberativas que asumirse parte de sí: por eso el énfasis del Estado moderno y su intrincada

⁶¹ Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, 1991, pp. 195-198.

burocracia, en la administración y gestión de recursos. Su poderosa maquinaria devora voluntades al tiempo que las anula, puesto que si bien es capaz de incorporar al *otro* dentro de sí, lo hace disolviéndolo como *otro*.

No obstante, esa centralización es en sí misma fuente de contradicciones: la individuación que trastocó a la sociedad jerárquica tradicional corroe al Estado mismo, junto con todo ordenamiento jerárquico moderno, y los somete a intensos conflictos internos: peligrosas e inestables *cadena de lealtades* sujetadas a carismas personales y ambiciones individuales mantienen al edificio entero en situación de crisis permanente: estructura de poder notable, pues en su debilidad está su fortaleza: la promoción personal que ofrece es tan seductora que difícilmente se permitirá su caída. El Estado moderno (y su precursor, el Estado monárquico absolutista) constituye una formidable estructura de poder que se regenera en sus contradicciones; lejos de debilitarlo, los ataques librados dentro de la arena que el mismo Estado ha dispuesto, sólo podrán fortalecerlo: es la guerra en la administración de la paz. De manera que las batallas y triunfos del Estado empiezan en el sujeto mismo cuando éste se reconoce en aquél.

Bibliografía

- Adams, Richard Newbold, *La red de la expansión humana*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1978.
- Anderson, Perry, *El Estado absolutista*, México, Siglo XXI, 1979.
- Barrow, R. H., *Los romanos*, México, FCE, 1995 [1949].
- Benavente, fray Toribio de, *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado* (edición de Edmundo O'Gorman), México, Porrúa (Sepan cuántos..., 129), 1969.
- Benedict, Ruth, *El crisantemo y la espada: patronos de la cultura japonesa*, Madrid, Alianza, 1974.
- Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991.
- Canetti, Elías, *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 1983 [1960].
- Carmagnani, Marcello, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, México, FCE, 1988.
- Carrasco, Pedro y Johanna Broda (comps.), en *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, CIS-INAH, 1985 [1978].
- Châtelet, François (ed.), *Historia de las ideologías*, México, Premiá (La Red de Jonás), 1990.
- Dumont, Louis, *Homo Hierarchicus: The Caste System and their Implications*, Chicago, The University Chicago Press, 1980.
- Foucault, Michel, *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*, Barcelona, Paidós/ Instituto de Ciencias de la Educación-Universidad Autónoma de Barcelona, 1990.
- , *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1992.
- , *Microfísica del poder*, Valencia, La Piqueta, 1973.
- García Martínez, B., *Los pueblos de la sierra*, México, El Colegio de México, 1983.
- Giardina, Andrea et al., *El hombre romano*, Madrid, Alianza, 1991.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1981[1964].
- Gómez de Silva, Guido, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, México, FCE/El Colegio de México, 2004.
- González Hermosillo, Francisco, "Indios en cabildo: historia de una historiografía sobre la Nueva España", en *Historias*, núm. 25, enero-abril 1991.
- Klor de Alva, J. Jorge, "El discurso nahua y la apropiación de lo europeo", en Miguel León Portilla, Manuel Gutiérrez Estévez, Gary H. Gossen y J. Jorge Klor de Alva (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, México, Siglo XXI, 1992, vol. 1.

- Krotz, Esteban; "La dimensión utópica en la cultura política: perspectivas antropológicas", en *Cultura política a fin de siglo*, México, FLACSO/ Juan Pablos, 1994.
- Lazcarro Salgado, Israel, "Contra los códigos de la jerarquía: el trastocamiento simbólico bajo el régimen colonial", tesis de licenciatura en Etnohistoria, México, ENAH-INAH, 2003.
- Lockhart, James, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1999.
- Martínez, Hildeberto, *Tepeaca en el siglo XVI: tenencia de la tierra y organización de un señorío*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1984.
- Miranda, José, *Vida colonial y albores de la Independencia*, México, SEP (Sepsetentas, 56), 1972.
- Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Alianza, 1998.
- Morse McGree, Richard, *El espejo de Próspero: un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, México, Siglo XXI, 1982.
- Nettel, Patricia, "Comercio, guerra y conquista en el Nuevo Mundo: Vitoria, Sepúlveda y Las Casas: un análisis de la mentalidad de los tratadistas españoles", en *Historias*, núm. 26, abril-junio 1991.
- Pastor, Rodolfo, *Campesinos y reformas: la Mixteca en el siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 1987.
- Quiroga, Vasco de, *Información en derecho* (edición, introducción y notas de Carlos Herrejón), México, Conaculta-SEP (Cien de México), 1985 [1535].
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España, escrita por Fray Bernardino de Sahagún, franciscano, y fundada en la documentación recogida por los mismos naturales* (edición de Ángel M. Garibay), 4 vols., México, Porrúa, 1979 [1590].
- Scott, James, *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Era (Problemas de México), 2000.
- Swartz, Marc J., Victor W. Turner y Arthur Tuden, "Antropología política: una introducción", en *Alteridades*, año 4, núm. 8, 1994, pp. 101-126.
- Todorov, Tzvetan, *La conquista de América, el problema del otro*, México, Siglo XXI, 1998.
- White, Hyden, *El contenido de la forma: narrativa, discurso y representación histórica*, Madrid, Paidós, 1992.
- Zorita, Alonso de, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, México, UNAM (Colección Universitaria), 1942 [1585].

La entidad femenina en los salones de remitidos de San Carlos: dinámica entre discursos y normas (1850-1898)

TANIA GARCÍA LESCAILLE*

La fundación de la Real Academia de San Carlos de la Nueva España constituyó, sin lugar a dudas, un paso de avance en las concepciones teórico-prácticas relacionadas con la producción plástica. Su aprobación y oficialización por el rey Carlos III, en 1785, estuvo acompañada por estatutos que reglamentaban de manera exhaustiva el desempeño, potestades y privilegios de sus directivos, además de lo concerniente a la vida curricular, incluida la posibilidad de otorgamiento de pensiones y becas que se disfrutarían dentro o fuera del territorio; también se relacionaban con una serie de prohibiciones en las que no sólo quedaba clara la hegemonía de la institución para enseñar, evaluar y regir las nuevas ideas estéticas en el vasto territorio que comprendía el virreinato, sino que la convertía en la principal institución de su tipo a la que se subordinarían otras que pudieran aparecer en la demarcación.

Mando a que no se pueda fundar en Nueva España estudio alguno de las artes, sin que primero se me de cuenta por medio de esta Academia, del establecimiento que se intente, de sus medios de subsistir, y método para su gobierno. En caso de estimarlo conveniente, no sólo concederé el permiso necesario para la fundación sino también las gracias y privilegios que le sean adaptables

* Universidad de Oriente, Cuba.

de la misma Academia, a la cual ha de quedar subordinado, como todas las que se establecieron en Nueva España.¹

La nueva institución no sólo va a trazar una enseñanza encaminada a dotar a los alumnos de una mejor técnica que les permitiera una ejecución con la prestancia y terminación apropiadas, sino que sus esfuerzos también se encaminaban a educar el gusto estético a partir de los debates y aportes teóricos fundamentados en los ideales de perfección y belleza difundidos por las academias europeas, fundamentalmente la de París, que en el pintor y teórico Charles Le Brun tuvo su figura más importante. Igualmente, los artistas novohispanos van a transitar de su antigua condición gremial a un nuevo estatus académico, gozando de un reconocimiento social del que antes carecían y de una protección real que los nombra “hijosdalgos del rey”:

[...] Por medio de estas reglas y estatutos tenga mi expresada Academia de San Carlos la firmeza, subsistencia, acertado método y gobierno que deseo y proporciono, en beneficio común de mis vasallos de Nueva España [...]; mando que ahora y en adelante perpetuamente la dicha real Academia de San Carlos, sea tenida, reconocida y respetada como corresponde a un cuerpo fundado y dotado por mi, y dependiente enteramente de mi real inmediata protección. Y en consecuencia mando asimismo [...] guarden y cumplan, hagan guardar, cumplir y ejecutar todos y cada uno de los estatutos y reglas insertas en el [...].²

La Academia no sólo fue cuidadosa en respetar los estatutos fundacionales, sino que éstos, de muchas maneras, marcaron a la institución en los años sucesivos. El reconocimiento hacia otras instituciones de su tipo, fundamentalmente la de San Fernando de Madrid, que le sirvió de modelo, la mantuvieron vinculada al horizonte europeo, de donde llegaron los principales profesores, materiales, útiles y piezas de arte para garantizar la formación curricular de sus alumnos.

El claustro presente en los años iniciales, competente y con experiencia, fue derogando paulatinamente su protagonismo, ya fuera por causas naturales como la muerte o por su retorno a Europa,

¹ Manuel Romero de Terreros, *Catálogo de las exposiciones de la Antigua Academia de San Carlos de México (1850-1898)*, artículo XXIX “Prohibiciones”, 1963, p. 42.

² *Ibidem*, artículo XXX “Privilegios”, p. 44.

situación que llegó a ser más crítica en el periodo de la posguerra. Garantizar la estabilidad docente y el liderazgo anterior no fue algo que se pudiera solucionar durante las hostilidades, ni siquiera en años posteriores. La guerra de Independencia, con sus consecuencias inmediatas y mediatas, arraigó en los artistas mexicanos el sentimiento de incapacidad e invalidez. La ofensiva colonial, saturada de contradicciones, refutaciones y diferencias —como el no reconocimiento del patrocinio real—, y la crisis económica resultante, hicieron que varios organismos que subvencionaban a la institución renunciaran a sus compromisos. A partir de ese momento se inicia la etapa de decadencia de la Academia, que agoniza postrada en el deterioro y la inactividad.

La situación crítica de la nación independiente daba pocas opciones a maestros y alumnos que aspiraban a reanimar la institución. La limitación en número y calidad del claustro era una eventualidad que no resistía seguir aplazándose. El proceso formativo de las nuevas generaciones dependía de medidas apresuradas en este orden y en el económico, básicamente. Las esperanzas se cifraban en las potencialidades que mostraban las academias de otras latitudes, insertas en países con modelos económico-sociales que validaban su prosperidad nacional e internacional: Italia, Francia e Inglaterra se abren como nuevos horizontes para la reanimación de la institución.

En 1843, el presidente Antonio López de Santa Anna realiza una revisión detallada de la situación de la Academia, y elabora y firma un documento que si bien retoma muchos aspectos de los estatutos fundacionales, plantea una nueva forma de patrocinio para la institución. En los argumentos y propuestas *santannistas* se vislumbra la preocupación e interés por cambiar la situación de deterioro que presenta la institución. Se insiste en aspectos de gran importancia que asegurarían el despegue formativo y promocional más allá de las fronteras nacionales, asunto de gran importancia si se tiene en cuenta que los artistas alcanzan su corolario en la medida que son reconocidos en otras latitudes; por tanto, el contacto, el aprendizaje, las influencias y las relaciones internacionales van a ser elementos fundamentales y necesarios promovidos por la institución, que si bien ya se habían hecho patentes desde la fundación, en la segunda mitad del siglo XIX alcanzarían mayor constancia.

La restauración tuvo entre sus principales objetivos el hacer público los avances técnico-artísticos de los matriculados en la Acade-

mia, por ello organizó en 1849 la primera exposición, misma que no pudo realizarse antes por el inicio de la guerra de 1847. Siguieron a esta primera muestra otras 22, realizadas durante la segunda mitad del siglo XIX, la última de ellas en 1898. Este importante y novedoso evento para el ámbito mexicano se convertiría en el principal de diversos parámetros, que de una u otra manera manifestaban las interioridades de la institución: inclinaciones temáticas, protagonismos, criterios artísticos para la selección de premios —muchas veces primer paso para el beneficio de becas y pensiones—, etcétera. Igualmente, estas exposiciones constituyeron una fuerte motivación para el ejercicio de la crítica, que con diferentes niveles de análisis contribuyó a que un público selecto, importante, protagónico y con una condición social que le permitía determinado nivel de información, asimilara los patrones estéticos defendidos por la institución y, a la postre, moldeara su gusto; categoría muy subjetiva pero tangible, y que probablemente alcanzaba su máxima corporeidad y expresión en la compra de las piezas. Este grupo, que fue cultivándose en cada una de las exposiciones, alternó, y muchas veces realizó de manera simultánea, su condición de modelo, patrocinador, cliente y coleccionista.

En los salones organizados exponían sus adelantos los discípulos de cada una de las clases y los profesores, cuyas obras y proyectos conformaban lo que llamaríamos Salón Oficial. Asimismo, se organizaba otra muestra que se nutría con las obras de pintoras, autores autodidactas, egresados de San Carlos que no se quedaban a formar parte del claustro y se iban a laborar a instituciones de provincia, artistas formados o en formación en otros centros del país, estudiantes pensionados en el extranjero y artistas foráneos. A este salón “periférico” se le llamó Salón de Pinturas Remitidas; tácita referencia a que las obras que allí se exponían eran de fuera de la Academia, incluso cuando el remitente formaba parte oficial de su matrícula y de manera circunstancial estaba ausente. En estos salones “figuran las obras, tanto de profesores extranjeros como de alumnos mexicanos [...] al lado de los nombres de escultores [...], de arquitectos [...], de pintores [...] cuyas obras son cada día más apreciadas; se mencionan los de otros artistas hoy injustamente olvidados y hasta del todo desconocidos, entre ellos, por cierto, los de no pocas damas”.³

³ *Ibidem*, “Advertencia”, p. 10.

Este salón aglutinó importantes autores y obras, si bien algunos de sus participantes no contaban con el conocimiento adquirido en las clases que se impartían dentro de la institución, lograron conocimientos técnicos que de alguna manera les permitía presentar sus avances. Aun cuando en los documentos que se conservan de San Carlos no se han encontrado noticias relacionadas con el rechazo a determinada pieza por su calidad en la ejecución,⁴ no podemos pensar que había total libertad para admitir obras que no contaran con un requisito mínimo de calidad para su exhibición.

La pluralidad de participantes, así como la diversa procedencia y niveles técnicos fueron las características más distintivas de estos salones, lo cual lejos de constituir una limitación significó una posición de contraste, validación y frescura, tanto por los temas como por el estilo. Como era típico en las exposiciones de arte, incluso de otras latitudes con una sólida tradición en este tipo de eventos, hubo protagonismo masculino; sin embargo, las mujeres mantuvieron cierta estabilidad, aun cuando no siempre fueran las mismas artistas las que estuvieran presentes en cada una de las exposiciones. La mujer representó una posición de equilibrio en el orden temático y técnico, incluso sin llegar a competir cuantitativamente con el grupo masculino (Anexo 1). Por otro lado, su constante participación fue un suceso marcado por lo fortuito, ya que la gran mayoría de expositoras se presentaron en una o dos ocasiones, sólo

⁴ A pesar de que en los documentos de la Academia de San Carlos revisados, así como en la *Guía del Archivo de la Antigua Academia de San Carlos. 1867-1907*, del doctor Eduardo Báez Macías, no se encontró documento alguno que declarase de manera evidente un comité de recepción para las piezas del Salón de Remitidos. Seguramente esta fue una responsabilidad del director de la institución y de los propios profesores en cada uno de los ramos; si bien no encontramos testimonio escrito que declare el rechazo por la calidad de la obra, sí por no ajustarse a los parámetros de los soportes tradicionales de las piezas, asunto muy cuidado desde el periodo fundacional, ya que la institución tenía bien definidos, además de los temas oficiales, el uso de materiales, a tono con su distinción y protagonismo. El planteamiento anterior se justifica a partir de los testimonios presentes en los siguientes expedientes: el 9072 de la gaveta 90, en la que se preguntó en correspondencia, fechada el 21 de noviembre de 1898, al director de la Academia, Román Lascuráin, si en algunas de las salas de la XXIII Exposición podía exhibirse un mantel con sus servilletas, bordado y deshulado, que 30 damas de Silao y León habían confeccionado. El director respondió al día siguiente que “de acuerdo con la convocatoria, no sería posible exhibirlo”. Otro ejemplo aparece en el documento 9068, “Carta de Lascuráin a Longinos Núñez”, en la que le responde que sus esculturas no pueden ser exhibidas por ser de madera, y el programa de la exposición (se refiere a la XXIII, 1898) sólo admite esculturas en yeso. La carta está fechada el 5 de noviembre de 1898; véase Eduardo Báez Macías, *Guía del Archivo de la Antigua Academia de San Carlos. Cuarta Parte, 1867-1907*, 1993, vol. I.

algunas mantuvieron el mismo entusiasmo e interés durante gran parte del periodo, apareciendo en varias exposiciones. A pesar de la perseverancia y empeño mostrado por unas pocas, se hacen notorios determinados *lapses* de ausencia (Anexo 2).

Las mujeres conformaron un grupo importante y distintivo dentro de la gran variedad de procedencias y tipos de expositores que se presentaron en los salones de pinturas remitidas; compartieron comunes características socio-históricas y un espacio cultural que les permitió la inserción en la vida pública; son aspectos que imponen la necesidad de valoraciones más generales del grupo, en las que se superen marcados enfoques individuales y se exponga el verdadero alcance y contribución de las pintoras a estos salones.

La contribución femenina en estos eventos debe valorarse como un paso de avance en el panorama plástico decimonónico, no sólo por lo que significaba en el terreno de las competencias y aspiraciones individuales, sino porque fue un indiscutible logro en el plano de la igualdad de oportunidades y derechos aun cuando el espacio destinado a ellas no fuera el oficial, pues hasta muy avanzado el siglo XIX las mujeres no tenían permitido estudiar en San Carlos.

A pesar que la fundación de la Academia se había concebido para “beneficio común de todos los vasallos de Nueva España”, y que en las estipulaciones del artículo XVIII de sus estatutos, concerniente a los discípulos, se expresaba el interés de que la participación fuera diversa y un derecho de todos los ciudadanos de la Nueva España, sin que mediaran elementos discriminatorios para el derecho de matrícula, en la práctica hubo una conducta restrictiva hacia la mujer. El hecho de que de manera expresa, evidente e incuestionable no se hiciera alusión a su derecho de ingreso, fue una cobertura ideal para que fuera objeto de omisión. Así, por ejemplo:

[...] Se admitirán indistintamente todos cuantos se presenten, ya sea con el fin de estudiar completamente cualquiera de las tres artes, o la del grabado, o ya sea con el ánimo de adquirir sólo el dibujo para aprender después con más perfección cualquier oficio. [...] Todos los que quisieren matricularse [...], han de presentar un memorial [...] con expresión de su edad, patria, domicilio y arte a que se inclinan.⁵

⁵ Manuel Romero de Terreros, *op. cit.*, 1963, artículo XVIII, “Discípulos”, pp. 29-30.

La mujer gozó del derecho de instrucción dentro de la Academia hacia 1886.⁶ Sin embargo, su incursión en los salones de obras remitidas demuestra interés por reclamar en silencio un espacio que se le había vedado, tanto como discípula como docente; ella se había convertido en el *topo* de lo no pensado, y sólo desde este espacio “periférico” pudo darse a conocer, situación que cambia en las últimas tres exposiciones del siglo XIX, cuando ya aparece como matrícula oficial.

Las mujeres adquirirían sus habilidades técnicas en clases particulares, por instrucción en el seno familiar, de manera autodidacta o en instituciones creadas para fomentar la cultura y la educación no sólo de la capital, sino también de provincias: el Liceo Franco-Mexicano, la Academia de Música y Escuela Normal de Preceptoras de Tacubaya, la Escuela Normal para profesoras de Zacatecas, la Escuela Normal para profesoras de México, la Escuela Patriótica, el Establecimiento gratuito de la villa de Tacuba, la Escuela Nacional de Artes y Oficios, el Instituto católico Franco-Mexicano, la Escuela de Bellas Artes de Jalapa, el Colegio Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza, la Escuela Católica de Artes y Oficios del señor Luis García Pimentel y el Instituto Jiménez. Algunas de estas instituciones tuvieron una marcada colaboración con estos salones no sólo por la aportación numérica de representantes de ambos sexos, sino por la estabilidad participativa. Aunque de manera general sus envíos se organizaban en el correspondiente salón de remitidos, en contadas ocasiones aparecieron junto a la muestra oficial de profesores y discípulos de la institución, como se reporta en el catálogo de la exposición de 1879.

En la XXIII y última exposición del siglo, acaecida en 1898, apareció en la sección española una importante colaboración que incluía tres nombres femeninos: Adela Ginés y Ortiz, Fernanda Francés y C. Figueroa.⁷ Estas tres artistas españolas se integran a la lista

⁶ Hasta 1898 en los documentos de archivo de la Academia de San Carlos no aparece ningún documento que haga referencia al dato de ingreso de las señoritas como matrícula oficial de San Carlos; sin embargo, en el apartado “Mujeres pintoras” de la *Guía*, el doctor Báez hace referencia a que el documento número 9898-9 “parece establecer que las mujeres fueron aceptadas como alumnas regulares alrededor de 1886”; véase Eduardo Báez Macías, *op. cit.*, 1993.

⁷ Véase “Artistas españoles en la exposición de 1898”, en *idem*, donde aparece una larga lista de los participantes peninsulares en la XXIII Exposición de San Carlos; entre las mujeres únicamente se menciona a Adela Ginés y Ortiz, y se precisa que era de Madrid; sin embargo, en la revisión del correspondiente catálogo que aparece en *Catálogo de las Exposiciones de la*

de 144 mujeres que expusieron entre 1850 y 1898. Tal vez un estudio más específico pueda aportar datos biográficos de cada una de estas expositoras, sobre todo de las dos últimas, cuya escueta información no permite precisar si, efectivamente, eran extranjeras o mexicanas.

A pesar de que algunos nombres generan esta inquietud, es bueno comentar que la convocatoria para estos salones no estuvo abierta para los extranjeros sino hasta 1898, aun cuando entre artistas de otras latitudes ya se percibía un afanoso interés por participar, fundamentalmente entre españoles. No obstante, la oportunidad de participación extranjera en las exposiciones previas a 1898 fue muy limitada, pues tal posibilidad se restringía a los extranjeros radicados en el país, como se afirma en las constantes aclaraciones mencionadas en el catálogo. De cualquier manera, éstas y otras posibles extranjeras, si las hubo, se analizan dentro del comportamiento general de los salones, en los que también se incluye la arista de lo foráneo con sus peculiaridades.

En el estudio del comportamiento femenino en estos salones se dispone de pocos artículos y materiales de interés publicados en años previos, aun cuando tienen el mérito de ser pioneros y de haber presentado una problemática no abordada en la historiografía del arte mexicano. Gracias al interés mostrado por algunas investigadoras, se revela el nombre de algunas artistas que destacaron por su perseverancia o por la calidad de sus obras, de las cuales sólo se conocen o han podido localizar muy pocas. A pesar de la labor ingente que requiere cualquier estudio con tales características, en que el patrimonio plástico está disperso y la condición de no oficialidad que tuvo la irrupción femenina limita el acervo documental, resulta imprescindible profundizar en el alcance de sus aportaciones y en los matices que como grupo le impregnaron al salón, necesidad que también reclaman los otros expositores.

Antigua Academia de San Carlos de México (1850- 1898) se recogen las otras dos autoras. Tal incongruencia requeriría para su aclaración un estudio particular; no obstante, colegimos que podría deberse a que el dato aportado por Eduardo Báez se obtuvo por documentos relacionados “con los trámites que se hicieron para traer las pinturas a la exposición”, como él mismo afirma, situación en la que no necesariamente tuvieron que estar involucrados todos los participantes. Habría que dilucidar si los otros dos nombres que figuran en el *Catálogo* son de pintoras españolas, dado que en esa misma sección detectamos al pintor cubano José Joaquín Tejada.

Los trabajos ya publicados, en la mayoría de los casos, carecen de profundidad en los aspectos que abordan, pues pocas veces van más allá del dato preliminar. Así, por ejemplo, la exposición que se organizó en el Museo de San Carlos en 1985, para la cual se realizó el catálogo *Pintoras mexicanas del siglo XIX* —no superado por otra publicación relacionada del mismo tema en cuanto a la muestra plástica y datos biográficos de las participantes—, no se aventuró, sin embargo, con reflexiones que transparentaran los profundos lazos entre la ejecución y el momento histórico, superando el análisis circunstancial de cada una de las ejecutantes y la parte descriptiva, más que valorativa, de la producción mostrada. Tampoco trató de dar lo general a partir de lo individual, o la tónica en cada momento: tendencias estilísticas, preferencias temáticas, etc. Si bien, el catálogo presentó un listado importante de pintoras con un desempeño protagónico en el siglo XIX, merece ser completado con otros nombres, necesidad que las investigadoras que trabajaron en la parte teórica expusieron con lucidez: “Las pintoras del siglo XIX [...] no han sido estudiadas en conjunto y menos aún se han constituido en objeto de una muestra que las reúna. [...] Si bien es cierto que ni el estudio ni la muestra poseen un carácter exhaustivo, sí constituyen un importantísimo punto de referencia que ha de dar lugar, en un futuro próximo, a muy provechosas investigaciones”.⁸

Estudios posteriores a esta exposición han tratado de responder al llamado de estas investigadoras. Con nuevos matices se ha abordado el trabajo de algunas pintoras, sobre todo de aquellas consideradas más destacadas por su extensa producción o por la destreza técnica. Contamos con el folleto “Presencia de la mujer en la Academia”, de la División de Estudios de Posgrado de la Escuela Nacional de Artes Plásticas, que tiene el mérito de abordar de manera panorámica un periodo que va desde la irrupción femenina en la institución hasta fines del siglo XIX, cuando ya se cuenta como parte de la matrícula oficial de algunos cursos. Se hace alusión a su marginación como parte del alumnado y se menciona, de manera general, la producción plástica de algunas que laboraron al margen de la institución; asimismo, se transparenta su presencia como modelo en la sala del natural, suceso que corresponde a una etapa avanza-

⁸ Teresa del Conde, “Presentación”, en *Catálogo de pintoras mexicanas del siglo XIX*, 1985, p. 13.

da del siglo.⁹ Sin embargo, debe contarse este material en el orden de lo preliminar, como informe de índole general y de divulgación, pues no profundiza en aspectos medulares de las pintoras relacionadas con técnicas, estilos, producción y originalidad.

También contamos con los valiosos artículos de Angélica Velázquez,¹⁰ en los que se aportan datos inéditos sobre la producción femenina del siglo XIX, se enfatiza en la producción de las hermanas Sanromán, y en la de otras menos conocidas, entre ellas Paz Cervantes, Guadalupe Rincón Gallardo de Tornel, Eulalia Lucio, Mercedes Espada de Díez de Bonilla y Guadalupe Carpio. Es válida la interrelación que establece la autora entre creación, contexto y crítica. Mas a pesar de los méritos de esos artículos se echa en falta el nombre de otras pintoras cuya forma de hacer pueden contrastar o corroborar la perspectiva pictórica femenina de la segunda mitad del siglo XIX.

Si bien estos materiales científicos no son los únicos que hasta la fecha se han elaborado en el entorno nacional, sí son fundamentales como punto de partida para mostrar nuevos elementos relacionados con la contribución femenina a los salones de remitidos. Las pintoras mexicanas llegan a dichos salones con niveles heterogéneos en el aspecto técnico, inclinaciones temáticas e influencias. El aprendizaje marcado por las posibilidades individuales imprimió un sello distintivo a sus ejecutantes, por ello sus obras contribuyeron a dar un tono de frescura y novedad en la perspectiva colectiva. Aspecto aparentemente controversial, pero plenamente justificado si tenemos en cuenta el sentido privado de sus inspiraciones y de cada una de sus ejecuciones, que valoradas de manera independiente pueden darnos un nivel de información en la relación autor / obra; pero analizadas en conjunto potencian el estudio a una dimensión más general en que el autor se valora dentro de un grupo

⁹ En los Archivos de la Academia de San Carlos conservados en la Biblioteca de la Facultad de Arquitectura de la UNAM, gaveta 45, exp. 6903, aparece un oficio del Ministerio de Justicia e Instrucción Pública, con fecha 29 de octubre de 1867, en el que se hace saber al director de la Academia que el Presidente de la República aprueba la reforma consistente en la introducción del estudio del natural de las formas de la mujer, dicho en otras palabras: el modelo femenino.

¹⁰ Angélica Velázquez Guadarrama, "Diferencias y permanencias en el retrato de la primera mitad del siglo XIX" y "La representación de la domesticidad burguesa: el caso de las hermanas Sanromán", en Esther Acevedo (ed.), *Hacia otra historia del arte en México. De la estructuración colonial a la exigencia nacional (1780- 1860)*, 2001, t. I, cap. III.

y su producción puede marcar una tendencia o peculiaridad plástica dentro del entorno creativo del periodo.

Algunas de estas mujeres tuvieron la oportunidad de ser discípulas particulares de los profesores que formaban parte del claustro oficial de la Academia, así como de artistas extranjeros como el francés Edouard Pingret, quien radicó una temporada en el país. Seguramente algunos de los graduados en esa segunda mitad de siglo también encontraron en las clases particulares una fuente de ingreso, tan necesaria en una sociedad con inestabilidad política y económica. Los interesados en aprender las técnicas artísticas, que no constituían matrícula de la Academia o de otras instituciones públicas o privadas, fueron una importante cantera para que los profesores de San Carlos y de las escuelas nacionales mejoraran su peculio; también lo fueron estudiantes de escuelas privadas que buscaban perfeccionarse. Se llegó al punto que periódicamente se emitían circulares en la Academia en las que se recordaba que era una prohibición dar clases fuera de la institución, sobre todo si los alumnos de las escuelas particulares se examinaban en las escuelas nacionales.¹¹

Si bien este tipo de enseñanza dotó a muchas de las estudiantes de una técnica decorosa, en ocasiones excelente, no fue suficiente para que la creatividad se convirtiera en motivo, objetivo y principio artístico del trabajo de todas; sólo algunas lograron superar el conformismo chato e invariable del dominio técnico. El virtuosismo, cuando se alcanzaba, era resultado del ejercicio sistemático de copiar; entrenamiento que limitaba la posibilidad creativa, tanto por el tema como por la composición y los elementos formales que estipulaba en teoría y práctica la institución. Sin embargo, el ejercicio de copias constituyó un reto para las aprendices que tenían como meta igualar su modelo, casi siempre consistente en pinturas de sus profesores u obras maestras europeas, estampas o copias del yeso, rara vez de pintores nacionales.

Una vez lograda la excelencia técnica, la estrecha senda que debía transitar la ejecutante para enrolarse en el mundo de la invención y la originalidad constituía un difícil reto, muchas veces más allá de lo posible, pues tenía que ver con la personalidad y las cualidades individuales que estaban por encima de lo material y concreto, más allá del talento, el lienzo y los pinceles.

¹¹ Véase el exp. 7916, gaveta 68, del Archivo de la Antigua Academia de San Carlos.

La posibilidad de despojarse de las reminiscencias de obras ajenas requería de una audacia para la que no todas estaban preparadas. A pesar de esta realidad, un número considerable de pintoras incursionó en obras de invención y trabajó con verdadero talento sus temas favoritos: el religioso, el de paisajes y animales, el retrato, la naturaleza muerta y el costumbrismo. Tal posición, sin llegar a ser irreverente, muestra un apego y percepción particular en relación con las líneas temáticas —seleccionadas más por el posible atractivo emocional y, por ende, entusiasmo hacia su factura, que por su jerarquía dentro de la Academia—. Descontando al tema religioso y el retrato, la fuerte inclinación hacia los otros marca una tendencia al distanciamiento de los temas oficiales, que dentro de la institución se veneraban con propuestas muchas veces extravagantes (Anexo 3). Así, “[...] un número considerable de creaciones [...] eran mucho más que simples copias de obras de los profesores. En sus autorretratos, en las escenas de interiores e incluso en los bodegones que pintaron aquellas artistas, a menudo con gran dominio del oficio, se manifiestan personalidades artísticas reveladoras de su condición genérica”.¹²

Si bien el tema religioso y el retrato son representativos de los postulados de la institución, y el paisaje ya se aceptaba como tema propio, aunque con menos méritos que los anteriores por el hecho de no privilegiar a la figura humana —considerada el centro de las perfecciones de la naturaleza y el mayor reto para cualquier artista—, otros se yerguen junto a ellos como preferidos, dígame la naturaleza muerta y el tema costumbrista con sus escenas de género y tipos, aceptados dentro de la institución en fecha posterior a 1865, en consonancia con los giros político-sociales de la nación. No obstante, los propios catálogos muestran una labor anterior vinculada a estos temas no oficiales, aprovechados para el ejercicio de copias cuando el virtuosismo de la factura era incuestionable.

En más de una ocasión se han realizado afirmaciones relacionadas con las preferencias temáticas de estas pintoras, sin que las explicaciones remuevan las posibles razones que llevaron a esta parcialidad en los tópicos, como se expresa en el siguiente planteamiento, cuestionable en los aspectos que arguye: “[...] ninguna de estas artistas se atrevió a abordar temas del género más prestigiado de la época: la pintura histórica [...] esto implica disponer de un ta-

¹² Angélica Velázquez, *op. cit.*, p. 126.

ller, tiempo, modelos humanos, conocimientos de la anatomía, investigación histórica, y sobre todo la incursión en un asunto de la vida pública”.¹³

En realidad el tema histórico fue de los menos tratados, cercano al comportamiento que tuvo el tema mitológico y las incursiones intimistas, y superado en falta de motivación por el alegórico. Sin embargo, los argumentos que se citan son arriesgados y carecen de objetividad. Aun cuando el tema histórico, e incluso los otros menos tratados, tengan sus peculiaridades formales —por ejemplo la tendencia a composiciones de grandes dimensiones, muchas veces ligada más al sentido grandilocuente que se le daba al tema que a las necesidades anecdóticas—, ello no debió ser razón suficiente para el acercamiento limitado. Importantes ejemplos, de excelente factura, hay en las academias europeas y la propia academia mexicana, donde se hace gala de la armonía de las proporciones para realizar piezas en pequeño formato; por tanto, la dimensión para una obra de contenido histórico es una elección en manos de cada ejecutante. El taller como fundamento limitante carece de sentido, en tanto no requiere más condiciones que las indispensables para los otros temas.

