

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *La vida en el espejo: los mundos míticos y sus reflejos entre los nahuas del siglo xvi y otros pueblos de tradición mesoamericana*
- ◆ *Entre lo local y lo universal. Miradas en torno a la cultura olmeca*
- ◆ *Indicios de la “resistencia” de los subalternos en el acto fotográfico en las prácticas etnográficas de Frederick Starr y Carl Lumboltz, con los indígenas mexicanos a finales del siglo xix. Una hipótesis*
- ◆ *Llegaron los libaneses a Motul, pero ¿y dónde están los coreanos? Historia comparada de dos migraciones*
- ◆ *Comunicación onírica: tensiones interculturales alrededor del valor de lo inmaterial como percepción y conocimiento*
- ◆ *Halfdan Jebe en Yucatán. Los antecedentes y la bohemia*

DIMENSIÓN
ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Director General Diego Prieto Hernández
Directora General de la Revista Delia Salazar Anaya

Secretaria Técnica
Aída Castilleja González

Consejo Editorial
Susana Cuevas Suárez (DL-INAH)
Isabel Lagarriga Attias (CIV-INAH)
Arturo Soberón Mora (DEH-INAH)

Secretaria Administrativa
Maribel Núñez-Mora Fernández

Sergio Bogard Sierra (Colmex)
Fernando López Aguilar (ENAH-INAH)
María Eugenia Peña Reyes (ENAH-INAH)
José Antonio Machuca Ramírez (DEAS-INAH)

*Coordinadora Nacional
de Antropología*
María Elisa Velázquez

Josefina Ramírez Velázquez (ENAH-INAH)
Lourdes Baez Cubero (SE-INAH)

Coordinadora Nacional de Difusión
Adriana Konzevik Cabib

Osvaldo Sterpone (CIH-INAH)
Susan Kellogg (Universidad de Houston,
Texas, EUA)

*Encargada del despacho
de la Dirección de Publicaciones*
Alejandra García Hernández

Sara Mata (Universidad Nacional de Salta,
Argentina)

Susan M. Deeds (Universidad de Arizona,
EUA)

*Subdirector
de Publicaciones Periódicas*
Benigno Casas

Asistente de la directora
Virginia Ramírez

Edición impresa
Héctor Siever
y Arcelia Rayón

Consejo de Asesores
Gilberto Giménez Montiel (IIS-UNAM)
Alfredo López Austin (IIA-UNAM)

Edición electrónica
Norma P. Páez

Álvaro Matute Aguirre (IIH-UNAM)
Eduardo Menéndez Spina (CIESAS)

Diseño de portada
Efraín Herrera

Jacques Galinier (CNRS, Francia)
Carlos Martínez Assad (IIS-UNAM)
Alessandro Lupo (Sapienza Università di
Roma, Italia)

Josep M. Comelles (Universitat Rovira i
Virgili, Catalunya, España)

Lyle Campbell (University of Hawai'i,
Manoa, EUA)

Andrés Izeta (CONICET, Museo de
Antropología, Universidad Nacional de
Córdoba, Argentina)

Roxana Cattaneo (CONICET, Museo de
Antropología, Universidad Nacional de
Córdoba, Argentina)

Foto de cubierta:
Miguel de la Torre
Palacio con bicitaxis, 2013

INVITACIÓN A LOS COLABORADORES

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

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

Requisitos para la presentación de originales

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

- fecha,
- páginas.

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

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

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

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

Dossier fotográfico

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

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

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

Dimensión Antropológica, año 23, vol. 68, septiembre-diciembre de 2016, es una publicación cuatrimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, Deleg. Cuauhtémoc, Ciudad de México. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2008-012114375500-102. ISSN: 1405-776X. Licitud de título: 9604. Licitud de contenido: 6697. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 421, 7º piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, Ciudad de México. Imprenta: Taller de impresión del INAH, Av. Tláhuac 3428, col. Culhuacán, C.P. 09840, Deleg. Iztapalapa, Ciudad de México. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Insurgentes Sur 421, 7º piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir el 30 de agosto de 2017 con un tiraje de 1000 ejemplares.

Índice

La vida en el espejo: los mundos míticos y sus reflejos entre los nahuas del siglo XVI y otros pueblos de tradición mesoamericana ROBERTO MARTÍNEZ/KATARZYNA MIKULSKA	7
Entre lo local y lo universal. Miradas en torno a la cultura olmeca HAYDEÉ LÓPEZ HERNÁNDEZ	53
Indicios de la “resistencia” de los subalternos en el acto fotográfico en las prácticas etnográficas de Frederick Starr y Carl Lumholtz, con los indígenas mexicanos a finales del siglo XIX. Una hipótesis KARINA SÁMANO VERDURA	90
Llegaron los libaneses a Motul, pero ¿y dónde están los coreanos? Historia comparada de dos migraciones CLAUDIA DÁVILA VALDÉS	123
Comunicación onírica: tensiones interculturales alrededor del valor de lo inmaterial como percepción y conocimiento GABRIELA CORONADO	152

Cristal bruñido

Halfdan Jebe en Yucatán. Los antecedentes y la bohemia

RICARDO PÉREZ MONTFORT

179

Reseñas

LUIS E. VALCÁRCEL

Etnohistoria del Perú Antiguo. Historia del Perú (Incas)

TOMÁS JALPA FLORES

215

LUIS VÁZQUEZ LEÓN

Historia de la etnología. La antropología sociocultural mexicana

ANDRÉS OSEGUERA M.

220

Resúmenes / Abstracts

225

La vida en el espejo: los mundos míticos y sus reflejos entre los nahuas del siglo XVI y otros pueblos de tradición mesoamericana

ROBERTO MARTÍNEZ*
KATARZYNA MIKULSKA**

Tradicionalmente, los investigadores han tendido a imaginar el cosmos de los antiguos habitantes de Mesoamérica central como una suerte de plano horizontal, rodeado de agua, que se comunicaba a través de árboles o postes con las esferas estratificadas del cielo y el inframundo. El dominio del hombre en dicho esquema sería la parte intermedia, a los dioses creadores correspondería el supramundo, y a los de la muerte, la tierra y la lluvia, el inframundo; en condiciones excepcionales, los seres podían trasladarse de un espacio a otro pero los mundos en sí debían mantener su ubicación específica.¹ Sin embargo, hace poco más de treinta años,

* Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

** Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, Universidad de Varsovia.

Este trabajo fue realizado en el marco de la Cátedra Especial Miguel León-Portilla, acordada con Roberto Martínez en 2013-2014 y está dedicado a Michel Graulich.

¹ Alfred Tozzer, *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandonnes*, 1907; Eduard Seler, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanschen Sprach un Kunde*, t. IV, 1902-1923; Jacques Soustelle, *La vie quotidienne des Aztèques à la veille de la conquête espagnole*, 1955; William Holland, "Relaciones entre la religión tzotzil contemporánea y la maya antigua", en *Anales del INAH*, 1961, vol. XIII, pp. 113-131; Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos*, 1967; Eric J. Thompson, *Maya history and religion*, 1970; Henry B. Nicholson, "Religion in Pre-Hispanic Central México", en Gordon B. Ekholm e Ignacio Bernal, "Archaeology of Northern Mesoamerica", en Robert Wauchope (ed.), *Handbook of Middle American Indians 10*, 1971, pp. 395-446; Miguel León-Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, 1994; Alfredo López

Michel Graulich² se dio cuenta de que la posición de los lugares míticos en los documentos antiguos es mucho menos estable de lo que habíamos supuesto y propuso la imagen de un cosmos dinámico en el que, según la hora del día, los sitios de los muertos se desplazaban por el subsuelo, la tierra o el cielo. Más tarde, Jesper Nielsen y Toke Sellner³ y Ana Díaz⁴ han demostrado que, en buena medida, la idea de un universo estratificado verticalmente deriva de la influencia que el pensamiento cristiano occidental tuvo sobre los creadores de nuestras fuentes. Incluso recientemente se ha dedicado un volumen completo a la desestabilización de los modelos cosmográficos más convencionales.⁵

En este último libro, Katarzyna Mikulska⁶ discute ampliamente el problema de la localización del lugar de los muertos. Se muestra, para empezar, que el cielo nocturno y el Mictlan comparten atributos gráficos, se señala que ambos pueden ubicarse *topan* “encima” o “arriba de nosotros”,⁷ y que las deidades de los difuntos comparten con las del supramundo —en especial con las de Omeyocan— su carácter creador o progenitor.⁸ Acorde con ello, se observa que los caídos muchas veces terminan por convertirse en entidades celestes como aves, nubes y estrellas.⁹ Se señala, asimismo, que tal ambigüedad no solo concierne a la polaridad arriba-abajo sino que tampoco es claro si Mictlan se localiza al Norte, como sugieren

Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 1994; Eduardo Matos Moctezuma, *Muerte a filo de obsidiana. Los nahuas frente a la muerte*, 2008.

² Michel Graulich, “The Metaphor of the Day in Ancien Mexican Myth and Ritual”, en *Current Anthropology*, vol. 22, núm. 1, 1981, pp. 45-60.

³ Jesper Nielsen y Toke Sellner Reunert, “Dantes’s Heritage? Questioning the Multi-layered Model of the Mesoamerican Universe”, en *Antiquity*, vol. 83, núm. 2, 2009, pp. 399-413.

⁴ Ana Guadalupe Díaz, “La primera lámina del Códice Vaticano A, ¿Un modelo para justificar la topografía celestial de la antigüedad pagana indígena”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 95, 2009, pp. 5-44.

⁵ Ana Guadalupe Díaz (ed.), *De cielos e inframundos. Una revisión crítica de las cosmologías mesoamericanas*, en prensa.

⁶ Katarzyna Mikulska, “Los cielos, los rumbos y los números. Aportes sobre la visión nahua del universo”, en Ana Guadalupe Díaz (ed.), *De cielos e inframundos. Una revisión crítica de las cosmologías mesoamericanas*, en prensa.

⁷ Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble (trads.), 1950-1982, vol. VI, pp. 2, 5, 11, 31, 33, 48; “Histoyre du Mechique (Historia de México)”, en *Teogonía e historia de los mexicanos*, Ángel María Garibay (trad.), 1965, p. 103.

⁸ Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, *op. cit.*, vol. VI, pp. 4, 141, 195, 21, 27, 31, 48, 59, 168, 183, 187.

⁹ Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 1997, t. I, p. 209.

Molina,¹⁰ Durán¹¹ y Muñoz Camargo,¹² o al Sur, como dice Alvarado Tezozomoc.¹³ La gran mayoría de los pueblos indígenas contemporáneos considera que los muertos viven bajo la tierra o en el interior de cuevas y montañas,¹⁴ sin embargo, también encontramos que algunos grupos, como los coras,¹⁵ los ubican en el cielo nocturno y otros, como los lacandones,¹⁶ los nahuas de Guerrero¹⁷ o sus símiles de Durango,¹⁸ los sitúan tanto en la esfera celeste como en el interior de una gruta.¹⁹

Tampoco los seres de Mictlan parecen haber estado limitados al ámbito infraterrestre; esto se nota, por ejemplo, en el caso de los/las²⁰

¹⁰ Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, 1980 [1571], [1] fol. 89r; siguiendo la norma propuesta en *Gran Diccionario Náhuatl (GDN)*, con el número [1] se designa la parte del español al náhuatl del *Vocabulario...* de Molina, y con el [2] la parte náhuatl-español; Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, *op. cit.*, vol. VII, p. 1.

¹¹ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, 1995, t. II, p. 228.

¹² Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 149.

¹³ Fernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica Mexicana*, 1997, p. 301.

¹⁴ La ubicación de Xib'alba es menos clara; sin embargo, el *Popol Vuh: Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche'* (2013) dice que, para llegar a él, Jun Junajpu y Wuqub' Junajpu "bajaron", *x-e-qaj*. John Watanabe, "Elusive Essences: Souls and Social Identity in Two High land Maya Communities", en *Ethnographic Encounters in Southern Mesoamerica: Essays in Honor of Evon Z Vogt*, 1989, p. 265; Lourdes Baez Cubero, "Entre la memoria y el olvido. Representaciones de la muerte entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla", en *Morir para vivir en Mesoamérica*, 2008, p. 67; Eliana Acosta Márquez, "La constitución y deterioro del cuerpo: Una exploración sobre la noción de persona a través de la relación del itonal y el chikawalistli entre los nahuas de Pahuatlan, Puebla", 2013, p. 188; Patricia Gallardo Arias, *Ritual, palabra y cosmos otomí. Yo soy costumbre, yo soy de antigua*, 2012, p. 43.

¹⁵ Konrad Preuss, *Fiesta, literatura y magia en Nayarit, ensayos sobre coras huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, 1998, p. 323.

¹⁶ Georgette Soustelle, "Observations sur la religion des Lacandons du Mexique Meridional", en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 48, 1959, pp. 154, 156.

¹⁷ Dominique Raby, "Sur les ailes du vautour, genre, violence et 'résistance' dans un récit nahua de voyage à Chiknâujtipan, le monde des morts (Mexique)", en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 98, núm. 2, 2012, p. 185.

¹⁸ Konrad Preuss, *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, 1982, pp. 474-477, 482-483; Katarzyna Mikulska, *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*, 2008, pp. 233-234.

¹⁹ Excepcionalmente, tenemos que según los huicholes contemporáneos, los difuntos ocupan los mismos espacios que los seres humanos vivos (Ricardo Claudio Pacheco Bribiesca, "Ambivalencia y escisión en el concepto de persona wixarika (huichol): El ritual mortuorio y su búsqueda para lograr la invisibilidad", 2010, p. 31).

²⁰ Aunque con frecuencia se habla de "las" *tzitzimime*, en realidad los datos de las fuentes no permiten hablar de un género específico de estos seres, sino más bien se trata del género ambiguo (*cf.* Katarzyna Piwowar, "¿Ciudadanos de segunda categoría o individuos de relevancia social? La imagen de la mujer y los géneros liminales en la sociedad azteca prehispánica", 2012, pp. 133-137).

tzitzimime. Tal como se indica en su propio nombre,²¹ el rasgo más notorio de esta clase de seres es su apariencia esquelética.²² En el *Códice Vaticano A*,²³ *Tzitzimitl* es uno de los señores del lugar de los muertos y las *tzitzimime* son compañeras de vivienda del dios Tzontemoc, otro nombre o aspecto del dios de los muertos.²⁴ En el *Códice Telleriano-Remensis*,²⁵ los/las *tzitzimime* son descritos como estrellas; esto parece confirmarse en el hecho de que la “estrella Venus” aparezca con la mandíbula descarnada en el *Códice Nuttall*,²⁶ una imagen muy similar a la de los seres del mundo de los muertos. El término *tzitzimitl* se aplica igualmente a Quilaztli,²⁷ Huitzilopochtli²⁸ e Itzpapalotl;²⁹ aunque, siendo que dicho vocablo fue usado con el sentido de “demonio”, éste también comenzó a aplicarse a otros personajes conforme avanzaba el proceso de su “diabolización” en la época colonial.³⁰ Con frecuencia se repite el dato de que durante los eclipses

²¹ Véanse Karen Dakin, “‘Huesos’ en náhuatl: etimologías yutoaztecas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 26, 1996, pp. 309-326; Katarzyna Mikulska, *El lenguaje enmascarado...*, op. cit., p. 219.

²² *Códice Tudela. Código Tudela o Código del Museo de América*, en [<http://ceres.mcu.es/pages/Main>] (acceso: 10.11.2014); *Códice Magliabechiano. The Codex Magliabechiano and the lost Prototype of the Magliabechiano Group*, Elisabeth Hill Boone (ed.), 1983, fol. 76r; “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en *Teogonía e historia de los mexicanos*, Ángel María Garibay (trad.), 1965, p. 69.

²³ *Códice Vaticano A*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (ed.), 1996, fol. 2v.

²⁴ Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la Conquista*, Federico Navarrete (est. prel.), 2001, pp. 117-119; Jacinto de la Serna, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, Francisco del Paso y Troncoso (ed.), vol. X, 1953, p. 229.

²⁵ *Códice Telleriano-Remensis*, op. cit., fol. 4v; véase *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, op. cit., p. 69.

²⁶ *Códice Nuttall*, Manuel A. Hermann Lejarazu (est. introd. e interp. de láms.), fotografías de The Trustees of The British Museum, Lado 1 y 2, en *Arqueología Mexicana*, ediciones especiales, s.f., núms. 23 y 29, lám. 10.

²⁷ Juan de Torquemada, *Monarquía indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*, Miguel León-Portilla (coord.), 1975-1979, lib. II, p. 117.

²⁸ Fernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica mexicayotl*, Adrián León (trad.), 1998, p. 35.

²⁹ *Leyenda de los soles*, véase *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles*, Primo Feliciano Velázquez (trad.), 1945, pp. 123-124.

³⁰ Katarzyna Mikulska, *El lenguaje enmascarado*, op. cit., pp. 245-248. Un comentario en español al *Códice Telleriano-Remensis* dice “yyacatecūtli // tlahuizcalpa[n]tecūtli çeyacatl / queçalcohuatl / achitumetl xacupa[n]calq mixcohuatl tizcatlipoca çontemoctli. como dios // llamava[n]se deste nombre antes q[ue] cayese[n] del // çielo. y /o/ y aora se llaman... // tzitzi. mitli. como quien dize cosa mostru / /osa. o temerosa” (ed. cit., fol. 4v; paleografía de Quiñones Keber).

y el fin de una era tales entes habrían de descender a la tierra para devorar a los humanos.³¹ En opinión de Alvarado Tezozomoc,³² los denominados *Tzitzimime* e *Ilhuicatzitzquique* eran “ángeles de ayre sostenedores del cielo [...] dioses de los ayres [que] traían las llubias, aguas, truenos, rrelánpagos, rrayos”.³³ Según Margil,³⁴ a inicios del siglo XVIII, tal término designaba al Señor del Monte de los mayas guatemaltecos —Xaquicoxal o Tzitzimite. Tanto para los chortíes contemporáneos como para los pueblos centroamericanos de origen chibcha el *sisimite*, *chichimite* o *chichinite* es una clase particular de espíritu del bosque que vela por los animales,³⁵ Tlantsitsimitl es el señor del “otro pueblo” [el lugar de los muertos] para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla,³⁶ mientras que, en opinión de sus símiles de la huasteca, se trata de una vieja mujer que se vale de medios sobrenaturales para dañar a los demás.³⁷

³¹ Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales de Tepeapulco*, Thelma Sullivan (trad.), 1997, p. 153; “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, *op. cit.*, p. 69; Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, 2 ts., Rafael Tena (paleo. y trad.), 1998, 7ma Relación: 107, fol. 173v-174v; Juan Bautista, en Miguel León-Portilla, “Testimonios indígenas de la conquista española”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 11, 1974, p. 31; *Códice Telleriano-Remensis*, *op. cit.*, fol. 4v. También son los *tzitzimime* quienes acompañan a la luna (*Leyenda de los soles*, *op. cit.*, p. 122).

³² *Crónica Mexicana*, *op. cit.*, pp. 181, 261.

³³ En cuanto a la traducción de la palabra *Ilhuicatzitzquique*, en *GDN* bajo la entrada “asir” encontramos el verbo *tzitzquia*, “asir con la mano” (Olmos, 1547, en *GDN*), traducción que estaría acorde con el ejemplo de Olmos del verbo *nitlateteuhtzitzquia*, cuya parte está formada por *teteuh*, “muchísimo”, según él, por lo cual la palabra completa significaría “muy asido tengo algo” (Andrés de Olmos, *Arte para aprender la lengua mexicana*, Rémi Siméon (ed.), Miguel León-Portilla (ed. facs.), 1972, p. 186). Por lo tanto, *Ilhuicatzitzquique* significaría “los que tienen asido el cielo”. Agradecemos a Agnieszka Brylak su invaluable ayuda en la traducción de este nombre.

³⁴ Antonio de Jesús Magril, “Destrucción de la deidad fingida, mentirosa y vana, de Lucifer maldito y de todos sus secuaces los demonios y juntamente noticia verídica y breve de su ruina y abominaciones, que se dirigen a usurparle a Dios Nuestro Señor su imperio, su honra, gloria y toda su deidad, si pudiera”; Daniéle Dupiech Cavalery y Mario Humberto Ruz (paleo.), en *Estudios de Cultura Maya*, 1988, vol. 17, p. 245.

³⁵ Eduard Conzemius, “Los indios payas de Honduras, estudio geográfico, histórico, etnográfico y lingüístico”, en *Journal de la Société des Américanistes*, t. 19, 1927, p. 298; Eduard Conzemius, *Ethnographical survey of Miskito and Sumu indians of Honduras and Nicaragua*, 1932, p. 168; Anne Chapman, *Los hijos del copal y la candela, ritos agrarios y tradición oral de los lencas de Honduras*, 1985, p. 216; Anne Chapman, *Los hijos de la muerte. El universo mítico de los tolupanjicaques (Honduras)*, 1982, p. 195.

³⁶ Eliana Acosta Márquez, *op. cit.*, p. 188.

³⁷ Alan R. Sandstrom, *El maíz es nuestra sangre: cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo*, 2010, p. 337. Múltiples investigadores ya han demostrado con anterioridad que, pese a las enormes diferencias que entre sí pudieran tener, los pueblos de Mesoamérica mantenían una cierta unidad cosmovisional. Nuestros principales argumentos se desprenden

Lo llamativo es que esta aparente ambigüedad posicional no sólo concierne a los seres relacionados con la muerte sino también a los animales *nanahuatlín* de los tzotziles contemporáneos —cuyo vínculo con la cosmovisión será tratado más tarde— que suponen existir simultáneamente en la esfera celeste y el interior de la tierra.³⁸ Y, más aún, otros espacios míticos con cualidades muy variadas parecen haber estado igualmente afectados por la multilocalidad.

El mismo nombre de Tlallocan, de *tlalli*, “tierra”, nos remite al ámbito telúrico y numerosas fuentes lo ubican bajo la superficie terrestre, en la montaña o en el interior de una cueva.³⁹ Por Tlallocan está caminando Quetzalpetlatl, la cuñada de Moquihuix, enterrada después de una paliza, quien en compañía de un *xolotl* pasa por los diferentes lugares de más allá; en Tlallocan, lleno de adornos de papeles con hule, va encontrando ranas y gente muerta a causa de un rayo.⁴⁰ Los nahuas contemporáneos suelen acordarle una ubicación similar.⁴¹ Sin embargo, también encontramos que otros documentos

del estudio de los nahuas del siglo XVI pero recurrimos a ejemplos procedentes de otras épocas y regiones tanto para ilustrar su relativa continuidad como para sugerir su tendencia a la permanencia. Para una mejor discusión del problema de la unidad/diversidad cultural en nuestra zona, remitimos al lector interesado a los trabajos de López Austin (*Tamoanchan y Tlalocan*, *op. cit.*, y “La cosmovisión mesoamericana”, en *Temas mesoamericanos*, Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), 1996b, sobre el “núcleo duro”, a las argumentaciones lingüísticas de Campbell, Kaufman y Smith Stark (“Meso-America as a Linguistic Area”, en *Language*, 1986, vol. 62, núm. 3) y Montes de Oca (“Los difrasismos: ¿núcleos conceptuales mesoamericanos?”, en *La metáfora en Mesoamérica*, Mercedes Montes de Oca (ed.), 2004) y las propias obras de los autores del presente trabajo (Mikulska, *El lenguaje enmascarado...*, *op. cit.*, pp. 56-57; y Roberto Martínez González, *El nahualismo*, s/f, pp. 11-16).

³⁸ Gary H. Gossen, “Animal souls and human destiny in Chamula”, en *Man*, 1975, vol. 10, núm. 1, p. 451.

³⁹ Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*, Pilar Guibelalde y Emilian M. Aguilera (eds.), vol. 2, 1965, p. 417; Toribio de Benavente (Motolinia), *Historia de los indios de la Nueva España*, Claudio Esteva Fabregat (ed.), 1985, p. 153; “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, *op. cit.*, p. 26; Juan de Torquemada, *op. cit.*, lib. IV, p. 77.

⁴⁰ *Manuscrito Matritense de la Real Academia de la Historia* [en adelante RAH], fol. 84r, en Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales de Tepeapulco*, *op. cit.*, p. 181; véase José Contel, “Tlálloc: l’Incarnation de la terre. Naissance et métamorphoses”, 1999, pp. 151-158; Nathalie Ragot, “Mémoire espagnole et mémoire indienne dans un présage aztèque”, en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 89, 2003, núm. 1, pp. 9-20; Katarzyna Mikulska, *El lenguaje enmascarado...*, *op. cit.*, p. 222, entre otros.

⁴¹ Véase Luis Reyes García y Dieter Christensen, *El Anillo de Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los nahuas actuales de los estados de Veracruz y Puebla*, 1990, pp. 80-88; Tim Knab, “Geografía del inframundo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 21, 1991; Marina Goloubinoff, “Relations sociales et commerce chez les Indiens nahuas du Balsas”, 1994, p. 576; Michel Duquesnoy, “Le chamanisme contemporain Nahua de San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexique”, 2001, p. 371; Guido Münch, *Etnología del Istmo veracruzano*, 1994,

tienden a asociarlo tanto con el oriente⁴² como con el cielo⁴³ e, incluso, el *Códice Vaticano A*⁴⁴ menciona que el primer cielo era llamado *Tlalocanpanmetztl* “cielo del Tlallocan en la luna”.⁴⁵

En los mismos folios del *Códice Vaticano A*⁴⁶ aparece información sobre otro lugar o lugares que se caracterizan por la presencia de cuchillos, y que están colocados tanto arriba de la superficie de la tierra como abajo: arriba hay una franja con un “ser-cuchillo” colocado entre dos cuchillos; y la glosa correspondiente nombra esta franja *Yztapal nanazcaya*, “lugar de los cuchillos”,⁴⁷ o “donde crujen las lajas de obsidiana”,⁴⁸ mientras tanto, abajo, en las franjas del mundo de los muertos, se ve a un personaje entre dos montes marcados con cuchillos (la cuarta franja) y un hombre al lado de un monte con tres cuchillos (quinta), y las glosas las llaman *iztepetl* —posiblemente *Itztepetl*—, “El Cerro de Obsidiana”, y *yee. hecaya*, que sería *Itzhecayan* o *Itzehecayan*, “Lugar del viento de obsidiana”.⁴⁹ Concordamos con Díaz y Nielsen y Sellner⁵⁰ en cuanto a que esta imagen de un universo estratificado verticalmente, plasmada en el *Códice Vaticano A*, es una reelaboración colonial que concierta ideas europeas y mesoamericanas; pero, en nuestra opinión, el hecho de que se hayan figurado espacios similares tanto arriba como abajo sí es un elemento nativo.

p. 173; Alessandro Questa, “Cambio de vista, cambio de rostro. Relaciones entre humanos y no-humanos a través del ritual entre los nahuas de Tepezintla, Puebla”, 2010, p. 104.

⁴² Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex.*, op. cit., VII, 1950-1982, p. 14.

⁴³ *Ibidem*, XI, p. 68; “Histoyre du Mechique (Historia de México)”, op. cit., p. 103; Juan de Torquemada, op. cit., III, p. 128.

⁴⁴ Ed. cit., fol. 2r.

⁴⁵ Aquí hay que subrayar, sin embargo, que la asociación del Tlallocan primero con el Paraíso Terrenal y segundo, en caso preciso del *Códice Vaticano A* (op. cit., fol. 2r), su identificación como un cerro en la cumbre de la montaña también ha sido visto como efecto de la influencia de la visión medieval —y presente en la *Divina Commedia* de Dante Alighieri— de los tres destinos de las almas (cielo, infierno y purgatorio), según la cual el Edén se situaba en la cumbre de una montaña altísima que llegaba hasta el cielo de la Luna (José Contel, “Visiones paradisiacas. Extrañas analogías entre “Tlallocan” y “Paraíso Terrenal” en la *Historia General de las cosas de la Nueva España* de Fray Bernardino, cit. en Jesús Paniagua Pérez y María Isabel Viforcós Marinas (eds.), *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo*, 2000, pp. 617-630).

⁴⁶ Ed. cit., fols. 1v-2r.

⁴⁷ Ferdinand Anders y Maarten Jansen, *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A.*, 1996, p. 42.

⁴⁸ Ana Guadalupe Díaz, “La primera lámina del Códice Vaticano A...”, op. cit., p. 10.

⁴⁹ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, vol. I, 1996a, p. 63; Ferdinand Anders y Maarten Jansen, op. cit., p. 47.

⁵⁰ Ana Guadalupe Díaz, “La primera lámina del Códice Vaticano A...”, op. cit.; Jesper Nielsen y Toke Sellner Reunert, op. cit.

Tamoanchan, lugar de verdor y de creación, es colocado tanto en las últimas esferas celestes como en una cavidad natural del actual estado de Morelos y una alta montaña.⁵¹ Es posible que también los mixtecos coloniales ubicaran Tamoanchan en una cueva; pues, según Burgoa,⁵² estos decían sobre una cueva de Chalcatongo que “aquella era la puerta, o tránsito, para las amenas florestas, que les tenían prevenidas a sus almas”.

Si el cielo, la tierra y el subsuelo fueran espacios claramente diferenciados, tendríamos que aceptar una completa contradicción en las ubicaciones de Mictlan, Tamoanchan y Tlallocan. Es posible que dicha situación sólo refleje una cierta falta de consenso en cuanto a las cualidades y ubicaciones de los espacios míticos; sin embargo, nosotros más bien creemos que ello responde a una cosmología muy distinta de la que hasta ahora estábamos acostumbrados a imaginar.

Graulich⁵³ propuso que en la concepción mesoamericana el helioastro no se desplazaba realmente de Oriente a Occidente sino que llegando al cenit emprendía un viaje en sentido inverso al amanecer y que lo que los hombres veían sólo era su reflejo en un espejo celeste. Así, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*⁵⁴ indica que “lo que vemos no es sino la claridad del sol y no al sol, porque el sol sale a la mañana y viene hasta el medio día y de ahí se vuelve al Oriente, para salir otro día, y que lo que de medio día hasta el ocaso parece es su claridad y no el sol, y que de noche no anda ni parece”. De esta manera, el camino diurno del sol de la tarde sería el reflejo del camino del sol hasta el mediodía, idea reforzada por la similitud y complementariedad entre sus acompañantes, las *cihuateteo* en la tarde y los *macuiltonaleque* en la mañana.⁵⁵ No es, o no siempre es el sol de verdad el que se manifiesta. Tlacaelel pudo haber aludido a ideas semejantes cuando dijo a Motecuhzoma: “tampoco está acabado el espejo relumbrante que ha de representar al sol”.⁵⁶ Una con-

⁵¹ Véanse Diego Muñoz Camargo, *op. cit.*, pp. 165-166; *Leyenda de los Soles*, *op. cit.*, p. 121; *Histoire du Mechique*, *op. cit.* p. 106; Domingo de Chimalpahin, *op. cit.*, *Memorial*, p. 137, fols. 40v-41v.

⁵² Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de la América y nueva iglesia de las indias occidentales, y el sitio astronómico de esta provincia de predicadores de Antequera Valle de Oaxaca*, vol. I, 1989, p. 338.

⁵³ Michel Graulich, “The metaphor of the day...”, *op. cit.*, p. 45.

⁵⁴ Ed. cit., p. 27.

⁵⁵ Cf. Katarzyna Mikulska, s.f., *op. cit.*

⁵⁶ Diego Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 287.

cepción semejante quedó plasmada en el *Popol Vuh*:⁵⁷ “Ardió ahí el sol así como un hombre. No se aguantaba su calor. Solamente, pues, fue su manifestación cuando nació. Solamente, pues, se quedó su espejo”. Es posible que dicha creencia también se encontrara presente entre los antiguos mixtecos; pues no es descabellado atribuir cualidades reflectantes a aquella hacha de cobre sobre la que, según Gregorio García,⁵⁸ descansaba el cielo: los primeros dioses eran “dos Dioses visibles en el Mundo i con la figura Humana [... Éstos hicieron palacios en la tierra] y encima de lo más alto de la Casa, i habitación de estos Dioses, estaba vna Hacha de Cobre, el corte acia arriba, sobre la qual estaba el Cielo”.

Ideas semejantes parecen haberse conservado en algunos pueblos indígenas más recientes. Los mopanes de Belice contaban que “el señor Kin colocó un espejo en el centro del cielo, y cada mañana solía iniciar su viaje desde su casa al este hasta llegar al centro. Entonces solía regresar a casa pero el espejo reflejaba su luz, y parecía que continuaba su recorrido”.⁵⁹ Los nahuas de la Huasteca, a decir de Sandstrom,⁶⁰ “conciben el cielo como un gigantesco espejo viviente, o *tescatl* en náhuatl, lleno de brillo y destellos del sol y las estrellas. Al Este se encuentran los pies del espejo y al Oeste su cabeza”. En otros grupos, como los tepehuas y los nahuas de la Sierra de Zongolica, parece haber desaparecido la idea del helioastro reflejado pero se conserva la vaga idea de que, para evitar su excesivo calor, éste requiere ser portado a través de vidrios o espejos.⁶¹ Y otros más, como los totonacos, donde no se registra más que la mención inconexa de un “sol-espejo”.⁶²

⁵⁷ Ed. cit., 165, fol. 40v.

⁵⁸ *Origen de los indios en el Nuevo Mundo e Indias Occidentales*, 1981, p. 328.

⁵⁹ Eric J. Thompson, *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*, 1930, p. 132; y del mismo autor, “The moon goddess in Middle America, with notes on related deities”, 1939, p. 170.

⁶⁰ *Op. cit.*, p. 320.

⁶¹ Roberto Williams García, *Mitos tepehuas*, 1972, p. 93; Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios Azteca*, 2004, p. 465; María Teresa Rodríguez López, “Ritual, identidad y procesos étnicos entre los nahuas de la sierra de Zongolica, Veracruz”, 2000, p. 163.

⁶² Alain Ichon, *La religión de los totonacos de la Sierra*, 1973, p. 107; Karl A. Taube, “The iconography of mirrors at Teotihuacan”, en *Art, Ideology, and the City of Teotihuacan*, 1992, p. 193. Tezcatlipoca, como deidad selénica y nocturna, es quien mejor encarna la imagen del espejo celeste (véase Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis...*, *op. cit.*). Dicho rol parece haber sido cubierto por el Dios K en el área maya; pues, a decir de Taube (“The Iconography of Mirrors at Teotihuacan”, *op. cit.*, pp. 75-76), tal divinidad no sólo porta un espejo sino que además mantiene un estrecho vínculo con la esfera celeste.

Si bien no es posible establecer un modelo fijo para todos los pueblos mesoamericanos, lo que importa es que con frecuencia una parte del camino del sol es visto como un reflejo de un recorrido anterior, y que el cielo es tratado como un espejo. Lo relevante aquí es que, más que tratarse de un instrumento laminar, deberíamos imaginar al espejo celeste como un objeto cóncavo capaz de proyectar imágenes en múltiples sentidos diferentes; algo semejante a ese objeto de “acero muy brillante y [que] tenía forma como de una pelota” que se convertiría en el cielo en la mitología tzotzil de finales del siglo XX.⁶³ Pues, el manuscrito 1477 de la Biblioteca Nacional de México sugiere que Mictlan y el cielo eran vistos como reflejos mutuos en un espejo:

*Ihuan onca mani in coyahuac tezcatl in necoxapon in mictlan ontlaneci, inic oncan tontlachixtica; in quenamican, in mictlan in ilhuicac inic tonitztica in nohuian in cemanahuac.*⁶⁴

Y allá está un gran espejo horadado por ambos lados; allí aparece la región de los muertos; con él estás mirando el lugar que es de algún modo, la región de los muertos, el cielo: con él estás viendo todas las partes del mundo.⁶⁵

Lo interesante es que también otros espacios parecen haber sido vistos como espejos, como ocurre con la superficie de la tierra; esto se observa en las varias plegarias recogidas por Ruiz de Alarcón que mencionan a la diosa telúrica “1-Conejo” (el nombre calendárico de la tierra) como una entidad reluciente. Veamos, por ejemplo, el texto en el que se le refiere como madre del tabaco:

*[...] citlalcueye ipiltzin,
nonan cetochtli*

[...] hijo [el tabaco] de la dueña de la falda de es-
trellas, mi madre, 1-Conejo,

⁶³ Marco Encino Gómez *et al.*, *Cuentos y relatos indígenas*, 1989, p. 94. Es posible que este tipo de creencias se encuentren igualmente presentes entre los pueblos indígenas del norte de Sudamérica, pues un mito catío explica que “para que el firmamento quedara más bonito, Caragabí lo hizo cóncavo, en forma de plato” (Père Rochereau, “Nociones sobre creencias, usos y costumbres de los catíos del occidente de Antioquia”, en *Journal de la Société des Américanistes*, t. 21, núm. 9, 1929, p. 89).

⁶⁴ MS. 1477, fol. 233, *apud* Alfredo López Austin, “Difrasismos, cosmovisión e iconografía”, en *Revista Española de Antropología Americana*, volumen extraordinario, 2003, p. 155.

⁶⁵ Trad. de López Austin en “Difrasismos, cosmovisión e iconografía”, *op. cit.*, p. 155; véase también Georges Baudot, “Un huehuetlatolli desconocido de la Biblioteca Nacional de México”, en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 13, 1978, p. 74.

àquetztimani,
titzotzotlacatoc,
tezcatl in çan
hualpopocatimani⁶⁶

que está extendida alzando la cabeza hacia arriba,
estás (*sic*) acostada reluciendo,
espejo que está extendido echando humo
(trad. nuestra)

Tomando en cuenta que a la tierra se le nombra también *citlal-cueye*, “dueña de la falda de estrellas”, que es el nombre acostumbrado de la vía láctea, la misma superficie terrestre parece ser el reflejo de lo de arriba, o lo de arriba parece ser un reflejo de esta superficie. Aunque con ligeras variantes, encontramos que otros conjuros designan igualmente a la superficie terrestre como “espejo”; (*cetochtli*) *tezcatl in çan hualpopocatimani*, “(1-Conejo), espejo que está extendido echando humo”.⁶⁷

La imagen de un cosmos mesoamericano compuesto por espejos celestes y terrestres es compleja y, difícilmente, podríamos plantear con precisión el funcionamiento de tal sistema especular. Baste, por ahora, señalar que tales concepciones nos permiten comprender mejor la multilocalidad de los espacios míticos; no es que el cielo sea idéntico al subsuelo, el Sur al Norte o el Oeste al Este, sino que, en su calidad de reflejos, constituyen proyecciones deformadas de una realidad diferente.⁶⁸

Es por eso que más bien se nota la oposición entre los ejes Este-Oeste y Norte-Sur, y la cual implica la oposición entre luz y oscuridad, vida y muerte,⁶⁹ y la cual se observa perfectamente en imágenes gráficas de los rumbos cósmicos en los códices *Borgia* (escenas complejas de los rumbos cósmicos en las láms. 49-52), *Cospi* y *Fejérváry*-

⁶⁶ Hernando Ruiz de Alarcón, “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España”, en *El alma encantada*, trat. V, cap. I, 1987, p. 187.

⁶⁷ *Ibidem*, op. cit., trat. II, cap. VIII, p. 165; trat. III, cap. II, pp. 176-177; Richard J. Andrews y Ross Hassig, *Treatise on the Heathen Superstitions that Today Live among the Indians Native to this New Spain*, 1629, 1984, p. 125.

⁶⁸ No debió tratarse aquí de un espejo reluciente y nítido, como los que se usan en la actualidad, sino de un objeto semi-opaco —probablemente de obsidiana— capaz de proyectar imágenes no sólo invertidas sino también trastocadas por la irregularidad de su superficie.

⁶⁹ Maarten E.R.G.N. Jansen, “Una mirada al interior del Templo de Cihuacóatl. Aspectos de la función religiosa de la escritura pictórica”, en Carmen Arellano Hoffmann, Peer Schmidt y Xavier Noguez (eds.), *Libros y escritura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México*, 2002, p. 296; Katarzyna Mikulska, “Los cielos, los rumbos y los números...”, op. cit.

Mayer (escenas de las ofrendas en los templos).⁷⁰ Así, en el rumbo de Oriente los árboles y los templos están adornados o prácticamente hechos de flores y joyas, acompañados de quetzales —todos ellos indicadores de “lo precioso”—. En el rumbo Poniente ocurre lo mismo, con la única diferencia de que se resalta adicionalmente el maíz, por lo cual el árbol cósmico tiene el diseño de la tierra labrada y está rematado por plantas cereales, y el dios que lleva la ofrenda al templo es más bien Cinteotl. El resultado, el Oriente y el Poniente son ambos lugares de fertilidad, abundancia, más de riquezas y preciosidad, ambos benévolos e indicadores de pronósticos positivos, aunque el reflejo hace que el primero sea el lugar del Sol y de la vegetación en general, y el segundo del maíz y de plantas cultivadas.⁷²

En cambio, el Norte es un lugar de frío —indicado en las escenas en códices en cuestión por la presencia del dios Itztlacoliuhqui—, de cuchillos (de pedernal u obsidiana), de cactus espinosos —que parecen indicar un lugar desértico—, de búhos y de oscuridad (que forma el interior de los templos). El Sur comparte con el Norte la presencia de plantas espinosas (aunque no necesariamente cactus), de los tecolotes y de oscuridad dentro de los templos, pero en las escenas gráficas es más que nada el lugar de la muerte, con Mictlantecuhtli omnipresente, y todos los edificios hechos de huesos y de partes del cuerpo humano. Otra vez se trataría entonces de un reflejo alterado, ambos rumbos siendo lugares peligrosos, amenazadores y fatídicos, lugares de frío o de demasiado calor, indicadores de mal pronóstico.

La idea del espejo celeste también nos ayuda a entender el hecho de que los muertos devengan entidades celestes, como aves, nubes o estrellas, y al mismo tiempo sean siempre representados como antropomorfos descarnados o semidescarnados en el inframundo. Así, el sol levante es un valiente guerrero que se acompaña de combatientes caídos en batalla, el del Poniente es un ser afeminado

⁷⁰ *Códice Cospi. Calendario Messicano 4095*, Karl A. Nowotny (comen.), Graz, Aeva (Códices Selecti vol. XVIII), láms. 12-13, 1968; *Codex Fejérváry-Mayer*, facsimil a color, de C. A. Burland (comen.), Graz, Aeva (Códices Selecti vol. XXVI), láms. 33-34, 1971.

⁷¹ *Códice Borgia*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes (comité de invest.), lám. 51, 1993.

⁷² Y donde también se ubicaba el mítico Cincalco, la “Casa del Maíz”; al mismo tiempo muy lunar; cf. Michel Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, 1990 [1987], pp. 219-220; Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlallocan*, op. cit., pp. 190-191; José Contel, “Tlalloc: l’Incarnation de la terre...”, op. cit., 255-262; Nathalie Ragot, *Les Au-delàs aztèques*, 2000, pp. 141-147.

escoltado por mujeres muertas en parto.⁷³ Mientras ellos se convertían (después de cuatro años, según Sahagún) en colibríes, oropéndolas o mariposas,⁷⁴ ellas se convertían en nubes,⁷⁵ según indica Jacinto de la Serna.⁷⁶ Incluso, el hecho de que los dioses hayan podido existir simultáneamente como *tlaquimilolli*, o “bultos sagrados”, sobre la tierra, y de manera etérea en los espacios míticos, podría ser leído a partir de esta concepción especular; pues en muchos casos tales envoltorios no suponían contener más que restos corpóreos colectados por los hombres tras la muerte divina —tal es, por lo menos, el caso de Huitzilopochtli, Camaxtli, Quetzalcoatl, Itzpapalotl y Tezcatlipoca.⁷⁷

¿Qué es entonces lo visible en ese mundo mesoamericano de reflejos? ¿Qué usos daba el hombre a este complejo sistema especular? La clave, a nuestro parecer, se encuentra en las funciones atribuidas a los espejos en general.

El espejo no sabe mentir

Contamos en la actualidad con el registro de varios centenares de espejos procedentes de contextos arqueológicos mesoamericanos. Se trata, generalmente, de objetos redondos ovalados o cuadrangulares cuyo largo máximo oscila entre los cinco y los 40 centímetros;⁷⁸ los hay en mica, obsidiana, hematita o piritita, monolíticos o en mosaico, cóncavos o planos, y se les ha localizado en contextos olmecas,

⁷³ Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, *op. cit.*, VI: 162; III: 49; Michel Graulich, *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, 2005, pp. 124-125, 329.

⁷⁴ Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, *op. cit.*, III: 49.

⁷⁵ Agradecemos este dato a José Contel.

⁷⁶ *Op. cit.* p. 306; Cecilia Klein, “The Devil and the Skirt. An Iconographic Inquiry into the Prehispanic Nature of the Tzitzimime”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 31, 2000, p. 28; Nathalie Ragot, *Les Au-delàs aztèques*, *op. cit.*, p. 140.

⁷⁷ Véanse Cristóbal del Castillo, *op. cit.*, pp. 121-122; Jacinto de la Serna, *op. cit.*, p. 220; Diego Muñoz Camargo, *op. cit.*, pp. 235-236; Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Historia de la nación chichimeca*, t. I, 1985, p. 387; *Anales de Cuauhtitlan*, *op. cit.*, p. 51; Bartolomé de Las Casas, *Apologetica historia sumaria*, t. I, 1967, p. 643. Incluso los lacandones de inicios del siglo XX consideraban que sus dioses existían simultáneamente en cuatro lugares: la cerámica que llevaba su nombre, los espacios naturales, las ruinas que suponían proteger y los cielos superiores (Jacques Soustelle, “Notes sur les Lacandon du lac Peljá et du río Jetjá (Chiapas)”, en *Journal de la Societé des Américanistes*, t. 25, núm. 1, 1933, p. 176).

⁷⁸ Aunque pudiera ser que el famoso piso de mica de Teotihuacan no fuera más que un gigantesco espejo.

oaxaqueños, mayas, chalchihuiteños y teotihuacanos.⁷⁹ Es posible ver ejemplos de espejos de obsidiana mexicas en el Museo Nacional de Antropología, el American Museum of Natural History, el Museo de América y otro más, en pirita con la imagen de Ehecatl, en el Musée du Quai Branly. Muchos de tales objetos han sido encontrados en contextos funerarios, con individuos mayoritariamente masculinos, otros tantos sepultados en *caches* y otros más en rellenos constructivos.⁸⁰ Vale incluso decir que, en opinión de Kirchhoff, “los espejos de pirita eran un rasgo prototípico de las sociedades mesoamericanas”.⁸¹

Además de su evidente uso cosmético,⁸² entre los antiguos nahuas, los chichimecas, los otomíes y los mayas, el espejo era un elemento común en las indumentarias de gobernantes, víctimas sacrificiales y los varones comunes.⁸³ En el centro de México hay distintos adornos que se llaman o fungen como espejos. Entre ellos está el *tezcacuitlapilli*, un espejo dorsal hecho de mosaico, y que Sahagún describe “una medalla grande hecha de obra mosaico que la llevaba atada y ceñida sobre los lomos”, que formaba parte de los atuendos de Quetzalcoatl, de Tezcatlipoca y de los mensajeros que envió Moctezuma con Cortés.⁸⁴ Otro tipo de espejo dorsal, llamado *cuitlatezcatl*, aparece en la ropa de Paynal y de los sirvientes huastecos de la diosa Tlazolteotl.⁸⁵ No sabemos decir si, aparte de la función decorativa, estos elementos tenían también alguna simbólica.

También encontramos espacios rituales en cuyos títulos figura la palabra espejo; donde se bañan los penitentes era conocido como *tezcaapan* o “el lugar de agua-espejo”,⁸⁶ Tezcacoac Tlacoachcalco, o

⁷⁹ Véanse Karl A. Taube, *op. cit.*, pp. 169-170; Paul F. Healy y Marc G. Blainey, “Ancient Maya Mosaic Mirrors: Function, Symbolism, and Meaning”, en *Ancient Mesoamerica*, núm. 22, 2011; Marc Gordon Blainey, “Surfaces and Beyond: The Political, Ideological, and Economic Significance of Ancient Maya Iron-ore Mirrors”, 2007; Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca... op. cit.*, p. 165; Olivia Kindl, “Le nierika des huichol: Un “art de voir”, 2007, pp. 230-237.

⁸⁰ Karl A. Taube, *op. cit.*, p. 174; Marc Gordon Blainey, *op. cit.*, pp. 42-104. Véase Guilhem Olivier (*Tezcatlipoca... op. cit.*, pp. 433-439) para una discusión sobre las representaciones iconográficas del espejo en Mesoamérica.

⁸¹ Véase Pereira (2008: 123), para mayores datos sobre la historia de los espejos en Mesoamérica y los campos semánticos asociados a su uso.

⁸² Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex... op. cit.*, X: 55.

⁸³ *Ibidem*, VIII: 25, 28; IX: 59; X: 173, 177; Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, 1938, p. 106.

⁸⁴ *Ibidem*, XII: 11, 12, 15.

⁸⁵ *Ibidem*, II: 175-176, 122.

⁸⁶ *Ibidem*, II: 185.

el arsenal “de la serpiente de espejo” era uno de los edificios del recinto sagrado en el que se desollaba a los cautivos,⁸⁷ Tezcacoac era el templo donde se ofrecía a los hijos al *calmecac* o templo-escuela,⁸⁸ en Tezcatlachco, “cancha de juego de pelota de espejo”, se sacrificaba al *ixiptla*, “representante”, de Huitznahuatl⁸⁹ y “el cerro del espejo” era el lugar donde se había aparecido Tezcatlipoca.⁹⁰ Todavía no hemos podido establecer el sentido de “espejo” en los nombres de tales sitios pero pudiera ser que, de algún modo, las penitencias y sacrificios que en ellos se realizaban fueran vistos como una suerte de “reflejo” de actitudes interiores menos perceptibles.

Entre los antiguos nahuas, el espejo era además un símbolo del poder señorial otorgado por Tezcatlipoca. Se decía que los monarcas poseían un espejo de obsidiana de dos caras; en la superficie de la primera veían el comportamiento de sus sujetos y en la otra observaban su propio reflejo.⁹¹ En la época de contacto, variantes de los términos mayas *nen* y *lem* parecen haber referido a los conceptos de “gobernantes y personas de importancia como ‘reflejo del mundo’, ‘sucesión en el oficio’, ‘pensar’, ‘imaginar’, ‘contemplar’ y ‘meditar’”.⁹² También, cuando Motecuhzoma pidió ayuda al *cazonci* para enfrentar a los españoles, se dice que sus mensajeros le entregaron “un presente de turquesas y charchuys y plumajes verdes y diez rodela que tenían unos cercos de oro, mantas ricas y mastiles, y espejos grandes”.⁹³

Aparte de los arriba mencionados, hay otros ejemplos⁹⁴ que indican que los pueblos mesoamericanos solían considerar a los espejos como fuentes de poder.⁹⁵ “Quetzalcoatl les había hecho creer [a los toltecas] que, por medio de este espejo, siempre había de haber lluvias y si se la pidieran, por este espejo él se las daría”.⁹⁶ La capa-

⁸⁷ *Ibidem*, II: 193.

⁸⁸ *Ibidem*, II 169-170.

⁸⁹ *Ibidem*, II: 185.

⁹⁰ *Código Telleriano-Remensis*, ed. cit., fol. 3v.

⁹¹ Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, op. cit., VI: 43, 44-45, 246; Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca...*, op. cit., pp. 445-449; Guilhem Olivier y Leonardo López Luján, “Images of Moctezuma and his Symbols of Power”, en *Moctezuma: Aztec Ruler*, 2009, p. 13.

⁹² Paul F. Healy y Marc G. Blainey, op. cit., pp. 234-235; *cf.* Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca...*, op. cit., p. 447.

⁹³ Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán: instrumentos de consulta*, 2008, fol. 39v, 42.

⁹⁴ *Cfr.* Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca...*, op. cit., pp. 446-449.

⁹⁵ Entendido como capacidad diferenciada de acción.

⁹⁶ *Histoire du Mechique*, op. cit., p. 114.

ciudad dadora de esta clase de artefactos se hace igualmente evidente en un relato mixe, recogido por Miller⁹⁷ hacia la década de 1950; en él se habla de un campesino al que, tras recibir del padre de una serpiente de siete cabezas un “espejito redondito”, se le explica: “—Vas a moverlo (de derecha a izquierda y vuelto a la derecha como a la altura del hombro y muy cerca al cuerpo). Entonces vas a mandar: —Tráeme dinero, tráeme comida o cualquier cosa”.

En otros casos, el espejo tiene más bien la función protectora y es usado para repeler o expulsar a los enemigos; esto se describe claramente en el caso de quienes temían ser atacados por medios sobrenaturales:

*In iooaltica nemi tlatlacateculo: aco nanahualti, tlahuipuchtin in canih ontepoloa in techan [...] In oquimittaque in azo itla icquimpolaa in chaneque. Nimanatlan coteca iztli puertatitlaan, anozo itoalco quimana in iooaltica qui-toaia. Qilmach uncan onmotezcauia in tlatlacateculo, in tlahuipuchtin in tepolaa aco micoaz, anoco cocoliztli tepan mochioaz. Ic niman cholaa, aicmo ceppa tepolotiuui. Iniquac oquittaque itzli, atlanonoc*⁹⁸

De noche avanzan los búhos-hombre [tlacatecolo], tal vez los nanahualtin, los tlahuipuchtin, y ellos atacarán los hogares de las personas [...] Entonces, ponían una obsidiana bajo el agua, detrás de la puerta o, tal vez, la ponían ellos en el patio, durante la noche. Se dice que aquí los búhos-hombre, los tlahuipuchtin se ven en el espejo cuando van a hacer mal a las personas. Con esto [el brujo] huye. Ya no hace mal a las personas cuando ve la obsidiana en el agua (trad. nuestra)

Ya sea que se les coloque bajo la cama, detrás de la cabeza o bajo la almohada, los actuales mixes, mixtecos y nahuas continúan recurriendo al uso de espejos para protegerse de los brujos chupa sangre; en estos casos, se supone que el malhechor siente miedo o vergüenza al ver su propia imagen sobre el espejo.⁹⁹ Tal vez, Tezcatlipoca

⁹⁷ Walter Miller, *Cuentos mixes*, 1956, p. 180.

⁹⁸ Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, op. cit., V: 157.

⁹⁹ Frank J. Lipp, *The Mixe of Oaxaca. Religion, Ritual and Healing*, 1991, p. 160; Hugo Nutini y John Roberts, *Blood-sucking witch-craft. An Epistemological Study in Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala*, 1993, p. 70; Frances Toor, *A Treasury of Mexican Folkways*, 1947, p. 156; Alba González Jácome, “Agricultura y especialistas en la ideología agrícola: Tlaxcala, México”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (eds.), *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, 1997, p. 480; Andrés Fábregas Puig, “El nahualismo y su expresión en la región de Chalco-Amecameca”, 1969, p. 109; Virginia Mendoza R., “La bruja en México”, en Sol Tax (ed.), *Acculturation in the Americas. XXIX International Congress of*

haya recurrido a un artificio similar cuando, al tiempo de la caída de Tollan, Tezcatlipoca mostró a Quetzalcoatl su rostro en un espejo; pues, según los *Anales de Cuauhtitlan*,¹⁰⁰ éste también terminó por huir.¹⁰¹

Es una obviedad decir que el espejo sirve para ver —de ahí que el ojo reciba metafóricamente el nombre de *tezcatl*¹⁰² o *nahualtezcattl*¹⁰³—; pero no lo es tanto si se señala su uso para la videncia de lo no accesible.¹⁰⁴ Esto se confirma también con el hecho de que en los códices, a pesar de que normalmente los ojos se dibujan en forma de semicírculos blanquirrojos, algunas deidades los tienen pintados muy redondos, de igual manera en la que se suele dibujar estrellas —dos círculos circundantes, blanquirrojos—. Este es el caso de Miclantecuhtli (*Códice Borgia, cit.*, láms. 13, 14, 22), Tlahuizcalpantecuhtli (láms. 19, 53-54) o Itzpapalotl (lám. 11), entre otros, por lo cual es posible que sean los ojos propios de las deidades relacionadas con el lado oscuro y peligroso del universo, y que tienen la capacidad de ver en el mundo nocturno.¹⁰⁵ Por cierto, una descripción que hace Durán de un sacerdote disfrazado del señor del lugar de los muertos dice que “traía por ojos unos espejos muy relumbrantes [...] en cada hombro traía una cara con sus ojos despejos y en los codos sendas caras y en la barriga otra cara y en las rodillas sus ojos y caras, que parecía con el resplandor de los espejos que en estas partes traía por ojos que por todas partes miraua”.¹⁰⁶ Similar descripción se encuentra en Juan de Tovar, quien narra el mismo episodio: “[...] salía luego un sacerdote vestido con unos atavíos de demonio, con bocas por

Americanists, 1952, p. 288; Antonella Fagetti, “Cuerpo humano y naturaleza en la cosmovisión de un pueblo campesino”, 1996, p. 216; Raúl Álvez Chávez, *Los habitantes del lugar de las nubes. Una mínima presentación de las creencias mixtecas*, 1997, p. 216.

¹⁰⁰ Ed. cit., pp. 9-11.

¹⁰¹ En la versión del *Códice Florentino* (Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, op. cit., III: 33) sólo se dice que cuando Quetzalcoatl estaba por abandonar Tula, se miró en el espejo y dijo “ya soy un hombre viejo”.

¹⁰² Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, op. cit., VI: 238, X 103, 144.

¹⁰³ Hernando Ruíz de Alarcón, op. cit., trat. VI, cap. V: 201.

¹⁰⁴ En tzotzil también se dice “espejo” al ojo: ojo es *nen sat*, *nen* “espejo”, *sat* “ojo o cara” (Robert M. Laughlin, *The Great Tzotzil Dictionary of San Lorenzo Zinacantan*, 1975, p. 251; Karl A. Taube, op. cit., p. 181). El término purépecha para “espejo”, *erangariqua*, no es el mismo que para “ojo”, *ezquia*; pero deriva del verbo “mirar”, *erangani* (Benedict Warren (ed.), *Diccionario grande de la lengua de Michoacán*, t. I, 1991, p. 332 y t. II, p. 190).

¹⁰⁵ Katarzyna Mikulska, *El lenguaje enmascarado...*, op. cit., pp. 241-242.

¹⁰⁶ Diego Durán, op. cit., t. I, pp. 370-371.

todas las coyunturas y muchos ojos de espejuelos”.¹⁰⁷ Si el señor del mundo de los muertos es al mismo tiempo Yohualtecuhtli, “Señor de la noche” —como se puede suponer tomando en cuenta de que Mictlan es el mundo de la noche—,¹⁰⁸ entonces el señor de los muertos estaría cubierto con espejos-ojos-estrellas.

El uso metafórico de *tezcAtl* con el sentido de “ejemplo” muestra que el espejo no sólo permite verse a sí mismo sino que, de algún modo, también refleja el deber ser.¹⁰⁹ Esto mismo parece haber sucedido entre los antiguos mayas, pues, en el *Calepino de Motul*¹¹⁰ la frase *u nen cab, u nen cah* es traducida como “el sacerdote, cacique, gobernador de la tierra o pueblo, que es espejo en que todos se miran”.

La posibilidad de videncia a través de tales artefactos se hace más patente en su uso adivinatorio.¹¹¹ Don Pedro Tetepanquetzal se valió de un espejo, “que llamaban los indios *naualtezcAtl*”, para predecir la caída de Tenochtitlan: “El dicho Don Pedro dixo sus palabras de hechicerías ó encantamientos, se escureció el espejo que no quedó claro sino una partecilla de él, en que se parecía pocos maceguals, y llorando el dicho Don Pedro les había dicho: —Digamos al Señor —que era Guatimotzin— que se baxasen, porque habían de perder a México”.¹¹² El *Códice Florentino*¹¹³ menciona a un ave llamada *quatezcAtl* en cuya cabeza yacía un espejo capaz de mostrar al observador eventos venideros: “Si [quien lo miraba] había de ir, avanzar, a la guerra, veía que era llevado, tomado cautivo; arrastrado lejos. Pero, si había de tener buena fortuna, si él había de alcanzar su recompensa, veía que llevaba a rastras [a su cautivo]”. Uno de tales

¹⁰⁷ Juan de Tovar, *Historia y creencias de los Indios de México*, transcripción del *Manuscrito Tovar* al castellano moderno de Susana Urraca Uribe y José J. Fuente del Pilar (ed., pról., n. y comen.), 2001, p. 212.

¹⁰⁸ *Códice Borgia*, op. cit., lám. 42; Alfredo López Austin, *Cuerpo humano...*, op. cit., vol. I, p. 428; Michel Graulich, “L’au-dela cyclique des anciens Mexicains”, en *La antropología americanista en la actualidad. Homenaje a Raphael Girard*, t. I, 1980, p. 260; Michel Graulich, *Mitos y rituales...*, op. cit., p. 282; Elżbieta Siarkiewicz, “La muerte y su significado ritual en la cultura nahua”, 1982, pp. 111, 245; Katarzyna Mikulska, *El lenguaje enmascarado...*, op. cit., pp. 235 y ss.; Katarzyna Mikulska, en prensa.

¹⁰⁹ Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, op. cit., VI: 216; IX: 14; X: 1, 11, 19, 20, 29.

¹¹⁰ Antonio Ciudad Real, *Calepino de Motul*, 1984, fol. 326r, en Guilhem Olivier, *TezcAtlipoca...*, op. cit., p. 449.

¹¹¹ Algo que, por cierto, también existía en la Europa medieval (véase Elisabet Magro García, “Métodos y clases de adivinación en los libros de caballerías”, en *Letras*, núms. 59-60, 2009, pp. 231-250).

¹¹² *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, 1912, pp. 180, 182.

¹¹³ Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, op. cit., XI: 32-33.

animales supone haber servido como presagio para la conquista española; se dice que en él Motecuhzoma pudo observar el cielo estrellado y a los invasores entrando en sus dominios.¹¹⁴ En otro “espejo vieron muchas veces al Tezcatlipoca [...] cuando vinieron los antepasados de los del barrio de Huitznahuac, que eran culhuaque de Culhuacan [...] venía hablando con ellos este espejo en voz humana”.¹¹⁵ Se dice igualmente en la *Relación de Michoacán*¹¹⁶ que los ‘médicos’ podían descubrir a los ladrones al ver “los hurctos en un escudilla de agua o en un espejo”. Hacia los inicios del siglo XVIII, Margil¹¹⁷ reportó en Guatemala la existencia de ciertos ‘obispos’ mayas que se valían de “unas piedras redondas, como espejos” para comunicarse con el Demonio. Y, a través de las llamadas *leomabag que*, que “quiere decir en nuestro castellano espejo de piedra”, “alcanzaban, visible y físicamente por su diafanidad, a ver (mediante el pacto que con el demonio tenían) el objeto de su intrínseca intención”; en ellas “a los curanderos se les representaban sus enfermos en el fin de su enfermedad”. Más interesante aún, “aquel animal que primero se les ofrecía en esta dicha piedra [... era] el Nahual que le señalaban a los niños”.¹¹⁸ Todavía los actuales nahuas de la Huasteca, los totonacos y los mayas peninsulares recurren a piedras llamadas “espejo”—*tescatl* o *sáastun*— para la adivinación,¹¹⁹ en el siglo XVII llamaban a estas piedras “Zastum en su lengua, que era el dios cristalino.”¹²⁰

¹¹⁴ *Ibidem*, VIII: 18; XII 3; Diego Muñoz Camargo, *op. cit.*, p. 176.

¹¹⁵ Juan Bautista Pomar, “Relación de Tezcoco”, en *Relaciones de Tezcoco y de la Nueva España*, 1941, p. 14.

¹¹⁶ Jerónimo de Alcalá, *op. cit.*, fol. 61v.

¹¹⁷ Antonio de Jesús Magril, *op. cit.*, pp. 246, 258.

¹¹⁸ Carmelo Sáenz de Santa María, “Una revisión etnorreligiosa de la Guatemala de 1704, según fray Antonio Margil de Jesús”, en *Revista de Indias*, vol. 41, núms. 165-166, 1981, p. 471; Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca...*, *op. cit.*, p. 455.

¹¹⁹ Alan R. Sandstrom, *op. cit.*, p. 317; Alain Ichon, *op. cit.*, p. 267; Olivier Le Guen, “Quand les morts reviennent... Réflexion sur l’ancestralité chez les Mayas des Basses Terres”, en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 89, núm 2, 2003, p. 191; Orihuela, 2014, comunicación personal. Para el uso de ‘espejos’ pétreos —lo que incluye núcleos de obsidiana—, los totonacos no sólo deben sahumarlos sino también darles a beber refino después de la ceremonia.

¹²⁰ AGN, Inquisición, 1674, 629.4 en Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, 1987, p. 332. Roberto Weitlaner (*Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*, 1981, pp. 112-113) registró un relato chinanteco en el que un cazador descubre la infidelidad de su esposa al mirar en un espejo que se encontraba en los dominios de las deidades de la tierra y la lluvia. Otros pueblos centroamericanos, como los payas de Honduras, se valen de objetos similares para los mismos fines. “Para el diagnóstico de una enfermedad algunos de los saurines hacen uso de una piedra mágica, que según dicen ellos, se encuentra

Otro instrumento que, aunque no incluye en su nombre el vocablo *tezcAtl*, parece indudablemente ligado a su simbología es llamado *tlachialoni* o *tlachieloni*. Se trata de un instrumento llevado por Tezcatlipoca¹²¹ y que fue descrito por los informantes de Sahagún de la siguiente manera: *tlachialonj yn imac icac çentlapal coyunqui, ic tteitta...*,¹²² “mirador enhiesto en su mano, con un agujero de un lado, para ver a la gente” (trad. nuestra). Durán, también describiendo el objeto que llevaba Tezcatlipoca, dice que era “un amoscador de plumas preciadas azules, verdes y amarillas, las cuales salían de una chapa redonda de oro muy relumbrante y bruñida como un espejo, que era dar a entender que en aquel espejo veía todo lo que se hacía en el mundo”.¹²³ Empero, el objeto en cuestión tampoco era exclusivo de Tezcatlipoca, ya que lo llevan también Xiuhtecuhtli y su aspecto llamado Ixcozauhqui,¹²⁴ más Tlacochoalco Yaotl y Omacatl.¹²⁵ También lo llevan los dioses Ixtlilton,¹²⁶ un dios del número cinco (festejado el día 5-lagartija),¹²⁷ algunos dioses de pulque y el mono que acompaña a uno de ellos,¹²⁸ sólo que, en su caso, a veces el *tlachialoni* está ocasionalmente adornado con plumas.¹²⁹

Contamos con una descripción más del *tlachialoni* —esta vez del de Xiuhtecuhtli—, según la cual era: “una manera de cetro, que era una chapa de oro redonda, agujerada por el medio, y sobre ella un remate de dos globos, otro mayor y otro menor, con una punta sobre el menor. Llamaban a este cetro *tlachieloni* [*sic*], que quiere decir miradero o mirador, porque con él ocultaba la cara y miraba por el agujero de medio de la chapa de oro”.¹³⁰ Finalmente, una imagen extraordinaria de este instrumento aparece en el *Códice Borgia*

de vez en cuando en las entrañas de un animal matado en la caza, especialmente en el venado” (Eduard Conzemius, “Los indios payas de Honduras...”, *op. cit.*, p. 297).