La disponibilidad de tiempo, vista como un posible factor que influyó en el tratamiento restrictivo del tema histórico y de los otros ya mencionados, carece de validez. El tiempo es una categoría estrechamente ligada a la vida y sus eventos, el ser humano tiene la capacidad y potestad para utilizarlo a su antojo dentro de sus cualidades intrínsecas, que de ninguna forma pueden alterarse: va hacia el futuro, es irreversible, no depende de voluntad individual o colectiva. Las pintoras tenían la suerte de no tener que rendir exámenes en la Academia, no estaban obligadas a presentar anualmente sus adelantos, no se les valoraba por presentar más o menos trabajos en cada exposición; en fin, eran dueñas de su tiempo y lo ocupaban realizando obras con motivos o temas que en ocasiones eran de gran complejidad y necesaria laboriosidad.

Si el tiempo se planteó asociado a las circunstancias del ambiente doméstico, entonces se necesitan estudios más precisos de la biografía de las expositoras donde se demuestre la influencia negativa de obligaciones hogareñas en su producción plástica. Sin embargo,

¹³ María Araceli Barbosa Sánchez, “La perspectiva de género y el arte de las mujeres en México: 1983-1993”, tesis de doctorado en Historia del Arte, México, FFyL-UNAM, 2000, p. 51.

sería pertinente reflexionar a partir de los datos acopiados. En primer lugar, la posible limitación de tiempo para un tema sería igualmente objetivo para cualquier otro. En segundo lugar, los periodos activos de las mujeres en las exposiciones están recogidos, y corresponden a los años en que presentaron sus obras y temáticas; esta producción debe valorarse a partir del dato final, de la obra expuesta, sin caer en posiciones subjetivas que especulen sobre circunstancias extrapictóricas difíciles de argumentar. La relatividad del tiempo no permite aplicarlo como categoría a la hora de analizar la producción artística a partir de la dimensión de un cuadro o de la temática.

No deja de ser cierta la situación de la mujer en el siglo XIX y su absoluta responsabilidad en la vida reproductiva del hogar, con suficientes obligaciones en la organización de tareas domésticas, con la responsabilidad de la maternidad y la crianza de los hijos; este escenario debió limitarla de manera objetiva, y tal vez fue la razón por la cual muchas de las pintoras hacían una o dos apariciones en los salones y no volvían a presentarse. En otros casos se han detectado intervalos de ausencias que pueden estar relacionados con el embarazo u otros eventos personales; sin embargo, hablamos de obras ejecutadas, del resultado final y en tal sentido no hay indicios claros que expliquen la devaluación del tema histórico.

Tenemos varios ejemplos de pintoras que derrochaban cualidades y presentaron en una misma exposición varias obras de compleja elaboración, como hizo Paz Cervantes de Estanillo, que en la V Exposición realizada en 1853 presentó siete obras, dos de ellas inscritas dentro de lo anecdótico y con cierto viso histórico, como *Rafael tomando apuntes para pintar a una joven aldeana* —copia de Horacio Vernet, cuya composición se registra en el cuadro dentro del cuadro—, y una copia de *Ariosto y los atacantes*. En 1854 expuso nueve obras, donde se advierte su interés por reproducir originales de E. Pingret como *La cocina*, obra de compleja elaboración si se tiene en cuenta la presencia de varios personajes y el tratamiento espacial de gran realismo. En 1855, durante la VII Exposición, presentó la misma cantidad de piezas, tres de ellas son copias del pintor francés, lo cual demuestra un apego a los temas tratados por dicho artista y una superior habilidad para trabajar composiciones de gran compromiso técnico como *El puesto de chía*, *El jarabe* y *Generosidad de un sacerdote*.

A su vez, Josefa Sanromán presentó en 1855, VII Exposición, dos obras de compleja elaboración: *La convalecencia* y *La lectura*, ambas originales. En ellas aparecen varios personajes y una serie de elementos ambientales que debieron exigir una aplicación a plenitud de los conocimientos formales y del tratamiento del espacio; mas logró concretar las composiciones con realismo y virtuosismo en la técnica.

Estas dos autoras no fueron la excepción, otras figuras que sobresalieron por trabajar temas de compleja elaboración, incluidas las copias, fueron Ángela Icaza e Iturbe, Matilde Zúñiga, Antonia Condón de Bielza, Mercedes Espada de Bonilla, Guadalupe Gallardo de Tornel, Eulalia Benítez, Concepción Benítez, Susana Massón, Jesús Ortiz de Montellano, Pilar de la Hidalga, Elena Barreiro, Francisca Campero, Eulalia Lucio y Julia Escalante.

En relación con el planteamiento inicial de que el tema histórico pudo estar limitado porque las pintoras no contaron con modelos humanos ni recibieron clases de anatomía, habría que preguntarse de qué manera pudieron ejecutar obras con tema religioso, costumbrista y retratos en las que aparecen los personajes de cuerpo entero, pues al igual que el tema histórico también significaban un reto. Por otro lado, casi todas tuvieron maestros que directa o indirectamente estaban relacionados con la Academia, y debieron fungir como correctores basados en su experiencia.

Si aceptamos el argumento de que estas pintoras, que por demás pertenecían a la elite social, carecían de conocimientos sobre historia, podemos tornar absoluto un problema que, como cualquier otro, debió tener sus matices. Ni con tantos derechos ni tan enterradas en la ignorancia vivían las mujeres de la sociedad mexicana decimonónica. Si muchas no tuvieron una producción trascendente, ni catapultaron su quehacer hacia la factura de originales, no podemos catalogarlas de simples copistas sin autoestima; aun con sus posibles limitaciones, al presentarse en los salones mostraron un interés de reconocimiento y de lucir habilidades que no sólo eran un referente de cultura, sino que muchas veces iba acompañado de otras inclinaciones como el tejido, el bordado y los hábitos de lectura, fuente fundamental del conocimiento, incluyendo el histórico.

Finalmente, queda desarticulada la tesis que ve en la relación del tema histórico con la vida pública un vínculo nefasto que puso barreras a estas artistas. El tema histórico difiere de los otros en

contenido, pero no en los elementos discursivos que lo hacen acreedor de lo público. Cuál sería la categoría para escenas religiosas, mitológicas y costumbristas como *Generosidad de un sacerdote*, *Angelus*, *La huida a Egipto*, *El Salvador y la samaritana*, *El sacrificio de Isaac*, *Cristo predicando*, *Baco coronando a los borrachos*, *La cocina en la calle* y *El jarabe*.

La posible explicación del desinterés por temas históricos y mitológicos hay que buscarla en las expectativas que tenían estas jóvenes artistas. Partimos de la convicción de que todos los temas podrían ser copiados, e incluso que tenían el conocimiento suficiente para crear obras originales; sin embargo, fueron otras las temáticas preferidas porque constituían una referencia directa, cercana a su mundo. Los elementos inspiradores significaban la objetivación de su realidad, a través de ellos exponían o expresaban sus gustos y sentimientos más nobles e íntimos.

El tema religioso, integrante de los temas oficiales y el más representado, salva una solapada, probablemente inconsciente, actitud de beligerancia temática, aun cuando haya lealtad formal hacia los preceptos académicos. Éste revelaba la educación recibida y era una expresión de ética, virtud y prodigalidad espiritual. El paisaje y los animales, así como las naturalezas muertas y los retratos, eran una invocación actualizada del ámbito en que se desenvolvían y que conformaba su cotidianidad. La pintura les permitió perpetuar aquellas grandes y pequeñas cosas con las cuales tenían una ligazón emocional: "Los objetos estaban allí todos los días, eran parte de la vida y del uso cotidiano [...] Es bien posible que fueran piezas de familia y el hecho de duplicar su posesión y su presencia mediante el pincel y los colores sobre la superficie de la tela, debe haber procurado enorme goce a quien lo pintó".¹⁴

De estos temas se hicieron muchas copias, sobre todo en el tema religioso y el paisaje, del cual dejaron importantes obras cargadas de virtuosismo técnico e inspiración; mas no todas las obras se expusieron en los salones, según se pudo verificar en las muestras presentadas en el catálogo *Pintoras mexicanas del siglo XIX*. También en las naturalezas muertas fueron muy creativas, tema que en este sentido rivaliza con los retratos, pero la gracia y originalidad de muchos arreglos, así como la perfección técnica para dar texturas y colores, le distinguen un atractivo especial. Se destacan obras como

¹⁴ Teresa del Conde, *op. cit.*, p. 16.

Frutero, de Guadalupe Rul Azcárate, expuesto en 1855 (fig. 1); *Bodega con frutas, sandía y huevos*, de Eulalia Lucio, expuesta en 1886 (fig. 2); *Naturaleza muerta con objetos de cocina*, de la misma autora, expuesta en 1891 (fig. 3) y *Frutero con flores* de Josefa Sanromán, expuesta en 1850 (fig. 4).

Los tipos también fueron temas de inspiración, muchas veces asociados a las escenas costumbristas, otras con identidad propia. Se copiaron algunos, sobre todo los realizados por E. Pingret, quien tuvo la agudeza de descubrir en los tipos populares la gracia y autenticidad más rancia de la sociedad mexicana decimonónica. Otros fueron originales, pero corrieron la penosa suerte de no ser expuestos en este periodo. De las exhibidas están *Mendiga* (1891) (fig. 5) y *Lechero* (1881) (fig. 6), de Pilar de la Hidalga y Julia Escalante, respectivamente, y que son también las más conocidas. Sin embargo, entre las no exhibidas en los salones de San Carlos hay otras con suficientes méritos, por ejemplo: *Mujer con pandero* (fig. 7), de María Guadalupe Moncada y Berrio, realizada en 1840 y regalada a la Academia en fecha anterior a la organización de salones, acción por la que le conceden un puesto honorífico en la institución; *Aldeano napolitano* (fig. 8), de Carmela Duarte, y que al ser expuesta en París (1900) “recibió un premio en la exposición de la capital francesa”.¹⁵

Los retratos se cuentan entre los temas más destacados. Las pintoras crearon extensas galerías de imágenes que fueron una tangible demostración afectiva. Aunque copiaron algunos retratos, también transitaban por la temática con originales, la más de las veces con méritos. Hijos, padres, esposos, hermanos, hermanas y otros miembros de la familia, así como amigos y personajes históricos de la época se perpetuaron en sus creaciones. En ellos se siente la influencia de los cánones académicos, tanto en los elementos formales como en la concepción compositiva; se otorga prioridad al rostro y su expresión, así como al carácter o la personalidad, que se consolidaba con el apoyo de accesorios que completaban el discurso. No obstante, algunos retratos se mantuvieron dentro de un marco de sobriedad, donde no existen otros referentes del modelo más que su propia figura. En este caso, los fondos se cierran con sencillez, con algunas pinceladas o con el típico cortinaje, soluciones que si bien acentúan la condición de lo no referencial, también ayudan a centrar la atención en un rostro que requiere mayor acabado.

¹⁵ Leonor Cortina, *Pintoras mexicanas del siglo XIX* (catálogo), 1985, p. 121.



Fig. 1. *Frutero*, Guadalupe Rul Azcárate.

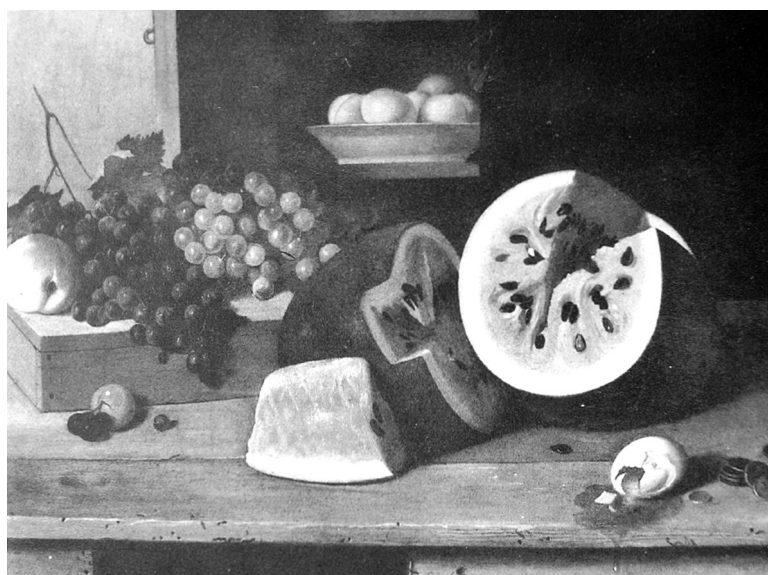


Fig. 2. *Bodegón con frutas, sandía y huevos*, Eulalia Lucio.



Fig. 3. *Naturaleza muerta con objetos de cocina*, Eulalia Lucio.



Fig. 4. *Frutero con flores*, Josefa Sanromán.



Fig. 5. *Mendiga*, Pilar de la Hidalga.



Fig. 6. *Lechero*, Julia Escalante.



Fig. 7. *Mujer con pandero* (N.E), María Guadalupe Moncada y Berrio.



Fig. 8. *Aldeano napolitano*, (N.E), Carmela Duarte.

Algunos retratos importantes no se exhibieron en los salones de remitidos, y muchos de ellos se conocen gracias al catálogo referido con anterioridad. Las obras localizadas nos permiten tener una idea de la calidad que alcanzaron en esta temática. Entre las autoras que más se destacaron, no por la cantidad sino por la calidad de sus ejecuciones están Josefa Sanromán, Guadalupe Carpio de Mayora, Dolores Soto, Paz Cervantes, Pilar de la Hidalga y Susana Elguero.

Josefa Sanromán, por ejemplo, realizó excelentes retratos como el del señor Miguel Cortina Chávez, fechado en 1853 y expuesto en 1855; el de su hija María de Jesús Haghenbeck (1863) y el de su esposo, el señor Carlos Haghenbeck (fig. 9), todos originales y los dos últimos no exhibidos. En 1853 realizó además una copia a su propio retrato, autografiado por Pelegrín Clavé, quien se piensa que fue su maestro. Josefa Sanromán participa únicamente en cuatro exposiciones, las de 1850, 1851 y dos en 1855, y en ellas sólo expone el retrato del señor Cortina; sin embargo, las fechas de los otros cuadros revelan que se mantuvo activa pero sin presentar sus nuevas creaciones.

El retrato de su hija recuerda la retratística inglesa, sobre todo de Sir Joshua Reynolds. La niña está concebida con tanta dignidad y elegancia que parece adulta. Hay una excelente interrelación entre la retratada y el paisaje, que a modo de telón cierra el fondo de la composición. Por su parte, en su autorretrato reproduce la majestuosa técnica de Clavé y la tradicional estructura reservada para los retratos femeninos; es tal el dominio técnico desplegado por Josefa Sanromán, que sin la advertencia de que es una copia pudiera ser confundida con el original.

Guadalupe Carpio realizó varios retratos, pero los más conocidos son el *Retrato de Martín Mayora*, su esposo (fig. 10) y su *Autorretrato con familia*, ninguno de ellos expuestos en el siglo XIX. En ambos se hace patente el dominio técnico; la elaboración del segundo, en que aparecen cinco figuras representadas, supera con creces otros cuadros contemporáneos. Este retrato de familia revela el ingenio de la autora para solucionar en la composición la presencia del marido, quien al parecer no podía fungir como modelo mientras ella elaboraba el cuadro. En el lienzo que simula pintar aparece la imagen de aquél; su ausencia física del entorno doméstico no significaba ausencia de afecto, el cual estaba presente en el lienzo. Hay gran similitud entre esta interpretación de Martín Mayora y otro retrato en solitario, igualmente representado de busto. En am-



Fig. 9. Retrato del señor C. Haghenbeck (N. E), Josefa Sanromán.

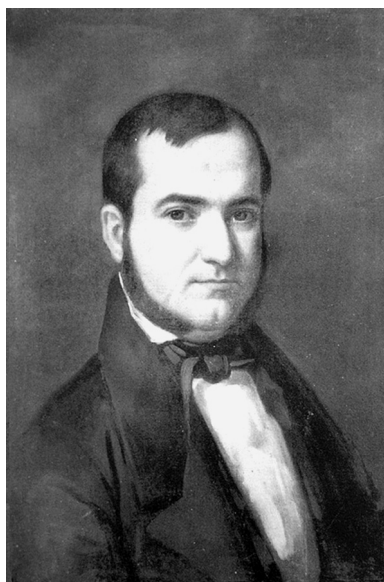


Fig. 10. Retrato de Martín Mayora (N.E), Guadalupe Carpio de Mayora.

bos se despliega una sencilla instrumentación de fondo neutro, pero con gran virtuosismo en los detalles del rostro y en la individualización psicológica.

De Paz Cervantes tenemos *Retrato de una niña* (fig. 11), fechado en 1853 pero expuesto el año siguiente. El cuadro está cargado de la gracia y el encanto que brinda la propia retratada, quien parece asomarse con su halo angelical para que la notemos en medio de un tupido follaje de frutas tropicales. Esta es una muestra de cómo cada artista exponía en sus retratos los afectos más caros y transmitía de disímiles maneras los lazos que la unían al modelo. Esta niña, tierna, frágil y llena de candor hace recordar los retratos de los niños muertos que tanta importancia tuvieron durante la Colonia y la primera mitad del siglo XIX, por lo que puede ser testimonio de una posible influencia. Su original composición nos hace dudar si es definitivamente un retrato o tiene otro sentido, como puede ser el alegórico.

El comportamiento de cada una de las temáticas a partir de la producción femenina tuvo sus peculiaridades: se manifestó de forma irregular, no hubo temas dominantes todo el tiempo (Anexo 3), y los periodos de esplendor muchas veces iban seguidos de una



Fig. 11. *Retrato de una niña*, 1853, Cat. 15.

disminución de obras, aunque nunca llegaban a desaparecer totalmente. Entre 1855 y 1869 se da la línea de ascenso fundamental de la temática religiosa, seguido de una sensible disminución en los años posteriores, lo que pudo estar asociado al proceso reformista y la limitación de poderes de la Iglesia. Asimismo, se señala el año 1855 como el más importante para el retrato, género que se mantiene estable en los años siguientes hasta 1886, momento en que declina el interés por ese tema y llega al fin de siglo sin recuperar la importancia alcanzada en otro momento. Pudo haber contribuido a esta situación la aparición del daguerrotipo, y posteriormente la fotografía moderna.

La pérdida de interés por el retrato atrajo una mayor atención del paisaje y las composiciones con animales, temática que tuvo en 1871 su año de esplendor, seguido de otro periodo importante entre 1879 y 1891. La naturaleza muerta se mantuvo presente durante todo el periodo, y su estabilidad se organizó por medio de etapas en las que alternaba la cantidad de muestras. Sólo en los años 1852 y 1865 no se presentaron obras con esta temática.

El costumbrismo tuvo su periodo de gracia entre 1851 y 1857, coincidiendo con la dinámica y afanosa presencia del pintor Edouard Pingret, quien radicó unos años en el país y logró aprovechar su con-

dición para exponer en los salones de pinturas remitidas de 1851, 1852, 1854 y las dos de 1855; además, se sabe que tuvo varias discípulas que copiaron sus obras. Aunque ningún otro periodo superó a éste en cuanto a cantidad de propuestas realizadas por las pintoras, el tema se mantuvo presente hasta fin de siglo.

Pocos estudios de cabezas, pies, manos y otras partes se presentaron, pues constituían un mero ejercicio para alcanzar habilidades, lo que patentiza el interés por presentar obras de mayor nivel de complejidad, al ser humano como protagonista de una historia y no sus fragmentos como despojos de lo que pudo ser. El tema intimista, uno de los más desfavorecidos, estuvo en los salones durante varios años consecutivos. En ocasiones se exhibió más de una obra, como ocurrió en los años 1851 y 1855. El tema mitológico tuvo una única aparición, lo cual evidencia el distanciamiento emotivo de las pintoras hacia una realidad fantasiosa y alejada del contexto nacional.

El estudio de este periodo abre la gran polémica entre la originalidad y la copia. Términos de peligrosa aplicación si no se tiene en cuenta el contexto. El ejercicio de copias era común e incluso estaba contemplado en los planes de estudio de la Academia, por lo que no fue privativo de las mujeres. Los autores que compartieron con ellas los salones también presentaron copias, y en conjunto llegaron a superar la cifra de 700 obras; sin embargo, las copiadas por mujeres fueron 317, unas cuantas menos que las copiadas por hombres, un dato interesante que ilustra la tendencia general de ambas partes, aunque no podemos olvidar que fueron más los expositores. En la relación número de participantes por sexo y cantidad de copias existió una correspondencia directamente proporcional (Anexo 4).

Si el análisis se hace a partir de todas las muestras presentadas por las mujeres pintoras, entonces la relación cambia; contrario a lo que se pueda pensar, ellas presentaron más originales que copias en estos salones. En el registro de obras por temáticas presentado en el Anexo 3 se recogen 749 obras expuestas por mujeres, de ellas se presentan en el catálogo 317 copias y 432 originales. Asumiendo que pueda existir algún error en los datos originales de estos inventarios, seguramente no sería de tal dimensión como para cambiar la directriz de este fundamento. Se percibe correspondencia entre los temas más copiados y las temáticas preferidas, lo que alude a una familiaridad y apego a determinadas líneas no siempre en correspondencia con los temas oficiales de la Academia.

En el Salón de Pinturas Remitidas no hubo restricciones en relación con la presentación de copias, y tan sólo la XVII Exposición (1875) muestra una sensible ausencia de obras copiadas por mujeres, registrándose sólo dos de Bárbara Enciso. La posibilidad de exhibir obras no originales creó las condiciones para que en reiteradas ocasiones aparecieran los mismos temas copiados por diferentes autores. En tal circunstancia, la obra, que aparentemente podía carecer de suficientes méritos, se veía compitiendo de manera azarosa no sólo con el original que se había utilizado como modelo, sino con las copias de otros artistas, lo cual permitía a los visitantes y críticos comparar los resultados.

Así, por ejemplo, en la II Exposición de 1850 se presentaron dos copias de la cabeza de *Ecce Homo* de Guido Reni, realizadas por Dolores Salgado y José María Torreblanca. En la tercera, correspondiente al año 1851, se presentaron dos copias de *Interior de un convento de capuchinos en Roma*, original de Alfonso Chierici, como reproductores aparecen Nicolasa Ortiz de Zárate y Joaquín Díaz González. En la IV muestra, realizada en 1852, se exhiben dos interpretaciones de *Celda de una monja en Roma*, original de Edouard Pingret, en esta ocasión las copistas fueron Ángela Icaza y María del Carmen Báez de Orihuela. En esa misma presentación aparece *La Virgen de los Dolores*, original de Esteban Murillo, realizada por Ramón Vives y José A. Rubio. En la V Exposición, acontecida en 1853, se presentan dos copias de *La Virgen con el Niño*, de Murillo, esta vez reproducidas por Miguel Mata y Reyes y Jerónimo Vizcardini. En el año 1856, correspondiente a la décimo primera exposición, se presentan tres copias de *La Virgen de la Silla*, las versiones presentadas corresponden a Ignacia Agreda y Susana Massón, la otra es de un autor incógnito.

Unos cuantos artistas europeos fueron copiados por estas mujeres, tanto las que contaban con un profesor como las que no tuvieron esa suerte. A pesar de las condiciones propias de cada una se vislumbra una mezcla de atracción personal hacia autores y temas, pero también se demarca una tendencia de época. Hay autores y obras que de forma sobresaliente se mantienen siendo el foco de atención durante el periodo; por ejemplo, el francés Edouard Pingret, el español Esteban Murillo y el italiano Rafael Sanzio, con 21 obras copiadas, 16 y 12, respectivamente. A éstas se suman otras realizadas por los hombres que expusieron en ese salón, lo que demuestra un interés especial hacia dichos pintores.

Edouard Pingret quien radicó unos años en el país y expuso en los salones de pinturas remitidas en los años 1851, 1852, 1854 y 1855, tuvo el honor de ser el más copiado y también el de aportar mayor cantidad de obras para el ejercicio, siendo las preferidas las que se movían entre el intimismo y las costumbres, así como los tipos *El evangelista* y *La tortillera*. La inspiración llegada de Murillo y Rafael se inscribe en el tema religioso, el interés estuvo vinculado a las obras *La Virgen de Belén* y *La Virgen de la Silla*.

En las publicaciones de la época se hacen constantes referencias a las obras de las señoritas pintoras, no hay tendencia a la censura por la presentación de copias y en los elogios a sus avances se distingue el tono suave y de exhortación, propios de quien los dirige a personas no consideradas profesionales en la tarea. Así por ejemplo, en una reseña de la Exposición de 1862 en el periodo *El Siglo XIX* se hacen los siguientes comentarios sobre Antonia Condón y su obra:

[...] Presentó una copia del *Amor maternal*, que señala el número 2. Esta apreciable señorita es digna de elogio, por su constancia en cultivar el arte encantador, y por su interés en hacer brillar anualmente la exposición remitiendo a ella los hermosos productos de su pincel. La copia que presentó esta vez está pintada con cariño y detención, de lo que resulta, que hay en ella una ejecución fina y de muy agradable aspecto. Esta misma simpática autora expuso una *Dolorosa* marcada con el número 6, también de buen aspecto [...].¹⁶

Más adelante se hace alusión a otras pintoras, como Pilar de la Hidalga, Guadalupe Carpio de Mayora, la señorita Ortiz de Montellano y Piedad Iturria, lo que hace evidente que la crítica reparaba también en los salones de obras remitidas y que dichas artistas acaparaban la atención, quizá por representar el factor contrastante con la oficialidad, tanto por su condición genérica como por las objetivas desventajas que tenían para su aprendizaje y permanencia en los salones. Saber quiénes presentaban cada año y qué temas debe haber generado altos niveles de curiosidad entre la sociedad mexicana del siglo XIX.

Cuando se hace referencia a la obra de Guadalupe Carpio se da, en primer lugar, una serie de valoraciones de otra índole, vinculadas a la poca estabilidad participativa mostrada por algunas muje-

¹⁶ Citado en Ida Rodríguez Prampolini, *La crítica de arte en México en el siglo XIX. Documentos II (1858-1878)*, 1964, p. 51.

res en estos salones; también se exponen las típicas alusiones marcadas por miradas androcéntricas en relación con las posibilidades reales de aptitudes para alcanzar la perfección técnica en sus creaciones. El enfoque presentado y los adjetivos utilizados para caracterizar los adelantos de la autora reflejan una parcialidad crítica constante en los comentarios relacionados con las mujeres pintoras. Si bien en el caso de esta autora los elementos dichos constituyen una virtud, estos mismos se extienden con un alcance mayor, que incumbe el comportamiento y la tendencia de los salones:

La señora doña Guadalupe Carpio de Mayora es otra que no desmaya en el difícil estudio del arte, y anima con su constancia a otras señoritas, que, habiendo sido galantes en otros años en el esmero de sus obras para embellecer la exposición, hoy aflojaron o se desdeñaron de mandarlas; por lo que, la mencionada artista, es acreedora a la admiración y encomio de los que desean el adelanto del bello sexo mexicano, que tan brillantes disposiciones posee para las artes. La apreciable artista [...] llama hoy la atención con sus dos acabadas copias de Molteni, y debe estar orgullosa a fe, pues ha logrado reproducir completamente los originales en el color, el modelado, en la expresión, y más que todo, en el artificioso estilo con que están ejecutadas.¹⁷

La presentación de copias fue constante, muchas fueron las obras que de manera coincidente se presentaron bajo diferentes autorías. La tónica de la época y la autorización desde la oficialidad a mostrar el talento y los adelantos técnicos a partir de este ejercicio favorecieron su proliferación que, en lo conceptual, contribuyó a arraigar el desapego de la realidad nacional; esta situación quedó medianamente salvada por las mujeres que, comprometidas con sus temas favoritos, dieron versiones más cercanas y frescas de su entorno.

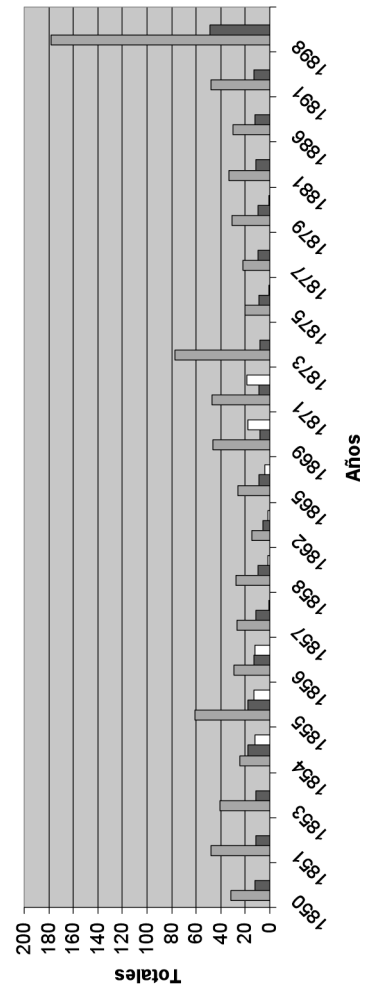
Tal y como ocurrió con la producción de los profesores y discípulos de San Carlos, muchos asuntos propios quedaron pendientes, mas la dinámica que alcanzaron estas exposiciones y el protagonismo ganado por los salones de obras remitidas, no sería superado en los años sucesivos. La posibilidad que se dio a la mujer para ingresar como matrícula en la Academia no fue suficiente para que eclipsara el entusiasmo mantenido por sus congéneres en una etapa que, con sus limitaciones, fue sin duda el más importante en la historia de la institución.

¹⁷ *Idem.*

Anexo 1

Academia de San Carlos de México Participación en los Salones de Pinturas Remitidas (1850-1898)

Año	50	51	53	54	55	56	57	58	62	65	69	71	73	75	77	79	81	86	91	98
Hombres	32	48	41	24	61	29	27	28	15	26	46	47	77	20	22	31	33	30	48	178
Mujeres	12	11	11	18	18	13	11	10	6	9	8	9	8	9	10	10	11	12	13	49
Incógnito				12	13	12	1	2	2	4	18	19		1		1				



Anexo 2

Comportamiento de la participación de las mujeres por años

Año	1850	1851	1852	1853	1854	1855	1855	1855	1856	1857	1858	1862	1865	1869	1871
12	13	8	12	12	17	26	14	14	17	13	15	18	9	8	10
1873	1875	1877	1879	1881	1886	1891	1898								
7	9	9	10	10	9	10	14	14	5						

Anexo 3

Cantidad de obras por temáticas y comportamiento por años

Año	1850	1851	1852	1853	1854	1855	1855	1856	1857	1858
Religioso	10	6	6	9	13	21	28	9	12	6
Naturaleza muerta	10	4	-	2	6	6	3	1	1	2
Paisaje/ animales	5	8	13	7	-	3	-	2	5	10
Retratos	5	4	5	5	13	16	7	7	3	2
Fragmentos del cuerpo	1	7	-	-	2	5	2	8	6	-
Tema intimista	-	3	2	2	2	2	-	-	-	-
Mitología	-	1	0	1	2	4	10	-	-	1
Histórico	-	-	-	2	2	3	-	-	-	-
Costumbrista	-	4	6	5	8	6	2	4	5	1
Personajes literarios	-	-	-	-	-	1	3	-	-	1
Alegorías	-	-	-	-	-	2	-	4	2	-

	1862	1865	1869	1871	1873	1875	1877	1879	1881	1886	1891	1898	Totales
Religioso	9	10	9	-	3	1	7	5	2	2	1	1	170
Naturaleza muerta	2	-	6	6	1	5	7	1	2	4	13	3	85
Paisaje / animales	-	2	3	15	2	9	3	5	6	6	6	1	111
Retratos	4	4	5	2	1	8	3	3	1	-	-	-	95
Fragmentos del cuerpo	17	-	-	-	2	-	1	-	-	-	-	1	52
Tema intimista	2	2	-	-	1	1	-	1	1	2	1	-	22
Mitología	-	-	-	-	-	1	-	-	1	-	-	-	21
Histórico	-	-	1	2	-	-	-	-	-	-	-	-	10
Costumbrista	1	-	1	2	8	1	2	1	4	1	2	1	65
Personajes literarios	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	1	-	9
Alegorías	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	9

Fuente: Inventario de la autora con datos del *Catálogo de las Exposiciones de la Antigua Academia de San Carlos de México (1850- 1898)*. Se trabajó con las obras correspondientes a las 144 expositores. Total de obras expuestas: 749.

Anexo 4

Tabla que ilustra el comportamiento de las copias por años y la contribución femenina

Años	1850	1851	1852	1853	1854	1855	1855	1856	1857	1858	1862
Total de copias	59	47	55	46	52	43	21	41	33	19	23
Copias de mujeres	20	20	28	27	35	21	8	16	13	13	13

Años	1865	1869	1871	1873	1875	1877	1879	1881	1886	1891	1898
Total de copias	30	23	32	29	2	26	50	23	17	26	10
Copias de mujeres	10	12	18	12	2	11	13	8	9	8	-

Total de copias: 704; copias de mujeres: 317. (Total de obras expuestas por las mujeres en los 22 salones estudiados: 749 según tabla del Anexo 3.)

Bibliografía

- Archivo de la Antigua Academia de San Carlos, Biblioteca Lino Picaseño, Facultad de Arquitectura-UNAM, exp. 9072, gaveta 90; exp. 6903, gaveta 45; exp. 7916, gaveta 68; exp. 9068, gaveta 90.
- Acevedo, Esther, "Diferencias y permanencias en el retrato de la primera mitad del siglo XIX", en *Hacia otra historia del arte en México. De la estructuración colonial a la exigencia nacional (1780-1860)*, 3 vols. México, Conaculta (Arte e Imagen), 2001, t. II, cap. III.
- Báez Macías, Eduardo, *Guía del Archivo de la Antigua Academia de San Carlos. Cuarta Parte, 1867-1907*, México, UNAM, 1993, vol. I.
- Barbosa Sánchez, María Araceli, "La perspectiva de género y el arte de las mujeres en México: 1983-1993", tesis de doctorado en Historia del Arte, México, FFyL-UNAM, 2000.
- Brown, Thomas, *La Academia de San Carlos de la Nueva España*, México, SEP, 1976.
- Conde, Teresa del, "Presentación", en *Catálogo de pintoras mexicanas del siglo XIX*, México, Museo de San Carlos, INBA, 1985.
- Cortina, Leonor, *Pintoras mexicanas del siglo XIX* (catálogo), México, Museo de San Carlos-INBA, 1985.
- Fernández, Justino, *Estética del arte mexicano*, México, IIE-UNAM, 1990.
- García Lescaille, Tania, "La mujer del país del rebozo: un estudio de la imagen femenina en la pintura mexicana (1850- 1950)", tesis de doctorado en Ciencias sobre Arte, Santiago de Cuba, Universidad de Oriente, 2002.
- , "Presencia de la mujer en la Academia", México, Escuela Nacional de Artes Plásticas-UNAM (s/ f).
- Ortiz Macedo, L., *Edouard Pingret: un pintor romántico francés que retrató el México del mediar del siglo XIX*, México, Fomento Cultural Banamex, 1989.
- , *Edouard Pingret. Pintor romántico del siglo XIX*, México, Conaculta (Círculo de Arte), 2004.
- Ramírez, Fausto, *La plástica del siglo de la Independencia*, México, Fondo Editorial de la Plástica Mexicana, 1985.
- Rodríguez Prampolini, Ida, *La crítica de arte en México en el siglo XIX. Documentos II (1858-1878)*, México, IIE-UNAM (Estudios y Fuentes del Arte en México, XVII), 1964.
- Romero de Terreros, Manuel, *Catálogo de las exposiciones de la Antigua Academia de San Carlos de México (1850-1898)*, México, Imprenta Universitaria/IIE-UNAM, 1963.
- Velázquez Guadarrama, Angélica, "Diferencias y permanencias en el retrato de la primera mitad del siglo XIX" y "La representación de la

domesticidad burguesa: el caso de las hermanas Sanromán”, en Esther Acevedo (ed.), *Hacia otra historia del arte en México. De la estructuración colonial a la exigencia nacional (1780-1860)*, 3 vols., México, Conaculta (Arte e Imagen), 2001.