¹²¹ *Manuscrito del Real Palacio* [en adelante MRP], fols. 261r, 250v, 254r, en Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales...*, *op. cit.*; *Códice Tudela*, fol. 15r; *Códice Magliabechiano*, fols. 33r, 92r.

¹²² Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales...*, *op. cit.*, p. 95.

¹²³ Diego Durán, *op. cit.*, t. I, p. 48; Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca...*, *op. cit.*, p. 100.

¹²⁴ *Códice Borbónico*, 1991, lám. 36; MRP, fols. 253r, 262v.

¹²⁵ MRP, fols. 266r, 266v; Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca...*, *op. cit.*, p. 443.

¹²⁶ *Códice Borbónico*, láms. 27, 36; *Códice Tudela*, fol. 44r; *Códice Magliabechiano*, fol. 63r.

¹²⁷ *Códice Magliabechiano*, fol. 87r.

¹²⁸ *Códice Tudela*, fols. 37r, 41r; *Códice Magliabechiano*, fols. 55r, 59r.

¹²⁹ Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, *Los templos del Cielo y de la Oscuridad. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*, 1993, p. 22 n. 15.

¹³⁰ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, *op. cit.*, 1999, vol. I, p. 40.

(lám. 38), en la que el *tlachialoni* aparece en forma antropomorfizada, encontrándose al lado de la pareja arquetípica de los dos ancianos.¹³¹

A estas alturas no sabemos decir si era un objeto similar al descrito en el MS de 1477, que hablaba de *in coyahuac tezcatl in necoc-xapon*, “un espejo con un ancho agujero por ambos lados”, y en el cual se reflejaba el mundo de los muertos y el cielo (*supra*). Lo único que podemos marcar es que en caso del *tlachialoni* de las imágenes de Tezcatlipoca, se subraya que estaba horadado de un lado (*çentlapal coyunqui*), mientras que sobre el segundo se dice que estaba agujerado por ambos lados (*necoc*), por cierto de igual manera como *el tezcatl necoc*, “espejo de dos lados”, que trajo consigo Tezcatlipoca para dar fin al reino de Tollan. En este igualmente se veía algo distinto en cada una de sus caras: si en una se veía este dios como joven y atractivo, entonces en el otro lado Quetzalcoatl aparecía como un anciano;¹³² pero si Tezcatlipoca aparecía como un viejo, Quetzalcoatl tenía la esperanza de rejuvenecer o incluso renacer.¹³³ Por otro lado, los otros dioses que llevan el *tlachialoni* —un dios *macuiltonale* (del número cinco), dioses del pulque y sobre todo Ixtlilton (*supra*)— forman un conjunto de deidades, dentro de cuyas facultades está la de comunicación entre distintos mundos, ya sea consultando los veredictos divinos por medio de tableros de juego (los dioses *macuiltonaleque*), ya sea revelando las actividades del humano, gracias al ver la superficie del agua negra llamada *tlilatl*. Esta última habilidad propia del dios Ixtlilton de usar la hidromancia es paralela, según Olivier,¹³⁴ a la de Tezcatlipoca de recurrir a la catoptromancia (arte de pronosticar mirando un espejo).

¹³¹ Es posible que el *tlachialoni* se asemeje un poco al concepto huichol de *nierika*; ya que este último no sólo remite a los objetos para ver sino también a la propia capacidad de visión y comunicación con los seres menos perceptibles (véase Mariana Fresán Jiménez, “El cuerpo humano entre los huicholes visto a la luz de la simbología mesoamericana”, 2010, p. 108). El *nierika* es aquella parte central de un artefacto que, bajo una estructura muchas veces circular, se construye como un pasaje entre diferentes niveles del cosmos (Olivia Kindl, “Le nierika des huichol...”, *op. cit.*, p. 27). Fresán constata que los *nierika* son las visiones tenidas para obtener “el conocimiento sagrado que forma parte de la costumbre wixarika, ya que entrarán en comunicación con los ancestros. Es la capacidad de ver más allá de lo materialmente tangible, de ver lo invisible” (*op. cit.*, p. 107). La propia Olivia Kindl (*op. cit.*, pp. 228 y ss.) contempla, de hecho, la posibilidad de que los antiguos espejos de pirita y discos de piedra fueran antecedentes del *nierika* contemporáneo.

¹³² *Anales de Cuauhtitlan*, *op. cit.*, p. 9.

¹³³ Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca...*, *op. cit.*, pp. 457-458.

¹³⁴ *Ibidem*, pp. 333-337.

Efectivamente, no sólo los reflejos en superficies pétreas podían servir a la predicción. Ruiz de Alarcón¹³⁵ comenta que para determinar si un niño había perdido el “hado y fortuna”, los nahuas del siglo XVII ponían su rostro sobre un vaso de agua, “si en ella ven el rostro del niño obscuro, como cubierto con alguna sombra, juzgan por cierta la contrariedad [...] Y si en el agua parece el rostro del niño claro, dicen que el niño no está malo”. Durán¹³⁶ comenta que había muchos agüeros sobre “el mirarse en ellos [los ríos] como nos miramos en un espejo y en echar de las suertes en el agua los sortilegios y en el conocer de las enfermedades en el agua y echar agüero sobre ello”. En Guatemala, es un cuerpo de agua entero el que sirve a la realización de pronósticos: “Los indios pipiles tenían esta laguna [de Cuatlan] por un oráculo de suma autoridad y que ningún humano podía ver lo que en ella había y que, el que lo probase, se había de tullir y habría mala muerte”.¹³⁷ La idea de que el agua fungía como otro “aparato” para producir reflejos se confirma con el nombre en náhuatl que se daba a lagos, lagunas, charcos de agua o “cuerpo de agua”, que se llamaban *atezcatl*,¹³⁸ literalmente “espejo de agua”. Se confirma también con algunas imágenes gráficas del espejo humeante-símbolo de Tezcatlipoca, el que este dios lleva ya sea en el pie, ya sea como adorno de la cabeza. Como bien observó Olivier,¹³⁹ en una imagen del *Códice Borgia* (lám. 17), el diseño del interior del espejo de este dios está pintado de igual manera como el agua;¹⁴⁰ pero a esta observación podemos agregar otro ejemplo (lám. 14), en la que el mismo espejo humeante es sustituido por un cuerpo de agua.

De la misma manera, el brazo del paciente o la actitud de “medirlo” con las manos, que era una de las técnicas adivinatorias,¹⁴¹ recibe el título de *tonahualtezcauh*, “nuestro espejo del *nahualli*”,

¹³⁵ *Op. cit.*, trat. VI, cap. II, pp. 197-198.

¹³⁶ *Op. cit.*, II, pp. 178-179.

¹³⁷ Carta del licenciado Palacio en René acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala*, 1982, p. 273.

¹³⁸ Alonso de Molina, *op. cit.*, [1] f. 35v, [2] f. 7v; BNF 362 en GDN; Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, *op. cit.*, XII, p. 115.

¹³⁹ Guilhem Olivier *Tezcatlipoca...*, *op. cit.*, p. 462.

¹⁴⁰ Si bien no estamos convencidos de que en imágenes de Tezcatlipoca en los códices *Telleriano-Remensis* (fol. 3v) y *Vaticano A* (*op. cit.*, fol. 44v) se trate de la misma sustitución (Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca...*, *op. cit.* p., 462); más bien se trata aquí de la agregación del signo de guerra (en forma de agua y fuego) y de serpiente.

¹⁴¹ Hernando Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, trat. V, cap. III, pp. 193 y ss.

“nuestro espejo oculto” o “nuestro espejo de encantos”,¹⁴² en los conjuros recogidos por Ruiz de Alarcón.¹⁴³ No obstante, en realidad se trata de un concepto metafórico basado en la idea de que todos los objetos o técnicas que permiten incursionar en el mundo no humano para conocer causas de problemas o buscar soluciones a ellos funcionan como “espejos” (*tezcatl*). Similar función cumplen los libros adivinatorios, de ahí que se forme las expresiones como *tlachia in amoxtli in tezcatl*, “ver en el libro, en el espejo”.¹⁴⁴ Con este difrasismo se denominaban otros métodos adivinatorios, entre ellos por medio del fuego, o con la ayuda del *ololiuhqui* y del tabaco, y sobre todo el pronosticar por medio de tirar granos de maíz.¹⁴⁵ Por cierto, llama la atención que los *tescatl* de los nahuas orientales, mencionados anteriormente, se colocan en hilera en la tela que servirá para echar granos,¹⁴⁶ de similar manera como hacen los especialistas k’iche’, aunque en su caso los granos serán acomodados para ellos mismos ser los días del *tonalpohualli*.¹⁴⁷

Lo importante es que en los mismos términos de reflejo es tratado el uso de los libros *tonalamatl*, pues cuando alguien recurría a la consulta de ellos con el *tlapouhqui*, este le decía:

[...] *ca nel tictemoa tiquiltani, in mella-cuahualoca; ca ic otihualla, in timotez-cahuico, in timamuxhuico* [...] ¹⁴⁸

[...] en verdad buscas, solicitas que te fortalezca el alma; has venido para eso; has venido a verte en el espejo; has venido a consultar el libro¹⁴⁹

¹⁴² Esta palabra está compuesta de la raíz *nahual-* y el sustantivo *tezcatl*, “espejo”. Las traducciones aquí podrían ser muy diferentes, siendo, aparte de las mencionadas más arriba, también: “espejo disfrazado/enmascarado/encubierto” o incluso “espejo de conjuros”. La propuesta de su traducción por “de encantos”, se debe al valor antiguo de las palabras “hechizo” o “embrujo”.

¹⁴³ Hernando Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, trat. IV, cap. I, p. 191.

¹⁴⁴ En este contexto, es relevante mencionar que entre los tzotziles actuales la palabra *nen* o “espejo”, “designa igualmente a los escribas que tienen la fama de poseer importantes poderes visionarios” (Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca...*, *op. cit.*, pp. 445-446).

¹⁴⁵ Hernando Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, trat. V, cap. I, p. 190, cap. III, pp. 193-194, *cfr.* J. Richard Andrews y Ross Hassig, *op. cit.*, pp. 148, 153-154, 357; Alfredo López Austin, “Conjuros médicos de los nahuas”, en *Revista de la Universidad de México*, vol. 14, núm. 11, 1970, p. IX; Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca...*, *op. cit.*, pp. 454-455; Elizabeth Hill Boone, *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*, 2007, p. 20; Ana Guadalupe Díaz Álvarez, “Las formas del tiempo. Tradiciones cosmográficas en los calendarios indígenas del México Central”, 2011, p. 102.

¹⁴⁶ Alan R. Sandstrom, *op. cit.*, pp. 316-319.

¹⁴⁷ Barbara Tedlock, *Time and the Highland Maya*, 1982, pp. 158-171; John M. D. Pohl, *Sorcerers of the Fifth Heaven. Nahuatl Art and Ritual of Ancient Southern Mexico*, 2007, p. 27.

¹⁴⁸ *CF*, V: 152.

¹⁴⁹ Trad. de Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca...*, *op. cit.*, p. 454.

Y los *huehuetlatolli* de fray Juan Bautista extienden la función del libro —*amoxtli*— a la videncia:

*Yhuan oncan mani in coyahuac tezcatl, in necoc xapouhqui, immictian tlaneci, in ilhuicac tlaneci inic oncan tontlachixtica in quenamicâ immictlan in ilhuicac, inic tonitztica in nohuiyan cemanahuac*¹⁵⁰

En él está el espejo amplio, de ambos lados trabajado que ilumina el Mictlan, ilumina el cielo. En él se observa cómo es el lugar del misterio, el Mictlan, el cielo. En él se miran todas las partes del mundo (trad. de Hernández de León-Portilla)

Resulta, entonces, que el *amoxtli*, “libro”, permite ver —y por lo mismo incursionar— en estos dos espacios no humanos, el Mundo de los Muertos (Mictlan) y el cielo. No es extraño, por lo tanto, que Chimalpahin¹⁵¹ también hable del libro como un objeto reflejante: “Domingo Hernández Ayopochtzin; éste aprendió a leer y escribir, y acostumbraba escribir con letras en papeles, de modo que [todo] lo conservó en un libro que compuso, donde nos reflejó como en un espejo”. Esta relación espejo-libro-comunicación está acorde con la interpretación de Olivier acerca del significado de lo humeante del espejo de Tezcatlipoca —que el humo es un símbolo de la palabra, por lo cual “El humo del espejo podría corresponder a los mensajes que él les comunica a los hombres”¹⁵².

Obviamente, también la observación directa del cielo sirvió para la formulación de múltiples predicciones. Tenemos menciones de nubosidades luminosas, llamaradas y cometas que presagiaron la llegada de los españoles,¹⁵³ movimientos celestes que anuncian muerte y enfermedad¹⁵⁴ y la predicción del tiempo atmosférico.¹⁵⁵

¹⁵⁰ En Ascensión Hernández de León Portilla (comp.), *Obras Clásicas sobre Náhuatl*, Serie IX: Fuentes Lingüísticas Indígenas, vol. 8, núm. 16, en CD Room, 1998, fol. 35v

¹⁵¹ Domingo Chimalpahin, *op. cit.*, *Sava Relación*, fols. 238v-239v. 304-305.

¹⁵² Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca...*, *op. cit.*, p. 466, n. 93.

¹⁵³ Domingo Chimalpahin, *op. cit.*, vol. I: *3era Relación* 301, fols. 114r-114v; *5nta bis*: 411, fol. 15r, n. 48; vol. II *7tima* 147, 187r-187v; Diego Durán, *op. cit.*, I, p. 533; Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, *op. cit.*, XII, pp. 1-2; Diego Muñoz Camargo, *op. cit.*, p. 175.

¹⁵⁴ Jacinto de la Serna, *op. cit.*, p. 214; Diego Muñoz Camargo, *op. cit.*, p. 179; Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias. Islas y tierra firme del mar Océano*, J. Natalicio González y José Amador de los Ríos (eds.), 1945, cap. XI, p. 178.

¹⁵⁵ “*Códice Carolino*. Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del Vocabulario de Molina”, en Ángel María Garibay K (pres.), en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 7, 1967, p. 43, citado como *Códice Carolino*.

Alvarado Tezozomoc¹⁵⁶ menciona a ciertos personajes dedicados a guardar la ciudad y tener que “cuenta con el cielo y estrellas”; un personaje semejante parece haber existido entre los tarascos con el nombre de *auandaronapo ambogasri*, “astrólogo”.¹⁵⁷ Incluso Durán¹⁵⁸ indica que una de las tareas encomendadas al nuevo *tlatoani* era observar la bóveda celeste: “—As de salir á ver las estrellas, para conocer los tiempos y signos dellas y sus influencias y lo que amenazan [...] contemplar los lugares abscondidos de los cielos y los nueve dobleces del”.

Entonces, si el devenir es visible en el cielo, ¿por qué no cualquiera es capaz de pronosticar el futuro?, ¿por qué es necesario recurrir a métodos más sofisticados?

El *Popol Vuh*¹⁵⁹ cuenta que cuando los dioses se dieron cuenta de que los primeros hombres habían alcanzado a conocerlo todo, temieron que pretendieran ser como ellos y entonces decidieron amminorar sus capacidades perceptivas:

[Los primeros hombres] todo lo vieron, todo lo conocieron, toda la raíz del cielo. Si miraban, al instante observaban por todas partes, miraban por todas partes también dentro del cielo [...] Acabaron de aprenderlo completamente todo [... Los dioses dicen, entonces:] —Que solamente llegue cerca su mirada, que solamente pequeña sea la parte de la superficie de la tierra que vean. No es bueno lo que dicen. ¿No son solamente seres creados, seres formados, así como sus nombres? [...] Solamente borremoslos un poco otra vez, éste es el deseo [...] Solamente, pues, fueron empañados sus ojos por Uk'ux Kaj, fueron cubiertos así como si se soplara sobre la superficie de un espejo fueron cegados.¹⁶⁰

Los dioses del centro de México no parecen haber aplicado esta clase de procedimientos a los humanos primigenios; sin embargo, es posible que el muy recurrente episodio del ahumado del cielo por parte de los sobrevivientes del diluvio haya igualmente provocado en sus sucesores cierta incapacidad para ver con claridad la bóveda

¹⁵⁶ Fernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica mexicana*, op. cit., p. 426.

¹⁵⁷ Maturino Gilberti, *Diccionario de la lengua tarasca o de Michoacán*, 1962, p. 214.

¹⁵⁸ Op. cit., I, p. 461.

¹⁵⁹ *Popol Vuh*, op. cit., pp. 135-139, fols. 33v-34r, véanse también *Título de Totonicapan*, Robert M. Carmack y James L. Mondloch (trads.), 1983, p. 175; Alfredo López Austin, *Cuerpo humano...*, op. cit., I, p. 204.

¹⁶⁰ *Popol Vuh*, op. cit., pp. 135-139 fols. 33v-34r.

celeste.¹⁶¹ Pues, al menos, entre los tzotziles del siglo XX se consideraba que la primera capa del cielo no tenía más función que obstruir la mirada de los hombres sobre los eventos cósmicos acaecidos en las dos siguientes.¹⁶²

Vemos, en síntesis, que los espejos no son simples objetos reflejantes sino vehículos para acceder a situaciones y recursos que no son inmediatos. Por su calidad refractaria, el cielo es en sí mismo fuente de conocimiento sobre numerosos aspectos de la vida humana pero, dada la condición disminuida de los hombres es preciso recurrir a otros medios —igualmente tratados como ‘espejos’— para alcanzar esta información. Las cosas se clarifican un poco más cuando nos acercamos a la identidad de aquellos seres primordiales que sí podían aproximarse a la realidad celeste: en Oaxaca y Los Altos de Chiapas, los primeros hombres son seres engendrados por el cielo, los árboles, las cuevas, las piedras y las montañas que, al morir, terminaron por convertirse en dioses.¹⁶³ En el Altiplano Central la primera pareja es creadora del calendario, los códices y las artes adivinatorias.¹⁶⁴ En Michoacán, el sobreviviente del diluvio se llama *teopixqui*, ‘guarda de los dioses’.¹⁶⁵ Y, en el K’iche’, los primeros hombres son conocidos como *nawal winak*, “gente-nahualli”.¹⁶⁶

¹⁶¹ *Códice Vaticano A*, 1996, f. 30v30v; Jacinto de la Serna, *op. cit.*, p. 197; *Anales de Cuauhtitlan*, p. 5; *Leyenda de los soles*, pp. 119-120; *Códice Telleriano-Remensis*, fol. 21v. Este episodio, con ligeras variantes, también fue registrado en el antiguo Michoacán (Francisco Ramírez, “Relación sobre la residencia de Michoacán [Pazcuaro]”, en Francisco Miranda (ed.), *Relación de Michoacán*, 1980, pp. 359-360; “Relación de Ajuchitlan”, en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, 1987, pp. 36-37. Por otra parte, según los mazahuas actuales, antes “el cielo era puro, tenía la apariencia del oro. Pronto el humo se elevó y lo oscureció completamente” (Jacques Galinier, “Le prédateur céleste. Notes sur le sacrifice Mazahua”, en *Journal de la Société des Américanistes*, t. 70, 1984, p. 158).

¹⁶² Gary H. Gossen, *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*, 1979, p. 42.

¹⁶³ Véanse “Relación de Chichicapa” y “Relación de Tilantongo”, en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, 1984, I, pp. 66, 89; II, pp. 231, 244; Francisco de Burgoa, *op. cit.*, I, p. 279; Probanza de Magdalena en Amos Megged, *Cambio y persistencia: La religión indígena en Chiapas, 1521-1680*, 2008, p. 96.

¹⁶⁴ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, *op. cit.*, p. 25; *Leyenda de los soles*, *op. cit.*, p. 121; Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, *op. cit.*, X, p. 191; Jerónimo de Mendieta, *op. cit.*, I, p. 210. Tal como se le ve en el *Códice Borbónico* (1991, 21) o los grabados de Coatlan Viejo, Yauhtepec, Morelos.

¹⁶⁵ “Relación de Ajuchitlan”, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, *op. cit.*, pp. 36-37.

¹⁶⁶ *Título de Totonicapan*, *op. cit.*, p. 175.

En el tiempo de los reflejos

Como ha señalado Mikulska,¹⁶⁷ se observan varias similitudes en las representaciones gráficas de Mictlan y el cielo nocturno; tal vez la más relevante sea su coincidente figuración como lugares oscuros y circundados por estrellas. El lugar de los muertos es el punto al que debió dirigirse Nanahuatl antes de emerger por primera vez transformado en sol y el sitio al que debe retornar todos los días al atardecer.¹⁶⁸

Lo interesante es que la analogía entre ambos espacios no se limita a su apariencia sino que sus efectos sobre el entorno también parecen muy cercanos.

Muchos de los agujeros descritos en el *Códice Florentino*¹⁶⁹ suponen ocurrir durante la noche y, en el caso de la lechuza, se especifica que esta provenía de Mictlan—*ommat in Mjctlan* “conocía Mictlan”.¹⁷⁰ Coincidentemente, también era posible obtener información sobre el futuro cuando se viajaba a los lugares de los muertos; tal es el caso de la mujer que supo de la llegada de los conquistadores en la tierra de los difuntos¹⁷¹ y del mensajero de la “montaña infernal” que anunció el mismo evento a Motecuhzoma.¹⁷²

Las fuentes nos cuentan que varios personajes—como el dios maya Sipakna, los toltecas, los primeros hombres y un cazador, tzo-tzil— se transformaron en piedra tras la muerte o la primera salida

¹⁶⁷ Katarzyna Mikulska, “Los cielos, los rumbos y los números. Aportes sobre la visión nahua del universo”, en Ana Guadalupe Díaz (ed.), *op. cit.*, pp. 110-114.

¹⁶⁸ Jerónimo de Mendieta, *op. cit.*, I, p. 183; *Hystoire du Mechique*, *op. cit.*, p. 109; Nathalie Ragot, *Les Au-delàs aztèques*, *op. cit.*, p. 112; Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, *op. cit.*, VI, p. 163; *Códice Telleriano-Remensis*, fol. 20r; *Códice Vaticano A*, 1996, fol. 29r. Los tolupan-jicaques dicen igualmente que los animales viven con sus dueños en las cuevas y que “cuando hace día sobre la tierra, es de noche en las cuevas y viceversa” (Anne Chapman, *Los hijos de la muerte...*, *op. cit.*, p. 133; véase también William Holland, “Conceptos cosmológicos tzotziles como una base para interpretar la civilización maya prehispánica”, en *América Indígena*, vol. 24, núm. 1, 1964, p. 19). Es por eso que Michel Graulich (*Mitos y rituales...*, *op. cit.*, p. 281) sugiere que el periodo que antecede la salida del sol, es el Mictlan y la noche estrellada sería en realidad el inframundo que invadió el cielo cuando el sol pasó bajo la tierra. Incluso se dice sobre los gobernantes muertos, representantes del numen solar, “ya la noche y aires los sometieron debaxo de la tierra” (Fernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica mexicana*, *op. cit.*, p. 84).

¹⁶⁹ Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, *op. cit.*, V, pp. 152, 158, 161, 175, 177, 179, 180.

¹⁷⁰ *Ibidem*, V, p. 163.

¹⁷¹ Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales...*, *op. cit.*, pp. 177-178; Juan de Torquemada, *op. cit.*, II, pp. 324-327.

¹⁷² Diego Durán, *op. cit.*, I, pp. 575-577.

del sol.¹⁷³ Ocasionalmente, algunas de tales entidades vuelven a la vida durante el periodo nocturno.¹⁷⁴

Durante la noche, diversos seres adquieren la apariencia de difuntos. Entre los nahuas, Tezcatlipoca se aparecía a los hombres como cadáver decapitado, envoltorio de cenizas humanas y cráneo amputado.¹⁷⁵ Los purépecha del contacto, por su parte, decían que en tales momentos los sacerdotes católicos develaban su verdadera naturaleza de muertos “y que iban allá al infierno donde tenían sus mujeres y que vinían a la mañana”.¹⁷⁶ Todavía, hacia finales del siglo XX, los tzotziles hablaban de brujos que se despojaban de su piel y su carne para hacer fechorías.¹⁷⁷ Tanto la muerte como la ausencia de luz provocan que los humanos sean devorados por seres esqueleticos. Así, se dice que si durante un eclipse el sol ya no saliera, las *tzitzimime* terminarían por comerse a la gente.¹⁷⁸ Mientras que, al describirse la vida en el lugar de los muertos, se señala que “nuestra madre, nuestro padre Miclantecuhтли, Tzontemoc, Cuezalli, todavía está sediento de nosotros, todavía está hambriento de nosotros”.¹⁷⁹

Incluso, el mismo proceso onírico nocturno suele ser interpretado como una muerte temporal; pues no sólo el verbo “soñar”, *temiqui*, parece tener la misma raíz que “muerte”, *miquiztli*,¹⁸⁰ sino que, además, algunos indígenas contemporáneos lo han expresado así:

¹⁷³ *Popol Vuh*, *op. cit.*, p. 47, fol. 10v; *Leyenda de los soles*, *op. cit.*, p. 120; Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, *op. cit.*, III, p. 23; Bernardino de Sahagún, *Historia general de...*, *op. cit.*, III, p. 200; *Códice Vaticano A*, fol. 9r; María Teresa Rodríguez López, *Ritual, identidad...*, *op. cit.*, p. 165; Diego Ruiz *et al.*, *Cuentos y relatos indígenas*, vols. 2-3, 1994, p. 33.

¹⁷⁴ *Popol Vuh*, *op. cit.*, pp. 165-166, fol. 40v ;171, fol. 42r; Relación de Coatepec en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 1985, I, p. 136; Carlos Basauri, “Los indios mayas de Quintana Roo”, en *Quetzalcoatl*, vol. 1, núm. 3, 1930, pp. 24-25. Por la noche, los cráneos que los nahuas de Tecospa disponían en las milpas comenzaban a gemir y a quejarse (William Madsen, *The Virgins Children. Life in an Aztec village today*, 1969, pp. 39-40).

¹⁷⁵ Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, *op. cit.*, V, pp. 157-158, 175, 177, 180.

¹⁷⁶ Jerónimo de Alcalá, *op. cit.*, fol. 53.

¹⁷⁷ Marco Encino *et al.*, pp. 30, 149. Los chinantecos dicen que no es bueno barrer la casa de noche pues, de hacerlo, el polvo entraría en los ojos de los muertos (Jaime Rupp, “Metáforas y proverbios chinantecos”, en *Tlalocan*, vol. 9, 1982, p. 287).

¹⁷⁸ Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales...*, *op. cit.*, p. 153; Domingo de Chimalpahin, *op. cit.*, 7ma Relación, p. 107, fols. 173v-174v. Mismo caso parece ser el de las apariciones del envoltorio de cenizas humanas en Nonohualco: “Se espantaron, vieron al hombre largo, al *tlacanexquimilli*; éste era el que comía gente” (*Leyenda de los soles*, *op. cit.*, p. 125).

¹⁷⁹ Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, *op. cit.*, VI, p. 21; véase Eliana Acosta, *op. cit.*, p. 133.

¹⁸⁰ Karen Dakin, “‘Huesos’ en náhuatl: etimologías yutoaztecas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 26, 1996, p. 49.

“—[Cuando uno se acuesta] se va a morir uno [...]... hacer *miki*, dormir significa muere un ratito uno”.¹⁸¹ No son infrecuentes los relatos de personajes que acceden a las moradas de los muertos durante la fase onírica; tal es el caso del jorobado, encerrado en una cueva, que “se traspuso” y llegó a Tlallocan¹⁸² y del curandero que viajó al ‘infierno’ mientras dormía.¹⁸³ Tales ideas todavía son comunes en muy distintos pueblos de tradición mesoamericana.¹⁸⁴

Tanto el sueño como la vida en Mictlan implican una serie de inversiones. Lo que es asqueroso para los vivos se convierte en alimento para los muertos, cuando en la tierra es de día allá es de noche, cuando aquí hace frío allá hace calor, el que es rico aquí pobre será en el más allá.¹⁸⁵ Este carácter inverso del inframundo y sus seres se conserva particularmente vívido entre los teenek, pues estos suponen que mientras “nosotros caminamos con los pies y ellos [los *baatsik*] con la cabeza”.¹⁸⁶ En la fase onírica el devenir se encuentra cifrado por una serie de metáforas que, muchas veces, significan

¹⁸¹ Eliana Acosta, *op. cit.*, p. 187, véanse también Jacques Galinier, *La moitié du monde. Corps et cosmos dans le rituel des indiens Otomí*, 1997, p. 113; Earl Duncan McLean, “Night Time and Dream Space Fora Quiché Maya Family”, en *XVII Mesa Redonda de la SMA*, 1984, p. 399.

¹⁸² *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, *op. cit.*, p. 26. Para una lectura distinta de este mismo pasaje, véase José Contel, “Visiones paradisíacas...”, *op. cit.*, pp. 298-303.

¹⁸³ Jacinto de la Serna, *op. cit.*, p. 86.

¹⁸⁴ Véanse Marina Goloubinoff, *op. cit.*, p. 576; Calixta Guiteras Holmes, *Perils of the Soul. The World View of a Tzotzil Indian*, 1961, p. 297; Pedro Carrasco, *Pagan Rituals and Beliefs Among the Chontal Indians of Oaxaca, México*, 1960, p. 107; Pedro Pitarch, *Ch’ulel, una etnografía de las almas tzeltzales*, 1996, p. 50; Esther Hermitte, “El concepto del nahual entre los mayas de Pinola”, en Norman A. McQuown y Julian Pitt-Rivers (comps.), *Ensayos de Antropología en la zona central de Chiapas*, 1970, p. 379; Charles Wagley, *Santiago Chimaltenango. Estudio antropológico-social de una comunidad indígena de Huehuetenango*, 1957, p. 205; William Wonderly L., “Textos en zoque sobre el concepto de nagual”, en *Tlalocan A Journal of Source Materials on the Native Cultures of Mexico*, vol. 2, 1964, p. 98.

¹⁸⁵ Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales...*, *op. cit.*, pp. 177-178; véase Alfredo López Austin, *Cuerpo humano...*, *op. cit.*, I, p. 382; Nathalie Ragot, *Les Au-delàs aztèques*, *op. cit.*, p. 105; Gary H. Gossen, *Los chamulas...*, *op. cit.*, p. 43; Antonio Gómez Hernández, María Rosa Palazón y Mario Humberto Ruz, *Palabras de nuestro corazón: Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*, 1999, pp. 211-212, 228; Walter Miller, *op. cit.*, p. 117; Eliana Acosta, *op. cit.*, p. 190; Michel Duquesnoy, *op. cit.*, p. 322; Lourdes Baez, *op. cit.*, p. 68; Phil Weigand y Alecia García, “Muerte y luto entre los huicholes del Occidente de México”, en Weigand (ed.), *Ensayos sobre el Gran Nayar entre coras, huicholes y tepehuanes*, 1992, p. 224; Anne Chapman, *Los hijos de la muerte...*, *op. cit.*, p. 133; Mario Humberto Ruz, “Aproximaciones a la cosmología tojolabal”, en Lorenzo Ochoa y Thomas A. Lee Jr. (eds.), *Antropología e historia de los mixe-zoqueos (Homenaje a Franz Blom)*, 1983, p. 434; Alain Ichon, *op. cit.*, p. 212.

¹⁸⁶ Anath Ariel de Vidas, “Le tonerre n’habite plus ici. Représentations de la marginalité et construction de l’identité teenek (Huastèque veracruzaine, Mexique)”, 1997, p. 389.

exactamente lo opuesto de lo que enuncian.¹⁸⁷ Este cambio perceptivo es descrito como *kixpatla* por los nahuas de Tepetzintla.¹⁸⁸

También la animalización de seres originalmente antropomorfos tiene lugar a la muerte, por la noche y durante el sueño.

Según se ha registrado en documentos de muy variadas temporalidades, muchos pueblos de tradición mesoamericana consideran que la existencia de, cuando menos, algunos seres se encuentra desde el nacimiento desdoblada en dos aspectos diferentes; uno humano, que ocupa el pueblo y los campos de cultivo, y otro preferentemente zoomorfo, que se ubica en el monte, el cielo o los lugares de los muertos —este fenómeno es generalmente conocido como nahualismo. Tanto el destino como la personalidad suelen ser compartidos por ambas clases de entidades; de suerte que lo sucedido a una de ellas supone repercutir en la otra.¹⁸⁹ La mayor parte de las apariciones de estos seres tienen lugar en la noche y variados testimonios señalan que es posible reconocer la especie *nahualli* a través de los indicios que les proporcionan los sueños.¹⁹⁰ Lo interesante es que lo que ocurre al aspecto animal no parece tener efectos inmediatos en el humano sino que, al prolongarse en el devenir, más bien se presenta como una afección potencial;¹⁹¹ es por ello que, más que ser

¹⁸⁷ Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales...*, *op. cit.*, pp. 174-175; véanse Ma. del Carmen Anzures, “La curación y los sueños”, en Barbro Dahlgren (ed.), *Coloquio. Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines I*, 1987; Tim Knab, “Sueños y realidad en la sierra de Puebla”, en *Investigaciones recientes en el área maya. XII Mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, t. III, 1984; Eliana Acosta, *op. cit.*, p. 187; Robert Bruce, *Lacandon Dream and Symbolism. Dream Symbolism and Interpretation Among the Lacandon Mayas of Chiapas*, 1975, p. 19; Jacques Galinier, *Le moitié du monde...*, *op. cit.*, p. 112; Robert Abell, “Los popolocas orientales. Un estudio etnológico sobre San Juan Atzingo”, 1970, p. 77; Robert M. Laughlin y Carol Karasik, *People of the Bat: Mayan Tales and Dreams from Zinacantan*, 1988; Earl D. McLean, *op. cit.*; Barbara Tedlock, “Quiché Maya Dream Interpretation”, en *Ethos*, vol. 9, núm. 4, 1981.

¹⁸⁸ Alessandro Questa, *op. cit.*, p. 7.

¹⁸⁹ Véase Roberto Martínez González, *El nahualismo*, *op. cit.*

¹⁹⁰ Antonio de Herrera, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del Mar Océano*, 1945, vol. VI, pp. 18-19; Gary Gossen, “Animal souls...”, *op. cit.*, p. 454; Frank Lipp, *op. cit.*, p. 39; Julian Pitt-Rivers, “Thomas Gage parmi les naguales. Conceptions européenne et maya de la sorcellerie”, en *L'Homme*, vol. 2, 1971, p. 16; Alan Sandstrom, *op. cit.*, pp. 342-343; María Eugenia Sánchez y Díaz de Rivera, “Temps, espace et changement social. Perspectives à partir de la communauté indigène de San Miguel Tzinacapan”, 1978, p. 221; Tim Knab, “Sueños y realidad...”, *op. cit.*, p. 411; Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, 1990, p. 206.

¹⁹¹ Roberto Martínez González, “Entre el sueño y la cultura: algunas nuevas reflexiones en torno al nahualismo”, en Eduardo Matos y Ángela Ochoa (eds.), *Homenaje a Alfredo López Austin*, México, en prensa. Es posible, por ejemplo, que el extravío del animal produzca en el humano una enfermedad.

vista como duplicidad, la relación entre el hombre y su *nahualli* debe ser descrita en términos de reflejo. Y es, como tales, que humanos y *nanahualtin* se encuentran separados la mayor parte del tiempo sin que sea posible, para el individuo común, adivinar la especie que le corresponde ni controlar sus deambulaciones por el espacio.

Los muertos, por su parte, pueden animalizarse bajo dos circunstancias diferentes: la primera implica su transformación a partir de segmentos corporales y, sobre todo, tiene lugar cuando los restos de los difuntos no son colocados en el interior de las unidades urbanas;¹⁹² la segunda, por el contrario, supone una existencia esquelética o semi-esquelética de los caídos en el inframundo y su presencia eventual sobre la tierra bajo formas no humanas; en este segundo caso, lo “transformado” es descrito como “ánima”, “alma” o bajo el nombre de algún otro componente etéreo y, por consiguiente, también podría ser visto como una suerte de reflejo del cuerpo muerto.¹⁹³

El muerto y el soñante, según se ha visto, perciben el mundo a través de variadas inversiones. Sin embargo, existe cierta clase de seres llamados hombres-*nahualli* que, por estar dotados de una esencia particular, no sólo tienen la capacidad de actuar bajo la forma de sus *nanahualtin* durante el sueño sino que también tienen la capacidad de ver con claridad lo que para el resto resulta casi inaccesible.¹⁹⁴ Son ellos quienes pronostican el temporal, anuncian el futuro, conocen los secretos de las personas y averiguan el paradero de los objetos perdidos¹⁹⁵ Son ellos quienes adivinan lanzando granos de

¹⁹² Véase Roberto Martínez González, “Más allá del alma: El enterramiento como destino de los muertos entre los antiguos nahuas y otros pueblos de tradición mesoamericana”, en *Itinerarios Revista de Estudios Lingüísticos, Literarios, Históricos y Antropológicos*, núm. 19, 2014; Domingo de Chimalpahin, *op. cit.*, *5ta Relación*, 339, fols. 128v-129r; Diego Durán, *op. cit.*, I, p. 431; *Popol Vuh*, *op. cit.*, pp. 68-70, fols. 15v-16r; *Histoire du Mechiue*, *op. cit.*, p. 107.

¹⁹³ Jaime Rupp, *op. cit.*, pp. 270-287; Elena Hollenbach, “El mundo animal en el folklore de los triquis de Copala”, en *Tlalocan*, vol. 8, 1980, pp. 447, 449; Pedro Carrasco, *op. cit.*, p. 112; Patricia Gallardo Arias, “Medicina tradicional y brujería entre los tenek y nahuas de la Huasteca Potosina”, 2000, p. 69; Luis Batz, “Relatos tzutzuheles”, en *Tradiciones de Guatemala*, núm. 14, 1980, p. 108.

¹⁹⁴ Véase Roberto Martínez González, *El nahualismo*, *op. cit.*

¹⁹⁵ Bernardino de Sahagún, “Paralipómenos de Sahagún”, Francisco del Paso y Troncoso (ed.), vol. VI, cuaderno 2, núm. 127; Ángel María Garibay (trad.), *Tlalocan. A Journal of Source Materials on the Native Cultures of Mexico*, 1946-1947, vol. II, núms. 2-3, pp. 167-168; Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, *op. cit.*, IV, p. 43; Francisco Ximénez, *Primera parte del tesoro de las tres lenguas cakchiquel, quiché y zutuhil en que dichas lenguas se traducen a la nuestra, española*, 1985, pp. 409 y 475; Archivo Histórico Diocesano de Chiapas (AHDCH), “Autos contra Antonio de Ovando, indio del pueblo de Jiquipilas, Nicolás de Santiago, mulato libre, vecino de él y

maíz,¹⁹⁶ quienes ejecutan la lectura del *tonalpohualli*¹⁹⁷ y, por supuesto, quienes decían conocer el cielo y el Mictlan.¹⁹⁸

No es entonces raro que sea por medio de sus reflejos no-humanos —los *nanahualtin*— que estos hombres privilegiados adquieren la capacidad de penetrar en los espacios míticos. Durán¹⁹⁹ menciona que para llegar a Aztlan los emisarios de Motecuhzoma debieron adquirir la forma de “aves unos, y otros en forma de bestias fieras, de leones, tigres, ádibes y gatos espantosos”. Un tal Pablo confesó a las autoridades eclesiásticas que “él mismo que otras muchas veces se transformaba en aquella figura de animal y que con ella había muerto a cuatro indios y que en aquella forma iba a una tierra muy deleitable a donde comía mejores manjares que por aquella tierra se usaban”.²⁰⁰ Margil,²⁰¹ por su parte, cuenta que para acceder a los “paraísos fingidos”, a los ritualistas guatemaltecos del siglo XVIII les bastaba dar una vuelta “y luego que habían pecado se volvían animales de garra —como leones, tigres y coyotes— y cada cual traía su presa y la entregaba”.

A manera de cierre

En la cosmovisión mesoamericana el cielo nocturno comparte tantas cualidades con el interior de la tierra que pudiera pensarse que se trata del mismo espacio. Tanto la noche como Mictlan suelen ser representados como lugares oscuros y adornados por elementos estelares, el uno y el otro pueden encontrarse arriba, los dos implican variadas inversiones con respecto a lo diurno, el contacto con ambos proporciona informaciones sobre el avenir, los dos suponen la transformación de seres antropomorfos en entidades cadavéricas, tanto

Roque Martín, indio de Tuxtla, por hechiceros, brujos, nagualistas y supersticiosos”, Las dos cuevas de Jiquipilas, 1685, fols. 7v, 8v; *Procesos de indios*, op. cit., p. 19; Francisco Núñez de la Vega, *Constituciones dioseccianas del obispado de Chiapa*, 1988, p. 333.

¹⁹⁶ *Procesos de indios*, op. cit., p. 63.

¹⁹⁷ Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex...*, op. cit. IV, p. 1; Francisco Núñez de la Vega, op. cit., pp. 753, 332, 290.

¹⁹⁸ Hernando Ruiz de Alarcón, op. cit., trat. V, cap. II, p. 191, véase Bernardino de Sahagún, “Paralipómenos de Sahagún”, op. cit., pp. 167-168.

¹⁹⁹ Diego Durán, op. cit., I, p. 271.

²⁰⁰ AGN Inquisición 1624, 303.64 fol. 69v.

²⁰¹ Antonio de Jesús Magril, op. cit., p. 259.

en la una como en el otro se corre el riesgo de ser devorado por personajes esqueléticos, y ambos posibilitan la presencia de seres originalmente antropomorfos bajo aspectos no humanos.

Variados testimonios sugieren que el cielo era concebido como una suerte espejo cóncavo, similar a los hallados en contextos arqueológicos, en cuya superficie se habrían reflejado los espacios míticos subterráneos. Así, la noche no sería más que la imagen que Mictlan proyectaba sobre un elemento lustroso colocado en la esfera superior, las estrellas serían el reflejo de los muertos en el cielo, mientras que la luna sería la figuración del astro solar en su paso por el lugar de los difuntos; de similar manera, el camino diurno del sol de la tarde sería el reflejo del camino del sol hasta el mediodía. Tales refracciones, a diferencia de lo que postula nuestra propia óptica, no parecen implicar la devolución de una imagen idéntica a la original. Pues, la visión en los espejos mesoamericanos más bien sugiere el acceso al dominio de la posibilidad; en ellos se vislumbra lo oculto, lo pasado, el porvenir y las otras formas alternas de la humanidad.

Los humanos ordinarios, disminuidos en sus capacidades perceptivas, no son capaces de “ver” correctamente los reflejos; mas existen otros seres, herederos de los hombres primigenios, que a través de otros “espejos” logran develar los contenidos de sus proyecciones. Más aún, es gracias a la manipulación de sus propios reflejos que pueden intervenir en los espacios míticos. El espejo mesoamericano no sería entonces un simple proyector de imágenes sino una herramienta que, como su símil celeste, tiene la capacidad de construir realidades posibles en las que, como existencias virtuales, siempre es posible actuar para modificar la actualidad.

Finalmente, queremos recordar que este artículo tiene como objetivo presentar una propuesta de cómo los mesoamericanos percibían el cosmos y la realidad que los rodea, pero que en ningún momento nos hemos puesto como objetivo el elaborar un modelo de esta visión pleno y acabado. Por una parte, consideramos que el elaborar un esquema proporciona el riesgo de dar demasiadas respuestas —no siempre verídicas— con tal de que el modelo sea completo. Por otra, no creemos que un modelo igual hubiera funcionado entre todos los pueblos mesoamericanos, pues, como hemos advertido anteriormente, las conceptualizaciones de estos pueblos difieren en detalles, aunque sí comparten las ideas esenciales de la visión del mundo, y entre estas está el ver los diferentes espacios (incluidos los míticos) como proyecciones en espejo.

Bibliografía

- Abell, Robert, "Los popolocas orientales. Un estudio etnológico sobre San Juan Atzingo", tesis de maestría en antropología, Cholula, Universidad de las Américas, 1970.
- Acosta Márquez, Eliana, "La constitución y deterioro del cuerpo: Una exploración sobre la noción de persona a través de la relación del *itonal* y el *chikawalistli* entre los nahuas de Pahuatlan, Puebla," tesis de doctorado en antropología, México, ENAH/SEP, 2013.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987.
- Alcalá, Jerónimo de, *Relación de Michoacán: Instrumentos de consulta*, Claudia Espejel (comp.) y Carlos Alberto Villalpando (desarrollo), Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008.
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, *Historia de la nación chichimeca*, Madrid, Germán Vázquez (ed.), 1985.
- Alvarado Tezozomoc, Fernando, *Crónica Mexicana*, Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Chamorro (eds.), Madrid, Crónicas de América, 1997.
- _____, *Crónica Mexicayotl*, Adrián León (trad.), México, IIH-UNAM, 1998.
- Álvez Chávez, Raúl, *Los habitantes del lugar de las nubes. Una mínima presentación de las creencias mixtecas*, México, CIESAS/Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 1997.
- Anales de Cuauhtitlan*, véase *Códice Chimalpopoca*
- Anders, Ferdinand y Maarten Jansen, *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*. Graz/México, ADEVA/FCE, 1996.
- Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García, *Los templos del Cielo y de la Oscuridad. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*, Graz/México, ADEVA/FCE/Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1993.
- Andrews, J. Richard y Ross Hassig, *Treatise on the Heathen Superstitions that Today Live among the Indians Native to this New Spain, 1629*, Norman, University of Oklahoma Press, 1984.
- Anzures, Ma. del Carmen, "La curación y los sueños", en Barbro Dahlgren (ed.), *Coloquio. Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines I*, México, IIA-UNAM, 1987, pp. 21-31.
- Archivo General de la Nación (AGN), Inquisición 348.4, "Información contra Hernán Sánchez Ordiales, beneficiado de Cuacomán, en Michoacán, por haberse curado con una india, porque según decía, lo habían hechizado y la india le chupó una llaga que tenía en la pierna y con esto le sacó tres huesos de muerto que el hechicero le había metido con sortilegios", Michoacán, 1624.
- Archivo Histórico Diocesano de Chiapas (AHDCH), "Autos contra Antonio de Ovando, indio del pueblo de Jiquipilas, Nicolás de Santiago, mu-

- lato libre, vecino de él y Roque Martín, indio de Tuxtla, por hechiceros, brujos, nagualistas y supersticiosos”, en *Las dos cuevas de Jiquipilas*, 1685.
- Ariel de Vidas, Anath, “Le tonerre n’habite plus ici. Représentations de la marginalité et construction de l’identité teenek (Huastéque veracruzaine, Mexique”, tesis de doctorado en antropología social y etnología, París, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1997.
- Baez Cubero, Lourdes, “Entre la memoria y el olvido. Representaciones de la muerte entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, en Lourdes Baez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano (eds.), *Morir para vivir en Mesoamérica*, Xalapa, Prograf, 2008, pp. 58-77.
- Basauri, Carlos, “Los indios mayas de Quintana Roo”, en *Quetzalcoatl*, vol. 1, núm. 3, 1930, pp. 20-29.
- Batz, Luis, “Relatos tzutzuñiles”, en *Tradiciones de Guatemala*, núm. 14, Guatemala, Universidad de San Carlos, Centro de Estudios Folklóricos, 1980.
- Baudot, Georges, “Un huehuetlatolli desconocido de la Biblioteca Nacional de México”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 13, 1978, pp. 69-87.
- Benavente, Toribio de (Motolinia), *Historia de los indios de la Nueva España*, Claudio Esteva Fabregat (ed.), Madrid, (Crónicas de América), 1985.
- Benedict, Warren (ed.), *Diccionario grande de la lengua de Michoacán*, Morelia, Fimax Publicistas, 1991.
- Blainey, Marc Gordon, “Surfaces and Beyond: The Political, Ideological, and Economic Significance of Ancient Maya Iron-ore Mirrors”, tesis de maestría en antropología, Ontario, Peterborough, 2007.
- Boone, Elizabeth Hill, *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*, Austin, University of Texas Press, 2007.
- Bruce, Robert, *Lacandon Dream and Symbolism. Dream Symbolism and Interpretation among the Lacandon mayas of Chiapas*, 2 tt., México, Ediciones Euroamericanas, 1975.
- Burgoa, Francisco de, *Geografica descripcion de la parte septentrional del polo artico de la america y nueva iglesia de las indias occidentales, y el sitio astromonico de esta provincia de predicadores de antequera valle de Oaxaca*, México, Porrúa, 1989.
- Campbell, Lyle, Terrence Kaufman y Thomas C. Smith Stark, “Meso-America as a Linguistic Area”, en *Language*, vol. 62, núm. 3, 1986, pp. 530-570.
- Carrasco, Pedro, *Pagan rituals and beliefs among the Chontal indians of Oaxaca, México*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1960.
- Caso, Alfonso, *Los calendarios prehispánicos*, México, IAH-UNAM, 1967.
- Castillo, Cristóbal del, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la Conquista*, Federico Navarrete (est. prel.), México, Conaculta, 2001.
- Chapman, Anne, *Los hijos de la muerte. El universo mítico de los tolupan-jicaques (Honduras)*, México, INAH, 1982.

- , *Los hijos del copal y la candela, ritos agrarios y tradición oral de los lencas de Honduras*, México, INAH, 1985.
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin*, Domingo Francisco de San Antón Muñón, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, 2 tt., Rafael Tena (paleo. y trad.), México, Conaculta, 1998.
- Ciudad Real, Antonio, *Calepino de Motul*, René Acuña (ed.), México, IIF-UNAM, 1984.
- Codex Fejérváry-Mayer*, facsimil a color, de C. A. Burland (comen.), Graz, ADEVA (Codices Selecti, vol. XXVI), 1971.
- Códice Borbónico*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes (comité de investigación), México/Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario / Akademische Druk-u Verlagsanstalt/FCE, 1991.
- Códice Borgia*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes (comité de investigación), México/Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario / Akademische Druk-u Verlagsanstalt/FCE, 1993.
- Códice Carolino*, “Códice Carolino. Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del Vocabulario de Molina”, Ángel María Garibay K. (pres.), en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 7, 1967, pp. 11-58.
- Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles*, Primo Feliciano Velázquez (trad), México, Imprenta Universitaria, 1945.
- Códice Cospí. Calendario Messicano 4095*, Karl A. Nowotny (comen.), Graz, ADEVA (Codices Selecti, vol. XVIII), 1968.
- Códice Magliabechiano. The Codex Magliabechiano and the lost Prototype of the Magliabechiano Group*, Elisabeth Hill Boone (ed.), Berkeley / Los Angeles / Londres, University of California Press, 1983.
- Códice Nuttall*, Manuel A. Hermann Lejarazu (est. introd. e interp. de láms.), fotografías de The Trustees of The British Museum, Lado 1 y 2, en *Arqueología Mexicana*, ediciones especiales, s.f., núms. 23 y 29.
- Códice Telleriano-Remensis o Codex Telleriano-Remensis, Ritual, divination, and history in a pictorial aztec manuscript*, Eloise Quiñones Keber (ed.), University of Texas Press, Austin, 1985.
- Códice Tudela. Códice Tudela o Códice del Museo de América*, original del Museo de América, Madrid, (n.d.). en [<http://ceres.mcu.es/pages/Main>], consultado el 10 de noviembre de 2014.
- Códice Vaticano A*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (ed.), Graz/México, ADEVA/FCE, 1996.
- Contel, José, “*Tláloc: l’Incarnation de la terre. Naissance et métamorphoses*”, tesis de doctorado del 3º ciclo, 2 vol., Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail, 1999.
- , “*Visiones paradisíacas. Extrañas analogías entre ‘Tlallocan’ y ‘Paraíso Terrenal’*”, en la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, de Fray Bernardino”, en Jesús Paniagua Pérez y María Isabel Viforcós

- Marinas (eds.), *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo*, León, Universidad de León, 2000, pp. 617-630.
- _____, "Tlaloc, Axolohua, Huitzilopochtli et la fondation de México-Tenochtitlan", en Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier (coords.), *La quête du serpent à plumes. Arts et religions de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, París, Editions de l'École Pratique des Hautes Etudes, 2010, pp. 293-313.
- Conzemius, Eduard, "Los indios payas de Honduras, estudio geográfico, histórico, etnográfico y lingüístico", en *Journal de la Société des Américanistes*, t. 19, 1927, pp. 245-302.
- _____, *Ethnographical Survey of Miskito and Sumu Indians of Honduras and Nicaragua*, Washington, Smithsonian Institution of Washington, Bureau of American Ethnology, 1932.
- Dakin, Karen, "'Huesos' en náhuatl: etimologías yutoaztecas", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 26, 1996, pp. 309-326.
- Díaz Álvarez, Ana Guadalupe, "Las formas del tiempo. Tradiciones cosmográficas en los calendarios indígenas del México Central", tesis doctoral, México, IIE-UNAM, 2011.
- _____, (ed.), *De cielos e inframundos. Una revisión crítica de las cosmologías mesoamericanas*, México, IIH-UNAM, en prensa.
- _____, "La primera lámina del Códice Vaticano A, ¿Un modelo para justificar la topografía celestial de la antigüedad pagana indígena", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 95, 2009, pp. 5-44.
- Duquesnoy, Michel, "Le chamanisme contemporain Nahua de San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexique", tesis de doctorado en antropología, Lille, Université de Lille 3-CNRS, 2001.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, 2 tt., Ángel Ma. Garibay K., (ed.), México, Conaculta, 1995.
- Encino Gómez, Marco et al., *Cuentos y relatos indígenas*, México, UNAM-Coordinación de Humanidades, 1989.
- Fábregas Puig, Andrés, "El nahualismo y su expresión en la región de Chalco-Amecameca", tesis de maestría en ciencias antropológicas, México, ENAH-INAH-SEP, 1969.
- Fagetti, Antonella, "Cuerpo humano y naturaleza en la cosmovisión de un pueblo campesino", tesis de maestría en antropología social, México, ENAH-INAH-SEP, 1996.
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias. Islas y tierra firme del mar Océano*, J. Natalicio González y José Amador de los Ríos (eds.), Asunción de Paraguay, Guaranía, 1945.
- Fresán Jiménez, Mariana, "El cuerpo humano entre los huicholes visto a la luz de la simbología mesoamericana", tesis de maestría en antropología, México, IIA-UNAM y FFYL-UNAM, 2010.

- Galinier, Jacques, "Le prédateur céleste. Notes sur le sacrifice Mazahua", en *Journal de la Société des Américanistes*, t. 70, 1984, pp. 153-165.
- , *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/CEMCA/Instituto Nacional Indigenista, 1990.
- , *La moitié du monde. Corps et cosmos dans le rituel des indiens Otomí*, París, Presses Universitaires de France (Ethnologies), 1997.
- Gallardo Arias, Patricia, "Medicina tradicional y brujería entre los tenek y nahuas de la Huasteca potosina", tesis de licenciatura, México, ENAH-INAH-SEP, 2000.
- , *Ritual, palabra y cosmos otomí. Yo soy costumbre, yo soy de antigua*, México, IIH-UNAM, 2012.
- García, Gregorio, *Origen de los indios en el Nuevo Mundo e Indias Occidentales*, México, FCE, 1981.
- GDN o *Gran Diccionario Náhuatl* [en línea]. Programa de Marc Thouvenot, en [<http://www.sup-infor.com>]
- Gilberti, Maturino, *Diccionario de la lengua tarasca o de Michoacán*, Ernesto Ramos Meza (ed.), Guadalajara, Colección Siglo XVI, 1962.
- Goloubinoff, Marina, "Relations sociales et commerce chez les Indiens nahuas du Balsas", tesis de doctorado en antropología, Nanterre, Laboratoire d'Ethnologie et Sociologie Comparative-Université de Paris X, 1994.
- Gómez Hernández, Antonio, María Rosa Palazón y Mario Humberto Ruz, *Palabras de nuestro corazón: mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*, México, IIFL-UNAM/Universidad Autónoma de Chiapas, 1999.
- González Jácome, Alba, "Agricultura y especialistas en la ideología agrícola: Tlaxcala, México", en Beatriz Albores y Johanna Broda (eds.), *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, IIH-UNAM, 1997, pp. 467-501.
- Gossen, Gary H., "Animal souls and Human Destiny in Chamula", en *Man*, vol. 10. núm 1, 1975, pp. 448-461.
- , *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1979.
- Graulich, Michel, "The Metaphor of the Day in Ancien Mexican Myth and Ritual", en *Current Anthropology*, vol. 22, núm. 1, 1981, pp. 45-60.
- , *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, París, Fayard, 2005.
- , "L'au-dela cyclique des anciens Mexicains", en *La antropología americanista en la actualidad. homenaje a Raphael Girard*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1980, t. I, pp. 253-270.
- , *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid, Colegio Universitario de Ediciones Istmo, 1990 [1987].

- Guiteras Holmes, Calixta, *Perils of the Soul. The World View of a Tzotzil Indian*, Nueva York, The Free Press of Glencoc / Crowell-Collier Publishing Company, 1961.
- Healy Paul F. y Marc G. Blainey, "Ancient Maya Mosaic Mirrors: Function, Symbolism, and Meaning", en *Ancient Mesoamerica*, núm. 22, 2011, pp. 229-244.
- Hermitte, Esther, "El concepto del nahual entre los mayas de Pinola", en Norman A. McQuown y Julian Pitt-Rivers (comps.), *Ensayos de Antropología en la zona central de Chiapas*, México, INI, 1970.
- Hernández de León Portilla, Ascensión (comp.), *Obras clásicas sobre náhuatl*, Serie IX: Fuentes lingüísticas indígenas, vol. 8, núm. 16, en CD Room, Madrid, Fundación Histórica Tavera y Digibis, 1998.
- Herrera, Antonio de, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del Mar Océano*, Natalicio González (ed.), Buenos Aires, Guaranía, 1945.
- "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Teogonía e historia de los mexicanos*, Ángel María Garibay (trad.), México, Porrúa, 1965, pp. 20-90.
- "Histoyre du Mechique (Historia de México)", en *Teogonía e historia de los mexicanos*, Ángel María Garibay (trad.), México, Porrúa, 1965, pp. 91-120.
- Holland, William, "Relaciones entre la religión tzotzil contemporánea y la maya antigua", en *Anales del INAH*, vol. XIII, 1961, pp. 113-131.
- , "Conceptos cosmológicos tzotziles como una base para interpretar la civilización maya prehispánica", en *América Indígena*, vol. 24, núm. 1, 1964, pp. 11-28.
- Hollenbach, Elena, "El mundo animal en el folklore de los triquis de Copala", en *Tlalocan*, vol. 8, 1980, pp. 437-489.
- Ichon, Alain, *La religión de los totonacos de la sierra*, México, INI, 1973.
- Jansen, Maarten [E.R.G.N.], "Una mirada al interior del templo de Cihua-cóatl. Aspectos de la función religiosa de la escritura pictórica", en Carmen Arellano Hoffmann, Peer Schmidt y Xavier Noguez (eds.), *Libros y escritura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México*, Toluca, El Colegio Mexiquense / Universidad Católica de Eichstätt, 2002, pp. 279-326.
- Kindl, Olivia, "Le nierika des huichol: Un "art de voir", tesis de doctorado en etnología, Nanterre, Universidad de París X, 2007.
- Klein, Cecilia, "The Devil and the Skirt. An Iconographic Inquiry into the Prehispanic Nature of the Tzitzimime", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 31, 2000, pp. 17-62.
- Knab, Tim, "Geografía del inframundo", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 21, 1991, pp. 31-57.
- , "Sueños y realidad en la sierra de Puebla", en *Investigaciones recientes en el área maya. XII Mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 1984, t. III, pp. 409-415.

- Landa, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, Héctor Pérez Martínez (ed.), México, Editorial Pedro Robredo, 1938.
- Las Casas, Bartolomé de, *Apologética historia sumaria*, Edmundo O'Gorman (ed.), México, IIA-UNAM, 1967.
- Laughlin, Robert M., *The Great Tzotzil Dictionary of San Lorenzo Zinacantan*, Washington, Smithsonian Institution (Smithsonian Contributions to Anthropology, 19), 1975.
- Laughlin, Robert M. y Carol Karasik, *People of the bat: Mayan tales and dreams from Zinacantan*, Washington/Londres, Smithsonian Institution of Washington Press, 1988.
- Le Guen, Olivier, "Quand les morts reviennent... Réflexion sur l'ancestralité chez les Mayas des Basses Terres", en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 89, núm 2, 2003, pp. 171-200.
- León-Portilla, Miguel, "Testimonios indígenas de la conquista española", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 11, 1974, pp. 11-36.
- _____, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM, 1994.
- Leyenda de los soles véase Códice Chimalpopoca*
- Lipp, Frank J., *The Mixe of Oaxaca. Religion, Ritual and Healing*, Austin, University of Texas Press, 1991.
- López Austin, Alfredo, "Difrasismos, cosmovisión e iconografía", en *Revista Española de Antropología Americana*, volumen extraordinario, 2003, pp. 143-160.
- _____, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, IIA-UNAM, 1996a.
- _____, "La cosmovisión mesoamericana", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México, INAH, 1996b, pp. 471-507.
- _____, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.
- _____, "Conjuros médicos de los nahuas", en *Revista de la Universidad de México*, vol. 14, núm. 11, 1970, pp. I-XVI.
- López de Gómara, Francisco, *Historia general de las Indias*, Pilar Guibelalde y Emilian M. Aguilera (eds.), Madrid, Iberia, 1965.
- Madsen, William, *The Virgins Children. Life in an Aztec village today*, Westport Connecticut, Greenwood Press Publishers, 1969.
- Magrìl, Antonio de Jesús*, "Destrucción de la deidad fingida, mentirosa y vana, de Lucifer maldito y de todos sus secuaces los demonios y juntamente noticia verídica y breve de su ruina y abominaciones, que se dirigen a usurparle a Dios Nuestro Señor su imperio, su honra, gloria y toda su deidad, si pudiera", Danièle Dupiech Cavaleri y Mario Humberto Ruz (paleo.), en *Estudios de Cultura Maya*, vol. 17, 1988, pp. 213-268.
- Magro García, Elisabet, "Métodos y clases de adivinación en los libros de caballerías", en *Letras*, núms. 59-60, 2009, pp. 231-250.
- MRP o Manuscrito Matritense del Real Palacio*, véase Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales de Tepeapulco* (1997).

- Martínez González, Roberto, "Entre el sueño y la cultura: algunas nuevas reflexiones en torno al nahualismo", en *Homenaje a Alfredo López Austin*, Eduardo Matos y Ángela Ochoa (eds.), México, INAH, en prensa.
- , "Más allá del alma: el enterramiento como destino de los muertos entre los antiguos nahuas y otros pueblos de tradición mesoamericana", en *Itinerarios Revista de Estudios Lingüísticos, Literarios, Históricos y Antropológicos*, núm. 19, 2014, pp. 25-51.
- , *El nahualismo*, México, UNAM, 2011.
- Matos Moctezuma, Eduardo, *Muerte a filo de obsidiana. Los nahuas frente a la muerte*, México, FCE, 2008.
- McLean, Earl Duncan, "Night Time and Dream Space for a Quiché Maya family", en *XVII Mesa redonda de la SMA*, San Cristóbal de las Casas, Editorial Bartolomé de las Casas, 1984.
- Megged, Amos, *Cambio y persistencia: la religión indígena en Chiapas, 1521-1680*, México, CIESAS (Publicaciones de la Casa Chata)/University of Haifa, 2008.
- Mendieta, Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, 2 tt., Antonio Rubial (ed.), México, Conaculta, 1997.
- Mendoza R., Virginia, "La bruja en México", en Sol Tax (ed.), *Acculturation in the Americas. XXIX International Congress of Americanists*, Illinois, University of Chicago Press, 1952.
- Mikulska, Katarzyna, "Los cielos, los rumbos y los números. Aportes sobre la visión nahua del universo", en Ana Guadalupe Díaz (ed.), *De cielos e inframundos. Una revisión crítica de las cosmologías mesoamericanas*, México, IIH-UNAM, en prensa.
- , *Tejiendo destinos. Un acercamiento al sistema de comunicación gráfica en los códices adivinatorios*, México/Varsovia, El Colegio Mexiquense/IEIeI Universidad de Varsovia, en prensa.
- , *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*, México, UNAM/PTSL/Universidad de Varsovia, 2008.
- Miller, Walter, *Cuentos mixes*, México, INI, 1956.
- Molina, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa, 1980 [1571].
- Montes de Oca Vega, Mercedes, "Los difrasismos: ¿núcleos conceptuales mesoamericanos?", en *La metáfora en Mesoamérica*, Mercedes Montes de Oca (ed.), México, IIF-UNAM, 2004, pp. 225-251.
- Mûnch, Guido, *Etnología del Istmo veracruzano*, México, IIA-UNAM, 1994.
- Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, Tlaxcala, CIESAS/Universidad Autónoma de Tlaxcala/Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1998.
- Nicholson, Henry B., "Religion in Pre-Hispanic Central México", en Gordon B. Ekholm e Ignacio Bernal (eds.), *Archaeology of Northern Mesoamerica*,

- en Robert Wauchope (ed.), *Handbook of Middle American Indians 10*, Austin, University of Texas Press, 1971, pp. 395-446.
- Nielsen, Jesper y Toke Sellner Reunert, "Dantes's heritage? Questioning the Multi-layered Model of the Mesoamerican Universe", en *Antiquity*, vol. 83, núm. 2, 2009, pp. 399-413.
- Núñez de la Vega, Francisco, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, María del Carmen León Cazares y Mario Humberto Ruz (eds.), México, UNAM, 1988.
- Nutini, Hugo y John Roberts, *Blood-sucking Witch-craft. An Epistemological Study in Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala*, Phoenix, University of Arizona Press, 1993.
- Olivier, Guilhem, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, FCE, 2004.
- Olivier, Guilhem y Leonardo López Luján, "Images of Moctezuma and his Symbols of Power", en *Moctezuma: Aztec Ruler*, Colin McEwan y Leonardo López Luján (eds.), Londres, The British Museum Press, 2009, pp. 78-123.
- Olmos, Andrés de, *Arte para aprender la lengua mexicana*, Rémi Siméon (ed.), Miguel León-Portilla (ed. facs.), Guadalajara, Edmundo Aviña Levy, 1972.
- Pacheco Bribiesca, Ricardo Claudio, "Ambivalencia y escisión en el concepto de persona wixarika (huichol): el ritual mortuorio y su búsqueda para lograr la invisibilidad", tesis de maestría en estudios mesoamericanos, México, UNAM, 2010.
- Pitarch, Pedro, *Ch'ulel, una etnografía de las almas tzeltzales*, México, FCE, 1996.
- Pitt-Rivers, Julian, "Thomas Gage parmi les naguales. Conceptions européenne et maya de la sorcellerie", en *L'Homme*, 1971, vol. 2, pp. 5-31.
- Piwowar, Katarzyna, "¿Ciudadanos de segunda categoría o individuos de relevancia social? La imagen de la mujer y los géneros liminales en la sociedad azteca prehispánica", tesis de maestría en filología hispánica, Varsovia, Universidad de Varsovia, 2012.
- Pohl, John M. D., *Sorcerers of the Fifth Heaven. Nahuatl Art and Ritual of Ancient Southern Mexico*, Princeton, Princeton University Program in Latin American Studies (PLAS Cuadernos, 9), 2007.
- Pomar, Juan Bautista, "Relación de Tezcoco", en *Relaciones de Tezcoco y de la Nueva España*, México, Editorial de Salvador Chávez Hayhoe, 1941.
- Popol Vuh: herramientas para una lectura crítica del texto k'iche'*, Michela E. Craveri (trad.), México, UNAM, 2013.
- Preuss, Konrad, *Fiesta, literatura y magia en Nayarit, ensayos sobre coras huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (eds.), México, INI-CEMCA, 1998.
- _____, *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, Elsa Ziehm (ed. e intr.), México, Instituto Nacional Indigenista, 1982.

- Procesos de indios idólatras y hechiceros*, México, Publicaciones del AGN/ Secretaría de Relaciones Exteriores, 1912.
- Questa, Alessandro, "Cambio de vista, cambio de rostro. Relaciones entre humanos y no-humanos a través del ritual entre los nahuas de Tepezintla, Puebla", tesis de maestría en antropología, UNAM, México, 2010.
- Raby, Dominique, "Sur les ailes du vautour, genre, violence et 'résistance' dans un récit nahua de voyage à Chiknâujtipan, le monde des morts (Mexiquue)", en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 98, núm. 2, 2012, pp. 167-197.
- Ragot, Nathalie, *Les Au-delàs aztèques*, París, Bar International Series 881 (Monographs in American Archaeology), 2000.
- , "Mémoire espagnole et mémoire indienne dans un présage aztèque", en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 89, núm. 1, 2003, pp. 9-20.
- RAH o Manuscrito Matritense de la Real Academia de la Historia, véase Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales de Tepeapulco*, Thelma Sullivan (trad.), Norman, The University of Oklahoma Press, 1997.
- Ramírez, Francisco, "Relación sobre la residencia de Michoacán [Pazcuaro]", en Francisco Miranda (ed.), *Relación de Michoacán*, Morelia, Fimax Publicistas, 1980, pp. 359-362.
- Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, René acuña (ed.), México, IIA-UNAM, 1984.
- Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala*, René acuña (ed.), México, IIA-UNAM, 1982.
- Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, René Acuña (ed.), México, IIA-UNAM, 1985.
- Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, René Acuña (ed.), México, IIA-UNAM, 1987.
- Reyes García, Luis y Dieter Christensen, *El Anillo de Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los nahuas actuales de los estados de Veracruz y Puebla*, México, CIESAS/FCE/Quinto Centenario/Gobierno del Estado de Puebla, 1990.
- Rodríguez López, María Teresa, "Ritual, identidad y procesos étnicos entre los nahuas de la sierra de Zongolica, Veracruz", tesis para obtener el grado de doctor en antropología, México, UAM-Iztapalapa, 2000.
- Rochereau, Père, "Nociones sobre creencias, usos y costumbres de los catíos del occidente de Antioquia", en *Journal de la Société des Américanistes*, t. 21, núm. 9, 1929, pp. 71-105.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España", en *El alma encantada*, Fernando Benítez (ed.), México, INI/FCE, 1987, pp. 125-223.

- Ruiz, Diego *et al.*, *Cuentos y relatos indígenas*, vols. 2-3, México, Coordinación de Humanidades-UNAM, 1994.
- Rupp, Jaime, "Metáforas y proverbios chinantecos", en *Tlalocan*, México, UNAM, vol. 9, 1982, pp. 257-302.
- Ruz, Mario Humberto, "Aproximaciones a la cosmología tojolabal", en *Antropología e historia de los mixe-zoques (Homenaje a Franz Blom)*, Lorenzo Ochoa y Thomas A. Lee Jr. (eds.), México, UNAM, 1983, pp. 531-548.
- Sáenz de Santa María, Carmelo, "Una revisión etnorreligiosa de la Guatemala de 1704, según fray Antonio Margil de Jesús", en *Revista de Indias*, vol. 41, núms. 165-166, 1981, pp. 445-498.
- Sahagún, Bernardino de, "Paralipómenos de Sahagún", Francisco del Paso y Troncoso (ed.), vol. VI, cuaderno 2, núm. 127, Ángel María Garibay (trad.), *Tlalocan. A Journal of Source Materials on the Native Cultures of Mexico*, 1946-1947, vol. II, núms. 2-3, pp. 167-174 y 235-254.
- _____, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, Arthur J.O. Anderson, Charles E. Dibble (trads.), Santa Fe, Monographs of the School of American Research, 1950-1982.
- _____, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1999.
- _____, *Primeros memoriales de Tepeapulco*, Thelma Sullivan (trad.), Norman, The University of Oklahoma Press, 1997.
- Sánchez y Díaz de Rivera, María Eugenia, "Temps, espace et changement social. Perspectives à partir de la communauté indigène de San Miguel Tzinacapan", tesis de doctorado en antropología, París, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1978.
- Sandstrom, Alan R., *El maíz es nuestra sangre: cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo*, México, CIESAS, 2010.
- Seler, Eduard, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanschen Sprach un Kunde*, Berlín, 1902-1923, t. IV.
- Serna, Jacinto de la, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, Francisco del Paso y Troncoso (ed.), México, Ediciones Fuente Cultural, vol. X, 1953, pp. 47-368.
- Siarkiewicz, Elżbieta, "La muerte y su significado ritual en la cultura nahuatl", tesis doctoral, Varsovia, Universidad de Varsovia, Cátedra de Estudios Ibéricos (inédita), 1982.
- Soustelle, Georgette, "Observations sur la religion des Lacandons du Mexique Meridional", en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 48, 1959, pp. 141-196.
- Soustelle, Jacques, *La vie quotidienne des Aztèques à la veille de la conquête espagnole*, París, Hachette, 1955.
- _____, "Notes sur les Lacandon du lac Peljá et du río Jetjá (Chiapas)", en *Journal de la Société des Américanistes*, t. 25, núm. 1, 1933, pp. 153-180.

- Taube, Karl A., "The iconography of mirrors at Teotihuacan", en *Art, Ideology, and the City of Teotihuacan*, Janet Catherine Berlo (ed.), Washington D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1992, pp. 169-204.
- Tedlock, Barbara, "Quiché Maya Dream Interpretation", en *Ethos*, vol. 9, núm. 4, 1981, pp. 313-330.
- , *Time and the Highland Maya*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1982.
- Thompson, Eric J., "The Moon Goddess in Middle America, with Notes on Related Deities", Washington, Carnegie Institution of Washington (Contribución, 29), 1939.
- , *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*, Chicago, Field Museum of Natural History (Anthropological Series, vol. XVII, núm. 2), 1930.
- , *Maya History and Religion*, Norman, University of Oklahoma Press, 1970.
- Título de Totonicapan*, Robert M. Carmack y James L. Mondloch (trads.), México, IIF-UNAM/CEM, 1983.
- Toor, Frances, *A Treasury of Mexican Folkways*, Nueva York, Crown Publishers, 1947.
- Torquemada, Juan de, *Monarquía indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, 6 tt., edición preparada por el Seminario para el Estudio de Fuentes de Tradición Indígena, Miguel León-Portilla (coord.), México, IIH-UNAM, 1975-1979.
- Tovar, Juan de, *Historia y creencias de los indios de México*, transcripción del *Manuscrito Tovar* al castellano moderno de Susana Urraca Uribe y José J. Fuente del Pilar (ed., pról., n. y comen.), Madrid, Miraguano, 2001.
- Tozzer, Alfred, *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandonese*, Nueva York, McMillan Company, 1907.
- Wagley, Charles, *Santiago Chimaltenango. Estudio antropológico-social de una comunidad indígena de Huehuetenango*, Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1957.
- Watanabe, John, "Elusive Essences: Souls and Social Identity in Two Highland Maya Communities", en *Ethnographic Encounters in Southern Mesoamerica: Essays in Honor of Evon Z Vogt*, Victoria Bricker y Gossen (eds.), Nueva York, Institute for Mesoamerican Studies, The University at Albany Press, 1989, pp. 263-274.
- Weigand, Phil y Alecia García, "Muerte y luto entre los huicholes del Occidente de México", en Phil Weigand (ed.) *Ensayos sobre el Gran Nayar entre coras, huicholes y tepehuanes*, México, INI/CEMCA/El Colegio de Michoacán, 1992, pp. 215-233.

- Weitlaner, Roberto (comp.), *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1981.
- Williams García, Roberto, *Mitos tepehuas*, México, SEP (SepSetentas), 1972.
- Wonderly L., William, "Textos en zoque sobre el concepto de nagual", en *Tlalocan A Journal of Source Materials on the Native Cultures of Mexico*, vol. 2, 1964, pp. 97-105.
- Ximénez, Francisco, *Primera parte del tesoro de las tres lenguas cakchiquel, quiché y zutuhil en que dichas lenguas se traducen a la nuestra, española*, Carmelo Sáenz de Santa María (ed.), Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 1985.

Entre lo local y lo universal. Miradas en torno a la cultura olmeca

HAYDEÉ LÓPEZ HERNÁNDEZ*

Las imágenes son —en palabras de algunos autores— nuevos caminos que se abren al historiador. Por excelencia constituyen ventanas hacia las concepciones del mundo pasado. En el campo científico, algunas veces acompañan a los textos. En otras ocasiones son en sí mismas textos en solitario. En ambos casos constituyen discursos que evidencian parte de la actividad científica, de su quehacer y también de su ideal sobre el mundo y la ciencia. Son intentos por reproducir la realidad, pero entre su gama de colores y su juego de luces, casi como una traición, siempre muestran la mano y los secretos de su alquimista, sea éste un dibujante, científico, fotógrafo o artista.

Casi todos los estudiosos del pasado las utilizaron para ilustrar sus ideas y recrear su tiempo. También las usaron como testimonios, verdaderos testigos de su actividad y verdad, que pudieran brindar un apoyo sólido a la voz del expedicionario que no siempre puede llevar consigo y de regreso a casa los tesoros “descubiertos”.

En numerosas ocasiones, las piezas arqueológicas sirvieron de modelo para la creación de testigos que pudiesen verificar el relato de los expedicionarios. Estas imágenes muestran el tránsito por las

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

diversas resignificaciones que adquirió el discurso autorizado para describir lo otro, lo ajeno, lo primitivo.

He escogido una pequeña muestra de estos testimonios para tratar de develar a sus creadores y las historias que testifican. La intención colonialista y de poder que ofrecen estos trazos al evocar, definir y apoderarse del otro tienen una multiplicidad de facetas. La complejidad del estatuto de la imagen como testigo, como objeto; el turismo, como la continuación masificada de los relatos de viaje antes limitados a la elite, que intentan adentrarse en los remotos confines de la contraparte del mundo civilizado; y la inquisitiva mirada que busca encontrar en la imagen del primitivo una propia. Tan sólo brindo una aproximación a la compleja tarea que representa el pensar y montar un discurso sobre quienes hablaron de los otros.

Lo humano y lo primitivo

La mirada occidental buscó afanosamente, al menos desde sus primeros encuentros con América, su propio reconocimiento y definición. En la figura del hombre “salvaje y primitivo”, Occidente pretendió observar fuera de sus fronteras los primeros pasos de la humanidad en el camino del progreso, así como sus miedos más profundos.¹

La intelectualidad mexicana no estuvo exenta de esta fascinación por lo primitivo, sino que en buena medida buscó la solución a estas interrogantes, sobre todo a partir del siglo XIX. La búsqueda, en este caso, estaba acotada por las fronteras nacionales o incluso americanas. Varios autores han sugerido que este afán desató sentimientos casi esquizofrénicos entre la comunidad de estudiosos, quienes preocupados por el *status* de una nación que quería proyectarse a la modernidad, crearon discursos defensivos y poco afortunados para desterrar las imágenes de menosprecio que acompañaban a lo “primitivo”.²

¹ Sobre el mito del “salvaje”, su continuidad y transformación hasta el siglo XX, *cfr.* Roger Bartra, *El salvaje artificial*, 1997, y *El salvaje en el espejo*, 1992.

² Mauricio Tenorio Trillo (*Artifugios de la nación moderna. México en las exposiciones universales, 1880-1930*, 1998) brinda un análisis sumamente interesante y detallado sobre los afanes del gobierno mexicano por mostrar una imagen civilizada del pasado de la nación en el contexto de las ferias mundiales. Frida Gorbach (*El monstruo, objeto imposible. Un estudio sobre teratología mexicana, siglo XIX*, 2008) por su parte, lleva la propuesta al extremo, al sugerir que parte de los estudios del siglo XIX mantenían una profunda preocupación por el posible origen teratológico de las razas americanas.

Se ha dicho también que, como parte de esta misma estrategia defensiva, los estudiosos mexicanos imitaron los parámetros occidentales de valoración y representación del pasado, instaurando con ello cierta tradición que aspiraba equiparar las antigüedades mexicanas con los prototipos de las culturas clásicas de Occidente (estilos clásico y neoclásico).³

El ambiente cosmopolita de la Ciudad de México en las últimas décadas del siglo XIX y su referente ideal en Francia sin duda alcanzó a las representaciones del mundo prehispánico. Los anhelos de esta modernidad puedan observarse con claridad en las propuestas artísticas que pretendieron impulsar la integración de lo prehispánico a la vida moderna, su urbe y arte. En este tenor, la historia, como un punto de anclaje para proyectar el futuro de la nación, también se esforzó por emular a Occidente y su civilización.

No obstante, cabría considerar que estas nociones fueron ideales compartidos por todo el mundo, incluyendo a París, y no realidades concretas localizadas en un centro geográfico. La representación del arte y del pasado clásico en Europa también fue un largo proceso de construcción que sólo a la distancia se observa como una idealización totalizante que el mundo periférico se esforzaba por alcanzar. Desde este punto de vista, tanto París como México trataron de concretar el ideal de Occidente y su modernidad y ciencia, y de la humanidad, su pasado e historia.⁴

³ Luisa Fernanda Rico Mansard (*Exhibir para educar. Objetos, colecciones y museos de la ciudad de México (1790-1910)*, 2004, p. 120), por ejemplo, sugiere que los estudiosos decimonónicos, al ordenar las piezas prehispánicas y representarlas, querían ajustar la realidad mexicana y su pasado a los estándares estéticos del otro lado del océano. Señala que la forma en que Fernando Ramírez, en *México y sus alrededores*, dibujó las piezas prehispánicas era: “[...] fantástica y muy estilizada del mundo prehispánico, al estilo de cómo se presentaban en Europa en muchas de las antigüedades griegas y romanas, pues se seleccionaron distintos ejemplares, muchos de los cuales ni siquiera estaban en el Museo Nacional, para ordenarlos en una especie de *miscellanea* de objetos atractivos en la que, para beneplácito de cualquier observador, se suavizaban los rasgos prehispánicos rígidos, cambiándolos por rostros sonrientes”.

⁴ Es cierto que los decimonónicos intentaron en más de una ocasión equiparar su pasado con el de Europa, pero la universalidad que pretendían alcanzar no se manifiesta en una simple imitación del estilo clásico. La “suavidad” que identifica Rico en las representaciones del catálogo de Ramírez podría responder más a la tradición pictórica del momento que a un intento por imitar la estética de Occidente. Me parece que, de hecho, son pocos los casos en los que esta emulación de Occidente (o incluso de Oriente) queda manifiesta en la finura de los trazos. Ejemplos clásicos son los dibujos realizados por Waldeck sobre los murales de Palenque. Ramírez, por otro lado, fue uno de los principales promotores de los contactos entre las poblaciones prehispánicas y las del otro lado del mundo. Para sostener su tesis no

Las piezas, hoy identificadas como olmecas, procedentes de la Costa del Golfo, fueron representadas para probar parte de este ideal. Los estudiosos que creyeron encontrar en estas piezas un valor histórico profundo y original, se esforzaron por presentar tales pruebas a sus pares para ganar así una posición en el discurso histórico universal.

Las representaciones más antiguas con las que contamos proceden de los escritos de José María Melgar y Serrano.⁵ Representó la Cabeza de Hueyapan en dos grabados: en el primero de estos la pieza se encuentra sola sobre una base; mientras que en el segundo la escultura aparece junto a otras, presumiblemente localizadas en la misma región, y sobre una mesa, elemento que disminuye considerablemente su tamaño (figuras 1 y 2).⁶ Pese a la diferencia de proporción que ofrecen los grabados, ambos muestran una representación similar de la cabeza.



Figura 1. Cabeza de Hueyapan. Grabado. Fuente: Melgar, 1869.

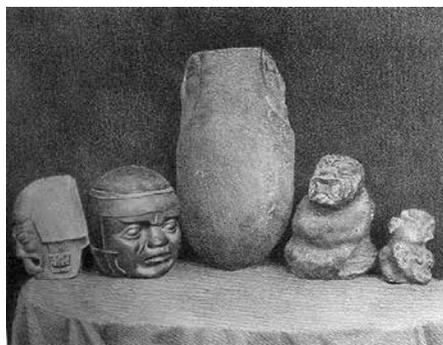


Figura 2. Ídolos de tipo etíopico y quina-nes. Grabado. Fuente: Melgar, 1869.

utilizó los referentes clásicos de Occidente, sino las piezas que tampoco en Europa tuvieron un lugar en las galerías de arte: las prehistóricas. El contacto que proponía Ramírez data de los primeros años de la humanidad y, por ende, se encontraba completamente alejado de la mirada construida alrededor del mundo clásico. Este origen, el de la humanidad, era una idea de mayor trascendencia para demostrar con hechos el vínculo existente entre ambos continentes, así como la valía de las poblaciones americanas.

⁵ José María Melgar y Serrano, "Antigüedades mexicanas", en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística de la República Mexicana*, 2ª época, 1869, t. I, pp. 292-297; y "Estudio sobre la antigüedad y el origen de la cabeza colosal de tipo etíopico que existen en hueyapan, del Canton de Los Tuxtlas, por el C. José M. Melgar", en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística de la República Mexicana*, 2ª época, 1871, t. III, pp. 104-118.

⁶ De acuerdo con el nombre que aparece en la base agregada a la pieza en el grabado, es posible que este último haya sido realizado por T. de la Peña G.



Figura 3. Cabeza de Hueyapan, Museo Arqueológico Tres Zapotes, enero de 2008. Fotografía de la autora.

La primera de estas imágenes fue la que Alfredo Chavero retomó para mostrar la posibilidad de la ocurrencia de la raza negra en el continente. La figura, en *México a través de los siglos*, fue denominada como “Cabeza gigantesca de Hueyapan”. Es un grabado que, sin duda, difiere de las representaciones que actualmente conocemos de esta pieza (figura 3). La cabeza, de casi metro y medio de altura, se presenta de tres cuartos; el contorno redondeado le resta presencia al rostro y lo torna más alargado dando la impresión de

una coronilla más pronunciada; el contorno de las cejas, más inclinado y los ojos almendrados y simétricos le restan sobriedad y dureza; las sombras que caen sobre el maxilar ocultan el adorno que cubre desde la sien hasta la oreja; y los labios más delgados y simétricos, así como la aparente flacidez de las mejillas le confieren una expresión contrita.

Una representación similar de este tipo de piezas es la que presentó varios años después Ramón Mena. Cuando el profesor viajó a Huimanguillo, Tabasco, en 1916, regresó a la capital con un reporte sobre la existencia en este lugar de esculturas “tipo negroide”. A su reporte anexó el dibujo de una de estas piezas. Dice el profesor que “Este coloso [...] mide 1’35 ctms, de altura, teniendo una cabeza de 0’65 ctms de long, y un ancho de espaldas de 1’00 mtro.”⁷ Hoy a esta escultura se le conoce localmente como *Juchimán*.

El dibujo es por demás esquemático y carente de simetría. Destaca los rasgos del rostro por encima de los del cuerpo (figura 4). Se muestra una figura humana masculina sedente con las piernas cruzadas al frente (en flor de loto), con los hombros caídos y los brazos extendidos al frente, de tal manera que la palma de la mano derecha sujeta el tobillo de la pierna izquierda. El brazo izquierdo guarda la

⁷ Archivo Técnico de Arqueología-INAH (en adelante ATA), t. CVI, exp. 825, s.f. Es posible que exista un error tipográfico en las medidas reportadas por Mena, pues la escultura mide 1.70 m de altura.



Figura 4. Escultura sedente localizada en La Venta, Tabasco. Dibujo a lápiz de Ramón Mena, 1916. Fuente: ATA, t. CVI, exp. 1, s.f.

posición inversa, pero la pieza está rota a la altura del antebrazo, por lo cual no se observa la mano de este lado. Es una figura robusta, que se muestra de forma erguida, pero el dibujo carece de detalles (en manos y pies, por ejemplo), salvo cuando sugiere la posición de los pectorales. El rostro, en cambio, está mejor definido por el trazo. Este mira al frente, pero sin mostrar el cuello. La cabeza es alargada y casi rectangular. La nariz es abultada y chata, y deja a la vista las cavidades nasales; las mejillas se muestran flácidas y las arrugas alrededor de las comisuras de los labios gruesos sugieren una sonrisa. Las cuencas de los

ojos están oscurecidas y se revelan arrugas debajo de éstos y en la frente apuntando la ubicación de los parietales. A cada lado del cráneo se muestran unas salientes, refiriendo unas orejas largas y gruesas.

En conjunto, Mena nos presenta una figura humanizada. A ello ayuda lo esquemático del dibujo. Es posible que la sencillez en el trazo se debiera a las limitaciones impuestas por el estado de deterioro y erosión de la pieza, o por el poco tiempo del que disponía el inspector para realizar su visita. Un primer acercamiento al dibujo podría sugerir que quizás por ello Mena se abstuvo de delinear la cavidad de los ojos y los detalles que debieron acompañar al cuerpo.

La escultura, que actualmente se encuentra en la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, sin duda se encuentra erosionada. Empero su deterioro, es posible observar muchos rasgos que el profesor del Museo Nacional omitió en su dibujo. En efecto, la escultura está en posición sedente con las piernas cruzadas al frente y tiene una faja a la altura de la cintura que apenas se alcanza a distinguir. Es perfectamente simétrica y de aspecto cuadrangular. El torso, sin embargo, está inclinado hacia adelante y extiende los brazos frente a las piernas, sosteniendo con el puño derecho una barra, de la que sólo queda el extremo de este mismo lado. La pieza está rota en el

brazo izquierdo y le falta la mano. La barra sobre el piso es paralela a las piernas del personaje, y las oculta. De hecho, es posible observar que la pieza carece de detalles en los pies, pues originalmente la barra cubría por completo esta área.

La cabeza mira, en efecto, hacia el frente; el cuello tan sólo es un poco más estrecho que el ancho de la cabeza, por lo que resulta casi imperceptible. El cráneo es grueso pero no rectangular, pues su aparente alargamiento es consecuencia de un casco que le cubre la totalidad de la coronilla y hasta la frente, con dos prolongaciones que le envuelven los pómulos y los parietales hasta la base del cráneo, dejando descubiertas las orejas. El casco tiene, al frente, una gruesa cinta protuberante con un nudo al centro que oculta la parte superior de las cuencas. Es por ello que los ojos se ven oscurecidos, pero estos se alcanzan a observar en el fondo: son pequeños, almendrados y se encuentran muy cerca de la nariz. La mandíbula es fuerte, pero se nota más endurecida por el grosor del casco. La nariz es protuberante y chata y permite observar las fosas; mientras que los labios son gruesos, anchos y abultados (figura 5).

El rictus de la boca confiere una actitud adusta al personaje, mientras que la expresión, la fuerza y el rigor del cuerpo son casi amenazantes. Ello contrasta ostensiblemente con la representación de Mena. Él dibujó una figura que, pese a su grosor, resulta amable. La posición de los brazos es de relajamiento pues mantiene los hombros caídos y el torso, descentrado y asimétrico, vence el rigor de lo estático confiriendo una agradable sensación de movimiento. Esta

“relajación” lo desprende de su composición pétreo y lo humaniza.

Tanto el dibujo presentado por Mena como los grabados de Melgar no intentan copiar los estándares del estilo clásico occidental. Las imágenes no suavizan las esculturas ni elaboran una visión “fantástica” de éstas. Por el contrario, subrayan su dureza y calidad pétreo, al mismo tiempo que la “humanizan”. Los autores representaron las cabezas de los personajes “alargadas”, cuando, en general, las esculturas de esta



Figura 5. Juchimán. Fotografía de Luis Acopa.

zona no presentan esos rasgos, y ello pudo responder a sus posturas monogenistas. Todos ellos, Ramón Mena, Alfredo Chavero y José M. Melgar, abrazaron la idea de un origen único para la humanidad y propusieron la presencia de la raza negra en el continente así como sus vínculos con las poblaciones indias, pero sin que ello implicara simpatizar con la inferioridad racial sostenida por el eurocentrismo dominante.⁸

De hecho, los mexicanos se esforzaron por justificar un juicio que no denigrara el pasado prehispánico de México, incluso en los estudios de medición somática.⁹ La demostración de la no inferioridad racial de las poblaciones aborígenes y prehispánicas era la defensa del futuro de un país que se perfilaba hacia el mestizaje en el universalismo occidental.¹⁰ Son éstas las consideraciones que parecen estar en las representaciones gráficas de la Cabeza de Hueyapan y de Juchimán: sus cráneos alargados reclaman el origen de una sola humanidad, así como la igualdad a ambos lados del océano.

⁸ Cabe recordar que los estudios craneométricos desde el siglo XIX consideraban que los cráneos anchos y cortos (braquicéfalos) eran una clara señal biológica de primitivismo e, incluso, de un cerebro más pequeño. Desde una postura claramente eurocentrista, los antropólogos consideraban que, por el contrario, las cabezas alargadas (dolicocefalas), propias de las razas europeas, tenían una mayor capacidad craneana y, por ende, eran más evolucionadas que el resto. Estos argumentos, provenientes de la craneometría, se usaron en diversas ocasiones para sostener con elementos científicos la inferioridad racial de las poblaciones indias y africanas, eran parte de la tradición de los estudios antropológicos del siglo XIX, en los que se impulsó el estudio somático de los grupos no occidentales, de sus relaciones filiales y consanguíneas, así como de las mezclas raciales. Tales posturas impulsaron el estudio de la aclimatación de las poblaciones europeas en tierras tropicales (consideradas nocivas para la evolución humana), y las mediciones somáticas con las que se apoyaron las explicaciones sobre la diferencia natural entre el progreso de las diversas razas en el mundo. Estos estudios también fueron usados para explicar la criminalidad y/o perversidad de los individuos, así como para realizar las políticas sanitarias y judiciales tendientes al control y homogeneización de la ciudadanía. Un ejemplo del uso de estos criterios somáticos lo constituye el estudio de Julio Guerrero, *La génesis del crimen en México*, publicado en 1901.

⁹ México tuvo una fuerte influencia de la agenda de investigación de la escuela francesa, en particular de la *Société d'Anthropologie* de París y del *ethos* de Paul Broca, su fundador. Por ello, los mexicanos asumieron los matices racistas derivados del eurocentrismo y se abocaron al estudio de los grupos indígenas y del pasado prehispánico. La agenda de la *Société d'Anthropologie* consideraba la investigación de las diferentes regiones del mundo para obtener datos sobre las características físicas de los grupos indígenas, la mezcla racial, la endogamia y consanguinidad, así como la aclimatación de los europeos a regiones tropicales, y los referentes a los restos óseos de pueblos antiguos. María Villanueva *et al.*, "Esbozo histórico", en *Cien años de antropología en México. Inventario bibliográfico*, 1999, pp. 97-99.

¹⁰ Beatriz Urfas sugiere que la tradición antropológica ayudó a la construcción de la figura del "criminal" así como a su relación directa con la noción "indígena". Si bien su propuesta es sumamente interesante, me parece que la generalización que realiza omite la diversidad

En otro sentido, el énfasis en la humanización de las piezas de la Costa del Golfo presentado por Melgar, Chavero y Mena, omite cualquier presencia iconográfica. Tales representaciones aspiraban a la demostración de cierto naturalismo que justificara la existencia de un tipo racial y, con ello, también se limitó la posibilidad de relacionar los elementos de las piezas con características simbólicas o míticas.

Tal postura constituía una excepción en los estudios de la época, en los cuales se enfatizaban las relaciones con el espacio sagrado y cosmogónico, sobre todo tratándose de los pueblos del Centro de México y de la zona maya. Sin embargo, los restos de la Costa diferían completamente de aquéllos. Si constituían una muestra de la presencia de la raza negra en el territorio y de los contactos interoceánicos —tal como fue considerado en la época—, tenían una gran antigüedad y eran representantes de los estadios más primitivos del género humano. Como tales, no podían manifestar una práctica religiosa sólida, como sí lo demostraban las sociedades civilizadas (mexica o maya, por ejemplo) que tenían un cuerpo religioso institucionalizado y formalizado que era poseedor de un código de escritura manifiesto en los códices, esculturas y relieves. En los tiempos primitivos, por el contrario, no era posible encontrar tales características.

Esta apreciación también dominó la representación de las hachas de jade localizadas en aquellos momentos. Por ejemplo, el hacha mostrada en *México a través de los siglos* fue descrita por Chavero como un “hacha gigantesca de granito”, de 55.5 cm de altura, procedente de la costa de Veracruz (figura 6). A diferencia de las piezas descritas arriba, me parece que el grabado de esta hacha no modificó sustancialmente los rasgos de la pieza. Por el contrario, la representación manifiesta la dureza de los rasgos faciales: ojos almendrados ligeramente elevados hacia los parietales, la nariz tosca y ancha que deja observar claramente las cavidades nasales, y la boca abierta con las comisuras hacia abajo que permite observar el grosor

de los estudiosos e intereses contrarios a su tesis; Beatriz Urías Horcasitas, *Indígena y criminal. Interpretaciones del derecho y la antropología en México, 1871-1921*, 2000. Un análisis que muestra, por ejemplo, la diversidad de posturas en torno a la capacidad evolutiva del indígena en el siglo XIX, lo constituye el trabajo de Bárbara Cifuentes, “Lenguas e historia en tres obras mexicanas del siglo XIX”, en Mechthild Rutsch y Mette Marie Wachter (coords.), *Alarifes, amanuenses y evangelistas. Tradiciones, personajes, comunidades y narrativas de la ciencia en México*, 2004, pp. 117-139.

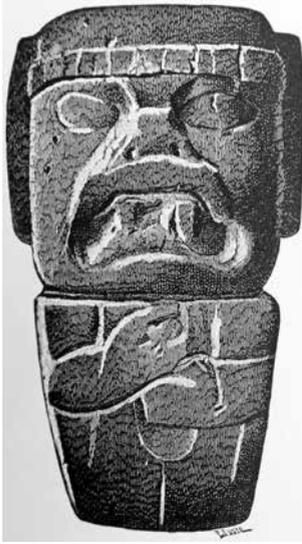


Figura 6. "Hacha Chavero". Grabado. Fuente: Chavero, 1989, p. 63.

de los belfos y dos colmillos largos y curvados.¹¹

Sin embargo, Chavero no identificó "símbolo" alguno en la pieza, sino que la relacionó con los rasgos somáticos de la Cabeza de Hueyapan. Refiere que:

Viendo su tamaño y su peso, se comprende difícilmente cómo podían utilizarla. La parte superior del hacha es una cabeza de hombre parecida a la de Hueyapan; el tocado es semejante; en la parte posterior tiene la incisión cuneiforme; pero el tipo negro es más marcado, más claro lo chato de la nariz y más pronunciados los salientes belfos.¹²

En buena medida sus apreciaciones coinciden con las hechas antes por Melgar y posteriormente por Mena, ya que ninguno de estos autores hizo un

análisis icónico de las piezas ni trató de aislar sus elementos comunes. Sólo años más tarde, Saville se encontraría sumamente interesado en demostrar el carácter ritual de las mismas piezas y, por ello, las identificaría con el jaguar y con el culto mexicana a *Tezcatlipoca*.¹³

Ninguna de estas apreciaciones tuvo éxito en los siguientes años. La identificación de estas piezas con elementos de carácter simbólico propios de una civilización y con rasgos netamente humanos sólo tuvo cabida varias décadas después, cuando la cultura de lo "primitivo" incluso sobrepasó los cánones de la estética y las esculturas de la Costa del Golfo fueron denominadas como la "cultura madre" en 1942.¹⁴

¹¹ El grabado está firmado por "El Fuste".

¹² Alfredo Chavero, "Primera época. Historia antigua", en Vicente Riva Palacio, *México a través de los siglos. Historia general y completa del desenvolvimiento social, político, religioso, científico y literario de México desde la antigüedad más remota hasta la época actual*, ts. I y II, ed. facs., 1981 [1889], pp. 64-65.

¹³ Cfr. Marshall Saville, "Votive axes from Ancient Mexico", en *Indian Notes*, vol. VI, núm. 3, s.f., pp. 266-299.

¹⁴ Es en este año cuando, en la Segunda Reunión de Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, tuvo cabida la definición de la "cultura madre". Véase SMA, *Mayas*

La comparación entre las representaciones descritas arriba y las realizadas en los siguientes años brinda una excelente oportunidad para destacar parte de los cambios ocurridos en la construcción de los datos y de los testimonios al interior del discurso arqueológico. En general, los registros de estos años muestran una transformación paulatina en el ideal de objetividad que acompaña una nueva forma de escritura.

Quizás unos de los trabajos que muestran de forma más clara este cambio sean los realizados por la expedición comandada por Frans Blom a mediados de la década de los años veinte y, posteriormente, los del Smithsonian Institution. Poco a poco, la narrativa colorida y romántica del explorador decimonónico dejó paso al nuevo lenguaje de una disciplina que cada vez adquirió mayor independencia. En este tránsito ganaron terreno los tecnicismos formales en la descripción; el uso de medidas estandarizadas y de equipos de mayor precisión; los registros con escala; la ubicación geográfica precisa de los monumentos, etcétera.¹⁵

Por ejemplo, en el prefacio de *Tribus y templos*, Blom y La Farge aclaran a sus lectores su forma de registrar:

Para medir los edificios, se empleó una cinta métrica de 25 metros, y las distancias más grandes se midieron por pasos. Todos los planos de las ruinas se hicieron a escala. Descripciones más amplias de distribuciones y dimensiones de edificios son cansadas y no dan al lector una imagen de su esquema. Quienes deseen estudiar los dibujos con más detalle, fácilmente pueden comprobar las dimensiones con una regla graduada. Los hodómetros no son confiables, por lo tanto, al medir con pasos, cada cinco se marcaba en el registro.¹⁶

Con estos parámetros, nuevos objetos del conocimiento ingresaron al campo de la arqueología. La artificialidad de los instrumentos

y olmecas. *Segunda Reunión de Mesa Redonda sobre problemas antropológicos de México y Centroamérica*, 1942.

¹⁵ Estos cambios pueden observarse en general en todos los reportes realizados a partir de las primeras décadas del siglo, incluidas las de los mexicanos. Sin embargo, aquí me limitaré a las exploraciones realizadas en la Costa del Golfo.

¹⁶ Frans Blom y Oliver La Farge, *Tribus y templos*, 1986, p. 23.

científicos, lejos de ser objetos independientes al sujeto científico, constituyen una extensión de su razonamiento y de su práctica, es decir, una realidad artificial.¹⁷ En el campo arqueológico la dimensión exacta de los espacios se tornó de capital importancia, al igual que la distribución métrica de los edificios en el conjunto, o la comparación (igualmente métrica) de sus componentes arquitectónicos, el grosor de los estratos, las medidas de cada uno de los objetos obtenidos en las exploraciones, el color exacto de las piezas cerámicas y sus motivos, etcétera.¹⁸

En estos años, por ejemplo, los tiestos cerámicos adquirieron una relevancia cada vez más contundente. En cada una de las exploraciones emprendidas se hicieron pozos para coleccionar el material cerámico, aun cuando no se tratara de piezas completas o figurillas, como antaño. Los tiestos se estudiaban minuciosamente para establecer cuadros tipológicos y, con ello, cronologías relativas que pudieran definir “culturas”.¹⁹ En buena medida, en estos nuevos objetos se basaron las polémicas sobre la ubicación de la *Tollan* y, después, las de los restos del Golfo.

La aparición y construcción de nuevos objetos en los campos científicos han sido temas comunes en el debate sobre el estatuto de las ciencias naturales. Tal campo, sin duda, ha sido tradicionalmente el centro de las polémicas sobre la veracidad y la objetividad del conocimiento. Por el contrario, las llamadas ciencias sociales no suelen abordarse desde tales posturas. Pareciera que al llevar desde su origen como disciplinas profesionales la “subjetividad”, hubiesen

¹⁷ Un análisis por demás interesante sobre la construcción de los objetos epistémicos en Jan Golinski, *Making Natural Knowledge. Constructivism and the History of Science*, 1998; en particular, cap. 5.

¹⁸ Estos parámetros adquirieron mayor relevancia entre la comunidad de Estados Unidos y sólo de manera tardía dominaron el campo mexicano. Este último, si bien también integró eficientemente estos nuevos objetos, en general, mantuvo una tradición más enciclopédica, decimonónica, iconográfica y paisajística. Sólo a partir de las últimas décadas se integraron como parte de los criterios básicos que rigen a la disciplina.

¹⁹ Los exploradores de la Smithsonian Institution, luego de un análisis general de los tiestos en campo, realizaban una selección de piezas para llevarla consigo (en calidad de préstamo) una vez finalizada la temporada de campo y así, poder afinar los estudios. Las listas de materiales trasladados y los permisos, *cfr.* ATA, exp. Smithsonian, 2 leg. s.f.

Por otro lado, Luis Vázquez y Mechthild Rutsch (“México en la imagen de la ciencia y las teorías de la historia cultural alemana”, en *Ludus Vitalis. Revista de Filosofía de las Ciencias de la Vida*, vol. V, núm. 8, 1997, pp. 115-178) presentan un análisis sumamente interesante sobre la influencia teórica alemana en los estudios tipológicos en México, y acerca de la relación entre los tipos cerámicos y las “culturas arqueológicas”.

escapado a la reflexión sobre su quehacer, amparadas en una evidente carga ideológica que no amerita discusión.²⁰

No obstante, en las últimas décadas las nociones básicas que sostuvieron el andamiaje de los estudios sociales, como “cultura” por citar una de las primordiales, han propiciado extensas reflexiones. En el caso de la arqueología, empero, la discusión sobre la construcción de sus datos y objetividad no ha sido aún un tema de análisis, al menos, no en el caso mexicano.²¹

Los registros gráficos de la primera mitad del siglo XX pueden ofrecer una ventana para tal análisis pues imponen un orden artificial a los objetos en un intento por mostrar, de manera ideal, la realidad.²² En todas las exploraciones realizadas a partir de la década de los años veinte en la Costa se hicieron numerosos registros gráficos de las zonas, de los viajes y, sobre todo, de las esculturas en piedra y jade.

La mayor parte de estos registros son fotográficos. Para este momento, en el ámbito arqueológico, esta técnica prácticamente había sustituido al dibujo como el mejor registro para “capturar” la realidad. La excepción, sin duda, la constituyó el análisis realizado por Miguel Covarrubias para trazar la genealogía del simbolismo de las piezas de La Venta. Su esquema gráfico, presentado en la Segunda Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología en 1942, fue un elemento fundamental para definir estas piezas como el origen del resto de las civilizaciones hasta entonces conocidas²³ (figura 7).

²⁰ Al menos éste no es un campo de estudio común en la Historia de la Ciencia. En ello quizás también se encuentra cierto menosprecio hacia la calidad científica de las disciplinas sociales. Cabe destacar que estas reflexiones sí se encuentran en el seno de la Historia y la Historiografía, por ejemplo, pero sin utilizar las categorías de los análisis de la Historia de la Ciencia.

²¹ Un estudio interesante sobre los vacíos epistémicos que toda postura teórica genera, en Alison Wylie, “Mapping Ignorance in Archaeology: the Advantages of Historical Hindsight”, en Robert N. Proctor y Londa Schiebinger (eds.), *Agnotology. The Making and Unmaking of Ignorance*, 2008, pp. 183-205. La autora utiliza como ejemplo de su tesis los estudios arqueológicos de los restos del Mississippi.

²² Sobre la construcción de las imágenes fotográficas, Golinsky (*op. cit.*, p. 161) señala que: “Rather than presuming that photography serves as an entirely transparent médium of representation, we should ask how its meanings are created by those who produce the images and by those who view them. [...] The technologies of representation involved have to be rendered opaque and scrutinized for the part the play in the human labor of making meaning”.

²³ El análisis de la relación de estos artistas con la comunidad arqueológica es un tema pendiente para la historia de la arqueología.

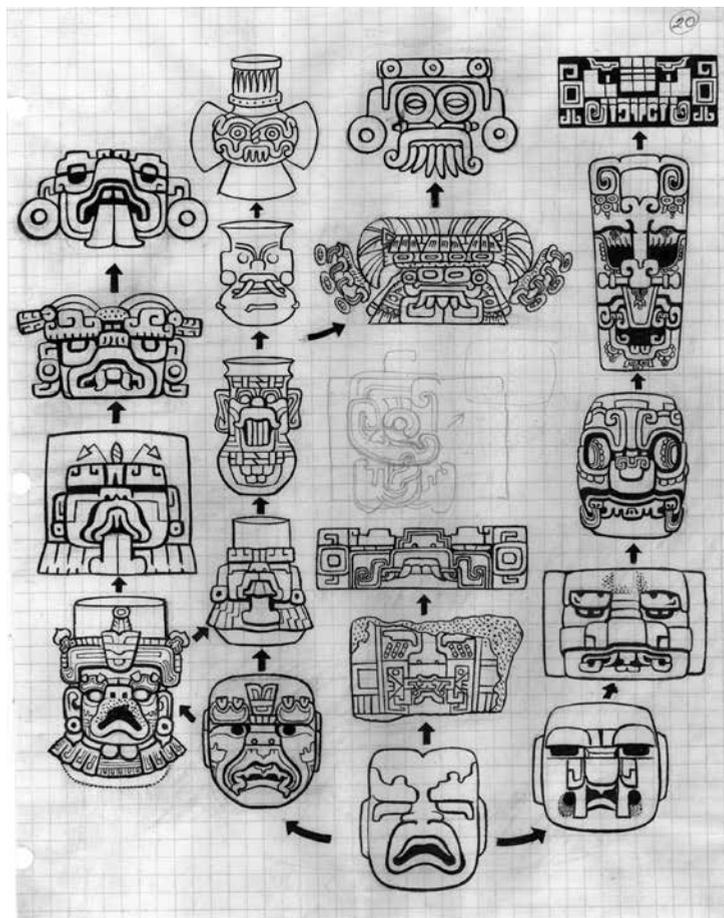


Figura 7. Diagrama de Miguel Covarrubias, ilustrando el origen y evolución del dios de la lluvia mesoamericano. Lápiz y tinta sobre papel. Archivo Miguel Covarrubias, Sala de Archivos y Colecciones Especiales, Dirección de Bibliotecas, Universidad de las Américas, Puebla, exp. Exposición UDLAP: Carpeta III-Caricaturas, fotografías y notas, núm. 31189.

No obstante, pareciera que en estos años comienza a abandonarse la confianza en la fidelidad de los dibujos, pues éstos quedaron cada vez más limitados al espacio cartográfico y al epigráfico. Así, se continuaron haciendo planos y mapas de ubicación, y también dibujos y pinturas de los motivos decorativos o de los glifos presentes en murales o cerámica, pero las esculturas pocas veces fueron dibujadas.

En pleno siglo XX, a varias décadas de distancia del surgimiento de la fotografía, es difícil establecer las razones que motivaron este cambio (del registro gráfico al fotográfico), pero es posible que éste haya sido favorecido por las innovaciones en la tecnología fotográfica durante las primeras décadas del siglo.²⁴ Tal transformación también pudo estar relacionada con la especialización de los saberes, la cual incidió en una separación cada vez más contundente entre el campo científico y el artístico. Con el tiempo, ambos aspectos incidieron en el establecimiento de un criterio de observación y registro radicalmente diferente al del siglo XIX: si las piezas precolombinas habían de ser dibujadas, sólo sería por la mano de artistas especializados quienes harían de sus registros “obras de arte”, y no “datos científicos”.²⁵

Pese a los anhelos de objetividad de los registros, éstos muestran resquicios por los que se cuele el autor y revelan la imaginería que comienza a construirse alrededor de las piezas del Golfo a partir de la década de los años veinte. En su expedición por los Tuxtlas, Frans Blom y Oliver La Farge llevaron consigo dos cámaras fotográficas poco voluminosas para facilitar su traslado en caballo o mula por la selva tropical. Eligieron para el trabajo pesado (es decir, para cuando se encontraban en movimiento, o bien, cuando no tenían oportunidad de montar el trípode o bajar del caballo) una Kodak Autográfica Jr. N° 1-A, con película en rollo y lentes anastigmáticos F. 7.7 de 130 mm, con aditamento para retrato. Con este equipo también realizaron las tomas de objetos a distancia y, pese a que señalaban que les dio buenos resultados, confesaban que la película en rollo resultaba problemática en la humedad de la selva porque podía pegarse por estar fuertemente enrollada. Para las tomas especializadas, usaron una cámara Graphix, de placas sueltas tamaño postal (3 ¼ x 5 ½), con lentes Kodak anastigmáticos F. 4.5, 1 ½”.²⁶ Aunque este equipo no contaba con altas velocidades y en ocasiones tuvieron

²⁴ La entonces naciente empresa Kodak eliminó, en buena medida, las complicaciones de esta tecnología por medio del lanzamiento al mercado (a principios de siglo) de las cámaras *pocket* y de los rollos de película fotosensible que prácticamente podían ser usadas por cualquier persona sin necesidad de tener conocimientos en química y óptica.

²⁵ En el caso de las piezas de la Costa del Golfo destacan los registros hechos por Covarrubias. Parte de éstos pueden consultarse electrónicamente en http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/acervos/covarrubias/expedientes.html

²⁶ Los lentes anastigmáticos son aquellos que eliminan la distorsión dióptrica, es decir, las aberraciones provocadas por el aumento en la lente.

que usar un trípode para sostenerla, les dio muy buenos resultados con los registros de monumentos y edificios.

Seguramente, el registro de varios de los monumentos no fue una tarea sencilla. Los expedicionarios incluso consideraron que era mucho mejor usar los equipos pequeños, pues aun cuando se sacrificara el tamaño del negativo, permitían mejores ángulos de toma y mayor versatilidad en los trayectos a través de la selva:

Fue muy valioso llevar un instrumento fabricado por Kodak, con el cual se puede inclinar la cámara para obtener el ángulo deseado. Es especialmente útil para fotografiar monumentos muy planos, al ras del suelo, difíciles de levantar.²⁷

Y es que, al menos respecto a los objetos que aquí nos interesan, Blom y La Farge prefirieron fotografiar las esculturas y no los edificios. Estaban sumamente interesados en mostrar las grandes dimensiones de las cabezas, y ello era sustancialmente más fácil de conseguir con las cámaras ligeras.

Este interés difiere sustancialmente del que rigió en los registros que previamente había realizado Melgar, y que luego Chavero reprodujera. En aquellos grabados el tamaño de las piezas no constituía un elemento de relevancia: en uno la cabeza aparece sola, y no hay ningún referente métrico que revele su tamaño; mientras que en el otro, la escultura se encuentra sobre una mesa compartiendo la escena con otras piezas que, en realidad, son de menores dimensiones, como hachas y máscaras. Esta última composición incluso minimiza al extremo el tamaño de la cabeza (figuras 1 y 2).

Si bien, Blom y La Farge no tuvieron oportunidad de ver la Cabeza de Hueyapan a su paso por La Venta, localizaron una escultura similar que, aun cuando no la desenterraron, la describieron como el:

²⁷ Frans Blom y La Farge, *op. cit.*, 1986, pp. 23-24. Las cámaras de gran o medio formato dificultan la inclinación del ángulo de la toma porque requieren de mayores tiempos de exposición y, por tanto, del soporte de un trípode, y el manejo de éste resulta mucho menos versátil que el soporte manual. En algunos casos, además, en las cámaras de formato medio no réflex (en las que la placa fotográfica se encuentra paralela al visor), la posición del visor obliga al fotógrafo a colocar el aparato a la altura de su estómago o torso, lo que complica aún más la versatilidad de la toma. Es por ello que en el caso de las esculturas que se encontraban sobre el nivel del suelo, resultaba prácticamente imposible hacer acercamientos en diversos ángulos con este tipo de cámaras, y era más sencillo usar una cámara ligera en cualquier posición que eligiera el fotógrafo.



Figura 8. Cabeza colosal, La Venta, Tabasco. Fotografía. Fuente: Blom, figura 76.

[...] monumento más asombroso de todos [...], una enorme peña en forma de campana. Al principio nos confundió mucho, pero al excavar un poco, para nuestro beneplácito, vimos que teníamos enfrente la parte superior de una cabeza colosal. [...] La parte visible medía 6 metros de circunferencia y sobresalía 1.35 m del suelo.²⁸

En la fotografía colocaron al lado de la escultura, con la mano recargada sobre ésta, a uno de los lugareños; sin embargo, la toma es cerrada y no tiene aire. En el margen derecho se observa al individuo hasta el pecho, ocupando una quinta parte del cuadro. En el resto, la cabeza emerge del suelo y constata sus grandes dimensiones (figura 8).

Una toma similar hizo Albert Weyerstall cuando tuvo la oportunidad de conocer la Cabeza de Hueyapan²⁹ (figura 9). Se fotografió a su lado, sentado con las piernas cruzadas al frente, tomando su sombrero con la mano izquierda y posando la derecha sobre la escultura. Si bien la toma está hecha en picada, la pieza se distingue de forma colosal gracias a que apenas sobresale del sedimento que la cubre y el rostro sólo se alcanza a distinguir desde la altura de la nariz y los pómulos.³⁰

Además, ocupa $\frac{3}{4}$ partes

²⁸ Frans Blom y Oliver La Farge, *op. cit.*, p. 126.

²⁹ Albert Weyerstall, "Some Observations on Indian Mounds, Idols, and Pottery in the Lower Papaloapan Basin, State of Vera Cruz, Mexico", en Hermann Beyer *et al.*, *Middle American Papers: Studies Relating to Research in Mexico, the Central American Republics and the West Indies*, 1932, pp. 23-70.

³⁰ Las tomas en picada (la cámara colocada por encima del sujeto)



Figura 9. Albert Weyerstall al lado de la cabeza colosal de Hueyapan, San Andrés Tuxtla, Veracruz, ca. 1920. Fotografía. Fuente: Weyerstall, 1932, p. 31.

de la fotografía y, a su lado, la figura vestida de blanco de Weyerstall se antoja minúscula.

Durante su expedición Blom y La Farge también pudieron observar una escultura que desde tiempo atrás había sido trasladada a la ciudad de Villahermosa. Los lugareños no pudieron informarles con precisión su procedencia, pues algunos consideraban que provenía de Blasillo, mientras que otros pensaban que era de La Venta. Contaban que dos décadas atrás un tal Policarpo Valenzuela se encontraba cortando madera en el río Tonalá cuando se topó con la escultura. La trasladó de la misma forma que hacía con la madera: por el cauce del río y con la ayuda de unos bueyes. Para cuando Blom pasó por Villahermosa, la pieza se encontraba en el patio del Instituto Juárez. Era la escultura que años atrás el profesor Ramón Mena dibujara.

Blom se limitó a describirla como un “ídolo” que representa “una figura sentada, con ambas manos sobre sus pies”. Además aclaraba que el monumento estaba labrado en piedra porosa, “como la mayoría de los que se encuentran en La Venta”.³¹ A diferencia de Mena, quien no manifestó interés alguno por las dimensiones de las piezas, Blom presentó dos fotografías que la hacen patente: en la primera la escultura aparece de perfil y, en el fondo, a cada uno de sus lados, se encuentran parados dos lugareños que no logran sobrepasar la altura de la pieza. En la segunda el monolito se encuentra de frente, ocupando un segundo plano de lado izquierdo del cuadro, mientras que otra de menor dimensión ocupa el extremo contrario —a la derecha, en la parte inferior y en primer plano (figuras 10 y 11).

El objetivo de resaltar la monumentalidad de las piezas fue continuado por los expedicionarios del Smithsonian Institution durante sus exploraciones, pese a que las fotografías tomadas por el *National Geographic Magazine* tuvieron un objetivo diferente al del resto de representaciones aquí abordadas, por su carácter no especializado. En general, las fotografías de la revista se enfocaron a mostrar cada una de las piezas desde su ángulo más espectacular y, además, intentaron dejar en claro la proporción de la pieza usando un modelo humano como comparativo. Se muestra así a Matthew Stirling a un lado de la Cabeza de Hueyapan con una cinta métrica

tienden a empujarse a los objetos fotografiados, mientras que las contrarias (contrapicado, la cámara por debajo del punto medio del sujeto) los hacen ver más grandes.

³¹ Frans Blom y Oliver La Farge, *op. cit.*, pp. 129-130.



Figura 10. "Dos ídolos", de perfil, Instituto Juárez, Tabasco, 1925. Fotografía. Fuente: Blom, 1986, figura 79.



Figura 11. "Dos ídolos", de frente, Instituto Juárez, Tabasco, 1925. Fotografía. Fuente: Blom, 1986, figura 80.



Figura 12. Matthew Stirling tomando medidas de la Cabeza de Hueyapan, Tres Zapotes, ca. 1940. Fotografía. Fuente: Stirling, 1939, p. 185.

en la mano para constatar el tamaño de la pieza; o un pequeño niño dentro de una zanja que apenas asoma por debajo de una gran estela (figuras 12 y 13).

Por otro lado, las imágenes, a la vez que destacan la belleza, el valor y la magnitud de las piezas, insisten en la emoción y el esfuerzo de la expedición. El fotógrafo de la expedición, Richard H. Stewart, estuvo encargado de hacer las tomas necesarias para la revista. Al registrar la Cabeza de Hueyapan, por ejemplo, la

muestra *in situ* rodeada de un nutrido grupo de gente (presumiblemente los trabajadores y lugareños) para constatar la ubicación del hallazgo y el gran esfuerzo que éste supuso (figura 14).



Figura 13. "Stone Priest", La Venta, Tabasco. Fotografía.
Fuente: Stirling, 1940, p. 320.



Figura 14. Lugareños observan la Cabeza de Hueyapan completamente descubierta, Tres Zapotes, ca. 1940. Fotografía. Fuente: Stirling, 1939, p. 187.

La mayor parte de las piezas fueron fotografiadas en el lugar del hallazgo y, en general, las imágenes muestran el esfuerzo que significó la exploración. Las tomas son abiertas para incluir en la composición al gran número de trabajadores que intervinieron en la faena; las herramientas de trabajo también se presentan en el cuadro; y se

procura abarcar el contorno y la profundidad de la excavación para mostrar su complejidad. Estas características están enfocadas a resaltar el trabajo, el valor, la fuerza, la aventura en la selva, el sudor, el cansancio, lo loable de la empresa, etcétera. Así, varias fotografías muestran las maniobras usadas para remover las grandes estelas y esculturas, y las notas que las acompañan en la publicación hacen énfasis en la dificultad de las labores, como en el caso de la Estela D cuando se advierte que “twenty man power was needed to raise Stela D”³² (figuras 15 y 16).

Las imágenes estaban dirigidas principalmente al público lego. En tiempos en que la devastación de la Gran Guerra constituía la noticia de mayor trascendencia, el *National Geographic Magazine* ofrecía a sus lectores experiencias del pasado y presente que, por momentos, lograban suavizar las atrocidades de la guerra y la terrible naturaleza humana.³³ En un sentido claramente político, el discurso construido por estas imágenes presenta a la arqueología como una actividad que, en medio de la aventura y el exotismo, rescata desinteresadamente un patrimonio común: el pasado. El ayer se presenta idílico y majestuoso (fuera de toda dimensión, elegante, refinado), como un legado de América, de la humanidad entera y sin facciones.

El discurso de tales imágenes no estaba limitado al espacio de divulgación. A la par que eran presentadas en la revista se utilizaban en el discurso netamente académico. Aquí las mismas fotografías conformaban parte del registro científico: eran “datos” de investigación. Además de las fotografías de registro de lotes de piezas de menor tamaño (figurillas o tiestos de cerámica),³⁴ las tomas de Stewart

³² Matthew Stirling, “Discovering the New World’s Oldest Dated Work of Man. A Maya Monument Inscribed 291 B. C. is Unearthed Near a Huge Stone Head by a Geographic-Smithsonian Expedition in Mexico”, en *The National Geographic Magazine*, vol. LXXVI, núm. 2, 1939, agosto, p. 198.

³³ En cada uno de los números en los que se presentaron los reportajes de las expediciones en la Costa del Golfo mexicano se encuentran artículos que abordan la situación bélica, sobre todo a raíz de que Estados Unidos ingresara al conflicto. Generalmente, las noticias (sobre las ricas regiones Centroamericanas que estaban aportando insumos para la guerra, o las “amenas” actividades del ejército, por ejemplo) y la publicidad (soldados sonrientes y frescos que sostienen una botella de *Coca-Cola*) relacionada con este tema mantienen un cariz optimista y, sobre todo, un profundo nacionalismo bélico.

³⁴ Estas generalmente eran tomadas en grupos y sobre mesas, organizadas de acuerdo con el tipo de material o a su forma o tipo. Cfr. por ej. “Lista del material arqueológico de la Venta Tab. que el Dr. Phillip Drucker solicita al Museo Nacional de Antropología, para el Smithsonian Institution Washington, D.C.”, ATA, exp. Smithsonian, leg. 2, mes, 2 pp. 12 fotografías b/n, s.f.



Figura 15. Maniobras para levantar un monumento en La Venta, Tabasco. Fotografía. Fuente: Stirling, 1940, p. 324.



Figura 16. Maniobras para remover la Estela "D". Fotografía. Fuente: Stirling, 1939, p. 198.

fueron usadas por los expedicionarios para presentar sus reportes científicos ante las autoridades mexicanas y para ilustrar sus publicaciones especializadas.³⁵

En estos últimos espacios, las imágenes se suman a una gran cantidad de datos descriptivos (como medidas, características de tipos cerámicos y de sedimentos, distribuciones espaciales, etc.) y a un discurso seco y sin colorido que aspira a la objetividad científica. Sin embargo, si al público lego se le brindó una imagen majestuosa y exótica de las piezas, la selva y sus habitantes, fue porque esa era la imagen que los expedicionarios construyeron sobre su objeto de estudio.

Lo exótico, lo indígena

La ruptura a la que he hecho alusión, sobre las nuevas estrategias de registro, tan sólo constituye una de las aristas de esta historia y, por lo tanto, es parcial. Si tomamos como punto de referencia la mirada desde Estados Unidos, la historia también nos muestra una fuerte continuidad en el proyecto de representación del pasado “americano”. Asimismo, si consideramos las representaciones elaboradas por los estudiosos mexicanos, es posible observar una continuidad parcial en la mirada sobre los pobladores de la Costa.

Cuando los vecinos del norte arribaron a la Costa del Golfo para realizar las exploraciones en Tres Zapotes mantenían la intención de encontrar parte del corredor que ligara a los restos de los Lagos del norte con la zona maya. Este último punto era fundamental para su propia historia debido a la reconocida calidad civilizatoria de esta última área.

Sumándose a aquellos autores que sostuvieron la antigüedad, originalidad, alto grado de civilización y desarrollo artístico de los pueblos americanos,³⁶ los restos que en la década de 1940 serían

³⁵ Cfr. ATA, Smithsonian reportes, t. CLXXII, exp. 31; Matthew Stirling, *Stone Monuments of Southern Mexico*, 1943.

³⁶ Me refiero a personajes como William Prescott (*History of Conquest of Mexico*, 1843), John Lloyd Stephens (*Incidents of Travel in Central America*, 1845), Benjamín Norman (*Rambles in Yucatán*, 1843) y Brantz Mayer (*México, lo que fue y lo que es*, 1844; *El México azteca, español y republicano*, 1853, y *Observaciones acerca de la historia y arqueología mexicanas*, 1856). A decir de Juan Ortega y Medina (“Las culturas prehispánicas en la historiografía anglosajona”, en Álvaro Matute (ed.), *Historiografía española y norteamericana sobre México*, 1992, p. 119), la apreciación

denominados “olmecas”, constituían parte de su propio origen civilizado, artístico y con escritura.³⁷ Este interés fue el que propició que la mayor parte de las expediciones que emprendieron los estadounidenses en la primera mitad del siglo XX estuviera enfocada primero a la zona maya y luego a recorrer toda la costa del Golfo mexicano.³⁸

A partir de la segunda mitad del siglo XX, las exploraciones estadounidenses en territorio mexicano se multiplicaron con gran rapidez. A la par de las investigaciones estratigráficas realizadas en el Altiplano, tanto la Tulane University como la Carnegie Institution iniciaron recorridos y excavaciones en la zona de Los Tuxtlas con la intención de ubicar la zona de confluencia entre las culturas del centro de México y las de la zona maya. Luego, Stirling iniciaría sus trabajos en Tres Zapotes y Karl Ruppert en Tamaulipas para ubicar la ruta migratoria de las culturas desde el Mississippi.

de la zona maya como civilización y de sus restos como arte no se alcanzó sino hasta que se dieron a conocer los viajes de Stephens y Catherwood. Ambos autores fueron quienes propusieron por vez primera que los restos del sureste eran un “arte” que podía ser comparado con el clásico de Occidente. Además de reconocer la civilización de estos pueblos, Ortega y Medina señala que, desde las publicaciones de Stephens, se observa el interés por fundamentar el valor artístico de tales restos como la única salida para fundamentar un origen inmaculado: “Resucitando, por lo tanto, un pasado histórico-arqueológico que por muerto era aprovechable y, por lo mismo, no peligroso y digno además de inspiradora imitación; y reivindicando el pasado artístico maya y el del resto del continente, la función directora que deseaba angustiada y perentoriamente asumir Norteamérica, así como la compensación substancial de que estaba tan ayuna serían logradas con creces. Aceptar como suyo el pasado y tomar conciencia artística de él significaba para los Estados Unidos henchir estéticamente su vacío americano [...]”.

³⁷ Durante el siglo XIX se consideraba que la zona maya era la única que tenía restos con escritura, signo indiscutible de alta civilización de acuerdo con esta tradición. Quizás fuera por ello que, además de escribir sobre la calidad artística de los restos, los estudiosos de Estados Unidos se enfocaron con ahínco a la epigrafía.

³⁸ Aunado a estos intereses, también existían los de carácter político y de dominio y extensión territorial. La intención del país del norte por extender su poderío hasta la América Central se hizo más patente con las guerras mundiales. En este periodo se incrementó el interés económico por las tierras del sureste mexicano y Centro América, tanto por las comunicaciones como por las materias primas que estas ofrecían. Algunos autores han enfatizado las razones políticas y económicas que albergaron buena parte de los estudios de la zona maya. El espionaje militar fue uno de los objetivos que tuvieron buena parte de estos proyectos estadounidenses, tanto antropológicos como arqueológicos.

Sobre las exploraciones de Morley en Centro América y su relación con el espionaje durante la Primera Guerra Mundial, *cfr.* Robert Brunhouse, *Sylvanus G. Morley y el mundo de los antiguos mayas*, 1971. Un análisis por demás interesante y más detallado sobre el espionaje y los proyectos arqueológicos, en Quetzil E. Castañeda, “‘They Only Export Facts’: Gamio, Boas, Kidder, Merriam and Archaeological Espionage During WWI”, mecanoscrito, 20 pp., proporcionado por el autor.

Como señalaran Blom y La Farge, su expedición por el sureste mexicano era relevante porque:

Se conoce algo acerca de los indígenas norteamericanos, pero pocos saben que hace mil quinientos o dos mil años floreció en el continente americano la civilización maya, que puede ser comparada con las del Viejo Mundo, e incluso superarlas en algunos aspectos.[...]

La historia de Egipto, Grecia y Roma ya ha sido difundida. Pero el pasado de la más notable civilización de la antigua América aún no se escribe, pero pronto llegará el día en que la historia de una raza americana, tan artística, científica y humana como las del Viejo Mundo, se ponga al alcance de quienes se fascinan con los tiempos pasados.³⁹

Esta fascinación también dominó, en buena medida, las investigaciones llevadas a cabo por el Smithsonian Institution y, a la vez, las tomas realizadas por el *National Geographic Magazine*. Si consideramos que uno de los objetivos de esta última publicación estaba centrado en la promoción del turismo, no resulta extraño que las fotografías y los relatos que incluía aludieran a la calidad artística de las piezas y, a la vez, a su exotismo. Durante las primeras décadas del siglo XX existe un marcado interés por la difusión de la actividad arqueológica que favorecía la naciente empresa del turismo masivo. En una imagen idílica de la profesión se incentiva la imaginación de la exploración en lugares ignotos, desconocidos, impresionantes, pintorescos y fuera de los confines del mundo moderno.

El *National Geographic Magazine* compartía en buena medida tales objetivos. Los títulos de los trabajos, la narrativa de la escritura y la de las imágenes que la acompañan pretenden despertar en el espectador la curiosidad por lugares exóticos, alejados del mundo conocido y moderno, e invitarlos a su “descubrimiento”. Es por ello que además de mostrar a los expedicionarios sus trabajos y los hallazgos realizados, se retrata a la población de todas las edades y sus costumbres; los paisajes, la flora y la fauna exótica; las construcciones del centro de los poblados (de la etapa colonial), y también las casas comunes; los medios de transporte y los animales de carga; los caminos, los ríos y la selva en general.

Este tipo de imágenes no constituyen ninguna novedad. Ya antes los viajeros, por ejemplo, habían registrado la vida cotidiana de las

³⁹ Frans Blom y Oliver La Farge, *op. cit.*, pp. 19 y 20.

poblaciones por las que cruzaban y también describieron sus tradiciones. Los registros que hiciera el *National Geographic Magazine* constituyen una continuidad de aquellos libros de viajes del siglo XIX, pero con ciertos matices producidos por la especialización de los saberes. Los viajeros presentan testimonios destinados a los patronos de la expedición (gobiernos o particulares) y, luego, a un público de elite reducido, letrado y, hasta cierto punto, especializado en los temas sobre antigüedades y costumbres. Por el contrario, los reportajes de revistas como el *National Geographic* pretenden abarcar el mayor número de lectores con la finalidad de mostrar fragmentos de la realidad que han sido captados por profesionales y, a la vez, de promocionar el turismo a gran escala.⁴⁰

Uno y otro trabajo, sin embargo, comparten una fascinación por los tesoros arqueológicos y el exotismo de las tierras selváticas y sus habitantes, de la que no estuvieron exentos los investigadores del Smithsonian Institution. En el *National Geographic Magazine* es posible observar parte del imaginario que acompañó a los expedicionarios. Son cinco las fotografías que, en particular, llaman mi atención. Fueron publicadas entre 1940 y 1941 como resultado de las dos primeras temporadas de campo realizadas por Stirling en Tres Zapotes, Cerro de las Mesas y La Venta.⁴¹ En todas ellas aparece un lugareño junto a una pieza arqueológica, sin que pueda distinguirse con claridad cuál de los dos personajes constituye el tema central de la composición.