El “cabo de año” de un chamán. Nociones sobre ancestralidad y chamanismo otomí

MARÍA GABRIELA GARRETT RÍOS*

El “cabo de año” forma parte del ciclo de exequias que la población en general rinde a sus difuntos al cumplir el año del fallecimiento. El ritual tiene como objetivo “recordar” al ausente como miembro de la comunidad cristiana, pero también se interpreta como una ayuda que los vivos prestan a su difunto en su proceso de transformación hacia ancestro. Como acto de reciprocidad el “cabo de año” tiene consecuencias tanto para el difunto como para los vivos, pues de no llevarse a cabo éste corre el riesgo de quedarse en el mundo y perjudicar a los vivos.

La relevancia de este ritual consiste en que aporta claves acerca de cómo se constituye la sociedad invisible —la cual es jerárquica y está ampliamente vinculada con la sociedad de los vivos—, sobre el proceso complejo de un difunto para integrarse a dicha sociedad y alcanzar la ancestralidad, el grado más alto al que una persona puede aspirar en la otra vida. La condición de ancestro depende tanto de la situación energética al momento de morir como de la relación recíproca —y de conveniencia— entre la gente cercana y el muerto por conducto de los rituales funerarios.

* Subdirección de Etnografía-Museo Nacional de Antropología, INAH. Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana.

En el caso que presentamos a continuación el ritual tuvo una especial relevancia porque se trataba del aniversario del *badi*.¹ Estuvo complementado con un ritual terapéutico destinado a descontaminar a la comunidad de sus residuos energéticos y pagar las deudas vitales del difunto con las entidades con que interactuó a lo largo de su vida.

Visto como acto terapéutico, el “cabo de año” arroja luz sobre la *praxis* chamánica sustentada en que todos los seres —humanos y no humanos—, comparten una esencia energética, el *n'zaki*,² que no es estable ni definitivo y que el chamán manipula a través de diversas técnicas. Esto ocurre incluso después de su muerte física, como en el ritual observado, donde el especialista utiliza herramientas comunicativas para expresar sus deseos y dirigir sus propias exequias. Ello nos da elementos para pensar que no es la muerte física lo que marca el final del cargo, sino precisamente el “cabo de año”.

En este trabajo haremos una descripción del “cabo de año” del *badi* centrándonos en los aspectos que nos den luz sobre los conceptos de destino, contaminación y ancestralidad, mismos que tienen valor en la práctica social. Asimismo, queremos acercarnos a la comprensión de la terapéutica chamánica y enfatizar el papel vital del chamán, su rol como personaje político,³ como manipulador

¹ *Badi* es traducido como “el que sabe”, y el término se aplica al chamán principal de la comunidad. En el caso de la comunidad de San Antonio el Grande sólo hay uno, y encabeza al grupo de ritualistas en los costumbres y otras celebraciones importantes. Su poder es transmitido mediante el don otorgado por el Antigua y por una serie de técnicas sofisticadas para comunicarse con el mundo de los espíritus y manipular las energías que inciden en la condición del mundo y las personas. En comunidades como Santa Ana Hueytlalpan existen numerosos *badis* con técnicas y alcances variados (Lourdes Baez Cubero, comunicación personal). En el caso de la comunidad de San Antonio el Grande, las prácticas del *badi* son análogas a las que la teoría de las religiones establece como propias del chamanismo, entre ellas el trance y el éxtasis. En este trabajo utilizo el término local *badi* y chamán para hacer referencia a la misma persona; Roberte Hamayon, “Chamanismo siberiano y otros chamanismos contemporáneos”, mecanoescrito, 2007.

² En la concepción del cuerpo otomí el *n'zaki* es la esencia de la vida y su “fuerza”; se localiza en el corazón, según refieren los especialistas al señalarlo en las figuras de papel recortado. Los hombres, la naturaleza y las potencias tienen *n'zaki*, éste puede ser fuerte o débil, manipularse y transferirse. Es la sustancia anímica que controla al chamán. Otro elemento importante es el *m'bui*, localizado en el estómago y el sexo. Tiene que ver con la esencia de la persona, su cualidad individualizante. Galinier apunta que el *m'bui* refiere también al corazón y puede considerarse el receptáculo de las sensaciones, los afectos y el pensamiento. El *m'bui* no es manipulable; véase Jacques Galinier, “The Dream's Cosmic Print in Indian Mexico, an Otomí Outline”, en Piero Salzarulo y Patrizia Violi (eds.), *Dreaming and Culture, Cultural Context and the Communication of Dreams*, 1998, pp. 20-22.

³ *Idem*.

energético y como agente de contaminación. Partimos de que el ritual es clave para comprender conceptos profundos sobre la organización del mundo y el campo de las relaciones de poder, aspectos que a menudo se escapan de las exégesis locales.

El contexto del fallecimiento

En octubre de 2007 ocurrió un hecho que cimbró de diferentes modos a la comunidad de San Antonio el Grande, Huehuetla. Murió quien durante más de cuarenta años había sido el chamán principal de la comunidad. El hecho no fue fortuito, tiempo antes él mismo había anunciado a la comunidad el advenimiento de su muerte.

Desde que comencé a realizar trabajo de campo en esta comunidad otomí, a finales de 2006, la salud del chamán oscilaba en periodos de enfermedad inexplicable y periodos de restablecimiento. El chamán aducía que los pentecostales oraban por él y que ello mermaba su salud, o bien que alguien había hecho alguna mala obra para acelerar su muerte. La gente vivía su convalecencia como algo cotidiano y no daba mucha importancia a sus periodos de enfermedad.

A lo largo de 2007 pude presenciar las ceremonias del carnaval, la Santa Cruz y la fiesta patronal de San Antonio; además tuve noticia de un costumbre a la Sirena al que no pude asistir. Si bien no tenía puntos de comparación con los rituales de años anteriores, varios miembros de la comunidad comentaron que no eran los “de siempre”, sino muy elaborados y ostentosos. Cuando entrevistaba al chamán me decía que él quería “recuperar” el sentido perdido y pagar deudas rituales acumuladas de muchos años. Cuando acudí por primera vez a su casa para el carnaval su nuera⁴ me comentó: “qué bueno que viene a ver el carnaval porque este es el último año que el señor (el *badi*) está aquí y quién sabe cómo se ponga el próximo año”.

Poco antes de morir el *badi* cayó muy enfermo y varias personas de la comunidad comenzaron a tener sueños que daban indicios de un mal acontecimiento. Así, por ejemplo, un informante soñó que

⁴ La nuera del chamán le auxilió en los trabajos rituales durante muchos años. Les unía una relación política y de cariño. Aun cuando ella no heredó el cargo, es la persona que más sabe de la parafernalia ritual por su cercanía con el chamán.

se caía la torre de la iglesia; otra informante relató que en su sueño se encontraba en el borde de la carretera donde años atrás se volteó una camioneta en la que viajaba el chamán con otros pasajeros, varios murieron pero él sobrevivió.

El *badi* falleció al día siguiente de haber anunciado a su familia cercana el momento exacto de su muerte. No me enteré del acontecimiento sino dos semanas después. Tuve noticia de un velorio concurrido, donde ritualistas (el grupo de la tradición que participa de los costumbres) y pentecostales⁵ compartieron el espacio y llevaron por turnos su parafernalia ritual.

A lo largo del año hubo rituales en que la nuera participaba en su representación. Aducía que los compromisos contraídos por él debían cumplirse durante cuatro años.

Cerca del aniversario del fatal acontecimiento la nuera hizo una invitación personal a algunos miembros de la comunidad para participar en el “cabo de año”, y fue entonces que se me invitó a presenciar el ritual.

Las exequias

El periodo de exequias dura cuatro años. En este ciclo los vivos tienen una amplia participación ritual para auxiliar al difunto a abandonar el mundo y facilitarle la culminación social como ancestro. Las exequias son elaboradas y tienen una periodicidad larga que abarca no sólo el tiempo en que la carne termina por desintegrarse, sino el periodo en que el espíritu de la persona se limpia de la contaminación energética. Ocurre una transformación escalonada de difunto en antigua que puede interpretarse como un ascenso dentro de la sociedad invisible.

En el proceso de constitución de difunto a antigua el ciclo funerario tiene especial importancia, pues constituye el periodo en que los vivos pueden incidir⁶ en el destino final del difunto. El ciclo funerario es como sigue:

⁵ La mayor parte de la familia del *badi* se había convertido al pentecostalismo, lo mismo que cerca de la mitad de la población.

⁶ El destino final de un difunto está predeterminado por las condiciones de muerte y sus acciones en vida. Sin embargo, en el curso normal del proceso a Antigua hay situaciones que pueden dificultar el camino del difunto, y es ahí donde la ayuda de los vivos se torna importante. Es en este contexto que los rituales funerarios adquieren pleno sentido.

Fase del ciclo funerario	Momento de realizarse	Exégesis sobre el tránsito del difunto
Velorio y entierro	La primera noche del fallecimiento y el medio día del siguiente	Se verifica que efectivamente la persona esté muerta. Se le dan cosas y alimentos que le auxiliarán en su viaje. El difunto todavía no sabe que está muerto y hay que ayudarlo a dejar su cuerpo. Se levanta una cruz de cal en su casa y otra en el cementerio.
Novenario	Nueve días	Se pide por el buen destino del difunto que ronda en el monte y la comunidad.
Cabo de año	Al año del fallecimiento	Ya puede entrar a la comunidad de difuntos y se le ayuda a llegar. Se cree que el difunto “completa”.
El “cuatro años”	Cuatro años del fallecimiento (algunos dicen que son ocho)	Abandona la comunidad de difuntos y llega con <i>O’já</i> (Dios). Pierde su personalidad para convertirse en antigua y en depositario del saber primordial.

El “cabo de año”: un ritual para completar

El “cabo de año” se celebra en numerosas partes del mundo cristiano. Fue introducido por los religiosos católicos durante la Colonia, destinado a “recordar” y confirmar al difunto como miembro de la comunidad cristiana y pedirle a Jesucristo por su salvación.

En las comunidades otomíes de la región, el “cabo de año” se celebra para todos los difuntos, se caracteriza por el levantamiento de la cruz de cal y la procesión familiar que tiene lugar de la casa hasta el cementerio, encabezada por un rezandero.

Al parecer, el “cabo de año” constituye el ritual crítico más importante para la persona, además de representar un acto de supervivencia colectiva. En el periodo que transcurre entre la muerte corporal y el “cabo de año” se cree que el difunto permanece en el mundo como una entidad peligrosa, pues constituye un foco de

contaminación y se le considera un agente de muerte, no por mal-
dad sino por su proximidad con los vivos.⁷ A lo largo del año se
lleva a cabo la descomposición corporal y el difunto queda comple-
tamente separado del cuerpo, para “ser conducido” a la comunidad
de los difuntos y continuar con su proceso de transformación a an-
tigua. De no llevarse a cabo las exequias, el difunto puede perma-
necer atrapado en el mundo como espíritu errante o mal aire y tor-
narse un depredador energético.

Este tiempo es análogo al periodo de gestación de un niño. Se-
gún testimonios, el niño no tiene un *n'zaki* propio sino hasta que
su cuerpo se materializa con el nacimiento; en sentido contrario,
sólo cuando el cuerpo se ha desmaterializado (podrido y reintegra-
do a la tierra), el *n'zaki* puede continuar su proceso de circulación
energética hacia otra fase.

El “cabo de año” en esta comunidad yuxtapone claramente as-
pectos de la enseñanza católica con los propios de una cosmovisión
indígena arraigada en principios de ancestralidad y reciprocidad.
No es posible comprender el “cabo de año” en esta comunidad si se
piensa que vida y muerte son “estados” separados o aislados entre sí.

Se pudo apreciar una marcada diferenciación entre la parte
“cristiana” y la parte terapéutica o de costumbre del ritual, puesto
que participaron actores distintos en la dirección o responsabilidad
ritual y los espacios de acción también fueron diversos. El espacio
de inicio de ambas esferas fue la casa del chamán, donde se preparó
el trabajo y reunieron los convidados.

La Iglesia católica llevó a cabo la parte litúrgica —por conducto
del diácono indígena—, con la celebración del novenario. Esa fue la
única participación de la institución durante el festejo. En el caso
que tratamos a continuación el “cabo de año” fue celebrado de acuer-
do con “la voluntad” del fenecido chamán, quien a través de diversos
sueños hizo expreso el contenido, calidad de la ofrenda y secuencia
ritual.

Cuatro días antes del aniversario comenzaron los preparativos.
En la casa del chamán fueron convocados los recortadores para en-
listar la ofrenda frente al altar. A lo largo del día dos recortadores,
dirigidos por la “madrina” (a la que yo llamo madrina del costum-
bre) y por la nuera del chamán, trabajaban sin descanso haciendo

⁷ Robert Hertz, *La muerte, la mano derecha*, 1990, p. 27; Lucien Lévy-Bruhl, *El alma primi-
tiva*, 1985 [1927], p. 190.

atados por veintenas de recortes en papel “brujo” blanco, representando a los dueños del entorno: el Antigua, la Sirena, la cruz, la Madre Tierra, la *me’xa* (mesa), las semillas, la Santa Rosa, el Hombre-Mujer, la iglesia, México Chiquito, entre otras. Todo el grupo tomó asiento en el suelo, a un costado de la mesa⁸ del chamán, donde yacía la cruz de cal rodeada por velas, alimento, sal, flores, refresco, refino, entre otras.

Al centro del espacio donde trabajaban los recortadores yacía el plato del chamán. El plato es la esencia de su poder, se dice que ahí está su espíritu y es donde llegan las entidades cuando son consultadas. El plato contenía el recorte blanco de un personaje —probablemente el difunto—, dinero, cigarros, cerillos y velas. El otro componente de la ofrenda fueron los ramitos de flores amarillas y palma. Las flores amarillas se utilizan para los rituales porque —dicen—, son las únicas que los difuntos y antiguas pueden ver. El chamán solicitó —a través de comunicación onírica con su nuera— que fueran “miles” de ramitos.

Si bien los destinatarios de la ofrenda fueron todas las entidades con las que el chamán trabajó en su vida, en el ritual figuraron tres: el Antigua, la Sirena y la Madre Tierra. La triada fue representada mediante recortes de papel, a los que se dio un trato especial durante el ritual. El Antigua fue recortado en papel de china negro y vestido con una especie de sotana de satín negro; la Madre Tierra fue recortada en papel de china blanco y vestida con un quechquemitl y sotana de satín blancos; la Sirena en papel de china verde y vestida con sotana de satín verde. Cabe mencionar que el satín se usa para vestir a los santos de la iglesia, lo que nos da idea de la jerarquía de las entidades. En una ocasión la nuera me comentó que el chamán era como una Madre Tierra “pero hombre”, que él era como el Antigua, en alusión al santón protector y proveedor del poder.⁹ El Antigua es el gran señor de las semillas, la tierra y todo lo

⁸ La mesa es un símbolo ritual fundamental para los otomíes; no sólo es un lugar de trabajo ritual, sino el espacio de interlocución entre los vivos y no vivos, quienes se sientan en ambos extremos y conversan. Si la ofrenda es a una entidad “mala”, se le pone ofrenda debajo de la mesa, mientras las entidades buenas se atienden sobre ella. Otro elemento fundamental es el plato, se trata de un plato hondo de cerámica con velas, cigarros y dinero. Se dice que en el plato está el espíritu de la persona o de la entidad.

⁹ En este caso el Antigua, la entidad más poderosa entre los otomíes, fue también el santón protector del chamán principal. Según me dicen, cada especialista tiene un santo protector y no hay precisamente una correlación de jerarquías entre *badi* y Antigua, cosa difícil de creer al menos en quien ocupa la cabeza de los especialistas.

que está pegado a ella, es decir, el señor del mundo de Abajo. Como su nombre lo indica, Antigua es el depositario del saber milenario y el gran ancestro de los otomíes, contraparte de *O'já* o Dios, señor del mundo de Arriba. Por sus características la ofrenda estaba dedicada a las entidades rectoras del mundo de Abajo.

Una vez preparada la ofrenda, los recortadores, auxiliares e invitados permanecieron la noche en vela bebiendo refino y danzando a ritmo de la música de trío.

Cerca del medio día del 15 de octubre comenzó formalmente la celebración. Esta parte del ritual puede considerarse “la obra mala” de los rituales terapéuticos. El grupo partió hacia la casa “grande”, el lugar de trabajo del *badi* y donde realizaba las consultas públicas. En dicho espacio se encontraba su altar de trabajo dividido en tres niveles: superior (dedicado a San Antonio), medio (dedicado al Antigua) e inferior (dedicado a la Madre Tierra). Se preparó la cama de ofrenda en la parte media del altar. Todos los santos recortados, salvo la triada principal, fueron extendidos sobre un mantel verde. Mientras se preparaba la cama de santos, los asistentes bailaban al ritmo de música de costumbre interpretada por un trío local. La madrina de costumbre llevaba en sus brazos la triada de santos principales, a quienes mecía “maternalmente” y profería cantos en otomí. El clímax del ritual fue cuando el esposo de la madrina de costumbre degolló un pollito pinto y “firmó” la cama con su sangre. Los asistentes sahumaron y se pasaron por un collar de flores amarillas ocho veces.

Después de un rato el grupo de tradición procedió a desactivar el altar, esto es, recoger todos los restos de ofrenda que el chamán depositó a lo largo de su vida en el altar: velas, refresco, refino, imágenes de santos, envoltorios diversos, cigarros...todo; y aparte, con un pollito vivo el esposo de la madrina procedió a limpiar el espacio. El altar quedó desnudo, con el puro armazón, toda evidencia material fue empaquetada y guardada en costales para llevarla a su destino final, el oratorio del Antigua o *Jogi*. Bailaron por todo el interior de la casa grande y posteriormente salieron en procesión.

A diferencia de la casa grande, el oratorio es una pequeña construcción cuadrada ubicada a un costado de la comunidad, a la que no se puede entrar. El ritual se llevó a cabo en el exterior. Se dice que ahí hay un teponaztle antiguo, un instrumento sagrado que ya no se utiliza, pero se le considera un espíritu al que se debe tener respeto. La procesión llegó al oratorio con los residuos energéticos

del altar. Encendieron velas y a ritmo de la música de trío depositaron la ofrenda frente a la puerta del oratorio. Dentro de una caja se colocaron cuidadosamente los espíritus junto con la triada sagrada y las tijeras de trabajo del chamán. Se pasaron nuevamente por el collar de flores, que posteriormente cortaron e introdujeron en la caja que fue sellada y colocada sobre el oratorio. La nuera del chamán dio las gracias a cada uno de los asistentes con maneras reverenciales. El segundo pollo, con los residuos energéticos del altar mayor, fue enterrado vivo frente al altar. Tronaron cuetes, y a media tarde terminó la primera parte del ritual. Los asistentes se fueron cada quien a su casa.

El segundo momento del ritual, esto es el levantamiento de la cruz, tuvo un recorrido diferente y se llevó a cabo en espacios de la casa de la madrina, la casa del chamán, la iglesia y el cementerio. La gente que participó en este ritual también cambió, pues mientras para el costumbre participó el grupo de tradición y gente cercana, en el levantamiento de la cruz estuvo presente una parte de la comunidad, niños, jóvenes y gente diversa. El agente principal fue la madrina de cruz, encargada de llevarla en procesión a su morada final.

Conocí a la madrina de cruz en la casa del chamán. Comentó que tenía miedo de no hacer las cosas como se debía, pero tuvo un sueño tranquilizador:

Cuando volteé, vi que en lugar de la cruz (de cal) estaba el señor acostado como si él fuera la cruz, con sus piernas juntas y sus brazos extendidos y me decía:

—Me llevo mi sudor, mi cansancio, mi conocimiento porque ya me voy para siempre [...] tú me vas a llevar de paseo.

—Pero yo no sé como hacerle [...]

—Yo te voy a ayudar, agárrame de la cintura que me vas a llevar de paseo.

—Ay, pero si pesa mucho.

—No, no peso, agárrame de la cintura y vas a ver que no peso.

Entonces lo agarré y vi que no pesaba nada y me lo puse así en los brazos (hace el ademán de columpio meciendo). Entonces salimos a caminar y la señora (la nuera) iba atrás de nosotros con el sahumador. Pasamos primero por la iglesia y ahí nos detuvimos. Después caminamos por atrás de la iglesia en donde había una cruz (ya no existe esa cruz) y nos paramos, luego fuimos hacia donde el señor tiene su milpa y nos encontramos a unas personas que decían “cómo quisiera que se acordaran así de mí” (haciendo alusión a los

pentecostales). Después seguimos caminando hasta regresar a su casa y luego fuimos para el panteón.

—Ora sí ya voy a poder descansar.

Al final el *badi* agradeció a la madrina por el paseo, pues con ello ahora se podía marchar. El recorrido ritual fue distinto del recorrido onírico; no obstante, nuevamente el sueño funcionó como herramienta de comunicación entre el difunto y sus operadores rituales.

Para la levantada de la cruz la madrina mandó hacer una cruz especial, a la que vistió con cintas blancas y mantuvo en un altar *ex profeso*. Acudió un rezandero, quien inmediatamente tomó el control de la acción ritual y organizó la procesión. La madrina y su esposo, el padrino, dispusieron de cuatro “angelitos” (blancos), niños menores de 10 años, quienes escoltarían el espíritu del difunto en su recorrido. A lo largo de la procesión el rezandero profería cantos en español y aludía a la cruz como si fuera una persona. La penosa procesión nocturna llegó a la casa del chamán, donde en la entrada aguardaba una mesa para descanso de la cruz y los anfitriones con otro rezandero, músicos y sus respectivos cuatro “angelitos” (verdes).

Comenzó un periodo de intercambio de cantos: el rezandero de la procesión pedía permiso para entrar a descansar y el rezandero de la casa le respondía. Mientras tanto, los anfitriones —la nuera y el hijo del chamán— brindaron con refino y granadina e intercambiaron saludos con los padrinos de cruz. Después de un rato se abrió la puerta de la casa y todos los asistentes entraron. Una mesa grande aguardaba, ricamente adornada con papel de china recortado simulando el firmamento y flores de colores, dispusieron veladoras, cirios y alimento alrededor de los cuatro puntos de una cruz de cal.

Los padrinos intercambiaron saludos y pañuelos. La nuera tomó con su mano un brazo de la cruz, y con la otra una mano de la madrina; el hijo del chamán hizo lo mismo con el otro brazo de la cruz y el padrino. Afirmaron el compadrazgo.

Durante toda la noche rezanderos y asistentes permanecieron en vela, sahumaban alternativamente y bebían refino con granadina. Por la mañana se dispuso de nuevo la procesión rumbo al cementerio, depositaron la cal de la cruz en una caja pequeña y recogieron la mesa, la escombraron y guardaron en bolsa los restos de

papel recortado, cera y comida. Ya en el panteón, la tumba fue limpiada y se colocaron alrededor todos los elementos del altar, rociaron refino y sahumaron. Se ubicó la cruz de madera a la cabeza de la tumba, juntándose con aquella otra que se dispuso el día del entierro un año antes. El papel de china, representación de la morada celestial, se extendió en la tumba. Ambos rezanderos cantaron alusiones a la partida de la cruz, y con ello terminó formalmente el ritual.

Esta ceremonia de levantamiento de cruz se relaciona metafóricamente con la noción de completar o de juntarse, la cruz con su espíritu, los ocho angelitos que escoltarán al difunto hacia su nueva morada. El difunto que a lo largo de un año había permanecido incompleto y por tanto, anclado al mundo, fue juntado y liberado.

Para llegar a ancestro hay que completar

La ancestralidad forma parte de la esencia de la existencia en un mundo donde las condiciones precarias del medio tornan necesaria la negociación con interlocutores invisibles. La muerte, por tanto, dista mucho de ser la extinción de la persona y deviene la transmutación energética de proveído a proveedor, de presa a depredador, de figura a figuración, otra forma de “ser en el mundo” y estar conectado con el acontecer. “Subyace una lógica fundamental: el cosmos, la sociedad, el individuo, las cosas existen en tanto participan de la especie que les incluye, categoría que es su realidad permanente”.¹⁰

La relación entre vivos y muertos no se remite a la remembranza unívoca, sino que ambos forman parte de una gran sociedad “energética”, en la que se establecen vínculos de interdependencia y de jerarquía social.

Los ancestros no sólo son aquellos que una vez fueron hombres y murieron para incorporarse a la sociedad invisible y anónima; también se les atribuyen vínculos de linaje a los santos, al Diablo, al Antigua y/o a los dueños de los espacios naturales, según asientan las diversas tradiciones locales. Los ancestros son depositarios de la fuerza y el saber que permite a las comunidades contemporáneas

¹⁰ Félix Báez-Jorge, “La noción de lo ‘arcaico’ en la etnología mesoamericana (Apostillas a las reflexiones de Jacques Galinier)”, mecanoescrito, 2007.

prevalecer a lo largo del tiempo; son protectores del espacio físico, del pueblo y del monte de los que se obtiene el sustento, y también procuradores de la salud humana. Son la memoria transmutada en acto. Los ancestros “son la fuerza primordial, la fuerza motriz que mueve el cosmos y que al mismo tiempo está ausente, a través de un juego sutil que consiste en existir completamente siendo invisible y sin jamás separarse de lo contemporáneo”.¹¹ Esta relación está permeada por el interés mutuo. Los vivos ayudan a sus difuntos a alcanzar la ancestralidad, mientras los difuntos fungen como intermediarios con los dueños y entidades de la naturaleza, para proveer los frutos de la tierra y la salud de las personas.

Entre los otomíes de San Antonio existen al menos dos tipos de destino: un “destino final”, ligado a la creencia judeocristiana y que tiene que ver con la conducta de los individuos a lo largo de su vida; y un destino “energético”, donde el individuo sufre una transformación o valga decir, una desagregación personal, que tendrá repercusiones en su acontecer extrahumano. Sobre este destino energético tienen que ver factores disociados de la conducta individual, pero se ven reflejados en ésta. Tal destino incide en el lugar que el difunto ocupará en la sociedad invisible, como señala un testimonio:

Cuando una persona muere, llega a una mesa, en esa mesa está sentado Jesucristo, San Antonio, la Virgen y la Virgen (sic), el Diablo está parado del otro lado. Jesucristo tiene una lista larga en la mano, en esa lista están todos nuestros pecados, si fueron pocos, entonces pasas la puerta y subes, si fueron muchos entonces te vas por un camino para abajo donde te espera el Malo y ahí te quedas.

Esta noción cristiana remite a la concepción de un mundo dividido en dos, un Arriba regulado por fuerzas solares identificado con Jesucristo, y un mundo de Abajo regido por el Diablo, fuerza ctónica y nocturna asociado con el Antigua. No obstante, esta mitología de influencia judeocristiana se opone al proceso de transformación de difunto a Antigua, lo que nos da idea de una yuxtaposición ideológica entre dos sistemas de valores. Los antiguas (estrato hacia donde se dirigen los buenos difuntos) no pertenecen al mundo de Arriba, pues como receptáculos del saber y de la generación

¹¹ *Idem.*

están dentro del mundo. Ambas ideologías no son propiamente una fusión, sino una especie de yuxtaposición que se expresa en lógicas particulares y frecuentemente contradictorias.

La muerte constituye una experiencia dolorosa para los parientes, e incompleta para el difunto. La comunidad se mantiene al tanto de las condiciones de la muerte de una persona porque de ellas dependerá la relación que se establezca entre la recién incorporada entidad invisible y su círculo cercano de parientes. Las circunstancias de la muerte y la condición del cuerpo dejan entrever el destino de la persona, no todos los difuntos pueden llegar a ancestro. De ahí se desprende una noción binaria del acto de morir: morir bien o morir mal.

La muerte completa o bien morir

El mundo de los muertos está regido por el Señor de los Muertos, asociado al Diablo y al Antigua. Según algunos testimonios, este lugar “es como una escuela que está en el cementerio, donde cada quien tiene su cuarto, todo es bonito, pero no puedes salir”; otros dicen que “es como una comunidad, cuando uno muere hace lo mismo que hacía aquí, si siembras aquí, allá también, es una comunidad que está allá abajo y entras por el cementerio”; “es una comunidad que está muy lejos, más allá del mundo, no está arriba ni está abajo”. El mundo de los muertos es concebido de distinta manera, pero la noción de destino es semejante para aquellos que atraviesan el ciclo de la vida o mueren por enfermedades naturales, esto es, sin la intervención de alguna fuerza patógena que le robe su energía vital o *n'zaki*. Diversos testimonios coinciden en que el Señor de los Muertos sólo una vez al año abre la puerta para que los difuntos acudan a una fiesta, la fiesta de Todos Santos para recibir la ofrenda y revitalizar los lazos con sus parientes vivos. Durante esta fiesta se descubre la relación entre la comunidad de los vivos con la de sus difuntos, aquéllos ofrecen los frutos de la tierra, lo que más les gusta comer y beber. A cambio, estos difuntos proveerán las condiciones para que a lo largo del año la tierra rinda sus frutos, interceden ante la Sirena (deidad acuática) y la Madre Tierra para que favorezcan la tierra cultivada. Asimismo establecen comunicación con los parientes vivos a través de los sueños, para advertirles sobre algún posible daño, orientarlos en la toma de decisiones o hacerles paten-

te el disgusto propio o de alguna entidad. Es una relación de mutuo interés, reciprocidad y cariño.

Al cabo de cuatro u ocho años el difunto abandona la comunidad de los muertos y pasa a formar parte del panteón de los ancestros o antiguas. El ancestro, a diferencia del difunto, ya no es persona, en el sentido de que “pierde su personalidad”: se le deja de poner foto en su altar de difunto y ya no se habla de él. Sin embargo, se considera que ha llegado al lugar más alto de la escala de los seres invisibles, al panteón de las fuerzas primordiales y de las que depende la supervivencia de la comunidad.

La muerte incompleta o morir “de mala”

La enfermedad por robo energético o *n'zaki* y el contagio de un mal *n'zaki*, llevan a una mala muerte. La noción de incompletud es importante para comprender los temores que genera la idea de no concluir las obligaciones que los hombres contraen por el hecho de habitar en el mundo —entre ellas el bautizo, convertirse en ciudadano y procrear hijos— y comer de los dones de la tierra. También se les considera muertos “de mala” a las personas que “fueron malas” en la vida: aquellos que mataron con la mano o fueron brujos.¹²

El muerto “de mala” es condenado a vagar por el monte y las calles de la comunidad en forma de mal aire. Los malos aires no son autónomos, pues se convierten en especie de sirvientes o “policías” del Diablo y las entidades nocivas, dependen de la fuerza robada a los hombres. Son esencialmente depredadores, vagan por el monte y los cruces de caminos, pueden tener forma animal, antropomorfa o permanecer como entidades invisibles. Su sentido de existir es básicamente la venganza y la depredación. El momento ritual donde se exterioriza la presencia de estos seres es durante el carnaval.¹³ Ahí los aires son representados y potencialmente más peligrosos

¹² La categoría de brujo es ambigua, pues mientras para los católicos un brujo es aquel que trabaja con entidades nocivas, para los pentecostales cualquier persona que hace trabajos de curación es brujo, independientemente de las entidades con que trabaje y los fines que persigue.

¹³ Para la fiesta de Todos Santos, el ciclo inicia cuando los difuntos “de mala” acuden el 18 de octubre, día de San Lucas, a consumir la ofrenda que los parientes dejan en altares colocados fuera de las casas. Estos difuntos no pueden entrar a las casas; sin embargo, parece que durante este ciclo la peligrosidad de estos seres es menos que durante el carnaval.

porque recorren a lo largo de la semana las calles,¹⁴ pues en esta semana el Diablo y sus creaturas acuden por su sacrificio. De hacerse una ofrenda que satisfaga su sed de sangre, el carnaval se retirará con los males y la enfermedad que aquejan a la comunidad, no habrá daño a la producción agrícola, ni enfermedad por un año. Los muertos “de mala” seguirán en sus lugares tradicionales potencialmente desactivados, salvo en ciertos momentos del día y de la semana —los días peligrosos son martes y viernes. Se dice que estos días son óptimos para hacer brujería—, o hasta que se les invoque para participar en un “trabajito”.

La mala muerte constituye una interrupción en el devenir, lo cual se hace patente por medio del cuerpo, de la enfermedad que conduce a la muerte o a la locura. En el enfermo y el loco los signos exteriores son la pérdida progresiva del control del cuerpo, la fuerza y la palabra. La enfermedad lleva a la muerte, la locura y al suicidio. En ambos casos el destino es el eterno sufrimiento y la sed de venganza de la entidad desterrada. A partir de los signos externos de la enfermedad y la locura es posible evitar el daño definitivo de la persona. Cuando se sospecha de un daño, es decir, un trabajo de brujería, es preciso acudir con un especialista ritual, quien hará el diagnóstico adecuado, identificará la entidad que está provocando el daño, localizará el *n'zaki* robado y emprenderá una acción ritual para recuperarla. A veces puede ser demasiado tarde y el enfermo nunca podrá convertirse en ancestro.