En una primera impresión pareciera que el lugareño fotografiado cumple la función de representar una escala. Esta estrategia no tiene nada fuera de lo común: responde a la necesidad de brindar al lector un referente de comparación métrica que revele el tamaño real de la pieza utilizando para ello la figura humana. Sin embargo, observando con mayor cuidado, tal pareciera que la elección de los modelos que acompañan a cada una de las piezas no fue azarosa y

⁴⁰ Para Eric Hobsbawm (*Historia del siglo XX*, 2007, p. 196ss.), tras los años de la Gran Guerra, el reportaje fotográfico adquirió una importancia desmedida entre la población. La creencia ilusoria en la "verdad" captada por la cámara fotográfica fue apoyada por la confianza que generaron las imágenes de celuloide, ante el crecimiento de la industria cinematográfica y su predominio universal, pues "[t]odo el mundo aprendió a ver la realidad a través del objetivo de la cámara". Las consecuencias producidas por la difusión de la *National Geographic*, sin embargo, quedan fuera de los objetivos del presente estudio.

⁴¹ Richard Stewart, "Treasure-trove of Old Mexican Jade", en *The National Geographic Magazine*, vol. LXXX, núm. 3, septiembre, 1941, pp. I-XVI; Matthew W. Stirling, "Great Stone Faces of Mexico", *op. cit.*, y "Expedition Unearths Buried Masterpieces", *op. cit.*



Figura 17. Emilio sosteniendo una máscara "mexica" Fotografía. Fuente: Stirling, 1941, p. 286.

que, por el contrario, son parte fundamental del discurso que los expedicionarios querían mostrar sobre sus descubrimientos.

En las dos primeras aparecen dos lugareños: Emilio y Dulce (figuras 17 y 18). A diferencia de la mayor parte de las fotografías que he descrito arriba, éstas no fueron hechas en el sitio de exploración, sino en el pueblo. Al fondo de las escenas se alcanza a percibir parte de los tejados de las casas y, en una de ellas, quizás las cajas de embalaje de las piezas en el campamento. Pero el escenario no es importante. El fotógrafo lo borró de manera intencional al abrir el diafragma y con ello reducir la

profundidad de campo en la toma para enfocar la atención en los personajes.

Pero, en realidad, los lugareños no son los únicos personajes de las tomas. En la primera, Emilio, un hombre maduro con sombrero de palma y arrugas pronunciadas alrededor de los ojos fue retratado de frente sosteniendo con sus manos, a la altura del pecho, pero sin cubrirlo, una máscara presuntamente mexicana. La segunda es una toma similar: Dulce, con su colorido vestido, fue fotografiada hasta la cintura con el rostro casi de perfil, y sostiene frente a sí, casi a la altura del rostro, una máscara también de perfil del dios *Xipe*.

Ambas fotografías son equilibradas. En cada una el personaje ocupa la mitad



Figura 18. Dulce frente a una máscara de *Xipe*. Fotografía. Fuente: Stewart, 1941, p. V.

del espacio y la máscara otro tanto, al quedar enmarcada por un vacío visual. Sin embargo, ninguna de las dos piezas requería de la presencia del personaje para presentarse ni para evidenciar su tamaño. Generalmente, las esculturas pequeñas, como éstas, fueron fotografiadas aisladas sobre superficies planas y con iluminación artificial, desprendidas de su contexto de hallazgo, como si se tratase del escaparate de una joyería (figura 19).

Las fotografías de Dulce y Emilio, sin embargo, requieren de estos personajes para estar completas. Como un reflejo imperfecto, cada lugareño se muestra como la continuidad de la pieza, como su extremo extendido hasta el presente. El hombre, con su mirada adusta y las gruesas arrugas bajo los ojos, evoca la mirada de la máscara. Más evidente aún resulta el juego que establecen Dulce y la escultura de Xipe: se encuentran frente a frente, Dulce con la mirada entornada hacia abajo para encontrarse con los ojos del dios tiene una risa



Figura 19. Máscara de barro encontrada cerca de Tres Zapotes. Fotografía. Fuente: Stirling, 1940, p. 317.

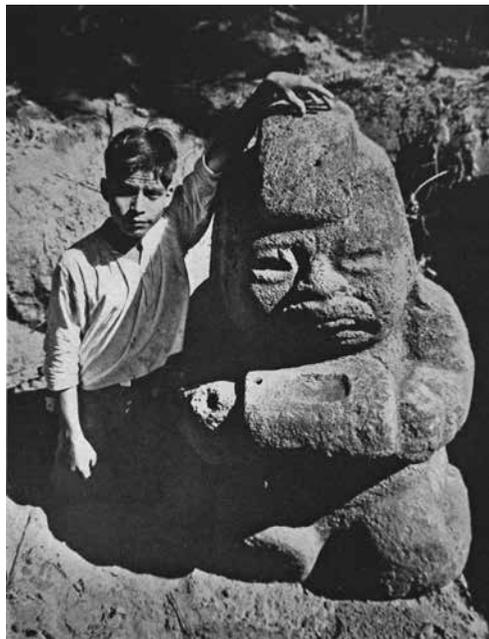


Figura 20. Niño posando al lado de escultura "baby face" encontrada en La Venta, Tabasco. Fotografía. Fuente: Stirling, 1940, p. 326.

juguetona en un intento por mantener arqueadas las cejas e imitar aquella expresión pétreo.

En otra fotografía, un niño, quizás de 12 años, posa al lado de una escultura "baby face" (figura 20). Con el cabello revuelto, el muchacho trata de mantener atenta la mirada ante el objetivo de la cámara, arrugando el entrecejo para evitar que lo lastimen los fuertes rayos del sol. Al igual que la escultura, se encuentra arrodillado, mirando de frente al aparato fotográfico. En esta posición resulta casi de la misma altura que la escultura y, seguramente, por ello Steward lo colocó arrodillado y no de pie.

Unas páginas después en la publicación, aparece la imagen de una cabeza colosal. Fue fotografiada luego de haber sido liberada del sedimento que la cubría, y a su lado se encuentra un hombre de mediana edad, cuya mirada queda oculta por la dura sombra proyectada por su sombrero. La ancha nariz resalta de los rostros de ambos personajes: la del hombre se encuentra en una zona luminosa y altamente contrastada por la sombra del sombrero; mientras que la escultura presenta manchas de humedad en la coronilla y en los ojos, y ello confiere mayor claridad a la parte inferior. La toma, en picada, se concentra en ambos rostros, construyendo una similitud adicional: con la mirada cabizbaja u oculta, ambos personajes parecen observar el suelo (figura 21).

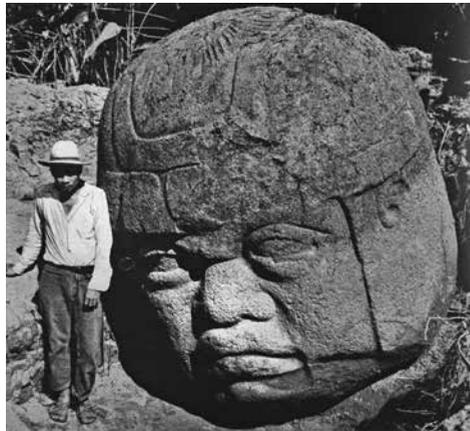


Figura 21. Lugareño posando con cabeza colosal encontrada en La Venta, Tabasco. Fotografía. Fuente: Stirling, 1940, p. 310.

En la última fotografía, una cabeza colosal se presenta de nuevo al lado de un hombre. Es un joven, quizás un adolescente, que desenfadado, recarga el cuerpo sobre la escultura. Los pies cruzados y las manos en los bolsillos, el cabello alborotado y una ligera sonrisa en los labios. Mira de frente a la cámara, al igual que el monolito. El fotógrafo, en este caso, tuvo que colocarse de frente y a la misma altura de la escultura, con el cuerpo ligeramente agachado para con-



Figura 22. Lugareño posando al lado de cabeza colosal encontrada en La Venta. Fotografía. Fuente: Stirling, 1940, p. 331.

seguir la toma. Fue necesario, porque de otro modo no hubiera podido remarcar la redondez de los rostros de sus personajes, ni las sonrisas juguetonas y juveniles que se dibujan en sus labios (figura 22).

Las imágenes confrontan los rostros del pasado con el presente. En cada una de ellas el fotógrafo escogió entre los pobladores a quienes tuvieran un mayor parecido con las esculturas y construyó composiciones equilibradas para enfatizar la similitud de sus personajes. En la publicación, al pie de la última foto descrita, se deja claro, en palabras, la razón de estas

analogías: “This happy, buck-toothed warrior was a dug up at La Venta. It represents a physical type found in southern Mexico during ancient times, and even today”.⁴²

En parte, tales asociaciones son una muestra del menosprecio hacia el pasado prehispánico y a los pobladores mexicanos propias del centro económico del que provenían los expedicionarios estadounidenses. Desde la cumbre de la ciencia, los estudiosos estaban buscando el origen remoto y el estado primitivo de las sociedades en el pasado, con la convicción de que el proceso evolutivo se había estancado en esas tierras selváticas, y que sus pobladores habían permanecido inmutables en el tiempo, conservando su condición original, inalterada, exótica.

Sin embargo, esta actitud no era un producto exclusivo del centro estadounidense. La fascinación por el “primitivo” era una constante desde hacía varios siglos y fue compartida por todo el mundo occidental e, incluso, por los saberes científicos construidos a partir

⁴² Matthew W. Stirling, “Great Stone...”, *op. cit.* (pie de foto), p. 331.

de la modernidad.⁴³ En la búsqueda de la “otredad”, la antropología configuró los rostros y delineó las historias de aquellas poblaciones que, a sus ojos, se encontraban más distantes de Occidente. Con estos estudios se pretendía subrayar y validar la pluralidad de desarrollos en la humanidad, rompiendo a la vez la terrible línea de progreso que antes había trazado el evolucionismo decimonónico para explicar la civilización.

El afán por demostrar la pluralidad de desarrollos, sin embargo, no pudo escapar de la fascinación por el “primitivo” y su contraste-relación con el mundo moderno. En este sentido, la arqueología constituyó una de las herramientas básicas para extender la explicación hasta el más oscuro pasado, para remontar, sostener y validar la antigüedad y el valor de tales culturas.⁴⁴

La concepción de las sociedades no occidentales como entidades cerradas e inmutables en el tiempo se integró como fundamento de la arqueología y de la antropología en general. Los estudios antropológicos buscaron afanosamente la existencia de poblaciones alejadas de la modernidad, estancadas en su propio tiempo-espacio. La pureza de las sociedades primitivas, la ausencia de Occidente, era uno de sus mayores valores, sobre todo si podía comprobarse una raíz histórica remota. Tales posturas fueron reforzadas por el creciente interés esteticista de las manifestaciones de las poblaciones exóticas o primitivas, y con ello se estableció una nueva universalidad que debía esforzarse en (de)mostrar los matices locales.

Tales ideales no fueron ajenos a la comunidad mexicana. Al menos desde los estudios de Manuel Gamio en el Valle de Teotihuacan, se estableció una estrecha liga entre los restos precolombinos y los indígenas, así como con las poblaciones habitadas por estos últimos. Los indios se consideraban los descendientes directos de los prehis-

⁴³ Como señala Roger Bartra (*El salvaje artificial...*, *op. cit.*, p. 231): “Los europeos, a lo largo del siglo XIX, todavía buscaban en todos los rincones del mundo los testimonios de seres malignos ubicados a medio camino entre el hombre y la bestia. [...] Los antropólogos del siglo XX no están tan lejos como quisieran de este tipo de construcciones imaginarias, especialmente sobre la existencia de una entidad única denominada “sociedad primitiva” o “salvaje”.

⁴⁴ Al respecto, James Clifford (*Dilemas de la cultura...*, *op. cit.*, p. 323) considera que la antropología relativista se basó en los mismos principios que el evolucionismo del siglo XIX “Rechazando tanto al evolucionismo como a las entidades excesivamente amplias de raza y civilización, la idea de cultura postuló la existencia de unidades locales, funcionalmente integradas. Para este supuesto relativismo, empero, el modelo totalizador del concepto, de estructura básicamente orgánica, no era distinto del concepto del siglo XIX al que reemplazaba. Sólo su pluralidad era nueva.”

pánicos y, por ello, sus vidas y costumbres folclóricas constituían culturas estimadas y dignas de “conservación”.⁴⁵

De esta forma se creaba una liga indisoluble entre la arqueología y la antropología: cada una de ellas se enfocaba a uno de los dos extremos de la historia de los pueblos y, con ello, se reforzaba la idea de la inmutabilidad histórica y de la preservación de la diversidad cultural. Tal postura se mantuvo e, incluso, se incrementó con las políticas indigenistas de las décadas de los años treinta y cuarenta, las cuales procuraron mantener la diversidad cultural fuera del alcance de los embates de la modernidad.⁴⁶

En este sentido, al proponer la existencia de la “cultura madre” se establecía la raíz genealógica de todos los pueblos prehispánicos y de sus descendientes, fuesen estos indígenas o mestizos. Pero los estudiosos mexicanos no fueron proclives a las representaciones gráficas que usaron los estadounidenses.⁴⁷ El lazo que unía el presente con el pasado prehispánico se simbolizaba haciendo uso de las antigüedades, pero sin relacionar las características físicas de los

⁴⁵ La propuesta de Gamio era sumamente ambigua, al igual que la de varios de los intelectuales de la educación de aquella época y, en general, pretendía conservar sólo los aspectos folclóricos de los pueblos. El resto de las costumbres indígenas serían modificadas por medio de la educación, sobre todo aquellas que, consideraban, eran paganas o precientíficas, como las prácticas religiosas y curativas. Fue así que se introdujeron diversas estrategias para que los pobladores del Valle aprendieran obras de teatro y música clásicos (para sustituir sus bailes profanos), y aprendieran las nociones básicas de la higiene médica (en lugar de acudir con los curanderos), por ejemplo. No obstante, en el discurso –ampliamente difundido por el sector educativo– se afirmaba que la cultura indígena tenía un alto valor derivado de sus raíces prehispánicas.

⁴⁶ En algunos casos, incluso, se impulsó la recreación de “costumbres” y artesanías para enfatizar la pluralidad de los poblados indígenas. Por otro lado, el ideal sobre la inmutabilidad de los pueblos no fue un parámetro exclusivo para las poblaciones indígenas, sino que también incluyó la imagen del mestizo. Un ejemplo al respecto puede observarse en uno de los pabellones expuestos en la Feria de Chicago de 1933, en la que algunos empresarios montaron un “Mexican Village”. En ésta podían observarse, además de las artesanías e industrias de la nación, a los charros y chinas poblanas, a los burros y hasta a las mujeres elaborando tortillas sobre comales, sin faltar las bandas de música y los bailarines que mostraban las tradicionales fiestas mexicanas (Cheryl Ganz, *The 1933 Chicago World's Fair. A Century of Progress*, 2008, p. 131). Tales imágenes también fueron ampliamente difundidas por el cine, la literatura y la música mexicana de estas décadas.

⁴⁷ Además de las asociaciones referidas arriba, cabe destacar las propuestas por Morley. En sus trabajos sobre la zona maya, por ejemplo, presentó algunas recreaciones somáticas de los antiguos mayas (realizadas por Luis Marden), seguramente tomando como base los rasgos físicos de los pobladores indígenas y las representaciones arqueológicas. Cfr. p. ej. Sylvanus Morley, “Yucatán, Home of the Girted Maya. Two Thousand Years of History Reach Back to Early American Temple Builders, Corn Cultivators and Pioneers in Mathematics”, en *The National Geographic Magazine*, vol. LXX, núm. 5, noviembre, 1936, pp. XVII-XXIV.

pobladores, indígenas o mestizos.⁴⁸ Con estas representaciones se quería enfatizar una línea cultural y no biológica. Allende a las discusiones sobre el mestizaje, tal pareciera que los mexicanos querían evitar que la historia nacional se vinculase con los rasgos somáticos presentes en las cabezas colosales que, seguramente, resultaban poco atractivos o, incluso, repulsivos para la estética del momento.

Alfonso Caso, principal promotor de la idea de la “cultura madre”, guardaba en su archivo una imagen casi como una provocación al cuidadoso y políticamente correcto discurso de la comunidad arqueológica. No fue publicada, estaba resguardada entre diversas notas de investigación sobre la “cultura madre”, dibujos de glifos sobre el jaguar y fotografías de piezas olmecas. Sobre una hoja blanca de papel sin fecha, centrado, se encuentra pegado el recorte de periódico en el que se publicaba la fotografía de la cantante Elvira

⁴⁸ Desde el siglo XIX era común presentar pobladores indígenas al lado de las construcciones prehispanicas, estableciendo con ello un lazo de continuidad histórica. En su estudio sobre el acervo fotográfico del Archivo “México Indígena” (1946), Deborah Dorotinsky sostiene que “[...] los viajeros que concentraron su trabajo en describir las ruinas y hacer un récord visual de las mismas utilizaron la figura india dentro de sus trabajos básicamente para dos cosas; por un lado para establecer una escala humana, por otro para hacer hincapié en la semejanza de los rasgos físicos de los antiguos indios con los indios vivos del siglo XIX”; *cfr.* Deborah Dorotinsky Alperstein, “La vida de un archivo. ‘México indígena’ y la fotografía etnográfica de los años cuarenta en México”, disertación doctoral en Historia del Arte, 2003, p. 125 ss.

Cabe destacar, sin embargo, que la semejanza establecida por los viajeros—descritas por Dorotinsky—no tiene como base las características somáticas de los indígenas (como sí lo hiciera el fotógrafo de la expedición del Smithsonian en la Costa del Golfo), sino la asociación espacial de edificios e indígenas. La misma situación se presenta en la exposición “México indígena” (1946) (descrita por la autora), en la que el México prehispánico únicamente aparece al inicio del recorrido museográfico y por medio de fotografías de monumentos y esculturas. (*cf.* Dorotinsky, “La vida de un archivo...”, *op. cit.*, láms. I-7).

Actualmente, cuando la reconstrucción facial escultórica de cráneos es un estudio común en el campo de la antropología física (los primeros trabajos datan de la década de los años setenta del siglo pasado), no deja de sorprender que las investigaciones mexicanas prescindan casi por completo de estas estrategias. Las primeras, y al parecer únicas, investigaciones realizadas datan del año 2000, cuando el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, como parte del proyecto de antropología forense “La cara del mexicano”, realizó la reconstrucción de seis cráneos prehispánicos (dos de San Juan Teotihuacán, dos procedentes de Yucatán—uno de éstos del Cenote Sagrado de San Antonio—, dos de Nativitas, Tlaxcala, y el de la “Mujer del Peñón”). En el caso de los restos de San Juan Teotihuacán y de Yucatán, se usaron como referencia los datos somáticos de pobladores actuales. *Cfr.* María Villanueva Sagrado, “Reconstrucción facial escultórica de cráneos prehispánicos”, en *Arqueología Mexicana*, vol. XI, núm. 65, 2004, pp. 48-53; Linda Manzanilla y Edgar Gaytán, “La cara del teotihuacano”, en *Actualidades Arqueológicas. Pasado y Presente*, revista electrónica consultada el día 19 de enero de 2010, en <http://www.morgan.iaa.unam.mx/usr/Actualidades/proytras.html>



Figura 23. Elvira Ríos. Recorte de periódico, s.f. Fuente: IIA-UNAM-FACA, Inventario fotográfico, caja 19, exp. 6.

una nota: “cara olmeca”. Elvira Ríos era una intérprete del compositor Agustín Lara y, como tal, era la imagen viva de la tradición mexicana citadina que se construyó a partir de la década de los años treinta. Quizás para Alfonso Caso, interiormente, también representaba el posible rostro —femenino— de la “cultura madre”.

Ríos⁴⁹ (figura 23). La toma es de tres cuartos con iluminación suave. Es un retrato que alcanza a registrar el rostro y hasta la parte superior del torso. Ella sostiene un cigarro en la mano derecha, mientras ligeramente apoya su mentón sobre esta misma mano. Tiene el cabello recogido por detrás, lo que enmarca y resalta el rostro. Se observan los labios —gruesos de por sí— resaltados por el maquillaje; la nariz también es gruesa y esto se acentúa por la sombra que cae debajo de ésta; los ojos están ocultos por las sombras del maquillaje y las largas pestañas. Al margen de la fotografía aparece, en la caligrafía pequeña y angulosa de Caso,

Bibliografía

- Bartra, Roger, *El salvaje artificial*, México, UNAM/Era, 1997.
 ———, *El salvaje en el espejo*, México, UNAM/Era, 1992.
 Blom, Frans y Oliver La Farge, *Tribus y templos*, Bertha Adalid Carvajal (trad.), México, Instituto Nacional Indigenista (Clásicos de la Antropología, 16), 1986.

⁴⁹ Cantante reconocida en la época, cuyo verdadero nombre era Elvira Gallegos Cerda, nació el 16 de noviembre de 1913 en la Ciudad de México. Sus interpretaciones de las composiciones de Agustín Lara le valieron el éxito en el medio radiofónico y fílmico.

- Brunhouse, Robert L., *Sylvanus G. Morley y el mundo de los antiguos mayas*, Carlos Gerhard (trad.), México, Editores Asociados, 1971.
- Castañeda, Quetzil E., "'They Only Export Facts': Gamio, Boas, Kidder, Merriam and Archaeological Espionaje During WWI", mecanoscrito, 20 pp., proporcionado por el autor.
- Cifuentes, Bárbara, "Lenguas e historia en tres obras mexicanas del siglo XIX", en Mechthild Rutsch y Mette Marie Wachter (coords.), *Alarifes, amanuenses y evangelistas. Tradiciones, personajes, comunidades y narrativas de la ciencia en México*, México, INAH (Científica, 467), 2004, pp. 117-139.
- Chavero, Alfredo, "Primera época. Historia antigua", en Vicente Riva Palacio, *México a través de los siglos. Historia general y completa del desenvolvimiento social, político, religioso, científico y literario de México desde la antigüedad más remota hasta la época actual*, tt. I y II, ed. facs., México, Cumbre, 1981 [1889].
- Clifford, James, *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Carlos Reynoso (trad.), Barcelona, Gedisa, 1995.
- Dorotinsky Alperstein, Deborah, "La vida de un archivo. 'México indígena' y la fotografía etnográfica de los años cuarenta en México", disertación doctoral en historia del arte, México, FFyL-UNAM, 2003.
- Ganz, Cheryl, *The 1933 Chicago World's Fair. A Century of Progress*, Chicago, University of Illinois Press, 2008.
- Golinski, Jan, *Making Natural Knowledge. Constructivism and the History of Science*, Cambridge University Press, 1998.
- Gorbach, Frida, *El monstruo, objeto imposible. Un estudio sobre teratología mexicana, siglo XIX*, México, Itaca / UAM-Xochimilco, 2008.
- Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo XX*, Barcelona, Crítica, 2007.
- Manzanilla, Linda y Edgar Gaytán, "La cara del teotihuacano", en *Actualidades Arqueológicas. Pasado y presente*, revista electrónica consultada el día 19 de enero de 2010, en [<http://www.morgan.ia.unam.mx/usr/Actualidades/proytras.html>].
- Melgar y Serrano, José María, "Antigüedades mexicanas", en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística de la República Mexicana*, 2ª época, t. I, México, Imprenta del Gobierno en Palacio a cargo de José María Sandoval, 1869, pp. 292-297.
- , "Estudio sobre la antigüedad y el origen de la cabeza colosal de tipo etiopito que existen en hueyapam, del Canton de Los Tuxtlas, por el C. José M. Melgar", en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística de la República Mexicana*, 2ª época, t. III, México, Imprenta del Gobierno en Palacio a cargo de José María Sandoval, 1871, pp. 104-118.
- Morley, Sylvanus, "Yucatán, Home of the Girted Maya. Two Thousand Years of History Reach back to Early American Temple Builders, corn Cultivators and Pioneers in Mathematics", en *The National Geographic Magazine*, vol. LXX, núm. 5, noviembre, 1936, pp. XVII-XXIV.

- Ortega y Medina, Juan, "Las culturas prehispánicas en la historiografía anglosajona", en Álvaro Matute (ed.), *Historiografía española y norteamericana sobre México*, México, UNAM, 1992, pp. 107-120.
- Rico Mansard, Luisa Fernanda, *Exhibir para educar. Objetos, colecciones y museos de la ciudad de México (1790-1910)*, Barcelona, Pomares, 2004.
- Saville, Marshall, "Votives Axes from Ancient Mexico", en *Indian Notes*, vol. VI, núm. 3, s.f., pp. 266-299.
- SMA, *Mayas y olmecas. Segunda Reunión de Mesa Redonda sobre problemas antropológicos de México y Centroamérica*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1942.
- Squier, Ephraim y Edwin H. Davis, *Ancient Monuments of the Mississippi Valley*, David J. Meltzer (ed. y est. introd.), ed. facs. de la edición original de 1848, Washington, Smithsonian Institution (Smithsonian Classics of Anthropology), 1998.
- Stewart, Richard, "Treasure-trove of Old Mexican Jade", en *The National Geographic Magazine*, 1941, vol. LXXX, núm. 3, National Geographic Society, Washington, D.C., septiembre, pp. I-XVI.
- Stirling, Matthew W., "Discovering the New World's Oldest Dated Work of Man. A Maya Monument Inscribed 291 B. C. is Unearthed Near a Huge Stone head by a Geographic-Smithsonian Expedition in Mexico", en *The National Geographic Magazine*, vol. LXXVI, núm. 2, agosto, 1939, pp. 183-218.
- _____, "Great Stone Faces of Mexico", en *The National Geographic Magazine*, vol. LXXVIII, núm. 3, septiembre, 1940, pp. 309-334.
- _____, "Expedition unearths buried masterpieces", en *The National Geographic Magazine*, vol. LXXX, núm. 3, septiembre, 1941, pp. 277-327.
- _____, *Stone Monuments of Southern Mexico*, Washington, Smithsonian Institution (*Bureau of American Ethnology Bulletin*, núm. 138), 1943.
- Tenorio Trillo, Mauricio, *Artifugios de la nación moderna. México en las exposiciones universales, 1880-1930*, México, FCE, 1998.
- Uñas Horcasitas, Beatriz, *Indígena y criminal. Interpretaciones del derecho y la antropología en México. 1871-1921*, México, Universidad Iberoamericana, 2000.
- Vázquez, Luis y Mechthild Rutsch, "México en la imagen de la ciencia y las teorías de la historia cultural alemana", en *Ludus Vitalis. Revista de Filosofía de las Ciencias de la Vida*, vol. V, núm. 8, pp. 115-178.
- Villanueva, María et al., "Esbozo histórico", en *Cien años de antropología en México. Inventario bibliográfico*, México, IIA-UNAM, 1999, pp. 97-99.
- Villanueva Sagrado, María, "Reconstrucción facial escultórica de cráneos prehispánicos", en *Arqueología Mexicana*, vol. XI, núm. 65, enero-febrero, 2004, pp. 48-53.
- Weyerstall, Albert, "Some Observations on Indian Mounds, idols, and Pottery in the Lower Papaloapan Basin, State of Vera Cruz, Mexico", en *Beyer et al., Middle American Papers: Studies Relating to Research in*

Mexico, the Central American Republics and the West Indies, Middle American Research, Tulane University, 1932, pp. 23-70.

Wylie, Alison, "Mapping ignorance in Archaeology: the Advantages of Historical Hindsight", en Robert N. Prctor y Londa Schiebinger (eds.), *Agnotology. The Making and Unmaking of Ignorance*, California, Stanford University Press, 2008, pp. 183-205.

Archivos

IIA-UNAM-FACA Fondo Alfonso Caso Andrade, Biblioteca "Juan Comas", Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

ATA Archivo Técnico de Arqueología, Coordinación Nacional de Arqueología, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Indicios de la “resistencia” de los subalternos en el acto fotográfico en las prácticas etnográficas de Frederick Starr y Carl Lumholtz, con los indígenas mexicanos a finales del siglo XIX. Una hipótesis

KARINA SÁMANO VERDURA*

“Comenzando por el principio”
¿Qué es un grupo subalterno?

La palabra “subalterno” es usada por Antonio Gramsci en sus *Cuadernos de la Cárcel*. Edward Said reconoce el legado que este concepto dejó para el desarrollo de los *Estudios Subalternos*,

La palabra “subalterno” tiene connotaciones tanto políticas como intelectuales. Su opuesto implícito es, desde luego, “dominante” o “élite”, es decir los grupos en el poder [...] Gramsci [...] muestra cómo, allí donde existe la historia, existen también las clases, y por lo tanto la esencia de lo histórico es el amplio y extraordinariamente variado in-

* Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa

tercambio sociocultural entre los gobernantes y los gobernados, entre la élite, los dominantes o la clase hegemónica, y los subalternos y, como Gramsci la llama, la clase emergente de la mucho más grande masa del pueblo gobernada por la coerción o, en ocasiones, principalmente por la dominación ideológica proveniente de arriba.¹

Si bien, los términos subalterno y hegemónico tienen una relación de coexistencia, del mismo modo se presenta una relación de este tipo con los términos “subalternos” y “resistencia”. En la introducción al libro *A Subaltern Studies, 1986-1995* Ranajit Guha, coordinador del texto, nos permite observar dicha relación, la cual fue el objeto de estudio esencial de los *Estudios Subalternos*.

[...] la historia de esa victimización de los grupos subalternos, junto a la fuerza y a la **estructura de la resistencia** con la que ellos confrontan este sometimiento, y sobre todo las implicaciones de una dominación esforzándose desesperadamente por dotarse de una hegemonía que se le escapa constantemente y a la que nunca consigue alcanzar, constituye una buena parte de los escritos hasta ahora concretados por el proyecto de los *Subaltern Studies*.²

Por todo lo anterior, en las líneas subsiguientes se pretende analizar parte de algunos de los trabajos etnográficos de Carl Lumholtz y de Frederick Starr en los cuales se encuentran anécdotas e imágenes circunscritas a algo que hemos denominado “acto fotográfico”, en el sentido de la praxis de la fotografía etnográfica y sus elementos implícitos: el fotografiado, el antropólogo, el fotógrafo, la situación del momento y la fotografía misma. El objetivo de analizar este “acto” es sugerir la presencia de indicios de una “resistencia” por parte de los indígenas ante el hecho de ser fotografiados.

Esta búsqueda de la “resistencia” va de la mano con la inquietud de suponer cómo enfrentaban los indígenas a las prácticas etnográficas, es decir, cómo entendían el hecho de ser el “objeto de estudio” de los antropólogos, pues como se ha mencionado, parte de la historia de los seres humanos implica enfrentamientos de clase, como

¹ Edward Said, “Sobre la corriente de los *Subaltern Studies*”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, Carlos Alberto Ríos Gordillo (trad.), núm. 12, 2009, p. 26.

² Ranajit Guha, “Introducción a la perspectiva de los *Subaltern Studies*”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, Norberto Zúñiga Mendoza y Sergio Zúñiga Mendoza (trads.), núm. 12, 2009, p. 17. (De aquí en adelante todas las negritas son mías.)

el de la clase subalterna *vs.* la clase hegemónica. Así, nosotros creemos que los indígenas son parte del primer grupo (subalternos) porque juegan un papel subordinado ante otro grupo, los antropólogos, una comunidad hegemónica porque sustenta el poder del conocimiento científico en oposición al conocimiento de las clases populares y/o subalternas.³

A continuación veremos cómo se muestran cada uno de los elementos del “acto fotográfico” para que a partir de ello se proponga la posibilidad de observar el enfrentamiento mencionado, sobre todo por parte de los subalternos, quienes en la mayoría de los casos, en el espacio temporal analizado (finales del siglo XIX), eran iletrados y por lo tanto, sólo contamos con los textos o imágenes que produjeron los antropólogos, los cuales será necesario leer entre líneas, tal como lo han propuesto los Estudios Culturales Contemporáneos.⁴

Cabe insistir que el presente estudio representa una hipótesis de cómo los indígenas estudiados por estos dos personajes en el siglo XIX enfrentaron la situación de ser fotografiados; como ya se mencionó anteriormente, la fotografía o bien los testimonios de los involucrados en este “acto” nos permiten presentar conjeturas que no podríamos obtener de “fuentes directas”, es decir, de testimonios escritos por parte de los indígenas, debido a que eran iletrados.

Armando el rompecabezas. Los tres primeros elementos del “acto fotográfico”

El fotografiado, el indígena mexicano

Así como la Reforma Protestante fue un proceso relacionado con la destrucción de la cultura popular en la Europa del siglo XVII, ante lo cual Carlo Ginzburg considera que dicha cultura salió a luz en el momento de su destrucción,⁵ del mismo modo eso sucedió con las culturas indígenas de México; se hicieron visibles al final del siglo XIX,

³ Preferimos usar el término “grupo” en lugar del de “clase” porque consideramos que este último implica un vínculo con un proceso productivo además de cultural. Por otra parte, cabe destacar que el concepto de subalterno está ligado profundamente a una conciencia de clase; sin embargo, también lo está implícitamente a la posición subordinada de un grupo ante otro, es este último sentido el que sustenta el análisis del presente trabajo.

⁴ Chandra Mukerji y Michael Schudson, *Rethinking Popular Culture. Contemporary Perspectives in Cultural Studies*, 1991.

⁵ Carlo Ginzburg, “Prefacio”, en *El queso y los gusanos*, 1997, pp. 15-31.

cuando se comenzó a reflexionar qué hacer con ellas pues implicaban un “problema”, un “problema indio”, que se refería a una concepción sobre los indígenas mexicanos como grupos que limitaban el “progreso nacional” debido a varios elementos de su “naturaleza cultural”, como su aversión a dejar sus “costumbres”, lo cual impedía su “integración a la nación”. Estos elementos, junto con las posibilidades de “solucionar” dicho problema, fueron señalados por Andrés Molina Enríquez en *Los grandes problemas nacionales*,⁶ en donde considera al mestizaje como la vía de Unidad Nacional; Molina Enríquez no fue el único que planteó la alternativa del mestizaje para solucionar el “problema indio”, Justo Sierra⁷ también fue partícipe de tal alternativa, la cual se extendió hasta el siglo XX con Vasconcelos.⁸

El hecho de considerar a los grupos indígenas como un “problema” fue parte de lo que Luis Villoro nombró un “tercer momento” del proceso de construcción del significado de lo indígena, momento en el cual hubo una preocupación social por el presente y el futuro de estos grupos, los cuales antes del siglo XIX (en un “segundo momento”) habían permanecido distantes de quienes se ocupaban de su estudio.⁹

Si bien los indígenas fueron reconocidos como parte de “los grandes problemas nacionales” por los intelectuales mexicanos, también fueron considerados por algunos antropólogos extranjeros como grupos de los cuales se sabía muy poco acerca de su cultura. Por lo menos eso es lo que nos permiten pensar algunos estudios antropológicos realizados tanto al final del siglo XIX como al inicio del siglo XX, los cuales sacaron a la luz todo un México indígena que se tornaba “desconocido” tanto para la “alta cultura”¹⁰ como para la sociedad urbana. Sin embargo, al mostrar la existencia de estos grupos “diferentes” al resto de la población mexicana se inició un proceso de construcción del “indio”, un sujeto que si bien habitaba el territorio mexicano, no pertenecía a la cultura nacional. Es decir, la aparición del “indio” en la “esfera pública”¹¹ inició dos procesos contradictorios: un reconocimiento y una segregación.

⁶ Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*, 1985.

⁷ Leopoldo Zea, *El Positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, 2002.

⁸ José Vasconcelos, *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana*, 1983.

⁹ Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, 1996.

¹⁰ Carlo Ginzburg, *op. cit.*

¹¹ Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Antoni Demènech, 1981.

Estos elementos pueden observarse en palabras de Frederick Starr y Carl Lumholtz:

El México indio es prácticamente desconocido. El único libro de viajes, en inglés, es "*El México Desconocido*" de Carl Lumholtz. Los indios entre quienes Lumholtz trabajó, vivían en el noroeste de México; aquellos entre quienes yo he estudiado están en el sur de México [...] Lumholtz estudio su vida y sus costumbres, mi estudio ha sido del tipo físico de los indios del sur de México. Dentro del área cubierta por Lumholtz, las características físicas de las tribus han sido estudiadas por Hrdlička. Sus estudios y los míos son prácticamente las únicas investigaciones en el campo.¹²

De la mayoría de estos grupos sólo se conocía el nombre, y yo pude adquirir importantes colecciones que ilustraran sus particularidades étnicas y antropológicas, además de una extensa información concerniente a sus costumbres, religión, tradiciones y mitos. Completé sus vocabularios, una colección de melodías aborígenes grabadas en cilindros de cera, y varios álbumes fotográficos de diversos aspectos de su vida y cultura.¹³

Aunque los tarahumares son muy inteligentes, es grande su atraso en las industrias y en las artes. Verdad es que las mujeres tejen fajas y cobertores de admirables grabados, pero hasta aquí parece llegar el límite de su capacidad [...] La alfarería tarahumar [*sic*] es extraordinariamente tosca en comparación con las piezas que se han hallado en las antiguas habitaciones de las rocas (*cliff-dwellers*), y su ornamentación es comparativamente infantil.¹⁴

Como podemos observar, en los primeros párrafos se reconoce que las poblaciones indígenas están comenzando a conocerse gracias

¹² "Indian Mexico is practically unknown. The only travel-book regarding it, in English, is Lumholtz's 'Unknown Mexico'. The indians among whom Lumholtz worked lived in northwestern Mexico; those among whom I have studied are in southern Mexico [...] Lumholtz studied life and customs, my study has been the physical type of south Mexican Indians. Within the area covered by Lumholtz, the physical characteristics of the tribes have been studied by Hrdlička. His studies and my own are practically the only investigations within the field"; Frederick Starr, *In Indian Mexico. A Narrative Travel and Labour*, 1908, p. V. (Esta y las siguientes traducciones son mías.)

¹³ Carl Lumholtz, "My life of Exploration", en *Los indios del Noroeste, 1890-1898*, 1982, p. 7.

¹⁴ Carl Lumholtz, *El México Desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus indígenas de la Sierra Madre Occidental; en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*, 1904, p. 166.

a la etnografía. Y en el tercer párrafo se refiere a los indígenas, tarahumaras particularmente, con un modo peyorativo.

Por otra parte, los indígenas no sólo eran relegados en sí sino también lo eran en comparación con los mestizos. Frederick Starr y Carl Lumholtz en sus trabajos etnográficos (en el sur y norte de México, respectivamente) hicieron distinción entre “indios” y “mestizos”, considerando que los primeros eran los “salvajes” mientras que los segundos, los “civilizados”, quienes representaban por su homogeneidad a la población “mexicana”.

Hay dos Méxicos. El México del norte que llega a la latitud de la capital, es un país *mestizo*; los indios de sangre pura circunscritos a esa área se encuentran en regiones limitadas. El México del sur es un país indio, a lo largo de las regiones, son los *mestizos*, y no los indios, la excepción.¹⁵

Los españoles, además, no “repugnaron” mezclarse con los conquistados, los innumerables grados de cruzamiento crearon con el curso del tiempo un nuevo tipo. [...] Indios de raza pura han alcanzado prominentes puestos. [...] El íntegro Benito Juárez, hombre de corazón de león que salvó a la República de su más grave crisis, era indio de sangre zapoteca.¹⁶

También intelectuales nacionales, como Andrés Molina Enríquez (ya mencionado), reconocieron que si bien los “indios” eran parte de la cultura nacional, la identidad mexicana estaba ligada a la figura de los “mestizos”.¹⁷ De esta manera, si bien los trabajos antropológicos implicaron un “rescate” de las culturas indígenas que de algún modo eran parte tanto del pasado mexicano como de su multiculturalidad contemporánea; también implicaron la creación de proyectos que promovieran la transculturación de los indígenas, que conllevaran a la homogeneidad cultural y con ella al fortalecimiento del nacionalismo mexicano basado en una “identidad mestiza”. Dicha idea tuvo su apoteosis en *Forjando Patria* de Manuel Gamio, texto publicado en las postrimerías de la Revolución mexicana, en

¹⁵ “There are two Mexicos. Northern Mexico to the latitude of the capital city is a *mestizo* country; the indians of pure blood within that area occupy limited and circumscribed regions. Southern Mexico is indian country; there are large regions, were the *mestizos*, not the indians; are the exception”; Frederick Starr, *In Indian Mexico...*, *op. cit.*, p. V.

¹⁶ Carl Lumholtz, *El México Desconocido...*, *op. cit.*, t. II, p. 467. Así, “repugnaron” implica un sentido peyorativo. Las comillas son mías.

¹⁷ Andrés Molina Enríquez, *op. cit.*

el cual el autor estableció que el mestizaje era una solución a la heterogeneidad cultural que impedía la unión nacional.¹⁸

Con esto podemos determinar que el sujeto fotografiado o el implicado en el acto fotográfico como tal era “el indígena”, un sujeto que si bien habitaba el territorio nacional culturalmente no era parte del mismo sino, todo lo contrario, era un sujeto ajeno con posibilidades de adaptarse a la nación mexicana, un sujeto que se deseaba se convirtiera en mestizo o bien en “mexicano”.

El antropólogo, un estudioso de los pueblos indígenas

A mediados del siglo XIX tuvo lugar una discusión sobre cuál era la edad o qué tan antiguo era el hombre moderno¹⁹ y cuál era su origen. Tal discusión representó un aliciente importante para el surgimiento de la Prehistoria y de la Antropología.

El problema del origen estuvo más ligado a los estudios antropológicos, en el sentido de que había dos alternativas de explicación: el monogenismo que planteaba un origen único de la humanidad y el poligenismo que argumentaba un origen a partir de diversos linajes.²⁰ El “inconveniente” del monogenismo radicaba en que existía una diversidad física y lingüística en las poblaciones humanas que permitía dudar de un origen único. Así, en el siglo XIX surgió la antropología como una ciencia dedicada al estudio de las diferencias de la especie humana, con una división de campos de estudio particulares.

La “Antropología” se subdividía, siguiendo a Aleš Hrdlička, en: Arqueología, que implicaba el estudio de los productos materiales del hombre en el pasado; Etnología, dedicada al estudio de la lingüística e “intelecto” del hombre y sus actividades humanas en el presente, y finalmente la Antropología Física, que abordaba el estudio de la anatomía racial, fisiología y patología, designada también con el nombre de Antropología.²¹

Considerando la acepción anterior, los antropólogos se dedicaban al estudio de las características tanto físicas como culturales que

¹⁸ Manuel Gamio, *Forjando Patria (pro nacionalismo)*, 1916.

¹⁹ Donald K. Grayson, *The Establishment of Human Antiquity*, 1983.

²⁰ Stephen Jay Gould, *The Mismeasure of Man*, 1996.

²¹ Aleš Hrdlička, *Physical Anthropology. Its Scope and Aims; Its History and Present Status in the United States*, 1919, p. 8.

hacían particulares a cada población, las cuales las hacían “diferentes” de otras. En sí el estudio del “otro” era el objetivo esencial de la Antropología. Dos instrumentos fueron indispensables para la observación y, consecuentemente, la reflexión sobre el “otro”: el trabajo de campo y la fotografía (como se verá más adelante), ambos elementos de la etnografía.²²

Los “otros” se encontraban fuera de Europa, eran opuestos al hombre occidental, y en última instancia fueron considerados como pueblos “sin historia”,²³ opuestos también al hombre oriental de “alta civilización” estudiado por los “orientalistas”.²⁴ Por ello, los antropólogos incursionaron en el estudio del “otro” realizando viajes de investigación. Ese “otro” se encontraba entonces, principalmente, en África, América y Oceanía.

Lo anterior explica, en parte, por qué si la profesionalización de la antropología se produjo primero tanto en algunos lugares de Europa como en Estados Unidos, los antropólogos realizaron la mayoría de sus investigaciones en otros lugares; además de que cabe reconocer la relación intrínseca entre el colonialismo y la búsqueda de una argumentación científica que lo justificara.²⁵

Retornando al objetivo de este texto hemos considerado analizar parte del trabajo etnográfico de dos personajes que visitaron México a finales del siglo XIX con la intención de determinar y reflexionar sobre las “diferencias” y/o “particularidades” de las poblaciones indígenas, ellos son Frederick Starr y Carl Lumholtz; el motivo de haberlos elegido se debe a que en un trabajo anterior tuve la posibilidad de revisar sus obras publicadas. El trabajo mencionado se relacionó con un análisis de la construcción de un estereotipo de los indígenas mexicanos.²⁶ La obra de estos personajes fue revisada al igual que la de Aleš Hrdlička y Léon Diguét, antropólogos que también estuvieron haciendo etnografía con los indígenas mexicanos en el mismo periodo; me llamó la atención que en los trabajos de los

²² Octavio Hernández Espejo, “La fotografía como técnica de registro etnográfico”, en *Cuicuilco*, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Dossier: “Antropología e imagen”, núm. 13, 1998, pp. 31-51.

²³ Eric Wolf, “Introduction”, en *Europe and the People without History*, 1982, pp. 3-23.

²⁴ Immanuel Wallerstein, “La construcción histórica de las ciencias sociales desde el siglo XVIII hasta 1945”, en *Abrir las ciencias sociales*, 2003, pp. 3-36.

²⁵ *Ibidem*, p. 25.

²⁶ *Vid.* Karina Sámano Verdura, “Hacia la construcción de un estereotipo del indígena mexicano, 1890-1920. La fotografía y las investigaciones etnográficas de Aleš Hrdlička, Frederick Starr, Carl Lumholtz, Léon Diguét, Nicolás León y Manuel Gamio”, tesis, 2010.

dos primeros había una semejanza en el “estilo”²⁷ fotográfico, noté que en algunas fotografías y también en algunos argumentos era posible observar indicios de la *resistencia* de los indígenas ante el “acto fotográfico”. Es decir, se hallaban elementos que nos podrían arrojar información acerca de que los indígenas no tuvieron una actitud “pasiva” ante el hecho de ser fotografiados.

A continuación mencionaremos parte de la biografía de ambos personajes, quienes tuvieron diferentes formaciones y, por lo mismo, la manera de desarrollar la situación fotográfica fue distinta.

Frederick Starr, “el antropometrista”

Aun cuando Frederick Starr (1858-1933) tuvo una larga trayectoria académica como curador del American Museum of Natural History y también una importante obra como etnógrafo, no sólo por explorar México sino también algunas regiones asiáticas, es un personaje “marginado” dentro de la historia de la antropología estadounidense.²⁸ Al respecto, Oppenheim considera que tal “marginalidad” está ligada al “contraste” que presenta Starr ante Franz Boas.²⁹

Nosotros creemos que es posible que la “marginalidad” de este personaje esté relacionada además con la negación de los “orígenes racistas” de la antropología, pues como ya se ha mencionado, el afán por clasificar racialmente a los pueblos indígenas implicó una tarea que se prolongó hasta aproximadamente el primer cuarto del siglo XX, travesía a la cual Starr estuvo circunscrito.³⁰

Así, Frederick Starr, “Fue el primer antropólogo que ocupó un lugar en la Universidad de Chicago, donde enseñó desde la formación de la institución en 1892 hasta su retiro en 1923. Tuvo amplios intereses en la investigación y fue un ávido etnógrafo, hizo nume-

²⁷ Acerca del “estilo”, en E. H. Gombrich, *Art and Illusion*, 2000, pp. 3-4.

²⁸ Robert Oppenheim, “‘The West’ and the Anthropology of Other People’s Colonialism: Frederick Starr in Korea, 1911-1930”, en *The Journal of Asian Studies*, vol. 64, núm. 3, 2005, publicado por la Association for Asian Studies Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/25075829>, p. 678.

²⁹ *Idem.*

³⁰ Alicia Castellanos Guerrero, “Antropología y racismo en México”, en *Desacatos*, núm. 004, pp. 1-28. Versión electrónica en *Redalyc* (Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal); Beatriz Urías Horcasitas, *Indígena y criminal. Interpretaciones del derecho y la antropología en México, 1871-1921*, 2000.

rosos viajes de estudio a México, Liberia, el Congo, las Filipinas y Estados Unidos”.³¹

Con respecto a sus viajes a México, Frederick Starr visitó en 1898 a los estados de México, Michoacán, Tlaxcala y Puebla y en 1899 al estado de Oaxaca.³² Para definir geográficamente a las poblaciones indígenas consideró las agrupaciones lingüísticas realizadas por Manuel Orozco y Berra³³ y por Nicolás León en su texto *Linguistic Families of Mexico*.³⁴ Así, Starr elaboró un mapa en el que mostró la organización étnico-geográfica, de las 23 etnias que estudió (figura 1).



Figura 1. Mapa donde se muestra la situación geográfica de los 23 grupos indígenas del sur de México estudiados por Frederick Starr. Fuente: Frederick Starr, *The Physical Characters of the Indians of Southern Mexico*, Chicago, The University of Chicago Press, 1902, p. 5.

1. Otomís	7. Zapotecs (Mitla)	13. Chinantecs	19. Mayas
2. Tarascans	8. Mixes	14. Chochos	20. Zoques
3. Tlaxcalans	9. Zapotecs (Tehuantepec)	15. Mazatecs	21. Tzotzils
4. Aztecs	10. Juaves	16. Tepehuas	22. Tzendals
5. Mixtecs	11. Chontals	17. Totonacs	23. Chols
6. Triquis	12. Cuicatecs	18. Huastecs	

³¹ “Was the first anthropologist to hold a position at the University of Chicago, where he taught from the foundation of the institution in 1892 until his retirement in 1923. He had wide research interests and was an avid fieldworker, making numerous study trips to Mexico, Liberia, the Congo, the Philippines, and in the United States”, Robert Oppenheim, *op. cit.*, p. 677.

³² Frederick Starr, *Indians of Southern Mexico. An Ethnographic Album*, 1899, p. 7.

³³ *Idem.*

³⁴ *Ibidem*, p. 4.

De tales grupos, Frederick Starr produjo un importante análisis racial que presentó en su texto *The Physical Characters of the Indians of Southern Mexico*, además de elaborar un álbum cuyas fotografías fueron realizadas por Bedros Tatarian y Charles B. Lang, quienes lo acompañaron en sus jornadas etnográficas en el sur de México.

Él tenía un interés muy particular por los estudios antropométricos, es decir por el estudio de las medidas de los indígenas, para analizar las diferencias físicas de los grupos humanos como parte de la antropología física. En cada grupo indígena que estudió midieron 100 hombres y 25 mujeres, a cada uno le tomaron 40 medidas, y de 50 a 60 fotografías a cada etnia.³⁵ El método de medición fue tomado, según el propio Frederick Starr, de “la lista de medidas utilizada por Franz Boas en su exposición del mundo colombiano de las tribus de los Estados Unidos”.³⁶

*Indians of Southern Mexico. An Ethnographic Album*³⁷ no estaba únicamente integrado por retratos de tipos físicos, incluía paisajes de los pueblos, construcciones, indígenas en grupo e industrias, entre otras cosas.

Las fotografías fueron utilizadas como medios para materializar y difundir el análisis acerca de los indígenas, algunas de ellas fueron usadas para el museo.³⁸

Las mediciones antropométricas, los modelados en yeso y las fotografías fueron actividades que implicaron ciertas dificultades para este antropólogo pues le causaron un enfrentamiento con los indígenas que se negaban a ser fotografiados, medidos o “enyesados”. A estos enfrentamientos, por supuesto, los hemos considerado “indicios de la resistencia”, a lo cual regresaremos más adelante.

Además de considerar la práctica etnográfica como un instrumento de los estudios antropológicos, Frederick Starr consideraba que ésta también tenía la utilidad de “salvar” a las poblaciones indígenas que tarde o temprano dejarían de existir. Así, “siguiendo la tradición del coleccionista, [existió] en Starr la preocupación de dar a conocer prácticas y costumbres indias que estaban desapareciendo”.³⁹ El interés por preservar la cultura indígena se reveló en la importancia de materializarla en objetos, como las fotografías, los bustos de yeso

³⁵ Frederick Starr, *The Physical Characters...*, *op. cit.*, p. 3.

³⁶ *Idem.*

³⁷ Frederick Starr, *Indians of Southern Mexico...*, *op. cit.*

³⁸ *Idem.*

³⁹ Beatriz Scharrer Tomm, “Prólogo”, en Frederick Starr, *En el México Indio*, 1995, p. 21.

o los datos cuantitativos, en los cuales los indígenas permanecerían el tiempo suficiente para que fueran reconocidos en la posteridad.

Finalmente, se ha titulado a Frederick Starr como “el antropometrista” por su decidido afán de “medir” a los indígenas, ya fuera a través de la fotografía, los modelados en yeso o las mismas mediciones del cráneo y del cuerpo. Como se mencionó al inicio de este apartado, la cantidad de medidas que les realizaron a los indígenas de cada población nos habla de un arduo trabajo en la materia antropométrica, por lo cual nos invita a considerarlo “el antropometrista”.

Carl Lumholtz, “el etnólogo”

Considerando la división de los estudios antropológicos, en términos de Aleš Hrdlička, que determina a la Antropología o Antropología Física como el estudio de la anatomía racial, fisiología y patología, y a la Etnología como estudio de la lingüística e “intelecto” del hombre y sus actividades humanas en el presente;⁴⁰ es posible darle el título de “el etnólogo” a este personaje, debido a su interés por conocer la cultura de los indígenas mexicanos.

En “oposición”, a Frederick Starr, quien mantenía carácter irascible ante los indígenas, Carl Lumholtz mantenía amabilidad, trataba de hacerse “amigo” de los indígenas para evitar enfrentamientos. Es posible que tal comportamiento fuera producto de su formación como zoólogo en la Universidad de Christiania (hoy Oslo).⁴¹

Su interés por el estudio de los grupos indígenas se “originó” cuando, por una propuesta del profesor R. Collett, fue a Australia con la finalidad de coleccionar animales y pájaros para el museo zoológico de la Universidad, y fue ahí cuando comenzó su relación e interés por los grupos indígenas.

Al llegar Carl Lumholtz a Australia, ¿dónde tendría que buscar los ejemplares zoológicos? y ¿cómo accedería al entorno de un lugar completamente desconocido?

La cordillera costera, no muy lejana, se alzaba a más de mil metros y me parecía sumamente atractiva; ahí había especies de vida animal

⁴⁰ Aleš Hrdlička, *op. cit.*, p. 8.

⁴¹ Carl Lumholtz, “My life of Exploration”, *op. cit.*, p. 2.

raras y nuevas [...]. Pero ¿cómo llegar ahí si los negros de esa región tenían fama de ‘malos’? [...] Después de un tiempo decidí hacer una empresa un tanto temeraria: acampar y viajar solo entre estos aborígenes. Sentí que seguramente me ayudarían a hallar animales antes ignorados por la ciencia. Hasta entonces ningún blanco había acampado solo entre los nativos cimarrones de Australia.⁴²

Al ver las ventajas de relacionarse con los indígenas, nuestro zoólogo comenzó a convivir más tiempo con ellos, “sin saberlo” había emprendido una metodología etnográfica pues aprovechó la oportunidad para hacer observaciones y juicios sobre los indígenas:

Eran llamados negros civilizados, lo que significa que ya han aprendido algunas palabras en inglés y a fumar tabaco en demasía. Trataban de conseguir camisas usadas y sobre todo, un sombrero, para ellos la principal diferencia entre un blanco y un negro. Estos aborígenes, desnudos casi todos, parecían estar tan bien integrados a su medio ambiente que me interesaron profundamente. En mis diarias excursiones a los alrededores me acompañaban.⁴³

Lumholtz afirmó: “Hasta entonces había sido un zoólogo. Mi vida entre los negros del Nordeste de Queensland me despertó un creciente interés por el hombre primitivo, y desde entonces he dedicado mi vida al estudio de las razas aborígenes”.⁴⁴

Como producto de sus experiencias en Australia, Lumholtz publicó en 1889 el texto *Among Cannibals* cuyo contenido difundió a través de algunas conferencias realizadas en Estados Unidos, las cuales despertaron interés por parte del *American Museum of Natural History* de Nueva York y de la *American Geographical Society* que le ofrecieron su apoyo para continuar realizando estudios con los indígenas, pero ahora, con los del “continente americano”.⁴⁵

La primera vez que concebí la idea de hacer una expedición a México, fue durante una estancia en Londres en 1887. Yo naturalmente, como todos, había oído hablar de las admirables cavernas habitadas, situadas al S. O. de los Estados Unidos; [donde] no quedaban, de seguro, super-

⁴² *Ibidem*, p. 4.

⁴³ *Ibidem*, p. 3.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 4.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 6.

vivientes de la raza que alguna vez habitó aquellas moradas; pero se dice que cuando los españoles descubrieron y conquistaron aquel territorio, encontraron cavernas ocupadas aún. ¿No podría suceder que algunos descendientes de ese pueblo existiesen todavía en la parte N. O. de México, tan poco explorada hasta el presente?⁴⁶

Lumholtz se preguntaba si existía alguna relación de descendencia entre los indígenas mexicanos contemporáneos de su tiempo y los *cliff-dwellers*, poblaciones que habitaron desde el sur de Colorado y Utah al noroeste de Nuevo México y el norte de Arizona.⁴⁷ Esta conjetura sería el punto de partida de sus viajes a México

Así, Lumholtz comenzó sus viajes por el *México Desconocido* de 1890 a 1910. Viajó desde la zona de la Sierra Madre Occidental, en la frontera con Arizona, hasta Jalisco; de Michoacán a la Ciudad de México y de regreso al occidente del país, a los estados de Nayarit, Durango y Sonora.⁴⁸ Estuvo conviviendo con los indígenas tarahumaras, tepehuanes, coras, huicholes, nahuas, tarascos y pápagos.

Aunque el problema que había promovido la expedición de Carl Lumholtz había sido resuelto, pues llegó a la conclusión de que no existía una relación entre los indígenas mexicanos y los *cliff-dwellers*,⁴⁹ él se interesó por conocer a los indígenas mexicanos, a los habitantes de cavernas en “estado de transición”,⁵⁰ es decir, a los hombres “primitivos” que se habían convertido en su objeto de estudio y que eran

⁴⁶ Carl Lumholtz, “Prefacio”, en *El México Desconocido...*, *op. cit.*, t. I, p. IX.

⁴⁷ Existe una extensa literatura debido al papel esencial que tuvieron estos sitios en la arqueología estadounidense; y, las discusiones acerca de los orígenes y el desarrollo de esos grupos desaparecidos han promovido los estudios al respecto desde hace más de 150 años; lo cual significa que cuando Lumholtz se preguntó acerca de los posibles descendientes, el tema ya era discutido. Para un estudio general sobre algunas investigaciones de tales grupos dentro de la historia de la arqueología, *cfr.* Bruce G. Trigger, *A History of Archaeological Thought*, 2006. Para un estudio particular sobre los sitios arqueológicos que pertenecieron a tales grupos, asimismo de la metodología utilizada para el análisis de los mismos, *cfr.* Jonathan E. Reyman, “The History of Archaeology and the Archaeological History of Chaco Canyon, New Mexico”, en Andrew L. Christenson, *Tracing Archaeology's Past*, 1989, pp. 41-53. Y finalmente, para un estudio que observa las implicaciones de los hallazgos de los vestigios que pertenecieron a aquellas poblaciones y sus implicaciones en el desarrollo de la arqueología estadounidense, *cfr.* G. R. Willey y J. A. Sabloff, *A History of American Archaeology*, 1993.

⁴⁸ Luis Romo Cedano, “Carl Lumholtz y el México Desconocido” en <http://www.bibliojuridica.org/libros/1/252/15.pdf>

⁴⁹ Carl Lumholtz, *El México Desconocido...*, *op. cit.*, t. I, p. 166.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 158.

aún desconocidos, “porque de todo lo desconocido que era el México de aquellos días, lo más eran los indígenas.”⁵¹

El fotógrafo, un “intermediario” entre el indígena y el antropólogo

[...] Durante el siglo XIX, y por todas partes del mundo, hubo viajeros europeos, soldados, administradores coloniales y aventureros que hicieron fotografías de los “nativos”, sus costumbres, su arquitectura, su riqueza, su pobreza, los pechos de sus mujeres, sus peinados; y esas imágenes, además de provocar asombro, eran representadas y leídas como prueba de la justicia existente en la división imperial del mundo. División entre los que organizaron, racionalizaron e inspeccionaron, y los que fueron inspeccionados.⁵²

De la producción fotográfica, como lo insinúa el argumento anterior, no sólo se obtiene una imagen como resultado, sino también un conjunto de relaciones entre la persona que usa la cámara para tomar la fotografía y la persona o las personas que son el objetivo de la toma fotográfica, y de ambos con las personas que observan la fotografía misma. En palabras de Roland Barthes la toma fotográfica contiene los siguientes elementos:

[...] el Operator es el Fotógrafo. Spectator somos los que compulsamos en los periódicos, libros, álbumes o archivos, colecciones de fotos. Y aquél o aquello que es fotografiado es el blanco, el referente [...] que yo llamaría de buen grado el Spectrum de la Fotografía porque esta palabra mantiene a través de su raíz una relación con “espectáculo” y le añade ese algo terrible que hay en toda fotografía: el retorno de lo muerto.⁵³

Así, las fotografías producidas en las jornadas etnográficas de los antropólogos mencionados aquí, Frederick Starr y Carl Lumholtz, dieron como resultado un conjunto de relaciones entre los “operadores” de la cámara (que en estos casos no eran los antropólogos sino “fotógrafos experimentados”, pues como lo señala Ignacio Gutiérrez Ruvalcaba, C. H. Taylor acompañó en su segundo viaje a

⁵¹ Andrés Fábregas, “Carl Lumholtz el Desconocido. Imágenes del hombre”, en Carl Lumholtz, *Los indios del Noroeste*, op. cit., p. 84.

⁵² John Berger y Jean Mohr, *Otra manera de contar*, 2008, p. 97.

⁵³ Roland Barthes, *La cámara lúcida, nota sobre la fotografía*, 2011, pp. 35-36.

Lumholtz, y Bedros Tatarian, Charles B. Lang y Louis Grabic acompañaron a Starr)⁵⁴ y “fotografiados”, en este caso los indígenas, y ambos con los “espectadores”, es decir, los antropólogos.

Hemos considerado a los fotógrafos como un tipo de “intermediarios” entre los antropólogos y los indígenas debido a que ellos recibían las instrucciones de cómo debían hacerse las tomas pues los antropólogos, como se ha señalado, no tomaban las fotografías (en el caso de Starr, particularmente, cada fotografía tiene el crédito del fotógrafo). Pero, a todo esto ¿qué función tenía la fotografía en la etnografía? o ¿por qué era importante para los antropólogos obtener fotografías de los indígenas, sus costumbres, su cultura y su entorno físico?

Una respuesta sugerente es que los antropólogos utilizaban la fotografía como “un medio eficaz de registrar la diversidad, y a través de comparaciones con otras fotografías, encontrar semejanzas y así poder plantear generalidades”.⁵⁵ El rostro, un elemento muy recurrente para fotografiar, era considerado “como el lugar donde podía verse escrita la marca de la herencia y la particularidad biológica, a veces incluso de la psique”.⁵⁶

Boris Kossoy considera que la fotografía era un “registro”, “resultante de la acción del hombre —el fotógrafo—, que en determinado espacio y tiempo optó por un asunto especial”.⁵⁷ En este caso, el asunto especial, que era todo aquello relacionado con los grupos indígenas, fue elegido por el antropólogo que como científico debía presentar pruebas contundentes que respaldaran su análisis; de tal manera que el uso de la fotografía en la etnografía, dice Mechthild Rustch “se ajustaba bien al espíritu positivista. Se pensaba que, en comparación con los dibujos, las fotografías representaban la objetividad científica, el supuesto dato puro sin interpretación alguna, ‘la realidad real’”.⁵⁸ Por ello podríamos considerar que el uso de la fotografía daba legitimidad científica a la antropología, ya que representaba el testimonio de las observaciones realizadas durante la investigación.

⁵⁴ Ignacio Gutiérrez Ruvalcaba, “Antropólogos y agrónomos viajeros. Una aproximación”, en *Alquimia*, núm. 5, 1999, p. 20.

⁵⁵ Deborah Dorotinsky, “La vida de un Archivo. México indígena y la fotografía etnográfica de los años cuarenta en México”, tesis, 2003, p. 7.

⁵⁶ *Idem.*

⁵⁷ Boris Kossoy, *Fotografía e historia*, 2001, p. 31.

⁵⁸ Mechthild Rustch, *Entre el campo y el gabinete. Nacionales y extranjeros en la profesionalización de la antropología mexicana (1877-1920)*, 2007, p. 61.

Ahora que sabemos cuáles eran los elementos básicos que hacían posible el “acto fotográfico”, es decir:

1. El antropólogo, a quien le importaba legitimar su análisis con un “dato duro”, análisis relacionado con el estudio de “el otro” diferente al occidental.⁵⁹
2. Los indígenas, quienes eran el objeto de estudio de los antropólogos y el objetivo de la toma fotográfica.
3. Los fotógrafos que operaban la cámara (aparato que produciría técnicamente la fotografía), quienes recibían las instrucciones de los antropólogos, o los antropólogos mismos.

Podemos regresar al objetivo general del texto, analizar los “indicios” que nos proporcionan “la situación del momento y la fotografía misma” en los trabajos de Frederick Starr y Carl Lumholtz para proponer la existencia de una “resistencia” de los indígenas ante el hecho de ser fotografiados, como una práctica que los revela como grupos subalternos que se enfrentan al “grupo hegemónico” de los antropólogos como “hacedores” de la antropología como ciencia.

Indicios de una “resistencia” subalterna. Un último elemento del “acto fotográfico”

*La situación del momento y la fotografía misma,
indicios de una resistencia subalterna*

Un personaje que ha enfatizado la importancia de los “indicios” en el quehacer histórico es precisamente Carlo Ginzburg. En su “*Spie. Radici di un paradigma indiziario*” establece un paradigma metodológico indispensable para los historiadores. “El término italiano *spie* tiene ese ‘doble’ significado que no se repite en otras lenguas, de espía, es decir de alguien que busca saber lo que oficialmente está prohibido conocer, pero también de ‘indicio’ o pista que da acceso a una realidad de otro modo difícilmente accesible”.⁶⁰

⁵⁹ Un análisis sobre el conocimiento de “el otro” emprendido por la cultura occidental; se encuentra en Ryszard Kapuściński, *Encuentro con el otro*, 2007.

⁶⁰ Carlos Antonio Aguirre Rojas, “Indicios, lecturas indiciarias, estrategia indiciaria y saberes populares. Una hipótesis sobre los límites de la racionalidad burguesa moderna”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 7, 2006-2007, p. 42.

Cuando en un trabajo anterior⁶¹ me dediqué a investigar cómo los antropólogos habían construido un estereotipo de los indígenas mexicanos y de qué manera lo habían plasmado tanto en sus descripciones textuales como en las fotografías que a propósito les tomaban. Así, a lo largo de mi análisis pude encontrar no sólo la configuración de dicho estereotipo sino también el porqué de su construcción y su relación, por supuesto, con determinadas condiciones históricas; de tal manera, el resultado al que llegué fue a la decodificación del estereotipo de los indígenas mexicanos; en consecuencia me di cuenta que de alguna manera yo era un lector que observaba las percepciones de los antropólogos que se mostraban en sus documentos; sin embargo, me quedé dudando sobre sí en tales documentos se podría encontrar o saber sobre los indígenas por ellos mismos, o en última instancia la visión de los propios indígenas sobre los antropólogos; pues los documentos (tanto escritos como imágenes) nos hablan de los indígenas a través de los antropólogos, pero acaso ¿los indígenas no dicen nada a través de los documentos que producen los antropólogos, tanto de ellos mismos como de los personajes que los estudiaban, es decir, los propios antropólogos?

Ante tal cuestión, una vez cumplido el propósito original de la investigación mencionada, regresé a dar una mirada diferente a los mismos documentos. Mi búsqueda en el análisis de los textos pero sobre todo de lo relacionado con la situación o momento de la fotografía, se basaba en el supuesto de que si bien los documentos son producidos por un determinado autor para plasmar lo que piensa y lo que quiere decir, también, “inevitablemente”, nos dicen lo que el autor no quería decir o no pretendía decir. Por lo tanto, me dirigía tratando de encontrar aquellos elementos que fueron plasmados en los documentos sin intención alguna por parte de los antropólogos, es decir, elementos que salieron a luz “por error” o “inconscientemente”.

En este sentido, fue importante reflexionar sobre la necesidad de buscar “indicios” acorde con las sugerencias de Carlo Ginzburg establecidas en sus investigaciones en torno a la posibilidad de conocer la cultura de los grupos subalternos a través de los documentos producidos por los grupos hegemónicos. Él estableció que los docu-

⁶¹ Karina Sámano Verdura, “Hacia la construcción de un estereotipo del indígena mexicano...”, *op. cit.*

mentos elaborados durante los procesos inquisitoriales⁶² durante la Reforma no sólo demostraban la percepción que los inquisidores tenían de los acusados sino que también mostraban la cultura de estos últimos, la cual se observaba a través del análisis de elementos “infiltrados” en los documentos, los cuales no fueron escritos a propósito. Por otra parte, Carlo Ginzburg hace una analogía entre los inquisidores y los antropólogos,⁶³ pues considera que así como los inquisidores, de alguna manera, obligaban a los acusados a decir lo que ellos querían escuchar; los antropólogos, a través de la práctica etnográfica, hacían notas o tomas fotográficas desde su percepción, no escribían o fotografiaban al indígena en sí sino al indígena para sí. Finalmente, lo que sabemos de la cultura popular agraria del siglo XVII es a través de los inquisidores, del mismo modo lo que sabemos de los indígenas del siglo XIX es, fundamentalmente, a través de los antropólogos.

Los primeros resultados del análisis me permitieron observar que si bien los antropólogos pretendían mostrar como especímenes a los indígenas tanto en las fotografías como en los escritos; los indígenas no asumieron pasivamente esta disposición de los antropólogos. Y fue tanto en los trabajos de Frederick Starr como en los de Carl Lumholtz donde pude observar una actitud de “resistencia” por parte de los indígenas ante el hecho de ser fotografiados. Textualmente, los autores mencionaron las “difíciles situaciones” por las que tuvieron que pasar para lograr que los indígenas se dejaran fotografiar, y visualmente los indígenas muestran en las imágenes “gestos” que denotan impaciencia, incomodidad y desacuerdo ante el hecho de ser fotografiados. “Gestos” que son una de otras muchas manifestaciones, mencionadas por James Scott, a través de las cuales los subalternos enfrentan a los grupos hegemónicos.⁶⁴

Vayamos directo a las situaciones relacionadas con el momento fotográfico y las fotografías mismas en las que proponemos la presencia de “indicios” de la resistencia; es decir, aquello que no fue elaborado para ser conocido, pistas que nos permiten acceder a una realidad distinta de la que plasmaba el antropólogo.

⁶² Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos, op. cit.*, y *Los benandanti. Brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*, 2005.

⁶³ Carlo Ginzburg, “El inquisidor como antropólogo”, en *Tentativas*, 2003, pp. 303-320.

⁶⁴ Para un análisis de los procesos de “resistencia” que se desarrollan en las clases subalternas como maneras de hacer frente a las imposiciones de las clases hegemónicas, cfr. James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, 1990.

Frederick Starr. Coerción para los indígenas “miedosos e ignorantes”

En algunos pasajes del texto *The Physical Characters of the Indians of Southern Mexico*, Frederick Starr menciona la actitud de los indígenas ante la posibilidad de ser fotografiados. James Scott plantea que algunas “transcripciones ocultas” (formas de resistencia) no contienen solamente actos hablados sino prácticas,⁶⁵ en este sentido “el miedo” implica una actitud o una práctica de resistencia, ante la fotografía etnográfica, lo cual encontramos en el texto mencionado.

[...] es más difícil conseguir mujeres para medir que hombres; cuando se han conseguido, son medidas con menor facilidad, a causa de la terquedad, la estupidez o el miedo. Estas son las razones por las que un menor número de sujetos femeninos que masculinos fueron demandados.⁶⁶

Naturalmente, los nativos fueron hostiles con nuestro trabajo. Ellos pensaron que los estábamos midiendo para sus ataúdes; que se verían obligados a ingresar al ejército, que podrían resultar enfermos; que una influencia maligna se ponía sobre ellos.⁶⁷

¿En qué sentido el “miedo” implica una práctica de resistencia? Primero vayamos al significado “básico” de la palabra **miedo**; del lat. *metus*, cuyas acepciones son: 1. m. Perturbación angustiosa del ánimo por un riesgo o daño real o imaginario; 2. m. Recelo o aprensión que alguien tiene de que le suceda algo contrario a lo que desea.⁶⁸

Como podemos apreciar, el miedo implica sentir desconfianza por algo o alguien, ante este sentimiento se tiende a ser fugitivo para no enfrentar la situación. Resistir implica no acceder deliberadamente a lo que exige el dominante en este caso, los indígenas utilizaban la actitud del “miedo” para no dejarse fotografiar. A cada acción

⁶⁵ *Ibidem*, p. 14.

⁶⁶ “[...] it is more difficult to secure women for measurement than men; when secured, they are less easily measured, on account of stubbornness, stupidity, or fear. These are the reasons why a less number of female than of male subjects was demanded”; Frederick Starr, *The Physical Characters of the Indians...*, *op. cit.*, p. 53.

⁶⁷ “Naturally the native were hostiles to our work. They thought that we were measuring them for their coffins; that they would be forced into the army, that disease would result; that an uncanny influence was laid upon them”; Frederick Starr, *In Indian Mexico...*, *op. cit.*, p. 61.

⁶⁸ <http://lema.rae.es/drae/?val=miedo>; consultado el 27 de Julio de 2014.

de dominación, le corresponde entonces una acción de “resistencia”, pues “las relaciones de dominación son, al mismo tiempo, relaciones de resistencia”.⁶⁹

Las relaciones de dominación implican actos de coerción. Así cuando la clase dominante pone en riesgo las relaciones de poder tiende a utilizar medios de coerción para reprimir a los dominados. Frederick Starr acudió frecuentemente a tales actos, sobre todo porque no quería esforzarse por relacionarse “amistosamente” con los indígenas.

El trabajo planeado a realizar en estos pueblos indios fue triple: I. Las mediciones [...] 2. La realización de fotografías [...] 3. La realización de bustos de yeso [...] Hacer tales trabajos, por supuesto, implicó dificultad, ya que los indios de México son ignorantes, tímidos y desconfiados. Se necesitaría mucho tiempo en cada pueblo, si uno dependiera de establecer relaciones amistosas y personales con la gente. Pero con la asistencia del gobierno, todo se podría hacer pronto y fácilmente.⁷⁰

Fuimos al palacio, y ahí en corto cuatro policías trajeron a una mujer del mercado. Con mala gana ella se sometió a ser medida, después de lo cual cuatro policías se fueron de nuevo al mercado, y algo después reaparecieron con un segundo sujeto. De esta manera el trabajo continuó, con cuatro policías para cada mujer, hasta que nuestro número requerido fue finalmente asegurado y el trabajo terminado.⁷¹

Tlacolula es un gran pueblo, en el medio de un valle polvoriento [...] Mientras tomábamos fotos ahí esa tarde, sugerimos que queríamos un grupo de muchachas y mujeres en trajes típicos. “Muy bien; los llevaré a la casa, donde pueden conseguir una.” Llegados ahí, el policía al momento sacó cinco mujeres y cuatro niñas, a las que colocó en fila. Después de que se tomó la foto, expresamos nuestra satisfacción y

⁶⁹ “Relations of domination are, at the same time, relations of resistance”; James Scott, *op. cit.*, p. 45.

⁷⁰ “The work planned to do among these indians towns was threefold: I. The measurement [...] 2. The making of pictures, [...] 3. The making of plaster busts. [...] To do such work, of course, involved difficulty, as the indians of Mexico are ignorant, timid, and suspicious. Much time would be necessary, in each village, if one depended upon establishing friendly and personal relations with the people. But with government assistance, all might be done promptly and easily”; Frederick Starr, *In Indian Mexico...*, *op. cit.*, p. VI.

⁷¹ “To the palace we went, and thither shortly four policemen brought a woman from the market. With bad grace she submitted to be measured, after which the four policemen went again to the market, and some after reappeared with a second subject. So the work went on, with four policemen to each woman, until our full number was finally secured and the work completed”; *Ibidem*, p. 164.

sorpresa de que un grupo tan bueno había sido tan prontamente asegurado en una sola casa.⁷²

Por otra parte, si bien los subalternos representan lo que los dominantes desean, es decir, aparentan asumir las relaciones de poder;⁷³ existe la infrapolítica, otra forma estratégica de “resistir”, la cual se presenta cuando los subalternos consideran encontrarse en una situación de peligro. Implica expresar su indignación, de alguna forma, directamente ante el dominante.⁷⁴

Algunos afirmaron que cortamos cabezas y las colgamos a secar; que al secarse, se volvieron blancas. Otros reportaron que con cuchillos, hechos con tal propósito, rebanamos cabezas. Aun otros informaron que teníamos un temible instrumento que era introducido en la nariz, y con el cual arrancábamos tiras de carne y piel de la cara del sujeto. Se dijo, y muy probablemente en forma verdadera, que se estaban armando en todas las casas; que machetes, escopetas, pistolas y garrotes fueron puestos convenientemente a la mano.⁷⁵

No quedaba nadie en el pueblo más que los funcionarios y algunas mujeres. Éstas últimas cerraron y atrancaron sus puertas, al acercarse cualquiera de las autoridades del pueblo, y ni amenazas de quemar sus casas sobre sus cabezas, ni chantajes las sacarían. Fue sólo después de tres días de arduo trabajo que ochenta hombres y veinticinco mujeres fueron asegurados. Para entonces, quedaba claro que los otros hombres estaban sanos y salvos fuera de nuestro alcance, y concluimos que no quedaba nada más que regresar a Cuicatlán, para completar nuestro trabajo con representantes de otros pueblos.⁷⁶

⁷² “Tlacolula is a large town, in the midst of a dusty valley [...] While photographing there that afternoon, we suggested that we wanted a group of girls and women in native dress. ‘Very well; I will take you to the house, where you can get one.’ Arrived there, the policeman at once led out five woman and four children, whom he placed in line. After the picture was taken, we expressed our satisfaction and surprise that so good a group had been so readily secured at a single house”; *ibidem*, p. 180.

⁷³ James Scott, *op. cit.*, p. 4.

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 196 y 199.

⁷⁵ “Some asserted that we cut off heads and hung up to dry; that in drying, they turned white. Others reported that with knives, made for the purpose, we slice off heads. Stills others reported that we had a frightful instrument which was fitted into the nose, and by means of which we tore strips of flesh and the skin from the face of the subject. It was said, and quite likely truly, that they were arming in all the houses; that machetes, guns, pistols, and clubs were laid convenient to hand”; Frederick Starr, *In Indian Mexico...*, *op. cit.*, p. 101.

⁷⁶ “No one was left in town but the officials and some women. The latter locked and



Figura 2. Triquis Chicahuastla. Fuente: Frederick Starr, *Indians of Southern Mexico...*, *op. cit.*, plate LXXV.

Hasta aquí hemos señalado los elementos de la resistencia hallados “entre líneas” del texto escrito; sin embargo, la “resistencia” puede ser observada también a través de las imágenes, producto de la fotografía etnográfica.

El discurso oculto, nos dice James Scott, presiona continuamente contra lo permitido, la presión de “resistir” corresponde al grado de ira e indignación de los subordinados.⁷⁷ Si observamos la figura 2, parece que las mujeres no desean ser fotografiadas, sus gestos denotan incomodidad. A manera de hipótesis se puede considerar que la mujer que está en el segundo lugar de izquierda a derecha, que no está mirando a la cámara, está “resistiendo” a la toma fotográfica. De acuerdo con lo que nos dice el propio Frederick Starr en su texto, sobre que las mujeres eran más difíciles de fotografiar,⁷⁸ es posible suponer que las mujeres de la imagen están siendo obligadas a hacerlo; por lo tanto, continuando con el argumento de que a toda coerción corresponde una resistencia, es que nos atrevemos a decir que la actitud de resistir de la mujer mencionada se manifiesta al no mirar a la cámara.

barred their doors, at the approach of any of the town authorities, and neither threats to burn their houses above their heads nor bribes would bring them forth. It was only after three days of hard work that eighty men and twenty-five women were secured. By that time, it was plain that the other men were safely out of reach, and we concluded that naught remained but to return to Cuicatlan, to complete our work with representatives from other towns”; *ibidem*, p. 185.

⁷⁷ James Scott, *op. cit.*, p. 196.

⁷⁸ Ya en un trabajo anterior he reflexionado acerca de cómo las mujeres indígenas eran tratadas de manera diferente, peyorativa, con respecto a los hombres indígenas. *Cfr.* Karina Sámano Verdura, “De la Indias *necias* y *salvajes* a las indias bonitas. Prolegómenos a la construcción de un estereotipo de las mujeres indígenas en el desarrollo de la antropología en México, 1890-1921”, en *Signos Históricos*, núm. 23, 2010, pp. 90-133.



Figura 3. Tarascans Janicho. Fuente: Frederick Starr, *Indians of Southern Mexico...*, *op. cit.*, plate XXII.

Ya comentamos que los subalternos representan lo que creen que la clase dominante espera, así en la figura 3 se puede apreciar que los indígenas están representando una “escena de la vida cotidiana” tal como la quiere el antropólogo. Como se puede observar en la orilla derecha de la imagen, encontramos a alguien que no estaba dispuesto

para la escena, salió “por error”. Así, se alcanza a ver el pie, la pierna y parte de un brazo de un hombre, algo que no se esperaba que saliera, pero que nos permite apreciar lo “artificial” de la toma.

Veamos ahora cómo le fue a Carl Lumholtz⁷⁹ en su “enfrentamiento” con su “objeto de estudio”.

Carl Lumholtz. “Amistoso” con los indios

Carl Lumholtz, según su texto, tuvo interés por entablar relaciones amistosas con los indígenas con el objetivo de facilitar su trabajo, recordemos que cuando estuvo en Australia se dio cuenta que los indígenas le eran de mucha ayuda cuando se ganaba su confianza, esto lo tuvo muy presente en su viaje a México, lo cual le permitió

⁷⁹ Como se ha mencionado, Frederick Starr es un personaje marginal dentro de la Historia de la Antropología, algo opuesto a Carl Lumholtz, quien se convirtió en una lectura obligada para comprender las miradas extranjeras hacia los indígenas mexicanos, en el ámbito del siglo XIX. En México, al menos se tienen tres tesis que analizan a este personaje, las cuales son: Eugenia Macías Guzmán, “El acervo fotográfico de las expediciones de Carl Lumholtz en México: Miradas interculturales a través de procesos comunicativos fotográficos”, tesis para optar el grado de doctora en Historia del Arte, 2011; Aäron Ramses Ra Moszowsky Van Loon, “Los ojos imperiales de un coleccionista mercenario: Carl Sofus Lumholtz y El México Desconocido”, tesis, 2010; Liliana Nava Diosdado, “Carl Lumholtz: etnógrafo y fotógrafo en acecho del indio mexicano de mediados del siglo XIX. Historia gráfica de una visión extranjerizante”, tesis, 2008.

lidar con los frecuentes incidentes en torno al momento de la fotografía. La siguiente carta nos muestra la aversión de los indígenas ante la toma fotográfica.

PUEBLO DE NABOGAME, Enero 29 de 1893.

ESTIMADO SR. RETRATISTA:

Hágame Ud. El favor de no venir al pueblo a retratar como sé que intenta hacerlo. Creo que lo mejor que puede Ud. hacer es ir primero a Baborigame, porque en lo que respecta a este pueblo, yo no lo permito. En consecuencia, sírvase no pasar el día en este pueblo tomando fotografías.

Su atto. servidor,
JOSÉ H. ARROYOS,
General.⁸⁰

Esta carta no sólo representa las dificultades de Lumholtz, también representa la “infrapolítica”, es decir, la expresión directa de la indignación de los subalternos.

James Scott nos menciona que no sólo los grupos subalternos aparentan, también los dominantes tienen un doble comportamiento. Así, Lumholtz parece hacer uso de este artilugio para ganarse la confianza de aquellos que podían ayudarle a conseguir lo que quería o necesitaba. Sus relaciones personales con las autoridades y su facilidad de ganarse la confianza mencionada, dieron solución a la “negativa” carta:

El fantástico instigador de todo iba provisto de su rifle para dar peso a sus palabras; pero el juez mexicano que estaba de mi parte, cuando hubo leído mis cartas del gobierno, convenció a los presentes con un discurso a que obedecieran a las autoridades. Pronto comprendieron los tepehuanes la fuerza de sus argumentos, y el agitador tuvo que irse derrotado, siendo el resultado de todo que los indios me expresaran la pena de no haberse reunido en mayor número para que los fotografiera y que si tal era mi deseo mandarían llamar a otros individuos de su tribu.⁸¹

La “falsa conciencia” se atribuye por lo general a los subalternos, se dice de ellos que sus creencias no están acordes con la realidad.

⁸⁰ Carl Lumholtz, *El México Desconocido...*, op. cit., t. I, p. 417

⁸¹ *Idem.*

Sin embargo, James Scott menciona que si realmente existiera una falsa conciencia no habría actos de “resistencia”,⁸² por lo tanto ésta sólo es una apariencia para defenderse ante la opresión. Para este caso hemos considerado que la falsa conciencia equivale, en algunos casos, a lo que se conoce como superstición: del lat. *superstitiō -ōnis*, cuyas acepciones son: 1. f. Creencia extraña a la fe religiosa y contraria a la razón; 2. f. Fe desmedida o valoración excesiva respecto de algo. *Superstición de la ciencia*.⁸³

Los siguientes argumentos dan cuenta de cómo Carl Lumholtz suponía la existencia de supersticiones entre los indígenas mexicanos.

En Yepáchic calculé que había como veinte familias pimas, las que se resistían bastante á ponerse frente á la cámara, pues el mismo presidente municipal se asustaba del instrumento creyendo que sería el diablo.⁸⁴

[Y luego continúa diciendo:]

Lo único que para ellos era motivo de seria oposición y aun de extraordinario miedo, era mi cámara, y para inducirlos á ponerse frente á ella tuvimos Don Crescencio y yo que unir nuestros esfuerzos durante cinco días. Cuando consintieron en hacerlo, parecían reos próximos á ser ejecutados. Creían que fotografiándolos, podría llevarme sus almas para comérmelas después, á mi sabor, si lo quería; que morirían al punto como sus retratos llegasen a mi país, ó que les sobrevendría, cuando menos, algún mal. Las mujeres desaparecieron como codornices asustadas cuando me disponía á practicar aquella terrible operación con los hombres; pero volvieron á poco para ver como habían salido sus maridos de la difícil prueba. Cuando pedí que se pusieran algunas, volvieron á correr á pesar de las represiones de los hombres, y sólo tres hembras robustas de “grande alma” consintieron en que las “tomaran”, después de que el miedo las hubo “sacudido” lo bastante.⁸⁵

Encontrando, al fin, oportunidad de emplear mi cámara fotográfica, la coloqué en trípode. No bien lo advirtieron cuando dos indios,

⁸² James Scott, *op. cit.*, p. 82.

⁸³ <http://lema.rae.es/drae/?val=superstici%C3%B3n>; consultado el 30 de julio de 2014.

⁸⁴ Carl Lumholtz, *El México Desconocido...*, *op. cit.*, p. 127.

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 448-449.

llevando cada uno una vela encendida, se acercaron á arrodillarse á ambos lados del aparato, como si fuesen á adorar algún santo.⁸⁶

Como se puede observar, en los tres párrafos, los indígenas “demuestran” miedo ante la cámara, adjudicándole algún tipo de poder. Lo interesante aquí es preguntarnos si realmente ellos creían eso, hipotéticamente —y siguiendo a James Scott— diríamos que tanto pueden aparentar creer aquello para evitar que les tomen las fotografías o bien, precisamente porque consideran a la toma fotográfica un acto peligroso, tienen miedo, lo cual de cualquier forma sigue siendo una forma de “resistencia”, como ya lo indicamos con anterioridad.

Al igual que las fotografías tomadas en las exploraciones de Frederick Starr, las producidas por Carl Lumholtz también contienen indicios que denotan “resistencia” como una respuesta a la opresión.

El caso de la imagen, en el trabajo de Lumholtz resulta muy controversial, esto se debe a que los positivos de algunas de las fotografías que se produjeron en sus viajes⁸⁷ y las imágenes editadas como litografías que les corresponden en el texto *El México Desconocido* demuestran, comparándoseles, importantes diferencias. Las imágenes editadas eliminan la “vivacidad” de los sujetos, no enfatizan los gestos o las poses; en este sentido los positivos son útiles para observar no sólo lo que querían decir los indígenas sino también lo que no quería decir el autor, así las litografías “borran” de alguna manera lo que había salido “por error”.

En la figura 4, a diferencia de la figura 5, se puede apreciar tanto la vara de medir como la ropa que está en el piso. Las imágenes anteriores son de tipo antropométrico, el hecho mismo de medir y semidesnudar a los indígenas para la toma fotográfica es ya un acto de opresión. La litografía en el texto publicado no muestra estos elementos. La ropa es “algo que salió por error”, al igual que en la imagen 3, que nos muestra una puesta en escena tal como el antropólogo la necesitaba, y en consecuencia los indígenas ceden; pues aunque el dominante no controla la escena de manera absoluta, sus

⁸⁶ *Ibidem*, t. II, p. 50.

⁸⁷ Tales positivos se encuentran en un acervo de la Fototeca “Nacho López” ubicada en la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), antes Instituto Nacional Indigenista (INI). Mi primer acercamiento con ellos fue a través de una publicación del INI. *Cfr.* Carl Lumholtz, *Los indios del Noroeste...*, *op. cit.*



Figura 4. Un pima de cuerpo completo, de frente, con vara de medir a su derecha. Fuente: Carl Lumholtz, *Los Indios del Noroeste...*, *op. cit.*, p. 53.



Figura 5. "Un pima joven". Fuente: Carl Lumholtz, *El México Desconocido...*, *op. cit.*, t. I, p. 123.

deseos prevalecen; así, los subalternos producen una representación más o menos creíble para aquél.⁸⁸

Como hemos mencionado, al igual que Frederick Starr, Carl Lumholtz tuvo más dificultades al retratar a mujeres que a hombres.⁸⁹ En líneas anteriores se mencionó que "sólo tres hembras robustas de 'grande alma' consintieron en que las 'tomaran'".

Así, una fotografía que no aparece en el texto de *El México Desconocido* y sí en la publicación sobre los positivos de la expedición de Lumholtz hallados en la CDI demuestra la aversión de las mujeres a posar para fotografiarse, y al igual que en la figura 2, algunas de ellas (tres de cinco) no miran a la cámara.

Obsérvese la figura 6 y es notable una actitud forzada por parte de las indígenas ante el hecho de ser fotografiadas, una de ellas está mirando a la cámara, mientras que las demás, aparte de que tienen su mirada hacia otro lado, tienen la cara agachada. Todo ello podría demostrarnos un acto de "resistencia". Quiero insistir nuevamente que este trabajo ofrece una hipótesis, la cual puede ser

⁸⁸ James Scott, *op. cit.*, p. 4.

⁸⁹ Karina Sámano, "De las Indias necias y salvajes a las indias bonitas...", *op. cit.*



Figura 6. Grupo de indígenas huicholas, de frente y de pie. Fuente: Carl Lumholtz, *Los indios del Noroeste...*, op. cit., p. 68.

debatida si alguien encuentra testimonios directos de lo que en realidad pensaban aquellas mujeres indígenas.

Conclusiones

El texto anterior es una propuesta de cómo podríamos acercarnos a la vivencia de los indígenas ante el hecho de haber sido utilizados como un objeto de estudio de los antropólogos. Por otra parte, nos interesó en primera instancia su vivencia como grupos subalternos.

Como ya lo hemos venido mencionando, es muy difícil acceder a “la voz” de aquellos grupos que no dejaron testimonios escritos y a los que sólo podemos aproximarnos a través de los documentos originados por los grupos hegemónicos. La dificultad radica en que quienes generan los documentos producen un vaivén entre lo que quieren decir y lo que deberían decir de acuerdo con los lineamientos de su campo científico. El lenguaje de los documentos debe parecer lo más objetivo posible; sin embargo, en un diario de campo (que de alguna manera es la base de las publicaciones analizadas) se escapan las vivencias subjetivas.

Así, la ventaja que tenemos en el análisis de las publicaciones antropológicas es que, de antemano, tienen relación estrecha con los grupos subalternos, como comenta Carlo Ginzburg, tanto los documentos legales como la etnografía, producidos por los jueces y los antropólogos respectivamente, contienen información que se escapa ante la formalidad de lo que se desea comunicar. Y eso se debe, precisamente, a que las actitudes de los grupos subalternos son una respuesta a las pretensiones de los grupos hegemónicos; por lo tanto, jueces y antropólogos difícilmente podrían omitir aquello ante lo cual reaccionaron, por el contrario, deben rescatar elementos de aquellos a quienes juzgan porque les sirven de base para legitimar su poder.

Los historiadores nos enfrentamos, cuando estudiamos a grupos que no dejaron testimonios escritos, a buscar lo que queremos saber en documentos que en primera instancia no contienen la información que requerimos, sino que ésta se encuentra “entre líneas”, por lo cual debemos ser muy cuidadosos y hurgar como buscando una aguja en un pajar, aunque con la diferencia de que sabemos cómo es la aguja y el pajar no es tan grande, o sea es más laborioso que imposible o difícil.

Finalmente, dejo en la mesa este análisis que considero una propuesta, insisto, para la revisión de documentos en donde es posible aproximarnos a conocer a algunos grupos subalternos, los cuales no figuran en la historia por sí mismos sino siempre en relación con lo que los grupos hegemónicos piensan de ellos.

Referencias

Fuentes primarias:

- Fototeca “Nacho López”, Fondo Carl Lumholtz, CDI, Ciudad de México.
- Lumholtz, Carl, *El México Desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus indígenas de la Sierra Madre Occidental; en la Tierra Caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*, tt. I y II, Balbino Dávalos (trad.), Nueva York, Charles Scribner Sons, 1904.
- _____, *Los indios del Noroeste, 1890-1898*, José Antonio Guzmán (trad.), México, Instituto Nacional Indigenista/Fonapas, 1982.
- Starr, Frederick, *Indians of Southern Mexico. An Ethnographic Album*, Chicago, 1899.
- _____, *The Physical Characters of the Indians of Southern Mexico*, Chicago, The University of Chicago Press, 1902.
- _____, *In Indian Mexico. A Narrative Travel and Labour*, Chicago, Forbes & Company, 1908.
- _____, *En el México indio*, Gloria Benuzillo Revah (trad.), México, Mirada Viajera, 1995.

Fuentes secundarias:

- Aguirre Rojas, Carlos Antonio, “Indicios, lecturas indiciarias, estrategia indiciaria y saberes populares. Una hipótesis sobre los límites de la

- racionalidad burguesa moderna”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, año 4, núm. 7, México, septiembre 2006-febrero 2007, pp. 37- 62.
- Barthes, Roland, *La cámara lúcida, nota sobre la fotografía*, Joaquín Sala-Sanahuja (trad.), Argentina, Paidós, 2011.
- Berger John y Jean Mohr, *Otra manera de contar*, Coro Acarreta (trad.), Barcelona, Gustavo Gili, 2008.
- Castellanos Guerrero, Alicia, “Antropología y racismo en México”, en *Desacatos*, núm. 004, CIESAS, pp. 1-28. Versión electrónica en *Redalyc* (Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal).
- Dorotinsky Alperstein, Deborah, “La vida de un Archivo. México indígena y la fotografía etnográfica de los años cuarenta en México”, tesis para optar el grado de doctora en historia del arte, FFyL-UNAM, México, 2003.
- Gamio, Manuel, *Forjando Patria (Pro Nacionalismo)*, México, Porrúa, 1916.
- Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos*, Francisco Marín y Francisco Cuartero (trads.), México, Océano, 1997.
- , “El inquisidor como antropólogo”, en *Tentativas*, Ventura Aguirre Durán (trad.), México, Facultad de Historia-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2003, pp. 303-320.
- , *Los benandanti. Brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*, Dulce María Zúñiga Chávez y Juan Carlos Rodríguez Aguilar (trads.), México, Universidad de Guadalajara, 2005.
- Grayson, Donald K., *The Establishment of Human Antiquity*, Washington, University of Washington, Academic Press, 1983.
- Gombrich, E. H., *Art and Illusion*, Londres, Bolligen, 2000.
- Gould, Stephen Jay, *The Mismeasure of Man*, Nueva York, Norton, 1996.
- Guha, Ranajit, “Introducción a la perspectiva de los Subaltern Studies”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, Norberto Zúñiga Mendoza y Sergio Zúñiga Mendoza (trads.), año 6, núm. 12, México, marzo-agosto 2009, pp. 7-20.
- Gutiérrez Ruvalcaba, Ignacio, “Antropólogos y agrónomos viajeros. Una aproximación”, en *Alquimia*, año 2, núm. 5, INAH, México, enero-abril, 1999, pp. 17-25.
- Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Antoni Demèneh (trad. con la colaboración de Rafael Grasa), 2ª ed., Barcelona, Gustavo Gili, 1981.
- Hernández Espejo, Octavio, “La fotografía como técnica de registro etnográfico”, en *Cuicuilco*, revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Dossier “Antropología e imagen”, nueva época, vol. 5, núm. 13, México, mayo- agosto 1998, pp. 31-51.
- Hrdlička, Aleš, *Physical Anthropology. Its Scope and Aims; Its History and Present Status in the United States*, Filadelfia, the Wistar Institute of Anatomy and Biology, 1919, en [<http://lema.rae.es/drae/?val=miedo>],

- consultado el 27 de julio de 2014; [<http://lema.rae.es/drae/?val=supstici%C3%B3n>], consultado el 30 de julio de 2014.
- Kapuściński, Ryszard, *Encuentro con el otro*, Agata Orzeszek (trad.), Barcelona, Anagrama, 2007.
- Kossov, Boris, *Fotografía e historia*, Buenos Aires, Biblioteca de la Mirada, 2001.
- Macías Guzmán, Eugenia, “El acervo fotográfico de las expediciones de Carl Lumholtz en México: miradas interculturales a través de procesos comunicativos fotográficos”, tesis para optar el grado de doctora en historia del arte, IIE-UNAM, México, febrero de 2011.
- Molina Enríquez, Andrés, *Los grandes problemas nacionales*, Arnaldo Córdova (pról.), 5ª ed., México, Era (Problemas de México), 1985.
- Moszowsky Van Loon, Aäron Ramses Ra, “Los ojos imperiales de un coleccionista mercenario: Carl Sofus Lumholtz y *El México Desconocido*”, tesis para optar el grado de maestro en filosofía de la ciencia, México, UNAM, 2010.
- Mukerji, Chandra y Michael Schudson, *Rethinking Popular Culture. Contemporary Perspectives in Cultural Studies*, California, University of California Press, 1991.
- Nava Diosdado, Liliana, “Carl Lumholtz: etnógrafo y fotógrafo al acecho del indio mexicano de mediados del siglo XIX. Historia gráfica de una visión extranjerizante”, tesis para optar por el grado de licenciado en etnohistoria, ENAH-INAH, México, 2008.
- Oppenheim, Robert, “‘The West’ and the Anthropology of Other People’s Colonialism: Frederick Starr in Korea, 1911-1930”, en *The Journal of Asian Studies*, vol. 64, núm. 3, agosto 2005, pp. 677-703. Publicado por Association for Asian Studies Stable, en [<http://www.jstor.org/stable/25075829>].
- Reyman, Jonathan E., “The History of Archaeology and the Archaeological History of Chaco Canyon, New Mexico”, en Andrew L. Christenson, *Tracing Archaeology’s Past*, Carbondale y Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1989, pp. 41-53.
- Romo Cedano, Luis, “Carl Lumholtz y el México Desconocido”, en [<http://www.bibliojuridica.org/libros/1/252/15.pdf>].
- Rutsch, Mechthild, *Entre el campo y el gabinete. Nacionales y extranjeros en la profesionalización de la antropología mexicana (1877-1920)*, México, INAH / IIA-UNAM, 2007.
- Said, Edward, “Sobre la corriente de los Subaltern Studies”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, Carlos Alberto Ríos Gordillo (trad.), año 6, núm. 12, México, marzo-agosto de 2009, pp. 25-30.
- Sámamo Verdura, Karina, “Hacia la construcción de un estereotipo del indígena mexicano, 1890-1920. La fotografía y las investigaciones etnográficas de Aleš Hrdlička, Frederick Starr, Carl Lumholtz, Léon Diguët,

- Nicolás León y Manuel Gamio”, tesis para optar el grado de maestra en humanidades (Línea Historia), México, UAM-Iztapalapa, febrero, 2010.
- , “De las indias *nechas* y *salvajes* a las indias bonitas. Prolegómenos a la construcción de un estereotipo de las mujeres indígenas en el desarrollo de la antropología en México, 1890-1921”, en *Signos Históricos*, año 12, núm. 23, México, enero-junio, 2010, pp. 90-133.
- Scott, James C., *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Michigan, Yale University Press, 1990.
- Trigger, Bruce G., *A History of Archaeological Thought*, Cambridge, University Cambridge Press, 2006.
- Urías Horcasitas, Beatriz, *Indígena y criminal. Interpretaciones del derecho y la antropología en México, 1871-1921*, México, Departamento de Historia, Universidad Iberoamericana-2000.
- Vasconcelos, José, *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana*, México, Asociación Nacional de Libreros, 1983.
- Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, 3ª ed., México, El Colegio de México/El Colegio Nacional/FCE, 1996.
- Wallerstein, Immanuel, *Abrir las ciencias sociales*, Stella Mastrángelo (trad.), México, Siglo XXI, 2003.
- Wiley, G. R. y J. A. Sabloff, *A History of American Archaeology*, 3ª ed., Nueva York, Freeman, 1993.
- Wolf, Eric, *Europe and the People Without History*, California, University of California Press, 1982.
- Zea, Leopoldo, *El Positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, 1ª ed. en un volumen, México, FCE, 2002.

Llegaron los libaneses a Motul, pero ¿y dónde están los coreanos? Historia comparada de dos migraciones

CLAUDIA DÁVILA VALDÉS*

Con el objetivo de contribuir con análisis locales a la historiografía de los extranjeros en México, este estudio aborda desde una perspectiva diacrónica e intrageneracional algunas de las particularidades de los procesos de integración de dos de las migraciones históricas más importantes en el estado de Yucatán: libaneses y coreanos, así como de sus descendientes que viven o vivieron en el municipio de Motul. Se trata de la comparación de ambas experiencias en un “espacio angosto y de tiempo largo”,¹ que cubre los últimos años del siglo XIX pero sobre todo la primera mitad del siglo XX, bajo la perspectiva metodológica que propone la historia comparada de las migraciones, utilizando el modelo que Nancy Green llama “convergente” y que consiste en comparar a dos grupos migratorios en un mismo lugar de acogida.² Comenzaremos este trabajo contextualizando económica y demográficamente el municipio de Motul para luego establecer las comparaciones. El análisis de los procesos de integración tan diferenciados de estos dos grupos

* Unidad de Ciencias Sociales del Centro de Investigaciones Regionales “Hideyo Noguchi”, Universidad Autónoma de Yucatán. Agradezco el apoyo de Luis Ramos durante el periodo de recopilación de información en el Archivo del Registro Civil de Motul.

¹ Luis González y González, *Invitación a la microhistoria*, 1973, p. 28.

² Nancy Green, *Repenser les migrations*, 2002, pp. 27-33.

migratorios que fueron más o menos contemporáneos, nos obliga a observar en un espacio ubicado en el interior del estado yucateco aspectos tales como sus prácticas matrimoniales, su vida cotidiana, su visibilidad dentro de la sociedad motuleña y finalmente la continuidad de ambas migraciones en las siguientes generaciones.

Evidentemente no fue la importancia numérica la que nos llevó a escoger el municipio de Motul como unidad de análisis, sino la posibilidad de ofrecer una realidad distinta a la de la ciudad de Mérida que es mucho más conocida. Nuestra elección se desprende también por la cercanía con la ciudad capital del estado, así como su ubicación en el corazón de lo que fuera la zona henequenera. En nuestra elección, advertimos igualmente que la colonia de libaneses que durante algún tiempo se estableció ahí es bastante notoria y bien conocida. También pensamos que muchos de los coreanos que llegaron a Yucatán para trabajar como “enganchados” pudieron haberse instalado en esa región. Esta idea fue de hecho impulsada por las referencias que encontramos en la tesis de Javier Corona, donde se afirma, por ejemplo, que “las colonias de coreanos que se formaron en las haciendas de Lapan, Timul, Yaxcopoil, Motul y Kitincabchén fueron numerosas y bien constituidas”.³ En el apartado del testimonio de Amado Corona Kim que se encuentra en la misma tesis también se lee “en la hacienda de Timul municipio de Motul, vivía una cuadrilla de 25 ‘paisanos’ todos mayores de edad”.⁴

Las migraciones extranjeras hacia Yucatán no han sido tratadas como un fenómeno que incluya a varios grupos nacionales. Tampoco existen comparaciones entre las distintas nacionalidades de extranjeros que se instalaron en la Península, y mucho menos que traten una localidad en específico. Hay que tener presente que las diferencias de nacionalidad implicaron modalidades distintas de migración tanto en lo económico como en lo político/jurídico, y desde luego en su integración, lo que toca aspectos incluso de índole sociocultural. De los dos grupos de inmigrantes de los que hablaremos, los libaneses han sido, por mucho, los más estudiados por diferentes autores. El abordaje se ha dado principalmente desde la sociología y la antropología, pero poco se ha hecho desde la perspectiva histórica y menos aún desde una visión local en el interior del estado,

³ Javier Corona, “La inmigración coreana en Yucatán”, tesis, 2007, p. 49.

⁴ *Ibidem*, p. 58.

pues las referencias que existen sobre Yucatán están fuertemente marcadas por las experiencias vividas en la ciudad de Mérida.

Por su parte, la migración coreana que llegó a Yucatán en 1905 ha sido muy poco abordada. Los estudios se centran sobre todo en los aspectos que se relacionan con la organización misma de la inmigración en Corea, así como en las muchísimas dificultades con las que se encontraron durante los primeros años de su residencia, sin hacer referencia a las particularidades de la experiencia humana en un periodo más extendido y en un espacio geográfico más localizado. El estudio de caso que aquí presentamos nos ayuda a entender mucho mejor las tan disímiles características de estas dos migraciones, así como sus tan diferenciados derroteros en un municipio que por su localización geográfica se insertó en los vaivenes económicos de una región que pasó de una gran prosperidad a principios del siglo XX a una “prolongada decadencia económica, con cortas etapas de recuperación”. Según Ramírez, el estado de Yucatán se volvió al final del siglo XX “una entidad de lento desarrollo económico, con problemas de desempleo, baja productividad y creciente expulsión de población”.⁵

Antes de comenzar resulta pertinente presentar una breve contextualización de la llegada de ambas migraciones a la región. Durante el Porfiriato, uno de los estados con más despunte económico fue Yucatán gracias al monocultivo del henequén, el cual se había fortalecido tanto que para entonces ya era clave en la economía del estado y principal producto de exportación de todo el país.⁶ Quezada describe el panorama agrícola yucateco como un “inmenso tapiz verde que se desenrollaba de manera vertiginosa”, pasando de 146 mil hectáreas en 1909 a 320 mil siete años después. Era un territorio dividido en más o menos mil haciendas henequeneras en manos de aproximadamente 400 familias. Pero los grandes hacendados eran un grupo de 20 o 30 que concentraban la propiedad de la tierra y la comercialización de la fibra. En ese entonces las desfibradoras pro-

⁵ Luis Alfonso Ramírez Carrillo, *Sociedad y población urbana en Yucatán, 1950-1989*, 1993, p. 11.

⁶ Sandra Kuntz ubica el auge del henequén, que describe como bastante prolongado, desde 1870 hasta 1916, año en el que comenzó el ocaso que se agudizó aún más con la crisis de 1929. Sandra Kuntz Ficker, *El comercio exterior de México en la era del capitalismo liberal, 1870-1929*, 2007, p. 377.

cesaban hasta 20 mil pencas por hora produciendo 11 400 toneladas en 1877 y 128 800 en 1910.⁷

Ante un crecimiento tan apresurado el número de brazos disponibles para apoyar la producción fue a tal punto insuficiente que los hacendados ejercían presión ante los gobernantes para desarticular los patrimonios comunales y así poder sujetar y controlar a la población local en su calidad de fuerza laboral. Ya una vez en las haciendas, se recurría al endeudamiento y al acasillamiento de los peones para mantenerlos de manera indefinida.⁸ Otra de las estrategias de los hacendados yucatecos para hacerse de mano de obra barata fue el enganche por contrato de trabajadores procedentes en su mayoría de otras partes del país, como los yaquis, aunque también del extranjero, como jamaíquinos, canarios, chinos y finalmente los que aquí nos ocupa, los coreanos.

Para alentar la emigración de los coreanos a México se utilizaron diferentes campañas publicitarias que distorsionaron la realidad, presentando al país como “la tierra de las oportunidades”. Los coreanos interesados en emigrar firmaron un contrato en el que se comprometieron a trabajar en las haciendas henequeneras durante cuatro años.⁹ Es así como en 1905 tuvo lugar la llegada a Yucatán de 1 014¹⁰ coreanos que según Romero Castilla eran principalmente de origen urbano, entre los que había soldados, obreros, exfuncionarios gubernamentales y algunos otros miembros de los estratos bajos de la sociedad.¹¹ Estos inmigrantes fueron dispersados a lo largo del territorio yucateco para trabajar como jornaleros en un sistema laboral calificado muchas veces como esclavista.¹² Con el objetivo de hacer

⁷ Sergio Quezada, *Breve historia de Yucatán*, 2001, pp. 164-165.

⁸ Rosa Torras Conangla, *La tierra firme de enfrente. La colonización campechana sobre la región de los ríos (siglo XIX)*, 2012, p. 169.

⁹ El contrato se componía de nueve artículos en los que se establecía que el empleador debía de cubrir los gastos del viaje, debía de proporcionarles agua potable, casa, leña y una hortaliza. En caso de enfermedad del trabajador, el empleador pagaría la atención médica y las medicinas. El pago del salario se haría semanal. 75 centavos por el corte de dos mil pencas, 40 centavos por cada mil adicional, 25 centavos por desyerbar y limpiar. Se contemplaban igualmente otras actividades como plantar henequén, cortar leña, desbrozar el campo, etcétera. Alfredo Romero Castilla, “Huellas del paso de los inmigrantes coreanos en tierras de Yucatán y su dispersión por el territorio mexicano”, en María Elena Ota Mishima (coord.), *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX*, 1997, pp. 138-139.

¹⁰ AGEY, Fondo Poder Ejecutivo, Secc. Milicia, caja 501, oficio núm. 364, del 15 de mayo de 1905, del señor Porras al gobernador del estado.

¹¹ Alfredo Romero, *op. cit.*, pp. 139-140.

¹² “Los peones de las haciendas eran víctimas de los bajos salarios, los anticipos y también de castigos corporales que les infligían los latifundistas y sus administradores y capataces.

fortuna y de regresar pronto, los coreanos enfrentaron una situación completamente diferente a la que les habían presentado en su país. Aquí tuvieron que adaptarse al clima y trabajar en condiciones bastante hostiles. En principio tenían que cumplir con el contrato que habían firmado pero, al finalizar este luego de cuatro años, se enfrentaron a la imposibilidad del regreso debido primero a la falta de recursos económicos suficientes, así como a la cada vez más difícil situación política y económica de Corea.

La modalidad migratoria de los coreanos contrastará fuertemente con la del grupo de los libaneses, que respondieron más bien al patrón de inmigración libre y espontánea que se relaciona con las políticas migratorias del Porfiriato, que favorecían la inmigración de extranjeros. En este sentido, los libaneses no fueron obligados a desempeñar una actividad en particular, tampoco fueron controlados ni forzados a vivir en un lugar determinado. El auge económico de la región fue sin duda uno de los motivos que originaron la instalación de los primeros migrantes de origen libanés y la subsecuente llegada de más "paisanos". Estos extranjeros que ingresaron al país con esta modalidad migratoria pudieron radicar en el lugar de su preferencia y dedicarse, en su mayoría, a actividades comerciales, llevando y trayendo mercancías por los diferentes poblados y ciudades del estado. Zidane presenta las cifras del censo de 1895 que establece un total de 234 inmigrantes libaneses residentes en Yucatán, así como las de Francisco Baqueiro quien afirma que para entonces eran 371.¹³ Por su parte el censo de 1910 ubica a 576 *turcos*¹⁴ de los cuales 370 eran hombres y 206 mujeres residentes en el estado. Hay que decir que para esta época se encontraba en Yucatán la mayor concentración de libaneses del país, siendo la mayoría jóvenes católicos maronitas. La importancia numérica de esta migración, en cuanto a las llegadas al estado, se extenderá más o menos hasta la década de los años treinta del siglo XX.

Pretextando que los labrantines eran indolentes e inmorales, los golpeaban y encarcelaban con suma frecuencia". Moisés González Navarro, *Sociedad y cultura en el Porfiriato*, 1994, p. 83.

¹³ Zidane Zeraoui, "Los árabes en México: el perfil de la migración", en María Elena Ota Mishima (coord.), *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX*, 1997, p. 274.

¹⁴ Líbano, Siria y Palestina formaban parte del Imperio Otomano hasta 1917, el cual expedía los documentos migratorios de las personas que provenían de estos tres países. Esta es la razón por lo que administrativamente hablando se les agrupó dentro de la categoría de *Turcos*, pero con el tiempo este término fue adquiriendo una connotación peyorativa al grado de que estos migrantes lo llegaron a considerar como un insulto.

La ciudad de Mérida, capital de Yucatán, fue el principal destino de instalación para los migrantes extranjeros, por lo que la gran mayoría de los que llegaron ahí se quedaron. Sin embargo hubo quienes consideraron otras opciones en las poblaciones del interior del estado, que para entonces también se veían favorecidas por el progreso que traía consigo la explotación y comercialización del henequén, como el municipio de Motul. Como lo veremos, este municipio fue un punto de destino para algunos libaneses y coreanos que vinieron con sus familias o que las construyeron en el camino. Pero si los libaneses llegaron desde final del siglo XIX, los coreanos tardaron más tiempo en instalarse en aquel lugar, pues lo hicieron en años posteriores a la culminación del primer contrato.

Nos vamos a Motul

El municipio de Motul se encuentra situado en lo que fue el corazón de la zona henequenera, en la región centro norte a unos 30 kilómetros al oriente de la ciudad de Mérida. Al final del siglo XIX y al principio del siglo XX, el municipio y en especial la cabecera municipal experimentaban los beneficios que trajera consigo el auge henequenero. La región era una de las “más florecientes del estado, por las ventajas de su situación geográfica, por sus feraces tierras y por la laboriosidad de sus habitantes”.¹⁵ En este periodo se pueden ubicar, por ejemplo, transformaciones de tipo social, dando lugar a la consolidación económica de algunas familias. Acrelio Carrillo Puerto menciona en su libro varias de éstas así como sus contribuciones al proceso de urbanización y modernización de Motul. Los Campos Contreras eran dueños de haciendas henequeneras y ranchos ganaderos. Al jefe de esta familia se le debe la construcción del parque público “José María Campos”. Los Campos Palma, también propietarios de haciendas henequeneras, fueron los que donaron el edificio en el que se encuentra la escuela “Roque Jacinto Campos”. De la familia Palma y Palma se destaca a Eulogio, un hacendado, comerciante y también funcionario público.¹⁶ La modernización del medio urbano se consolidó aún más con la construcción del Palacio

¹⁵ Memoria de la Segunda Exposición de Yucatán, verificada del 5 al 15 de mayo de 1879, 1880, p. 197.

¹⁶ Acrelio Carrillo Puerto, *La familia Carrillo Puerto de Motul: con la Revolución mexicana*, 1959, pp. 145-180.

Municipal, del Teatro Motul y del Cine Ideal, de suerte que la cabecera municipal se convirtió en 1872 en la ciudad de Motul. Por su parte, el mercado público “Guillermo Palomino” contribuyó a apuntalar la fuerte dinámica comercial que caracterizó a la ciudad por algunos años y en la que un grupo de “abastecedores” controlaría las cuestiones mercantiles.

Es decir, la ciudad de Motul presentó una fuerte actividad económica, social y cultural. Según Ramírez era “un punto neurálgico para el abastecimiento de las haciendas henequeneras fortalecido por la presencia del ferrocarril, así como por el trasiego del henequén hacia Mérida y Progreso”.¹⁷ Así pues los fines de semana la vida se agitaba, ya que varias personas llegaban en ferrocarril¹⁸ para abastecerse y aprovechaban para asistir a las distintas actividades que se realizaban como obras de teatro, corridas de toros o partidos de béisbol.¹⁹

En cuanto a la población, al igual que en toda la península, se caracterizaba por sus tintes pluriétnicos en la que aquéllos de origen maya eran los que predominaban. También, aunque de manera incipiente, Motul era el destino de algunos de los migrantes que en esa época entraron al país. El censo de 1910 registra que 136 extranjeros residían en el municipio, de los cuales 39 eran chinos, 32 españoles, 20 cubanos, dos franceses, un colombiano, dos árabes y los que nos ocupan en esta investigación 19 *turcos* y 20 coreanos. Sin embargo, en el censo de 1930 se registra un descenso de la población extranjera, 14 chinos, cinco cubanos, dos costarricenses, un español y un portugués, así como 18 coreanos y 21 libaneses.

En cuanto a los libaneses, según el cuadro de Ramírez que abarca el periodo de 1878 a 1972, Motul fue el tercer destino en importancia con 22 familias, luego de la ciudad de Mérida que registra 355 y el puerto de Progreso con 33.²⁰ Es difícil establecer con exactitud el

¹⁷ Luis Alfonso Ramírez Carrillo, *De cómo los libaneses conquistaron la península de Yucatán. Migración, identidad y cultura empresarial*, México, 2012, p. 90.

¹⁸ Quizás uno de los efectos más sobresaliente del *boom* henequenero fue la conformación de una red ferroviaria de alcance regional que conectaba todas las cabeceras municipales con la capital del estado. Además del traslado de mercancías esta red contribuyó determinante al aumento de la movilidad de las personas. Sandra Kuntz Ficker, *Las exportaciones mexicanas durante la primera globalización, 1870-1929*, 2010, pp. 276-279.

¹⁹ Valerio Buenfil, “In Memoriam 84 aniversario ‘nos están pisando los talones’”. Testimonio de Don Carlos Contreras Campos de la persecución a Felipe Carrillo Puerto por la ciudad de Motul”, en *La Voz de Motul. Semanario de información y análisis*, año 3, núm. 86, 2008. p. 2.

²⁰ Luis Alfonso Ramírez Carrillo, *De cómo los libaneses*, op. cit., p. 121.

año en que los primeros extranjeros de ese origen se asentaron en el municipio; sin embargo, por los datos que hemos encontrado, podemos decir que Motul figura entre los primeros destinos de estos migrantes, pues se puede observar que ya para finales del siglo XIX había algunos instalados en esa ciudad. Por ejemplo, se tiene el registro de Jorge Mena quien nació en Motul en 1899, su padre era originario de Trípoli y su madre de Motul.²¹ Según el censo presentado por Cuevas, los residentes más antiguos fueron Antonio Jaraila y María Moisés que llegaron en 1891.²²

A pesar de ser calificado Motul como el “corazón de la zona henequenera”, resulta interesante que el número de los migrantes coreanos que radicaron de manera más o menos permanente en ese municipio no fue tan representativo como se hubiera esperado, pues fueron realmente pocos los que ahí se instalaron. Del informe presentado por el hacendado Rafael Peón al gobernador del estado en marzo de 1906 se observa que los coreanos fueron repartidos en 32 haciendas de las cuales ninguna pertenece al municipio.²³ Los pocos que se instalaron en Motul lo hicieron en fechas posteriores a 1909, es decir, después de que se diera por terminado el contrato con el que llegaron al país. Según el censo de 1910 Motul, que registra ya 20 coreanos, ocupa el lugar número cinco luego de Mérida con 129, Ticul con 54, Temax con 37 y Acanceh con 34.

Localización y prácticas matrimoniales

Ciertamente, los coreanos nunca fueron muchos pues como dijimos llegaron poco más de mil a Yucatán y cuando se dio por concluido el contrato se contabilizaron todavía menos en el estado pues comenzó una fuerte movilidad geográfica. Hubo quienes se trasladaron a otros estados, principalmente a los vecinos Campeche y Veracruz, otros más llegaron incluso a Cuba. Según las cifras que presenta González Navarro del censo de 1910, en Yucatán había 306 coreanos,

²¹ AGEY, Fondo Poder Ejecutivo, secc. Gobernación, caja 489, carta del 13 de diciembre de 1915 de Jorge Mena al Gobernador del Estado.

²² Teté Cuevas Sebas, *Del Líbano... lo que debemos recordar, resemebrando raíces*, 2009, p. 338. Hay que decir que en dicho censo no encontramos ningún libanés instalado en Motul de apellido Mena.

²³ AGEY, Fondo Poder Ejecutivo, secc. Gobernación, caja 519, carta del 9 de marzo de 1906 de Rafael Peón a Olegario Molina.

de los cuales sólo 58 eran mujeres.²⁴ Una gran parte de los que se quedaron en Yucatán se agruparon para emplearse nuevamente en las haciendas, pero ahora a través de un contratista que generalmente era coreano y que negociaba las condiciones laborales como la duración y el salario, por lo que brincaban de una hacienda a otra.

Sánchez Pac escribe en sus memorias

[...] nosotros como foráneos teníamos que andar de hacienda en hacienda, cuando nos tocaba en una de las grandes, allí residían muchas familias coreanas y por lo mismo, los pasábamos más ameno porque también, se organizaba el templo, la escuela y la comisaría. En las haciendas por lo regular durábamos un año o más, pero en las haciendas chicas, como no era posible amenizar entre los mismos, porque éramos pocos, tratábamos de divertirnos con los nativos, acercándonos de metiches en los velorios, novenarios, bautizos, casamientos y en ocasiones hasta en las ceremonias religiosas que veneraban alguna imagen favorita.²⁵

En su trabajo, Romero Castilla afirma que la supervivencia de los coreanos se logró debido a los lazos afectivos y al apoyo que se brindaron mutuamente. Esta solidaridad la ubica como el resultado lógico de los vínculos familiares y patrióticos, que se vieron reflejados en varias actividades comunitarias.²⁶ Pero si en algunas poblaciones tanto dentro como fuera del estado de Yucatán lograron constituir grupos más o menos bien definidos, al menos durante unos cuantos años, al grado de organizar asociaciones y hasta escuelas,²⁷ este no sería el caso para los que vivieron en Motul, pues éstos presentan la particularidad de encontrarse aislados y casi mimetizados con los yucatecos de la región.

A diferencia de los libaneses, cuya gran mayoría se estableció en la ciudad de Motul, los pocos coreanos que viven o vivieron en el municipio no se encontraron agrupados en una sola población.

²⁴ Moisés González Navarro, *Los extranjeros en México y los mexicanos en el extranjero, 1821-1970*, 1994, p. 286.

²⁵ José Sánchez Pac, *Memorias de la vida y obra de los coreanos en México desde Yucatán*, (escrito en 1973), p. 59.

²⁶ Alfredo Romero Castilla, *op. cit.*, p. 156.

²⁷ Aparte de la asociación principal y de las escuelas que se fundaron en la ciudad de Mérida, en el libro de Nam Hwan Jo se enumeran otras en Sanaltha, Yaxché, Iztincab, Campeche, Frontera, Tampico, Habana, Matanzas, aunque todas de muy corta duración. Nam Hwan Jo, *Historia de la vida de los coreanos en México, 1905-2005*, 2006, pp. 127-133.

Existen familias de coreanos en Sacapuc, donde radica la familia Chion, en Timul vivieron los Kim y durante unos cuantos años los Corona, en Kini radica Agustín Pech, en Suma están los Ham y en la ciudad de Motul los Lías y los Kim. La búsqueda de los descendientes de coreanos a través de la población local fue un tanto difícil, ya que éstos no son identificados como originarios de Corea sino que desde que llegaron fueron catalogados como chinos, pues como ya dijimos, en Motul se asentaron varios migrantes de ese origen. “Son coreanos, son chinos, quién sabe de dónde sean” cuenta Celestino Buenfil,²⁸ mientras su hijo explica: “habría primero que establecer con claridad si fueron coreanos como parece ser y no chinos, sin embargo en lo que es la percepción comunitaria, para la percepción, eran los chinos, como los libaneses eran los turcos”.²⁹

La localización de los coreanos en los documentos también resulta un tanto complicada, pues hay algunos cuyos apellidos se confunden con los de los chinos. Por ejemplo, existen varios documentos sobre Humberto García Song que no se pueden utilizar pues a pesar de tratar casi todos sobre trámites migratorios en ninguno de ellos se aclara su nacionalidad, así que no se sabe si es coreano o chino. Otra complicación fue que muchos de los coreanos castellanzaron sus nombres de pila y hasta sus apellidos,³⁰ entonces ¿cómo saber que Marta Lías Palma que nació y vivió en Motul es hija de padres coreanos?

En cuanto a los libaneses su localización fue mucho más rápida y vistosa. Aún cuando la mayoría de las familias que se localizan en los archivos ya no viven en la ciudad de Motul, la población local los tiene bastante bien identificados (sus nombres, sus casas, sus actividades). Manuel Pinto dice

Ellos vinieron con su comercio, ellos son inteligentes, los libaneses vienen ya saben asentarse, y se asentaban, venían remodelaban, traían su producto [...] y ellos ya sabían que la venta estaba garantizada. Sí, los Turcos llegaron [...] así les dicen acá, no les decían libaneses, porque eran turcos, están grandotes. Tenían otras características. Muy diferentes,

²⁸ Entrevista realizada a Celestino Buenfil en la ciudad de Motul el 21 de junio de 2011.

²⁹ Entrevista realizada a Valerio Buenfil en la ciudad de Motul el 10 de junio de 2011.

³⁰ Cfr. Claudia Dávila Valdés, “Historia comparada de dos experiencias migratorias. Coreanos y súbditos del Imperio otomano en Yucatán (1880-1916)”, en *Península*, núm. 2, 2010, pp. 37-60.

naturalmente. La forma de conversar [...] de todo, eran muy diferentes, acá vinieron muy desenvueltos.³¹

El hecho de que los libaneses fueran catalogados junto con los sirios y los palestinos como *turcos* tampoco presentó complicaciones para su localización, pues por los datos presentados en el libro de Cuevas,³² la mayoría de los que se instalaron en Motul venían de Líbano, en especial de un pueblo llamado A'Abá.³³ Las referencias de esta migración en los documentos son también mucho más vastas, por lo que se pueden identificar más fácilmente las actividades y la participación en la vida local de los libaneses en la región de estudio que las de los coreanos. Ciertamente es que algunos apellidos libaneses también cambiaron a su llegada y que es posible encontrar variaciones en los apellidos de una misma familia, como es el caso de los descendientes de José Jure, cuyos hijos fueron registrados como Juri, Jure, Cura y Cure. Sin embargo, en general los apellidos de los descendientes de libaneses siguen siendo de fácil localización.

La castellanización de los nombres provocó que a un mismo personaje se le conociera con diferentes apelativos. Juanita Méndez habla de este tipo de confusiones: "Doña Faride, le decían Farida, no sé por qué le decían Doña Farida. No sé si había un error de pronunciación pero así oía que decían: Doña Farida y hoy le dicen Faride. Entonces yo no sé si es otro nombre o nomás no se decía bien, no lo sé."³⁴ Estas situaciones también ocasionaron diferentes trámites administrativos ante las autoridades locales y hasta federales para hacer aclaraciones, tales como aquél en el que se explica que Saada es el nombre real y que Sara es sólo la traducción.³⁵ O los Chión quienes tuvieron que hacer trámites para corregir sus actas de nacimiento en las que su apellido había sido asentado como Chon o Chiom.³⁶ Estas cuestiones vinieron a tomar importancia primero a partir de los años treinta cuando el gobierno federal se planteó el

³¹ Entrevista realizada a Manuel Pinto en la ciudad de Motul el 3 de junio de 2011.

³² Teté Cuevas Sebas, *op. cit.*, pp. 234-388.

³³ Según Ramírez, "la inmigración procedente de A'aba no sólo es la más numerosa y una de las más antiguas de las migraciones comunitarias libanesas que llegaron a Yucatán; es también de una gran uniformidad étnica. Luis Alfonso Ramírez Carrillo, *De cómo los libaneses...*, *op. cit.*, p. 89.

³⁴ Entrevista realizada a Juanita Méndez en la ciudad de Motul el 21 de junio de 2011.

³⁵ AGEY, Fondo Municipios, secc. Motul, caja 27, vol. 65, exp. 5, oficio núm. 504 del 2 de noviembre de 1934 de la presidencia municipal al Departamento de Migración.

³⁶ Entrevista realizada a la familia Chion en Sacapuc el 10 de junio de 2011.

objetivo de mantener un registro nacional de extranjeros residentes en el país y luego con la modernización administrativa en la que documentos como el acta de nacimiento se volvieron esenciales para la realización de trámites burocráticos.

Como ya mencionamos, según el censo de Población de 1910 en Motul había 19 personas procedentes de Turquía, doce hombres y siete mujeres, mientras que los coreanos eran 20 y todos hombres. Estas cifras no se modificarían de manera radical dos décadas después, pues el censo de 1930 contabilizaba 21 personas de origen árabe y 18 coreanos, los primeros concentrados todos en la ciudad de Motul y los otros distribuidos en el interior del municipio (uno en Timul, uno en Santa Teresa, dos en Sacapuc, tres en Motul y once en Covenché).³⁷ Pero estos números no se pueden tomar como absolutos ni fijos, sobre todo los que se relacionan con los coreanos debido a la fuerte movilidad geográfica que tuvieron después de 1909. Esa es la razón por la que la versión de Amado Corona, de que en la hacienda de Timul había una cuadrilla de 25 paisanos,³⁸ no concuerda ni con la información presentada en el censo de 1930 que sólo ubica a Ignacio Com con su familia mestizada ni con los relatos de Dalia Kim que vivió en Timul ni con los de la familia Chion radicada en el pueblo contiguo de Sacapuc.³⁹ Seguramente se trata de una cuadrilla de coreanos que trabajaron en dicha hacienda durante unos cuantos años sin dejar registro ni documental ni en la memoria de sus propios paisanos.

Con la información obtenida en los diferentes archivos fue posible armar 18 árboles genealógicos⁴⁰ de familias libanesas y 14 de familias coreanas que vivieron en el municipio de Motul entre 1900 y 1950. Aquéllos que corresponden a los libaneses son mucho más complejos que los de los coreanos, esto se puede explicar por el hecho de que las familias libanesas se concentraron en la ciudad de Motul, logrando establecer una vida comunitaria mucho más endogámica durante la primera mitad del siglo XX. Juanita Méndez trata de explicar el parentesco entre algunos de ellos

³⁷ Censo Poblacional de 1930.

³⁸ Javier Corona, *op. cit.* p. 58.

³⁹ Entrevistas realizadas a Dalia Kim en Cholul el 19 de agosto de 2011 y a la familia Chion en Sacapuc el 10 de junio de 2011.

⁴⁰ Cuatro familias menos con respecto al cuadro de Ramírez que marca 22. Luis Alfonso Ramírez Carrillo, *De cómo los libaneses...*, *op. cit.*, p. 121.

La familia de don Dito Abraham, Abraham Siqueff, Pedro Simón ese don Elías que estaba por el parque era don Elías Siqueff, también parece que era Simón. Entonces como que se entrelazaban los apellidos, como que se cruzaban con otros. Y ese del restaurant, ese don Jorge también es Siqueff, entonces es familia de Don Elías, que le digo que uno vendía telas y el otro tenía su restaurante y panadería.⁴¹

Una parte importante de estas familias, incluidas aquellas que se mestizaron, se relacionaron muchas veces a través de sus hijos y hasta de sus nietos con otras familias del mismo origen radicadas ya sea en el mismo municipio o en municipios aledaños, sobre todo en el de Mérida. Por citar sólo algunos ejemplos en el que se relacionan personas de origen libanés en varias generaciones tenemos que la hija de Jorge E. Siqueff y Mercedes Febles se casó con Carlos Saiden, y que el hijo de Antonio Jaraila y María Moisés, de nombre José, se casó con María Spat de origen libanés y el hijo de estos últimos con Rafaela Abraham. Por su parte, la otra hija de Antonio Jaraila, Mariana, se casó con Antonio Abud y la hija de éstos, Juana Abud Jaraila se casó con Rafael Mena, entrelazando así tres generaciones.

Sin embargo, resulta pertinente destacar que en Motul existe un número importante de libaneses que se casaron con mujeres mexicanas desde tiempos muy tempranos, como es el caso de Jorge E. Siqueff y Mercedes Febles o el de Elías Simón y Beatriz Labastida. De suerte que de los 36 matrimonios que se ubican en el registro civil de Motul, 20 corresponden a enlaces de personas con apellido libanés y 16 son de matrimonios mixtos situándose la mayor parte de estos últimos después de la década de los treinta.