Un “cabo de año” para completar

Prácticamente toda la población católica celebra el “cabo de año” de sus difuntos, se sepa que la muerte fue buena o fue mala. Si la muerte fue buena, el “cabo de año” guía el espíritu del difunto hacia su morada temporal y reproducción de la comunidad de los vivos en el mundo otro. Ya se desintegró su cuerpo físico y se incorporó a la

¹⁴ Aquí es interesante resaltar una noción bipartita del espacio: el monte (fuera de la comunidad), los espacios de transición y la calle (dentro de la comunidad) constituyen espacios esencialmente peligrosos, mientras la comunidad y la casa son espacios vedados al daño. No obstante, esta bipolaridad de espacios habitados por gente y seres extrahumanos también tiene sus matices, pues las entidades nocivas pueden entrar a la casa, durante la noche y el sueño, para hacer daño a sus moradores

tierra, ahora el *n'zaki* se agrega plenamente al mundo otro y deja de ser peligroso.

Si la muerte fue mala, el difunto no puede completar porque no podrá ingresar a la comunidad de difuntos. No obstante, este ritual también se realiza porque representa una forma de apaciguar el enojo del espíritu depredador, como una especie de ritual preventivo. Como señalan los testimonios, es preferible hacer el ritual que no hacerlo.

El *badi*: ciclos de vida y muerte

La muerte y el temor a la muerte son dispositivos sociales importantes en esta sociedad. Lo insólito tiene siempre una explicación, la naturaleza está cargada de signos y símbolos que permiten interpretar el devenir; valga decir, la sociedad reflexiona su medio y se relaciona recíprocamente con él. No vive una relación de oposición con la naturaleza, sino que se asume como parte de ella, la humaniza y antropomorfiza, se descubre a sí mismo en ella, como consustancial a ella, y además la socializa. Se trata de un “sistema de vida y de ideas en el que el elemento místico y las voluntades invisibles juegan un papel constante en las cosas humanas [...] un sistema de defensa y de aprovechamiento de estas fuerzas”;¹⁵ crea lo que Tranfo llamaría un cartel ético-social,¹⁶ sustentado en la idea de que el universo, la naturaleza y sus creaturas comparten una esencia vital que es el *n'zaki*, la cual puede manipularse para incidir en la vida y el destino final de los hombres.

La manipulación del *n'zaki* a través de diversas técnicas constituye la esencia del poder chamánico. El *badi* o chamán puede provocar o reparar un daño energético, intervenir en la calidad de muerte de los hombres y direccionar la fuerza vital de una persona hacia alguno de los destinos finales, condenarla a la incompletitud o favorecerle la transición hacia ancestro. El chamán o *badi* es un operador de la muerte, pues interfiere en los procesos de salud energética de los que depende el equilibrio entre mundo material e inmaterial, es también un ser peligroso en tanto accede al mundo vedado para la mayoría de los hombres, el mundo otro, de los

¹⁵ Luigi Tranfo, *Vida y magia en un pueblo otomí del Mezquital*, 1974, p. 270.

¹⁶ *Ibidem*, p. 266.

mueritos y los ancestros¹⁷ mediante refinadas técnicas rituales. En este sentido, Mary Douglas nos dice: “el hombre que regresa de estas regiones inaccesibles trae consigo un poder que no encuentra a disposición de aquellos que han permanecido bajo el control de sí mismos y de la sociedad”.¹⁸

Este poder que utiliza el chamán para manipular los objetos y los cuerpos individuales, lo hace extensivo al cuerpo colectivo, pues la comunidad es concebida también como un cuerpo que contiene su propia fuerza y está a expensas al arbitrio de las entidades que controlan la naturaleza y la producción agraria. El chamán es pues, el gran prestidigitador energético de la comunidad, lo que le confiere un enorme peso social y político.

En palabras de Severi, el *badi* se encuentra en una situación que lo coloca en igualdad con los espíritus, mientras socialmente se ubica por encima de los hombres.¹⁹ Si bien goza de las cualidades constituyentes de los hombres, su disposición energética lo coloca en un punto especialmente peligroso, tanto para él como para la comunidad. Constituye el más alto eslabón humano en una cadena social de hombres y ancestros. Tiene funciones de interlocución, intermediación, coerción y negociación, esto es, la facultad de emplear diversos medios para que las fuerzas naturales y los ancestros actúen a favor suyo para un fin determinado, “trabaja simultáneamente con la naturaleza y en contra de ella”.²⁰ Para algunos es un operador de la maldad, alguien “que tiene tratos con el malo”, y de ahí su cualificación de brujo; sin embargo, parafraseando al mismo *badi*, sólo a través de la negociación con las entidades nocivas es que éstas aceptan abandonar el cuerpo del enfermo y reintegrarle su *n'zaki*.

No obstante, las operaciones energéticas que realiza a lo largo de su vida tienen consecuencias negativas para su persona, pues su *n'zaki* se contamina con aquél de las entidades con las cuales trabaja y le conllevarían a la mala muerte. La energía errante de un chamán “de mala” es muy peligrosa para los vivos y nefasta para el propio chamán, quien aspira a convertirse en ancestro y en legado

¹⁷ Todos los hombres pueden acceder a este mundo a través de la experiencia onírica y tener contacto con alguna entidad, sólo que el chamán tiene pleno control de sus acciones, puede dialogar con las entidades y acceder a conocimientos primordiales.

¹⁸ Mary Douglas, *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, 2007, p. 114.

¹⁹ Carlo Severi, *La memoria ritual*, 1996, p. 115.

²⁰ James Dow, *The Shaman's Touch, Otomí Indian Symbolic Healing*, 1986, p. 7.

energético de la comunidad, esto es conformar un lugar privilegiado en la sociedad invisible, cultivada por los vivos a través de la memoria y el ritual.

En este contexto se realizó el “cabo de año”, como un intento de los especialistas rituales de ayudar al *badi* a trascender y evitar que su *n'zaki* quedara como agente de contaminación en el mundo.

Si bien el “cabo de año” formaba parte de las exequias del *badi*, resultaba la culminación de un largo proceso de preparación para la muerte. El chamán sabía tiempo atrás del advenimiento de su muerte y se había preparado para ello. Entre febrero de 2007 y el 15 de octubre de ese año (día de su muerte), me tocó presenciar una serie de rituales que, a la luz de su inminente fallecimiento, cobraban un sentido extraordinario: fue capitán de carnaval e insistió mucho en que yo asentara en video todo lo que ocurría en su casa; dirigió un costumbre a la Señora del Agua (la Sirena), que en sus palabras fue el pago de una deuda; se hizo la fiesta de la Santa Cruz el 3 de mayo, con diversas innovaciones que desconcertaron a la población: se erigió una cruz de cemento, “como la que había antes”, y una ofrenda elaboradísima con “más de 1500 ramos de flores” para saludar al señor de la cruz, ritual que resultó extenuante para el grupo de la tradición y fue interpretado como un exceso por el resto de la población. La obsesión del chamán por retornar a la ritualidad añeja fue una forma de preparar a la comunidad para los nuevos tiempos (a sabiendas del descontrol que suscitaría entre el grupo de la tradición por el ascenso del sucesor), para evitar que las entidades invisibles se ensañaran con la comunidad por su “descuido”,²¹ y también como un pago personal de deudas contraídas a lo largo de la vida. Asimismo, años antes de que ocurriera su muerte, frente a la realidad de no tener sucesor dentro de su familia (el nieto varón que sería sucesor se convirtió al pentecostalismo), el Antigua o “Señor del Mundo” eligió un legatario, también especialista ritual pero sin línea directa —el *badi* y el nuevo chamán están emparentados políticamente a través de su consuegra— de parentesco con aquél.

²¹ Más de la mitad de la comunidad es evangélica y pentecostal, y la mitad católica está dividida entre quienes están más apegados a la iglesia y no realizan costumbres. Hay un grupo de tradición, principalmente ancianos, quienes se consideran católicos pero también hacen “costumbres” a las fuerzas de la naturaleza y los ancestros o antiguas. Este grupo cree que la desatención por parte de la comunidad hacia estas fuerzas es la causa de los males que ocurren.

A través de la información de campo resalta que en la persona del *badi* corren dos ciclo paralelos: el ciclo de vida-muerte que refiere el devenir de su *n'zaki* a través del mundo visible e invisible y el ciclo del don que dio inicio al aceptarlo, asumir el cargo de *badi* y culminó con el ritual del “cabo de año”.

El don tiene que ver con la capacidad de “ver” el sentido oculto de los fenómenos²² y de manipular fuerzas que agreden tanto al cuerpo como a la comunidad.²³ Es otorgado a una persona a través de alguna entidad y se manifiesta con enfermedades recurrentes o cuando la entidad se le anuncia en sueños. No obstante, el don sólo se activará cuando la persona lo acepta “voluntariamente” (en una misma familia el don se hereda en la forma bisabuelo/abuelo-nieto y bisabuela/abuela-nieta. Aunque el don se acepta voluntariamente, quien lo rechaza sufrirá enfermedades recurrentes o padecerá desgracia económica). El don se acepta y su transferencia no reside en la persona sino en la entidad. El cargo, en cambio, tiene que ver con el nombramiento o la aceptación social y se legitima a través de la práctica; es decir, tiene que ver con el rol activo del individuo dentro de la sociedad que le confiere un estatus particular. El ciclo del don no coincide con el ciclo de la persona:

Nacimiento: marca del “trabajo”	El niño nace con un <i>n'zaki</i> fuerte pero desactivado
Enfermedad y don: iniciación	En algún momento de la juventud, o ya en plena adultez, se le manifiesta en sueños o mediante la enfermedad que tiene el don. Si no atiende al llamado, el hombre continuará con su enfermedad progresiva o recurrente y tendrá sueños constantes. Se acerca a otros especialistas quienes confirmarán el don.
Aceptación del don	Frecuentemente las entidades protectoras revelarán sus secretos en sueños. Hay un proceso de aprendizaje onírico. También comienza a participar en los costumbres de la gente de tradición. Se acepta que el portador del don tiene el conocimiento y la efectividad para guiar los destinos de la comunidad. Además el Antigua comunica al grupo de tradición sobre quién encabezará los rituales. El chamán principal dirige rituales colectivos y es terapeuta individual.

²² Jacques Galinier, “La persona y el mundo en los sueños de los otomíes”, en Michel Perrin (coord.), *Antropología y experiencias del sueño*, 1990, p. 70.

²³ Jacques Galinier, *op. cit.*, 1998.

Anuncio de muerte. Enfermedades recurrentes	El <i>badi</i> es avisado mediante sueños o en invocaciones con las entidades extrahumanas de que en cierto tiempo va a morir. Comienza un ciclo de enfermedades recurrentes sin explicación aparente que merman su condición física.
Exacerbación ritual	En los momentos que el especialista goza de buena salud, organiza numerosos rituales destinados al pago de deudas con las entidades extrahumanas. Tiene dos finalidades: proteger a la comunidad del enojo de las entidades y limpiar energéticamente su persona.
Muerte inminente	Se le anuncia la hora de la muerte. Hace los últimos preparativos y deja instrucciones a sus allegados para cumplir con sus deberes rituales de “limpieza” y pago de deudas. Algunas versiones indican que en el lecho de muerte el <i>badi</i> hizo entrega del cargo (mediante la entrega del “plato” donde, se dice, reside el espíritu del chamán). Otras versiones dicen que el nombramiento de <i>badi</i> lo hizo el Antigua en un ritual con el grupo de tradición.
Chamán muerto ²⁴ e incompleto	Cuando una persona muere se cree que pasa un tiempo en el que “se da cuenta” de que murió y se integra en el panteón de los difuntos. Este es un tiempo liminal en el que se le mira deambular por los espacios que habitó en vida. Miembros de la comunidad afirman verlo físicamente en su casa, solar y milpa. Aparece en forma humana, como ser etéreo, y con forma animal, como “tigre”. Los allegados cumplen sus instrucciones rituales.
“Cabo de año”	El chamán se manifiesta en sueños a sus allegados y les indica la ofrenda para su ritual de salida de este mundo. Constituye un gran acto terapéutico de descontaminación del chamán muerto y la entrega del don a su depositario original.
Integración a la comunidad de difuntos y transición a ancestro	Una vez abandonado energéticamente este mundo y despojado de sus cargas, el difunto se integra a la comunidad de difuntos. Después de cuatro u ocho años abandonará dicha comunidad para sumarse al grupo de ancestros. Como ancestro privilegiado formará parte del “consejo” de ancestros en la toma de decisiones.

²⁴ No me fue posible acudir a las primeras exequias del chamán, por lo que prefiero omitir la descripción. Como dato interesante supe que en el mismo espacio convivieron el grupo de tradición —quienes hicieron ofrenda, bailaron, bebieron y cantaron—, numerosos pentecostales (su nieto es pastor pentecostal y la mayoría de su familia también es conversa) —quienes hicieron oración “fuerte” para salvar su alma—, y una buena parte de la comunidad. En términos del pastor pentecostal, lo que ocurrió ahí fue una especie de lucha entre los grupos religiosos por salvar el “alma” del difunto.

Entre el chamán vivo y el chamán muerto hay diferencias por su nocividad social, pues si bien la persona viva es capaz de manipular la energía vital y robarle el destino a los hombres, el *n'zaki* del chamán muerto y errante es esencialmente depredador, y por su conocimiento es capaz de provocar graves daños a las personas y la comunidad.

El acto terapéutico y la entrega del don

El “cabo de año” puede ser visto como un gran acto terapéutico destinado a descontaminar a la comunidad y a liberar el *n'zaki* atrapado del fenecido chamán para ayudarlo a completar. Todavía depositario del don pero desprovisto de cuerpo para actuar, el *badi* utilizó sus herramientas de comunicación onírica para dirigir sus propias exequias y construir el escenario ritual de su propia limpieza.

A través del sueño el *badi* indicó los pasos a seguir durante la ofrenda, cómo desactivar sus lugares de trabajo (su casa y su altar de trabajo para depositarlo en el oratorio), la cantidad de figuras de papel recortado o espíritus, la cantidad de ramitos, y también —dicen— estuvo presente durante todo el ritual. Se hizo presente a su nuera, con quien detalló la parafernalia ritual y para darle consuelo por su partida. También al final del ritual, cuando tronaron los cohetones y éstos erraron la dirección, la gente soltaba alguna risa y refería que ello se debía a que el difunto estaba presente.

El *badi* se hizo presente como operador ritual y como testigo del mismo. Desprovisto de corporalidad —el cuerpo como continente energético campo de batalla—, se valió de los especialistas para llevar a cabo su propio ritual terapéutico. Por lo anterior, podemos arrojar la hipótesis de que el *badi* no sólo “tiene un pie en este mundo y un pie en el otro”,²⁵ sino que su don tiene un ciclo propio que debe concluir para que la persona del *badi* pueda pasar a la siguiente fase hacia Antigua. El don sólo tiene sentido en el campo de interacción entre hombres y entidades invisibles.

²⁵ Carlo Severi, *op. cit.*, 1996.

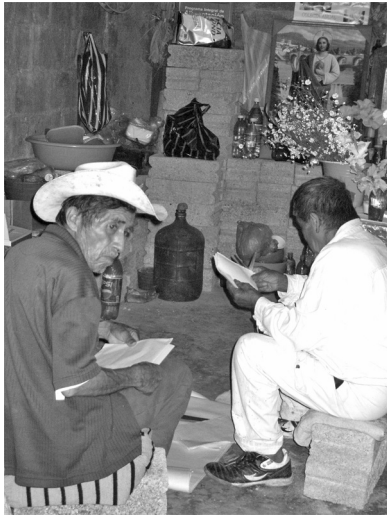


Foto 1. Especialistas rituales doblan el papel "brujo" para hacer los recortes de las diversas entidades con las que el badi interactuó en vida. Ellos son dirigidos por la nuera del badi, quien recibe instrucciones de su suegro a través del sueño. Fotografía de la autora (2008).



Foto 2. Rezandero lleva la acción ritual mientras la Madrina de Cruz sostiene la cruz de madera del difunto. Fotografía de la autora (2008).



Foto 3. Madrina de costumbre "canta" al altar mientras lleva en sus brazos las figuras de papel recortado del Antigua, la Madre Tierra y la Sirena. Fotografía de la autora (2008).

Desagregación

El ritual fue la culminación del proceso de desagregación de la persona del *badi*. Mientras la madrina de cruz llevó el espíritu del chamán hacia su morada de difunto en el cementerio, la madrina de costumbre fue quien llevaría el don hacia su morada final en el oratorio del Antigua. Hubo de llevarse a cabo la entrega del don o la “mala obra” para permitir que el espíritu del chamán abandonara la comunidad.

La “mala obra” del “cabo de año” estuvo estructurada de acuerdo con la terapéutica otomí:

- Identificar las entidades que tienen atrapado el *n'zaki* y preguntar sobre la ofrenda o sacrificio que requiere la entidad. Esto se llevó a cabo mediante comunicación onírica.
- Realizar la ofrenda de acuerdo al carácter de la entidad y limpiar al paciente. Sacrificio del pollito pinto, música y baile con trío, refino, velas y sahumerio. Los asistentes se limpiaron ocho veces con el collar de flores.
- Arrojar los despojos en el monte para alejar la contaminación. Se realizó una procesión con los restos de ofrenda y se abandonaron en el oratorio.

Llama la atención que la madrina de costumbre durante toda la primera parte del ritual llevara en sus brazos la triada de figuras principales (el Antigua, la Madre Tierra y la Sirena), mientras el ejército de figuras recortadas en papel brujo fueran depositadas en el altar del *badi* y “firmadas” con la sangre del pollito pinto. Esta clara distinción nos hace pensar en dos tipos diferentes de agencia.²⁶ Las figuras blancas, insufladas del *n'zaki* de las entidades que representan, reciben pasivamente el sacrificio, mientras la triada principal, también insuflada de *n'zaki*, toma parte activa en el ritual por medio de la madrina y no recibe ofrenda. Las entidades que residen en el altar están “del otro lado” y acuden al altar cuando se les llama; la triada está “de este lado”, del lado de los hombres

²⁶ “Agency is attributable to those persons (and things) who/ which are seen as initiating causal sequences of a particular type, that is, events caused by acts of mind or will or intention, rather than the mere concatenation of physical events”; Alfred Gell, *Art and Agency, An Anthropological Theory*, 1998, p. 17.

durante el *performance*. La acción ritual nos hace pensar que la triada tiene un doble *n'zaki*, el de las entidades que representa y el *n'zaki* del chamán mismo; es decir, la fuerza que le fue otorgada por conducto del don. Por medio de la madrina la triada bailó, fue limpiada, recorrió el espacio de la casa grande y encabezó la procesión hacia el oratorio. Finalmente la triada se depositó en una caja que contenía todas las figuras recortadas, flores de palma y el collar de flores cortado.

Colofón

Dos semanas más tarde, en la fiesta de Todos Santos yo esperaba encontrar en el altar destinado al *badi*, dentro de su casa, una parafernalia semejante a la del año anterior, con músicos tocando una larga sesión de sones, la fotografía del chamán, restos de su ropa colgada a un costado del altar, veladoras encendidas y mucha ofrenda. Encontré, al contrario, poca ofrenda, sin foto, sin ropa y sin músicos. La nuera adujo razones económicas, pero queda la duda de si este “descuido” tendría que ver con el hecho de que el difunto ya no está presente.

Conclusiones

Las exequias entre los otomíes son largas y complejas, el difunto tiene que pasar por diversas fases o estratos hasta alcanzar su última morada. No hay claridad sobre cómo es o qué características tienen los espacios por donde atraviesan, pero sí hay claridad de que la muerte no es un acto individual sino un proceso social. La familia debe ayudar al difunto a separarse del mundo y, paradójicamente, desagregarlo para reintegrarlo a la sociedad inscrito en alguna categoría aprehensible. Una vez identificado el destino del difunto, el grupo social tiene una certeza sobre cómo negociar y cómo hacer aprehensible su fuerza.

Los ancestros constituyen el escalafón más alto al que un individuo puede llegar en la vida otra, mientras un mal aire —un despojo social— es lo peor que le puede suceder y su carácter está marcado por su participación social: a los aires se les coacciona y a los ancestros se les consulta. No obstante, llama la atención que una

sociedad jerarquizada como la de los ancestros derive de una sociedad aparentemente horizontal y sin marcadas diferencias de estatus, salvo lo derivado por los estrechos (en este caso) mecanismos de adquisición de prestigio. Sospechamos que ello puede deberse a que la sociedad de los vivos está abriendo mayores espacios democráticos y necesita cada vez menos de las fuerzas de la naturaleza para garantizar la subsistencia.

La muerte de una persona tiene fuertes repercusiones sociales, aun cuando se trate de un acontecimiento individual, lo cual nos revela el peso que en esta sociedad tiene el cuerpo colectivo. Si bien las exequias están enfocadas a “ayudar” al difunto, los rituales tienen un sentido colectivo profundo enfocado hacia el restablecimiento del equilibrio energético y devolverle la certeza o seguridad a la comunidad.²⁷ En este caso particular la comunidad ha quedado sin *badi* y se encuentra en una situación muy peligrosa frente a la adversidad. Es decir, no se trata sólo de la agencia de muerte que tiene el difunto por sí mismo, sino de la pérdida del personaje político más importante entre los mundos visible e invisible. Frente a este doble peligro, el ritual no sólo replica una simple conmemoración, sino expone un drama social que pone en juego la preservación del sistema chamánico.

En estricto sentido, ni el “cabo de año” ni todo el ciclo de exequias definen la condición del sujeto en el otro mundo o la condición de la sociedad en éste —ya están predefinidos—, lo que subyace en el fondo es la regulación del desorden y la confirmación de las categorías sociales que le dan sentido a la cosmología otomí. Si bien la muerte es un acontecimiento arbitrario, impredecible e inevitable, los rituales funerarios ponen en orden la perturbación frente a lo imprevisible que resulta y de la acción de naturaleza. Son una forma de dar una explicación simbólica de los acontecimientos que interfieren en los procesos socio-vitales de la comunidad y de generar un capital simbólico que permita paliar la ausencia del personaje político.

²⁷ Lucien Levy-Bruhl, *op. cit.*, p. 195; Mary Douglas, *op. cit.*

Bibliografía

- Báez-Jorge, Félix, "La noción de lo 'arcaico' en la etnología mesoamericana (Apostillas a las reflexiones de Jacques Galinier)", conferencia magistral leída en la inauguración del IX Coloquio Internacional de Otopames, Museo de Antropología, Xalapa, Veracruz, 12 de noviembre de 2007.
- Douglas, Mary, *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.
- Dow, James, *The Shaman's Touch, Otomí Indian Symbolic Healing*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1986.
- Galinier, Jacques, "The Dream's Cosmic Print in Indian Mexico, an Otomi Outline", en Piero Salzarulo y Patrizia Violi (eds.), *Dreaming and Culture, Cultural Context and the Communication of Dreams*, Bolonia, Brepols, 1998.
- , "La persona y el mundo en los sueños de los otomíes", en Michel Perrin (coord.), *Antropología y experiencias del sueño*, Quito, MLAL/ Abya-Yala, 1990, pp. 68-77.
- Gell, Alfred, *Art and Agency, An Anthropological Theory*, Londres, Oxford University Press, 1998.
- Hamayon, Roberte, "Chamanismo siberiano y otros chamanismos contemporáneos", mecanoscrito, 2007.
- Hertz, Robert, *La muerte, la mano derecha*, México, SEP, 1990.
- Lévy-Bruhl, Lucien, *El alma primitiva*, Barcelona, Península, 1985 [1927].
- Severi, Carlo, *La memoria ritual*, Quito, Abya-Yala, 1996.
- Tranfo, Luigi, *Vida y magia en un pueblo otomí del Mezquital*, México, SEP/INI, 1974.

La denominación translingüística de los olores

HÉCTOR MANUEL ENRÍQUEZ ANDRADE*

Los trabajos de Berlin y Kay sobre la terminología del color generaron un gran número de trabajos de investigación sobre este campo y llegaron a resultados bastante fructuosos en el dominio de los universales léxicos y de la categorización.¹ A partir de estos estudios se han planteado una serie de hipótesis relativas a los términos de color, y que según MacLaury constan de ocho postulados básicos:

1. Entre los términos de color de una lengua se puede distinguir un subconjunto de términos básicos.
2. Los hablantes de una lengua localizan las categorías básicas de color aproximadamente en los mismos colores.

* Dirección de Lingüística, INAH. Una versión de este trabajo se presentó como ponencia en el "1er Coloquio Leonardo Manrique", de la Dirección de Lingüística del INAH, del 30 de agosto al 1 de septiembre de 2004, y se publicó en las memorias correspondientes.

¹ Brent Berlin y Paul Kay, *Basic Color Terms. Their Universality and Evolution*, 1969. Véase también George Collier *et al.*, "Further Evidence for Universal Color Categories", en *Language*, vol. 52, núm. 4, 1976, pp. 884-890; Harold Conklin, "Color Categorization", en *American Anthropologist*, vol. 75, núm. 4, 1973, pp. 931-942; Paul Kay y Chad McDaniel, "The Linguistic Significance of the Meaning of Basic Color Terms", en *Language*, vol. 54, núm. 3, 1978, pp. 610-646; Robert McLaury, *Color and Cognition in Mesoamerica Constructing Categories as Vantages*, 1997.

3. Las diferentes lenguas nombran un número diferente de colores focales. Estos van de un mínimo de dos a un máximo de once.
4. El número de términos básicos de color predice los focos que nombran. Esto produce una secuencia de evolución en los términos básicos.
5. El estado de la evolución de una lengua respecto de los términos básicos de color se relaciona con el nivel de complejidad social del grupo.
6. La invariancia universal de la localización de los focos sugiere un determinante neurofisiológico.
7. El término básico no sólo nombra el foco sino que se extiende a sus alrededores, el foco es sólo el mejor referente del término básico de color.
8. La ilusión de una relatividad lingüística intercultural se da por las diferencias en el número de términos que se usan en varias lenguas, y la ilusión se refuerza por las diferencias culturales entre las fronteras (no de los focos) de los términos básicos.²

Asimismo, en la terminología del color se han emprendido proyectos de gran magnitud para recopilar información relativa a los términos específicos de color, como el Mesoamerican Color Survey (MCS), que es parte del World Color Survey (WCS), cuya finalidad era recopilar los términos específicos de color en las diversas lenguas del mundo utilizando la prueba Munsell.³

Por el contrario, la terminología de espacios sensoriales como el olor, el sabor y el oído han sido poco estudiadas desde el punto de vista translingüístico. Respecto del campo semántico de los olores, la razón de ello quizá se deba al hecho de que la terminología de los olores se presenta como vaga, pobre y sujeta a muchas variaciones interpersonales.⁴

² Robert MacLaury, *op. cit.*, 1997, pp. 22-24.

³ La prueba Munsell consta de un muestrario de 329 colores, repartidos horizontalmente de izquierda a derecha en 41 columnas de colores degradados que barren el espectro continuo de longitudes de onda visible, del rojo al violeta. La primera es reservada para el blanco, el gris y el negro. En el sentido vertical de arriba abajo, hay ocho filas que van de la brillantez total (blanco) a la ausencia de brillo (negro).

⁴ Jean Marie Hombert, "Terminologie des odeurs dans quelques langues du Gabon", en *Pholia*, vol. 7, 1992, pp. 61-65.

En consecuencia, el propósito de este trabajo consiste en mostrar los avances que se han realizado en el estudio de la denominación translingüística de los olores.

Los estudios emprendidos en este campo han seguido diferentes metodologías de recopilación de datos, entre las que se puede mencionar *a)* la obtención de datos aislados proporcionados por los informantes en respuesta a un estímulo olfativo determinado; *b)* la recopilación de datos proporcionados por los informantes sin presencia de estímulos sensoriales sino a través de elicitaciones y comprobados en situaciones de uso pertinentes a cada cultura, y *c)* datos obtenidos a partir de materiales lingüísticos de distintos tipos, principalmente gramáticas y diccionarios.

Uno de los primeros problemas a los que se enfrenta un estudio de este tipo es la gran variación respecto de la presencia de términos específicos de olor⁵ en las diferentes familias lingüísticas.

Los olores en español y en francés

En una primera aproximación puede decirse que existen dos tipos de lenguas; por un lado tenemos aquellas que poseen términos específicos de olor y por otro las que deben recurrir a ciertas estrategias sintácticas para dar cuenta de los olores que se encuentran en su ambiente.

Entre estas últimas parecen encontrarse el español, el inglés y el francés. En el caso específico del español,⁶ se tiene que en la muestra analizada no se presentaron términos específicos para designar los olores a excepción de los términos *aroma*, *apestar*, *hedor* y *perfu-*

⁵ Debido a las dificultades existentes para extender la noción de “término básico” propuesta por Berlin y Kay al campo de los olores, se ha propuesto utilizar la expresión “término específico de olor” para designar aquellos términos que no hacen referencia directa a la fuente de olor, y cuyo significado no es predecible a partir de la suma de sus partes; véase Héctor Manuel Enríquez Andrade, “El campo semántico de los olores en totonaco”, tesis de doctorado, 2008.

⁶ Las conclusiones presentadas a continuación sobre los términos de olor en español están basadas en las metodologías desarrolladas en el Seminario de Lenguaje y Cognición impartido por las profesoras Collete Grinvald y Danièle Dubois en la Universidad Lumière de Lyon, Francia. El material para el estudio se obtuvo por medio de una encuesta realizada a 43 alumnos de tercero de preparatoria, cuyas edades oscilan entre 18 y 19 años. La encuesta enfrentaba a los estudiantes a tres demandas directas sobre su entorno olfativo: 1) Menciona los olores que puedes distinguir en tu ambiente. 2) Menciona palabras para designar olores agradables. 3) Menciona palabras para designar olores desagradables.

me. La muestra parece indicar que los dispositivos de que dispone la lengua española para designar los olores no pertenecen principalmente al dominio léxico, sino a una serie de expresiones en las que intervienen el sustantivo *olor* y el verbo *oler*. Por ejemplo:

olor a “x” y huele a “x”

en la que “x” puede ser:

- a) una frase sustantiva: *olor a crema líquida*.
- b) Un adjetivo: *olor a sucio*.
- c) Un participio: *olor a quemado*.

Olor de “x”

donde “x” puede ser:

- a) frase sustantiva: *olor de las personas*.

Olor “x”, huele “x”

donde “x” puede ser:

- a) un adjetivo: *olor floral, huele horrible*.
- b) un participio: *olor podrido*.

Es importante aclarar que los casos anteriores no son todos los que se presentaron en la muestra, pero sí los más representativos. Resultados semejantes se han obtenido en lenguas indoeuropeas como el francés y el inglés.⁷ Para el primer caso podemos considerar que las formas más comunes para designar los olores son las siguientes:

- | | |
|------------------------------------|--|
| a) odeur + expansión adjetival | <i>odeur corporelle, odeur piquante.</i> |
| b) odeur + expansión preposicional | <i>odeur de gaz.</i> |
| c) odeur + relativo | <i>odeurs qui font du bien.</i> |
| d) nombre de la fuente en plural | <i>fleurs.</i> ⁸ |

Para Daniele Dubois esto puede significar que la dimensión odorante no tiene autonomía respecto de la fuente, o al menos que

⁷ Véase, respectivamente, Sophie David, Daniele Dubois y Catherine Rouby, “L’expression en langue des odeurs: analyse morpho-syntaxique et représentation cognitive”, en *Intellectica*, núm. 24, 1997, pp. 51-83; y Louise Fontaney, “Les odeurs en anglais”, en *Pholia* (en prensa).

⁸ Sophie David, Daniele Dubois y Catherine Rouby, *op. cit.*, p. 61.

esta autonomía no está marcada en la lengua, lo cual probablemente conduzca a una construcción cognitiva diferente de aquella producida por los colores donde la referencia puede ser independiente de la fuente de color.⁹

Como se ha dicho, llama la atención la carencia de términos específicos para designar los olores en estas lenguas; sin embargo, una investigación en el *Diccionario de la Real Academia Española* arrojó los siguientes resultados:

Acre	(adj.) Áspero, picante al gusto o al olfato como el olor y el sabor del ajo, del fósforo.
Aroma	Flor del aroma. Cualquier goma, bálsamo de mucha fragancia. Perfume, olor muy agradable.
Aspirar	(desuso) Exhalar aromas.
Carcavinar	Heder las sepulturas.
Emanar	(intr.) Desprenderse de los cuerpos las sustancias volátiles.
Fato	Olor, especialmente desagradable.
Fetidez	Hediondez, hedor.
Fétido	(adj.) Hediondo, que arroja de sí mal olor.
Fisgar	(tr.) Husmear con el olfato.
Fragancia	Olor suave y delicioso.
Fragante	Que tiene o despide fragancia.
Gulusmear	(intr.) Andar oliendo lo que se guisa.
Hedentina	Olor malo y penetrante, sitio donde lo hay.
Heder	Arrojar de sí un olor malo y penetrante.
Hediondez	Cosa hedionda, mal olor.
Hediondo	(adj.) Que arroja de sí hedor. Tipo de arbusto.
Hedor	Olor desagradable que generalmente proviene de sustancias orgánicas en descomposición.
Husma	Acción y efecto de husmear con el olfato.
Husmar, husmear	(tr.) Rastrear con el olfato. (int.) Empezar a oler mal una cosa especialmente la carne.

⁹ Daniele Dubois, “Langues et odeurs”, en *Pholia* (en prensa), p. 24.

Husmo	Olor que despiden de sí las cosas de carne, como tocino, carnero, perdiz, etc. Y que regularmente suele provenir de las cosas que ya empiezan a pasarse.
Miasma	Efluvio maligno que se desprende de los cuerpos enfermos, materias corruptas o aguas estancadas.
Odorante	(adj.) Oloroso, fragante.
Odorar (odorífico)	Que da buen olor.
Odorífero	Que huele bien.
Oledero	(adj.) Que despide olor.
Oledor	(adj.) Que exhala olor o lo percibe.
Olfatear	(tr.) Oler con ahínco y persistentemente.
Oliscar, olisquear	(tr.) Oler algo uno o un animal con cuidado y persistencia (intr.) Empezar a oler mal una cosa.
Olisco	(adj.) Que huele mal.
Olorizar	(tr.) Esparcir olor, perfumar.
Oloroso	(adj.) Que exhala de sí fragancia.
Perfumar	(tr.) Sahumar, aromatizar una cosa quemando materias olorosas. Dar o esparcir cualquier olor bueno. Exhalar perfume, fragancias, olor agradable.
Perfume	Materia odorífica y aromática. El mismo humo y olor que exhalan las materias olorosas. Cualquier materia que exhale buen olor. (fig.) cualquier olor bueno o muy agradable.
Peste	Mal olor.
Pestilencia	Mal olor.
Pestífero	Que tiene mal olor.
Quemado	Cosa quemada. Huele a quemado.
Rancio	Se dice del vino y de los comestibles grasientos que con el tiempo adquieren sabor y olor más fuertes, mejorándose o echándose a perder.
Sahumar	Dar humo aromático a una cosa a fin de purificarla o para que huelga bien.
Sobaquina	Sudor de los sobacos, que tiene un olor característico y desagradable.
Tafo	(León y Rioja) olor fuerte desagradable. Olfato.