Por lo que se refiere a los coreanos, la norma fue que las familias no se relacionaron entre sí, por lo que sus árboles son mucho más sencillos, pues no van más allá de la segunda generación. Si en algunos casos de la primera generación hubo matrimonios endogámicos, este no sería el caso para los hijos y mucho menos para los nietos. De esta manera se pudo observar una fuerte presencia de apellidos yucatecos que se derivan de matrimonios de hombres coreanos con mujeres mexicanas. De los 22 matrimonios localizados ocho se realizaron entre coreanos y 14 fueron mixtos. La diferencia más importante de estos matrimonios mixtos con respecto a los de

⁴¹ Entrevista realizada a Juanita Méndez en la ciudad de Motul el 21 de junio de 2011.

los libaneses es que los coreanos se casaron sobre todo con personas de apellido maya (ocho de 14). Entre las prácticas matrimoniales de estos migrantes se puede observar que las coreanas que llegaron siendo niñas en compañía de sus padres en su mayoría fueron obligadas a casarse con algunos de los miembros de la misma migración. Este fue el caso de la abuela de Dalia Sim King que llegó a Yucatán con sólo algunos meses de edad. Dalia cuenta que cuando su abuela cumplió diez años se la “dieron” a su abuelo diez años mayor que ella, “mis bisabuelos crecieron a mi abuelita y cuando ya tenía no sé si quince se casaron”.⁴² Por el contrario, los hombres tuvieron mucho más libertad a la hora de escoger a sus cónyuges, sobre todo aquellos que llegaron solteros, jóvenes y solos.⁴³

Se sabe que la presencia de la esposa libanesa dentro de la familia de los migrantes fue uno de los factores que garantizó la preservación de diversos aspectos culturales a través de las generaciones, además de que favoreció fuertemente la endogamia. Esto es bastante notorio en la ciudad de Mérida, sobre todo en la primera y segunda generación.⁴⁴ Sin embargo, en el municipio de Motul hubo, desde que llegaron, una fuerte presencia de matrimonios mixtos, por lo que quizá para la creación de lo que Ramírez llama “endogrupo” de estas familias libanesas tuvo una mayor importancia la concentración de migrantes en una misma población, lo que sin duda generaría una fuerte interacción social y económica entre los mismos. Para el caso de los coreanos, la falta de la presencia femenina y su dispersión por todo el municipio fueron las razones de la mestización en los matrimonios y de que las nuevas generaciones se fueran yucaquizando mucho más rápidamente que las de los libaneses.

Vida cotidiana

En su libro Nam Hwan Jo escribe: “la pobreza siempre estuvo con los coreanos”; pero si las condiciones económicas para los que llegaron en 1905 fueron en su mayoría muy difíciles, reconoce que algunos de las generaciones siguientes pudieron tener acceso a la

⁴² Entrevista realizada a Dalia Sim King en Cholul el 19 agosto de 2011.

⁴³ Se habla de que llegaron en 1905 alrededor de 257 familias y 196 hombres solteros. Hea-Jin Park, *op. cit.*, p. 146.

⁴⁴ Luis Alfonso Ramírez Carrillo, *Secretos de familia, libaneses y élites empresariales en Yucatán*, 1994, p. 191.

educación profesional y por ende a trabajos mejor remunerados.⁴⁵ Sin embargo, éste fue más bien el caso de aquellos que terminaron por instalarse en la ciudad de Mérida,⁴⁶ pues por lo que se puede observar en el municipio de Motul las cosas fueron un tanto diferentes, en su mayoría siguieron dedicándose a las labores agrícolas con poco acceso a la educación y esto se extendió por varias generaciones. El nieto de Pedro Pablo Ham cuenta que no terminó sus estudios en la hacienda de San Nicolás, que llegó hasta tercer año cuando la maestra se jubiló, además de que su papá ya no quiso que siguiera estudiando ya que debía ponerse a trabajar para ayudar económicamente a la familia.⁴⁷

Por el contrario, se sabe que la migración libanesa en México en general y en Yucatán en particular se caracterizó por un marcado movimiento social ascendente. En lo que concierne a su situación al interior del estado Cáceres y Fortuny lo señalan en su estudio,⁴⁸ los libaneses que se instalaron en los pueblos elevaban su rango social casi de manera automática y, en efecto, aquellos que se establecieron en la ciudad de Motul pudieron insertarse de manera exitosa dentro de las clases medias. Como lo veremos, durante las primeras décadas del siglo XX tuvieron un comportamiento de elite en el que se distingue una actividad económica bastante notoria, de suerte que se puede afirmar que dentro de la fuerte dinámica comercial de la región pudieron consolidarse nuevas fortunas que no necesariamente fueron yucatecas y que tampoco se relacionaron directamente con la producción del henequén. Y así lo reconocían incluso los motuleños, como Faulo Sánchez que en entrevista los describe como “clases medias auténticamente, aunque dentro del pueblo, pues eran de los ricos, por así decirlo”.⁴⁹

Romero Castilla señala que el proceso de adaptación de los coreanos fue inmediato, como el aprendizaje de la lengua española y

⁴⁵ Nam Hwan Jo, *Historia de la vida de los coreanos en México, 1905-2005*, 2006, p. 167.

⁴⁶ Este sería el caso por ejemplo de los descendientes de Emiliano Corona Kim. Javier reside en la ciudad de Mérida y pertenece a la cuarta generación de coreanos en la que ya se puede observar cierta movilidad social, pues nos explica que de los nueve nietos del hijo de Emiliano, tres son mujeres, de las cuales dos son profesionistas, al igual que todos los varones. Entrevista realizada a Javier Corona en la ciudad de Mérida el 10 de abril de 2010.

⁴⁷ Entrevista realizada al nieto de Pedro Pablo Ham Kim en Suma el 16 de junio de 2012.

⁴⁸ María Cáceres Méndez y Patricia Fortuny Loret de Mola, “La migración libanesa a Yucatán”, tesis, 1997, p. 55.

⁴⁹ Entrevista realizada a Faulo Sánchez en la ciudad de Mérida en 19 de Septiembre 2012.

algunas expresiones mayas,⁵⁰ sin embargo, al parecer la cuestión del idioma no fue algo tan evidente. Por el contrario, les tomó varios años dominarlo, quizás algunos nunca lo hicieron. Al finalizar sus contratos en 1909, muchos se encontraron en Mérida con el problema del idioma, lo que sería uno de los factores que los impulsaría a regresar de nuevo a las haciendas, que de alguna manera era un medio ya conocido por ellos. Por lo que cuentan la hija y el nieto de Pedro Pablo Ham, éste hablaba mal el español y nunca aprendió a leerlo ni a escribirlo, tampoco aprendió a hablar maya, aunque ambos idiomas los entendía a la perfección. Incluso la comunicación con su esposa debió ser un tanto complicada pues ella, mayahablante, dominaba poco el español.⁵¹ La cuestión del lenguaje tampoco fue algo fácil para los libaneses, pero al verse concentrados en una misma localidad, la ciudad de Motul, pudieron beneficiarse del apoyo mutuo.

Sin duda uno de los personajes clave dentro de la colonia libanesa en la ciudad de Motul fue Jorge E. Siqueff, a quien el hecho de haberse casado con una yucateca seguramente le ayudó a aprender el idioma más rápidamente. Su participación en diferentes actividades relacionadas con sus "paisanos" fue bastante requerida. En el Archivo del Registro Civil de Motul se puede observar que hasta 1930 fue testigo de diez nacimientos de hijos de libaneses de un total de 26 actas y en otras tres fue el padre. De las siete actas de matrimonio fue testigo en tres de ellas y otra más fue de un hijo suyo. Aparece en tres de las cinco actas de defunción de gente con apellido libanés. Se toma como referencia 1930 porque seguramente debido a su edad, 64 años, ya no participó más en este tipo de eventos. Murió en 1940.

Sin embargo, en lo que se refiere a su participación en el ámbito religioso la situación es otra, pues ésta no tuvo la misma importancia ya que sólo fue el padrino de bautizo de dos hijos de sus "paisanos" de un total de 13 registros que hay hasta 1930. Queda clara su falta de interés por participar en cuestiones religiosas, sin embargo en las confirmaciones tuvo una mayor intervención, pues en seis ocasiones fue padrino, pero aquí hay que destacar que sus ahijados tienen todos apellido yucateco, lo que seguramente responde a una estrategia de integración social que no fue exclusivo de este personaje pues son varios los "paisanos" que apadrinaban en este tipo de

⁵⁰ Alfredo Romero Castilla, *op. cit.*, p. 149.

⁵¹ Entrevistas realizadas a Esperanza Ham y al nieto de Pedro Pablo Ham en Suma el 17 de junio de 2011.

celebraciones, dando lugar a la interacción entre libaneses y yucatecos. Así, por ejemplo, Faulo Sánchez nos cuenta que Dito Abraham “era padrino de medio Motul”.⁵²

Si bien es cierto que es difícil precisar el año en el que los inmigrantes de origen libanés se establecieron en el municipio, sí se puede argumentar que para los años veinte del siglo pasado su presencia en la vida cotidiana de la ciudad de Motul es ya bastante notoria; no así la de los coreanos, pues en el archivo sólo existen algunas referencias aisladas de estos migrantes que no permiten conocer prácticamente nada de su vida. Así, por ejemplo, se encuentra el documento en el que Felipe Kim y Yun renuncia a la nacionalidad coreana que le toca por sus padres y aquéllos en los que se remiten los comprobantes de residencia continua en la ciudad de Motul de los coreanos Antonio Sosa Yu y Manuel Ancona Chon.⁵³ Pero no es posible seguir el rastro de estos personajes, pues aparte de ser los únicos documentos que se refieren a ellos en el archivo del municipio, tampoco se pueden cruzar las fuentes porque no se encuentran ni en el archivo del Registro Civil de Motul ni en el censo de 1930.

Manuel Kim era jornalero pero vivía en la ciudad de Motul y al parecer también se dedicaba a la compra-venta de productos agrícolas. Estaba casado con Juana Lei con quien tuvo una hija que murió a los ocho meses en 1925. En el acta de defunción se puede observar que su hermano Pedro Kim también vivía en Motul con su esposa y se decía médico, pero de éste no existe ninguna otra referencia.⁵⁴ La familia Lías Pérez, por su parte, se dedicaba al comercio. Cabe mencionar que a ninguno de estos migrantes se les ubica como propietarios de bienes inmuebles.

Situación diferente se planteó con los libaneses, quienes poseían casas, eran dueños de establecimientos comerciales, además de que hasta eran tomados en cuenta por las autoridades municipales para ser miembros de jurados. En los años treinta, por ejemplo, Jorge E. Siqueff fue miembro representante de la Cámara Nacional de

⁵² Entrevista realizada a Faulo Sánchez en la ciudad de Mérida el 19 de septiembre de 2012.

⁵³ AGEY, Fondo Municipios, secc. Motul, caja 24, vol. 60, exp. 12, Renuncia a la nacionalidad coreana de Felipe Kim y Yun del 20 de noviembre de 1932; caja 26, vol. 64, exp. 4, oficio núm. 608 del 9 de diciembre de 1934 al Departamento de Migración y caja 28, vol. 67, exp. 4, oficio núm. 149 del Presidente Municipal al Departamento de Migración.

⁵⁴ AGEY, Fondo Municipios, secc. Motul, caja 24, vol. 60, exp. 6, oficio núm. 434 del 28 de octubre de 1932 del Presidente Municipal al Jefe del Departamento de Irrigación. ARCM, Defunciones, acta núm. 280, del 26 de noviembre de 1925, de Felicitas Kim Lei.

Comercio e Industria de Motul y al finalizar esa década era comisario de la Manzana tercera, donde se encontraba su casa. En 1940 fue agente de la Lotería Nacional en la ciudad de Motul.⁵⁵

Siguiendo el patrón que los caracteriza como migrantes, la gran mayoría de los extranjeros de origen libanés que se instaló en la ciudad de Motul se dedicó al comercio, principalmente de lencería. Por la información obtenida en los archivos, sus establecimientos comerciales estuvieron ubicados sobre todo en el mercado público “Guillermo Palomino”, como los de Rafaela Siqueff, Ayub Barquet, Farida Simón y Malke Cure, aunque hubo algunos cuyas tiendas se encontraban fuera del mercado como las de Jorge Siqueff, Antonio Simón y María Barquet. En 1933 se ubicaban nueve comerciantes libaneses, en 1935 eran siete, en 1936, ocho, y en 1939, seis.⁵⁶ Posteriormente, al desaparecer el mercado “Guillermo Palomino”, fueron varios quienes siguieron teniendo sus estanquillos en el nuevo mercado “20 de Noviembre”. Como el puesto de Faride Simón, donde la mamá de Juanita Méndez compraba las telas para la fabricación de su ropa: “los turcos —cuenta— aquí sólo hacían vender telas”.⁵⁷ Pero no se limitaban a vender en sus puestos o establecimientos, sino que también hacían giras comerciales por los alrededores, como Ayub Barquet,⁵⁸ manteniendo la tradición que los caracterizó como vendedores ambulantes.

También están aquellos que durante un tiempo realizaron varios movimientos de deudas, hipotecas y compra-ventas de bienes inmuebles que no sólo se localizaban en su lugar de residencia. El más destacado en este tipo de actividades fue Elías Simón,⁵⁹ quien com-

⁵⁵ AGEY, Fondo Municipios, secc. Motul, caja 27, vol. 66, exp. 6, carta del 5 de febrero de 1935 de la Cámara Nacional al Presidente Municipal firmada por el presidente y por el secretario Jorge E. Siqueff; caja 36, vol. 80, exp. 4, relación de los comisarios del cuartel 3° enero 14 de 1939, caja 36, vol. 81, exp. 3, oficio núm. 1085 del 15 mayo de 1940 del Presidente Municipal a Jorge E. Siqueff agente de la Lotería Nacional.

⁵⁶ AGEY, Fondo Municipios, secc. Motul, caja 28, vol. 68, exp. 3, Relación de señores comerciantes de 1935; caja 30, vol. 71, exp. 7, Relación de señores comerciantes de 1936; caja 37, vol. 28, exp. 5, Relación de señores comerciantes de 1939.

⁵⁷ Entrevista realizada a Juanita Méndez en la ciudad de Motul el 21 de junio de 2011.

⁵⁸ Debido a una gira comercial por el oriente del estado, Ayub Barquet no pudo seguir la denuncia que hizo contra José Jarailla quien le debía nueve meses de renta del local donde tenía establecido su negocio de lencería. El desaguizado llegó incluso hasta los golpes entre ambos libaneses. AGEY, Fondo Municipios, secc. Motul, caja 38, vol. 84, exp. 2, oficio núm. 196, del 27 junio de 1941 del Presidente Municipal al procurador de justicia del Estado.

⁵⁹ AGEY, Fondo Municipios, secc. Motul, caja 19, vol. 47, exp. 1, documento de octubre 1° de 1922; Archivo notarial, protocolo, Motul, 1908, núm. 872; Fondo Registro de la Propiedad Privada, Índice de documentos privados, Motul 1915, núm. 1625; Fincas urbanas, 1903,

pró a Antonio Sabido en el Puerto de Telchac un solar. Unos años más tarde promovió un juicio mercantil por dos fincas ubicadas en el mismo puerto para garantizar el cobro de 3500 dólares que Eulogio Palma y Palma le debía. También están los documentos con los que adquirió, en la ciudad de Motul, la propiedad de seis predios ubicados todos en la calle 26, cinco de los cuales fueron en cobro de los 19000 pesos que le debía Anastasio Euan y para el otro adquirió la hipoteca que tenía Ricardo Palma. Elías Simón también contraía fuertes deudas que respaldaba con la hipoteca de algunas de las fincas que poseía. En 1910 se endeudó con Candelaria de Peón y de Regil por 7500 pesos, posteriormente sus deudas las contraería con su paisana Saada Siqueff, residente de Motul. En 1923 fueron 6000 pesos y luego en 1929 fueron 9500 y habría que añadir que todas sus deudas fueron puntualmente pagadas. Aunque desde principios de los años veinte, Elías Simón registra como su lugar de residencia la ciudad de Mérida, es evidente que seguía teniendo negocios y fuertes nexos con sus "paisanos" que todavía residían en Motul. En 1925 vende a Elías Siqueff por 2000 pesos la casa de mampostería núm. 301 de la calle 26^a, la cual había comprado en 1908 a Ricardo Palma por la cantidad de 4000 pesos. La pregunta es, ¿por qué le vende la casa a un precio tan bajo siendo que ya pasaron 17 años? Al parecer esto fue resultado de otra transacción que hicieron ambos libaneses en la que Elías Siqueff le cede a Elías Simón la hipoteca que tenía con el señor Aguilar Sostenes de su casa ubicada en Telchac en la calle 18 núm. 100 por la cantidad mencionada.

Fueron varios los libaneses que estuvieron en la posibilidad de comprar algún bien inmueble, que en general era su casa habitación. Todas las propiedades se ubican en las principales calles del centro de la ciudad de Motul. En la calle 27 pertenecían a libaneses los predios marcados con los números 296, 307, 309, 311, 313 y 315. En la Calle 26, los libaneses eran propietarios de las casas números 240, 296, 297, 297^a, 301, 302, 304 y 306. En la calle 26^a tenían la propiedad del núm. 301 y en la calle 25, la del número 276. Valerio Buenfil lo describe así: "El centro se lo disputaban. Primero españoles tuvieron

núm. 1394, hipoteca núm. 1423 de la casa núm. 301 de la calle 26^a; Hipotecas y fincas urbanas, 1919, núm. 1581, Hipoteca núm. 1423 de la casa núm. 301 de la calle 26^a 1917, núm. 1255, Hipoteca núm. 2350, Venta en remate por 19,000 pesos; Hipotecas y fincas rústicas, 1919, núm. 1581 Hipoteca núm. 1634 de la casa núm. 302 de la calle 26; Hipotecas y fincas rústicas, 1919, núm. 1581, Hipoteca núm. 1635 de la casa núm. 304 de la calle 26, Fincas urbanas, 1920, libro 1289, núm. 1728.

las casas, cuando llegan los libaneses entran en pugna y de hecho ahorita, todavía la parte Este de la plaza, tienes allá a los Arroyo que son cubanos pero emparentados con libaneses, los Montañés que también tienen su lado emparentado con libaneses. Todo ese tramo ligado a los libaneses. Y aquí tienes a las Pedro. Aquí en frente era de libaneses, o sea la mayor parte era de libaneses”.⁶⁰

Sin embargo, la colonia de libaneses establecida en la ciudad de Motul, y que llevaba ya algunas décadas, no tuvo una larga vida pues estos migrantes se insertaron en los movimientos poblacionales en el interior del estado a mediados del siglo XX como consecuencia de la crisis henequenera.⁶¹ Es por esa razón que varias de esas familias decidieron salirse del pueblo para instalarse en su mayoría en la ciudad de Mérida, aunque ciertamente algunas se fueron al Distrito Federal, como el famoso creador de la Ciudad de los Deportes Neguib Simón Jalife.

Estas reemigraciones quedaron grabadas en la memoria de la gente. Juanita Méndez cuenta, al hacer referencia de las familias de Elías Siqueff y de Pedro Abraham, que ellos ya se fueron a vivir a Mérida, “que yo sepa, ninguno se quedó a vivir acá”.⁶² Por su parte, Manuel Pinto argumentaba que los libaneses migraron a la ciudad de Mérida debido a la debacle del henequén “todo giraba entorno al oro verde. Ya se había acabado lo del henequén, no había y ¿quién compraba?, era muy sencillo ¿quién compraba?”⁶³ En efecto, los libaneses comenzaron a cerrar sus negocios pues ya no vendían y aun cuando algunos de los pocos que quedan se siguieron dedicando al comercio, como las hermanas Pedro que pertenecen a la segunda generación, hay otros que se han destacado sobre todo por su participación en la sociedad como maestros de escuela. Es decir, la visibilidad y participación de los libaneses en la vida económica de Motul hoy en día ya no es tan notoria, además de unos cuantos negocios comerciales, se ubican algunas propiedades que todavía pertenecen a algunos descendientes.

⁶⁰ Entrevista realizada a Valerio Buenfil, en Motul el 10 de junio de 2011.

⁶¹ Como menciona Sandra Kuntz, el henequén aportó riqueza y prosperidad a Yucatán en el corto y mediano plazo, pero no transformó las características de la economía regional para crear condiciones de crecimiento perdurable. El problema se centró en la precariedad de la economía local, en el bajo nivel del punto de partida y en la rigidez de la estructura social tradicional. Sandra Kuntz Ficker, *op. cit.*, p. 396.

⁶² Entrevista realizada a Juanita Méndez en la ciudad de Motul el 21 de junio de 2011.

⁶³ Entrevista realizada a Manuel Pinto en Motul el 3 de junio de 2011.

De las siguientes generaciones

Este último apartado se desprende de las entrevistas realizadas a los descendientes de libaneses y coreanos que hicimos durante tres años. La mayoría de ellos pertenecen a la tercera generación. La principal particularidad es que a los de ascendencia coreana los encontramos viviendo dispersados en el interior del municipio de Motul, mientras que los de ascendencia libanesa residen todos en la ciudad de Mérida.

Los descendientes de los inmigrantes coreanos no conocen en general muy bien la historia de sus padres y/o abuelos que vinieron de Corea. Les resulta imposible hacer alguna referencia de la vida de su ancestro coreano antes de venir a México, incluso del viaje. Las hijas de Crisanto Chión sólo sabían que su padre tenía sangre coreana, que había llegado a Sacapuc cuando era un niño y que fue adoptado por un yucateco quien le ayudó a salir adelante. Fue en la revisión de los documentos en donde se pudo saber que Crisanto Chión nació en 1918 posiblemente en Kantunil, que era hijo del coreano Miguel Chión y de la mexicana Carmela Canché. Otra descendiente, María Eloísa cuenta que no conoció a su abuelo coreano, que casi no convivió con su padre pues se separó de su madre que era yucateca y aunque sí convivió con su abuela coreana, sus conocimientos sobre la migración de sus abuelos a México son bastante limitados.⁶⁴

Esperanza Ham sabe que hubo una guerra y que “habían mandado a todos los coreanos a otro lugar”. Fue así que su padre Pedro Pablo Ham Kim llegó a los 14 años a la hacienda de Tixcuitum, cerca de Cholul, donde permaneció diez años trabajando como mandadero del encargado de la hacienda y donde se casó con su madre que era yucateca. Cuenta que su padre nunca trabajó en el campo, siempre estuvo con los encargados de las haciendas y que “se molestaba donde no le gustaba y se iba en [sic] otro lugar”, pero siempre en forma individual, nunca con contratistas. Es por eso que su padre trabajó en varias haciendas del estado, incluida la de San Nicolás, donde finalmente se separó de su esposa para irse a trabajar a la ciudad de Motul.⁶⁵ Fue hombre de mucha descendencia pues Esperanza tuvo 11 hermanos y algunos medios hermanos hijos de otras mujeres yucatecas, como Agustín Pech quien vive en Kini dentro del mismo

⁶⁴ Entrevista realizada a María Eloísa Kim en Muxupip el 21 de junio de 2011.

⁶⁵ Entrevista realizada a Esperanza Ham en Suma el 17 de junio de 2011.

municipio. Los conocimientos de Agustín sobre la historia de su padre son todavía más limitados, pues se separó de su madre antes de que él naciera, por lo que lo conoció hasta que cumplió ocho años y dos años después Pedro Ham murió.⁶⁶ En Suma vive uno de sus nietos a quien le contaba que él venía huyendo porque allá en Corea “mataban mucho a uno”.⁶⁷

Bastante diferentes se presentan los relatos de los descendientes de libaneses que cuentan con lujo de detalle la historia de sus ancestros desde la salida hasta sus actividades y trayectorias socioeconómicas. El interés de Herbé Rodríguez por la historia de sus abuelos lo llevó incluso a visitar todos los puertos que pisaron antes de llegar a tierras yucatecas (Estambul, Nueva York, la Habana), “He estado en los muelles [...] he estado viendo todo eso y dejo volar mi imaginación”.⁶⁸ Por su parte, Amira Simón nos habla del origen real de su abuelo que se casó con una campesina y decidió probar suerte en Yucatán donde logró hacer mucho dinero. Un patrimonio que por cierto no duraría mucho tiempo debido a la afición del abuelo al juego y a las mujeres.⁶⁹

A través de las generaciones, y al contrario de lo sucedido con los coreanos, las raíces libanesas no se quedaron en el olvido o como algo ajeno en sus descendientes. Herbé Rodríguez dice estar orgulloso de su 50 por ciento de sangre libanesa: “Me siento muy orgulloso, muy contento de haber tenido la vida que tuve al lado de esta raza, como quien dice que fueron mi abuela, mi tía y mi mamá”, quienes, según él, se encargaron de inculcarle lo libanés a través por ejemplo de la comida y de ciertas costumbres.⁷⁰ Amira Simón se define “muy árabe” porque “esa fuerza que tengo —dice— me la enseñaron ellos. Y los yucatecos pues no han sido malos conmigo pero no termino de entender la forma de ellos”. Amira se casó con un yucateco pero cuenta que su familia política no la trató muy bien “Mi suegra me hizo el fuchi” por ser árabe.⁷¹

⁶⁶ Entrevista realizada a Agustín Pech en Kini el 20 de junio de 2011.

⁶⁷ Entrevista realizada al nieto de Pedro Pablo Ham Kim en Suma el 16 de junio de 2012.

⁶⁸ Entrevista realizada a Herbé Rodríguez Abraham en la ciudad de Mérida el 14 de octubre de 2013.

⁶⁹ Entrevista realizada a Amira Simón en la ciudad de Mérida el 14 de octubre de 2013.

⁷⁰ Entrevista realizada a Herbé Rodríguez Abraham en la ciudad de Mérida el 14 de octubre de 2013.

⁷¹ Entrevista realizada a Amira Simón en la ciudad de Mérida el 14 de octubre de 2013.

Por el contrario, la identificación de lo coreano en los descendientes que encontramos forma parte de algo ajeno y lejoso, quedando prácticamente como una característica propia del abuelo o del padre, pero no de ellos mismos, pues ni se identifican como coreanos ni conocen mucho de esa cultura. Al preguntarle al nieto de Pedro Ham qué sabía sobre Corea contestó: “Pues nada, mi mamá como le digo es de por acá y mi papá como es cruza de coreano [...]”, y con respecto a la comida dijo que sí la había probado pero que no le gustaba porque tenía mucho ajo.⁷² El mayor legado que le dejó su abuela coreana a María Eloísa Kim no se relaciona con su cultura de origen, por el contrario, lo que le enseñó fue a fabricar dulces, pero dulces yucatecos, que es a lo que ella se sigue dedicando. Su contacto con la cocina coreana ha sido gracias a sus primas que viven en Mérida “A mí no me enseñaron, sino que cuando voy así con mis primas, dicen ellas vamos a cocinar esto para que veas, para que pruebes y lo hacen y me invitan y veo”.⁷³

La falta de conocimiento y de identificación de la cultura coreana en las últimas generaciones es producto, entre otras cosas, del escaso contacto que han tenido con otros coreanos. En Sacapuc las hijas de Crisanto insistieron que él había sido el único coreano que vivió y trabajó en esa hacienda. Ciertamente que supieron de la existencia de dos familias que radicaban en Timul, el pueblo contiguo, los Kim y los Corona, pero no tuvieron relación con esas familias, sabían de ellas sólo de oídas. El contacto más cercano que tuvieron fue cuando se celebró el centenario de la llegada de la primera migración de coreanos que tuvo lugar en 2005. En ese entonces la Asociación de Coreanos en Yucatán, ubicada en la ciudad de Mérida, se dio a la tarea de buscarlos y reunirlos para que asistieran a las festividades. En la entrevista las hijas de Crisanto insistieron mucho en que “dejaron de venir”, “nos dejaron de visitar”. Se referían a aquellos que un día se habían interesado en ellos por sus orígenes coreanos, que les habían dado regalos como abanicos y otras cosas, que los habían llevado a la ciudad de Mérida para asistir a los festejos y que les habían pedido fotos y documentos para armar la historia de la migración coreana a Yucatán. “Parece que hicieron un libro de todos los coreanos porque eso iban a hacer ellos” cuenta esta familia.⁷⁴

⁷² Entrevista realizada al nieto de Pedro Pablo Ham Kim en Suma el 16 de junio de 2012.

⁷³ Entrevista realizada a María Eloísa Kim en Muxupip el 21 de junio de 2011.

⁷⁴ Entrevista realizada a la familia Chion en Sacapuc el 10 de junio de 2011.

Al preguntarle a María Eloísa si conocía a otros descendientes de coreanos nos comentó que sólo a sus tíos y primos, que aunque sabe que en la ciudad de Mérida se organizan eventos y exposiciones, ella no ha tenido la “oportunidad para ir y ver y conocerlos”. Esto a diferencia de sus parientes que viven en la capital del estado, pues dice que ellos no se pierden ninguna exposición.⁷⁵

Por su parte, el nieto de Pedro Ham cuenta que sólo tuvo contacto con un descendiente de coreanos, un tal Álvaro Om que lo conoció jugando a la pelota en Chacmay. Sabe que existe la asociación en Mérida pero nunca ha asistido a ningún evento ni reunión. Su contacto más cercano con la cultura coreana, incluso con la comida, lo tuvo gracias a que en Suma se instaló durante siete años un presbiteriano que llegó de Corea a principios de la primera década del 2000.⁷⁶

En cuanto a la socialización de los descendientes de libaneses que vivían en Motul y después en la ciudad de Mérida notamos que en la actualidad ya no tienen las características de una comunidad organizada como la que tuvo lugar durante las primeras décadas del siglo XX, en las que las redes sociales se empapaban de solidaridad y apoyo mutuo debido a la presencia de un fuerte capital social.⁷⁷ Amira Simón cuenta que desde que se mudó a la ciudad de Mérida ya no pudo socializar mucho porque “mi condición era muy humilde y los paisanos no jalan con gente muy humilde”.⁷⁸ Friné Soda, descendiente de tercera generación, tiene la misma impresión de que las familias libanesas solo emparentan con gente rica.⁷⁹ Sin embargo, hay que decir que Amira no habría podido establecer su tienda en el pueblo de Baca sin la ayuda de sus paisanos, ni sacar adelante a sus seis hijas cuando se mudó a la ciudad de Mérida. Por su parte, los encuentros con otros libaneses para Elías Montañez y su esposa, ambos descendientes de tercera generación y residentes desde hace ya muchos años de la ciudad de Mérida, se dan en las fiestas y

⁷⁵ Entrevista realizada a María Eloísa Kim en Muxupip el 21 de junio de 2011.

⁷⁶ Entrevista realizada al nieto de Pedro Pablo Ham Kim en Suma el 16 de junio de 2012.

⁷⁷ Ver las referencias que hace Ramírez sobre la formación, el auge y la caída de lo que él llama endogrupo de la colonia libanesa en Yucatán. Luis Alfonso Ramírez Carrillo, *De cómo los libaneses...*, op. cit., pp. 175-183.

⁷⁸ Entrevista realizada a Amira Simón en la ciudad de Mérida el 14 de octubre de 2013.

⁷⁹ Entrevista realizada a Friné Soda en la ciudad de Mérida el 18 de octubre de 2013.

reuniones derivado de su parentesco, pues como dice “casi todos estamos familiarizados”.⁸⁰

Quizás uno de los aspectos culturales que más rápidamente se perdió con el paso de las siguientes generaciones en ambas migraciones fue el idioma. De nuestros entrevistados descendientes de coreanos sólo Dalia Sim conoce unas cuantas palabras en coreano, pero esto fue gracias a que su hija lo estudió en Mérida.⁸¹ Los demás no saben nada de ese idioma. De los descendientes de libaneses, Herbé Rodríguez comenta que su abuela le hablaba “una que otra palabrita” en árabe, que incluso su madre nunca lo habló, aunque sí lo entendía.⁸² Amira Simón cuenta que nunca mencionaban para nada su idioma. “Puro en español nos hablaron. Hubo una que otra palabra suelta fue lo que aprendimos, pero así de conversar con nosotros nunca lo hicieron”.⁸³

Conclusiones

El estudio de la experiencia migratoria de libaneses y coreanos desde una perspectiva comparada y en un ámbito regional bastante bien delimitado como es el municipio de Motul nos permitió observar con mucho más detalle las principales características de los procesos de integración que presentaron estas dos migraciones. Dichas características estuvieron marcadas fuertemente tanto por sus orígenes étnicos como por los sectores de la sociedad yucateca en los que cada grupo se integró. Para el caso de los coreanos se trató de lo que Michel Kenny llama asimilación cultural,⁸⁴ en la que la mayor parte de sus patrones culturales coreanos se desdibujaron, esto quizá como una estrategia de integración absoluta ante una sociedad que los estigmatizaba entre otras cosas por ser “amarillos”. Por ejemplo, la castellanización de los apellidos y hasta de los nombres de los coreanos correspondió seguramente al inconveniente de ver su nombre

⁸⁰ Entrevista realizada a Elías Montañés Jure en la ciudad de Mérida el 8 de octubre de 2013.

⁸¹ Entrevista realizada a Dalia Sim King en Cholul el 19 agosto de 2011.

⁸² Entrevista realizada a Herbé Rodríguez Abraham en la ciudad de Mérida el 14 de octubre de 2013.

⁸³ Entrevista realizada a Amira Simón en la ciudad de Mérida el 14 de octubre de 2013.

⁸⁴ Kenny Michael, “Emigración, inmigración, remigración: el ciclo, migratorio de los españoles en México”, en Michael Kenny *et al.*, *Inmigrantes y refugiados españoles en México (siglo XX)*, 1979, p. 46.

escrito de diferentes formas debido a la complicada fonética coreana, pero también y sobre todo, a una estrategia de integración que llevó a la casi desaparición administrativa de su origen asiático, lo cual, cabe mencionar, no fue propia de los coreanos, sino que ya había sido puesta en práctica con anterioridad por los inmigrantes chinos. Otro ejemplo fue el alto grado de mestización con la cultura maya, cambiando sus costumbres, indumentaria, idioma y hasta su alimentación, al grado de que en el interior de las familias entrevistadas quedan pocos rastros culturales del pasado coreano.

En cuanto a los libaneses, ellos experimentaron lo que Kenny llama asimilación colectiva,⁸⁵ pues tuvieron un grupo en el que se apoyaron a su llegada, experimentando una absorción gradual sin renunciar en seguida y totalmente a su identidad. Es decir, lograron integrarse con éxito a la vida motuleña pero siempre como colectivo. En general, hicieron uso de un fuerte capital social que les permitió consolidarse dentro de las clases medias de la ciudad de Motul y sin perder del todo sus especificidades culturales, esto incluso para aquellos que se mezclaron con la población yucateca. Sin embargo, los vaivenes económicos de la región provocaron que una buena parte de estas familias salieran del municipio para instalarse sobre todo en la ciudad de Mérida.

Bibliografía

- Cáceres Méndez, María y Patricia Fortuny Loret de Mola, "La migración libanesa a Yucatán", tesis de licenciatura en Antropología, Mérida, UADY/FCA, 1997.
- Carrillo Puerto, Acrelio, *La familia Carrillo Puerto de Motul: con la Revolución mexicana*, Mérida, edición del autor, 1959.
- Corona, Javier, "La inmigración coreana en Yucatán", tesis de licenciatura en Periodismo, Mérida, Instituto de Estudios de la Comunicación de Yucatán, 2007.
- Cuevas Sebas, Teté, *Del Líbano... lo que debemos recordar, resemebrando raíces*, Mérida, edición de la autora, 2009.
- Dávila Valdés, Claudia, "Historia comparada de dos experiencias migratorias. Coreanos y súbditos del Imperio otomano en Yucatán (1880-1916)", en *Península*, núm. 2, Mérida, otoño 2010, pp. 37-60.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 47.

- González Navarro, Moisés *Los extranjeros en México y los mexicanos en el extranjero, 1821-1970*, México, El Colegio de México, vol. II, 1994.
- , *Sociedad y cultura en el Porfiriato*, México, Conaculta, 1994.
- González y González, Luis, *Invitación a la microhistoria*, México, SEP, 1973.
- Green, Nancy, *Repenser les migrations*, París, Presse Universitaires de France, 2002.
- Gutiérrez May, José Luis, “Sanos, fuertes y humildes. Los inmigrantes coreanos en Yucatán, 1905-1910”, tesis de licenciatura en Historia, Mérida, UADY, 2011.
- Hwan Jo, Nam, *Historia de la vida de los coreanos en México, 1905-2005*, Los Ángeles, CA., The Christian Herald, 2006.
- Kenny, Michael, “Emigración, inmigración, remigración: el ciclo, migratorio de los españoles en México”, en Michael Kenny *et al.*, *Inmigrantes y refugiados españoles en México (siglo XX)*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1979.
- Kuntz Ficker, Sandra, *El comercio exterior de México en la era del capitalismo liberal. 1870-1929*, México, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México, 2007.
- , *Las exportaciones mexicanas durante la primera globalización, 1870-1929*, México, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México, 2010.
- Memoria de la Segunda Exposición de Yucatán verificada del 5 al 15 de mayo de 1879*, Mérida, Imprenta de la Librería Meridiana de Cantón, 1880.
- Park, Hea-Jin, “Dijeron que iba a levantar el dinero con la pala: A Brief Account of Early Korean Emigration to Mexico”, en *Revista HMiC*, IV, Costa Rica, 2006, pp. 137- 150.
- Quezada, Sergio, *Breve historia de Yucatán*, México, FCE/El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas (Serie Breves Historias de los Estados de la República Mexicana), 2001, pp. 164-165.
- Ramírez Carrillo, Luis Alfonso, *Sociedad y población urbana en Yucatán, 1950-1989*, México, El Colegio de México (Cuadernos del CES), 1993.
- , *Secretos de familia, Libaneses y élites empresariales en Yucatán*, México, Conaculta, 1994.
- , *Mérida una modernidad inacabada. Un siglo de población y empleo urbano*, México, Fundación Plan Estratégico de Mérida, 2006.
- , *De cómo los libaneses conquistaron la península de Yucatán. Migración, identidad y cultura empresarial*, México, CEPHCIS-UNAM (monografías, 14), 2012.
- Romero Castilla, Alfredo, “Huellas del paso de los inmigrantes coreanos en tierras de Yucatán y su dispersión por el territorio mexicano”, en María Elena Ota Mishima (coord.), *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX*, México, El Colegio de México, 1997, pp. 123-166.

Sánchez Pac, José, *Memorias de la vida y obra de los coreanos en México desde Yucatán* (escrito en 1973), Javier Corona Baeza (transcrip., comen. y ed.), Mérida.

Torras Conangla, Rosa, *La tierra firme de enfrente. La colonización campechana sobre la región de los ríos (siglo XIX)*, México, CEPHCIS-UNAM, 2012.

Zeraoui, Zidane, "Los árabes en México: el perfil de la migración", en María Elena Ota Mishima (coord.), *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX*, México, El Colegio de México, 1997, p. 274.

———, "La inmigración árabe en México: integración nacional e identidad comunitaria", en *Contra Relatos desde el Sur. Apuntes sobre África y Medio oriente*, año, II, núm. 3, CEA-UNC/CLACSO, Argentina, diciembre 2006, pp. 11-32.

Fuentes

Censo poblacional de 1910.

Censo poblacional de 1930.

La Voz de Motul. Semanario de información y análisis, año 3, núm. 86, 2008, p. 2.

Valerio Buenfil, "In Memoriam 84 aniversario 'nos están pisando los talones' Testimonio de Don Carlos Contreras Campos de la persecución a Felipe Carrillo Puerto por la ciudad de Motul".

Archivo General del Estado de Yucatán (AGEY).

- Fondo Municipios, sección Motul.
- Fondo Poder Ejecutivo, sección Gobernación.
- Archivo Notarial, Protocolo, Motul.
- Fondo Registro de la Propiedad Privada, Índice de documentos privados, Motul.
- Fincas urbanas.
- Hipotecas y fincas urbanas.
- Hipotecas y fincas rústicas.

Archivo Histórico del Registro Civil de Motul.

- Matrimonios.
- Nacimientos.
- Defunciones.

Archivo parroquial de la Arquidiócesis de Yucatán: Municipio de Motul.

- Matrimonios.

- Bautizos.
- Confirmaciones.

Fuentes orales

- Entrevista realizada a Agustín Pech en Kini el 20 de junio de 2011.
- Entrevista realizada a Amira Simón en la ciudad de Mérida el 14 de octubre de 2013.
- Entrevista realizada a Celestino Buenfil en la ciudad de Motul el 21 de junio de 2011.
- Entrevista realizada a Dalia Sim King en Cholul el 19 agosto de 2011.
- Entrevista realizada a Elías Montañés Jure en la ciudad de Mérida el 8 de octubre de 2013.
- Entrevista realizada a Esperanza Ham en Suma el 17 de junio de 2011.
- Entrevista realizada a Familia Chion en Sacapuc el 10 de junio de 2011.
- Entrevista realizada a Faulo Sánchez en la ciudad de Mérida el 19 de septiembre de 2012.
- Entrevista realizada a Friné Soda en la ciudad de Mérida el 18 de octubre de 2013.
- Entrevista realizada a Javier Corona en la ciudad de Mérida el 10 de abril de 2010.
- Entrevista realizada a Jorge Siqueff Alonso en la ciudad de Mérida el 25 de mayo de 2011.
- Entrevista realizada a Juanita Méndez en la ciudad de Motul el 21 de junio de 2011.
- Entrevista realizada a Herbé Rodríguez Abraham en la ciudad de Mérida el 14 de octubre de 2013.
- Entrevista realizada a Manuel Pinto en la ciudad de Motul el 3 de junio de 2011.
- Entrevista realizada a María Eloísa Kim en Muxupip el 21 de junio de 2011.
- Entrevista realizada al nieto de Pedro Pablo Ham Kim en Suma el 16 de junio de 2011.
- Entrevista realizada a Valerio Buenfil en la ciudad de Motul el 10 de junio de 2011.

Comunicación onírica: tensiones interculturales alrededor del valor de lo inmaterial como percepción y conocimiento

GABRIELA CORONADO*

Las formas de percepción, conocimiento y comunicación en la cultura mexicana se han construido a partir del continuo intercambio entre dos procesos civilizatorios provenientes de las civilizaciones indígenas mesoamericanas y europeas, predominantemente española.¹ Aunque las prácticas de la cultura y la comunicación se basan en matrices culturales distintas, ha habido entre ellas una influencia recíproca y recurrente por más de 500 años.² Como resultado, en el México contemporáneo conviven diferentes comunidades culturales que perciben, interpretan y comunican a partir de ontologías disímiles.

En el contexto multicultural generado por la continua relación entre significados provenientes de ambas matrices culturales aparecen tensiones ideológicas con respecto a la legitimidad de maneras diferentes de percibir y entender el mundo. Dichas ideologías han sido influenciadas por posturas neocolonialistas (también llamadas post-colonialistas), sostenidas por grupos en el poder quienes determinan desde su perspectiva ontológica el valor de las prácticas culturales

* Institute for Culture and Society, University of Western Sydney.

¹ Darcy Riveiro, *El proceso civilizatorio: de la revolución agrícola a la termonuclear*, 1976; Norbert Elias, *The Civilizing Process, vol. 2. State Formation and Civilization*, 1982.

² Guillermo Bonfil, *México profundo. Una civilización negada*, 1987.

y junto con ello qué formas de percepción y conocimiento se aceptan como legítimas.³ Estas ideologías asignan diferentes valores perceptivos a lo material y lo inmaterial, considerando unos como racionales y otros como irracionales.

El modelo hegemónico occidental proclama la superioridad de los cinco sentidos, como forma legítima de percepción. Sin embargo, coexisten otras maneras de percibir la realidad que provienen de culturas indígenas que utilizan otras facultades de percepción y comunicación con valores y usos relevantes para aprehender y conocer su realidad. Uno de ellos es el conocimiento por medio de los sueños. Desde una perspectiva racionalista se cuestiona la capacidad de los sueños como vía para el conocimiento de lo real, pero ello no ha impedido que esta facultad, al ser ejercida por las culturas indígenas, haya permeado como sustrato a otros sectores de la cultura mexicana más amplia. El reconocimiento y difusión del valor cognoscitivo y comunicativo de los sueños, como un sentido más allá de los cinco sentidos, ha permitido que otros grupos culturales no identificados como indígenas hayan tácitamente incorporado esta forma inmaterial de percepción y comunicación.

Como sentido extrasensorial, los sueños son un complejo basado en los demás sentidos, por lo que los considero como meta-sentido. Es decir, un complejo de procesos mentales que recurre a la memoria de experiencias percibidas por otros sentidos en la vida diaria de los durmientes. Como meta-sentido los sueños son un medio que genera significaciones nuevas a partir de la articulación inter-sensorial de las percepciones por los demás sentidos. Desde la visión ontológica indígena sus atributos como herramientas de percepción de lo real crean un espacio mental por medio del cual se rebasan los límites materiales de la percepción y el saber. Es decir, los sueños como medios de percepción, conocimiento y comunicación se basan en un modelo epistemológico ligado a su ontología y praxis cultural.

En este trabajo exploro de manera tanto personal como intelectual el valor de los sueños en el contexto de las tensiones ideológicas entre ontologías opuestas. Me centro en los sueños como un elemento revelador de dichas tensiones en el contexto mexicano. Mi objetivo es explorar reflexivamente el lugar que los sueños tienen dentro del complejo sensorial indígena, su *sensorium*, para de ahí destacar

³ Vijay Mishra y Bob Hodge, "What is Post (-) Colonialism?", en *Textual Practice*, vol. 5, núm. 3, 1991, pp. 399-414.

sus facultades de percepción y enfatizar su valor como una manera legítima de conocer.

Para explorar cómo los sueños son concebidos, validados o rechazados por diferentes sectores de la sociedad mexicana reflexiono acerca de mis encuentros personales en el contexto intercultural de mi vida diaria, en mis experiencias como antropóloga y en mis vivencias como soñadora. Mi objetivo es explorar reflexivamente, en contrapunto con otras interpretaciones, la concepción de los sueños en las culturas indígenas como parte de sus modos de entender la realidad, sus ontologías, y como formas legítimas de saber y comunicarse. Mediante la comprensión de los sueños desde ontologías opuestas hago evidente la mezcla intercultural que ha emergido en la sociedad contemporánea mestiza.

La construcción de este trabajo es dialógica en tres niveles. Incluye diálogos entre ontologías culturales diferentes, entre contextos académicos y creencias populares, y mi propio diálogo interno ante mi ambivalencia con respecto a creencias contrapuestas que conviven en mi interculturalidad. A través de una autoetnografía muestro cómo mi propio “choque de sensibilidades” entre dos posiciones ontológicas diferentes me han conducido a una aceptación de los sueños como formas de percibir, hacer sentido, conocer y comunicar.⁴ Esta oportunidad ha sido abierta, en mi opinión, gracias al entorno intercultural que ha sido profundamente influido por el complejo sensorial indígena que opera no sólo como recurso en las culturas indígenas sino también como sustrato cultural persistente en la cultura mexicana más amplia.

El régimen discursivo de los sentidos

El reconocimiento de diferentes sentidos, definidos como facultades de percepción, ha sido obstaculizado por el dominio de una visión racionalista que privilegia las facultades sensoriales definidas y jerarquizadas de acuerdo con la tradición occidental.⁵ Los sentidos son considerados como significativos dependiendo de su materialidad,

⁴ Gabriela Coronado, “From Autoethnography to the Quotidian Ethnographer, Analysing Organizations as Hypertexts”, en *Journal of Qualitative Research*, vol. 9, núm. 1, 2009, pp. 3-17; David Howes (ed.), *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*, 2005, pp. 402.

⁵ Clarisa Classen, *Worlds of Sense. Exploring the Senses in History and Across Cultures*, 1993, p. 72.

supuesta realidad objetiva y su vínculo con órganos físicamente identificables. Como tal, las maneras de discernir tienden a privilegiar la materialidad de algo corporalmente externo que pasivamente es capturado por nuestros órganos corporales.⁶ Aunque se acepta como polémico cuán discretos son los sentidos, de todas maneras la investigación ha privilegiado la separación y preeminencia de los cinco sentidos: vista, oído, olfato, tacto y gusto, vinculados a los ojos, oído, nariz, piel y lengua/boca. El orden jerárquico de los sentidos (a lo que McLuhan llama *ratio of the senses*⁷) ha variado en tiempo y lugar, pero en las sociedades occidentalizadas la materialidad apprehendida a través del ojo ha sido considerada la forma más relevante de percibir lo real. La comprensión de los sentidos en este marco conlleva una visión postcolonialista en la que a partir de los criterios de la civilización occidental se excluyen formas alternativas de percepción practicadas en otras culturas como formas legítimas de conocimiento.

La visión de Foucault con respecto al nexo poder-conocimiento y su relación con los regímenes discursivos dominantes puede aplicarse a la legitimación o no de lo material e inmaterial como formas de conocer la realidad. Foucault considera que el discurso, entendido como formas de pensar o hablar de los aspectos de la realidad, es un régimen que delimita las formas y contenidos de actos específicos de comunicación.⁸ Los regímenes discursivos actúan como formas de control de lo que puede considerarse como “verdad” y, por tanto, aceptable como forma de pensar para dicha comunidad. Como una forma de control en contextos sociohistóricos, en este caso postcolonialistas, el conocimiento dentro de un discurso (por ejemplo, en la comprensión médica o científica del cuerpo y la mente) puede ganar protagonismo sobre otros discursos.⁹ En el contexto de las relaciones interculturales donde un grupo ocupa la posición de poder, su régimen discursivo sensorial impone formas de acceder

⁶ Kathryn Linn Geurts, “Consciousness as Feeling in the Body. A West African Theory of Embodiment, Emotion and the Making of the Mind”, en David Howes (ed.), *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*, 2005, p. 175.

⁷ Marshal McLuhan, *The Gutenberg Galaxy*, 1962.

⁸ Michel Foucault, “Orders of Discourse”, en *Social Science Information*, vol. 10, núm. 2, 1971, pp. 7-30.

⁹ Julianne Cheek, “At the Margins? Discourse Analysis and Qualitative Research”, en *Qualitative Health Research*, vol. 14, núm. 8, 2004, pp. 1140-1150.

al conocimiento que se consideran aceptables. Consecuentemente, el orden sensorial de los “otros” se representa como inadecuado.

En un país como México, con constantes intercambios interculturales, los regímenes discursivos han estado históricamente controlados por grupos en el poder, en este caso asociados con sectores occidentales coloniales y neocoloniales. En términos similares a la crítica de Said con respecto al Orientalismo, la apropiación y control de Oriente por Occidente, la cultura mexicana hegemónica desacredita las ontologías y formas de conocimiento indígenas como irracionales, supersticiosas y primitivas, en oposición al pensamiento racional, su materialidad y la exactitud en la medición como la manera legítima de aprehender la realidad.¹⁰ En consecuencia, las creencias de los pueblos indígenas en formas inmateriales de percepción y comprensión del mundo, que son parte de sus sistemas cosmogónicos, han sido estigmatizadas. Son consideradas como formas ilegítimas de conocimiento de la realidad.¹¹ A pesar de ello, el uso de facultades perceptivas inmateriales en las culturas indígenas persiste y funciona como guías para el conocimiento y la acción social, creando un importante trasfondo en la vida cultural mexicana.

La diversidad de sensibilidades sensoriales existentes y el valor que se les otorga dentro de las sociedades contemporáneas forma parte de la historia colonial y los sucesivos intercambios interculturales. Como afirma Howes, “en situaciones culturales en contacto (ya sea coloniales o postcoloniales) los valores sensoriales indígenas continúan circulando al mismo tiempo que se imprime un orden sensorial extranjero entre la población local”.¹² Los intercambios interculturales durante más de 500 años han co-creado un ensamble de prácticas culturales interconectando las formas indoamericanas de hacer sentido y los significados europeos, a tal grado que algunos de ellos no son claramente identificados con sus orígenes.¹³

¹⁰ Edward Said, *Orientalism*, 1978.

¹¹ Gabriela Coronado, ‘Competing Health Models in Mexico: An Ideological Dialogue between Indian and Hegemonic Views’, en *Anthropology & Medicine*, vol. 12, núm. 2, 2005, pp. 165-177.

¹² La traducción de todas las citas en inglés es mía: “in situations of cultural contact (whether colonial or post colonial) indigenous sensory values will continue to circulate at the same time as a foreign sensory order is being impressed upon the local population”; David Howes (ed.), *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*, 2005, p. 11.

¹³ Gabriela Coronado, *Las voces silenciadas de la cultura mexicana. Identidad, creatividad y resistencia en el diálogo interétnico*, 2003.

La conceptualización de la complejidad cultural de las sociedades contemporáneas propuesta por Hannerz es útil para referir a los procesos dinámicos de donde ha emergido la multicultural mexicana con sus diversificadas ontologías:¹⁴

Las complejas culturas de nuestro tiempo están evidentemente en un estado de flujo. Parece tan natural pensar en ellas como ‘en proceso’ que como ‘en estructura’ [...] hay una distribución diferenciada no sólo de los significados y sus formas manifiestas, sino también de la clase de procesos culturales [...]. La vitalidad de estas culturas tiene mucho que ver con las formas en que huecos, superposiciones, contradicciones e intensidades desiguales operan en la construcción de sus patrones.¹⁵

Como miembros de esas sociedades complejas estamos expuestos a sistemas de creencias diferentes, pero también al dominio de regímenes discursivos que los validan o no. Independientemente de su posición hegemónica o subalterna, todas las culturas trabajan como lentes de refracción de las infinitas posibilidades de la percepción. Desde los primeros años de vida comenzamos seleccionando cómo usar todos nuestros sentidos, paulatinamente filtrando dichas facultades mediante la legitimación de lo que es pensable como real, ya sea material o inmaterial. De ese modo, lo que es objetivo, lógico, creíble para una cultura puede ser subjetivo, ilógico e inverosímil para otras culturas con ontologías distintas.

Recorrido personal dentro del *Sensorium* mexicano

Inmersos en las diversas formas culturales de concebir el mundo es posible acceder a oportunidades que otras culturas abren, o negar-

¹⁴ Uso el concepto multicultural para resaltar su conformación a partir de una diversidad de rasgos provenientes de influencias culturales diversas que en el contexto mexicano han sido incorporadas en un proceso histórico y político postcolonial. En este sentido toda cultura es una multicultural.

¹⁵ “The complex cultures of our time are quite noticeable in a state of flux. It seems at least as natural to think of them ‘in process’ as ‘in structure’ (...) there is a differentiated distribution not only of meanings and their overt forms, but also of kind of cultural processes (...) The vitality of these cultures has much to do with the ways in which gaps, overlaps, contradictions and unequal intensities in cultural management are built into their patterns and worked there”; Ulf Hannerz, *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*, 1992, p. 127.

las cegados por el discurso hegemónico. En la vida en la Ciudad de México podemos encontrar múltiples ocasiones para interactuar con sistemas de creencias diferentes e incluso enfrentados. En un lado del espectro se encuentran sectores predominantemente indígenas que reproducen sus creencias a partir de las cosmovisiones indoafricanas y en el otro, los grupos hegemónicos occidentales que asumen que sus creencias son verdades incuestionables. Entre estos dos extremos existe una multiplicidad de formas de interculturalidad mestiza que se alinean hacia uno u otro lado no sin ambivalencia.

En mi caso fui socializada en el contexto urbano de la Ciudad de México bajo una cultura mestiza, explícitamente occidental, con orígenes indígenas no reconocidos. A través del sistema de educación mis sentidos fueron “disciplinados”, enseñándome el discurso occidental sobre el orden jerárquico de los sentidos y la importancia de la materialidad y la visión.¹⁶ Aprendí a creer que lo que puedo ver, tocar, oír, oler y probar era real, y me enseñaron a creer como más objetivo lo que puedo ver y tocar, que lo que oigo, huelo o saboreo. Dentro de este discurso las formas de percepción sensorial inmaterial por ser imprecisas, inciertas, se cuestionaban, suponiéndolas no válidas para acceder al conocimiento. Sin embargo, en el contexto de mi socialización esto permanecía dentro de mí como una contradicción entre la fe en mi educación católica y el racionalismo en mi educación secular. Por un lado se me pedía creer lo que es inmaterial, por otro se me demandaba aceptar sólo los hechos, lo que yo u otros con autoridad eran capaces de detectar materialmente y cuantificar.

He experimentado esta tensión cultural en otros aspectos de mi vida cotidiana. Desde la infancia, como muchos otros mexicanos, he estado involucrada en intercambios interculturales con gente que practica diferentes culturas indígenas, en un contexto social que construye a las personas y sus valores de maneras dicotómicas: europea/indígena, racional/irracional, verdad/falsedad. Ambas opciones culturales fueron el producto de interacciones entre las diferentes culturas, indígenas e hispanas, pero con diverso peso en una u otra dirección.¹⁷ Personas indígenas involucradas en esas interacciones eran caracterizadas como procedentes de un círculo social distinto, rural,

¹⁶ Mark Michael Smith, *Sensory History*, 2007, p. 25.

¹⁷ Italo Signorini y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, 1989.

identificadas por la clase media mexicana como pobres, ignorantes y supersticiosas.

Esta tensión es constitutiva de mi manera de aprehender, sentir/ percibir, el mundo. Es el fundamento de mi confusión sobre qué creer o no creer. Y me convertí en escéptica. Sin darme cuenta acepté el predominio del mundo material como un sistema de valores que rechazaba la posibilidad de concebir como real lo que otros con quienes interactuaba, más o menos indígenas, percibían como real a través de otros sentidos inmatrimales, incluidos lo que se ha propuesto como sentidos extrasensoriales o sobrenaturales.¹⁸

Sin ser consciente de cómo y cuándo comencé a cuestionar el valor de estas interpretaciones socioculturales, emprendí un proceso de aceptación y respeto que me llevó a creer en otras formas de percepción y conocimiento. El ser antropóloga me ofreció la posibilidad de ir más allá y me propuse realizar una exploración crítica del valor cultural de las percepciones extrasensoriales; en este caso, la evidencia del potencial epistemológico y comunicativo de los sueños.

Percibir, hacer sentido y comunicar mediante sueños

Las interpretaciones y valor de los sueños como formas de conocimiento difieren grandemente no sólo entre las creencias populares indígena y occidental sino también con respecto a la difusión del psicoanálisis y su presencia profesional en la Ciudad de México. Personalmente he estado expuesta a ellas como muchas otras personas. Esta diversidad de maneras de concebir los sueños forma parte de ontologías profundamente internalizadas que orientan culturalmente las facultades perceptivas constituyendo el "paisaje sensorial" (*senscape*) mexicano; es decir, "la experiencia del medio ambiente y de otras personas y cosas que habitan ese entorno... producidos por la particular manera de distinguir y combinar los sentidos en la cultura".¹⁹

Sñar, y la práctica de su interpretación, pueden considerarse como una experiencia humana universal que es practicada en toda

¹⁸ David Howes, *The Sixth Sense Reader*, 2009.

¹⁹ "The experience of the environment and of other persons and things that inhabit that environment... produced by the particular way of distinguishing and combining the senses in the culture"; David Howes (ed.), *Empire of the Senses...*, *op. cit.*, p. 143.

cultura.²⁰ Sin embargo, cómo concebimos los sueños, sus vínculos con lo individual o lo colectivo, la importancia de la comunicación a través de ellos y su valor como herramienta epistemológica es modelada cultural e históricamente. De la misma manera que existe un vínculo entre cómo los cinco sentidos y otras formas de percepción han variado entre culturas y épocas, la comprensión del significado y función de los sueños está influida por cómo las culturas los conceptualizan.

En el caso particular de México, el reconocimiento del valor epistemológico de los sueños ha sido permeado por la tensión proveniente de las dicotomías antes mencionadas. Estas dicotomías, como construcciones ideológicas, no implican una clara oposición entre perspectivas homogéneas sino más bien coexisten en un continuo entre dos extremos: la interpretación racionalista de los sueños como un sin sentido y la concepción indígena de los sueños concebidos como “la entrada en el alma o espíritu de otro mundo [...] un mundo donde no hay tiempos, ni espacios definidos y gracias a estas etéreas condiciones es posible entrar en contacto con otros espíritus”.²¹

Entre estos dos extremos es posible encontrar una diversidad de posiciones, incluyendo las provenientes de perspectivas psicoanalíticas, que han validado la manera de concebir el significado de los sueños y su valor epistemológico dentro de los regímenes discursivos occidentales. Existe una heterogeneidad con respecto a cómo se entiende ese significado desde las diferentes posiciones en el continuo y cuales áreas del conocimiento se vinculan o no a los sueños como facultad perceptiva.

Las ideas psicoanalíticas de los sueños que se han divulgado en México están asociadas con la práctica terapéutica basada en la obra de Sigmund Freud, especialmente con su trabajo sobre la interpretación de los sueños y el inconsciente.²² El uso de los sueños como formas de alcanzar el inconsciente es ampliamente aceptado y por lo tanto su legitimidad como una forma de conocimiento es validado por el régimen discursivo profesional. En éste a través del nexo

²⁰ Barbara Tedlock, “The Role of Dreams and Visionary Narratives in Mayan Cultural Survival”, en *Ethos*, núm. 20, 1992, pp. 453-476.

²¹ Liz Estela Islas Salinas, Anahi Garcia Nac Naught, Emily Ito Suiyama y Shoshana Berenzon Gora, “Los sueños en la práctica curativa de los médicos tradicionales totonacos”, en *Gazeta Antropológica*, núm. 22, 2006, artículo 09 [http://www.ugr.es/~pwlac/G22_09LizEstela_Islas_Salinas-etc.html], consultada 23/02/2011.

²² Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, 1965 [1890].

sueño-inconsciente es posible reconocer diferencias socioculturales, en tanto dichas diferencias son expresadas por el inconsciente individual. Otro analista influyente quien también propone la exploración de los sueños como una manera de traer el inconsciente a la conciencia es Carl Jung, pero él añade la manifestación del subconsciente colectivo en los sueños, que incluye arquetipos y mitos “de ocurrencia universal y vigente”.²³

Las interpretaciones psicoanalíticas también han sido utilizadas en estudios antropológicos para dilucidar el significado de los sueños de los pueblos indígenas mexicanos. El extenso estudio de Bruce sobre el simbolismo de los sueños entre los lacandones es un ejemplo de ello.²⁴ Sin embargo, es cuestionable hasta qué punto dicho acercamiento pudiera ocultar aspectos fundamentales sobre su valor cultural en el marco de una diferente ontología.

En el contexto de mi experiencia en terapia psicoanalítica, como antropóloga o como parte de las interacciones diarias en el contexto intercultural mexicano, he oído hablar de los sueños en diferentes formas y con diferentes objetivos. En ocasiones los sueños se mencionan pero no se cuentan por miedo a que otros puedan interpretar algo que se piensa o siente pero no se quiere reconocer públicamente. Por el contrario, a veces los sueños son compartidos para comunicar nuestros descubrimientos al analizar sus significados ocultos. Se mencionan también sueños para pedir a expertos oníricos que los interpreten. En cualquier caso, sea cual sea su uso o publicidad, es evidente que los sueños participan de manera importante en los intercambios sociales y culturales de la comunicación que he experimentado en mi vida en México.

En el caso de los pueblos indígenas los sueños son parte integral de su sistema cultural y desempeñan funciones sociales importantes. Los intérpretes de sueños son reconocidos como expertos, en su mayoría relacionados con las prácticas curativas o mágicas. En este contexto cultural los sueños son más que simples manifestaciones del individuo o del inconsciente; son canales para aprehender la realidad existente, para comunicarse y también como premonición o clara predicción del futuro.

²³ “Universal and of current occurrence”; en Carl Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, 1977 [1961], p. 420.

²⁴ Robert Bruce, *Lacandon dream Symbolism. Vol. 1. Dream Symbolism and Interpretation Among the Lacandon Mayas of Chiapas, Mexico*, 1975.

En diferentes culturas mesoamericanas, los sueños son considerados como una facultad de percepción que les permite conectarse con realidades más allá de su lugar y tiempo, lo que les ayuda a comunicarse con los antepasados o deidades. Por lo tanto, los sueños son puentes entre los mundos materiales e inmateriales, ambos significativos en dichas culturas. Algunos de estos puntos de vista se han popularizado más allá del núcleo de las culturas indígenas y en algunos casos han convergido con otras creencias populares que son comunes en la vida cotidiana en México, algunas traídas de la Europa pre-cristiana o influidas por las filosofías de Oriente.

El estudio del significado de los sueños en las sociedades indígenas es disperso. Algunos trabajos etnográficos incluyen referencias sobre los sueños en diferentes grupos étnicos, pero pocos antropólogos los han estudiado sistemáticamente, y especialmente evitando sesgos occidentales en sus interpretaciones, de manera que sea posible destacar y entender su valor ontológico y epistemológico desde el sistema cultural en que los sueños están operando.²⁵ Dada tal fragmentación y limitado alcance en su estudio no es posible proponer una visión clara que abarque a este complejo fenómeno. No obstante estas limitaciones dentro de los casos estudiados existe un acuerdo básico con respecto a la importancia cultural de los sueños como “representaciones colectivas producidas por el cuerpo social”.²⁶ En estos términos, la función de los sueños y la práctica de las interpretaciones están en todas las culturas de los pueblos indígenas mexicanos.

Si bien es posible generalizar la relevancia de los sueños entre ellos existen variaciones en cómo se interpretan, utilizan o son comunicados por las diferentes culturas. Por ejemplo, Galinier reporta que entre los ñahñus no es común que los sueños sean comunicados y en su mayoría son parte de rituales de curación, y por ello su importancia se da en el ámbito de la acción de los expertos curanderos. En contraste, para los pueblos mayas de la zona de los Altos de Chiapas los sueños, además de pertenecer al ámbito del conocimiento especializado para el diagnóstico y curación, son parte de la

²⁵ Ejemplos de trabajos etnográficos que refieren a los sueños incluyen a los ñahñus (Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, 1990); nahuas (Signorini y Lupo, *op. cit.*), totonacas (Islas Salinas *et al.*, *op. cit.*) y comparativamente entre nahuas y mayas (Mercedes de la Garza, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, 1990).

²⁶ Jacques Galinier, *op. cit.*, p. 199.

comunicación cotidiana.²⁷ Con el fin de resaltar el valor de los sueños como una importante facultad de percepción, conocimiento y comunicación, me referiré a algunos estudios de cómo son concebidos los sueños en diferentes culturas y comunidades indígenas mexicanas.

El sentido indígena del sueño

El cuerpo y el cosmos, lo animado y lo inanimado, lo natural y sobrenatural son todos elementos constituidos como dualidades en la cosmovisión mesoamericana. Si bien esta cosmovisión ha sido transformada a lo largo de la historia de los pueblos indios es posible afirmar la continuidad de principios primordiales que constituyen una manera propia de percibir y entender la realidad, lo que López-Austin llama núcleo duro y Bonfil, matriz cultural.²⁸ Como parte de dichos principios ontológicos es posible incluir la función fundamental que desempeñan los sueños. Los sueños son entendidos como un portal para comunicarse con los antepasados, las divinidades fundadoras, quienes desde el inframundo continúan desempeñando un papel en la vida comunitaria.²⁹ El lugar donde viven los antepasados (a veces referido como *Tlalocan*, montaña sagrada, mundo-otro, inframundo, paraíso) se considera una réplica de la comunidad, con los mismos patrones de organización y práctica de las costumbres. Es una extensión de la comunidad en otro nivel sensorial. Este esquema se replica en los diferentes niveles que constituyen el universo, el mundo y se aplica en muchos aspectos de la cultura: mitos, rituales, concepción del cuerpo, curación, prácticas, creencias religiosas, organización espacial, etcétera.³⁰

La sabiduría de los ancestros se transmite con la mediación de especialistas culturales que utilizan diferentes maneras para comunicarse y visitar el inframundo, donde habitan los ancestros. Uno de

²⁷ Kevin P. Groark, "Discourses of the Soul: The Negotiation of Personal Agency in Tzotzil Maya dream Narrative", en *American Ethnologist*, vol. 36, núm. 4, 2009, pp. 705-721.

²⁸ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, 1996; Guillermo Bonfil, *op. cit.*

²⁹ María Elena Aramoni Burguete, *Talokan Tata, Talokan Nana: Hierofanías y testimonios en un mundo indígena*, 1990; Juan Briseño, *Aquí nomás... aquí somos. Reproducción de la organización comunal de Ocuilzapoyo*, S.L.P., 1994.

³⁰ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 1994.

esos medios de comunicación es el sueño. Los sueños son en este sentido concebidos como:

[...] expresiones de una idea cosmogónica [...] según la cual, no existe una separación entre el mundo de los seres humanos y el de los no humanos; aunque cada uno de ellos tiene sus particularidades, coexisten en interdependencia. Así, los seres-encanto, personajes que aparecen en los sueños, interactúan en una relación dialógica con los seres humanos en el entendido de que cada uno tiene sus propios “ámbitos de competencia”.³¹

La relación dialógica entre los dos mundos es particularmente importante para las prácticas curativas donde los sueños son fundamentales para conocer el curso de acción, incluyendo el diagnóstico, tratamientos y rituales terapéuticos. Utilizando este medio, los curanderos acceden a información que no serían capaces de obtener de otra manera. El uso de los sueños varía entre las diferentes culturas y comunidades. En algunas, los curanderos viajan en sueños al inframundo para encontrar la causa de la enfermedad.³² En otros casos interpretan los sueños de la persona enferma, o ellos mismos tienen sueños como presagios acerca de personas que los visitarán para ser sanados o dada su próxima muerte.³³

Otra interpretación sobre la relación entre los sueños y los antepasados puede encontrarse en leyendas que refieren a la creación del mundo como sueño de las divinidades. Un ejemplo es recogido por el ex Subcomandante Marcos, miembro del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en “La historia de los sueños”. En ella el personaje del viejo Antonio cuenta:

[La historia]me la contó mi abuelo pero me advirtió que sólo la entendería cuando la soñara [...] soñando se sueña y se conoce. Soñando se sabe [...] Por los sueños nos hablan y enseñan los dioses primeros. El hombre que no se sabe soñar muy solo se queda y esconde su ignorancia en el miedo. Para que pudiera hablar, para que pudiera saber y saberse, los primeros dioses enseñaron a los hombres y mujeres de maíz

³¹ Marina Alonso Bolaños, “Espacio onírico, memoria y reflexividad de los músicos zoques de Chiapas, México”, en *INDIANA*, vol. 26, 2009, p. 20.

³² Alessandro Lupo, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, 1995.

³³ Liz Estela Islas Salinas *et al.*, *op. cit.*

a soñar [...] En el mundo de los dioses primeros, los que formaron el mundo, todo es sueño. Es la tierra que vivimos y morimos un gran espejo del sueño en el que viven los dioses.³⁴

Si bien esta historia es reportada por un mestizo es evidente su significado cultural maya y su similitud con otras creencias mesoamericanas.³⁵

Además de los sueños en los que los antepasados se comunican con los especialistas, los sueños premonitorios son ampliamente generalizados. En estos casos los sueños llevan mensajes cuyo simbolismo es interpretado con base en marcos culturales específicos. Ello no implica una forma homogénea y fija de interpretarlos. Incluso dentro de una comunidad es posible encontrar el mismo símbolo onírico descifrado de diferentes maneras, así como diferentes símbolos que son asociados con un mismo presagio. Sin embargo, como afirma Galinier:

Lo más importante es el sentimiento —compartido por todos los miembros de la comunidad— que el universo posee propiedades semánticas: todos los eventos, discursos, símbolos, deberían significar algo. La confusión y las contradicciones sobre las interpretaciones son secundarias y las variantes no son enunciadas al azar, puesto que todas son coextensivas a una misma concepción del sueño, percibido como lenguaje de muerte [comunicación con los antepasados].³⁶

Otra forma en la que se presentan sueños premonitorios se vincula con la idea de transmitir un destino cultural o como guía para los soñadores con respecto a su acción futura. Un ejemplo es la historia del director de una cooperativa textil *Sna Jolobil* en Chiapas. Su llamado a convertirse en un tejedor le llegó en un sueño. Dado que el tejer es predominantemente una actividad de las mujeres, sin el sueño no le hubiera sido evidente la posibilidad de seguir ese camino. Dicho sueño reforzó la legitimidad de su decisión ante la comunidad. Él no sólo fue convocado para cumplir su destino individual,

³⁴ Subcomandante Insurgente Marcos, *Nuestra arma es nuestra palabra: escritos selectos*, 2001, pp. 402, 403 y 404.

³⁵ Véase Gabriela Coronado, "La voz india del discurso zapatista", en Bob Hodge, Rose Lema y Hans Saettele, *Discurso, sociedad y lenguaje. Una anamorfosis en el nuevo milenio*, 2002, pp. 356-381.

³⁶ Jacques Galinier, *op. cit.*, p. 199.

sino también el de la comunidad, actualmente incorporada a la acción productiva de la cooperativa por él promovida.³⁷

Entre los especialistas indígenas los sueños también se consideran como portales en donde el espíritu se libera de las limitaciones de espacio y tiempo y así pueden adquirir nuevos conocimientos que serían inaccesibles de otra manera. Siguiendo esta lógica los sueños pueden considerarse extensiones del cuerpo físico, medios (*media*) en el sentido propuesto por McLuhan, pero en este caso el mayor alcance del cuerpo material se encuentra mediado por capacidades perceptivas inmateriales.³⁸ Como lo expresa don Carlos, un curandero totonaco, “a veces sueña uno, lugares lejanos a donde nunca has ido, entonces, tu espíritu navega, hasta ese lugar, porque uno cuando duerme, el espíritu anda navegando, como un barquito, se traslada, a lugares lejanos, donde nunca has ido, pero tu espíritu, recorre kilómetros en segundos”.³⁹

La práctica de la interpretación onírica, profesionalmente o como parte de hacer sentido en la vida cotidiana, también existe fuera de los sectores culturalmente identificados como indígenas. En contextos urbanos del México popular los sueños son relevantes y pueden ser utilizados en formas similares a las referidas en las culturas indígenas. La gente habla sobre los sueños como proveedores de mensajes significativos, e igualmente hay una variedad de interpretaciones de sus significados o funciones. En estos contextos su valoración ha sido influida por otras prácticas de adivinación en otras culturas. Entre ellas se pueden sugerir las ya mencionadas interpretaciones psicoanalíticas, la popularización de estereotipados “libritos de sueños”, como los llama Jung, y otras creencias traídas de las antiguas tradiciones europeas, incluyendo la presencia gitana en México.⁴⁰ Es por ello difícil atestiguar qué tanto la manera de percibir el mundo entre los mexicanos es o no indígena y consecuentemente qué tan arraigadas están sus creencias y valores en el contexto intercultural de México.

Existen algunos ejemplos que evidencian el flujo de intercambios interculturales entre ontologías indígenas y no indígenas con res-

³⁷ Gabriela Vargas-Cetina, “Flexible Looms: Weavers’ Organizations in Chiapas, Mexico”, en *Urban Anthropology*, vol. 28, núms. 3-4, 1999, pp. 299-325; Margarita de Orellana, “Voces entretejidas. Testimonios del arte textil”, en *Artes de México*, revista libro, núm. 19, pp. 43-58.

³⁸ Marshal McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, 1967.

³⁹ Liz Estela Islas Salinas et al., *op. cit.*

⁴⁰ Carl Jung, *On the Nature of Dreams*, 2004 [1949].

pecto a la concepción del valor de los sueños, mostrando la presencia de significados culturales mesoamericanos en el sustrato de la cultura mexicana mestiza. Un ejemplo es la creación de los alebrijes, artesanía de coloridos animales/monstruos, que incorporan significados emergentes en sueños. Aunque es controversial cómo fue creada esta artesanía, se cuenta que los alebrijes fueron inventados por Pedro Linares, un mestizo de la Ciudad de México, quien se dedicaba a la elaboración de arte popular en papel maché, incluyendo piñatas. Inició esta vertiente inspirado en un sueño en el que aparecieron estos monstruos.⁴¹ El nombre fue aplicado más tarde a las tallas de madera producidas por otro artesano mestizo, Manuel Jiménez, quien vivía en un pueblo indígena en Oaxaca. En ambos casos la artesanía desarrollada involucraba imaginarios anteriormente representados en el arte indígena, incluyendo su vínculo con diseños y simbolismo cultural del arte precolombino.⁴² Este ejemplo refuerza la idea de que las maneras de concebir los sueños en las culturas mesoamericanas, en donde se atribuye un sentido válido para la aprehensión de la realidad y la comunicación de saberes, se encuentran como un sustrato en la cultura mestiza mexicana.

Exploraré este aspecto de la cultura subyacente utilizando auto-etnografía enfocada a mi experiencia onírica que ha sido influida por la cosmovisión indígena y sus capacidades sensoriales arriba mencionadas, tanto en mi vida social en la Ciudad de México como en mi práctica profesional como antropóloga.⁴³

Soñando la realidad a través de mi recóndito sensorio indígena

Mi escepticismo parecía derrotado aunque aún eran los otros y no yo quienes tenían la capacidad de acceder a dichas facultades perceptivas. El significado de los sueños aparecía cotidianamente en muchas de mis relaciones. Mis amigos originarios de diferentes pueblos indígenas hablaban de los sueños y los interpretaban con mucha seriedad. En otras ocasiones creían que sus sueños eran premoniciones, aunque frecuentemente se daban cuenta de su significado

⁴¹ Susan Naomi Masuoka, *En Calavera: The Papier-Mâché Art of the Linares Family*, 1994.

⁴² Michael Chibnik, *Crafting Tradition: The Making and Marketing of Oaxacan Wood Carvings*, 2003.

⁴³ Gabriela Coronado, "From Autoethnography to the Quotidian...", *op. cit.*

después del evento, lo que siempre me pareció sospechoso. Las referencias que a veces hacían como interpretaciones fijas de los significados de los sueños de acuerdo con su cultura no me parecían convincentes. Ello, junto con la aceptación generalizada de las interpretaciones psicoanalíticas de los sueños como parte del inconsciente, no me ayudaba a entender o aceptar el papel de los sueños como un medio sensorial útil para percibir la realidad. Me resultaba más convincente ver los sueños como herramientas para comprender mi realidad interior y un poco más difícil era aceptarlos como significados colectivos en el sentido cultural indígena o como arquetipos universales según Jung.

Me era especialmente difícil reconocer la visión de los sueños como una forma de comunicación con los antepasados. Aunque las formas culturales indígenas de tratar la muerte ahora son más generalizadas en México, por ejemplo asociado a la celebración anual del Día de los Muertos, su significación cultural no estaba tan fuertemente presente en mi socialización. Hoy en día la celebración ha ganado popularidad e incluso está incluida en el sistema educativo, pero no es tan claro qué tanto esta práctica cultural al ser trasladada a otros contextos conlleva sólo significados de la superficie cultural, ignorando las creencias profundas de la cosmovisión indígena; es decir, perdiendo su sentido ontológico que es parte inherente de sus significados en la cultura profunda.⁴⁴ De todos modos es posible que la presencia aceptada y generalizada en la superficie cultural sea un factor en el cambio generacional que detecto en la aceptación de la presencia de los espíritus en nuestro mundo.

En medio de mi escepticismo comencé a soñar sueños vívidos que me costaba creer que no eran reales. Probablemente estaba influida no sólo por mi experiencia cotidiana sino también por mi experiencia profesional. Goulet menciona una experiencia semejante como resultado de hacer el trabajo etnográfico; relata cómo fue impregnado poco a poco por las maneras en que los sueños eran interpretados en la comunidad donde estaba realizando su estudio.⁴⁵ En mi caso no sólo era el trabajo de campo sino sobre todo las interacciones sociales cotidianas con amigos, algunos migrantes recientes,

⁴⁴ Gabriela Coronado, "De la profundidad a la superficie cultural. Lucha de significados y migración", en *Desacatos*, núm. 46, 2014, pp. 140-155.

⁴⁵ Jean-Guy A. Goulet, "Dreams and Visions in Indigenous Lifeworlds: An Experiential Approach", en *Canadian Journal of Native Studies*, vol. 13, núm. 2, 1993, pp. 171-198.

quienes tenían cercanos y no tan cercanos antecedentes culturales indígenas.

Mi apertura a aceptar los fenómenos extrasensoriales a los que otros hacían referencia me hizo más consciente de la importancia de los sueños como un modo de percepción que no entendía pero que no podía fácilmente descartar. Fue especialmente en relación con los fantasmas o apariciones de seres queridos que acababan de morir que empecé a cuestionar mi escepticismo. Mis hijas eran especialmente sensibles a esas experiencias. Para ellas el inicio del estado onírico era el momento en que aparecían “Las visitas”, como llamábamos a las presencias energéticas que sentían. Me contaban cómo les hablaban, sus visiones como presencias luminiscentes, sombras o apariciones rápidas, borrosas. En esas ocasiones aunque yo no lo experimentaba como ellas lo relataban sí me despertaban sensaciones corporales: una corriente eléctrica a lo largo de la columna vertebral era acompañada por movimientos de inquietud de mi gata y el ruido creciente del agua burbujeante de una pecera. Ni para ellas ni para mí era una experiencia grata. Siempre que pasaba sentíamos una mezcla de miedo, incompreensión y fascinación. Yo les creía y deseaba fervientemente poderlo sentir.

Se despertaba mi curiosidad por tratar de entenderlo mejor y un anhelo de experimentarlo. Estaba rodeada de gente que lo creía y lo vivía pero yo misma no lo lograba atestiguar. Desde tiempo atrás los sueños siempre habían sido una importante fuente de claridad e inspiración, tanto como parte de mis procesos terapéuticos como en mi capacidad de escribir. En muchos casos sólo puedo comenzar a escribir un poema o un texto académico después de haberme soñado haciéndolo.⁴⁶ Es decir, para mí la comprensión de dichos fenómenos inmateriales seguía siendo una curiosidad intelectual y un recurso para acceder a mi mente. Pero en medio de ese proceso de búsqueda de inspiración y comprensión de las formas de percepción por los sueños tuve uno que me convenció de la “materialidad” de la naturaleza inmaterial de los sueños, de su valor como facultad sensorial más allá de los cinco sentidos. Se trata de un sueño de comunicación telepática entre dos soñadoras.

⁴⁶ Gabriela Coronado, *Las voces silenciadas de la cultura mexicana. Identidad, creatividad y resistencia en el diálogo interétnico*, 2003, y “From Autoethnography to the Quotidian...”, *op. cit.*

Yo estaba en casa, durmiendo, cuando me despertó el teléfono. Era mi hija que había ido a una boda fuera de la Ciudad de México y planeaba pasar allí la noche. Me pidió disculpa por despertarme y me dijo que llamaba para que supiera que sí iba a regresar con unos amigos y estaba preocupada por asustarme con su llegada inesperada. Mencionó el nombre de un amigo cercano y Manuel, que yo no conocía. Colgué el teléfono y felizmente me quede dormida de nuevo. Un rato después mi hija abrió cuidadosamente la puerta de mi cuarto para hacerme saber de su llegada. Mencionó que habían decidido regresar pues uno de sus amigos no había bebido y decidieron mejor volver. Respondí irritada; ¿por qué me despiertas otra vez si ya me lo habías dicho por teléfono? Ella se sorprendió pues no había llamado. Le di los nombres de los amigos que estaban con ella y se quedó boquiabierta. Mencionó que durante el viaje de regreso mientras estaba quedándose dormida estaba preocupada por no poder avisarme. Despertó hasta que llegaron.

Al día siguiente, mientras reflexionaba sobre mi experiencia, el sueño me pareció extremadamente realista. El espacio, el tiempo, mi estado de alerta, los eventos y la cualidad de su voz correspondían a una situación real. Me percaté entonces que no podría haber contestado el teléfono como lo hice en mi sueño porque no había ningún teléfono al lado de mi cama.

Esta clase de sueño tiene características que raras veces he experimentado en otros sueños, esto es, la sensación de estar completamente despierta en el lugar y tiempo en el que estaba dormida. Mi experiencia onírica es semejante a lo que Sacks describe como un sueño controlado, “un mundo visual [y multisensorial] imaginado que parece casi tan real, tan intenso... y ciertamente, a veces más real, más intenso”.⁴⁷ Aunque la representación en el sueño no fue exacta, la modalidad semiótica del evento estaba tan cercana a lo real que podría haber sucedido. Esta cualidad corresponde también a los momentos en que mis hijas interactuaban con “Las visitas” o cuando los difuntos venían a despedirse. Los entes energéticos se hacían presentes ahí donde se hallaban ellas durmiendo. Ellos visitaban

⁴⁷ “An imagine visual [and multi sensorial] world that seems almost as real and intense ... and indeed, sometimes more real, more intense”; Oliver Sacks, “The Mind’s Eye: What the blind see”, en David Howes (ed.), *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*, 2005, p. 29.

nuestra casa y era imposible saber que en realidad no había pasado. Sólo con los difuntos recientes era posible, aunque *a posteriori*, corroborar su veracidad.

La experiencia de este sueño me permitió reconocer que mientras dormía mi ser racional no era capaz de limitar el potencial perceptivo de mis facultades mentales. El estado onírico acentuó, como apunta Hobson, un estado de conciencia primordial que privilegia “las percepciones y emociones a expensas de la razón”.⁴⁸ Para que el sueño ocurriera se necesitaron dos personas conectadas emocionalmente durmiendo al mismo tiempo y una de ellas pensando en comunicarse en el momento de quedarse dormidas. Fue la primera vez que supe con certeza que era posible la comunicación con alguien a través de los sueños.

Conclusión. Sueños como portales más allá de la razón

De los ejemplos presentados es evidente que el campo de los sueños es un fenómeno complejo en el que diferentes tipos de sueño son reconocidos como medios sensoriales que permiten otras formas de percepción. Sus funciones y valores diferentes constituyen un ordenamiento de los sentidos culturalmente específico. En las culturas indígenas mexicanas el valor de los sueños se asocia con quien sueña, su rol cultural en la comunidad y en qué circunstancias se sueña. Cuando sus ontologías legitiman dichas formas inmateriales de percepción los sueños se conciben tan reales, como cualquier otra realidad material percibida por otros sentidos. Algunos sueños abren los canales de percepción permitiendo aceptar y comunicar la inmaterialidad que desde significados culturales racionales se concibe como inexistente. Aceptar la cualidad de los sueños como algo real y entender su mensaje requiere así de un contexto cultural que ofrezca la posibilidad de creer, en lugar de no creer y en consecuencia actuar, en lugar de ignorar.

No es fácil que se reconozca la legitimidad de facultades sensoriales inmateriales, en este caso los sueños, en parte debido a las diferencias ontológicas existentes entre diferentes culturas, y en el

⁴⁸ “It emphasises perceptions and emotions at the expense of reason”; Allan Hobson, “REM sleep and dreaming: Towards a theory of protoconsciousness”, en *Nature Science Reviews*, vol. 10, 2009, p. 808.

caso de la cultura occidental a la negación de veracidad de lo que no entendemos. Si reconocemos la importancia de los sueños como una manera de percibir, comunicar y saber, aun cuando no nos sea completamente comprensible, será posible concebir los sueños como una epistemología legítima que abre posibilidades para comprender y comunicar realidades. En esta concepción de los sueños, la configuración que percibimos no es simplemente la réplica de lo que sabemos sino nuevas maneras de comprender y discernir realidades materiales, lugares desconocidos, pensamientos sorprendentes y nuevas experiencias.

En el marco de la matriz cultural de los pueblos mesoamericanos los sueños son medios de acceso al lugar de los antepasados, el *alter* mundo donde se replica el universo de los vivos. En correspondencia con su cosmogonía y complejo sensorial cultural los sueños son tan materiales como la realidad física circundante que aprehenden con los otros (cinco) sentidos.

Desde esta manera de percibir la realidad, los sueños pueden ser considerados como portales sensoriales entre la realidad material externa y la realidad inmaterial de nuestros procesos mentales y corporales. Éstos nos permiten hacer uso de otro tipo de facultades sensoriales; otras facultades de percepción están en juego. Discernimos por medio de emergentes escenarios oníricos, basados en nuestras relaciones con realidades materiales e inmateriales, externas e internalizadas. En esos escenarios mentales podemos ver, oír, oler, gustar, tocar y sentir, no necesariamente limitados por nuestras experiencias anteriores. Podemos extender nuestras facultades corporales y conocer por medio de los sueños de la misma manera que conocemos por otros sentidos, a condición de que culturalmente estemos entrenados para discernir la naturaleza extrasensorial de la experiencia y aceptar su legitimidad.

Las diferentes conceptualizaciones de los procesos oníricos en diferentes culturas asignan a los sueños un papel importante como potencial para el conocimiento y la comunicación. Esta facultad se potencializa o se atrofia dependiendo del contexto ontológico de cada cultura: si promueve o no la aceptación de la naturaleza de los sueños como percepción y medio de comunicación. Su potencial se limita cuando está en función de lo que la razón puede explicar, sin embargo, la falta de entendimiento no se traduce necesariamente en su no-existencia.

Los intercambios entre ontologías y sus órdenes sensoriales indígenas y occidentales son complejos dada la continua interrelación entre culturas y sus tensiones basadas en los valores jerárquicamente asignados con respecto a su legitimidad sociocultural. Esto incluye una gama de actitudes postcolonialistas que conviven en las interacciones sociales cotidianas. Algunos creen, otros no, algunos saben, otros no. Aunque los regímenes discursivos hegemónicos hacen invisibles la existencia de otras formas de percepción y conocimiento, el potencial está ahí como un sustrato constitutivo de nuestro ser y nuestra multiculturalidad.

Si bien mi experiencia onírica puede ser considerada como algo anecdótico, la vida social mexicana está llena de tales experiencias únicas, que aunque personales son al mismo tiempo típicas y revelan algunas de las complejidades de los fenómenos estudiados.⁴⁹ Mi sueño telepático me sirvió para liberarme de mi prisión racionalista y me permitió encontrar sentido en las formas inmateriales de percepción. Ahora me es evidente la relevancia de los sueños y su potencial para conocer realidades más allá de lo que podemos percibir materialmente. Aceptar esto como un hecho es en mi opinión el fundamento para el desarrollo de su potencial, pero hay todavía un largo camino por recorrer para aprender de conocimientos indígenas, en este caso de la sabiduría de los expertos oníricos en diferentes culturas. Dichos saberes han sido construidos por una larga historia de uso de formas de percepción más allá de los límites ontológicos de nuestra formación racionalizadora.

Tomando mi experiencia como reveladora de las capacidades de los sueños como extensiones de las capacidades racionales, quisiera terminar proponiendo que en contextos donde las maneras de percibir el mundo reconocen facultades sensoriales inmateriales, extrasensoriales, la función de los sueños como metasentido puede plasmarse.

⁴⁹ Erez Cohen, "I Am my Own Culture: The 'Individual Migrant' and the 'Migrant Community', a Latin American Case Study in Australia", en *Journal of Intercultural Studies*, vol. 25, núm. 2, 2004.

Bibliografía

- Alonso Bolaños, Marina, "Espacio onírico, memoria y reflexividad de los músicos zoques de Chiapas, México", en *INDIANA*, vol. 26, 2009, pp. 17-28.
- Aramoni Burguete, María Elena, *Talokan Tata, Talokan Nana: Hierofanías y testimonios en un mundo indígena*, México, Conaculta, 1990.
- Bonfil, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México, SEP/ CIESAS, 1987.
- Briseño, Juan, *Aquí nomás... aquí somos. Reproducción de la organización comunal de Ocuilzapoyo, S.L.P.*, México, CIESAS, 1994.
- Bruce, Robert, *Lacandon dream Symbolism. Vol. 1. Dream Symbolism and Interpretation among the Lacandon Mayas of Chiapas, Mexico*, México, Ediciones Euroamericanas, 1975.
- Cheek, Julianne, "At the Margins? Discourse Analysis and Qualitative Research", en *Qualitative Health Research*, vol. 14, núm. 8, 2004, pp. 1140-1150.
- Chibnik, Michael, *Crafting Tradition: The Making and Marketing of Oaxacan Wood Carvings*, Austin, University of Texas Press, 2003.
- Classen, Clarisa, *Worlds of Sense. Exploring the Senses in History and Across Cultures*, Londres, Routledge, 1993.
- Cohen, Erez, "I Am my Own Culture: The 'Individual Migrant' and the 'Migrant Community', a Latin American Case Study in Australia", en *Journal of Intercultural Studies*, vol. 25, núm. 2, 2004, pp. 123-142.
- Coronado, Gabriela, "La voz india del discurso zapatista", en Bob Hodge, Rose Lema y Hans Saetle (eds.), *Discurso, sociedad y lenguaje. Una anamorfosis en el nuevo milenio*, Munich, Lincom Europa, 2002, pp. 356-381.
- , *Las voces silenciadas de la cultura mexicana. Identidad, creatividad y resistencia en el dialogo interétnico*, México, CIESAS, 2003.
- , "Competing Health Models in Mexico: An Ideological Dialogue between Indian and Hegemonic Views", en *Anthropology & Medicine*, 2005, vol. 12, núm. 2, pp. 165-177.
- , "From Autoethnography to the Quotidian Ethnographer. Analysing Organizations as Hypertexts", en *Journal of Qualitative Research*, vol. 9, núm. 1, 2009, pp. 3-17.
- , "De la profundidad a la superficie cultural. Lucha de significados y migración", en *Desacatos*, núm. 46, 2014, pp. 140-155.
- De la Garza, Mercedes, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México, UNAM, 1990.
- De Orellana, Margarita, "Voces entretejidas. Testimonios del arte textil", en *Artes de México*, revista libro, núm. 19, 1998, pp. 43-58.

- Elias, Norbert, *The Civilizing Process, Vol. 2: State Formation and Civilization*, Oxford, Basil Blackwell, 1982.
- Foucault, Michel, "Orders of Discourse", en *Social Science Information*, vol. 10, núm. 2, 1971, pp. 7-30.
- Freud, Sigmund, *The Interpretation of Dreams*, Nueva York, AVON Books, 1965 [1890].
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/CEMCA/INI, 1990.
- Geurts, Kathryn Linn, "Consciousness as Feeling in the Body. A West African Theory of Embodiment, Emotion and the Making of the Mind", en David Howes, *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*, Oxford, Berg Publisher, 2005, pp. 164-178.
- Goulet, Jean-Guy A., "Dreams and Visions in Indigenous Lifeworlds: An Experiential Approach", en *Canadian Journal of Native Studies*, vol. 13, núm. 2, 1993, pp. 171-198.
- Groark, Kevin P., "Discourses of the Soul: The Negotiation of Personal Agency in Tzotzil Maya dream Narrative", en *American Ethnologist*, vol. 36, núm. 4, 2009, pp. 705-721.
- Hannerz, Ulf, *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*, Nueva York, Columbia University Press, 1992.
- Hobson, J. Allan, "REM Sleep and Dreaming: Towards a Theory of Protoconsciousness", en *Nature Science Reviews*, vol. 10, 2009, pp. 803-814.
- Howes, David, *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*, Oxford, Berg Publisher, 2005.
- _____, *The Sixth Sense Reader*, Oxford, Berg Publisher, 2009.
- Islas Salinas, Liz Estela Anahi García, Nac Naught, Emily Ito Suiyama y Shoshana Berenzon Gora, "Los sueños en la práctica curativa de los médicos tradicionales totonacos", en *Gazeta Antropológica*, núm. 22, 2006, Artículo 09, [http://www.ugr.es/~pwlac/G22_09LizEstela-Islas_Salinas-etc.html], consultado el 23 de febrero de 2011.
- Jung, Carl, *Memories, Dreams, Reflections*, Glasgow, Fountain Books, 1977 [1961].
- _____, *On the Nature of Dreams*, Washington, Scriptor Press, 2004 [1949].
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, México, UNAM, 1996.
- _____, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.
- Lupo, Alessandro, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, Conaculta-Dirección General de Publicaciones/INI, 1995.
- Marcos, Subcomandante Insurgente, *Nuestra arma es nuestra palabra: escritos selectos*, Nueva York, Seven Stories Press, 2001.
- McLuhan, Marshall, *The Gutenberg Galaxy*, Ontario, University of Toronto Press, 1962.

- , *Understanding Media: The Extensions of Man*, Londres, Sphere Books, 1967.
- Masuoka, Susan Naomi, *En Calavera: The Papier-Mâché Art of the Linares Family*, Los Ángeles, UCLA/Fowler Museum of Cultural History, 1994.
- Mishra, Vijay y Bob Hodge, "What is Post (-) Colonialism?", en *Textual Practice*, vol. 5, núm. 3, 1991, pp. 399-414.
- Riveiro, Darcy, *El proceso civilizatorio: de la revolución agrícola a la termonuclear*, México Extemporáneos, 1976.
- Sacks, Oliver, "The Mind's Eye: What the Blind See", en David Howes, *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*, Oxford, Berg Publisher, 2005, pp. 25-42.
- Said, Edward, *Orientalism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1978.
- Serge, Enzo, *Las máscaras de lo sagrado*, México, INAH, 1987.
- Signorini, Italo y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, México, Editorial de la Universidad Veracruzana, 1989.
- Smith, Mark Michael, *Sensory History*, Oxford, Berg Publishers, 2007.
- Tedlock, Barbara, "The Role of Dreams and Visionary Narratives in Mayan Cultural Survival", en *Ethos*, vol. 20, 1992, pp. 453-476.
- Vargas-Cetina, Gabriela, "Flexible Looms: Weavers' Organizations in Chiapas, Mexico", en *Urban Anthropology*, vol. 28, núms. 3-4, 1999, pp. 299-325.



Cristal *bruñido*

FOTOGRAFÍA HISTÓRICA





HALFDAN JEBE EN YUCATÁN. LOS ANTECEDENTES Y LA BOHEMIA

Ricardo Pérez Montfort*

Halfdan Jebe Klingeberg nació el 3 de noviembre de 1868 en Trondheim, Noruega, y murió en la Ciudad de México el 17 de diciembre de 1937.¹

Su padre Hakon Gabriel Jebe nació el 1 de febrero de 1831 y su madre Hedvig Jorgine Klingeberg, el 23 de febrero de 1846. Mientras la muerte de su padre se mantiene con cierto misterio, se sabe que su madre murió el 6 de diciembre de 1925. Se casaron el 5 de diciembre de 1866. Los Jebe fueron una familia de clase media con cierta ascendencia burguesa. De los tres hermanos Halfdan, Martha Caroline y Frederick, también destacaría la propia Martha Caroline, conocida como Topsy, quien sería una reconoci-

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-CdMx).

Este trabajo forma parte de una investigación iniciada en 2012 titulada "Desired Immigrants-Frustrated Adventurers? Norwegians in Latin America 1920-1940" ("¿Inmigrantes deseados-aventureros frustrados? Noruegos en América Latina (1820-1940)", coordinada por el doctor Steinar Saether y auspiciada por el Consejo Noruego de Investigación Científica. Agradezco puntualmente el apoyo que para la elaboración de este breve artículo recibí de parte del propio doctor Saether, de mis colegas Maria Bjerg, Synnove One Rosales, María Álvarez Solar, Cecilia Alvstad, Mieke Neyens, Ellen F. Woortmann y Alejandro Huidobro Goya. También debo agradecer a la maestra Delia Salazar de la DEH-INAH y al maestro Luis Pérez Sabido, director del Centro Regional de Investigación, Documentación y Difusión Musicales "Gerónimo Baqueiro Foster" (CRIDDMGBF), por su auxilio en la búsqueda y encuentro de materiales expuestos en esta semblanza.

¹ Algunos datos sobre la biografía de Halfdan Jebe pueden encontrarse en John Bergsagel, "Halfdan Jebe", *Oxford Grove Music Encyclopedia*, U.K., Oxford University Press, 1994. También se puede consultar Jim Samson, "Scandinavia: Unity and Diversity", y John Bergsagel, "Victorian England: an Age of Expansion", en Jim Samson (ed.), *The Late Romantic Era. From Mid-19th Century to World War I*, U.K., Palgrave MacMillan (Man and Music Series), 1992. A principios de 2015 el doctor Bergsagel tuvo la gentileza de establecer contacto conmigo y de hacer varias correcciones a mi manuscrito inicial. Quedo profundamente agradecido a sus amables contribuciones y a su generoso afán de compartir su enorme sabiduría.

da artista y amante de un amigo notable de Halfdan: el célebre pintor Edvard Munch.²

Halfdan estudió música en Alemania, Francia e Inglaterra (foto 1). Fue amigo muy cercano de Fredrick Delius, otro notable músico noruego quien lograría múltiples reconocimientos en Inglaterra, Dinamarca y Francia. Los dos recibieron una particular influencia de la obra romántica y nacionalista del también conocido compositor noruego Evard Grieg. En Leipzig, junto con Gustaf Dalman, Jebe publicó sus primeras obras ligadas al romanticismo de la época, recogiendo melodías folklóricas y arreglándolas para piano: *Jüdische Melodien aus Galizien und Russland*.³

Entre 1894 y 1897 perteneció a la Orquesta de Colonne en París, en la que destacó como violinista y arreglista (foto 2). Hacia 1897 viajó con Delius a Florida en donde éste tenía una plantación de naranjas. En el barco a Nueva York, una amante de Delius, la princesa de Cystria Marie Leonie, hija de la Duquesa de Trévise, gran mecenas de la vida musical de París, y cuyo esposo tenía una enorme plantación en la isla de Guadalupe, se reencontró con él y con Jebe. Los tres dieron recitales anunciándose como Mr. Delius, Madam Donodossola (Marie Leonie) y Mr. Lemanoff (Jebe) “una de las excursiones artísticas europeas más excéntricas que se ha visto en el Nuevo Mundo”.⁴ Jebe y Delius vivieron tres meses en Florida juntos, y estrecharon su amistad. Delius escribiría en 1899 sobre Jebe: “Él es el único que vale la pena y el único hombre al que en verdad amo”.⁵ Durante aquel año Jebe dirigió la orquesta de Delius en Londres y dio a conocer su música en Inglaterra para después regresar a Noruega. En 1900 se casó con Sophie Bernhoft, con quien se presentaría en conciertos en los que ella declamaba interpretando trozos de poesía y obras de teatro. A principios de 1901 viajaría de nuevo a Berlín donde se reencontraría con Delius, y se harían amigos de Ferruccio Busoni (foto 3).⁶

En 1902 Jebe emprendió un largo viaje hacia Oriente. Desde Sri Lanka le escribió a Delius una extensa carta en la que sugería que usaba con mayor frecuencia el revólver que el papel y la

² Sue Prideaux, *Edvard Munch. Behind The Scream*, Conn, Yale University Press, 2007, pp. 182-183.

³ Esta obra está fechada en Leipzig en 1892.

⁴ Lionel Carley, *Delius, A Life in Letters, 1862-1908*, Londres, Scholar Press in Association with The Delius Trust, 1983, vol. I, p. 112.

⁵ *Ibidem*, p. 144.

⁶ *Ibidem*, p. 187.

pluma. Con un estilo desenfadado comentaba: “Sólo deseo usarla con mayor libertad y así poderte mandar un par de sabrosos jamones humanos”.⁷ También afirmaba que había viajado mucho más lejos que China o Japón, y que se había ido “fuera de este mundo”. Y sin dejar claro de qué se trataba añadía: “He terminado con una vida. He muerto. Esta es la transmigración del alma”. Contaba que había llegado a Ceylán, de ahí a Calcuta, y luego a Kandy, lugar en donde, según él, los periódicos afirmaban que él era el primer violinista en pisar esas tierras. Decía que había vivido entre los nativos por lo cual estaba muy sano, pues al pasar por Cantón y Shangai se había concentrado en los jardines y en las casas del opio. En esta carta resumía enfáticamente su posición frente a la vida: prefería vivir el mundo libidinoso y disipado que el de la disciplina y el trabajo. Con una frase un tanto obscena remataba: “Denme mejor una puta vieja y refinada, que no sea una de esas vacas usadas y ancianas, sino más bien una rosa marchita con delicados perfumes”.⁸

En junio de 1904 Jebe regresó a Noruega y trató de establecerse en Kristiania. Durante la década que va de 1906 a 1916 viajó nuevamente a Estados Unidos y recorrió varias localidades con su esposa Sophie Jebe. El inicio de la Primera Guerra Mundial los entretuvo en aquel país, aunque en octubre de 1915 Sophie regresó a Noruega y Halfdan se quedó de este lado del Atlántico. Entre 1915 y 1916 vivió en la ciudad de Atlanta dando conciertos bajo la dirección de Karl von Lawrence y acompañando a la contralto Emma Van de Zande.⁹ Sin embargo, la situación de guerra generó suficiente animadversión en contra de todo aquello que sonara germano y Jebe tuvo que abandonar Atlanta para posiblemente mudarse a Nueva York. Después de marzo de 1916 desapareció del mapa, aunque es probable que viajara por el Golfo de México y quizás hasta algún paraje sudamericano porque en 1920 reaparece en Nueva York proveniente de Santiago de Cuba, ahora acompañado por una dama que se hacía llamar Jetti Jebe.¹⁰ Misteriosamente Halfdan decidió abandonar a Jetti en Nueva York y a finales de 1922 emprendió nuevamente su viaje hacia el sur (foto 4).

⁷ *Ibidem*, p. 228.

⁸ *Ibidem*, p. 229.

⁹ Don Gillespie, “Halfdan Jebe in Atlanta”, en *The Delius Society Journal*, núm. 149, Holloway, Londres, primavera de 2011, pp. 34-40.

¹⁰ Ellis Island/Port of New York Records, “Haefdan Jebe”, octubre 14 de 1920.

Al parecer, Halfdan llegó solo a México el 28 de enero de 1923. En enero de ese año Jetti, haciéndose pasar por la esposa de Jebe, le escribió al Cónsul de Noruega en México preguntándole si sabía algo sobre él, porque desde el primero de octubre de 1922 había desaparecido y la única noticia que tenía sobre Halfdan provenía del Hotel Moctezuma y Bellavista en Cuernavaca con dirección en la calle de Matamoros 17. En marzo, el cónsul le informó a Jetti que no tenía noticia alguna de su esposo.¹¹ Para entonces Halfdan ya había decidido quedarse en Mérida, en la península de Yucatán. Hacía apenas unos meses que había cumplido 54 años de edad (foto 5).

El Yucatán que vivió Halfdan Jebe. La música, la mitología y la enseñanza

Durante los primeros años veinte, es decir: durante los primeros años posrevolucionarios, Yucatán vivió una agitación política y social sin precedentes. El Partido Socialista del Sureste gobernaba el estado, con Felipe Carrillo Puerto a la cabeza, quien según Halfdan Jebe era el “Lenin de América”.¹² Mientras el radicalismo se adueñaba del discurso, se emprendieron reformas importantes, entre las que destacaron el reparto agrario, la organización de los campesinos, la implantación de una escuela racionalista y anticlerical. Una conciencia regionalista reivindicaba los valores culturales locales, y el arte, la arqueología y especialmente la música yucateca adquirieron una especial relevancia. Hacia 1923 el gobierno de Carrillo Puerto proyectó el desarrollo de la radio local y la música popular yucateca se difundió intensamente no sólo a nivel regional, sino en todo el país.¹³

A nivel nacional, la rebelión de Adolfo de la Huerta en 1923 cimbró la precaria unidad política posrevolucionaria, y el gobernador Carrillo Puerto fue una de sus víctimas. A finales del año fue derrocado y el 3 de enero de 1924 lo fusilaron.¹⁴ La rebelión de-

¹¹ AMNRNO, Kolini I Mexico og Centralamerika, exp. 2065 L.0005.

¹² “En norsk komponist som har vært hjemefra i 25 år”, en *Nationen*, 18 de enero de 1932.

¹³ Miguel Civeira Taboada, *Sensibilidad yucateca en la canción romántica*, 2 vols., Toluca, Gobierno del Estado de México, 1978.

¹⁴ Francisco José Paoli y Enrique Montalvo, *El socialismo olvidado de Yucatán*, México, Siglo XXI, 1977.

lahuertista fracasó y el régimen del presidente Plutarco Elías Calles consideró a Carrillo Puerto como uno de sus mártires. Las reformas en el estado de Yucatán continuaron después de la muerte de Carrillo Puerto, lo mismo que la divulgación del arte, la arqueología y la música yucateca. La región se convirtió en un poderoso imán que atrajo a estudiosos, políticos y artistas de muchas partes del mundo. La música popular yucateca se puso de moda en gran parte del país con figuras como Guty Cárdenas, Ricardo Palmerín y Pepe Domínguez. A finales de los años veinte las zonas arqueológicas de Uxmal y Chichén Itzá fueron reconstruidas y se convirtieron en referencias turísticas de primer orden.¹⁵ A finales de 1930 llegó a México el cineasta soviético Sergei Eisenstein, quien filmaría en la península yucateca algunas escenas que darían la vuelta a mundo. Particularmente aquellas en las que se establecía una relación directa entre el indígena maya contemporáneo y el prehispánico (foto 6).¹⁶

Durante los años treinta Yucatán volvería al radicalismo revolucionario. El general Cárdenas propició la creación del Gran Ejido Henequenero, al distribuir la mayor cantidad de tierras en la historia de la península. La vitalidad de la cultura yucateca se mantendría en ascenso hasta finales de los años treinta y principios de los años cuarenta.¹⁷

Sin poder precisar la fecha exacta, Halfdan Jebe debió llegar a Yucatán al final de 1922 o principio de 1923.¹⁸ Se estableció en Mérida y empezó a dar clases de música y violín en el Conservatorio local. También dio clases particulares “que son las que mejor pagan.”¹⁹ Al parecer llegó a Mérida muy pobre, ya que en una entrevista realizada en 1932 comentó que al arribar a México no tenía dinero ni para pagar la renta de una casa y por lo tanto tuvo que vivir en una iglesia abandonada que le prestaron unos vecinos. En

¹⁵ Gerónimo Baqueiro Foster, *La canción popular en Yucatán (1850-1950)*, México, Editorial del Magisterio, 1970.

¹⁶ Aurelio de los Reyes, *Medio siglo de cine mexicano (1896-1947)*, México, Trillas, 1987, pp. 99-114.

¹⁷ Un claro ejemplo de esta vitalidad es la publicación de los ocho volúmenes de la *Enciclopedia Yucatanense* que salieron a la luz pública en 1945, y que desde entonces es una referencia fundamental para la historia y la cultura de la península yucateca.

¹⁸ La fecha de su ingreso a México, establecida en su registro de migración es 28 de enero de 1923, aunque por la carta ya citada de su esposa, es probable que Jebe llegara a México a finales de 1922. AGN, Servicio de Migración, Registro de extranjeros. Núm. 98647, y AMNRNO Kolini I Mexico og Centralamerika, exp. 2065, L.0005.

¹⁹ “En norsk komponist som har vært hjemefra i 25 år”, en *Nationen*, 18 de agosto de 1932.

un principio se estableció en Yucatán “[...] con un propósito arqueológico, a ver las viejas ruinas maravillosas que hay ahí [...]” pero terminó dando clases en el Conservatorio (foto 7).²⁰

Al parecer tuvo cierta amistad con Felipe Carrillo Puerto, esto lo convirtió en enemigo político de los delahuertistas en 1923. Diez años después, de visita en Noruega, contó que lo habían encarcelado y torturado.

Lo que me salvó, fue mi condición de extranjero. Pero me encarcelaron dos veces. Durante semanas esperé a ser llevado a la celda solitaria —una señal segura de que me ejecutarían al día siguiente. Los carceleros intentaron seducirme con morfina y cocaína— pero por suerte no las necesitaba. No fue nada divertido vivir en Mérida en esos tiempos [...] los cuerpos de los colgados se mecían en todos los árboles del parque municipal, les ataban la cabeza a una rama y luego hacían que un caballo les tirara de las piernas.²¹

Jebe fue maestro de varios músicos yucatecos relevantes como Vicente Uvalle Castillo, Amilcar Cetina Gutiérrez, Gustavo Río Escalante y Daniel Ayala. Este último contaba en sus memorias inéditas que “atraído por las ruinas mayas por ser además un especialista en arqueología...[el maestro Halfdan Jebe] aceptó la cátedra de violín en el conservatorio, y fue entonces que una pléyade de violinistas futuros se inscribieron en su clase”. Daniel se consideró su “consentido” transmitiéndole “muchos secretos del instrumento” hasta convertirlo en un solvente solista.²²

Entre 1925 y 1935 Halfdan Jebe fungió como primer violinista, de vez en cuando como ejecutante de viola y en ocasiones como director de la Orquesta Sinfónica de Mérida. Desde sus primeras actuaciones se le consideró “un incansable animador de la música yucateca”²³ Poco a poco se fueron descubriendo también sus dotes de compositor y de crítico musical.

Durante aquellos años Jebe escribió en el *Diario de Yucatán* varias crónicas y comentarios sobre la escena musical yucateca.

²⁰ *Idem.*

²¹ *Idem.*

²² Daniel Ayala, “Memorias inéditas”, resguardadas en el Centro Regional de Investigación, Documentación y Difusión Musicales “Gerónimo Baqueiro Foster” (CRIDDMGBF) en Mérida, Yucatán, pp. 90 y 106.

²³ Jesús C. Romero, “Historia de la música”, en *Enciclopedia Yucatanense*, vol. IV, Gobierno de Yucatán, México, 1944, p. 740.

Le tocó así ser testigo del auge del nacionalismo y regionalismo musical tanto mexicano como yucateco. Si bien su música estuvo más cerca de las corrientes contemporáneas, su romanticismo por un lado, pero también su afán vanguardista por el otro, lo llevaron a orientarse a los temas que se estaban tocando en las composiciones académicas locales comparándolas con algunos autores europeos.

Por ejemplo, en 1924 hizo una crítica a una de las primeras obras de temas mayas que se presentó en Mérida. Se trató de la ópera *Kinchí* de Gustavo Río Escalante que se estrenó el 27 de septiembre de 1924 en el Teatro Peón Contreras.²⁴ Si bien la crítica en general pareció muy insatisfecha con esta obra por sus deficiencias técnicas e históricas, Jebe la defendió apuntando que la música valía mucho más que el libreto. Apuntaba la idea de que Río Escalante buscaba un drama musical filosófico en que los instrumentos hacían las veces de intérpretes de idiomas que superasen al humano “en la expresión del terror y las pasiones”, muy al estilo de lo que estaba experimentando entonces el compositor vanguardista mexicano Julián Carrillo. Afirmaba también que la obra de Río Escalante tenía tonos característicos regionales, aunque todavía negaba la existencia de rasgos mayas en la música, en gran medida por el enorme desconocimiento que privaba entonces sobre el arte musical cultivado por los pueblos prehispánicos. Aún así, el entusiasmo de Jebe por la evocación del mundo maya lo llevó a escribir el siguiente párrafo:

En la ópera *Kinchí*, Gustavo Río se ha alejado de Donizetti y de Verdi buscando modelos en autores más modernos, e inspiración en momentos artísticos de un pasado olvidado, digno de resurrección y remembranza. Deseo verla conocida en mi vieja Noruega, donde una obra de arte, si es sincera, es recibida siempre con simpatía.²⁵

Cuatro años después el mismo Río Escalante compuso otra ópera titulada *Xtabay* que se estrenó el 31 de julio de 1928 en el Teatro Peón Contreras de Mérida. Jebe comentó nuevamente el estilo musical que seguía los lineamientos de Claudio Aquiles Debussy, y esta vez reconoció puntalmente la inspiración de los “aires

²⁴ Gustavo Río Escalante, *Mis memorias*, Yucatán, Conaculta, 2012, p. 168.

²⁵ *Revista de Yucatán*, 14 de octubre de 1924.

prehispánicos”. En esta ocasión le habían entusiasmado sobremanera la inspiración de Río por haber acudido a los mitos mayas, particularmente al de Xtabay, esa mujer muy bella que se esconde en la selva bajo una gran ceiba y llama a los hombres para descarriarlos.²⁶

El mismo Jebe terminó también recurriendo a los temas mayas, logrando componer algunas piezas relevantes de su repertorio con dicha temática, mismas que estrenaría en México y en Noruega entre 1929 y 1932.

Durante estos primeros años en Mérida, Halfdan Jebe vivió un encuentro romántico con Sara Molina Font, una hermosa y joven escritora (foto 8). Heredera de una de las familias de mayor alcurnia yucateca, de aquellas familias conocidas como la “casta divina”, Sara era también una de las primeras mujeres que había solicitado divorciarse de su primer marido, conforme a las leyes feministas impulsadas por el gobierno de Carrillo Puerto, para convertirse en una joven dama libre, promotora del arte y la literatura peninsulares. A partir de su divorcio regresó a vivir a casa de sus padres. El jefe de aquella familia era Juan F. Molina Solís, un juriconsulto e historiógrafo muy prestigiado, hermano de Olegario Molina Solís quien había sido gobernador de Yucatán y Secretario de Fomento del gobierno de Porfirio Díaz.²⁷ Don Juan recibió a Sara después del fracaso de su matrimonio y le exigió seguir los códigos de una rígida moral católica. Sin embargo, Sara siguió con su vocación literaria. En 1926 publicó un libro titulado *Siluetas* (foto 9) que le valió cierto prestigio en los ambientes cultos merideños. En uno de los relatos de dicho libro hizo una breve semblanza de un músico distraído y apasionado, probablemente inspirada en Jebe, en la que denotaba una profunda admiración por su trabajo. Lo describía así:

Tiene el nombre de una estrella y oficia en el altar de Euterpe. Escribe música con asombrosa facilidad. ¿Tiene semejanza con el busto de Chopin, Berlioz, Liszt? [...] No sé a punto fijo a cual, pero con alguno de ellos es con quien tiene indudable parecido. La frente despejada, el mirar vago, casi distraído, matiz de los que saben sumergirse

²⁶ *Diario de Yucatán*, 4 de agosto de 1928.

²⁷ José María Valdés Acosta, *A través de las centurias*, Mérida, Talleres Pluma y Lápiz, 1926, t. II, pp.11-12 y 22.

en el mundo imaginativo, y que la mayor parte de la gente no comprende porque es indispensable una vida interior intensa.

El diálogo con el personaje la llevó a preguntarle si en alguna ocasión había olvidado un compromiso y no había acudido a dirigir una orquesta. A lo que el maestro respondía: “Me distraigo a veces, pero no tanto”. Lo que sucedía era que se dejaba llevar demasiado por la inspiración y concluía:

¡Amor! ¡Amor! Tomado en su esencia sensible, espiritualizado, eso es la Música. Su dulzura intensa se diluye en besos que van al corazón de la Humanidad, cantando[...] ¿Porqué los creadores de estas maravillas no han de vivir alucinados, fuera del tiempo y del espacio, si palpan lo divino?²⁸

La prosa de Sara Molina indicaba que tenía una particular fascinación por el compositor, pero no reconocía del todo su vínculo amoroso.²⁹ En cambio, en sus memorias, el compositor Daniel Ayala aseguró que “el gran idilio amoroso” que Jebe y Sara mantuvieron fue la principal razón por la que el noruego se quedó a vivir en Yucatán. Incluso narró que fue Jebe quien lo incitó a promover su propio amor por la joven violinista Amelia Medina Herrera. Rememorando evocaba a Jebe aconsejándolo de la siguiente manera: “Un gran amor es bueno, porque ayuda a estimular la inspiración del artista; esto lo decía por aquellos sus jóvenes alumnos, pero más bien quizás lo atribuía a si mismo con relación a su gran idilio con Sara Molina”.³⁰

La relación entre Halfdan y Sara vivió sus altibajos. Como se verá más adelante el romance también tuvo consecuencias artísticas ya que los dos colaboraron en varias ocasiones; ella como escritora y mecenas y él como músico y compositor. En un documento de 1930 Jebe incluso mencionó que estaba casado con Sara Molina,³¹ aunque otras versiones niegan la existencia de tal

²⁸ Sara Molina, *Siluetas*, Mérida, s/e, 1926, pp. 87-88.

²⁹ En una entrevista realizada a una de sus sobrinas nietas, ella me aseguró que no le constaba que hubiese existido una relación romántica entre Jebe y Sara, aunque una amiga suya se lo había asegurado. Entrevista con la señora Isolina Molina Duarte de Sánchez, Mérida, 13 de febrero de 2014.

³⁰ Daniel Ayala, “Memorias inéditas”, resguardadas en CRIDDMGBF en Mérida, Yucatán, pp.100-101.

³¹ AMNRNO, Kolini I Mexico og Centralamerika, exp. L.0006, 18 de diciembre 1930.

matrimonio.³² Los padres de Sara jamás aprobaron dicha relación, pero ella no sólo le proporcionó a Jebe un lugar en donde vivir, en la finca de Los Capules o en la calle 50 núm. 502 en Mérida (foto 18), sino que ocasionalmente le llevaba las sobras de lo que se cocinaba en la casa de los Molina para que el “pobre profesor noruego” tuviese algo que comer.³³

El idilio, en efecto, no parece haber tenido mucha consistencia, ya que la vida de Jebe en Yucatán se caracterizó más bien por el desorden y la dipsomanía. Volviendo a las memorias de Daniel Ayala, éste contaba que

[...] siempre andaba desaliñado, sucio, bebido hasta el extremo el mayor tiempo y muchas veces olvidó compromisos como director de orquesta o violinista [...] Vivió casi solo en una pequeña quinta —casita campestre— que Sarita le facilitó, en donde componía sus obras con una maestría sorprendente, casi como trabajan los verdaderos genios. El desarreglo natural del “Estudio”, con los papeles de música regados en el suelo, el mal olor ambiental por las revolturas de los papeles con residuos descompuestos de alimentos —latería principalmente— y su aspecto completo en su diario vivir reflejaban en él como sujeto, el aspecto de un verdadero “bohémio”. Muchas veces en algún ensayo o concierto al abrir el estuche de su instrumento, un mal olor castigaba las narices de sus compañeros porque junto con el violín o la viola, dentro del estuche convivían algunos trozos de carne cruda ya podrida guardados y olvidados como alimento suyo.³⁴

Sin embargo, aun con toda esta anarquía y confusión, en Yucatán, Halfdan Jebe logró producir una obra notable que todavía espera su reivindicación como artista y creador. Hacia el final de los años veinte, “prendado de la vieja civilización maya o de lo que creyó que fue esa cultura, púsose a componer música *mayista*” (foto 10), hasta que años después se le reconoció que “no hubo entonces en Yucatán manifestación musical seria en la que no actuara” el profesor noruego Halfdan Jebe.³⁵

³² Entrevista con la señora Isolina Molina Duarte de Sánchez, Mérida, 13 de febrero de 2014.

³³ *Idem.*

³⁴ Daniel Ayala, *Memorias inéditas*, resguardadas en CRIDDMGBF en Mérida, Yucatán, p. 101.

³⁵ *Enciclopedia Yucatanense*, México, Gobierno de Yucatán, vol. IV, 1944, p. 741.

La obra yucateca de Halfdan Jebe

Las ruinas mayas, las leyendas, la historia contemporánea y los paisajes de Yucatán fueron a partir de entonces los temas predilectos de las composiciones de Jebe. Constantes referencias a los sitios arqueológicos, a los cenotes y las grutas, a personajes míticos o de la historia reciente yucateca, a las tradiciones carnavalescas regionales, a la fauna y a la flora peninsular se entrelazaban con las obras sinfónicas, las óperas y los ballets que Jebe compuso desde finales de los años veinte y a lo largo de los años treinta.

A principios de 1930, ya como compositor, director de orquesta y violinista relativamente reconocido en Yucatán, Jebe hizo un viaje de regreso al Viejo Continente. Al parecer pasó una temporada hospitalizado poco después de haber visitado a su amigo Frederick Delius en Grez sur Loing, en Francia. Había llegado allí en “un terrible estado semejante al de un pordiosero sucio y abyecto”, por lo que sus amigos consideraron necesario ponerlo bajo cuidado médico.³⁶

Una vez repuesto se fue a Noruega en donde, además de tratar de recuperar algunas antiguas relaciones, logró presentar varias de sus composiciones yucatecas. Después de conseguir el apoyo de los agentes Jensen y Hals, y luego de varios ensayos, la Orquesta Filarmónica de Selskap dirigida por Olav Kieland estuvo en condiciones de interpretar un programa completo de piezas de Halfdan Jebe en el Auditorio Universitario de Oslo. El programa de aquel concierto llevado a cabo el 21 de enero de 1932 resultó muy elocuente (foto 11), pues constaba de las siguientes obras:

1. “La entrada a Uxmal”

(composición inspirada en la arquitectura de las ruinas mayas)

2. Sinfonía “El camino del destino hacia el ideal”

(inspirada en la figura de Felipe Carrillo Puerto “[...] no muestra al político caído, sino al hombre, el idealista”)

3. Romanza “El sacrificio de las vírgenes”

(“[...] Durante las fiestas religiosas se sacrificaba a las vírgenes más bellas del país. La romanza acompaña el paseo de las vírgenes desde

³⁶ Lionel Carley, *Delius, A Life in Letters, 1908-1932*, Londres, Scholar Press in Association with The Delius Trust, 1983, vol. II, p. 376.

el templo hasta el cenote sagrado donde Yum-Chac, el dios del agua,
espera a su nueva prometida)

4. La música para el ballet “Las grutas de Lol – Tun”
(en la que aparecen las figuras míticas
de la Xtabay y el Homschuk —el enano)³⁷

Según algunos recortes de periódicos noruegos la obra de Halfdan Jebe fue bastante bien recibida por la crítica local, aunque lo que más interesó de su regreso a Noruega fue todo lo que el compositor tenía que decir sobre su vida aventurera y sobre sus opiniones de lo que estaba pasando en México en aquel tiempo (foto 12). Unos días antes de aquel concierto en Oslo Jebe fue entrevistado por el periódico *Nationen* y el 18 de enero publicó una larga nota de la que aquí se reproducen sólo unos extractos:

Sí, ¡un cuarto de siglo! Efectivamente, hace 25 años desde que el director de orquesta y compositor Halfdan Jebe abandonó Noruega. Ahora está de vuelta —un poco asombrado, pero no descontento— para ver si también sus compatriotas quieren darle una oportunidad, tal y como lo han hecho los mexicanos [...] Su música ha sido interpretada en emisiones radiales y por diversas orquestas filarmónicas. Es un hombre del que se puede esperar una respuesta con paciencia [...] Y ahora está aquí sentado en espera de que le hagamos alguna pregunta...

—¿Dónde ha estado usted todos estos años?

—Primero en los Estados Unidos y luego en México —durante ocho años he sido profesor en el Conservatorio Musical del estado en Mérida, la capital de la provincia de Yucatán, una ciudad del tamaño de Bergen. Cuando llegué allí no fue para buscar empleo sino más bien con un propósito arqueológico, ver las viejas ruinas maravillosas que hay allí. Y me quedé, me contrataron en el Conservatorio donde enseñaba composición y además violín y piano; también tenía muchos alumnos privados —es lo que mejor paga.

—¿Cómo es, vivir en México?

—Es un país precioso, ojalá no fuera tan agitado. En los últimos veinte años ha sido devastado por revoluciones. En Mérida conocí a uno de los mejores hombres que jamás haya conocido, el anarquista Felipe Carillo, lo llamaban el gobernador rojo [...] El Lenin de

³⁷ Programa de mano consultado en la National Biblioteket de Oslo.

América. Era un hombre honrado, por eso lo pusieron contra la pared de la iglesia y lo ejecutaron junto a sus hermanos y amigos. Cuando murió no dejó ni un centavo, mientras que los que lo sucedieron se han ido enriqueciendo sin parar en nombre del socialismo. He escrito una sinfonía en honor de ese héroe [...]

—¿Cómo es para un artista vivir en México?

—El nivel artístico es alto en el país. Especialmente en literatura. Una de cada dos personas escribe versos y algunos son muy buenos. Los periódicos también son de primera clase. Y ahora México tiene un compositor que a lo mejor llega a significar una época nueva en la historia musical del mundo: el indio Julián Carrillo. No es pariente del héroe libertador, el nombre Carrillo es tan común allí como Olsen y Hansen aquí. Carrillo continúa el camino señalado por Schönberg y Delius: hacia el micro-cromatismo. Carrillo podría significar una revolución musical, y es solo natural que tal revolución llegue desde México que está imbuido de música. Es verdaderamente preocupante que el mismo país que amenaza a México en lo político, también lo haga en lo musical: Estados Unidos es el terrible país del jazz”.³⁸

Si bien las composiciones de Jebe tuvieron una buena acogida por parte del público noruego, a finales de ese mismo año de 1932 decidió regresar a Yucatán. Una vez establecido en Mérida se dedicó nuevamente a promover y a animar la actividad musical de la localidad. Su entusiasmo llegó al grado de insistir en que Mérida debía convertirse en “La Bayreuth del Nuevo Mundo”. Elocuentemente planteaba: “Y yo enamorado y agradecido con esta tierra que tantas emociones artísticas me ha producido, pongo una humilde piedra en el gran monumento a Yucatán”. Su pasión por todo lo yucateco se desbordaba al publicar la siguiente frase: “Yucatán centro de todo lo que es América, como Alemania corazón de Europa, tiene la misión divina de erigir un templo de Arte, promesa y saludo de bienvenida a todo viajero o turista que llegue a contemplar su grandeza!”³⁹

En 1933, Jebe presentó su primera ópera en Yucatán que llevaba el nombre de *Dignidad Maya* y cuyo tema central era la conquista de la península yucateca por parte de las huestes españolas. La música y los arreglos eran obra de Halfdan Jebe, mientras

³⁸ “En norsk komponist som har vært hjemefra i 25 år”, en *Nationen*, 18 de enero de 1932.

³⁹ Folleto *Arte y Turismo*, núm. otoñal 1933, consultado en CRIDDMGBF en Mérida, Yucatán.

que la lírica correspondía a Sara Molina.⁴⁰ Los personajes principales eran Zuzul y Zacnicté, príncipe y princesa del Mayab respectivamente. Ambos contraían nupcias en un momento en que “la única nube que podría empañar el cielo de nuestro pueblo y el ensueño de los felices esponsales, sería la aproximación de los blancos”. Y justo en plena ceremonia irrumpen los conquistadores y arrasan con el pueblo, raptando a las mujeres. Zacnicté es abusada por el Capitán conquistador. Al poco tiempo Zuzul y los campesinos mayas los sorprenden en medio de una orgía. Zacnicté pide a Zuzul que la salve pero este se niega y la mata después de haber ultimado al Capitán. El pueblo se amotina y mata a Zuzul (foto 13).

La ópera tenía momentos muy románticos y dramáticos. Por ejemplo durante la ceremonia de la boda Zuzul le cantaba a su amada las siguientes estrofas:

Eres de mi existir la aurora
la pura y radiante luz
y es mi senda encantadora
si la ilumina tu amor.⁴¹

En esa misma ceremonia una vestal describe la belleza de Zacnicté con los siguientes versos:

Nació en una noche divina de luna
besóle los ojos ardiente sol
y por eso hay néctar en sus labios de rosa
y quemante fuego en su corazón.⁴²

La misma ópera tenía algunas escenas un tanto chuscas que trataban de ridiculizar a los españoles. Por ejemplo, cuando los conquistadores irrumpían en el templo donde se estaba llevando a cabo el matrimonio lo hacían con la siguiente cantinela:

⁴⁰ National Biblioteket de Oslo, 2004, eske 152. El libreto inédito de esta ópera, así como de muchas otras obras de Halfdan Jebe, pueden consultarse en la Biblioteca Nacional de Oslo.

⁴¹ Folleto *Arte y Turismo*, núm. otoñal 1933, p. 12.

⁴² *Ibidem*, p. 15.

Llegamos y vencimos, sin matar ni morir,
los enemigos todos han huido de aquí,
sin miedo ni zozobra, vamos, pues, a beber
ahora nos entregamos al placer de vivir [...]43

La orgía también tenía unos coros un tanto misóginos y juguetones que decían:

Mujeres, mujeres deliciosas
gocemos el triunfo y la victoria
que ellas nos darán,
pues ellas son la gloria
la gloria del Mayab [...]44

Al final de la ópera aparecía una referencia extraña al “socialismo olvidado” de la península yucateca posrevolucionaria (foto 14). Un coro de campesinos, después de la muerte de los personajes principales, cantaba los siguientes versos:

Murieron los tiranos en el Templo sagrado,
la dignidad vengada, el deber consagrado;
mas abramos los ojos a la sublime verdad:
la dicha del trabajo es mayor dignidad [...]
¡Viva el sol del Mayab! ¡Llegue la libertad!
¡Viva el sol del Mayab! ¡Viva la fraternidad!
¡Llegue la nueva era para la humanidad!45

Ésta no sería la única referencia a la fraternidad, la libertad y la nueva era para la humanidad en la obra de Jebe. Como se verá más adelante estas ideas parecían haberse establecido en la conciencia del compositor en esta etapa de regreso a Yucatán. Tal vez su propia vida disipada lo había acercado a estas nociones ligadas al anarquismo, aunque justo es decir que la obra de Jebe nunca evadió la politización ni los mensajes libertarios. Quizás incluso estas ideas estuvieron reforzadas por el espíritu libre de Sara Molina, pero sobre todo por el ambiente y el discurso socialista que

⁴³ *Ibidem*, p. 16.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 21.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 24.

no tardaría en reaparecer en Yucatán, a raíz del advenimiento del cardenismo a nivel nacional a partir de 1934 (foto 15).

En efecto, entre 1934 y 1940, durante el sexenio del presidente y general Lázaro Cárdenas del Río, en prácticamente todo el país soplaron los vientos de radicalismo socialista. Y aun cuando para muchos se trató más de discursos y demagogia que de aplicación de reformas socialistas, Yucatán fue particularmente sensible a este tránsito hacia la izquierda que protagonizaba el México posrevolucionario.

El 26 de diciembre de 1934 se reestrenó en Mérida el poema sinfónico *Uxmal* de Halfdan Jebe, mismo que fue recibido con gran entusiasmo por el público local. La crónica del reestreno contó que, después de que la Orquesta Sinfónica de Mérida bajo la dirección del maestro Sánchez Rejón interpretara la Obertura *Helios* de Carl Nielsen y que bajo la dirección de Luis G. Garavito se escuchara *La Serenata de Mozart*, hizo su aparición “ante el conjunto orquestal la figura simpática de Halfdan Jebe, el gran músico noruego que ha hecho de Yucatán un rincón propicio para sus ensueños de artista”. Después de describir la apasionada forma de dirigir los primeros acordes de su poema sinfónico *Uxmal*, el cronista afirmaba que el director noruego parecía crecer a la hora de ocupar el podium. “La orquesta es toda suya, se ha entregado a él como una novia apasionada, trémula de emociones múltiples, suave y cariñosa para la mano que ordena, pero que al hacerlo tiene actitudes de caricia, impetuosidades juveniles, calor de humanidad infinita”. La descripción literaria de su música resultaba también un tanto exaltada. Decía aquel cronista: “Su música, que viste con modernismos admirables ciertos detalles de hondo romanticismo, magníficamente construida, revela al músico enterado de todos los secretos de su arte y dueño de un temperamento quinceañero, fogoso, apasionado, un alma de verdadero artista”.⁴⁶

En 1935 arribó a Yucatán el músico Samuel Martí, procedente de El Paso, Texas, con el objeto de recopilar folklore musical maya. En Mérida, Martí conoció a varios músicos yucatecos notables como Amílcar Cetina, Luis Garavito y el propio Halfdan Jebe. Por iniciativa de todos ellos y con el patrocinio del director del periódico *El Diario del Sureste*, Clemente López Trujillo, se creó la Orquesta Sinfónica de Yucatán a principio de 1936 y quedó bajo la

⁴⁶ *Diario del Sureste*, 27 de diciembre de 1934.

dirección de Martí. En ella Halfdan Jebe compartió el puesto de primer violín con Luis Garavito. Durante las dos temporadas que tendría dicha orquesta entre 1936 y 1938 se reestrenarían varias piezas del propio Jebe, entre las que destacaron sus poemas sinfónicos *Las grutas de Loltún* y *Chichen Itzá*. También se volvió a poner en escena la ópera *Dignidad Maya*.⁴⁷

En la partitura de *La grutas de Loltún*, que por cierto la encabezaba el otro título de *Las fiestas de las lluvias*, Jebe incluía una pieza que se llamaba *Xtabay* en la que una soprano, una contralto, un tenor y un bajo cantaban en lengua maya. Con una melodía muy lánguida se dejaban escuchar las siguientes palabras:

Tuux cu tipil kin, Ti yan ya'mail
Jac u tokil tún
Bey lool cuxi thil ¡Loltún!...

Y más adelante en castellano ese mismo cuarteto cantaba los siguientes versos sencillos:

Apenas dora el Oriente con sus fulgores el sol
toma su hacha y hacia el campo se dirige el labrador.
Muy contento y satisfecho va con gran devoción,
porque sabe que el trabajo es la mejor religión [...] ⁴⁸

La inclusión de textos en maya y en castellano apuntalaban el lirismo de Jebe que para mediados de los años treinta ya parecía recoger ciertos frutos del costumbrismo. Si bien no había abandonado del todo la nostálgica evocación de su solar de origen,⁴⁹ un énfasis decidido en sus temáticas mayistas y yucatecas lo arraiga-

⁴⁷ Jesús C. Romero, "Historia de la música", *op. cit.*, pp. 735-736.

⁴⁸ National Biblioteket de Oslo, 2001c, eske 150-155.

⁴⁹ El musicólogo John Bergsagel sugirió que una pieza de Jebe titulada "Primavera", que apareció entre sus papeles yucatecos, no era más que una versión de su cantata "Lad Vaaren komme" cuya letra pertenecía al poeta J.P. Jacobsen. Al parecer, el propio Jebe en un arranque de nostalgia decidió traducir aquella letra al castellano para tratar de difundir tanto su obra como la de Jacobsen entre el público hispanohablante. La letra empezaba diciendo "Mi corazón tendrá su extraña primavera ¿cuándo?", y según el propio Bergsagel no parecía hacerle ninguna justicia a los versos de Jacobsen. Véase John Bergsagel, "J.P. Jacobsen and Music", en *Tolv Afhandlinger, J.P. Jacobsen Spor. I Or, Billeder og Toner*, Copenhagen, C.A. Reitzels Forlag, 1985 pp. 305-306.

ban al regionalismo y al nacionalismo musical mexicano del momento (foto 19).

En 1936 Jebe se dedicó a componer y arreglar una nueva partitura titulada *Carnaval de Mérida*, que componía en forma de suite en cinco partes: “El corso”, “La reina”, “El alma de la guitarra”, “Los viejos verdes” y “Las pasiones”. El manuscrito completo de dicha obra tuvo por lo menos ocho partes más. En total consistía de 13 piezas relativamente independientes: 1. El corso, también nombrada “El gobernador”, 2. Alma de la guitarra, 3. Los viejos verdes, 4. El borracho (Siluetas), 5. Azafates (o Lindas meridianas), 6. La reina, 7. Mestiza, 8. El ciego, 9. Mexicanerías, 10. Pasiones, 11. Gallo mayor (foto 16), 12. El padre de la parroquia, y 13. El baile.⁵⁰

Las piezas trataban de representar algunos momentos y personajes principales del carnaval merideño. Retomando algunos elementos del mundo popular Jebe recreó musicalmente diversos aspectos del festejo. Por ejemplo, en el cuadro del “Gallo mayor” se solicitaba al coro que cantara los siguientes versos que debían marcar un ritmo marcial:

Ten-te-re-sé
Le-van-ta-té
Eh-Oh-Eh
Yo soy el gallo mayor
de mis gallinas protector.
Amigo del hogar
el sol se levanta a mi llamar
a dar luz y color
a mis hazañas de amor.
Ten-te-re-sé.⁵¹ (foto 17)

En esta suite reaparecía cierta conciencia política en Jebe. Al final quería llamar a sus cuadros con títulos como “El proletario” o “La indignación mundial”; sin embargo, en la partitura original Jebe tachó esos títulos pero conservó la crítica social. En el último cuadro que correspondía a “El baile” el compositor sugería que “en el bullicio de la fiesta de todos, se mezcla el clamor acervo de los desheredados, que piden pan y no alegría”. El coro final decía:

⁵⁰ National Biblioteket de Oslo, 2002, eske 151.

⁵¹ *Idem*.

No te he visto, ni te he oído
pulsamiento de nueva humanidad
pero te siento dentro de mi pecho
con golpes, con golpes, con golpes de ansiedad.⁵²

Durante este periodo la creatividad de Jebe se vio estimulada por un nuevo trabajo en conjunto con Sara Molina. La escritora se propuso realizar una obra para niños que lamentablemente el compositor jamás pudo escuchar en vida, puesto que se estrenaría después de su muerte. Se trató de la suite *La ardilla*, para orquesta, que pudo ser tal vez una suite de ballet o una pequeña ópera. La partitura estaba compuesta de veintiún partes. Casi todas representaban a un ejemplar de la fauna con cierto arraigo en la cultura yucateca o mexicana. La obra comenzaba con un desfile de animales y seguía con pequeñas viñetas de aves como los zopilotes, los cardenales o los zenzontles, para continuar con un gato, un cochino, un mono, una ardilla y un sapo. Una pieza hacía referencia a una canción infantil maya que se titulaba “los Xtoles” y otras se referían a aves endémicas de Yucatán como la “Xcoquita” y el “Chinchimbocal”. Halfdan Jebe incluyó la composición de un *fox-trot* dedicado a un cerdo, que se llamó *El fox del cochino*. Otra viñeta llevaba el nombre de “Historia del Ratón Pérez” y se refería a ese personaje animalizado tan popular en cuentos infantiles mexicanos. Finalmente, la última parte consistía de dos piezas. Una titulada “Bella niñez” y la otra “La muerte de la ardilla”.

La partitura completa de esta suite orquestal demostraba un trabajo minucioso y afectivo propio de una sensibilidad rayana en la ternura y el amor por los niños. Se trató de una fase distinta en la obra de Jebe que acusaba una fuerte influencia de Sara Molina. Seguramente Jebe conoció *El carnaval de los animales* de Camille Saint Saëns, y probablemente le sirvió de referencia. Sin embargo, hay que reconocer que *La ardilla* es también contemporánea de la pieza *Pedro y el Lobo* de Sergei Prokofiev. Entre las obras dedicadas a los niños de estos dos compositores quedaría esta suite orquestal de un noruego y una yucateca, en medio del nacionalismo musical mexicano, como una contribución a la música “clásica” para el público infantil.

⁵² *Idem.*

Pero volviendo al año de 1936, justo es mencionar que Halfdan Jebe todavía participó en la formación de la sociedad musical merideña “Los Modernos Maestros Cantores”.⁵³ Un manuscrito de aquel año titulado *La mano roja: himno*, encontrado entre sus obras, estaba dedicado a esta sociedad. Se trata de una especie de marcha con una letra particularmente militante que decía así:

Esta es la mano roja que simboliza la libertad
El noble nos explota, pues contra el noble prestos a pelear
esta es la mano roja, mano de lucha
duro surco que nos da el pan
¡Basta de explotaciones!
Ni Nucuch y amos, ni esclavos más
Quien quiera ser tirano, la mano roja lo aplastará
Mano que abona, mano que hiere
Mano que estrecha fraternidad
Mano que indica los rumbos nuevos
Encallecida, siempre es cordial.⁵⁴

Al parecer esta obra estuvo inspirada en la pieza teatral del mismo nombre, subtitulada “Emotivismo legendario en tres estampas” cuya autoría correspondió al profesor Víctor M. Martínez H., y para la cual Halfdan Jebe y Rubén D. Herrera escribieron la música.⁵⁵ No está muy claro si la idea de la “mano roja” se refería a algún símbolo del anarquismo o si tenía alguna connotación vinculada a la mitología maya.⁵⁶ Lo que llama la atención es la vehemencia con que, a estas alturas, Jebe a través de su música expresaba sus ideales libertarios. De cualquier manera, en esta pieza parece estar instalado un aliento fortalecido y un ímpetu por seguir promoviendo la libertad y la lucha.

Al parecer, “Los Modernos Maestros Cantores” no tuvieron la relevancia que el propio Jebe y algunos de sus integrantes esperaron. Tal vez su música se presentaba demasiado radical para la sociedad yucateca de aquel momento. Aunque justo es decir que

⁵³ El maestro Bergasegel sugiere que tal vez se trate de una evocación a los maestros cantores medievales, tal como Wagner lo hizo con los “Maestros Cantores de Nürenberg”.

⁵⁴ National Biblioteket de Oslo, 2018, eske 154.

⁵⁵ Víctor M. Martínez H., *La mano roja: emotivismo legendario en tres estampas*, Mérida, Editorial Oriente, 1936.

⁵⁶ El rojo “cinabrio” estuvo ligado a la idea de la muerte entre los mayas.

respondía al ambiente de radicalismo que el régimen de Cárdenas, como ya se decía, estaba imprimiendo en gran parte del discurso político y agrarista del momento. El día que hicieron su primera presentación sólo un pequeño grupo de personas acudió al auditorio. Uno de los presentes recordó: “¡Qué tristeza había en el suave azul de los ojos del maestro aquella mañana de nuestra presentación ante un público de dos docenas de personas! Se declaró vencido”.⁵⁷

A principios de 1937, Halfdan Jebe se marchó a la Ciudad de México, en donde trabajó haciendo algunas orquestaciones para la XEW. En varias ocasiones había escrito algunos panegíricos sobre la radio y se sabía que era un admirador de este instrumento que para él tenía toda una carga futurista. Llegó a publicar sentencias como la siguiente:

El Radio es el último instrumento musical de comunicación artística, práctica y comercial [...] Llamamos a los artistas, los que lo son de verdad, para que consquisten el dominio de ese órgano celeste producto del cerebro humano, instrumento representativo de nuestra época [...] Como el piano es el alma del hogar, el Radio debe ser el alma del Universo.⁵⁸

Pero al llegar a la capital no se acomodó a la vida de la ciudad. Decía “Aquí no puedo caminar soñando como en Mérida!”; pero “para entonces el alcohol era en él exigencia imperativa y su salud declinaba visiblemente por esa causa”.⁵⁹ Una pulmonía lo mandó al Hospital General en donde murió el 17 de diciembre de 1937. Cuando algunos amigos quisieron verlo, su cadáver ya había sido enviado al Panteón de Dolores.

El 22 de diciembre de 1937, Jacques de Bourges, probable seudónimo del maestro del conservatorio de Mérida, Fernando Burgos Samada, amigo y colega del noruego, publicó una nota en el *Diario del Sureste* titulada “Ha muerto Halfdan Jebe”. En ella rememoraba al músico y al maestro. Después de describir muy generalmente las trashumancias de ese personaje que era “el tipo más perfecto del bohemio del siglo pasado” que prosiguió a “robustecer el caudal de su cultura musical y de todo género, pues

⁵⁷ *Diario del Sureste*, 22 de diciembre de 1937.

⁵⁸ *Artes y Turismo*, núm. otoñal, 1933.

⁵⁹ Jesús C. Romero, “Historia de la música”, *op. cit.*, p. 741.

Jebe era un verdadero erudito”, reconoció que un demonio había poseído su alma desde sus orígenes. “Jebe nació enfermo de bohemia, atacado de esa dolencia incurable, que es fatal en algunas de sus manifestaciones. La del músico noruego era como una de esas neoplasias que van destruyendo al cuerpo miserable, sin que nadie pueda remediarlo”. Con esa dolencia llegó a Yucatán “Aquel hombre a quien la indumentaria le importaba una higa, que no vivía sino entre sostenidos y bemoles, no obstante que su neurosis lo alejaba con harta frecuencia de las realidades de la existencia, trabajaba con denuedo. Tocaba en orquestas, daba algunas clases, y componía, atraído particularmente por el encanto del Mayab de sus amores”.

De Bourges resumió entonces el pesimismo del final de su vida al sentirse vencido por el fracaso de “Los Modernos Maestros Cantores” (foto 20). Contó que había muerto en la cama de un hospital “Triste. Solo. O acaso con su Mimí al lado. Una Mimí que se consagró a la heroica tarea de endulzar las soledades del gran músico”.⁶⁰ Y ¿quién era esa Mimí? La verdad es que no lo sabemos, porque Bourges bien pudo referirse a la trágica Mimí de *La Bohème* de Puccini, o a la amada yucateca de Jebe, Sara Molina Font.

Lo que sí consta es que Sara Molina se encargó de organizar la presentación de su obra conjunta *La ardilla* el 16 de julio de 1938 en el Palacio de Bellas Artes de la Ciudad de México.⁶¹ La suite se presentó bajo el título de *La ardilla: fábula maya* y la crítica la trató bastante bien. En el *Excelsior* se mencionó que había sido un “Lucido Festival” que fue “premiado por la alentadora acogida del público, entusiasmado ante la obra y sus minúsculos intérpretes”. Alumnos de las escuelas Benito Juárez y de la Escuela de Danza de Bellas Artes bajo la dirección de Lily Cornils pusieron en escena el argumento sencillo que consistía en “la fiesta de la ardilla que al apartarse de su refugio cae víctima del cazador”. El escritor yucateco residente en la Ciudad de México, Antonio Médez Bolio, elogió “la concepción del asunto llena de originalidad y belleza sencilla y amable, vehículo plástico de una dulce filosofía y de fina emoción [...] Tiene además este primoroso trabajo [...] la singular característica de estar hecho con el espíritu siempre misterioso de

⁶⁰ *Diario del Sureste*, 22 de diciembre de 1937.

⁶¹ *Excelsior*, 14 de julio de 1938.

la vieja tierra de los mayas”.⁶² Con calurosos aplausos infantiles para la autora de la fábula, la directora y los intérpretes culminó este homenaje póstumo de los yucatecos y los mexicanos al compositor noruego Halfdan Jebe.



Foto 1. Halfdan Jebe jovencito, en plano de medio perfil (ca. 1890). El joven músico destacó por su belleza viril y su extraordinaria sensibilidad. Colección de Andrew Boyle, tomado del libro de Lionel Carley, *Delius, A Life in Letters, 1862-1908*, vol. I, London, Scholar Press in association with The Delius Trust, 1983.

⁶² *Excelsior*, 21 de julio de 1938.



Foto 2. Caricatura del joven violinista H.J. Al inicio del siglo XX Jebe formaba parte de los principales círculos musicales de Europa del Norte. Dibujo de Olaf Kron (1902). Biblioteca Universitaria de Oslo, Colección Nacional de Música.

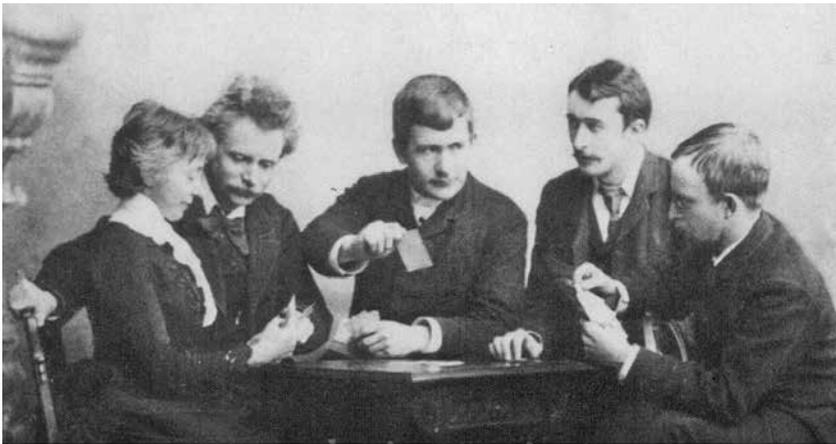


Foto 3. Fotografía de Frederick Delius y sus amigos.



Foto 4. Firma de HJ sobre papel pautado. Nadie podía dudar que esta firma pertenecía a un músico. Manuscritos de HJ en la Biblioteca Nacional de Oslo.

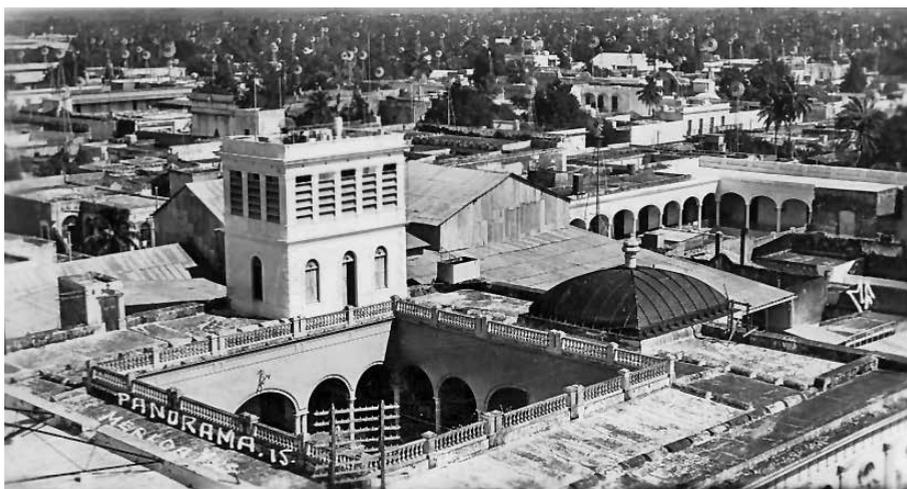


Foto 5. Postal de Mérida en los años 1920-1930. HJ arribó a la provinciana y tranquila ciudad de Mérida a principios de los años veinte del pasado siglo. Colección Foto Fija.

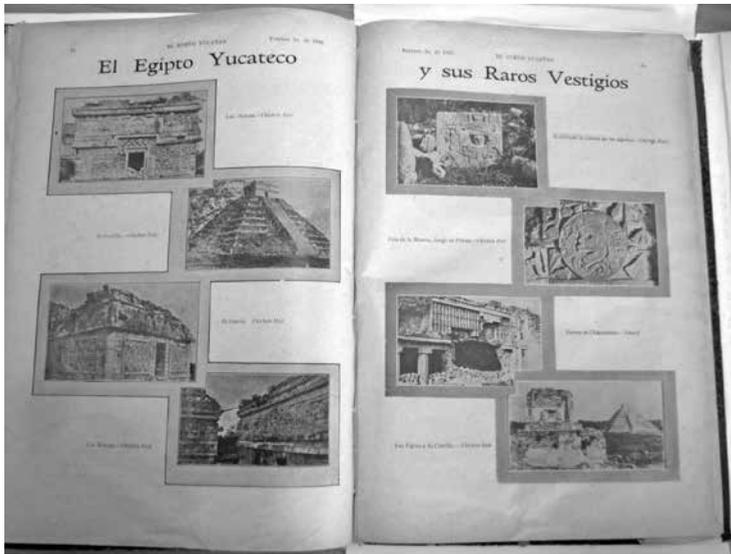


Foto 6. Página doble de revista con fotos de ruinas yucatecas. Una conciencia regionalista reivindicaba los valores culturales locales, y el arte, la arqueología y especialmente la música yucateca adquirieron especial relevancia. Revista *El Nuevo Yucatán*, febrero de 1926, Biblioteca Yucatanense. Foto RPM.

F. 14

SERVICIO DE MIGRACION
REGISTRO DE EXTRANJEROS

NUM. 98647

SE EXPIDE EL 7 DE ABRIL DE 1935

A. JESSE KILMANNEN HILMANN

CUYA LEGAL ESTANCIA EN MEXICO QUEDA COMPROBADA CON ESTA TARJETA.

MEDIA FILIACION DEL INTERESADO **REGULAR** 45974

CONSTITUCION FISICA **REGULAR** COLOR **BLANCO**

ESTATURA **1.70** OJOS **AZULES** CEJAS **OSCURAS**

OJOS **AZULES** NARIZ **SIEMPRE** CABA

MENTON **PLANAS** BIGOTE **POCAS** Y ANONAS

BARBA **CANCHA** SERIAS PARTICULARES **NINGUNAS**

DATOS COMPLEMENTARIOS

EDAD **66** AÑOS, FECHA EN QUE NACIO **10. 1908**

ESTADO CIVIL **SOLTERO** PROFESION, OFICIO U OCUACION **MUSICO COMPOSITOR**

IDIOMA NATIVO **NORUEGO** OTROS IDIOMAS QUE HABLE **ESPAÑOL INGLÉS FRANCÉS Y ALGÁN**

LUGAR Y PAIS EN QUE NACIO **TRONDHJEM DE NORUEGA**

NACIONALIDAD ACTUAL **NORUEGA**

RELIGION **PROTESTANTE** RAZA **BLANCA**

LUGAR DE RESIDENCIA **ALLE 50** CARR. A YUC.

NOMBRE Y DOMICILIO EN MEXICO DE PERSONA A QUIEN SE CONFIERE LA PERMISIÓN DEL INTERESADO **FAMILIA HILMANN DE LOS RANCHOS**

QUIEN ENTRA EN MEXICO POR **VERACRUZ, VER.**

EL 28 DE **ENERO DE 1935**

4/355.1/70122

EL JEFE DEL DEPTO. DE MIGRACION
CAP. SALVADOR AMEZUGA F.

F. 14

Foto 7. Tarjeta de migración de HJ, que registra sus datos generales poco antes de cumplir los 67 años de edad. Archivo General de la Nación. Foto Steinar Saether.



Foto 8. Fotografía de Sara Molina Mont en tres cuartos de perfil, cuando tenía 16 o 17 años de edad (ca. 1902). Colección de la Sra. Isolina Molina Duarte de Sánchez, Mérida Yucatán.



Foto 9. Portada del libro *Siluetas*, que su autora Sara Molina Mont publicó siendo ya una mujer madura, independiente y soltera. Biblioteca Yucatanense.

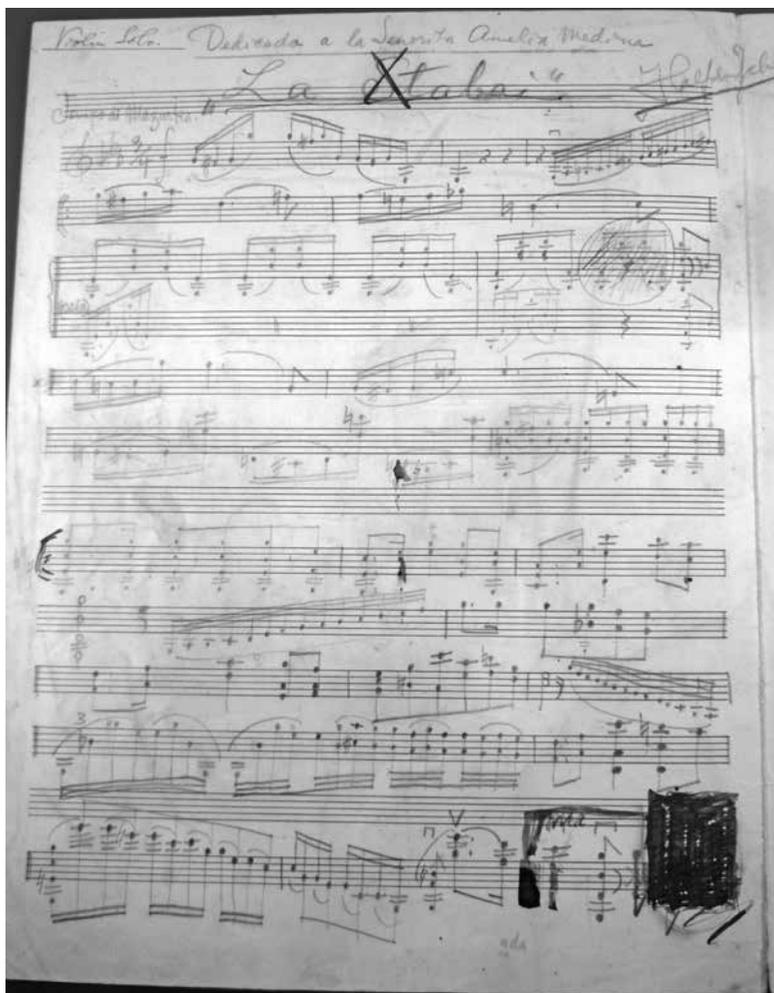


Foto 10. Partitura manuscrita. HJ dedicó su mazorca *La Xtaba* a su alumna Amelia Medina, primera novia de Daniel Ayala, uno de sus destacados discípulos. Manuscritos de HJ en la Biblioteca Nacional de Oslo. Foto RPM.

KONSERTBYRÅET
MARTHA JENSEN & KIRSTEN HALS

Halfdan Jebe

Komposisjons-Aften

Torsdag den 21de januar 1932 kl. 8
i Universitetets Aula

Medvirkende:

Filharmonisk Selskaps Orkester

Solist: Ernst Glaser



Motto: „Den som engang drak vann av
brønnen, drages tilbake til gamle
Mayab**)

PROGRAM:

I.

Inngang til Uxmal (arkeologisk cyclus) komposisjonen er inspireret av Maya-ruinernes arkitektur.

Maya-folket kjente neppe annen musikk enn rytmer på Zacaton og Tunkul (hule trestammer).

Dets lengsler sang i linjer, hugget i sten — forstenet musikk.

I urskogens nat synger den enda.

*) Yucatan.

Foto 11. Portada de programa de concierto en noruego. En 1932 HJ presentó por primera vez en su natal Noruega la música compuesta en Yucatán. Manuscritos de HJ en la Biblioteca Nacional de Oslo. Foto RPM.

En norsk komponist som har vært hjem- mefra i 25 år.

Halfdan Jebe forteller om musikkliv og
og revolusjon i Meksiko.

Da symfonien „til Philippe Carillos minne“ blev til en
forlatt kirke.



Foto 12. Recorte periodístico con foto de HJ, a quien la prensa noruega trató con especial atención y cuidado. Llevaba 25 años fuera de su país. Manuscritos de HJ en la Biblioteca Nacional de Oslo. Foto RPM.

"DIGNIDAD MAYA"

DRAMA LIRICO EN 2 ACTOS Y 4 CUADROS.
LETRA DE

SARÁ MOLINA
MUSICA DE

HALFDAN JEBE
HIMNO EN HOMENAJE A LA GRAN
RAZA EXTINGUIDA.

PERSONAJES:

ZACNICTE. ZUZUL.
El Padre de Zuzul, Cacique de la Tribu.
HAIL y Campesinos Indios.
Sacerdotes, Vestales, Mujeres, Guerreros,
el Capitán Español, Soldados.

Foto 13. Anuncio de periódico. La primera ópera yucateca de Sara Molina y Halfdan Jebe se presentó por primera vez en 1933 ante el público meridense. Folleto *Arte y Turismo*, número otoñal de 1933, consultado en el Centro Regional de Investigación, Documentación y Divulgación Musical Gerónimo Baqueiro Foster en Mérida, Yucatán.



Foto 14. Partitura doble manchada. El clima yucateco y el espíritu bohemio de HJ dejaron su huella en los manuscritos de *Dignidad Maya*. Manuscritos de HJ en la Biblioteca Nacional de Oslo. Foto RPM.



Foto 15. Detalle de partitura. El manuscrito original de aquella ópera muestra todavía algunas frases inacabadas. Manuscritos de HJ en la Biblioteca Nacional de Oslo. Foto RPM.



Foto 16. Partitura doble con manchón de lado izquierdo. Hacia la segunda mitad de la década de 1930 HJ empezó a mostrar momentos de profunda insatisfacción y frustración, como puede verse en esta partitura de su obra *El Carnaval de Mérida*. Manuscritos de HJ en la Biblioteca Nacional de Oslo. Foto RPM.

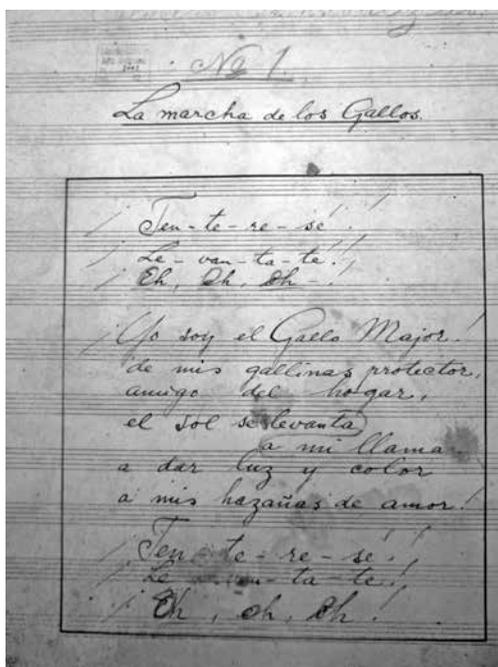


Foto 17. Hoja pautada con versos. Fragmento lírico de *El Carnaval de Mérida*. Manuscritos de HJ en la Biblioteca Nacional de Oslo. Foto RPM.



Foto 18. Fotografía de la fachada de una casa rosa con ventanas y puertas blancas. Calle 50, núm. 502, en Mérida, Yucatán. Finca “Los Capules”, casa que Sara Molina le prestó a HJ durante sus últimos años en Yucatán. Foto RPM.

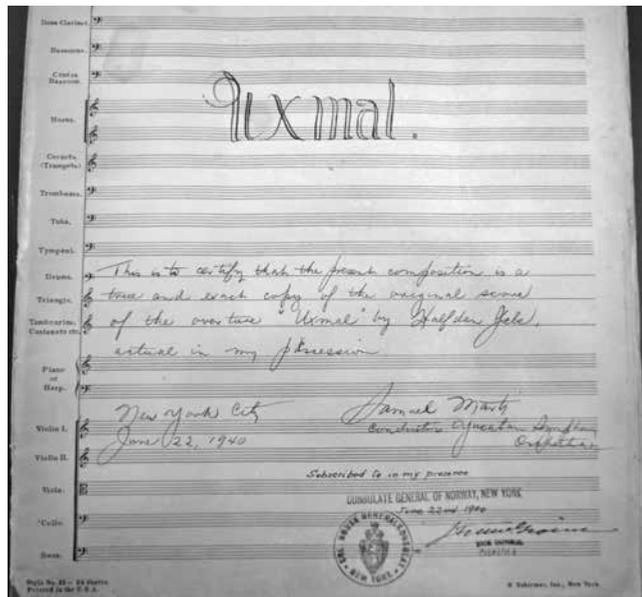
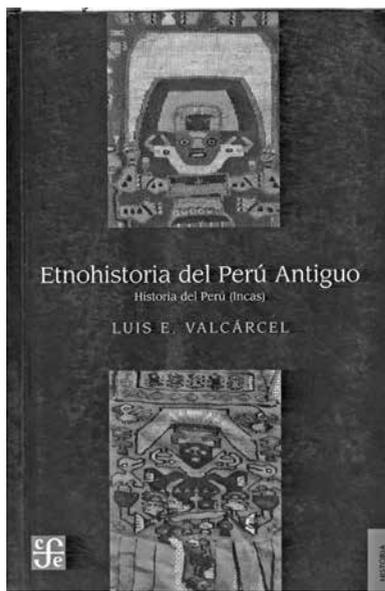


Foto 19. Hoja pautaada con certificación y sellos. La obra *Uxmal* de HJ se incorporó al repertorio inicial de la Orquesta Sinfónica de Yucatán. Manuscritos de HJ en la Biblioteca Nacional de Oslo. Foto RPM.



Foto 20. Fotografía de HJ con mayoría de edad, de gabardina y sombrero. Una pulmonía lo mandó al Hospital General de la Ciudad de México, en donde murió el 17 de diciembre de 1937. Centro Regional de Investigación, Documentación y Divulgación Musical Gerónimo Baqueiro Foster en Mérida, Yucatán.



Luis E. Valcárcel,
Etnohistoria del Perú Antiguo. Historia del Perú (Incas),
México, FCE, 2012.

Publicada en 1959, la obra de Luis Valcárcel representa una de las aportaciones fundamentales en la comprensión de la historia del Perú. Una obra clásica de la historiografía latinoamericana que a la luz del tiempo no ha perdido su frescura y utilidad. Indispensable para todo aquel que se introduce en la historia andina, pues de una forma didáctica le ofrece al lector un panorama de los estudios históricos, etnológicos, arqueo-

lógicos lingüísticos y antropológicos de la década de los cincuenta y los alcances de la disciplina histórica sobre el Perú en ese momento. Gran conocedor de los materiales arqueológicos, las fuentes documentales, orales y del territorio, Luis Valcárcel fue pionero en muchos campos de las ciencias sociales. En su trabajo se muestran los resultados de años de interacción con los habitantes, palpando y asimilando el saber popular que se reflejó en su conocimiento sobre el universo filosófico, la vida material y cultural de los pueblos indígenas y su relación con sus entornos. Gracias a esa vida en contacto con los habitantes y los testimonios, sus escritos están plagados de vivencias que se combinan y nutren con los testimonios de tiempos remotos y ofrecen minuciosas descripciones de la vida cotidiana de los pueblos de la costa, los valles y la sierra. Pero a esas descripciones se une un agudo análisis sobre la disciplina histórica. Un autor comprometido con su tiempo y con su gente, defensor del indigenismo en el plano intelectual y concreto. El autor realizó un importante trabajo institucional en la Universidad de San Marcos promoviendo cursos de antropología e historia así como la investigación arqueológica en otros centros educativos. Fue en el pleno sentido de la palabra un investigador de tiempo completo.

La obra de Luis Valcárcel es pionera en el terreno de la etnohistoria. Autores como Manuel Burga en su estudio

sobre la *historia y los historiadores del Perú*, destacan su trabajo y sitúan su obra dentro de los estudios pioneros de la etnohistoria andina. Como bien lo señala, “el aporte de la etnohistoria andina fue hacer de la historia de lo indio la historia de una civilización singular”.¹ En este contexto su trabajo se incluye en ese esfuerzo sistemático dirigido para revelar y explicar la originalidad de las sociedades indígenas de los Andes. Sus escritos son resultados de cursos dictados a lo largo de su prolífica carrera académica que le permitieron reflexionar sobre la historia del Perú.

La obra está dividida en dos partes. En la primera el autor hizo un balance del método de estudio, de las fuentes y los instrumentos para comprender la historia antigua del Perú. Apoyado en la arqueología y el método de fechamiento de ese momento estableció los periodos de la civilización andina, los territorios donde se habían localizado los materiales más antiguos y los desarrollos desiguales de la costa, los valles y la sierra. Propuso una frontera cultural andina a partir de las huellas de la civilización, manifiesta en los materiales arqueológicos. Este espacio comprendía los territorios de lo que hoy es Ecuador, Colombia, Perú, Bolivia, el norte de Argentina y Chile. Un espacio con una unidad cultural que incluía varios grupos lingüísticos y manifestaciones diferentes pero que tenían elementos en común.

La segunda parte titulada etnohistoria del Perú antiguo se organizó en

¹ Manuel Burga, *La historia y los historiadores del Perú*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2005.

varias partes dedicadas al mundo material (economía), social (política, derecho y moral) y cultural (técnica, ciencia, religión magia, mito y juego, arte y filosofía). Dos apartados finales abordan el tema del indio o los sistemas de comunicación a partir de los programas educativos, culminando con un estudio sobre el estatus del individuo dentro de la sociedad y el ciclo vital del hombre peruano.

Valcárcel señalaba que para acercarse a la historia andina se requerían de instrumentos distintos a la historia mesoamericana. A diferencia de Mesoamérica, que cuenta con testimonios arqueológicos y registros de escritura desde el periodo preclásico, la historia andina carece de la cantidad y de testimonios arqueológicos con registros abundantes como los olmecas, zapotecos y mayas. El mundo andino en la década de los cincuenta presentaba un panorama arqueológico que estaba en proceso de sentar las bases para construir el aparato que pudiera permitir la comprensión del desarrollo andino. El autor reunió todos los datos disponibles en ese momento y en un esfuerzo metodológico esbozó el panorama del desarrollo cultural. A falta de testimonios escritos la tradición oral fue importante y constituyó el sistema de transmisión del conocimiento entre los pueblos andinos. Las fuentes para acercarse a la historia antigua son los testimonios materiales y culturales centrados en dos ramas: arqueología y lingüística. En la arqueología, además de los vestigios arquitectónicos, se cuenta con materiales importantes como queros, mantas y quipus, que conservan fragmentos de la memoria indígena. En los queros se

registraron escenas históricas, la historia de los linajes, sus lazos de parentesco y las conquistas; las mantas son un resumen del saber indígena, en ellas está contenida la técnica pero también su cosmovisión e ideología. A estos materiales es preciso hacerles las preguntas correctas para obtener la información deseada. La arqueología da cuenta del desarrollo de la civilización, los centros urbanos y la infraestructura de caminos constituyen los principales testimonio del desarrollo científico y el alcance tecnológico centrado en dos renglones: la infraestructura urbana y la extensión del imperio a partir del desarrollo y alcance de la red de caminos y su inserción dentro de los dominios del mundo incaico. En su momento, el autor destacó la importancia de la infraestructura hidráulica y agrícola que permitió el desarrollo de la civilización, el sistema de terrazas era un elemento visible en el paisaje andino que no podía pasar por alto la mirada de un arqueólogo. El sistema de terrazas y la infraestructura de caminos son dos aspectos que destacó y consideró claves para entender el desarrollo del imperio incaico.

Otro elemento importante fue la lengua, un campo que ofrece elementos fundamentales para la comprensión de la historia antigua. Dos lenguas predominan: quechua y aimara, pero detrás están otras lenguas que fueron importantes. Además del recuento de las lenguas están las políticas de comunicación. El quechua se estableció como lengua oficial pero no se suprimieron las otras lenguas. El autor señaló la importancia del plurilingüismo entre los habitantes andinos y su importancia para acercar-

se a la cultura regional. "La lengua es un termómetro para conocer el grado de desarrollo de un pueblo. De la cantidad de términos y los significados depende el desarrollo del concepto y creencia."² Sostenía que el aimara era más antiguo, el quechua posterior pero se hablaba en más lugares. El aimara reducía su campo de acción a la Paz, Oruro y parte de Puno, y señalaba para la década de los cincuenta el problema de la extinción de muchas lenguas. Señaló que habían desaparecido varias lenguas. El cauqui era una lengua que hablaban principalmente las mujeres (alrededor de mil personas en la provincia de Yauyos), y habían desaparecido las lenguas mochica, sec, quingnam, culli, chumpi. En la región del Amazonas se contaban alrededor de 150 los idiomas y dialectos.³ Dentro de esta diversidad había una unidad cultural. En esta sección, el autor a partir del estudio comparado trató de mostrar el desarrollo original del Perú. Tomó ejemplos de otras civilizaciones para mostrar los avances de los grupos ancestrales. Las técnicas de los grupos pescadores del lago Titicaca. Concluye que la cultura peruana se produce por la unión de dos grandes agrupaciones: los pueblos de clima tropical del mundo amazónico y los pueblos de clima frío del mundo andino. Cada uno aportó alimentos y técnicas de su entorno que permitieron el desarrollo cultural.

El estudio etnohistórico le dio la posibilidad de utilizar elementos del

² Luis E. Valcárcel, *Etnohistoria del Perú antiguo. Historia del Perú (Incas)*, México, FCE, 2012, pp. 40-41.

³ *Ibidem*, p. 51.

mundo contemporáneo para considerar el lazo entre el pasado y el presente, elementos como la lengua y su trayectoria, los sistemas de parentesco y las tradiciones sirvieron para establecer un diálogo con las fuentes y rescatar muchos elementos destacados por los cronistas que formaban parte de la vida cotidiana de los incas, de sus conocimientos astronómicos y científicos, de su cosmovisión y manera de entender su realidad y desde luego de su vida religiosa. Para el mundo andino existen una serie de lugares sagrados, pero hay uno fundamental donde se ubica la gran *pacarina*, el lugar de origen de los pueblos. Este sitio sigue teniendo un papel fundamental en la vida de los pueblos quechua y aimara, es el lugar de la creación, ubicado en la parte más alta de los Andes, en el lago Titicaca. Este sitio se desdobra y en cada lugar se encuentra parte de su esencia, así cada pueblo tiene su *pacarina*, cada grupo ubica en determinado lugar su centro y todos se conectan con el sitio primordial. Por otra parte, cada ayllu tiene su huaca que es la deidad protectora y residía en el cerro más alto que era el Apu. En su territorio se encontraban sitios de origen conocidos como *pacarina*. Estos eran espacios sagrados, sitios de contacto con el mundo subterráneo. Lo constituían cuevas, manantiales, cavernas, nacientes de un río. Eran umbrales que los comunicaban con la gran *pacarina* que ubicaban en el lago Titicaca, lugar de los ancestros. *Pacarina* es pues el umbral con el mundo subterráneo pero también el sitio de origen del hombre y las especies, un lugar de formación, donde se resguardan las simientes de la humanidad y todas las

especies. Este prestigio mágico religioso del lago ha sido constante a través de muchos siglos. Lo es hoy mismo, pues las condiciones geográficas o físicas que tiene son todas proclives o favorables a convertirlo realmente en algo de notable trascendencia, es el lago más alto del mundo. Es el lago sagrado por antonomasia, allí actúa el creador, de suerte que el origen más remoto del hombre se busca siempre allí. Probablemente estos planteamientos pudieron haber servido a propuestas interpretativas que se han desarrollado en México entre los estudiosos del paisaje sagrado, trabajos como los de Johana Broda y Alfredo López Austin quienes han desarrollado magistralmente a partir de los mitos y los restos arqueológicos concepciones similares para el mundo mesoamericano.

Además de este elemento, el mundo andino tiene otros elementos comunes. Valcárcel señala que la historia del imperio inca se organizaba a partir del concepto territorial que echaba sus bases en conceptos cosmogónicos. El territorio se concebía dividido en cuatro secciones: Chinchansuyo, Collansuyo, Antisuyo y Continsuyo. Esta estructura se apoyaba en conocimientos astronómicos que servían para distribuir el espacio. El autor señala que "Entre los conocimientos andinos la observación de los astros jugó un papel importante." Una constelación importante fue *Choquechinchay*, que aparece siempre por el lado norte y precisamente marcaba dicho rumbo en la disposición de los cuatro puntos cardinales. Los inca tomando como centro de observación el Cusco habían dividido el imperio en cuatro suyus: el del norte,

Chinchaysuyu, cuyo nombre deriva justamente de la constelación que se presenta por el septentrión, *Antisuyo*, que era *Jananti* que procede del término Janan: altura, ti, conjunto, significa reunión de alturas o cordillera. La traducción más directa sería el sol de la cordillera, o sea su aparición en el naciente, en el este detrás de la cordillera. El punto opuesto, occidente o poniente, es el *Contisuyu* (sol de fuego) refiriéndose al aspecto que toma el sol en el ocaso. El recorrido completo del sol está marcado en esta especie de parábola que sigue desde su nacimiento hasta su poniente y que al llegar al punto medio, a su apogeo es decir al mediodía, es el *Inti* (toda la luz). La parte sur está marcada por la región de las aguas o sea de los lagos Titicaca, Poopo y muchos otros de la región meridional del Perú y de las vertientes de los Andes, de las cuales nacen los grandes ríos que van a la hoya hidrográfica del Amazonas. Esta región sur es el *Collasuyu* ko: agua. Todavía hasta hoy los araucanos, mapuches, techuelches siguen llamando Ko al agua.

Otro campo que exploró y le permitió comprender los testimonios pro-

porcionados por las fuentes coloniales fue la etnología. La etnología es un campo muy rico para el estudio de la cultura inca. Hay pueblos que conservan tradiciones ancestrales. Por ejemplo, la duración del matrimonio de un año. Destacó que la historia de los señores incas se conserva gracias al sistema de panacea, que eran los miembros de la familia real. Estaba formada por sus mujeres e hijos quienes tenían la obligación de mantener vivo el origen de su linaje. Ellos y los quipucamayó tuvieron este papel de conservar la memoria. Materiales como los queros son piezas importantes para conocer la historia andina. En los queros se narran escenas históricas de conquista.

Quien se acerca a la obra de Valcárcel descubre un universo de sugerencias e interrogantes que enriquecen el panorama del mundo andino a la luz de los estudios actuales. La obra sin duda es uno de los clásicos de la etnohistoria del Cono Sur que tiene la virtud de conservar su frescura y vigencia.

TOMÁS JALPA FLORES

BIBLIOTECA NACIONAL
DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA, INAH



Luis Vázquez León,
Historia de la etnología. La antropología sociocultural mexicana,
México, Primer Círculo, 2014.

Hay dos formas de adentrarse en la historia de la antropología mexicana: una desde una visión crítica para distinguir las debilidades argumentativas de viejos paradigmas, y otra desde la mirada que busca revalorar enfoques teóricos poco comprendidos o descripciones etnológicas anquilosadas u olvidadas. En *Historia de la etnología. La antropología sociocultural mexicana*, Luis Vázquez León se aboca precisamente en conjugar tanto la visión crítica como el rescate de textos de autores ya conocidos como Manuel Gamio, Moisés Sáenz, Ricardo Pozas, Gonzalo Aguirre Beltrán, Ángel Palerm, Guillermo Bonfil Batalla y Arturo Warman, como de intelectuales ya olvidados o poco compren-

didados por las políticas que rigen las modas teóricas y las lecturas de autores afamados por las academias: José Mariano Mociño, Francisco Xavier Clavijero, Francisco Pimentel y Andrés Molina Enríquez.

Es una *Historia de la etnología* que hace referencia clara y explícita a la ya clásica propuesta didáctica y sintética de Ángel Palerm Vich de publicar sus lecciones de etnología (treinta en total) impartidas en 1966 en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. En esta obra Palerm repasa, con el modesto título de *Introducción a la teoría etnológica*, desde los primeros acercamientos de la antropología (los precursores) hasta los principales paradigmas de la misma, es decir, los enfoques diacrónicos y sincrónicos de la antropología inglesa y francesa principalmente.¹ Debido al evidente éxito que tuvo este texto (se agotó a pesar de los 6 000 ejemplares del tiraje), Palerm buscó la forma de corregir y aumentar esta primera publicación en 1980, con un cuarto tema que llevaría el título de “contemporáneos”. Sin embargo, la vida no le alcanzó para terminar el proyecto. A pesar de ello, en 1987, y de manera póstuma, aparece una nueva edición del mismo libro con el título *Teoría etnológica*.²

De este legado de Palerm se afianza Vázquez León, aunque bajo un formato distinto al de su predecesor, pues no sólo busca reflexionar sobre distintos

¹ Ángel Palerm Vich, *Introducción a la teoría etnológica*, México, Universidad Iberoamericana-Instituto de Ciencias Sociales, 1967.

² Ángel Palerm Vich, *Teoría etnológica*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, 1987.

temas y momentos teóricos de la etnología de forma lineal como aparecen en las dos ediciones, sino detenerse en once prominentes intelectuales de la antropología mexicana que, a su modo y de manera distinta, fueron personajes de la academia decisivos en la conformación de un proyecto de nación durante el periodo independentista y durante el siglo XX, cuando la antropología mexicana se robustece con figuras insignes que fundaron y dirigieron los departamentos, escuelas e institutos dedicados a la antropología. El enfoque sociocultural está enmarcado, de acuerdo con Vázquez León, por “el problema del indio”, es decir, una preocupación de carácter social surgido por la misma configuración étnica del México posindependiente y posrevolucionario. Bajo esta antropología sociocultural (gubernamental, como se había conocido hasta entonces) han coincidido varios antropólogos en distintas épocas y bajo distintas ópticas con la finalidad de resolver este “problema” y, de paso, diseñar los contornos de una nación multicultural y pluriétnica como la mexicana.

Esta obra se puede leer como una trama donde los personajes invariablemente se acercaban y se alejaban en torno a las características de la nación y el legado de la cultura indígena en esta misma construcción de un país. Por ejemplo, en la obra de Francisco Xavier Clavijero, en su ardua y empeñosa defensa de la “cultura mexicana”, frente a los desdeñosos adjetivos y juicios políticamente incorrectos que el etnólogo De Pauw lanza contra las culturas de América, ya aparece desde el siglo XIX la noción de cultura referida a una civi-

lización y, por lo tanto, determinante en la conformación de una nación que perdurará hasta el siguiente siglo. Los ecos de esta defensa a ultranza del siglo XIX se dejan escuchar a lo largo de la historia de la antropología mexicana, con algunas diferencias importantes en torno a la clásica polémica de integrarlos, diferenciarlos y, por lo tanto, de fomentar políticas especiales para el desarrollo de los pueblos indígenas (Gamio y Aguirre Beltrán), o bien, apostar por una completa ciudadanía de los indígenas, ajena a toda política de discriminación positiva hacia ellos, como advertía de manera lúcida Moisés Sáenz. De esta noción de cultura se desprenderán las premisas del pensamiento antropológico para distinguir lo indígena en términos raciales (Pimentel) o en términos de clase (Molina Enríquez y Ricardo Pozas); para diferenciar la cultura oriental o la civilización mesoamericana en oposición a la cultura o civilización occidental (Molina Enríquez y Bonfil Batalla).

El libro está confeccionado con presentaciones sucintas que permiten contextualizar las obras de los autores representativos de este momento medular de la antropología mexicana, seguidas con selecciones de textos poco valorados o conocidos de los once autores convocados. Por ejemplo, de José Mariano Mociño y Losada (1757-1819) se reproducen los pasajes de una etnografía poco conocida entre los antropólogos, no así entre los biólogos mexicanos, de los indígenas de Nutka: “Sistemas de gobierno de tais o soberano y sumo sacerdote; de las creencias religiosas; su culto, supersticiones y sus ritos sepulcrales”. De Andrés Molina Enríquez

(1868-1940), el autor aprovecha para reeditar el texto poco leído titulado "Datos de nuestra historia lejana. Los derechos territoriales de las tribus indígenas", para demostrar que fue Molina Enríquez el primero en hablar de los derechos territoriales de los indígenas. Hay que decir que la selección de los textos de los otros autores no son tan desconocidos, por ejemplo, cuando le toca el turno a Gonzalo Aguirre Beltrán (1908-1996), el texto seleccionado es "El proceso de aculturación. Integración sociocultural"; o cuando se aborda a Guillermo Bonfil Batalla (1935-1991), Vázquez León decide reproducir el último capítulo de su muy conocido ensayo *México Profundo*, titulado "El país que hoy tenemos".

Sin embargo, en las presentaciones biográficas que realiza Luis Vázquez León aparece esta revisión crítica de la trayectoria de cada uno de los autores. En efecto, con gran agudeza se van exponiendo detalles del acontecer político y cultural de las construcciones de la literatura antropológica, lo que permite hacer una lectura distinta a los textos o artículos de los intelectuales aludidos. Por ejemplo, el mismo Vázquez León se decanta marxista humanista y *parlemiano*. Al hacerlo, apuesta por una antropología crítica ligada a la formación de la antropología de la ENAH (donde Palerm era maestro) y diferenciada de la antropología ligada al poder. Como parte de esta reflexión el autor habla de su propia trayectoria para enfatizar que en México se han enfrentado desde un inicio dos posturas intelectuales claramente diferenciadas: una antropología crítica, que en su momento se ejercía de manera abierta en la ENAH, frente a una

antropología gubernamental, oficialista.: "Nunca he hablado de ello, excepto con algunos colegas cercanos, pero ahora juzgo importante hacerlo. La impronta común de la ENAH es algo central para mi interpretación. Y Palerm fue un fiel representante de una antropología crítica característica de esa escuela, aunque a ésta ni la generalizaría ni la convertiría en una reificación, algo así como 'el sello de la ENAH'".

Aunque el autor no siempre lo hace de manera explícita, en las presentaciones biográficas de cada uno de los autores elegidos se presentarán los vaivenes del tránsito hacia una antropología crítica a una antropología oficialista. Desde el primer autor, José Mariano Mociño y Losada, nos queda claro que era un etnógrafo adelantado a su tiempo al reparar en las costumbres, rituales y organización política de los indígenas de Nutka en lo que ahora es Vancouver, donde pasó más tiempo que el mismo Franz Boas entre los kwakiutl. Sin embargo, también queda en evidencia que, a diferencia de este último, Mociño no iba sólo con el interés académico; formaba parte de las expediciones coloniales donde se acostumbraba cargar con un naturalista como parte de sus reconocimientos de las tierras prontas a ocupar, es decir, todo parece indicar que llevaba consigo la credencial de pertenecer a un imperio con la intención de ocupar las tierras, pero también de cambiar o integrar a sus habitantes a la llamada civilización.

Hay ejemplos de cómo algunos de estos prominentes antropólogos como Manuel Gamio, en contraste con Andrés Molina Enríquez y Moisés Sáenz, lograron "manipular su doble consti-

tución”, es decir, mantenerse como intelectuales encargados de los asuntos indígenas ocupando puestos clave en las políticas de desarrollo e integración, y como investigadores, profesores y constructores del pensamiento teórico. De acuerdo con la investigación biográfica de Vázquez León, en el contexto de esta ambivalencia —en la cual los antropólogos mexicanos seguimos inmersos³— algunos de los personajes forjadores de la antropología mexicana, como Sáenz, terminaron sin mayores reconocimientos por la posición crítica en torno al “problema del indio”, y por lo tanto, contraria a los dictados de la antropología gubernamental.

Más que una recriminación por este *doble frente* de la antropología mexicana, el libro demuestra que es parte de una situación histórica e inherente a una preocupación teórica central y decisiva de cómo resolver el problema de la pobreza en México y definir las peculiaridades de una nación caracterizada por la diversidad cultural. Para Vázquez León, estos once ilustres del pensamiento antropológico son representativos del desarrollo de una de las principales temáticas que, sin duda, vinculó el quehacer antropológico con los laberintos de la política. Queda a nosotros preguntarnos qué papel juegan actualmente los antropólogos en un país donde los indígenas siguen inmersos en la pobreza extrema. ¿Está abierta la brecha que abrieron estos intelectuales donde buena parte de la

academia sigue enmarañada con las mismas preocupaciones de antaño?

Concluyo diciendo que hacer una antropología de la antropología no es tarea fácil. Se requiere, además de tiempo, de cierta agudeza para identificar aquellos escritos que resultan representativos de posturas teóricas que han sido decisivas en la historia del pensamiento antropológico en México y que, por ciertas circunstancias políticas, han pasado desapercibidas. Me parece que Luis Vázquez asumió este reto, identificando textos que deben ser revalorados en su justa medida y bajo un lente crítico.

ANDRÉS OSEGUERA M.
ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA
E HISTORIA DEL NORTE DE MÉXICO,
INAH.

³ Luis Vázquez León, “Ciento cuatro años de antropología mexicana”, en *Diario de Campo*, México, INAH, enero-marzo de 2014, p. 17.

RESÚMENES / ABSTRACTS

La vida en el espejo: los mundos míticos y sus reflejos entre los nahuas del siglo XVI y otros pueblos de tradición mesoamericana

Roberto Martínez / Katarzyna Mikulska

Resumen: Partiendo de la problemática localización de los espacios míticos mesoamericanos, este trabajo se propone demostrar que muchas de las ambigüedades que al respecto se presentan pueden explicarse a partir de la imagen de un espejo celeste. Dicha noción no sólo nos permite entender las más evidentes similitudes entre el cielo y el lugar de los muertos, sino que al mismo tiempo nos posibilita aproximarnos a las teorías indígenas del reflejo. La refracción, en estos casos, no parece derivar en la simple producción de figuras ilusorias sino en la oportunidad de acceder a una suerte de realidad virtual cuyos efectos sobre la cotidianidad se proyectan en el devenir. Los datos analizados proceden de múltiples épocas y regiones, más el hecho de que entre sí mantengan cierta congruencia sugiere que pese a la imperante diversidad debió conservarse una matriz cultural común.

Palabras clave: adivinación, cosmovisión, espejo, Mesoamérica, Mictlan, nahualismo.

Abstract: Starting with the problematical location of mythical spaces in Mesoamerican myths, this paper sets out to demonstrate that many of the ambiguities on the subject can be explained on the basis of the image of the celestial mirror. This notion not only enables us to understand the most obvious similarities between the sky and the place of the dead, but also allows us to approach indigenous theories on reflection. Refraction, in these cases, does not seem to be derived from the simple production of illusory figures, but rather from the opportunity to access a sort of virtual reality, whose effects on everyday life are projected onto the events. The data analyzed are from different periods and regions, but they maintain a certain congruence suggesting that despite the apparent diversity, they must have arisen from a shared cultural framework.

Keywords: divination, worldview, mirror, Mesoamerica, Mictlan, nahualism.

Entre lo local y lo universal. Miradas en torno a la cultura olmeca

Haydeé López Hernández

Resumen: El presente texto analiza diversas imágenes de las piezas que hoy consideramos olmecas, creadas entre la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas de la siguiente centuria. Al haber sido producidas en o para el espacio científico, tales imágenes no se engendraron como parte de la creatividad artística subjetiva y personal, sino que se observaron y usaron como testigos objetivos —testimonios que podían fundamentar el discurso sobre el otro: la presencia de los negros en el continente, o la existencia de una cultura engendradora de la civilización mesoamericana. Así, a través de este análisis y a lo largo de un siglo, es posible observar los cambios ocurridos no sólo en el espacio estético, sino también en la narrativa histórica del México prehispánico y en los tópicos que dieron vida a la arqueología como disciplina científica.

Palabras clave: olmeca, primitivo, civilización, historia de la arqueología, nacionalismo.

Abstract: This paper discusses various images of the pieces today regarded as Olmec, created between the second half of the nineteenth century and the first decades of the next century. Having been produced in or for scientific contexts, such images did not arise from subjective and personal artistic creativity, but were seen and used as objective witnesses —evidence— that could substantiate the discourse on the other: the presence of blacks on the continent, or the existence of a mother culture for Mesoamerican civilization. Thus, through this analysis and over the course of a century, we can see the changes not only in the aesthetic space, but also in the historical narrative of ancient Mexico and the topics that gave birth to archaeology as a scientific discipline.

Keywords: Olmecs, primitive, civilization, history of archaeology, nationalism.

Indicios de la “resistencia” de los subalternos en el acto fotográfico en las prácticas etnográficas de Frederick Starr y Carl Lumholtz, con los indígenas mexicanos a finales del siglo XIX. Una Hipótesis

Karina Samano Verdura

Resumen: El siguiente texto es un ejercicio histórico que pretende mostrar la posibilidad de encontrar la “voz” de los indígenas mexicanos en las obras etnográficas de Frederick Starr y Carl Lumholtz relacionadas con sus prácticas de campo a finales del siglo XIX. Los elementos textuales que habrán de analizarse están relacionados con el “acto fotográfico”, alrededor del cual puede observarse la “resistencia” de los indígenas ante las circunstancias que rodean a dicho acto. Esta “resistencia” se entiende como parte de un enfrentamiento entre una clase subalterna (indígenas mexicanos) y otra hegemónica (los antropólogos como parte de una comunidad científica). Por otra parte, se propone la observación de lo relacionado con el ámbito de la fotografía etnográfica a causa de que nos encontramos ante grupos que no dejaron testimonios escritos que nos hablen de dicho enfrentamiento.

Palabras clave: estudios subalternos, imagen etnográfica mexicana, Carl Lumholtz, Frederick Starr, “resistencia” indígena, siglo XIX.

Abstract: The following text is a historical exercise to demonstrate the possibility of finding the “voice” of Mexican indigenous peoples in the ethnographic fieldwork of Frederick Starr and Carl Lumholtz in the late nineteenth century. The textual elements analyzed are related to the “photographic act,” in which the indigenous “resistance” to the circumstances surrounding this act can be observed. This “resistance” is understood as part of a confrontation between subaltern classes (Mexican native groups) and a hegemonic group (anthropologists as part of a scientific community). At the same time, ethnographic photography is the primary focus of the study, because the groups under consideration left no written testimony that bears witness to this confrontation.

Keywords: subaltern studies, Mexican ethnographic photography, Carl Lumholtz, Frederick Starr, indigenous “resistance”, twentieth century.

Llegaron los libaneses a Motul, pero ¿y dónde están los coreanos? Historia comparada de dos migraciones

Claudia Dávila Valdés

Resumen: Este trabajo analiza desde una perspectiva comparada, y en un espacio angosto, el municipio yucateco de Motul, algunas de las particularidades de la vida cotidiana de dos de las migraciones históricas más importantes de la región: libaneses y coreanos, así como de sus descendientes que viven o vivieron en ese municipio desde finales del siglo XIX hasta los años cincuenta del siglo XX. Las diferencias de nacionalidad implicaron distintas modalidades de migración, tanto en lo económico como en lo político/jurídico y, desde luego, en sus procesos de integración. Los coreanos experimentaron una asimilación cultural en la que la mayor parte de sus patrones culturales se desdibujaron, mientras que los libaneses en una asimilación colectiva vivieron una absorción gradual sin renunciar en seguida ni totalmente a su identidad.

Palabras clave: Motul, migraciones, libaneses, coreanos, asimilación.

Abstract: This paper analyzes the town of Motul in Yucatán from a comparative perspective and in a narrow space through features of everyday life in two of the most important historical migrations of the region: Lebanese and Korean. It also examines their descendants who live or lived in that municipality from the late nineteenth century to the 1950s. The differences in nationality involved various dimensions of migration, including economic and political/legal, as well as integration processes. Koreans underwent cultural assimilation in which most of their cultural patterns became blurred, whereas the Lebanese experienced gradual absorption in a collective assimilation without immediately and fully sacrificing their identity.

Keywords: Motul, migrations, Lebanese, Koreans, assimilation.

Comunicación onírica: tensiones interculturales alrededor del valor de lo inmaterial como percepción y conocimiento

Gabriela Coronado

Resumen: Más allá de los cinco sentidos, las ontologías indígenas valoran otras formas de percepción y comunicación para aprehender al mundo real. Estas facultades extrasensoriales son frecuentemente rechazadas por sectores europeizados que las califican como irracionales, supersticiosas e irreales. A pesar de la desvaloración de dichas maneras de percibir la realidad, ellas han impregnado el sustrato de la cultura mexicana y ofrecen visiones alternativas sobre la relevancia de la percepción extrasensorial y su valor epistemológico y comunicativo. Una de dichas facultades se manifiesta en los sueños. Con el fin de destacar el valor de los sueños como sentido —medio de percepción, conocimiento y comunicación— exploro su relevancia dentro de las culturas mexicanas por medio de un acercamiento autoetnográfico. En él reflexiono sobre experiencias personales en mi vida intercultural en México, como antropóloga y como soñadora.

Palabras clave: sueños, sentidos, ontologías indígenas, discurso, México.

Abstract: Beyond the five senses, indigenous ontologies value other forms of perception and communication to apprehend the real world. These extrasensory powers are often rejected by Europeanized sectors that characterize them as irrational, superstitious, and unreal. Despite the devaluation of such ways of perceiving reality they have impregnated the substrate of Mexican culture offering alternative views on the relevance of extrasensory perception and its epistemological and communicational value. One of these faculties is dreaming. In order to highlight the value of dreams as a sense —a means of perception, knowledge and communication— I explore their significance within Mexican cultures through an autoethnographic approach. In it I reflect on personal experiences in my intercultural life in Mexico, as an anthropologist and as a dreamer.

Keywords: dreams, senses, indigenous ontologies, discourse, Mexico.

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *La nobleza indígena novohispana y su retracción ante los cabildos de naturales. Algunos apuntes sobre el valle de Puebla-Tlaxcala y la cuenca de México*
- ◆ *Chalco y Cholula: relaciones entre los pueblos de la transmontaña durante la época prehispanica y colonial*
- ◆ *Manuscrito del Aperreamiento. Suplicio ejecutado por medio de perros de presa contra los caciques cholultecas*
- ◆ *Tributarios en la escritura indígena de la Matrícula de Huexotzinco*
- ◆ *Las huellas del oficio y de lo sagrado en los nombres nabuas de familias y barrios de Cholula*
- ◆ *Sacerdocio y orden franciscana entre los naturales del valle de Puebla-Tlaxcala*
- ◆ *Los estudiantes indígenas del Obispado de Puebla en la Real Universidad*
- ◆ *Estampas de los tranvías de la ciudad de México*

Año 23, vol. 66, enero-abril, 2016

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Las mujeres nobles y la producción textil representadas en los códices mixtecos*
- ◆ *El Diablo en la cosmovisión de los nabuas de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla*
- ◆ *Los alimentos en la vida ritual de los nabuas de San Juan Tetelcingo, Guerrero. Un elemento a considerar dentro del patrimonio biocultural*
- ◆ *Comunicación intercultural y la consulta médica en pacientes wixaritari (buicholes): un elemento a considerar dentro del patrimonio biocultural*
- ◆ *Imágenes, ficción y consumo cultural. El impacto de la pantalla chica en la globalidad del heavy metal*
- ◆ *Economía y vías de comunicación en el norte de Guerrero a finales del Porfiriato*

Año 23, vol. 67, mayo-agosto, 2016

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Patrimonio e historia, las fortificaciones en la Banda Oriental del Uruguay en la confrontación de imperios*
- ◆ *Las fortalezas de la Nueva España. Historia, conservación y protección*
- ◆ *Las fortificaciones en Brasil*
- ◆ *Fortificaciones costeras del Virreinato del Perú*
- ◆ *ICOFORT y la revalorización de las fortificaciones del Caribe*
- ◆ *“Como grandes elefantes en el agua”, la invasión estadounidense a Veracruz en 1914, a través de dos álbumes fotográficos*