Tufarada	Olor vivo o fuerte que se percibe de pronto.
Tufo	Olor activo y molesto que despiden de sí una cosa.
Ventear, ventar	Tomar algunos animales el olor o el viento con el olfato.

De los términos anteriores sólo se puede considerar como términos específicos los siguientes: *acre, aroma, carcavinar, feto, fétido, fragancia, hedentina, hedor, husmo, miasma, odorante, odorífero, oledero, olisco, oloroso, perfume, peste, quemado, rancio, sahumar, tafo, tufarada y tufo*.

Parece ser entonces que la lengua española sí posee términos específicos de olor pero éstos no se usan; es decir, hay un empobrecimiento muy fuerte en el léxico del olor. Una situación parecida se presenta en francés, ya que a partir de una búsqueda en el diccionario *Le Petit Robert* se encontraron los términos siguientes:¹⁰

Bouquet	Cualidad olfativa de un vino.
Effluence	Emanación que provoca una sensación desagradable.
Fumet	Olor fuerte (principalmente del hombre).
Infection	Gran pestilencia.
Miasme	Miasma.
Musc	Perfume preparado a partir de almizcle.
Parfum	Olor agradable y penetrante de origen natural o artificial.
Pestilence	Pestilencia.
Puanteur	Olor nauseabundo muy desagradable.
Rance	Rancio.
Relent	Mal olor que persiste, resabio (mal gusto).
Remugle	Olor a humedad.
Renfermé	Olor a encerrado.
Roussi	Olor de una cosa ligeramente quemada.
Senteur	Olor.

De los términos anteriores sólo pueden considerarse términos específicos los siguientes: *bouquet, effluence, fumet, infection, miasme, musc, parfum, pestilence, puanteur, rance, relent, remugle, renfermé y*

¹⁰ Philippe Resche-Rigon, citado por Daniele Dubois, *op. cit.*, pp. 21-22.

roussi. En francés, entonces, sucede algo parecido al español, existen términos específicos pero están en desuso.

Para Dubois esto puede ser evidencia de que nuestra cultura le presta poco interés al dominio olfativo. Parece ser que es por medio de la percepción visual como se construye nuestro conocimiento del mundo y de nosotros mismos como seres racionales. Las razones de esta apreciación pueden deberse a que el olfato es siempre considerado un sentido de “segunda”; por ejemplo, McKensie considera que el olfato es el sentido más bajo, el más animal en la escala de los sentidos, al grado que en la alta sociedad es mal visto hablar de los olores. En este sentido, Classen, Howes y Synnott comentan que a pesar de la importancia que tiene el olfato en nuestra vida sensorial y emocional, es probablemente el sentido más devaluado en el occidente moderno.¹¹

En efecto, nuestra civilización es una civilización que trata de anular los olores, el ideal es construir ambientes libres de olores, o con olores específicos considerados benéficos como olores florales, etc.

Para Classen, Howes y Synnott esta devaluación de los olores en nuestra civilización está relacionada directamente con la reevaluación de los otros sentidos que tuvo lugar durante los siglos XVIII y XIX. Los científicos y los filósofos de esa época consideraban que la vista era el sentido de la razón y la civilización, y el olfato era el sentido de la locura y la incivildad. De hecho, los humanos que daban importancia al sentido del olfato eran considerados poco desarrollados, salvajes, proletarios, degenerados y otras aberraciones como pervertidos, lunáticos e idiotas.¹²

La perspectiva traslingüística en el estudio de los olores

Este panorama es muy distinto cuando se investigan lenguas de otras familias lingüísticas como el totonaco, donde se ha logrado identificar veintiún términos específicos que hacen referencia al campo semántico de los olores. Como se ha mostrado en otro estudio, estos términos son los siguientes:

¹¹ McKensie, citado por Daniele Dubois, *op. cit.*, p. 2; Constance Classen, David Howes y Anthony Synnott, *Aroma. The Cultural History of Smell*, 1997, p. 3.

¹² Constance Classen, David Howes y Anthony Synnott, *Aroma. The Cultural History of Smell*, 1997, p. 4.

1. **čì:kgán** “olor a plumas, pelo, cuerno, que se queman”.
2. **hakglha** “olor a orina seca, a cenizas mojadas, a ciertas medicinas”.
3. **haksa** “olor fuerte, desagradable; olor hediondo que no se soporta; olor como a ajo, a cebolla, como a puerco; olor del zorrillo, del tabaco, olor del polvo que se levanta”.
4. **hakša** “olor como de hormiga, del zorrillo, del pedo del tlacuache”.
5. **lhkunka** “olor de la leche, del tlacuache y del perro; olor como de orina”.
6. **mikšín** “olor de la leche, la carne de res, el queso”.
7. **mokgón** “olor de la carne de pollo sin sal, del buitre, del aceite y la caña de azúcar”.
8. **mu:klhún** “olor agradable, como el olor de las flores, la comida”.
9. **muksún** “olor agradable, bueno; aroma de las flores, la naranja, de algunas plantas, de la caña, del jazmín”.
10. **pokgša** “olor desagradable; olor de la ropa mojada que no se tendió, olor a humedad”.
11. **poklha** “olor no agradable, como el olor de la carne de pollo podrida”.
12. **puksa** “olor de algo que apesta, que hiede; olor de algo que se está pudriendo: olor muy fuerte que no se aguanta; olor del tlacuache, de la serpiente; olor como a sudor; olor del excremento, de un animal muerto, de un animal mojado”.
13. **skgaha** “olor de la pólvora quemada, de los triquitraques. Se usa para designar olores acres”.
14. **skgiha** “olor sabroso, como de comida cocinándose”.
15. **škguta** “olor acidulado entre agrio y dulce; olor como de la caca del gato; olor a cuero, a sudor, a llagas abiertas, a paredes húmedas”.
16. **skunka** “olor que hiede; olor metálico, olor del pescado, del atole con sabor a fierro; olor de la sangre”.
17. **škunka** “olor más desagradable que skunka”.
18. **škuta** “olor fétido, agrio, ácido; olor a cítrico, olor del limón, del tomate”.
19. **štakawa** “olor picante”.
20. **šun** “olor amargo”.
21. **tsi’kin** “olor no agradable, rancio; olor de la carne de res, del chicharrón casi pasado; olor del aceite, de las cucarachas”.¹³

Estos términos pueden considerarse términos específicos en el sentido de que no hacen referencia a la fuente del olor. Además, otros estudios sobre la denominación y la percepción de los olores han sido realizados en Francia, en el Laboratorio de Dinámica de Lenguaje de la Universidad Lumière Lyon 2.

¹³ Héctor Manuel Enríquez Andrade, *op. cit.*

Uno de los objetivos de esos estudios realizados en Lyon consiste en establecer un inventario fiable de términos de olor en una muestra representativa de las diferentes familias lingüísticas. Respecto de la presencia de términos específicos de olor en las lenguas estudiadas, el análisis de los datos ha permitido encontrar algunas conclusiones. Si en la familia Indoeuropea es evidente la escasez de términos para denotar los olores no sucede lo mismo con las otras familias. En este sentido es de destacar la familia bantú, en la que prácticamente todas las lenguas presentan términos específicos para denotar los olores.

Por ejemplo, el fang, lengua de la familia bantú que se habla en Gabón, presenta seis términos específicos para designar los olores:¹⁴

1. **d-ɛɲ** “olor del pollo, del pato, del perro, del pescado”.
2. **à-bàm** “olor de la orina”.
3. **`n-nán** “olor a chamuscado”.
4. **á-fú?úbú** “olor de gallinero”.
5. **mə-nwàn** “olor del sudor”.
6. **`n-tsimà** “olor de la civeta”.

El li waanzi, otra lengua de la familia bantú que se habla en Gabón, presenta quince términos específicos:

1. **fùùtí** “olor de los espacios cerrados y polvorientos, olor de la ropa vieja”.
2. **kóβúlá** “olor del chile, del ajo y la cebolla”.
3. **kùβì** “olor del plátano”.
4. **lìfùyí** “olor del pescado, de la serpiente”.
5. **lìkárá** “olor de la orina”.
6. **mùβìɲà** “olor de un tipo de planta”.
7. **mùfúúmbú** “olor del pedo”.
8. **mùkáángú** “olor del pescado cocido a las brazas”.
9. **mùkéɲú** “olor de la cabras”.
10. **mùɣàrìsì** “olor del aceite de palma caliente”.

¹⁴ Pither Medjo Mve, “A propos de la terminologie de l’olfaction chez les fang de la région de Bitam (Gabón)”, en *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines*, vol. 13, 2000, pp. 19-33. En cada uno de los ejemplos se respeta la notación proporcionada por la fuente consultada, y que corresponde en la mayoría de casos a la propuesta de alfabeto fonético internacional de la Asociación Fonética Internacional [<http://www.langsci.ucl.ac.uk/ipa/ipachart.html>]

11. **ngàrì** “olor de acedera de Guinea”.
12. **ɲɛɲɛ** “olor de la caña de azúcar”.
13. **ɲììngá** “olor de la carne”.
14. **pòrí** “olor del agua estancada”.
15. **tèlà** “olor de la civeta”.¹⁵

Otra de las lenguas bantú del Congo, el yoombi, presenta quince términos específicos (Nguimbi-Mabiala, en prensa: 70):

1. **máfùlà** “olor del cuerpo humano”.
2. **kídùfù** “olor de una persona sucia, del sudor”.
3. **lísàsà** “olor de la orina”.
4. **lúsò** “olor del pescado fresco”.
5. **lúdèèmbà** “olor del pescado fresco”.
6. **ńnyòòngù** “olor a chamuscado”.
7. **kisàsàkà** “olor del chile quemado”.
8. **yínyòòmbù** “olor de la civeta”.
9. **lúbúùngà** “olor de la podredumbre”.
10. **lipùpù** “olor del gorila y de la cabra”.
11. **ńtsòòkùtù** “olor de hueso quemado”.
12. **ńtà** “olor de la carne manida”.
13. **kíbòyòngù** “exhalación de la boca”.
14. **búdâfi** “olor de la vagina”.
15. **yímbòdù** “olor del cadáver”.¹⁶

La presencia de términos específicos de olor también se da en khmer, lengua de familia austro-asiática hablada en Camboya, y en la que aparecen quince términos específicos para denotar olores:

1. **tʰom** “oler”.
2. **hət** “oler”.
3. **kʔop** “oler bien”.
4. **pídao** “oler muy bien”.
5. **cɲoɲə** “oler un olor que se antoja”.
6. **sʔoɲə** “oler mal”.
7. **tʃɲiəm** “oler a quemado”.
8. **kʰlao c** “oler a quemado”.
9. **cuəl** “oler un olor fuerte y picante”.

¹⁵ Médard Mouele, “Lexique, morphologie et dérivation des temes olfactifs en li-wanzi (parler Bantu du groupe B.50)”, en *Cahiers Gabonais d'Anthropologie*, núm. 3, 1999, pp. 51-52.

¹⁶ Jean-Nöel Nguimbi-Mabiala, “Terminologie et perception des odeurs chez les ba-yoombi du Congo”, en *Pholia* (en prensa), p. 70.

10. **k^hmuuə** “oler un olor de ropa limpia”.
11. **cʔaap** “oler un olor marino”.
12. **asaɔc** “oler un olor de cadáver”.
13. **cʔɛh** “oler un olor de orina”.
14. **pʔoom** “oler un olor ácido”.
15. **p^huə** “oler un olor a cerrado o a humedad”.¹⁷

También cabe destacar la lengua !xóõ (lengua de la familia khoisan que se habla en Botswana), en la que se presentan treinta términos específicos para designar los olores. Una característica de esta lengua es la presencia de los llamados “clics”, entre ellos: ! dental; ! postdental; Ɂ palatoalveolar; y ɽ alveolar lateral:

1. **Inú'a** “olor de los órganos sexuales”.
2. **!qa'ba** “olor de los órganos sexuales”.
3. **!gūa** “olor de los órganos sexuales”.
4. **gūh'u** “olor de una vagina no lavada”.
5. **llgú'a** “olor de la orina”.
6. **Ɂgú'i** “olor agradable”.
7. **!gôh'mi** “olor agradable”.
8. **dzá'a** “olor agradable”.
9. **Igàh'a** “olor de excrementos o carne muy podrida”.
10. **g!kx'áa** “olor de excrementos”.
11. **Ɂtxó'lu** “pestilencia”.
12. **gɁkx'ôa** “olor de carne podrida”.
13. **Ɂtx'ái** “olor de carne podrida”.
14. **Ɂqú'i** “olor podrido”.
15. **gôh'lo** “olor de orina podrida, de carne podrida”.
16. **llqólu** “olor de gelatina quemada”.
17. **Iah'ni** “olor desagradable de carne o de sangre de serpiente”.
18. **llája** “olor de agua echada a perder por la herrumbre”.
19. **qàhla** “olor de *Caralluma knobelli*”.
20. **llgó'ba** “olor de los granos de melón *tsamma*”.
21. **!àh'la** “olor del excremento de antílope”.
22. **tsá'a** “olor de secreción del tejón”.
23. **llála** “olor acre de la *acacia erioloba*”.
24. **llgáa** “olor acre de la *acacia erioloba*”.
25. **llq'âpa** “olor salado”.
26. **g!qhúm** “olor de floración”.
27. **Ɂts'kx'āla** “olor de la estepa quemada”.
28. **tshāmi** “olor del agua de lluvia pura”.

¹⁷ Yutheary Em, “Les odeurs en khmer”, en *Pholia* (en prensa), p. 32.

29. dzòh'a "olor del ácido fórmico".

30. llüh'i "olor de la lluvia o de la hierba húmeda".¹⁸

El trabajo realizado en el Laboratorio de Dinámica de Lenguaje de la Universidad de Lyon ha llegado también a otras conclusiones: a) En las lenguas africanas los términos de olor son en la mayoría de los casos sustantivos, sobre todo en las lenguas bantú; por el contrario, en khamer los términos de olor se presentan como verbos. b) En todas las lenguas estudiadas se presenta una interferencia entre el campo de los olores y el de los sabores. c) Por último, desde el punto de vista del valor hedónico se presenta que en la mayoría de casos los olores son percibidos como desagradables y la cifra de juicios agradables resulta siempre menor.

En este sentido se debe comentar que en las encuestas realizadas en el Laboratorio de Dinámica del Lenguaje se incluía una actividad que consistía en clasificar los términos de los olores como agradables o desagradables; es decir, se pedía al informante realizar una actividad en la que no existen opciones: los olores deben ser agradables o desagradable y en algunos casos quizá esta dimensión no sea pertinente o resulte totalmente subjetiva.

Por ejemplo, si se pide clasificar los colores como agradables o desagradables, todos los colores quedaran clasificados, pero esta clasificación será subjetiva. Además, existen olores propios de los objetos que quedan fuera de este eje de clasificación, por ejemplo el olor del gorila o el olor del pescado no es ni agradable ni desagradable, es sencillamente el olor del pescado y el olor del gorila, lo agradable o desagradable depende el juicio de cada quien.

Si se comparan los términos de olor para las lenguas anteriores, pueden hacerse los siguientes comentarios (Anexo I).

Al parecer no existe un olor para el cual todas las lenguas tengan un término específico; existen ciertos olores que parecen ser más privilegiados que otros; por ejemplo, parece que los olores quemados son designados por términos específicos en siete de las ocho lenguas. Los olores descompuestos también se nombran en siete lenguas. También las diferentes secreciones humanas son designadas por términos específicos en seis lenguas. El olor de la secreción que

¹⁸ Didier Demolin, Jean Marie Hombert y Anthony Traill, "Terminologie des odeurs en !xóõ", en *Pholia* (en prensa), pp. 151-152.

más se nombra es la orina. Los olores de objetos son designados en seis lenguas.

Siguen en importancia los olores de alimentos, denominados en cinco lenguas, mientras los olores de productos animales son denominados en cuatro de ocho lenguas. Del mismo modo, se puede ver como el !xóõ, el español, el francés y el totonaco tienen varios términos para designar los olores agradables y desagradables.

También podemos ver que el yoombi y el !xóõ dan demasiada importancia a los olores corporales, principalmente el !xóõ para el caso de los olores de los órganos sexuales. Y mientras el totonaco y el !xóõ se concentran más en el olor de las secreciones, el fang, el li waanzi, el yoombi y el totonaco se concentran en los olores animales. El !xóõ y el totonaco dan importancia a los olores de productos animales, y en el caso del !xóõ se dispone de cuatro términos para la carne podrida. El li waanzi, el !xóõ y el totonaco tiene varios términos para los olores vegetales.

Términos de olor a partir de diccionarios

Actualmente se está realizando una búsqueda de términos específicos de olor en algunas lenguas de México. Esta búsqueda se está haciendo a través de diccionarios y no de manera exhaustiva, los resultados hasta este momento son los siguientes:

El chinanteco, lengua que se habla en San Juan Palatla, Oaxaca (SIL), cuenta con los siguientes términos:

1. **ma²jmøi²** "oler a alcohol".
2. **ma²juøi²** "oler agradable".
3. **ma²cuu²** "oler a manteca".
4. **ma²ju¹²** "oler a podrido".
5. **ma²tsønh²** "oler a quemado".
6. **ma²øh²** "oler a orina".
7. **ma²tsøin** "olor desagradable".
8. **ma²jieg²** "oler mal, apestar".
9. **ma²ning²** "oler a manteca".¹⁹

¹⁹ William M. Merrifield y Alfred E. Anderson, *Diccionario chinanteco de la diáspora del pueblo antiguo de San Pedro Tlatepuzco, Oaxaca*, 1999.

El ch'ol, lengua que se habla en el centro norte de Chiapas: Tumbalá, Sabanilla, Misijá, Limar, Chivalita, Vicente Guerrero (SIL), cuenta con los siguientes términos:

1. **quis** "olor de pescado".
2. **xijin** "olor desagradable".
3. **ch^Λb^Λcña** "oloroso".
4. **tuwen** "apestoso".
5. **yujts'il** "aroma".
6. **xojocña** "aromático".²⁰

El chontal de Tabasco cuenta con los siguientes términos específicos para designar los olores:

1. **tuj** "apestoso".
2. **pajlaw** "olor a sudor".
3. **olchab** "olor a miel".
4. **k'uma** "olor del pescado o del pollo después de aliñarlos".
5. **chibikna** "oloroso".²¹

El huasteco, lengua hablada en San Luis Potosí (ILV), cuenta con los siguientes términos:

1. **chuchim pet'ēl** "olor a moho".
2. **jiliy pet'ēl** "olor acre".
3. **caxiy pet'ēl** "olor fétido".
4. **biyāl pet'ēl** "olor rancio".
5. **xa'u pet'ēl** "olor a cosas crudas".
6. **cacay pet'ēl** "olor a cosas quemadas".
7. **c'othou pet'ēl** "olor a pescado".
8. **nihuaihuil pet'ēl** "olor agradable".
9. **nihuihuil** "oloroso".²²

El huave de San Mateo del Mar, Oaxaca, cuenta con los siguientes términos:

1. **ajmboc achich** "huele a comida pasada".
2. **ajmboc ameam** "huele a putrefacción (humana)".

²⁰ Wilbur H. Aulie y Evelyn W. Aulie, *Diccionario ch'ol-español, español-ch'ol*, 1978.

²¹ Benjamín Pérez González, *Diccionario chontal*, 1998.

²² Ramón Larsen, *Vocabulario huasteco*, 1995.

3. **ajmboc axix** "huele agradable (a comida)".
4. **ajmboc micüy** "huele desagradable".
5. **najmboc almisyow** "olor aromático".
6. **najmboc ranta** "olor rancio".
7. **najmboc aweat** "olor grato".
8. **popo'j** "apestoso".
9. **xich** "olor del sudor".²³

En maya se registran los siguientes términos:

1. **bok buts'** "hedor de humo".
2. **bok musik** "olor del aliento".
3. **bok nak** "mal olor".
4. **uts'ubil** "fragancia".
5. **siih** "olor fuerte penetrante, de cal, de orines".
6. **tu'** "hedor, olor malo".
7. **sam** "oloroso".
8. **k'omoh** "olor a mariscos a huevo, olor acre".
9. **bolon mayel** "olor suave trascendente".²⁴
10. **kitam** "sobaquina mal olor".
11. **k'anaknak** "buen olor".
12. **tapaknak ubok** "oloroso".

Además de los términos anteriores, se encontraron diferentes términos que hacen referencia a una manera particular de oler:

1. **lakn'** "oler algo pegando las narices"
2. **uts'** "olfatear"
3. **uts'banah** "besar oliendo como hacen los indios"
4. **uts'nitah** "andar oliendo por el suelo como un perro"
5. **uts'ub** "oler flores y rosas"
6. **siih** "oler a orines".²⁵

En otro diccionario de la lengua maya se registran los siguientes términos:

1. **k'omoj** "olor de los mariscos, del huevo".
2. **ki'ibok** "olor agradable".

²³ Glenn Kreger y Emily Scharfe, *Diccionario huave de San Mateo del Mar*, 1981.

²⁴ Este término también hace referencia a una deidad prehispánica, la cual tenía el buen olor como uno de sus atributos.

²⁵ Alfredo Barrera Vázquez, *Diccionario maya Cordemex*, 1980.

3. **si'ij** "olor fuerte".
4. **tu'kinaj** "apestar".
5. **book** "hedor".²⁶

En el mazateco de Chiquihuitlan, Oaxaca, tenemos:

1. **vijne**³⁻²⁻⁴ "oler".
2. **xtē**¹ "olor fuerte".
3. **sayu**³⁻¹ "olor de la carne de res".
4. **sen**³ "apestoso".²⁷

En lengua meph'aa (tlapaneco de Guerrero) se dispone de los siguientes términos:

1. **ndâkîña** "olor de la carne de res".
2. **ndâskâ** "apestoso".
3. **ndâgâsâ** "olor entre crudo y cocido".
4. **ndâkâ?** "olor a agrio o acedo".
5. **ndâskèhè** "olor a algo que no hirvió a tiempo".
6. **ndâškè?** "olor desagradable".
7. **ndâkò?** "olor a seco".
8. **ndâthâwô** "olor agradable".
9. **ndâhmâ?** "olor a humedad".
10. **ndâtî?ñà** "olor a choquilla".
11. **ndâtšúú** "olor tendiente a humo o a quemado".
12. **ndâštî?šà** "olor a orín".
13. **ndâçò** "olor a grasa asándose".
14. **ndâkhùù** "olor a amargo".²⁸

En el zapoteco de Yatzachi se tiene los siguientes:

1. **chla'** "apestar de cualquier forma".
2. **chla' zio'** "apestar con el olor de la carne podrida".
3. **chožə chla'** "apestar a algo podrido".
4. **chla'an zeya'a chla'** "apestar a sangre o a pescado".²⁹
5. **zban** "apestoso".

²⁶ Academia de la Lengua Maya de Yucatán, *Diccionario maya popular*, 2003.

²⁷ Carole Jamieson, *Diccionario mazateco de Chiquihuitlan*, 1996.

²⁸ Abad Carrasco Zúñiga, "Procesos morfofonológicos de la lengua me'phaa", tesis de maestría, 2006

²⁹ Llamo la atención que se tenga un término específico que identifica el olor de la sangre y el olor del pescado, parecido al término "skunka" del totonaco.

6. *zio'* "apestoso a carne podrida".

7. *zlan* "apestoso a carne o a pescado".³⁰

Al comparar los términos anteriores se pueden hacer los siguientes comentarios (Anexo II); (en la última columna se incluye el totonaco para facilitar la comparación):

Como en el caso anterior, no existe un tipo particular de olor para el que todas las lenguas estudiadas tengan un término específico. Los olores privilegiados en este sentido son los olores desagradables, ya que todos los términos de la muestra tienen término específico a excepción del huasteco, que tiene término para olores descompuestos, por lo cual puede considerarse que todas las lenguas categorizan los olores desagradables.

Esta suposición se torna razonable si entre los olores desagradables se incluye a los olores descompuestos. Si se hace esto en las lenguas del Anexo I, resulta que todas categorizan los olores desagradables, excepto el fang.

En relación con el Anexo II, tenemos que ocho de nueve lenguas tienen términos para designar los olores de los alimentos. Seis de nueve lenguas poseen términos para olor agradable, y la misma proporción se presenta para los olores intensos. Además, seis de nueve lenguas tienen términos específicos para olor de secreciones, y el olor de secreción más nombrado fue la orina. Cinco de nueve lenguas tienen términos para olores de animales, y el más característico fue el olor del pescado.

En el Anexo II puede observarse que el zapoteco tiene siete términos para olores desagradables, mientras el meph'aa tiene cinco términos para olores con propiedades específicas. A diferencia de las lenguas del Anexo I sólo tres lenguas del Anexo II tienen términos para olores quemados. Destaca también que en las lenguas del Anexo II prácticamente no se presentan términos para olores vegetales.

Sin embargo, al analizar de manera conjunta los anexos I y II (Anexo III)³¹ obtenemos los siguientes resultados: 16 lenguas tienen términos para olores desagradables y descompuestos; 14 los poseen para olores corporales y olores de secreciones; 14 cuentan con tér-

³⁰ Inez Butler, *Diccionario zapoteco de Yatza'chi*, 1997.

³¹ En este anexo se presentan los grupos más importantes, y se ha considerado reunir algunos grupos; por ejemplo, olores desagradables y olores descompuestos, olores corporales y olores de secreciones, con el fin de facilitar la comparación.

minos para olores de alimentos; 13 lenguas pueden nombrar olores de animales y productos animales; once lenguas tienen un término para olores agradables; diez para olores intensos; diez para olores quemados; nueve para olores relacionados con los sabores; y tres lenguas tienen términos específicos para olores picantes, olores encerrados y olores vegetales, respectivamente. Además, diez lenguas tienen términos para olores de objetos, y siete los tienen para marcar propiedades específicas.

A partir de estos datos se pueden obtener algunas conclusiones (Anexo IV): *a)* todas las lenguas, excepto el fang, tienen términos para olores desagradables o descompuestos; *b)* el segundo grupo en importancia corresponde a los olores corporales y de secreciones; *c)* si determinada lengua tiene términos para olores de alimentos, también los tiene para olores corporales (o de secreciones) o para olores descompuestos (o desagradables); *d)* si tiene términos para olores de animales y productos animales, los tiene también para olores de alimentos; *e)* si tiene términos para olores agradables, entonces los tiene para olores desagradables; *f)* si una lengua tiene términos para olores intensos, los tiene también para olores desagradables (o descompuestos); y *g)* si tiene términos para olores relacionados con sabores, tiene términos para olores corporales o para olores descompuestos.

Dentro de este interés por buscar principios generales de clasificación de los olores se enmarca el estudio realizado por Boisson en sesenta lenguas diferentes a partir de diccionarios. Sin pretender que los principios de organización de los olores que encontró sean universales, el autor establece que en las lenguas estudiadas se encuentra de manera regular una organización evaluativa de los términos de olores (bueno/malo, agradable/desagradable). También aparece una dimensión ligada a la intensidad que conduce a usos metafóricos (evaluación moral) en particular para los aspectos negativos.³²

Esa investigación confirma el carácter fundamentalmente adaptativo de los olores, lo que conduce a inferir una organización centrada en el ser humano y sus actividades;³³ y además señala que ciertos olores son lexicalizados de manera más frecuente en unas lenguas

³² Claude Boisson, "La dénomination des odeurs: variations et régularités linguistiques", en *Intellectica*, núm. 24, 1997, p. 34.

³³ Claude Boisson, en Sophie David, Daniele Dubois y Catherine Rouby, *op. cit.*, p. 15.

que en otras, quizá porque son más sobresalientes desde el punto de vista perceptual o por razones culturales.

Por ejemplo, de sesenta lenguas Boisson encuentra que 35 (58 por ciento) tienen términos específicos para olor de sudor y olores corporales, de las que siete tienen para el sudor, 16 para una persona sucia, ocho para el olor de las axilas y dos para el olor de pies. Otras 34 (56 por ciento) disponen de términos para olores fuertes de animales, principalmente para animales salvajes que son olfateados por los perros.

Asimismo, 31 lenguas (52 por ciento) cuentan con un término para olores podridos; de ellas, diez lo tienen para cosas podridas, ocho para cadáveres en putrefacción, y las otras para comidas descompuestas. Igual número de lenguas tiene un término para olores quemados; 26 (43 por ciento) lo tienen para olores encerrados; 23 (38 por ciento) lenguas tienen un término para el olor de pescado, ocho de ellas lo tienen para pescado fresco y quince para pescado no fresco; por último, 13 lenguas (21 por ciento) disponen de un término para olor de orina y olor de carne fresca, mientras once (18 por ciento) lo poseen para olores rancios.

El universo de los olores

Por último se van a mencionar algunos casos que escapan a un tipo de generalización como la mostrada en el apartado anterior.

Los bororo de Brasil y los serer ndut de Senegal asocian la identidad personal con el olor. Para los bororo, el olor del cuerpo se asocia con la fuerza vital de la persona, y el olor del aliento con el alma. Los ndut creen que cada persona está animada por dos diferentes fuerzas que tienen olor. Una es física y está asociada con el olor del cuerpo y del aliento; la otra es espiritual, y se cree que sobrevive a la muerte de un individuo para reencarnarse en sus descendientes. Los ndut pueden decir qué ancestro ha reencarnado en un niño reconociendo el olor de la persona muerta en el niño.³⁴

Los desana del Amazonas creen que todos los miembros de una tribu comparten el mismo olor, y el matrimonio es permitido sólo entre personas de distinto olor.

³⁴ Kate Fox, "The Smell Report. An Overview of Facts and Findings", en línea.

Los negrito batek de la Península Malaya tienen esta misma prohibición ritual sobre los olores pero la llevan a otro extremo, no sólo está prohibido casarse con gente del mismo olor, sino incluso estar cerca de otra persona del mismo olor puede producir enfermedades.

Los dogon de Mali creen que el olor y el sonido están íntimamente relacionados porque los dos viajan por el aire. Los dogon hablan incluso de que los olores pueden oírse. También creen que el habla puede olerse, una buena pronunciación tiene un olor agradable.

Para los ongee de las Islas Andamán, su universo y todo lo que hay en él quedan definidos por el olfato, e incluso el sol tiene su identidad olfativa,³⁵ y el olfato es el medio sensorial primario a través del cual se conceptualizan las categorías de tiempo, espacio y persona.³⁶

Su calendario está construido en función del olor de las flores que está presente en diferentes épocas del año. Cada estación se nombra de acuerdo con determinado olor, y posee su propia fuerza distintiva, su “fuerza aromática”. La identidad personal se determina también por el olor, para referirse a uno mismo, uno se toca la punta de la nariz, un gesto que significa tanto “yo” como “mi olor”.³⁷

Para los ongee, el olor es la fuerza vital que anima a todos los seres vivos. Para ellos un recién nacido tiene poco olor. Conforme un individuo crece aumenta su olor, y la muerte ocurre cuando uno pierde su olor, porque éste es absorbido por un espíritu cazador de olores. Cuando alguien se muere se convierte en un espíritu inorgánico y sin olor que trata de robar el olor a los vivos para poder renacer. De esta manera el ciclo de vida es conceptualizado en términos de una progresión olfativa. De hecho, la palabra ongee para crecimiento, *genekula*, significa “un proceso de olor”.³⁸

Para los ongee, la vida es un juego olfativo de buscar y esconderse. Ellos buscan animales a través de su olfato, y al mismo tiempo tratan de esconder sus propios olores, tanto de los animales como de los espíritus. Los ongee emplean diferentes técnicas para conservar sus olores. Creen que vivir en comunidad unifica los olores de los individuos y así se reduce su posibilidad de ser olido por

³⁵ Vishvaji V. Pandya, citado en Catherine Rouby *et al.* (eds.), *Olfaction, Taste, and Cognition*, 2002, p. 72.

³⁶ David Howes, “Nose-wise: Olfactory Metaphors in Mind”, en *idem*.

³⁷ Kate Fox, *op. cit.*

³⁸ Vishvaji V. Pandya, citado en Catherine Rouby *et al.* (eds.), *op. cit.*, p. 71.

un espíritu cazador de olores. Los ongee esconden su olor por medio del humo, así cuando viajan en una fila el primero del grupo lleva madera quemándose para que el rastro del humo esconda el olor de los que caminan atrás de él.³⁹

El espacio, para los ongee, está concebido no como un área estática donde los acontecimientos ocurren, sino como un flujo dinámico. El espacio olfativo de una villa ongee cambia, puede ser más o menos grande en función de la presencia de sustancias olfativas, la fuerza del viento y otros factores. Como los olores pueden guiar a espíritus buenos y malos, la preocupación de los ongee es el ambiente olfativo del pueblo, no su extensión física. Así, el espacio es tan cambiante e impreciso como los olores que animan el mundo ongee, y el tiempo es un ciclo de producciones olfativas. Es imposible representar de manera adecuada una cosmología olfativa como ésta mediante un calendario o un mapa, ésa sólo puede ser olida.⁴⁰

Conclusiones

Si consideramos las estrategias a que recurren las lenguas para denotar el campo semántico de los olores, tenemos dos tipos de ellas. Por un lado las que poseen términos específicos de olor, y por otro aquellas que deben recurrir a ciertas estrategias sintácticas para dar cuenta de los olores que se encuentran en su ambiente.

El francés y el español pertenecen al segundo grupo, pues aun cuando poseen términos específicos sus hablantes prefieren utilizar estrategias sintácticas para hacer referencia a los olores.

Al comparar los vocabularios de olor en diferentes lenguas vemos que no existe un olor particular para el que todas las lenguas tengan un término específico, pero existen ciertos olores a los que se les da mayor importancia; por ejemplo, los olores desagradables y descompuestos, y los olores corporales y de secreciones.

Existe una dimensión hedónica presente en el campo semántico de los olores, pero no se extiende a todo el campo de los olores y sólo afecta una parcela específica de la olfacción; por ejemplo, en totonaco, *skunka* es sencillamente el olor del pescado sin juicios he-

³⁹ *Ibidem*, p. 72.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 73.

dónicos, conclusión acorde con los resultados obtenidos en diferentes estudios.⁴¹

Se comprueba además que si bien existe una dimensión hedónica con un eje de placer y displacer, éstos no son simétricos porque en las lenguas estudiadas siempre prevalecen más términos desagradables que los agradables, resultado que confirma los hallazgos obtenidos por Rouby y Bensafi.

De esta manera podría llegarse a la conclusión de que los malos olores y los olores corporales serían universales olfativos, en el sentido “de que son comunes a varias culturas y sobresalientes para la mayoría de ellas”.⁴² Sin embargo, es necesario decir que hasta el momento las investigaciones son muy dispersas y esporádicas, por ello no pueden emitirse conclusiones definitivas, es necesario realizar estudios más sistemáticos.

Al parecer existe una serie de formas lingüísticas relativas a los olores que hacen referencia a una categorización de las actividades humanas y no a una estructura intrínseca del mundo. Es decir, parece que los olores están más relacionados con la subjetividad y con la manera como el individuo se relaciona con su mundo.⁴³

Si bien es cierto que no ha sido posible encontrar puntos focales en el espacio olfativo como los puntos del espacio visual, que de acuerdo con estudios sirven como anclajes conceptuales para la categorización de los colores, se propone que estos focos podían ser no sólo de naturaleza perceptiva sino de naturaleza cultural;⁴⁴ es decir, esta mezcla de una dimensión perceptual y cultural constituiría una especie de anclaje percepto-cultural alrededor del cual se construirían las categorías de olor. Ella considera que los olores corporales y los olores de los alimentos parecen ser buenos candidatos para considerarse focos, propuesta que parece confirmarse con los datos de los anexos.

En el Anexo III puede observarse que catorce lenguas tienen términos para olores corporales y olores de secreciones, a excepción del ch’ol, el huasteco y el mazateco, mientras catorce lo tienen para olores de alimentos.

⁴¹ Catherine Rouby y Bensafi Moustafa, “Hedonic Dimension to Odors”, en *idem*.

⁴² *Ibidem*, p. 150.

⁴³ Daniele Dubois, *op. cit.*

⁴⁴ Sumikazu Nishio, “Le lexique du domaine olfactif en japonais” en *Pholia* (en prensa), p. 143.

Sin duda, la diversidad de olores designados por las lenguas confirmaría el hecho que está presente la dimensión cultural, cada cultura designa los olores que le son importantes, por ejemplo el olor del gorila, del excremento de antílope, etc.

Sin embargo, también está presente una dimensión adaptativa que se hace evidente en la presencia de los olores desagradables; incluso en este sentido podría suponerse que la categoría de olor que primero aparecería en diversas lenguas sería una de olores desagradables por motivos adaptativos: los olores desagradables informan de peligros inminentes que la vista no siempre puede percibir —es importante alejarse de cosas podridas, de cadáveres en descomposición, etc.—, y en dicha categorización estarían involucrados aspectos perceptuales, adaptativos y culturales.

Además, existen lenguas en las que el olor adquiere una dimensión cultural y simbólica que escapan a cualquier tipo de generalización como la emprendida por Boisson. Las diferentes culturas dan diferentes significados y usos a los sentidos, y esto influye en la manera de imaginar y representar el mundo. Cada cultura debe ser estudiada en sus propios términos sensoriales si se pretende comprender y describir su mundo perceptual. Los estudios de Pandya demuestran que la olfacción puede servir como un medio para la construcción de una elaborada cosmología y epistemología, dando un rol menor a la visión.⁴⁵

⁴⁵ Vishvaji V. Pandya, *Above the Forest*, 1993; Catherine Rouby *et al.* (eds.), *op. cit.*, p. 54.

Anexo I

Términos de olor a partir de entrevistas⁴⁶

	Fang	Li waanzi	Yoombi	Khmer	Ixóó	Español	Francés	Totonaco
Olores agradables				3. kʔop 4. pidao	6. #gú'i 7. ləq̄h'mi 8. dzá'a	aroma fragancia odorante odorífero oloroso perfume	musc parfum	mu:ksú'n mu:klhú'n
Olores desagradables				6. sʔoje	11. dtxó'lu 17. lah'ni*	fato fétido hedentina hedor olisco peste tafo*	effluence infection pestilence puanteur relent	haksa* pu'kgsa pu'kliha pu'ksa
olor apestoso					11. dtxó'lu	peste	pestilence	pu'ksa
Olores descompuestos		14. pōri	9. lúbúungà 15. yimbódù	12. asaoc	9. lgàn'a* 12. g#kx'ōg* 13. dtx'ái* 14. #qú'i 15. góh'lo*	husmo* miasma	miasme	pu'kliha pu'ksa
agua estancada		14. pōri				miasma		
cadáver			15. yimbódù	12. asaoc				
carne de pollo podrida								pu'kliha

⁴⁶ El asterisco indica que el término aparece en más de una casilla o en más de un renglón.

	Fang	Li waanzi	Yombi	Khmer	Ixóó	Español	Francés	Totonaco
carne podrida					9. lgàh'a * 12. g#kx'óa 13. dtx'ái 15. góh'lo			
olor podrido					14. #qú'i			
podredumbre			9. lúbúungà					pu'ksa
Olores intensos				9. cuel *		tafo* tufarada tufo	fumet*	haksa*
Olores picantes				9. cuel *		acre		štakawa
Olores quemados	3. 'n-nán		6. rinyòngù 7. kisàsàkà* 11. ríts'òkùtù*	7. tɿŋjəm 8. k'liac	27. dts'kx'ála 16. llqólu*	quemado	roussi	či:ikgan
chile quemado*			7. kisàsàkà					
estepa quemada*					27. dts'kx'ála			
gelatina quemada*					16. llqólu			
hueso quemado*			11. ríts'òkùtù					
pluma cuero o cuerno quemados								či:ikgan
Olores encerrados		1. fùutí *		15. p'ue *			renfermé	
Olores corporales			1. máfúla 2. kíđúfú * 13. kibòyòngù 14. búdáfi		1. Inú'a 2. lqa'ba 3. lgūa 4. gūh'u 9. lgàh'a* 10. gikx'aa	sobaquina	fumet*	haksa*

	Fang	Li waanzi	Yoombi	Khmer	!xóö	Español	Francés	Totonaco
Olores de alimentos	1. d-ɛn	2. Kóβúlá* 3. kúβi* 4. lífúyí* 8. múkáángú 12. nɛye* 13. nlingá*	4. lús'ó* 5. lúdeembà* 7. kisàsàkà*		16. lloqúlu* 17. lah'ni*	husmo*		lhkunka mikšín mu:kgú'n mu:ksú'n skunka škuta mu:kgú'n tsi:ki'n
ajo*		2. kóβúlá*						
café*								mu:ksú'n
caña de azúcar*		12. nɛye						mu:kgú'n
carne*		13. nlingá			17. lah'ni*	husmo		skunka
carne de pollo*								mu:kgú'n skunka
carne de res*								mikšín tsi:ki'n
cebolla*		2. kóβúlá*						
chicharrón*								tsi:ki'n
chile*		2. Kóβúlá*						
chile quemado*			7. kisàsàkà					
gelatina quemada*					16. lloqúlu			
leche*								lhkunka mikšín
limón*								škuta

	Fang	Li waanzi	Yoombi	Khmer	!xóó	Español	Francés	Totonaco
tiacuache								lhkunka
zorrillo								haksa* hakša*
Olores de productos animales								lhkunka mikšín mu:kgú'n skunka škguta tsi:'kin
caca de gato		13. nĩngá*	11. rĩts'òkùtù* 12. rĩtá		9. lgàh'a* 12. g#kx'óá 13. dtx'ái 15. góh'lo 17. lah'ni* 21. lãh'la 22. tsá'a			škguta
carne*		13. nĩngá			17. lah'ni*			skunka
carne de pollo*								mu:kgú'n skunka
carne de res*								mikšín tsi:'kin
carne manida			12. rĩtá					
carne podrida					9. lgàh'a* 12. g#kx'óá 13. dtx'ái 15. góh'lo			
chicharrón*								tsi:'kin
cuero								škguta
excremento de antilope					21. lãh'la			
hueso quemado*			11. rĩts'òkùtù					

	Fang	Li waanzi	Yombi	Khmer	!xóö	Español	Francés	Totonaco
mango*								mu:ksú'h
plátano*		3. kúβi						
tipo de planta		6. müβinà						
tomate*								škuta
Olores de productos vegetales								
aceite		10.muyàrisi						mu:kgú'n tsi:ki:n
aceite de palma								mu:kgú'n tsi:ki:n
Olores relacionados con sabores								
				5. cñoje 14. p'oom	23. llála* 24. llgáa* 25. llq'áña	rancio	rance	škgha škgha škgha štakawa šun tsi:ki:n
ácido				14. p'oom				škuta
acidulado								škgha
acre					23. llála 24. llgáa			škgha
agrio								škuta
amargo								šun
olor que se antoja				5. cñoje				
rancio						rancio	rance	tsi:ki:n
salado					25. llq'áña			

Olores de objetos		1. fùtí *		10.kʰmuə	28. tshāmi 29. dzòh'a 30. llùh'i*	carcavinar	bouquet	hakgha pu'kgša šgaha skgiha skunka
ácido fórmico					29. dzòh'a			
agua de lluvia pura					28. tshāmi			
cenizas mojadas								hakgha
comida cocinándose								skgiha
lluvia					30. llùh'i			
medicinas								hakgha
pólvora								šgaha
ropa limpia				10.kʰmuə				
ropa mojada								pu'kgša
ropa vieja		1.fùtí						
sepulturas						carcavinar		
tierra mojada								skunka
vino							bouquet	
Olores con propiedades específicas				11. cʰaap 15. pʰuə*	18. llāja		remugle	pu'kgša skgiha skunka šguta
olor a humedad				15. pʰuə			remugle	pu'kgša šguta
olor de agua echada a perder por la herrumbre					18. llāja			
olor marino				11. cʰaap				
olor metálico								skunka
olor sabroso								skgiha

Anexo II

Términos de olor a partir de diccionarios

	Chinanteco	Ch'ol	Chontal	Huasteco	Huave	Maya	Mazateco	Meph'aa	Zapoteco	Totonaco
Olores agradables	2. ma ² juej ²	5. yujts'il 6. xojoc'la		8. nihuihuil pet'el	3. ajmboc axix 7. najmboc aweat	4. uts'ubil 11. k'anaknak 2. k'i'bok		8. ndátr'awq		mu:k'su'n mu:k'hu'n
fragancia			1. tuj		4. ajmboc micüy 8. popo']	4. uts'ubil	4.- sen ³			
Olores desagradables	7. ma ² soin 8. ma ² jleg ²	2. xijin 4. tuwen				3. bok nak 6. tu' 4. tu'kinaj 5. book		2. ndáská 6. ndáské'	1. chla' 2. chla' zio' 3. choža chla' 4. chla'an zeya'a chla' * 5. zban 6. zio' 7. zlan*	hak'sa* pu'kgsa pu'kha pu'ksa
olor appestoso	8. ma ² jleg ² 4. ma ² ju ¹²	4. luwen	1. tuj		8. popo'] 2. ajmboc aneam		4. sen ³	2. ndáská	2. chla' zio' 6. zio'	pu'ksa pu'kha
Olores descompuestos				3. caxiy pet'el						
agua estancada										
cadáver										
carne de pollo podrida										
carne podrida									2. chla' zio' 6.-zio'	pu'kha
olor podrido	4. ma ² ju ¹²									
olor fétido				3. caxiy pet'el						
podredumbre					2. ajmboc aneam					pu'ksa
Olores intensos		3. ch'abxc'la	5. chibikna	9. nihuihuil	5. najmboc almisow	5. silh* 7. sam 12. tapaknak ubok 3. si'ij 5. silh	2. xté'			hak'sa*
olor penetrante										
Olores picantes										štakawa
Olores quemados	5. ma ² sonh ²			6. cacay pet'el				11. ndátsú		čikgan
estepa quemada										
pluma cuero o cuerno quemados										čikgan
Olores encerrados										

	Chinanteco	Ch'ol	Chontal	Huasteco	Huave	Maya	Mazateco	Meph'aa	Zapoteco	Totonaco
chicharón*										tst'kin
chile quemado										
gelatina quemada								13.ndácó		
grasa asándose										lhunka mikšín
leche										mu:ksu'h
mango *										
manteca*	3. ma'cuu ² 9. ma'huŋ ²									
miel			3. olchab							
pescado		1. quis	4. k'uma	7. cóthou pet'el		8. k'omoh			4. chla'an zeya'a chla' * 7. zlan	skunka
pescado cocido a las brasas										
plátano*										
tomate*										škuta
Olores de animales		1. quis*	4. k'uma*	7. cóthou pet'el*		8. k'omoh*			4. chla'an zeya'a chla' * 7. zlan *	hakša* hakša lhunka mu:kgu'h skunka tst'kin mu:kgu'h
buitre										
cabras										
civeta										tst'kin
cucarachas										
gallinero										hakša*
gorila										
hormiga										
pato										hakša *
pedo del tlacuache										lhunka
perro										
pescado		1. quis	4. k'uma*	7. cóthou pet'el		8. k'omoh			4. chla'an zeya'a chla' * 7. zlan	skunka
pollo										
serpiente			4. k'uma*							
tlacuache										lhunka

[illegible]

Anexo III

Términos de olor para una escala evolutiva⁴⁷ Olores desagradables (16)

	Fang	Li waanzi	Yoombi	Khmer	Ixóó	Español	Francés	Totonaco		
OLORES DESAGRADABLES				6. s'ojə	11. dɔx'ɔlu 17. lah'mi*	fato fétido hedentina hedor olisco peste tafo*	effluence infection pestilence puanteur relent	haksa* pu'kgsa pu'kiha pu'ksa		
OLORES DESCOMPUESTOS		14. pòrí	9. lúbuúngá 15. yimbòdù	12. asac	9. lgàh'a* 12. g'hx'òg* 13. dtx'ài* 14. #qu'í 15. -gòh'lo*	husmo* miasma	miasme	pu'kiha pu'ksa		
	Chinanteco	Ch'ol	Chontal	Huasteco	Huave	Maya	Mazateco	Meph'aa	Zapoleco	Totonaco
OLORES DESAGRADABLES	7. maʔsolin 8. maʔieg²	2. xilin 4. tuwen	1. tuj		4. ajmboc micüy 8. popoʃ	3. bok nak 6. tu' 4. tu'kinaj 5. book	4. sen³	2. ndáská 6. ndáskéʔ	1. chla' 2. chla' zio** 3. choža chla' 4. chla'an zeya'a chla** 5. zban 6. zio' 7. zlan*	haksa* pu'kgsa pu'kiha pu'ksa
OLORES DESCOMPUESTOS	4. maʔju¹²			3. caxiy pe't'el	2. ajmboc ameam				2. chla' zio** 6. -zio'	pu'kiha

⁴⁷ Sólo se presentan los grupos más importantes, y se ha considerado reunir algunos grupos; por ejemplo, olores desagradables y olores descompuestos, olores corporales y olores de secreciones, etc., con miras a facilitar la comparación.

OLORES CORPORALES (14)

	Fang	Li waanzi	Yoombi	Khmer	Ixóó	Español	Francés	Totonaco
OLORES CORPORALES			1. mǎtǔlǎ 2. kǐdǔtǔ * 13. kǐbǒyǒngǔ 14. búdáfi		1. lǐnǔ'ǎ 2. lǐqǎ'ba 3. lǐgǔa 4. gǔh'ǔ 9. lǐgǎh'a' 10. gǐkǎ'aa	sobaquina	fumet*	haksa*
OLORES DE SECRECIONES	2. à-bám 5. me-nwán	5. lǐkǎrá 7. mǔtǔmbú	2. kǐdǔtǔ * 3. lǐsǎsǎ	13. c'ǝh	5. lǐgǔ'a 15. gǐh'lo*			hakgha haksa lhkunka pu'kha skunka škuta

	Chinanteco	Ch'ol	Chontal	Huasteco	Huave	Maya	Mazateco	Meph'aa	Zapoteco	Totonaco
OLORES CORPORALES						2. bok musik 10. kǐtam				haksa*
OLORES DE SECRECIONES	6. mǎ'oh ²	Ch'ol	Chontal	Huasteco	Huave	5. sih*		Meph'aa	Zapoteco	Totonaco
		2. pajlaw			9. xich			12. ndáštǐ'sǎ	4. chia'an zey'a'chia' *	hakgha haksa lhkunka pu'kha skunka škuta

OLORES DE ALIMENTOS (14)

	Fang	Li waanzi	Yoombi	Khmer	Ixóó	Español	Francés	Totonaco
OLORES DE ALIMENTOS	1.-d-ɛŋ	2. Kǒpǔlǎ * 3. kǔpǐ * 4. lǐtǔyǐ * 8. mǔkǎángǔ 12. jǝye* 13. nǐlǐngǎ *	4. lǐs'ǝ* 5. lǐdǝèmbǎ* 7. kǐsǎsǎkǎ *		16. lǐqǔlu' * 17. lah'ni *	husmo*		lhkunka mikšín mu'kgǔ'n mu'ksǔ'n skunka škuta mu'kgǔ'n tsi:'kín

	Chinanteco	Ch'ol	Chontal	Huasteco	Huave	Maya	Mazateco	Meph'aa	Zapoteco	Totonaco
LORES DE ALIMENTOS	3. ma ² cuu ² 9. ma ² ning ²	1. quis [*]	3. olchab 4. k'uma [*]	7. c'othou pef'el [*]		8. k'omoh [*]	3. sayu ³ -i [*]	1. ndák'ña [*] 13. ndacó	7. zlan [*] 4. chla'an zeya'a chla [*]	lhunka mikš'in mók'gò muksu'n skunka škuta mu'kgu'n tsi:'kin

LORES DE ANIMALES (13)

	Fang	Li waanzl	Yoombi	Khmer	Ixóó	Español	Francés	Totonaco
LORES DE ANIMALES	1. d-eŋ [*] 4. á-tú?ubú 6. `n-tsimá	4. lli'vyi [*] 9. mukénú 15. telá	4. lus'ò [*] 5. lúdeembà [*] 8. yinyóombú 10. lipúpú					haksa [*] hakša lhunka mu'kgu'n skunka tsi:'kin
LORES DE PRODUCTOS ANIMALES		13.-ningá [*]	11. nte'sókutú [*] 12.-ritá		9. -gah'a [*] 12. g'ahx'ó'a 13. dtx'ái 15. gòh'lo 17. lah'ni [*] 21. lah'ia 22. tsá'a			lhunka mikš'in mu'kgu'n skunka škguta tsi:'kin

	Chinanteco	Ch'ol	Chontal	Huasteco	Huave	Maya	Mazateco	Meph'aa	Zapoteco	Totonaco
LORES DE ANIMALES		1. quis [*]	4. k'uma [*]	7. c'othou pef'el [*]		8. k'omoh [*]			4. chla'an zeya'a chla [*] 7. zlan [*]	haksa [*] hakša lhunka mu'kgu'n skunka tsi:'kin

OLORES DE PRODUCTOS ANIMALES	3. ma ² cuu ² 9. ma ² hing ²						3. sayu ³⁻¹	1. ndákña*	7. zlan	lhunka miksín mu:kgú'n skunka škguta tsi:kin
------------------------------	---	--	--	--	--	--	------------------------	------------	---------	---

OLORES AGRADABLES (11)

	Fang	Li waanzi	Yoombi	Khmer	Ixóó	Español	Francés	Totonaco
OLORES AGRADABLES				3. k'op 4. pldao	6. ɣgú'i 7. iəŋ'imi 8. dzá'a	aroma fragancia odorante odorífero oloroso perfume	musc parfum	mu:ksú'n mu:khú'n

	Chinanteco	Ch'ol	Chontal	Huasteco	Huave	Maya	Mazateco	Meph'aa	Zapoteco	Totonaco
OLORES AGRADABLES	2. ma ² juo ²	5. yuŋis'i 6. xojočña		8. niŋuahiul pet'el	3. ajmboc axix 7. najmboc aweat	4. uts ubil 11. k'anaknak 2. ki'ibok		8. ndát'awò		mu:ksú'n mu:khú'n

OLORES INTENSOS (10)

	Fang	Li waanzi	Yoombi	Khmer	Ixóó	Español	Francés	Totonaco
OLORES INTENSOS				9. cuel *		talo* tuŋarada tufo	funet*	haksa*

	Chinanteco	Ch'ol	Chontal	Huasteco	Huave	Maya	Mazateco	Meph'aa	Zapoteco	Totonaco
OLORES INTENSOS		3. chvaxčña	5. chibikna	9. niŋuahiul	5. najmboc aimisyow 12.-lapaknak ubok	5.-sili* 7.-sam 3.-s'ijj	2.- xle'			haksa*

LORES QUEMADOS (10)

	Fang	Li waanzi	Yoombi	Khmer	Ixóó	Español	Francés	Totonaco
LORES QUEMADOS	3. 'h-nánj		6. rnyóongù 7. kisásaka* 11. rts'ókutù*	7. tñjem 8. k'la c	27. dts'kx'ala 16. lqólu*	quemado	roussi	čikgan
	Chinanteco	Chontal	Huasteco	Huave	Maya	Mazateco	Meph'aa	Zapoteco
LORES QUEMADOS	5. ma'tsenti²		6. cacay pet'el				11. ndátsú	čikgan

LORES RELACIONADOS CON LOS SABORES (9)

	Fang	Li waanzi	Yoombi	Khmer	Ixóó	Español	Francés	Totonaco
LORES RELACIONADOS CON SABORES				5. cñoje 14. p'oom	23. lálá* 24. lqáa* 25. lq'ána	rancio	rance	šqaha šquta škuta šakawa šun tsi'kin
	Chinanteco	Chontal	Huasteco	Huave	Maya	Mazateco	Meph'aa	Zapoteco
LORES RELACIONADOS CON SABORES		2. jliiy pet'el 4. biyál pet'el	6. najmboc ranta	8. k'omoh*			4. ndáka² 14. ndákhjù	šqaha šquta škuta šakawa šun tsi'kin

LORES PICANTES (3)

	Fang	Li waanzi	Yoombi	Khmer	Ixóó	Español	Francés	Totonaco
LORES PICANTES				9. cuel*		acre		šakawa

	Chinanteco	Ch'ol	Chontal	Huasteco	Huave	Maya	Mazateco	Meph'aa	Zapoteco	Totonaco
OLORS PICANTES										šakawa

OLORS ENCERRADOS (3)

	Fang	Li waanzi	Yoonbi	Khmer	Ixóó	Español	Francés	Totonaco
OLORS ENCERRADOS		1. fuuti *		15. p'ue *			renfermé	

	Chinanteco	Ch'ol	Chontal	Huasteco	Huave	Maya	Mazateco	Meph'aa	Zapoteco	Totonaco
OLORS ENCERRADOS										

OLORS VEGETALES (3)

	Fang	Li waanzi	Yoonbi	Khmer	Ixóó	Español	Francés	Totonaco
OLORS VEGETALES		2. kóŋúá* 3. kúŋŋ* 6. muŋŋná 11. ngáni 12. nye*			20. Igó'ba 19. qahla 23. ilála* 24. Igáa* 26. oŋhúm 30. lúh'i*			mu:kgú'n mu:ksú'n mu:khú'n škuta
OLORS DE PRODUCTOR VEGETALES		10. muyárisi						mu:kgú'n tsi:kin

	Chinanteco	Ch'ol	Chontal	Huasteco	Huave	Maya	Mazateco	Meph'aa	Zapoteco	Totonaco
OLORS VEGETALES										mu:kgú'n mu:ksú'n mu:khú'n škuta
Olores de productos vegetales										mu:kgú'n tsi:kin

LORES DE OBJETOS (10)

	Fang	Li waanzi	Yombi	Khmer	Ixóó	Español	Francés	Totonaco
LORES DE OBJETOS		1. fúuti *		10. k'muuu	28. ishāmi 29. dzoh'a 30. lūh'i'	carcavinar	bouquet	hakgħa pu'kgsa škgha škgha skunka
	Chinanteco	Chontal	Huasteco	Huave	Maya	Mazateco	Meph'aa	Zapoteco
LORES DE OBJETOS	1. ma'jmo'p		5. xa'u pet'el	1. ajmboc achich	1. bok buis'			hakgħa pu'kgsa škgha škgha skunka

LORES CON PROPIEDADES ESPECÍFICAS (7)

	Fang	Li waanzi	Yombi	Khmer	Ixóó	Español	Francés	Totonaco
LORES CON PROPIEDADES ESPECÍFICAS				11. c'aaap 15. p'ue*	18. lūja		remugle	pu'kgsa škgha skunka škgha
	Chinanteco	Chontal	Huasteco	Huave	Maya	Mazateco	Meph'aa	Zapoteco
LORES CON PROPIEDADES ESPECÍFICAS			1. chuchim pet'el		9. bolon mayel		3. ndágáśá 5. ndáśkeñe 6. ndáśke' 9. ndáhma' 10. ndát'i'ñá	pu'kgsa skunka škgha škgha

Anexo IV

Términos de olor para una escala evolutiva

	Fang	Li waanzi	Yombi	Khmer	Ixóo	Español	Francés	Totonaco	Chinanteco	Ch'ol	Chontal	Huasteco	Huave	Maya	Mazateco	Meph'aa	Zapoteco
OLORES DESAGRADABLES				X	X	X	X	X	X	X	X		X	X	X	X	X
OLORES DESCOMPUESTOS		X	X	X	X	X	X	X	X			X	X				X
OLORES CORPORALES			X		X	X	X	X						X			
OLORES DE SECRECIONES	X	X	X	X	X			X	X		X		X	X		X	X
OLORES DE ALIMENTOS	X	X	X		X	X		X	X	X	X	X		X	X	X	X
OLORES DE ANIMALES	X	X	X					X		X	X	X		X	X	X	X
OLORES DE PROD ANIMAL		X	X		X			X	X						X	X	X
OLORES AGRADABLES				X	X	X	X	X	X	X		X	X	X		X	
OLORES INTENSOS				X		X	X	X		X	X	X	X	X	X		
OLORES QUEMADOS	X		X	X	X	X	X	X	X			X				X	

	Fang	Li waanzi	Yombi	Khmer	Ixó	Español	Francés	Totonaco	Chinanteco	Ch'ol	Chontal	Huasteco	Huave	Maya	Mazateco	Meph'aa	Zapoteco
				X	X	X	X	X				X	X	X		X	
OLORES SABORES				X	X	X	X	X				X	X	X		X	
OLORES PICANTES				X		X		X									
OLORES ENCERRADOS		X		X			X										
OLORES VEGETALES		X			X			X									
OLORES PROD VEGET		X						X									
OLORES DE OBJETOS		X		X	X	X	X	X	X			X	X	X			
OLORES PROP ESPECI					X			X								X	

Bibliografía

- Academia de la Lengua Maya de Yucatán, *Diccionario maya popular*, Mérida, Academia de la Lengua Maya de Yucatán, 2003.
- Aulie, H. Wilbur y Evelyn W. Aulie, *Diccionario ch'ol-español, español-ch'ol*, México, ILV, 1978.
- Barrera Vázquez Alfredo, *Diccionario maya Cordemex*, Mérida, Cordemex, 1980.
- Berlin, Brent y Paul Kay, *Basic Color Terms. Their Universality and Evolution*, Los Ángeles, University of California Press, 1969.
- Boisson, Claude, "La dénomination des odeurs: variations et régularités linguistiques", en *Intellectica*, núm. 24, 1997, pp. 29-49.
- Butler, Inez, *Diccionario zapoteco de Yatzaichi*, México, ILV, 1997.
- Carrasco Zúñiga, Abad, "Procesos morfofonológicos de la lengua me' phaa", tesis de maestría, México, CIESAS, 2006.
- Classen, Constance, David Howes y Anthony Synnott, *Aroma. The Cultural History of Smell*, Londres, Routledge, 1997.
- Collier, George et al., "Further Evidence for Universal Color Categories", en *Language*, vol. 52, núm. 4, 1976, pp. 884-890.
- Conklin, Harold, "Color Categorization", en *American Anthropologist*, vol. 75, núm. 4, 1973, pp. 931-942.
- David, Sophie, Daniele Dubois y Catherine Rouby, "L'expression en langue des odeurs: analyse morpho-syntaxique et représentation cognitive", en *Intellectica*, núm. 24, 1997, pp. 51-83.
- Demolin, Didier, Jean Marie Hombert y Anthony Traill, "Terminologie des odeurs en Ixóñ", en *Pholia* (en prensa).
- Dubois, Daniele, "Langues et odeurs", en *Pholia* (en prensa).
- Em, Yutheary, "Les odeurs en khmer", mecanoescrito, 1993.
- Enríquez Andrade, Héctor Manuel, "El campo semántico de los olores en totonaco", tesis de doctorado, México, ENAH-INAH, 2008.
- Fontaney, Louise, "Les odeurs en anglais", en *Pholia* (en prensa).
- Fox, Kate, "The Smell Report. An Overview of Facts and Findings", en [<http://www.sirc.org/publik/smell.html>].
- Hombert, Jean Marie, "Terminologie des odeurs dans quelques langues du Gabon", en *Pholia*, vol. 7, 1992, pp. 61-65.
- Howes, David, "Nose-wise: Olfactory Metaphors in Mind", en Catherine Rouby et al. (eds.), *Olfaction, Taste, and Cognition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 67-81.
- Jamieson, Carole, *Diccionario mazateco de Chiquihuitlan*, México, ILV, 1996.
- Kay, Paul y Chad McDaniel, "The Linguistic Significance of the Meaning of Basic Color Terms", en *Language*, vol. 54, núm. 3, 1978, pp. 610-646.
- Kreger, Glenn y Emily Scharfe, *Diccionario huave de San Mateo del Mar*, México, ILV, 1981.

- Larsen, Ramón, *Vocabulario huasteco*, México, ILV, 1995.
- MacLaury, Robert, *Color and Cognition in Mesoamerica Constructing Categories as Vantages*, Austin, University of Texas Press, 1997.
- Medjo Mve, Pither, "A propos de la terminologie de l'olfaction chez les fang de la région de Bitam (Gabón)", en *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines*, vol. 13, 2000, pp. 19-33.
- Merrifield William R. y Alfred E. Anderson, *Diccionario chinanteco de la diáspora del pueblo antiguo de San Pedro Tlatepuzco, Oaxaca, México*, ILV, 1999.
- Mouele Médard, "Lexique, morphologie et dérivation des temes olfactifs en li-wanzi (parler Bantu du groupe B.50)", en *Cahiers Gabonais d'Anthropologie*, núm. 3, 1999 (Les ethnosciences), Libreville, Université Omar Bongo, pp. 51-52.
- Nguimbi-Mabiala, Jean-Noël, "Terminologie et perception des odeurs chez les bayoombi du Congo", en *Pholia* (en prensa).
- Nishio, Sumikazu, "Le lexique du domaine olfactif en japonais", en *Pholia* (en prensa).
- Pandya Vishvaji V., *Above the Forest*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- Pérez González, Benjamín, *Diccionario chontal*, México, INAH, 1998.
- Rouby, Catherine et al. (eds.), *Olfaction, Taste, and Cognition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Rouby, Catherine y Moustafa Bensafi, "Hedonic Dimension to Odors", en Catherine Rouby et al. (eds.), *Olfaction, Taste, and Cognition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 140-159.



Cristal *bruñido*

FOTOGRAFÍA HISTÓRICA





DE LAS CARRERAS EL ALTO GOCE

Arturo Aguilar Ochoa*

En el Fondo Casasola de la Fototeca Nacional del INAH en Pachuca, Hidalgo, se conservan alrededor de 200 fotografías (entre positivos y negativos) bajo el título de serie “Hipódromo de la Condesa”. En ocasiones la serie cambia el título de “Hipódromo de Peralvillo”, mas por su temática podríamos decir que pertenecen al mismo conjunto.

Lo importante es señalar que estas imágenes son sumamente interesantes, pues además de la calidad estética, ofrecen múltiples perspectivas para su análisis, a fin de responder, por ejemplo, a preguntas relacionadas con la circulación de las fotografías en los medios impresos durante el Porfiriato, la vida social de la época, las costumbres de la clase alta, la moda femenina, los fotógrafos y la modernidad de principios de siglo, entre otros aspectos que se pueden derivar de una lectura atenta.¹

¿Imágenes de Casasola?

En un primer acercamiento es posible cuestionar la autoría de todas las imágenes de la serie al fotógrafo Agustín Víctor Casasola, como de hecho están catalogadas. Ahora sabemos que este fotógrafo y sus hermanos (Miguel y Gustavo) en ocasiones compraban

* Instituto de Ciencias Sociales Alfonso Vélaz Pliego-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Agradezco los comentarios de Norma Alcántara y Gina Rodríguez.

¹ Un primer artículo con este tema apareció en Arturo Aguilar Ochoa, “El Nuevo Hipódromo de Peralvillo. Diversión a la europea”, en *Reforma*, 13 de agosto de 2002, p. 2C.

imágenes a otros profesionales de la lente, sin necesariamente dar el crédito correspondiente; recordemos, asimismo, que fundaron una agencia, y los fotógrafos que trabajaron para ella perdieron su nombre individual por el corporativo. Se sabe que en la *Historia Ilustrada de la Revolución Mexicana* participaron muchos otros fotógrafos, además de los hermanos Casasola, con imágenes emblemáticas de la Revolución.² Sin embargo, la pregunta no deja de ser estéril, pues finalmente el mérito del fotógrafo estriba en ser un cronista social muy al estilo de otros en esa época, como el famoso Jacques Henri Lartigue (1894-1986) en Francia, a quien también le gustaban este tipo de fotos en los hipódromos.

Por otro lado, es muy probable —si bien cabría revisar esta hipótesis— que casi todas las fotografías fueran hechas con un sentido periodístico; es decir, para ser utilizadas en revistas como *El Mundo Ilustrado*, *México Gráfico*, *Arte y Letras*, o periódicos con alto contenido gráfico como *El Imparcial*, que a partir de la primera década del siglo XX no podían prescindir de la imagen para dar mayor fuerza a las noticias y la información. Ello nos habla de la evolución de la prensa y el fotoperiodismo mexicano, que desde fines del siglo XIX utilizó la imagen fotográfica; por tanto, las fotografías no circularon como hoy las conocemos de manera suelta, sino seguramente había una intención de divulgarlas en los medios impresos. Por eso creemos que muchos de los retratados fueron tomados aparentemente de manera casual o sin que se dieran cuenta de la presencia del fotógrafo, pero seguramente se pidió su permiso para publicarlas y en algunas de estas fotografías incluso es notorio el hecho de que están posando para la cámara. Lo cierto es que en todos los casos se hace presente la conciencia de ser parte de un evento social que será registrado.

² Para el estudio de los hermanos Casasola véase *Mirada y memoria. Archivo fotográfico Casasola. México: 1900-1940*, México, Conaculta/INAH/Turner, 2002; Marion Gautreau, “La Ilustración Semanal y el Archivo Casasola. Una aproximación a la desmitificación de la Revolución Mexicana”, en *Cuicuilco*, nueva época, vol. 14, núm. 41, septiembre-diciembre, 2007, pp. 121-122; Miguel Ángel Berumen y Claudia Canales (eds.), *México: Fotografía y Revolución*, México, Fundación Televisa/Lunwerk, 2010.

Desarrollo técnico de la fotografía y modernidad en México

Un aspecto igualmente digno de destacar es el hecho de que la mayoría de las imágenes del Hipódromo empiezan a partir de 1909 o 1910; es decir, justo antes de que estallara la Revolución Mexicana. Aunque muchas de ellas están fechadas hacia 1905, es evidente por la moda de las mujeres que las más antiguas son de 1909, no antes. Además, un buen número de ellas está clasificado bajo el título de Hipódromo de la Condesa y con la mencionada fecha de 1905, olvidando completamente que este Hipódromo se inauguró el 23 de octubre de 1910; por tanto, hay una incongruencia de fechas que se hubiera evitado con la revisión cuidadosa de los acontecimientos históricos.

Por otro lado, sorprende que habiéndose inaugurado el Hipódromo de Peralvillo el 12 de abril 1882 no se tengan fotografías más tempranas, por ejemplo de la década de 1890, tanto de las tribunas como del público, si ya existía la posibilidad de fotografiar en exteriores. En cambio, se dispone de litografías para registrar estos eventos, realizadas a partir de dibujos. Esto merece una mayor explicación, ya que a pesar de los importantes avances técnicos de la fotografía —entre ellos el uso de cámaras profesionales más ligeras, automáticas y fáciles de operar, que se hicieron muy populares a partir de 1880 con las cámaras Kodak, y la sustitución, también por las mismas fechas, de placas secas de gelatina y bromuro por las antiguas de emulsiones de colodión, que aumentaron paulatinamente la capacidad de instantaneidad—, hay casi una total ausencia de fotografías de eventos sociales en México en exteriores, como las del Hipódromo, en las décadas de 1880 y 1890, y sólo empiezan a encontrarse a partir de 1900. Las razones, por sorprendente que parezca, estaban también en el ámbito del gusto del público; para algunos autores la adopción del medio tono —proceso que permitía imprimir la imagen con los textos— fue lenta más por razones estilísticas que técnicas, pues los lectores preferían los grabados en madera, por ser más artísticos, y resultó difícil aceptar las fotografías en periódicos y revistas de manera inmediata. En consecuencia, ello sólo tuvo lugar hasta finales del siglo XIX y principios del siglo XX, tanto en México como en otras partes del mundo; desde luego, la nueva técnica también

implicaba dar un salto para los fotógrafos, por la necesidad de cambiar la maquinaria y tener conocimiento del proceso.³

Seguramente la aristocracia porfiriana también debió acostumbrarse lentamente a aparecer en las revistas ilustradas, registrando eventos como matrimonios, bailes de sociedad, bautizos, damas distinguidas, etcétera, lo cual incluía retratos fotográficos de muchos personajes destacados, tanto de hombres como de mujeres. Aun cuando al principio había cierta reticencia en aparecer a la vista del público, dado que estas costumbres eran populares entre la elite europea, lograron adoptarse de manera paulatina.

Quizá en esto influyera el hecho de que la misma esposa del presidente, doña Carmen Romero Rubio de Díaz, sus hijas Amada Díaz de De la Torre y Luz Díaz de Rincón Gallardo aparecían frecuentemente en estas revistas. Por ello las fotografías del Hipódromo empezaron a publicarse sólo a partir de 1900 y no antes, y para los retratados era un orgullo aparecer con sus nombres y apellidos. Sería interesante, de hecho, saber cuál fue la primera fotografía publicada sobre esta diversión, ya sea en un periódico o revista ilustrada.

Por otro lado, la intención del registro social de estas diversiones era una muestra del grado de modernidad y cultura que había alcanzado el país, tan caro a los esfuerzos de los gobiernos republicanos desde 1867. Sin duda ahora la aristocracia mexicana estaba a la altura de la europea, a la cual deseaba parecerse, dejando atrás costumbres tan bárbaras como las peleas de gallos o las corridas de toros, que todavía durante el imperio de Maximiliano eran frecuentadas por los ricos del país. De hecho, para 1867 el presidente Benito Juárez decretó la suspensión de la *fiesta brava* en la capital, que se mantendría hasta 1886, periodo en el que sólo se permitía en provincia.⁴

Así, no resulta extraño que el 8 de junio de 1881 se haya creado, entre otras asociaciones, la denominada *Jockey Club*, formado no por extranjeros —como regularmente sucedía— sino por 22 accionistas mexicanos, y cuya principal finalidad era implantar las carreras de caballos pura sangre con las reglas europeas. Es decir, en una pista elíptica, con tribunas para el público y no al

³ Beaumont Newhall, *Historia de la fotografía*, Barcelona, Gustavo Gilli, 2002, especialmente los capítulos 13, "Fotografía documental", pp. 235-248, y 14, "Fotoperiodismo", pp. 249-268.

⁴ Arturo Aguilar, *op. cit.*

estilo charro o también llamadas “parejeras”, que iba en línea recta, sin tribunas y sin reglamentar las apuestas. Entre los socios fundadores se encontraban el entonces presidente de la República, Manuel González, y desde luego su compadre Porfirio Díaz; don Manuel Romero Rubio, suegro del dictador y a la sazón ministro de Gobernación; así como destacados prohombres de la política y el dinero: Antonio Algara, Félix Cuevas, Tomás Braniff, Pablo Landa y Escandón, Eduardo Rincón Gallardo, Alberto Romero de Terreros, José Yves Limantour, Manuel de Iturbe y un largo etcétera de ilustres apellidos.⁵

Casi un año después, en la primavera de 1882, como ya señalamos, tuvieron su inicio las carreras de caballos en el recién inaugurado Hipódromo de Peralvillo, ubicado al noroeste de la capital, entre las calzadas Vallejo, La Ronda y la Villa de Guadalupe. El nuevo Hipódromo había costado 30 mil pesos con aportaciones de los socios y el gobierno federal, y tenía una superficie de más de 6 km²; contaba con dos pistas, una recta de 700 m y otra en círculo de 1500 m, situadas ambas en un área elíptica. La pista tenía 20 m de ancho, con dos entradas y una salida para carruajes y caballos. Las tribunas fueron construidas con muros de piedra, ladrillo y cal, luciendo columnas de hierro y figuras de zinc.⁶

Por fin se tenía un lugar de esparcimiento social, digno de una metrópoli moderna, donde las damas podían lucirse a pie, lo que llevó a afirmar exageradamente a un gacetillero de la prensa: “¡por fin somos gente!” A pesar de estar cerca de barrios pobres y de levantarse enorme polvadera en el camino y en las mismas tribunas, se imponía la sensación de encontrarse en un verdadero *derby*, de la misma manera que en las principales capitales europeas y estadounidenses. Por ello el Hipódromo llegó a convertirse en el escaparate ideal para la belleza, la elegancia y el último grito de la moda. Los ricos mexicanos no tenían nada que envidiar a los *sociétés* que frecuentaban los hipódromos de Longchamps o Auteuil, cerca de París, o el de Ascot cercano a Londres.

Y más que para ver las carreras o apostar, las damas porfirianas iban precisamente a lucir sus vestidos de calle y sus sombreros. No había muchos lugares donde hacerlo, pues en el teatro y en los escasos bailes de sociedad se lucían las joyas y los trajes

⁵ Eduardo León de la Barra, *Los de arriba*, México, Diana, 1980, p. 337.

⁶ *Ibidem*, pp. 32-40.

de noche, pero no las *toilettes* del día. En la Alameda o en el Tívoli del Elíseo se podía mezclar todo tipo de gente, y en las calles del lujo y el comercio, como la de Plateros, la molestia de los *lagartijos* y otros *tunos* impertinentes, como diría Manuel Gutiérrez Nájera, hacían a veces incómodo estos paseos. En cambio en el Hipódromo se podía caminar sin esas “pequeñas impertinencias” y, de paso, ver las carreras.

Historia de la moda en México

Las fotos del Hipódromo permiten analizar la evolución de la moda femenina en México. En el ocaso del Porfiriato es notoria la exagerada elegancia de las damas con siluetas estrechas, producto del uso del corsé, vestidos largos comprados a modistas francesas y que sólo dejaban ver la cara, llenos de cascadas de encaje, *chiffon*, *mousseline de soie*, crepé, cabritilla, seda y tul, entre otras ricas telas que combinaban con guantes, boas de plumas en el cuello o estolas de piel, y coronaban con el imprescindible sombrero de gran copeta y ala ancha, cubierto de velos, plumas, flores o hasta aves disecadas, y pese a ello no podía faltar la sombrilla, pues el sol era considerado enemigo de cualquier señora. El ideal femenino dejaba a la mujer casi incapaz de moverse en aras de la belleza. A su vez, los caballeros lucían el traje de etiqueta, polainas y sombreros de copa; también mostraban sus mejores galas, llevando algunos de ellos bastón como símbolo de máxima elegancia. Desde luego, los carruajes estaban a la altura de este lujo y se preferían especialmente los abiertos, como los *Troisquarts*, *Breaks* o *Tilburys*⁷ que se aprecian en algunas fotos. Todo ello era reflejo de *La Belle Epoque*, cuando los ricos no mostraban ningún recato en exhibir el mayor lujo en estos lugares. Vale la pena recordar que ninguna revolución social había ensombrecido todavía el abismo entre las clases sociales.

Después hay un hueco y no se encuentran fotografías de los eventos hípicas entre los años de 1913 y 1920; si acaso algún premio a un *jockey* destacado y nada más. Será a partir de la época de Álvaro Obregón cuando nuevamente se dispone de un buen número de imágenes sobre el tema en la Fototeca del INAH (segu-

⁷ *Ibidem*, p. 339.

ramente por la vuelta a la paz después de la Revolución) y donde la moda ha cambiado: las faldas se han acortado, los vestidos son más sueltos y sin corsé, y los sombreros menos ostentosos, mas la sombrilla sigue acompañando a cualquier dama que se precie de serlo. A partir de aquí y hasta 1925 (cuando se fracciona el Hipódromo para construir una zona residencial), casi todas las fotografías corresponden al Hipódromo de la Condesa,⁸ que pese a ser un mejor lugar para las carreras de caballos que el de Peralvillo, por estar ubicado en una mejor zona y con mayor césped, será sustituido en la década de 1940 por el Hipódromo de las Américas en las Lomas de Sotelo, muy cerca, por cierto, de una nueva zona residencial como las Lomas de Chapultepec. De este nuevo centro de esparcimiento se tienen también fotografías de los asistentes, resguardadas en la Fototeca, aunque su número es mucho menor.

Sin duda, nuevos aires corrían para entonces en México, la fotografía había evolucionado mucho más, pues ahora la competencia para registrar los eventos sociales era con los noticieros del cine; los nombres de la burguesía mexicana igualmente habían cambiado, pues los capitales y el dinero estaban en otras manos, e incluso la pista del antiguo Hipódromo de la Condesa se había convertido en la calle de Ámsterdam; para las damas porfirianas esto último era prueba de que los tiempos habían cambiado, pues algunas de las sobrevivientes comprobaban sorprendidas “¡que ya no era necesario llevar sombrilla al Hipódromo!”

⁸ Jeannette Porras, *Condesa Hipódromo*, México, Clío, 2001.



1. Público en las tribunas del Hipódromo de la Condesa. Inv. 112053, Fondo Casasola, Sinafo-INAH.



2. Mujer baja de un carruaje en el Hipódromo de Peralvillo. Inv. 112013, Fondo Casasola, Sinafo-INAH.



3. Señora con sombrilla en el Hipódromo de la Condesa.
Inv. 111978, Fondo Casasola, Sinafo-INAH.



4. Mercedes Cuevas y Manuel Martínez del Campo. Inv. 111984,
Fondo Casasola, Sinafo-INAH.



5. Gente en el hipódromo. Inv. 11940, Fondo Casasola, Sinafo-INAH.



6. Espectadores en el hipódromo, ca. 1910. Inv. 11950, Fondo Casasola, Sinafo-INAH.



7. Mujeres en el Hipódromo de la Condesa. Inv. 111955,
Fondo Casasola, Sinafo-INAH.



8. Asistentes a un evento en el Hipódromo de la Condesa.
Inv. 111979, Fondo Casasola, Sinafo-INAH.



9. Mujeres tomando bebidas en el hipódromo. Inv. 11945, Fondo Casasola, Sinafo-INAH.



10. Mujer con trofeos. Inv. 119666, Fondo Casasola, Sinafo-INAH.



11. Público en el Hipódromo de la Condesa. Inv. 111967, Fondo Casasola, Sinafo-INAH.



12. Público sobre automóviles en el Hipódromo de la Condesa. Inv. 112037, Fondo Casasola, Sinafo-INAH.



13. Público en el Hipódromo de la Condesa. Inv. 111959, Fondo Casasola, Sinafo-INAH.



14. Mujer con perro en el hipódromo. Inv. 11970, Fondo Casasola, Sinafo-INAH.



15. Familia caminando en el hipódromo. Inv. 111971,
Fondo Casasola, Sinafo-INAH.



16. Gente conversando en el hipódromo. Inv. 111972,
Fondo Casasola, Sinafo-INAH.



17. Summerling, Zárate y otras personas conversan en las fiestas hípicas francesas. Inv. 111976, Fondo Casasola, Sinafo-INAH.



18. Señoras con sombrillas en el Hipódromo de la Condesa. Inv. 111981, Fondo Casasola, Sinafo-INAH.



19. Mujeres en el hipódromo. Inv. 111982, Fondo Casasola, Sinafo-INAH.

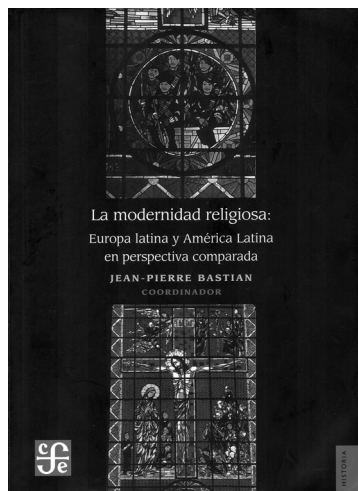


20. Mujeres en el Hipódromo de las Américas. Inv. 112354, Fondo Casasola, Sinafo-INAH.



21. Mujer con ramo de flores en el Hipódromo de las Américas. Inv. 112529, Fondo Casasola, Sinafo-INAH.

RESEÑAS



Jean-Pierre Bastien (coord.),
**La modernidad religiosa:
Europa Latina y América
Latina en perspectiva
comparada,**
México, FCE, 2004.

Este libro, coordinado por Jean-Pierre Bastien, fue producto de un coloquio internacional llevado a cabo en 1999 en Estrasburgo, en el que participaron 21 estudiosos de la sociología de la religión de Europa y de América Latina. Desde entonces han ocurrido importantes sucesos relacionados con la Iglesia católica que hacen más relevantes los estudios de este tipo; entre ellos la fuerte controversia surgida en España en relación con la enseñanza religiosa (católica) en las escuelas o la sentencia

del Tribunal Europeo de Derechos Humanos de Estrasburgo, que dictaminó que debían retirarse los crucifijos de las escuelas porque suponen una coacción a la libertad de pensamiento de los alumnos. Así, el gobierno español planeó retirar todo tipo de símbolos religiosos de los espacios públicos según la Reforma de la Ley de Libertad Religiosa y de Conciencia, que actualmente se encuentra “congelada”, y en mayo de 2008 el Congreso rechazó la propuesta de eliminar los símbolos religiosos, como el crucifijo o la Biblia, de los actos de toma de posesión de los cargos públicos. A ello se añade el gran escándalo de la pederastia entre los sacerdotes católicos, sobre todo en el caso del mexicano Marcial Maciel, fundador de los Legionarios de Cristo y del movimiento *Regnum Christi*, así como la protección que proporcionó Juan Pablo II, ahora candidato a la santificación, y el hecho de que el papa Benedicto XVII también ocultara los abusos de sacerdotes pederastas.

Por otra parte, en México la Cámara de Diputados aprobó la reforma constitucional que define explícitamente que en el artículo 40 de la ley suprema del país se enuncie que “es voluntad del pueblo mexicano constituirse en una república representativa, democrática, *laica* y federal compuesta de estados libres y soberanos en todo lo concerniente a su régimen interior; pero unidos en una federación establecida según los principios de esta ley fundamental”. (Cabe aclarar que Bélgica e Italia son socieda-

des laicas, pero sin especificarlo en sus respectivas constituciones.)

En este libro se intentan aclarar los confusos conceptos de secularización y laicización, ligándolos con el liberalismo, la modernidad (industrial) y la posmodernidad (informática). Sus 21 artículos están agrupados en tres secciones o ejes, precedidos por una introducción de Bastien; dichos ejes son: 1) proceso de laicización, 2) recomposición de lo religioso, 3) establecimiento de redes y la conclusión de Olivier Tschannen.

Además, a través de los artículos de este libro se intenta comprender la especificidad de las evoluciones internacionales en materia de la secularización de lo religioso, partiendo de un espacio religioso delimitado por la latinidad. Refiriéndose en este caso a la latinidad de sociedades conformadas por una religión construida por el catolicismo y por el desarrollo de una modernidad de ruptura con la tradición religiosa dominante.

En la introducción, Bastien señala la importancia de llevar a cabo el análisis comparado de lo religioso en un mundo de globalización de intercambios, con el fin de profundizar en el tipo de modernidad religiosa que caracteriza a nuestras sociedades, lo cual debería favorecer la reconstrucción medular del concepto de secularización y permitir superar los límites de una discusión que tiende a tomar visos ideológicos, en la medida que se recurriría a poner a los partidarios de la secularización contra los de la des-secularización.

Para ello Bastien presenta, entre otros ejemplos de lo que al respecto sucede en Francia según el modelo de los

tres umbrales sucesivos de laicización de Jean Bauberot, cuyo paradigma se desarrolla en función de un esquema lineal: laicización mediante la pluralidad de lo religioso, lucha por la laicización y un impacto laico cuya linealidad no vuelve a aparecer en los demás contextos. En su participación en el coloquio Bauberot plantea la posibilidad de que su modelo, basado en los hechos relacionados entre la Iglesia católica y el Estado pueda extenderse no sólo al mundo latino, sino también al anglosajón, convirtiéndose en un modelo occidental que lleve a entender lo que sucede con las redes religiosas transnacionales.

Fortunato Mallimaci no se refiere a los “umbrales de la laicización”, sino que en “Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina”, busca comprender las relaciones históricas entre catolicismo, liberalismo y modernidades, para lo cual define los elementos que caracterizan tres etapas de enfrentamiento que él encuentra entre catolicismo y liberalismo en Argentina, pero piensa que pueden extenderse a otros países de América Latina, aun cuando aclara que la modernidad no es un proceso homogéneo y lineal, y las relaciones entre catolicismo y liberalismo —en las que el Estado juega un papel definitivo— no han sido iguales en los distintos países latinoamericanos.

El primer periodo al que hace referencia incluye los estados con hegemonías liberales, donde se destaca el liberalismo integral y sus enfrentamientos con la institución eclesial. Es un periodo en que la mayoría de los países inde-

pendientes del continente construyen sus Estados, los cuales buscan destruir el "poder clerical" y construir sociedades más pluralistas, lo que resulta en un conflicto del catolicismo institucional con el Estado y en el surgimiento de un frente liberal, al igual que una modernización religiosa que al mismo tiempo es combatida por un catolicismo a la defensiva y que descalifica al Estado liberal.

Al segundo periodo, Mallinaci lo denomina etapa de los estados de bienestar (1930-1980), periodo en el que comparten el espacio diversas corrientes sociales y entre ellas sobresale el catolicismo integral, con sus propuestas de "nacionalización católica" y "catolización cultural de las sociedades". Se sitúa entre la crisis social, política, cultural y económica de 1930 hasta el fracaso de la Revolución sandinista a mediados de 1980 y la caída del Muro de Berlín en 1989. Esta etapa muestra un Estado y una sociedad en América Latina en busca de nuevas alianzas y legitimidades. Militarismos, populismos, nacionalismos, democracias cristianas y experiencias ligadas a la Internacional Socialista aparecen compitiendo con el antiguo orden liberal, acusado ahora de conservador y oligárquico: la ideología liberal. Es cuando la ideología liberal hegemoniza a los sectores dirigentes e intelectuales, hay una modernización capitalista del continente, con fuerte predominio de un Estado que busca destruir el poder clerical y construir sociedades más pluralistas, en un proceso de liberalismo integral. Por otro lado está una Iglesia católica que se romaniza y se reforma, así como movimientos obreros con orientaciones

socialistas, comunistas o anarquistas. Surge un conflicto del catolicismo institucional con el Estado, y aparece un frente liberal a través de redes asociativas, incluyendo a las logias, los círculos espiritistas y las sociedades protestantes, entre otros, que denuncia la Iglesia católica ligada a Roma, a la que se suma el liberalismo católico. Por otra parte, el catolicismo por diversos medios y acontecimientos llevará a un proceso de diferenciación interno: católicos liberales, católicos sociales, católicos clericales, católicos privados, etc. El campo religioso católico se pone a la defensiva porque va perdiendo espacio de control societal, sobre todo con el crecimiento de un Estado de bienestar social que pasa a realizar esas funciones: escuelas, registros civiles, cementerios, hospitales, cárceles, etc.

Aparece entonces el catolicismo como dador de identidad nacional y cultural que legitima la nueva legislación y permite tomar distancia de la alianza liberal-oligárquica precedente. Se busca que la institución católica y los símbolos católicos se sumen a la nueva hegemonía, creando otro modelo de modernidad religiosa. Los dirigentes de este modelo ya no buscan rechazar el catolicismo, sino incorporarlo a sus gestiones reformadoras. Las políticas del Estado benefactor y de la Iglesia católica pasan a formar parte de los grandes dadores de sentido.

Este periodo muestra un Estado de bienestar cuyos individuos tienen poca o escasa autonomía, con ampliación de los derechos ciudadanos a los sociales, con una modernización religiosa de legitimidad católica integralista a la ofensiva, y con crecimiento institucional sos-

tenido y apoyado desde Roma, que logra penetrar al Estado y la sociedad, creando una entidad católica ligada a lo nacional y con dudas y sospechas hacia la democracia. En esta etapa, el catolicismo acepta la pluralidad religiosa bajo su hegemonía, deja lo privado para expandirse en lo público, deslegitima y condena el liberalismo y el comunismo, así como otras expresiones religiosas, acusadas de “quebrar la identidad católica del continente”. Por otra parte, la teología de la liberación crece y se desarrolla a caballo entre el fin del Estado de bienestar y el surgimiento de una sociedad globalizada, mientras aumenta la importancia de las comunidades eclesiales de base.

La tercera y última etapa corresponde a los Estados privatizadores y va de 1980 a nuestros días, cuando emergen nuevos sectores y actores globalizados y con su concepción de mercado integral, en la cual hay una crisis del Estado benefactor y coincide con la caída del Muro de Berlín y de la U.R.S.S. Malinaci concluye que

[...] este periodo muestra la quiebra del Estado de bienestar, cuyos individuos tienen amplios derechos ciudadanos y democráticos, pero con descenso social, angustias e incertidumbres sobre su futuro. Se vive una modernización religiosa desregulada e individualizada, con una gran mutación en el campo religioso que puede ser asociada, en la crítica católica, al modelo neoliberal. El catolicismo aparece compitiendo por los bienes simbólicos con sus comunidades emocionales y ganando credibilidad por su crítica neointegralista al modelo neoliberal, que genera exclu-

sión y pobreza. En esta etapa el catolicismo tolera apenas la pluralidad religiosa y busca “deslegitimar” las nuevas creencias. Los cambios en las leyes apuntan a “regular” las creencias legítimas produciendo una ampliación de la ciudadanía religiosa. El tipo ideal del catolicismo es el de la reafirmación identitaria comunitaria, en la vertiente emocional o social, donde la expresión pública es monopolizada por el cuerpo de especialistas.

Otros autores relatan las relaciones históricas entre la Iglesia y el Estado, en distintos países: Roberto Blancarte en México, Ana María Bidegain en Uruguay, Rodolfo de Roux en Colombia y Juan Mata en Chile; mas en cada país se mantienen las especificidades del colonialismo católico español y los concordatos con el Vaticano.

En “Laicidad y secularización en México” Roberto Blancarte aclara que a pesar de ser considerado un Estado laico que remite a una larga tradición de siglo y medio de regímenes liberales o socio-radicales iniciada desde 1857, la laicidad no está inscrita en la Constitución mexicana. Señala la importancia del Patronato —en el cual todos los asuntos de las iglesias pasaban por la Corona, y la Santa Sede no tenía mayor injerencia en los asuntos cotidianos de las mismas— para entender las relaciones entre el poder temporal de la Europa Latina e Iberoamérica desde la Conquista hasta el siglo XIX, haciendo hincapié en que al adquirir su independencia de España o de Portugal la mayoría de los Estados no pretendían alcanzar una disociación de la Iglesia, y que en muchos casos incluso, bajo nue-

vas formas jurídicas, consideran a la institución eclesiástica como base del Estado.

Casi todas las nuevas repúblicas americanas declararon en sus constituciones que la religión católica era la del Estado, con exclusión de cualquier otro culto público. En un principio la diferencia entre liberales y conservadores no tuvo que ver con el tratamiento de la religión, ya que ambos eran católicos.

En la Constitución de 1857 la laicidad estaba implícita, y en 1873 se incorpora a la Constitución. Durante el Porfiriato se conserva la separación de la Iglesia y el Estado, a pesar de las buenas relaciones con la primera. Posteriormente, durante la Revolución aparece un anticlericalismo —que se refleja en la Constitución de 1917— como resultado de la identificación de la Iglesia católica con la dictadura que derrocó a Madero. Hay desde luego una lógica reacción de la jerarquía católica a la Constitución de 1917, lo que llevó a una polarización hasta provocar la “Guerra Cristera” (1926-1929) que marcaría las relaciones entre la Iglesia y el Estado mexicano el resto del siglo, a la que le siguió una época catalogada como *modus vivendi*, de acuerdo con la cual la Iglesia católica cedió en materia social a cambio de una tolerancia en el aspecto educativo. En 1992 las reformas constitucionales en materia religiosa reconocen jurídicamente a las iglesias.

En “Las etapas de laicización en Colombia” Rodolfo de Roux intenta seguir el modelo de Bauberot, y para ello marca un primer umbral de laicización de 1850 a 1885 al que sigue el periodo 1886-1930, del fracaso de la laicización y el triunfo de la cristiandad republica-

na, cuando a pesar de la libertad de cultos se declara que la religión católica apostólica y romana es el credo de la nación. En este periodo la Iglesia domina y reglamenta la educación, y en 1892 se establece un nuevo concordato con el Vaticano. En 1936 hay una nueva e infructuosa tentativa de laicización, y en 1957 se vuelve al Estado confesional. Es hasta 1991 cuando se marca un segundo umbral de laicización, con una nueva Constitución que instaura una separación clara y completa entre el Estado y la Iglesia, afirmándose sin ambages la libertad de conciencia y de cultos.

Ana María Bidegain, en su artículo “Secularización y laicización en el Uruguay contemporáneo (siglos XIX y XX)”, relata cómo Uruguay es completamente atípico en relación con el resto de Latinoamérica; en primer lugar por su tardía colonización, y después por lo que se ha llamado una “modernización temprana”, donde el papel de la Iglesia y de la mayoría católica jugó un papel tan diferente al resto de Latinoamérica que incluso se le ha llamado un “catolicismo masón”.

A pesar de que en la Constitución de 1830 se reconoció a la Iglesia católica como la del Estado, se estableció el derecho y la legitimidad para que la autoridad civil fuera la encargada de la provisión de cargos de curas párrocos. Hasta ese momento la Iglesia uruguaya estaba bajo jurisdicción de Buenos Aires y fue hasta 1865 que se creó una diócesis independiente.

El papel de los jesuitas fue siempre negativo, ya que impulsaban una perspectiva centralista y ultramontana que logró su mayor auge bajo el papado de Pío IX, por lo que el gobierno pidió el

retiro de los jesuitas y hubo una ruptura de la Iglesia con la corriente liberal del catolicismo. Posteriormente llegan los protestantes, favorecidos por la “Guerra Grande”, lo que ayuda a una pluralización religiosa y a un proceso de secularización que apenas iba a empezar con el ejemplo de los migrantes suizos católicos y protestantes, quienes compartían capillas cementerios, escuelas y sistemas de salud.

Hubo un importante papel del laicado católico en el que los movimientos de las mujeres tuvieron gran importancia, así como un desarrollo de la acción católica general que tuvo un carácter defensivo dentro de un país laicista.

Cuatro autores señalan la importancia de los masones en el proceso de laicización: Ferrer Benimelli en España, Leo Nefontaine en Bélgica, Aldo A. Mola en Italia y Bideagian en Uruguay, importancia que seguramente tuvieron en todos los otros países mencionados.

En su artículo sobre los masones españoles, Benimelli postula tres etapas de anticlericalismo en la España contemporánea, al que se asocia un laicismo de izquierda que buscaba el fin de los privilegios del monopolio de la Iglesia católica sobre la sociedad.

En “La laicización en perspectiva comparada”, D. Menozzi emplea dos categorías de análisis: umbrales de laicización y etapas de la modernidad religiosa y señala los elementos históricos y empíricos, así como las diferencias entre Europa y América Latina. El umbral de la laicización se esboza en Europa a finales del siglo XVIII y a principios del XIX, con su paradigma formal en los acuerdos jurídicos del gobierno napoleónico con las religiones existentes en

la “gran nación”. En cambio, en América Latina el desarrollo de la modernidad se encaminaría a partir de la década de 1880, cuando la hegemonía liberal llevó a la construcción de nuevos estados. En América Latina el proceso quedó anclado precisamente en el momento en el que el segundo umbral de laicización comenzó a producir efectos en Europa.

Propone examinar una época a la que dice poder llamar “el cuarto periodo”, en el cual después del segundo umbral de laicización y antes de la fase de recomposición que atravesó la Europa católica desde finales de la gran guerra hasta la década de 1950, periodo que presenta analogías con la segunda etapa de la “modernidad religiosa de América Latina” de Mallimaci.

El apartado de la recomposición de lo religioso empieza con el artículo de Jean-Pierre Bastien, quien señala en primer lugar la unidad de la región Latinoamericana, ante todo por tener el catolicismo como religión común y matriz cultural, agregando que las fuentes de cambio social y cultural se encuentran en la sociedad civil en el plano religioso. Encuentra un modelo fundamental en la administración de lo religioso que podría definirse como un conjunto integral de ritos y de creencias ordenadas en relación con las representaciones marianas, regulado y administrado a escala nacional e internacional a través de conferencias episcopales.

Esta realidad se ha enfrentado desde hace tres décadas a una desregulación institucional porque la Iglesia católica ya no logra imponer sus prácticas religiosas como lo había hecho en los últimos cinco siglos.

Para Bastien no hay un repliegue de lo religioso, sino su recomposición, caracterizada por dos rasgos: la lógica del mercado y la relación de lo religioso con lo político. El primero remite a la pluralización y a la privatización de lo religioso, ahora opcional, el segundo a la creación de actores colectivos corporativos y a la articulación de lo religioso con el espacio público.

Encuentra que hubo un desfase y una tensión entre la modernidad de las referencias políticas y la estabilidad de la relación con el catolicismo, lo que condujo a dos rupturas de una situación de monopolio: la ruptura “desde arriba” impuesta en el siglo XIX mediante la adopción de constituciones liberales que no afectaron al “campo religioso”, mientras la “ruptura desde abajo” llegó hasta los años cincuenta con la desregulación progresiva, y después generalizada del campo religioso mediante la movilización de los sectores sociales más humildes y desprotegidos en los planos culturales y económicos en torno a los dirigentes religiosos dotados de carisma, lo que se muestra en la proliferación de nuevos movimientos religiosos de orígenes diversos: pentecostalismos, sectas paracristianas y orientales, etc.

En algunos casos hubo un fuerte regreso del catolicismo como actor político. La nación populista, orgánica, fragmentaria étnica sigue oponiéndose al modelo de nación cívica, voluntaria, contractual electiva, inscrita en las constituciones más liberales. Aparte del marco jurídico secularizador, las prácticas sociales y políticas no están secularizadas. El poder de los símbolos religiosos no ha disminuido y el orden

moral sigue siendo en general dictado por imperativos religiosos.

En el apartado de recomposición de lo religioso participan Sylvie Pédrón-Colombani con “Pentecostalismo y transformación religiosa en Guatemala”, Marion Aubrée con “Sectas y transformación religiosa en Brasil”, Roland Campiche con “El nuevo repliegue de la religión en un contorno pluralista”, y Ana María Bidegain con “Preguntas en torno a la recomposición religiosa”.

Pédrón-Colombani afirma que desde hace algunas décadas, y después de cinco siglos de monopolio católico, Guatemala vive una transformación religiosa: decenas de asociaciones confesionales proliferan a lo largo del país: testigos de Jehová, mormones, adventistas del Séptimo Día y una mayoría aplastante de comunidades evangélicas. Se supone que 25 o 30 por ciento de la población total son protestantes, el mayor número de adeptos a este credo en América Latina, siendo los pentecostales quienes conforman la mayor cantidad.

Pédrón-Colombani hace un resumen histórico de la aparición de protestantismo en Guatemala y señala el papel que jugó éste en el temblor de 1976, con los numerosos grupos protestantes que proporcionaron ayuda económica. En ese mismo año entraron a la política dirigentes protestantes: en 1979 el general Ríos Mont se convirtió al protestantismo, y posteriormente, por medio de un golpe de Estado, se instaló a la cabeza del gobierno para convertirse en el primer presidente evangélico de Guatemala, perpetrando durante su gobierno el conocido genocidio entre la población indígena. Entre 1991 y 1993

Guatemala volvió a ser gobernada por otro pentecostalista, elegido esta vez por sufragio universal. Desde entonces la Iglesia católica y los protestantes libran verdaderas batallas con el propósito de obtener mayor peso e influencia. Las conversiones han llevado a una transformación en los valores morales y una conducta distinta de los demás miembros de la sociedad guatemalteca. Los nuevos actores colectivos son portadores de un proyecto de vida y de sociedad compleja constituida tanto de rupturas como de continuidades. Los convertidos y los pastores interpretan la conversión como una regeneración, un nuevo punto de partida, además de que la religión pentecostal tiene un carácter exclusivo. Se observa también el resurgimiento de movimientos tradicionales anclados en un territorio y en un pasado indígena, portadores de otra vía de identificación.

En relación con Brasil, Marion Aubree nos dice que este país comparte con el resto de América Latina la hegemonía del catolicismo, aunque también existían formas diversificadas de relacionarse con la divinidad, así como las religiones “marginales” afrobrasileñas, amerindias y el espiritismo kardeciano.

Durante los últimos cincuenta años el movimiento de la teología de la liberación tuvo mucho éxito en Brasil entre las poblaciones rurales y urbanas menos favorecidas, sobre todo con la presencia de Helder Camara. Pero también entre 1960 y 1970 hubo una fuerte expansión del pentecostalismo en sus distintas variantes, que pueden ser integradas a un nuevo tipo de secularización.

Durante el periodo que va de 1965 a 1985 aparecen dos formas elaboradas del cristianismo: por un lado las marcadas por una construcción de la persona resultante de dinámicas y rupturas propias de las tradiciones socioculturales católicas, y tradiciones evangélicas por el otro. Posteriormente, de 1980 a 1990 se difunden los llamados nuevos movimientos evangélicos “pentecostales”, mientras de parte del sustrato católico floreció la llamada renovación carismática y la teología de la liberación. Aubree encuentra también que la nueva dimensión pragmática que impregna las solicitudes hechas por los fieles, y dispuestas a través de la teología de la prosperidad parecen dejar atrás las aspiraciones de orden espiritual en beneficio de una dimensión que vuelve a invertir al presente más mundano; y que además el “linaje creyente” en Brasil era resultado de un sustrato cultural donde lo comunitario tenía importancia fundamental, se está diluyendo gracias al pentecostalismo a través de lo que algunos llaman “ensamblaje espiritual”, es decir, una de las formas exacerbadas del individualismo contemporáneo.

Juan Matas hace una relación de los acontecimientos sociopolíticos religiosos que tuvieron lugar en Chile alrededor de 1960, cuando una parte significativa de la juventud, tanto de la clase obrera como de los intelectuales, se radicaliza y la teología de la liberación se difunde entre una sección de la Iglesia católica. Cuando en 1970 llegó al poder la Unidad Popular, hubo una polarización del espacio político en relación con la Iglesia: tanto la jerarquía católica

como la sociedad estaban divididas en un sector conservador y uno progresista, y la vieja lucha interna entre estos dos sectores se intensificó. Con la caída del gobierno de Allende y la política represiva de Pinochet se produjo un exilio de militantes, entre ellos partidarios de la teología de liberación, especialmente los cristianos por el socialismo.

Roland J. Campiche, en "El nuevo despliegue de la religión en un contexto pluralista", hace notar que entre 1980 y 1990 se impuso la idea de la "recomposición religiosa", proceso de reconstrucción de las representaciones religiosas que atañen a la vez al contenido y a la forma en el interior de una sociedad dada, expresión que permite comprender la secularización no en términos de pérdida sino de cambio, incluso de transformación religiosa, que permitió la comparación y un diálogo entre Europa y América Latina.

Esta recomposición de la religión en la modernidad tardía no escapa a las distintas formas y agentes de regulación, particularmente del Estado, que sigue siendo el principal agente de regulación y establece, por ejemplo, lo que es "religiosamente correcto". Termina con algunas consideraciones sobre la paradoja que caracteriza a la religión en la modernidad tardía, a saber: el movimiento paralelo de interiorización de la religión y de la socialización del fenómeno, concluyendo que la modernidad religiosa en la latinidad se despliega en el sentido de la pluralización y de manera diferenciada en lo relativo a la formación de los factores religiosos y de su relación con la sociedad. En una Europa marcada por la

privatización y la desinstitucionalización religiosa, la religión aparece más como un receptáculo de memoria o como un fondo simbólico, eventualmente modificable en términos individuales.

Ante la afirmación, durante la década de 1960, de la muerte de la religión —y posteriormente del regreso de la religión— es posible plantear la hipótesis de que en la actualidad se asiste a un doble movimiento con respecto a la religión y su papel social. Tres autores escriben acerca de la religión y los jóvenes en Europa: Ives Bizeut, Antoine Deleestre y Javier Elzo.

Bizeut dice que es inexacto hablar de un abandono de la religión o que se haya "rebasado" lo religioso y lo sagrado, que debería hablarse más bien de una recomposición en la que no sólo existe el cristianismo; esto no quiere decir que dicho credo va a desaparecer, sino que ha perdido el monopolio de sentido. Se refiere a procesos de individuación propios de la modernidad, que conducen primordialmente a una recomposición de los grupos sociales que definitivamente afectan las culturas de los jóvenes y las relaciones que tienen éstos con la religión.

Describe las nuevas formas de "sociabilidad" de los jóvenes de la "alta modernidad", y se plantea si en la actualidad estamos ante una nueva secularización, un abandono de la religión por parte de los jóvenes o el universo cultural conformado por el cristianismo.

De acuerdo con un análisis de las seis funciones principales que cumple la religión, el sociólogo y ético suizo Kauffman piensa que se podría hablar

de un proceso de secularización. La mayoría de los jóvenes se muestran extremadamente críticos y alérgicos en relación con las “tentaciones conductistas” de “algunas iglesias”. Y concluye que la mayoría de los jóvenes “hijos de la libertad” (término tomado de Beck y Wilkinson) no son hostiles al fenómeno religioso, pero rechazan la influencia de las grandes organizaciones religiosas.

Por su parte, en un estudio sobre la actitud de los jóvenes hacia la religión en Nancy, Francia, Deleustre concluye que continúa la desaparición de lo católico entre los jóvenes del medio estudiantil, pero aparece un fortalecimiento del “grupo compacto” de creyentes y/o practicantes. La vida religiosa no se extingue, pero tampoco encuentra eco en la Iglesia, los jóvenes vuelven la mirada hacia un mercado de creencias, y descubren en éste todo lo que necesitan.

De acuerdo con Jesús Elzo la relación de los jóvenes hacia la Iglesia católica en España disminuye. La mayor parte de los jóvenes se dicen católicos, pero con diferentes actitudes frente a la Iglesia y hay poca o nula asistencia a la Iglesia; por ejemplo, la práctica semanal de ir a misa se convierte en residual, así como la práctica religiosa del matrimonio también disminuyen mientras aumentan las uniones libres. Los jóvenes de derecha dicen creer en Dios, no así los de izquierda.

En el tercer apartado, sobre el establecimiento de redes, tres autores dedican sus textos a la teología de la liberación. André Corten hace una breve reseña histórica de los movimientos católicos progresistas, sobre todo el de la teología de la liberación —la cual a principios de los sesentas se desarrolló

como una teoría antimarxista, pero a partir de 1969 empezó a ser vista como un eslabón de filtración marxista— destacando su pretensión de fundar un análisis sobre las ciencias sociales, reconociéndolas como disciplinas casi exactas. Sugiere que hubo dos ejes que determinaron la concepción de la sociología en los medios católicos latinoamericanos: la Federación de Centros de Investigaciones Socio-Religiosas impulsado por Francois Houtart, y el Colegio para América Latina abierto en Lovaina en 1953; fue creado por los obispos belgas para establecer relaciones con sacerdotes de América Latina, entre los cuales destaca Gustavo Gutiérrez, peruano, autor de la primera obra básica sobre la teología de la liberación y condiscípulo de Camilo Torres en Lovaina.

Señala cómo el uso de un lenguaje político, organizado en torno al término “pueblo”, pasó a otro en torno al término “pobre”, y que en 1968 se inscribe el término “pobreza” como uno de los títulos de Medellín, quedando definitivamente abandonada la “Iglesia popular” a cambio de la fórmula “opción por los pobres”.

Después de un auge en 1979, la teología de la liberación pasó a la defensiva, pues de manera paulatina la Iglesia progresista latinoamericana fue desmantelada mediante el reemplazo progresivo y sistemático por obispos conservadores. Mas a pesar del aparente ocaso de la teología de la liberación ésta sigue presente en Centroamérica, y se puede decir que en todos lados gracias a su marco ético—, que constituye uno de los polos del modernismo ante el clientelismo tradicional y ante el

pragmatismo que representa la entrada de los evangélicos ante la política.

Pierre Sauvage también proporciona antecedentes acerca de la teología de la liberación, pero enfatiza las relaciones y las redes creadas entre Bélgica y los países latinoamericanos, describiendo las instituciones más importantes donde se establecieron tales vínculos, para concluir que “desde el punto de vista de la historia de las ideas, podemos decir que la recepción del concepto de ‘liberación’ permitió a algunos cristianos católicos belgas hacer una ‘lectura progresista’ de su compromiso de fe a partir de las fuentes tradicionales de la Iglesia. No se ha tratado de una simple repetición de lo que sucedía en América Latina, sino de una suerte de inculturación europea de las prácticas de fe provenientes de países que hasta entonces se habían conservado como tierras de misión”. En ello coincide con Matas, quien habla específicamente de las relaciones que se establecieron entre los refugiados chilenos y los belgas al inaugurarse una nueva fase en la cual las redes latinoamericanas tuvieron mayor fuerza que en el pasado, aunque ya existían de manera previa. El impacto que tuvo en los europeos la teología de la liberación fue real.

Ante el ataque de la Iglesia ortodoxa de Roma, la corriente de la teología de la liberación ha tenido la necesidad de definir y actualizar una estrategia de supervivencia, ampliando su campo al incluir a las minorías étnicas, las reivindicaciones feministas y la sensibilidad ecologista. En este sentido, las redes han ayudado a conformar un mejor conocimiento recíproco de los

participantes, definiendo acciones conjuntas.

En la conclusión final, “La revaloración de la secularización mediante la perspectiva comparada, Europa-América Latina”, Olivier Tschaunnen intenta aclarar lo que se entiende por “teoría de la secularización” según los aportes de varios investigadores durante la década de 1960, y llega a la conclusión de que “secularización” es una especie de *corpus* conceptual consensual, pero no constituye una teoría sino un paradigma, y para ello presenta siete elementos que considera esenciales: 1) noción de racionalización; 2) mundanización, o más énfasis en las preocupaciones materiales; 3) diferenciación, o sea que las diferentes esferas de la vida social se especializan: política, economía, religión, educación, etcétera; 4) pluralización de la oferta religiosa en un mercado de regularización; 5) privatización, o sea que la religión abandera la esfera pública y se convierte en un asunto de elección o de preferencia; 6) generalización, y 7) disminución de la práctica y de la creencia. Con base en estos elementos analiza los tres grandes temas que le parecieron más significativos dentro de los trabajos presentados en el coloquio:

- 1) La interpretación del pentecostalismo.
- 2) Regulación de la religión, especialmente a través del grado de intervención de los estados nacionales en esta regulación y de la influencia de las ideologías políticas en las ideas y prácticas religiosas.

- 3) La evolución de las creencias y prácticas de los jóvenes europeos.

Acerca del primer tema, sobre el pentecostalismo en Europa y América Latina, se pregunta si no se está ante la fusión de dos lógicas: la modernidad que promueven las elites, cercanas al protestantismo no tradicional, y la supermodernidad que sostienen las masas cercanas al pentecostalismo y que constituye un movimiento transnacional.

Para analizar el segundo tema de la regulación de la religión —que piensa fue el que se abordó de manera más sistemática y masiva y con el mismo énfasis en ambos lados del Atlántico—, así como el resurgimiento de las religiones públicas en el mundo actual, plantea que la religión pública puede existir en diferentes ámbitos del orden social: en el estatal, en el de la sociedad política y en el de la sociedad civil (cabe aclarar que para analizar dicho segundo se basó en la tesis desarrollada por J. Casanova en su libro *Public Religions in the Modern World*).

El tercer tema, sobre las creencias y prácticas de los jóvenes europeos, lo lleva a señalar que los jóvenes se encuentran con un tipo de religiosidad que valora la autenticidad y la sinceridad individual; que la religión funciona como un recurso que les permite, mediante los “grandes relatos personales”, suplir tanto la ausencia de integración social como el fracaso de los grandes relatos colectivos. Plantea la utilidad heurística del concepto de secularización al proponer la reconstrucción “modular” de dicho concepto, para lo cual construye el tipo ideal de una sociedad

totalmente secularizada, donde la religión sería un asunto privado y el Estado laico no se inmiscuye de ninguna manera en las prácticas religiosas. La esfera pública funciona a partir de una racionalidad instrumental perfectamente coherente. Por otro lado, la práctica y las creencias religiosas son un asunto residual que sólo interesa a una minoría de personas, pues la mayor parte de la población se concentra en cuestiones mundanas. Dentro de este modelo ideal al que se acerca Europa occidental habría variables en América Latina, y grandes transformaciones sociopolíticas y religiosas muestran que hay una multitud de configuraciones posibles entre Estado y religión, política y religión, mercado y religión, las cuales presentan variables a las que denomina “secularización de la esfera pública”, poniendo como ejemplo el norte de Estados Unidos; “secularización de la esfera pública” acompañada de una fuerte comunitarización religiosa —para lo cual utiliza como ejemplo el sur de Estados Unidos; y “secularización de la esfera pública” acompañada de una religiosidad comunitarizada-mundanizada, caso que ilustra con el ejemplo de Costa de Marfil; la “secularización parcial de la esfera pública” tal como tiene lugar en América Latina; y “la secularización parcial de la esfera pública acompañada de una fuerte comunitarización religiosa algunas veces de tipo mundano”. Sin embargo, se pregunta si vale la pena hablar de secularización en este último caso y responde afirmativamente, pues el concepto permite diferenciar entre una América Latina bajo hegemonía católica y la nueva América Latina atravesada por

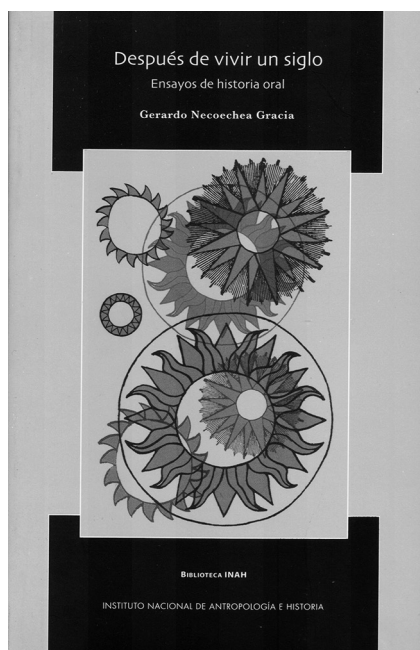
fuerzas pluralistas y pentecostales, y añade que el concepto permite medir de manera precisa lo que faltaría para hablar de secularización en el sentido más amplio del término.

Encuentra que una diferencia fundamental entre Europa y América Latina sería la debilidad de la laicidad, y que un rasgo común sería el avance del pluralismo religioso y la necesidad que tiene el Estado de fungir como organizador de las reglas del juego, e incluso como árbitro entre las ofertas religiosas que compiten entre sí, y en la creciente fragmentación social y cultural en ambas sociedades.

Concluye en primer lugar que la fuerte irrupción de las religiones en el ámbito público demuestra que 1) la privatización no es necesariamente un co-

rrelato de la modernización; 2) que la racionalización no logra “afianzarse” en el ámbito popular: se ha restringido a las elites, sobre todo en el siglo XIX en América Latina, como lo demuestra el auge del pentecostalismo; 3) que la religión permite apelar a un “yo” que no es de naturaleza social, lo cual prohíbe cualquier enfoque reduccionista de la religión y, por tanto, cualquier enfoque que predijera el fin de la religión una vez que se hubiera eliminado sus funciones de compensación social, como se muestra en el caso de los estudios sobre jóvenes europeos.

YOLOTL GONZÁLEZ TORRES
DIRECCIÓN DE ETNOLOGÍA
Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL- INAH.



Gerardo Necochea Gracia,
Después de vivir un siglo.
Ensayos de historia oral,
 México, INAH (Biblioteca INAH),
 2005.

El libro que a continuación reseñamos sintetiza parte de la obra de un hombre que se ha dedicado con empeño y pasión a la historia oral desde hace más de dos décadas; muestra las distintas facetas por las que ha pasado su proceso de investigación y los resultados que ésta ha arrojado. Uno de los objetivos del libro es subrayar que las entrevistas y los autorretratos constituyen una ventana excepcional para comprender los problemas culturales y políticos que marcaron el siglo xx. Los testimonios recopilados en el texto remiten a tres momentos en la vida académica del autor:

su experiencia con las mujeres trabajadoras de la fábrica de Río Blanco en Veracruz, su trabajo en los talleres comunitarios realizado en diversas poblaciones de Oaxaca, y su convivencia con los primeros pobladores del multifamiliar Miguel Alemán. Los tres proyectos tenían la finalidad de interesar a la gente para que relatar su historia de vida, aunque se utilizaron diferentes formas de acercamiento para tal fin. Los dos primeros tenían el propósito de enseñar historia e historia oral a las personas que se encontraban alejadas de los recintos académicos; mientras el último formaba parte de un proyecto de investigación académica, con el objetivo de escribir un libro a partir de las experiencias narradas.

A pesar de las distintas intenciones que subyacían en los proyectos, éstos compartían ideas y pensamientos acerca del valor de la historia oral. Así, por ejemplo, se buscaba rescatar la perspectiva de las clases subordinadas que, a decir del autor, nunca aparecen en los documentos que sólo reflejan a las clases privilegiadas. También se buscaba sacar la producción escrita del encierro académico y asociarla a las reflexiones que sobre el pasado hace la gente común. Por último, el individuo debía reconocerse como parte del afluente de la historia y con posibilidad de cambiar su curso, debía saber que no era un simple juguete del destino. Gerardo Necochea admite que los testimonios de su libro carecían de un hilo conductor que los unificara y sólo se enlazaron bajo dos preocupaciones básicas: cómo trabajar con fuentes orales y cuáles son los aportes de la historia oral al conocimiento histórico; pero conforme avan-

zó en su reflexión, se dio cuenta de que las historias compartían un espacio común en el cual se entrecruzaban fenómenos como la migración, la industrialización y la urbanización. El libro se encuentra conformado por diez capítulos: cuatro corresponden a la edición de los testimonios orales, cinco contienen ensayos de interpretación y el último constituye una amplia conclusión.

La inclusión de ensayos y testimonios responde al deseo del autor de sobrepasar la “clásica división” que presenta, por un lado, las entrevistas sin ningún tipo de análisis del autor y, por el otro, la que busca realizar sofisticados análisis de las fuentes orales pero oculta su riqueza. En cierta forma, el autor invita al lector a que saque sus propias conclusiones a partir de la lectura de los textos que presenta. Hacer partícipe al lector del trabajo de investigación y de las fuentes de donde se sacan los resultados, evidencia la honestidad intelectual de un autor que no le tiene miedo a la crítica y sabe que el conocimiento sólo avanza a través del intercambio de ideas. Es una falacia pensar que el historiador profesional es el único que puede entender una realidad pasada. Los testimonios ofrecen distintos caminos de interpretación y de acercamiento a la realidad. Lo importante es hacer que lo que parece episódico se integre dentro de una realidad mayor, así se podrá comprender con mayor claridad los contrastes que existen en la sociedad y en la historia. Necochea advierte que no se debe incurrir en el error de creer que los testimonios muestran experiencias directas que revelan el pasado como fue realmente, es decir, no se debe pensar que los testimonios

están libres de cualquier influencia sino que, por el contrario, se debe tener en cuenta que la memoria no reproduce la información cruda de la vivencia inmediata.

Toda experiencia es recordada, esto es, se encuentra mediada por el tiempo, la cultura y la reflexión del individuo. El recuerdo narrado es producto de una selección que atraviesa el silencio y los olvidos. El que recuerda crea una identidad que armoniza el pasado con el presente. La memoria es un campo de acción en que se negocian las percepciones del ser y estar en el mundo. La acción de recordar resulta históricamente significativa, pues se resaltan ciertos hechos y se ocultan aquellos que no son favorables. La memoria trasciende la verdad de los hechos y ofrece la verdad del corazón. En el acto de recordar, el pasado da coherencia al presente, aunque hay que tener capacidad para entender en qué momento el pasado es evocado y manipulado por el narrador para ofrecer una secuencia causal que explica un determinado desenlace. En este sentido, se puede comprender que las narraciones constituyen el momento actual, pero no se debe pasar por alto que los autores seleccionan aquello que condujo directamente a ese momento. Aunque existe una tensión entre lo que se recuerda, lo que se olvida y lo que se calla, el relato busca traducir las imágenes en palabras, conexiones y secuencias informativas. Los testimonios ofrecen una versión de la realidad y de lo que se quiere ser.

¿De qué manera la memoria individual construye un sentido de vida a través del tiempo? Esta cuestión conduce a uno de los problemas centrales de

la historia oral, es decir, a la relación que se establece entre la experiencia particular y las colectividades sociales. La preocupación del historiador no es escribir la historia individual, sino la social. La manera de ver el mundo determina, en parte, el actuar en el mundo. Existe una estrecha relación entre la percepción y la acción; basada en ciertos valores e ideas, la percepción se conforma de la memoria compartida y la memoria individual. La historia oral ofrece al historiador una perspectiva de reflexión retrospectiva del pasado, pues ella permite acceder al entramado de las relaciones sociales que moldean la cotidianidad y delimitan los horizontes de opciones posibles. Otra de las características de la fuente oral es el punto de vista desde el que se narra la historia, el cual informa a la interpretación subjetiva no sólo de los sucesos, sino del mundo en que vive. Cada relato proporciona reflexiones distintas acerca de un mismo suceso, ya que no todos observamos el mundo en la misma forma, sino que existen diversas maneras de acercarse a él. La variedad de versiones de un suceso permite entender la riqueza de la historia oral y de la forma en que los seres humanos afrontan la experiencia de vivir en un determinado lugar y momento.

La historia oral muestra al individuo como agente histórico y como agente moldeado por ella, es decir, se puede percibir la capacidad del individuo para adaptarse y generar nuevas prácticas. Una narración puede transmitir de diversas maneras la experiencia del tiempo y el espacio. Recordar supone

un ejercicio entre el presente y el pasado, lo que supone distintas significaciones en ambos ejes. La relación que se establece entre el pasado y el presente es una característica ineludible del testimonio. El narrador busca referencias del presente para hacer inteligible su narración y de esa manera da cuenta de una realidad diferente, que sólo se hace inteligible a través de lo conocido. La estructura del antes y el ahora recurre a menudo a la comparación de los tiempos y se muestra el pasado como si fuera lo mejor. El autor reflexiona con determinimiento en torno a la dinámica de la entrevista. El testimonio se puede definir como un duelo de voluntades, pues por un lado la entrevista es producto de una petición del entrevistador, que impone una agenda de intereses derivado de su objeto de investigación; por el otro, el entrevistado construye su propio camino y trata de guiar sus recuerdos hacia un fin determinado. Un buen entrevistador debe saber cuándo dejar correr el torrente y cuándo ceñir la información a lo que realmente le interesa; de otra forma la entrevista se convierte en un diálogo de sordos en el que no se obtienen los datos requeridos. El relato avanza a través del diálogo, aunque no se debe olvidar que es un diálogo mediado por relaciones de poder.

El entrevistador es incluido por el entrevistado a través de una serie de marcas textuales que muestran la forma en que se relacionan. El recuerdo está asociado a la conversación y no a la meditación solitaria.

Los testimonios orales muestran que la cultura no es monolítica y no se

transmite por simple difusión, sino algo complejo, fluido y que es adoptado y adaptado por los actores, que crean nuevos usos y significados. Diversos autores han señalado que la cultura, vista desde la subalternidad, ha permitido entender que los usos culturales son más complejos de lo que se suponía y se nutren del intercambio existente entre los distintos estratos sociales. La cultura no es monopolio de un solo sector, sino fruto de la interacción de todos los componentes de la sociedad.¹ El autor indica que una de las características de los testimonios presentados en el libro es que las referencias a otras personas son circunstanciales. El *yo* prevalece sobre el *ellos* y define en buena medida el sentido de la narración y de lo narrado. El entrevistado asume su papel de testigo privilegiado, *yo vi*, pero también legitima la memoria colectiva al referir hechos en los que no participó pero considera relevantes y verdaderos. La presencia del *yo* y del *ellos* evidencia el doble papel que el entrevistado juega en su entorno.

Existe una diferencia entre contar la vida y la historia. La última es estereotipada y lineal, mientras la primera es singular y sinuosa. Esta diferencia permite entender aquello que los testimonios no dicen. Las autobiografías resaltan al individuo, en tanto los relatos de comunidad se preocupan por pre-

sentar a la gente en el tiempo y espacio. Los que narran la historia de la comunidad desaparecen de la narración para resaltar a la colectividad. Las personas que aparecen son protagonistas o sintetizan las cualidades que identifican al grupo. El origen de la comunidad no es sólo la forma más común de contar la historia, sino la piedra angular desde la que se construye la identificación colectiva. El pasado compartido afirma los lazos de armonía dentro del grupo, pues cada individuo identifica su experiencia con la de los demás al señalar las redes de relaciones significativas en su vida; es decir, el ámbito colectivo en el que inscribe su experiencia. Parte de ese ámbito colectivo se define a partir de su condición genérica, por lo que es importante indagar sobre la visión de los hombres y las mujeres, y las relaciones que se establecen entre ellos. El género, la clase social, el trabajo y la familia representan indicadores a los que debe concederse importancia.

Para finalizar, el autor indica que los testimonios que presenta en su libro muestran la forma en la que los sucesos personales se ligan a las situaciones sociales y delinean el contorno de un mundo común en el que transcurrieron las vidas de las personas. Los testimonios ofrecen evidencias de las diferencias en los estilos de vida, la educación, la importancia del consumo, las relaciones sociales y el tipo de vida. La reflexión final, que en términos estrictos sería el capítulo diez, es sumamente rica en lo que respecta a sus experiencias con las trabajadoras de Río Blanco y los habitantes del multifamiliar Miguel Alemán,

¹ Véase Robert Darnton, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México, FCE, 2000; Carlos Antonio Águirre, "Introducción", en Carlo Ginzburg, *Tentativas*, Morelia, UMSNH, 2003.

pero por alguna razón en ella los testimonios de los oaxaqueños sólo ocupan un lugar secundario. Éste sería el único error que se le podría achacar a un libro que resulta de gran utilidad para pensar en los aportes de la historia oral y la

manera en que se debe reflexionar sobre ella.

BEATRIZ LUCÍA CANO SÁNCHEZ
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS-
INAH

RESÚMENES / ABSTRACTS

Plazas públicas en el siglo XXI: construcción contemporánea, patrimonio del futuro. Rehabilitación de los paramentos de la ciudad de Palenque (2003)

Ma. Estela Eguiarte Sakar

Resumen

El presente estudio centra su atención en uno de los proyectos fundamentados en las tendencias más avanzadas del urbanismo, que contribuyen al desarrollo sostenible de las comunidades. El desarrollo sostenible se considera una de las mayores aportaciones en las últimas décadas, para lograr y conservar una mejora en la calidad de vida de los habitantes de las ciudades. Si bien plazas y espacios públicos construidos en el pasado han llegado a formar, por sus cualidades urbanas y arquitectónicas, el actual patrimonio urbano, es necesario pensar en los espacios públicos que se proyectan y construyen en la actualidad, que podrían llegar a ser parte del patrimonio urbano del futuro. Se intenta con este análisis crear conciencia de la responsabilidad compartida de quienes tienen en su mano no sólo el diseño de dichos proyectos, sino de las autoridades que interrumpen el curso integral de los mismos.

Palabras clave: patrimonio urbano, nuevo urbanismo, desarrollo sostenible, reconstrucción, ciudades intermedias, salubridad pública, percepción del espacio, bienes ambientales, sensibilidad espacial, formas de habitat, naturaleza y construcción, tradiciones locales.

Abstract

The present study focuses its attention on a project based on one of the latest, foremost trends in Urban Design, aimed at contributing to sustainable development in the community it serves. The concept of Sustainable Urban Development is considered one of the leading contributions in recent decades to improve and maintain the quality of life of urban dwellers. Although squares and other public spaces built in the past have come to form modern urban patrimony, based on their urban and architectural qualities, it is necessary to think of public spaces designed and built today that will eventually become the urban patrimony of tomorrow. It is the intent of this analysis to raise awareness of the shared responsibility of the design-

ners and the authorities that block or interfere in the comprehensive development of these urban design projects.

Keywords: urban patrimony, New Urbanism, sustainable development, reconstruction, medium-size cities, public health, perception of space, environmental resources, spatial sensibility, habitat types, nature and construction, local traditions.

Los trastornos de la *pax hispanica*: la guerra de las formas en la Nueva España

Israel Lazcarro Salgado

Resumen

A partir de una revisión teórica del poder, como concepto analítico fundamental, se busca una visión más amplia y compleja de la realidad política colonial novohispana. En este artículo se aborda el papel jugado no por las armas ni la guerra en la construcción del dominio europeo, sino el silencioso y aún más trascendente desempeño de las formas, desde los discursos a la práctica de la administración, de los códigos a la sustitución de términos. Se trata del ejercicio del poder a través de las formas de la paz, la *pax hispanica* que trastocó profundamente el orden jerárquico que estructuraba a las sociedades indígenas.

Palabras clave: poder, paz, forma, Nueva España, jerarquía.

Abstract

Based on a theoretical review of power as a fundamental analytical concept, this article seeks a broader and more complex view of political reality in viceregal New Spain. We do not deal with the role of weapons and war in the construction of European domination, but instead with the silent and even more important performance of forms, from discourses to the practice of administration, from codes to the substitution of words. It is all about the exercise of power through the forms of peace, the *Pax Hispanica* that deeply overturned the hierarchical order that structured indigenous societies.

Keywords: power, peace, form, New Spain, hierarchy.

La entidad femenina en los salones de remitidos de San Carlos: dinámica entre discursos y normas (1850-1898)

Tania García Lescaille

Resumen

La restauración de la Academia de San Carlos en la década de 1840 contó con nuevos estatutos encaminados a resolver la crisis en que se había sumergido la Institución. La organización de exposiciones anuales fue una de las medidas más importantes para dar seguimiento y estimular a los discípulos que destacaran por sus adelantos. Como parte de este evento se organizaron los “salones de pinturas remitidas” en los que se exhibieron las obras de fuera de San Carlos. La procedencia de los autores que participaron en estos salones fue diversa, entre ellos se encontraban las señoritas mexicanas, activas en la segunda mitad del siglo XIX. Con esta investigación se dan nuevos elementos de la contribución femenina a estos salones; se exponen aspectos no tratados en otras publicaciones vinculadas con el tema.

Palabras clave: pintoras, salón, remitidas, academia, exposiciones.

Abstract

The re-establishment of the Academy of San Carlos in the 1840s had new statutes aimed at resolving the crisis in which the Institution had been submerged. The organization of annual exhibitions was one of the most important measures to provide continuity and to stimulate students who stood out for their progress. As a part of this event, they organized “Consigned Painting Salons” in which the works were exhibited outside San Carlos. The artists who participated in these exhibitions came from different places, including young Mexican women, active in the second half of the 19th century. With this investigation, new elements of women’s contributions were given to these salons; aspects not covered in other publications on the subject are discussed.

Keywords: women painters, salon, consigned, academy, exhibitions.

El “cabo de año” de un chamán. Nociones sobre ancestralidad y chamanismo otomí

María Gabriela Garrett Ríos

Resumen

El “cabo de año” es un ritual de raigambre católica que se inscribe en el ciclo de exequias a los difuntos. Entre los otomíes de la comunidad de San Antonio el Grande, Huehuetla, en el estado de Hidalgo, este ritual adquiere un significado complejo, vinculado con el proceso de ancestralización de los difuntos y nos da claves para comprender los mecanismos de acción y comunicación entre la sociedad de los vivos con la de los muertos.

Palabras clave: ancestralidad, chamanismo, ritual, otomí, muerte

Abstract

The “cabo de año” (end of the year) is a Catholic ritual that takes place in the cycle to honor the dead. Among the Otomís of San Antonio el Grande, Huehuetla, in the state of Hidalgo, this celebration takes on complex significance linked to the process of the development of the ancestor cult to the dead and it provides clues to understanding the mechanisms of action and communication between the society of the living with that of the dead

Keywords: ancestors, shamanism, ritual, Otomí, death.

La denominación translingüística de los olores

Héctor Manuel Enríquez Andrade

Resumen

Este artículo pretende mostrar los avances que se han realizado en el estudio de la denominación translingüística de los olores. Primero se presentan los resultados de los estudios sobre el campo semántico del olor emprendidos en español y en francés. Después se presentan los resultados de los estudios en otras culturas que se han realizado principalmente a través de dos metodologías de recopilación de información, ya sea a través de elicitaciones directas, con o sin presencia de un estímulo olfativo, o a través de datos obtenidos a partir de materiales lingüísticos de distintos tipos, principalmente gramáticas y diccionarios.

Palabras clave: olor, campos semánticos, denominación, categorización, léxico

Abstract

This paper aims to show the progress that has been made in the study of the translinguistic designation of odors. First it presents the results of research on the semantic field of odors conducted in Spanish and French. We also present the results of studies in other cultures that have been done mainly through two methods of data collection, either through direct requests, with or without the presence of olfactory stimuli, or through data obtained from linguistic materials of various types, mainly grammars and dictionaries.

Keywords: smell, semantic fields, naming, categorization, lexicon.

Año 17, vol. 49, mayo-agosto, 2010

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ♦ *Institucionalización y devociones religiosas en Salta y la frontera chaqueña, Gobernación de Tucumán (Argentina colonial), 1650-1750*
- ♦ *Arquitectura jesuita para la formación: noviciado y juniorado en el colegio de Tepotzotlán*
- ♦ *“Mal parir”, “parir fuera de tiempo” o “aborto procurado y efectuado”. Su penalización en Nueva España y en el México independiente*
- ♦ *El Salvador en la antropología anglosajona: aparición tardía y encasillamiento*
- ♦ *El envío de remesas como factor de cambio en la vivienda de la Mixteca Alta oaxaqueña*
- ♦ *La insurrección maderista en Guerrero*

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA