

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

VOLUMEN 31, NÚMERO 90, MAYO-AGOSTO, 2024



Diversas temáticas desde las disciplinas antropológicas

SECRETARÍA DE CULTURA
Alejandra Frausto Guerrero
Secretaría

INSTITUTO NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Diego Prieto
Dirección General

José Luis Perea González
Secretaría Técnica

Beatríz Quintanar Hinojosa
Coordinación Nacional de Difusión

ESCUELA NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Víctor Acuña Alonzo
Dirección

Melissa Aimé Fernández Chagoya
Secretaría Académica

Irán Irais Rivera González
Subdirección de Extensión Académica

Luis de la Peña Martínez
Departamento de Publicaciones

CUICUILCO REVISTA
DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Tamara Cruz y Cruz
Editora

Víctor Manuel Uc Chávez
Coordinación editorial

Adriana Nayelhy Jiménez León
Corrección de estilo

Constanza Hernández Careaga
Diseño y formación

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas
No. 90, mayo-agosto, 2024, es una publicación
cuatrimestral editada por el Instituto Nacional
de Antropología e Historia, Córdoba 45, Colonia Roma,
C.P. 06700, Alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México,
www.inah.gob.mx, revistacuicuilco@yahoo.com.
Editor responsable: Tamara Cruz y Cruz.
Reserva de Derechos al
Uso Exclusivo No.: 04-2016-072909112900-203,
ISSN: 2448-8488, ambos otorgados por el Instituto
Nacional de Derechos de Autor. Responsable de la
última actualización: Víctor Manuel Uc Chávez. Escuela
Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y
Zapote s/n, colonia Isidro Fabela, C.P. 14030,
Alcaldía Tlalpan, Ciudad de México.
Fecha de última modificación: 27 de septiembre de 2024.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente
reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos
e imágenes de la publicación sin previa autorización del Instituto
Nacional de Antropología e Historia.

Imagen de portada:

Coline Raposa

Día de Muertos

Marcadores de acrílico s/ papel

66.5 x 101.5 cm

2022

Consejo Editorial 2024

Elisa Drago Quaglia, Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje, UNAM. México.
Andrea Mutolo, Universidad Autónoma de la Ciudad de México. México.
Alejandro Pinet Plascencia, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
Viridiana Rivera Solano. Directora de la revista Quixe. México.
Iván San Martín Córdova, Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje, UNAM. México.
Manuela Sepúlveda, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
José Luis Vera, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
Brian Zuccala, Witwatersrand University. Johannesburgo, Sudáfrica.

Consejo Honorario

Roger Bartra, Universidad Nacional Autónoma de México. México.
Guillermo Boils, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. México.
Heraclio Bonilla, Universidad Nacional de Colombia. Colombia.
Johanna Broda, Universidad Nacional Autónoma de México. México.
Barry Carr, La Trobe University, Melbourne. Australia.
Camilo José Cela Conde, Universidad de las Islas Baleares. España.
María de Lourdes Cruz González Franco, Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje (UNAM). México.
Saurabh Dube, El Colegio de México. México.
Christian Duverger, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. Francia.
João Fábio Bertonha, Universidad Estadual de Maringá. Brasil.
Néstor García Canclini, Universidad Autónoma Metropolitana. México.
Carlos González Herrera, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. México.
Claudio Lomnitz, Universidad de Columbia. Estados Unidos.
Linda Manzanilla, Universidad Nacional Autónoma de México. México.
Robert M. Malina, Universidad Estatal de Tarlenton. Estados Unidos.
Eduardo Matos Moctezuma, Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.
Eduardo Menéndez, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México.
Héctor Pérez Brignoli, Universidad de Costa Rica. Costa Rica.
Frédéric Saumade, Université de Provence Aix Marseille. Francia.
Rebecca Storey, Universidad de Houston. Estados Unidos.
Gloria Villegas Moreno. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. México.
Anita Virga. Witwatersrand University. Johannesburgo, Sudáfrica.

ISSN: 2448-8488

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas



VOLUMEN 31, NÚMERO 90, MAYO-AGOSTO, 2024

Diversas temáticas desde
las disciplinas antropológicas

ÍNDICE

- Comentario editorial 5
Tamara Cruz y Cruz

MISCELÁNEA

- Aspiraciones de futuro de estudiantes de antropología en México 11
Karla Teresa Camacho Rodríguez
- Morfología integral: un estudio sobre la evolución del oído y el lenguaje en fósiles homínidos 35
Sandra Selene López Balderas
- Tláloc: género e identidad 55
Marialba Pastor
- Lo que el fuego nos deja 79
Mónica Itzel Sosa Ruiz
- Sueño, nahualismo y conocimiento entre los otomíes orientales 115
Patricia Gallardo Arias
- Los santos también comen en Pinotepa Nacional 137
Hermenegildo F. López Castro
- La etnoterritorialidad como praxis de resistencia: el caso de Santa María del Tule, Oaxaca 163
Aitza Miroslava Calixto Rojas
- Colonialismo y salud. La percepción médica decimonónica de la relación hombre-naturaleza 189
Paola Peniche Moreno

- La mirada de un/a asesino serial 209
Susana Vargas Cervantes

PLÁSTICAS ANTROPOLÓGICAS

- Migración y destierro desde el arte 243
Coline Raposa

RESEÑAS

- Migración y activismo político en el suroeste de Estados Unidos 255
Jairo Eduardo Jiménez Sotero
- Recorrer el pasado y el territorio en la cañada oaxaqueña 259
Rodolfo Rosas Salinas
- Más que una nueva ciencia, un nuevo objeto.
Crítica de la antropología 265
Miguel Vázquez Ángeles

Comentario editorial

El presente número 90 de la revista *Cuicuilco* contiene, como ya es costumbre, un misceláneo de artículos que versan sobre diversos temas de ciencias antropológicas y sociales, escritos por especialistas en sus respectivas áreas de estudio. También, cuenta con tres reseñas críticas sobre publicaciones actuales en el medio y, además, se inaugura **Plásticas antropológicas**, sección que pretende mostrar los nexos entre las artes visuales y el quehacer antropológico, con el trabajo de la artista **Coline Raposa**, quien además ha prestado su arte para las portadas de las revistas este año.

El primer artículo del misceláneo, escrito por **Karla Teresa Camacho Rodríguez** y titulado “Aspiraciones de futuro de estudiantes de antropología en México”, nos presenta un análisis estadístico de las aspiraciones que tienen los estudiantes de carreras antropológicas en distintas regiones del país, ya sean académicas, económicas, laborales, o sociales y familiares, y cómo los factores de los diferentes contextos en que se desenvuelven, así como su formación académica, contribuyen a la constitución de dichas aspiraciones.

El siguiente artículo, “Morfología integral: un estudio de la evolución del oído y el lenguaje en fósiles homínidos” de **Sandra Selene López Balderas**, nos presenta un análisis morfológico de diferentes restos fósiles de homínidos que muestra una correlación entre el oído y la base del cráneo, lo cual da pie a la posibilidad de que, así como el aparato fonador evolucionó en los homínidos para permitir el habla, el aparato auditivo también evolucionó para captar los sonidos propios de la lengua.

Por otro lado, “Tlálloc: género e identidad” de **Marialba Pastor**, nos propone una reinterpretación de la evidencia arqueológica que se tiene de Tlálloc, basada en conceptos que hoy se reconocen como mesoamericanos: tiempo cíclico, concepción integral del mundo, papel central del agua, etc.,

lo cual la lleva a una interesante conclusión sobre la figura de Tláloc, como un dios no necesariamente masculino.

El siguiente artículo, “Lo que el fuego nos deja” de **Mónica Itzel Sosa Ruiz**, nos expone un estudio interdisciplinario en donde la etnoarqueología y la arqueología experimental se reúnen para mostrar la importancia del fuego en la creación cerámica, no solo a un nivel utilitario, sino también de posible elemento sacro.

El artículo “Sueño, nahualismo y conocimiento entre los otomíes orientales” de **Patricia Gallardo Arias**, tal como su título indica, busca conocer cómo se articulan los conceptos de sueño, nahualismo y conocimiento entre los otomíes de la Sierra Madre Oriental, mediante el análisis del material obtenido en campo utilizando propuestas conceptuales de investigadores como Pedro Pitarch, Mercedes de la Garza y Erick Velásquez García.

Con “Los santos también comen en Pinotepa Nacional” de **Hermenegildo F. López Castro**, se nos presenta un estudio sobre la gastronomía ritual de Pinotepa Nacional, Oaxaca, en los días de Semana Santa. Qué se consume, quién lo consume y en qué momento, son aspectos que se abordan en el trabajo mediante la etnografía y el análisis lingüístico.

El artículo “La etnoterritorialidad como *praxis* de resistencia: el caso de Santa María del Tule, Oaxaca” de **Aitza Miroslava Calixto Rojas**, narra, a través de un análisis etnohistórico y etnográfico de la historia de la comunidad, desde la época colonial hasta nuestros días, cómo el árbol del Tule ha constituido un eje de etnoterritorialidad.

El trabajo escrito por **Paola Peniche Moreno**, “Colonialismo y salud: La percepción médica decimonónica de la relación hombre-naturaleza”, analiza el pensamiento médico del siglo XIX; cómo los cambios políticos y económicos de la época moldearon el mismo y cómo éste se convirtió en una herramienta para la expansión imperialista y el dominio colonial.

El artículo de **Susana Vargas Cervantes**, titulado “La mirada de un/a asesino serial” aborda los sesgos que tuvo la investigación policial del caso de El/La Mataviejitas y muestra como el actuar policial en México se puede ver influenciado por creencias racistas, clasistas y sexistas, así como por una necesidad de ajustar los resultados a una narrativa hegemónica, en este caso, la de asesinos seriales.

En la sección *Plásticas antropológicas*, el texto de **Coline Raposa**, “Migración y destierro desde el arte”, nos muestra las conexiones de sus obras con un fenómeno social muy actual: la migración. En el texto que acompaña cada cuadro nos comparte sus reflexiones acerca de este fenómeno social y nos muestra como el arte puede ser un medio para contar lo que no se alcanza a decir por otros medios.

Finalmente, en la sección de reseñas críticas tenemos los trabajos de Jairo Eduardo Jiménez Sotero, Rodolfo Rosas Salinas y Miguel Vázquez Ángeles.

El texto de **Jairo Eduardo Jiménez Sotero**, titulado “Migración y activismo político en el suroeste de Estados Unidos”, reseña el libro *De betabeles y revoluciones. El partido liberal mexicano y la producción de remolacha azucarera en el sur de California y el sureste de Colorado, 1890-1929*, escrito por el historiador David Adán Vázquez Valenzuela. Dicho libro trata sobre el activismo de los hermanos Flores Magón en el contexto agrícola del cultivo y procesamiento de betabel en Estados Unidos.

En tanto, la reseña de **Rodolfo Rosas Salinas**, “Recorrer el pasado y el territorio en la cañada oaxaqueña”, trata del libro *La cañada oaxaqueña: región multiétnica con un pasado compartido. Configuración territorial y Nandya Chiquihuitlán, Ñu ka’nu y Ñu Tachi, siglos XVI-XVIII* de Aquetzalli Nayeli Mora Jiménez, el cual es un trabajo que expone la conexión de la complejidad social y cultural con el dinamismo territorial de la región.

Por último, “Más que una nueva ciencia, un nuevo objeto. Crítica de la antropología.” de Miguel **Vázquez Ángeles** reseña el libro postúmo del antropólogo estadounidense Marshall Sahlins *The new science of the enchanted universe. An anthropology of most humanity*. Libro en el cual Sahlins critica e invita a reflexionar sobre el quehacer antropológico.

Como siempre, esperamos que los trabajos entregados en esta edición de la revista sean de su agrado y les resulten de utilidad.

Tamara Cruz y Cruz
Ciudad de México 2024

Editora de *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*

MISCELÁNEA

Aspiraciones de futuro de estudiantes de antropología en México

Karla Teresa Camacho Rodríguez*

SUBSECRETARÍA DE EDUCACIÓN MEDIA SUPERIOR-SEP

RESUMEN: *El objetivo de este artículo es responder a la pregunta ¿qué aspiraciones de futuro tienen los estudiantes de carreras antropológicas en México? Para ello se analizaron los resultados de la “Encuesta de estudiantes de Antropología 2019”, donde se investigan las expectativas de los estudiantes sobre su futuro, por medio de las cuestiones: “Al concluir la carrera te gustaría [...]” y “Cuando seas profesionalista, esperas [...]”. Entre los resultados de este análisis destaca que las aspiraciones económicas, laborales y académicas de los estudiantes de carreras antropológicas no difieren radicalmente de las aspiraciones de otros estudiantes de educación superior, pero el significado que atribuyen a esas aspiraciones adquiere un sentido particular, debido a las experiencias vividas en el proceso de su formación antropológica.*

PALABRAS CLAVE: *estudiantes, aspiraciones, carreras antropológicas, Espacios Universitarios, desigualdad.*

Future aspirations among anthropology students in Mexico

ABSTRACT: *The objective of this article is to answer the question: What future aspirations do students of anthropological careers in Mexico have? For this, the results of the “Encuesta de estu-*

* karlacamacho26@gmail.com

diantes de Antropología 2019” were analyzed, which investigates the expectations that students have about their future through the questions: “When you finish your degree, would you like to [...]” and “When you are professional you expect [...]”. Among the results of this analysis, it stands out that the economic, labor and academic aspirations of anthropological career students do not radically differ from the aspirations of other higher education students, but that the meaning they attribute to them acquires a particular meaning due to the experiences they live in the anthropological training process.

KEYWORDS: *students, aspirations, anthropological careers, University Spaces, inequality.*

INTRODUCCIÓN.

ASPIRACIONES DE FUTURO, JUVENTUDES Y EL CONTEXTO ESCOLAR

Las aspiraciones de futuro son representaciones construidas por los individuos y los grupos que dan cuenta de sus deseos para el futuro. Se distinguen de las expectativas, las cuales refieren a la creencia de qué ocurrirá en el futuro porque las aspiraciones apuntan hacia lo anhelado y qué se está dispuesto por hacer para ello [PNUD 2000]. La aspiración se relaciona también con las preferencias inmediatas y con los contextos culturales; incluidos los más amplios ya que la globalización, apoyada en los medios de comunicación y las redes, ha llevado a las personas a imaginarse a sí mismas y a sus mundos de formas nuevas y diferentes [Sellar *et al.* 2011]. Para Appadurai [2004] las aspiraciones pueden entenderse también como capacidades; es decir, como una aptitud posible para desarrollarse cuando hay una relación poderosa con el propio futuro y con el futuro colectivo más amplio. Como toda capacidad las aspiraciones se fortalecen con la práctica; a pesar que la modernidad permita a las personas imaginar distintos futuros posibles, la posibilidad de realizarlos no está equitativamente distribuida [Appadurai 2004].

En la actualidad, los estudios sobre las aspiraciones han buscado conocer las variables que intervienen en su construcción; en particular, destaca el interés por conocer las aspiraciones de ciertos grupos sociales, en especial de las juventudes. Así, para Figueroa, Padilla y Guzmán [2015] las aspiraciones entre las juventudes se construyen en relación con el sexo, la edad, el desempeño académico y otras variables relacionadas con la familia, como la escolaridad y la ocupación de los padres, la interacción entre padres e hijos y las expectativas y aspiraciones que en el entorno familiar se tiene hacia la educación superior. Por otro lado, Jiménez [2004] considera, además, otras variables, cuya intervención en la formación de los itinerarios

rios asociados a las aspiraciones juveniles son: a) las condiciones sociales (contexto social o territorio económico, clase social, origen familiar y sexo); b) la oferta pública y privada de formación y empleo, así como los mecanismos y políticas de inserción a éstos; y c) las aptitudes, actitudes y estrategias del sujeto (microclima familiar, grupo de iguales, etc.). Estas últimas variables resultan significativas por el papel que juegan en la construcción de la autoimagen, el sistema de valores, actitudes y las expectativas de las juventudes. Otros autores, como Delgado *et. al* [2010], afirman que ciertos rasgos de la personalidad, por ejemplo, las experiencias, pueden incidir también en el tipo de orientación hacia el futuro.

La perspectiva que concibe las aspiraciones como capacidades ha enfatizado también en la importancia de las experiencias vividas, debido a que, al observar, las experiencias son clave porque evidencian las desigualdades que en sí mismas caracterizan a las aspiraciones; pues las desigualdades no sólo se encuentran en su posibilidad de realización, también están presentes en la propia construcción de las aspiraciones. Appadurai [2004] lo explica de la siguiente manera:

La aspiración es la capacidad desigualmente distribuida de los diferentes colectivos sociales para articular poderosamente sus visiones de la buena vida; para expresar, y hacer que otros reconozcan los valores, creencias y normas que dan textura a estas visiones; para acceder y utilizar los recursos necesarios para realizarlas. La capacidad de aspirar implica tanto la capacidad de realizar aspiraciones concretas, como el poder colectivo de conformar contextos culturales en los que se forman diferentes deseos y se valoran como aspirativos [2004: 69].

Las investigaciones sobre juventudes y educación superior ocupan igualmente un lugar importante en las investigaciones sobre la desigualdad, ya que, de acuerdo con Dubet [2020], en la articulación de aspiraciones, educación superior y juventudes se observa un valioso camino para entender las desigualdades modernas.

Así, en el examen de las perspectivas de futuro en el contexto escolar ha destacado la importancia que tienen para los estudiantes el obtener grados, alcanzar títulos, prepararse para la vida laboral y, de manera general, las pautas concebidas para el futuro y su cruce con la experiencia escolar [Gae-ta *et al.* 2020; Barrera *et al.* 2018; Corica 2012]. Se han revelado, además, las actitudes y expectativas de estas poblaciones [Delgado 2010] y la manera en cómo culturalmente la educación superior se ha consolidado bajo una aspiración en sí misma [Sellar *et al.* 2011].

Finalmente, cabe resaltar que en otras investigaciones se ha estudiado incluso la influencia del tipo de establecimiento educacional en la definición de las aspiraciones de las juventudes, las posibilidades para alcanzar sus objetivos, los factores posibles a incidir en el logro o fracaso de sus planes y cómo se articulan la educación y el trabajo en los planes de su futuro [Sepúlveda *et al.* 2014]. Las emociones que experimentan las juventudes en la etapa de construcción de las aspiraciones han sido igualmente importantes debido a que la subjetividad y los roles de los sujetos son clave (sus proyectos personales, ambiciones o deseos) en la definición de itinerarios y trayectorias distintivas porque las aspiraciones pueden concebirse también como anhelos o sueños; en la medida en que son las representaciones hechas por los individuos y los grupos acerca del estado de cosas, personales o sociales, de lo deseado para el futuro, ya que para ellos caracterizan “*lo mejor*” [Sepúlveda *et al.* 2014].

METODOLOGÍA

La información base para analizar las aspiraciones de futuro de estudiantes en carreras antropológicas en México proviene de la encuesta *¿Quiénes son los estudiantes de Antropología en México?* Esta encuesta se realizó en el año 2019 y forma parte del proyecto Perfil sociodemográfico y salud de los estudiantes de licenciatura en Antropología. Una perspectiva nacional, financiado por Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y la Red Mexicana de Instituciones de Formación en Antropología (Red MIFA).

Esta encuesta tiene como objetivo conocer a los estudiantes de las disciplinas antropológicas. Se trata de una encuesta digital, difundida entre estudiantes de licenciatura de 21 escuelas públicas en México; participaron estudiantes de cualquier programa de las carreras antropológicas que se imparten en México,¹ el período escolar fue indistinto y la colaboración fue voluntaria. Por esta razón, el muestreo de las respuestas es no probabilístico, aunque sí significativo de la realidad que viven los estudiantes de Antropología en el país. La encuesta se aplicó entre el 23 de septiembre y el 30 de noviembre de 2019, desde la plataforma *QuestionPro*. Además

¹ Las carreras consideradas en esta encuesta como carreras antropológicas son: Antropología Física, Antropología Histórica, Antropología Social, Arqueología, Ciencias Sociales, Etnohistoria, Etnología, Gestión y autodesarrollo indígena, Historia y Lingüística. Algunas, como Ciencias Sociales, se consideraron sólo dentro de una institución en específico, debido a que en el programa de estudios correspondiente hay perspectivas, métodos y prácticas propias de las carreras antropológicas.

de recopilar información sociodemográfica, se indagó sobre las siguientes temáticas: condiciones de estudio, percepción de la carrera, uso de las tecnologías, cuidado de la salud, experiencias de violencia y tiempo de ocio de las y los estudiantes.

Respondieron la encuesta un total de 725 estudiantes: 261 hombres (34%) y 464 mujeres (64%). Como un dato importante, vale destacar que este alto porcentaje de mujeres participantes obedece a que, de acuerdo con el Anuario Estadístico de la Población Escolar en Educación Superior 2019-2020 de la Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior [ANUIES 2019], en este período hubo más mujeres que hombres estudiando carreras antropológicas en México.² El promedio de edad de las y los participantes fue de 24.5 años. Aunque se consideraron todos los espacios universitarios del país donde se imparten estas carreras, las principales instituciones de adscripción fueron: la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (EAHNM), la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) y la Universidad Autónoma de San Luis (UASLP).

Para el análisis de los datos que reflejan las aspiraciones de futuro de los estudiantes, se agruparon en seis categorías las 21 opciones de respuesta de las preguntas “Q64. Al concluir la carrera te gustaría [...]” y “Q65. Cuando seas profesionista esperas [...]”. Dichas categorías y tipos de respuestas pueden observarse en el siguiente cuadro:

² De acuerdo con esta asociación, la matrícula total de mujeres estudiando una carrera antropológica en México en este período fue de 3 270 y de hombres de 2 447, dando un total de 5 717 estudiantes inscritos principalmente en la ENAH (2 220), la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (718), la Universidad Autónoma de México (565) y la Universidad Veracruzana (503). El menor números de estudiantes en carreras antropológicas se concentra en la Universidad Autónoma de Sinaloa (43) y la Universidad Autónoma de Guerrero (56).

Cuadro 1
Categorías de aspiraciones

Categoría	Aspiraciones laborales	Aspiraciones académicas	Aspiraciones económicas	Aspiraciones sociales y familiares	Aspiraciones ciudadanas	Aspiraciones experienciales
Respuestas	<ul style="list-style-type: none"> -Trabajar en el sector público. -Trabajar en el sector privado. -Trabajar en una ONG. -Trabajar en el negocio de mi familia/ poner un negocio. -Dedicarme a una actividad no relacionada con mi carrera. 	<ul style="list-style-type: none"> -Cursar un posgrado. -Ser docente. -Ser investigador de una universidad. 	<ul style="list-style-type: none"> -Tener carro propio. -Tener casa propia. -Ganar un buen sueldo. -Trabajar en algo relacionado con tu carrera. 	<ul style="list-style-type: none"> -Tener muchos amigos. -Apoyar a tus padres. - Tener hijos. -Ser una persona famosa e importante. 	<ul style="list-style-type: none"> -Ayudar a servir a los demás. -Hacer algo para mejorar el mundo. -Militar políticamente. 	<ul style="list-style-type: none"> -Irte a vivir a otro país. -Viajar.

Fuente: ¿Quiénes son los estudiantes de *Antropología en México? Encuesta 2019* [Urteaga et al. 2022].

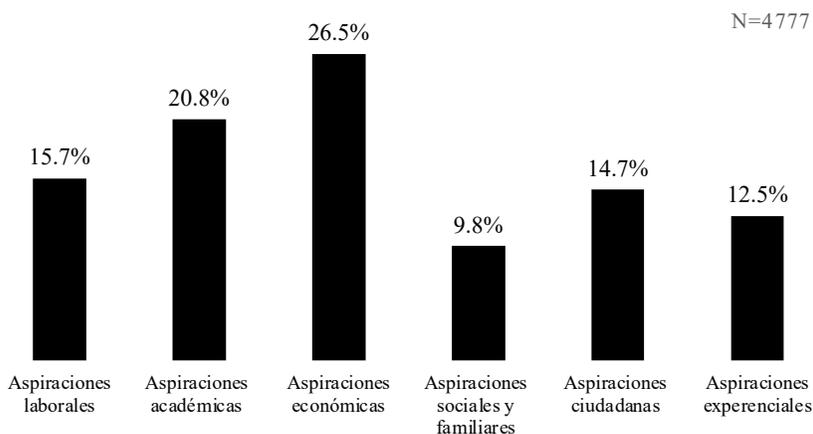
Debido a las características de los reactivos de la encuesta —los estudiantes tenían la posibilidad de elegir más de una respuesta por pregunta— y a la disparidad entre la proporción de hombres y mujeres que respondieron a ella, se optó por analizar los datos desde la perspectiva cuantitativa y tomando en cuenta, principalmente y de forma independiente, las varia-

bles de sexo y tipo de aspiración. Los resultados de esto se sintetizan en el siguiente apartado.

LAS PRINCIPALES ASPIRACIONES DE LAS Y LOS ESTUDIANTES

Entre las aspiraciones de futuro de los estudiantes de carreras antropológicas que participaron en este ejercicio resaltan aquellas ubicados en tres categorías: las económicas, las académicas y las laborales; es decir, las aspiraciones referentes a las propiedades e ingresos que se desea tener, al ejercicio de la profesión y al anhelo del tipo de empleo.

Gráfica 1
Aspiraciones de los estudiantes

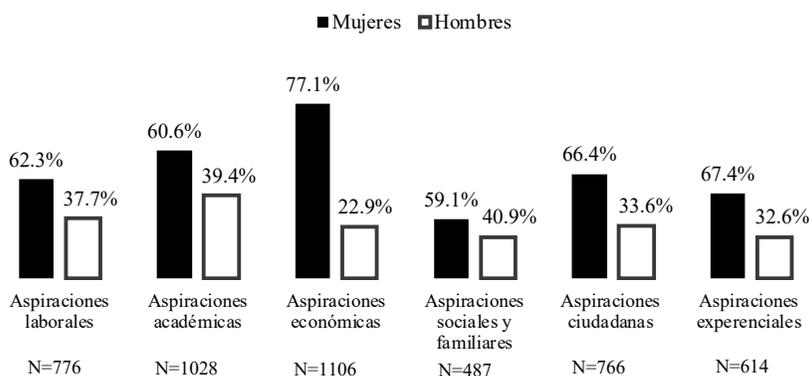


Fuente: ¿Quiénes son los estudiantes de *Antropología en México? Encuesta 2019* [Urteaga, et. al. 2022].

Considerando el sexo de los estudiantes al elegir las aspiraciones, podemos observar, en la gráfica 2, que para las mujeres, las económicas, las académicas y las ciudadanas son las más importantes; mientras que para los hombres, las aspiraciones académicas, las laborales, las económicas y

ciudadanas son esenciales.³ Entre las aspiraciones ciudadanas resaltan el interés por ayudar a otros, contribuir a la mejora del mundo y militar políticamente, dato significativo debido a que elementos como la identidad, la diversidad, la otredad y las problemáticas sociales de los distintos grupos, entre otros, constituyen ejes de reflexión característicos de la formación en carreras antropológicas; así, el interés manifestado por los estudiantes, en este sentido, se corresponde con los valores y problemáticas sobre las que se reflexiona constantemente desde la disciplina.

Gráfica 2⁴
Aspiraciones según el sexo



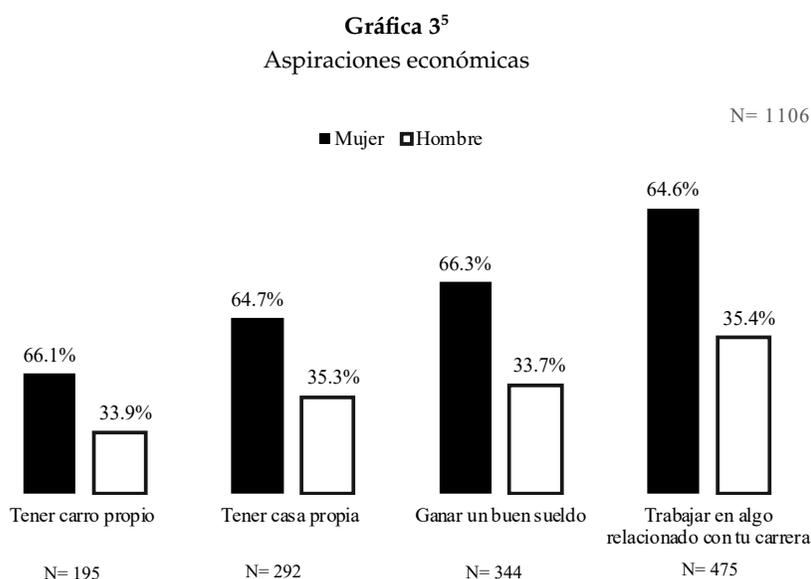
Fuente: ¿Quiénes son los estudiantes de *Antropología en México? Encuesta 2019* [Urteaga *et al.* 2022].

En la categoría de las aspiraciones económicas podemos observar que para las y los estudiantes de carreras antropológicas, de acuerdo con el to-

³ El número total de respuestas de esta gráfica es mayor a 725 porque los estudiantes podían elegir más de una respuesta en las preguntas “Al concluir la carrera te gustaría [...]” y “Cuando seas profesionista esperas [...]”. En otras gráficas subsecuentes se verá que el número de respuestas será incluso menor a este número debido a que las y los estudiantes omitieron sus respuestas en algunas preguntas

⁴ Los porcentajes de cada categoría de aspiraciones se calcularon considerando la sumatoria del total de respuestas de las preguntas que integran cada categoría. Debajo de cada categoría aparece el tamaño de la muestra.

tal de respuestas para cada pregunta, la más importante es la aspiración de trabajar en algo relacionado con la carrera que se estudia; en segundo lugar, destaca el anhelo de ganar un buen sueldo, y en tercero la aspiración de tener casa propia. En esta categoría la aspiración menos importante es la de tener un carro propio, tal y como puede observarse en la gráfica 3 que se presenta a continuación.



Fuente: ¿Quiénes son los estudiantes de antropología en México? Encuesta 2019 [Urteaga *et al.* 2022].

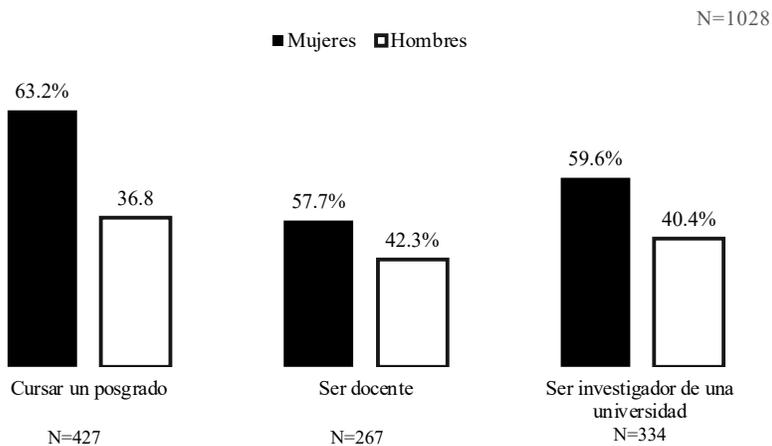
Al hacer una distinción de las aspiraciones económicas elegidas y el sexo de las y los participantes, podemos observar que existe coincidencia en cuanto a que, para los hombres y las mujeres que participaron en este ejercicio, trabajar en algo relacionado con su carrera, ganar un buen sueldo

⁵ Los porcentajes de cada respuesta de las gráficas que se presentan a partir de esta página, se calcularon considerando la elección total de las opciones elegidas por las mujeres y los hombres; por ello en el análisis de las gráficas debe considerarse, en cada conjunto de barras, el tamaño de la muestra que aparece debajo de cada respuesta; no en razón del N total que aparece en el apartado superior derecho de ellas.

y tener casa propia es igualmente significativo; debido a que, si separamos las respuestas según el sexo, el orden de prioridad entre estas es similar.

Entre las aspiraciones académicas, por otro lado, resalta entre las mujeres la de cursar un posgrado. Como puede observarse en la gráfica 4, a esta aspiración le sigue la de ser investigador(a) de una universidad, y finalmente el interés de ser docente.

Gráfica 4
Aspiraciones académicas



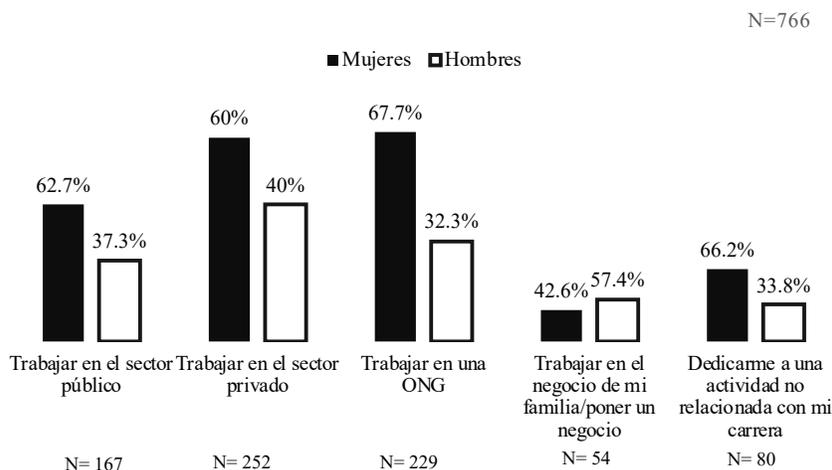
Fuente: ¿Quiénes son los estudiantes de *Antropología en México? Encuesta 2019* [Urteaga et al. 2022].

Para los hombres, por otro lado, resulta primordial la aspiración de ser docente. A ello le sigue el anhelo de ser investigador de una universidad y, finalmente, el cursar un posgrado.

Ahora bien, entre las aspiraciones laborales, trabajar en el sector privado es la aspiración más importante entre los hombres. A ello le siguen el anhelo de trabajar en una Organización no Gubernamental (ONG) y, finalmente, en el sector público, tal y como puede observarse en la gráfica 5 que se presenta a continuación. Esta información resulta reveladora porque da cuenta que los estudiantes ven a estos sectores como los espacios idóneos para aplicar las habilidades y conocimientos adquiridos en sus carreras. Esto se vincula, además, con el anhelo de trabajar en algo relacionado con

la carrera, que como vimos es la aspiración económica más importante para las y los estudiantes.

Gráfica 5
Aspiraciones laborales

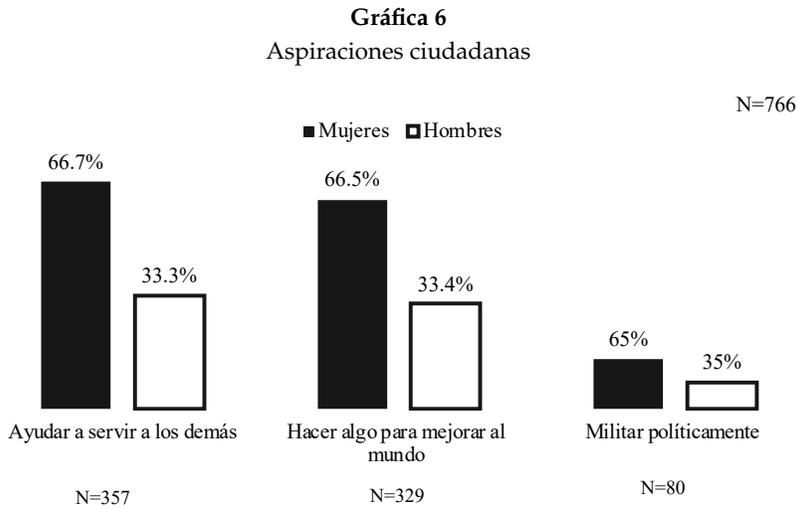


Fuente: ¿Quiénes son los estudiantes de *Antropología en México? Encuesta 2019* [Urteaga et al. 2022].

Entre el conjunto de las aspiraciones laborales, podemos observar que para el caso de las mujeres el trabajar en una ONG o trabajar en el sector privado es casi igual de importante. En esta categoría, además, destaca que trabajar en el negocio de la familia, o bien poner un negocio, es una aspiración más importante para los hombres que para las mujeres. En contraste, en la aspiración de dedicarse a una actividad no relacionada con la carrera, resalta el mayor interés de las mujeres que de los hombres.

En la gráfica 2 pudimos observar que las aspiraciones sociales y familiares, así como las aspiraciones experienciales son consideradas por las y los estudiantes como menos relevantes que las anteriores. No obstante, si analizamos las respuestas relacionadas con las categorías de aspiraciones que refieren de manera particular a concepciones sobre la ciudadanía y el vínculo con la sociedad y la familia podemos observar situaciones significativas.

En la gráfica 6, por ejemplo, puede notarse que entre las aspiraciones ciudadanas destaca el interés de los estudiantes por ayudar a servir a los demás y hacer algo para mejorar el mundo. El militar políticamente, empero, es una de las aspiraciones que, incluso en términos generales, resulta poco atractiva para el estudiantado.

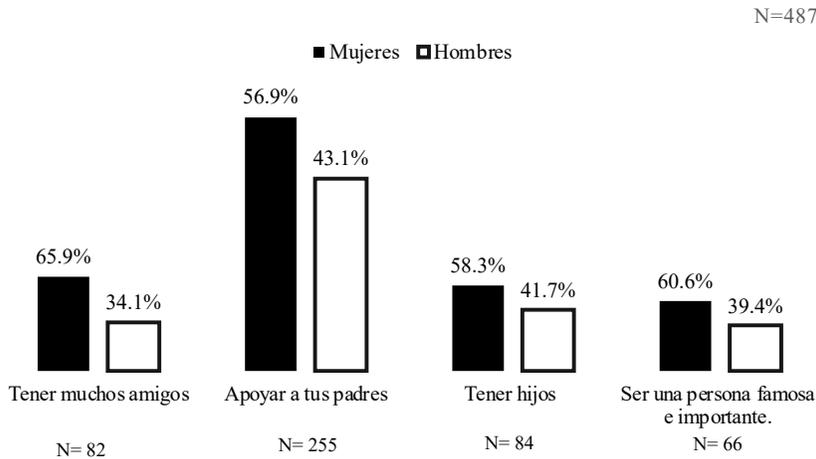


Fuente: ¿Quiénes son los estudiantes de *Antropología en México? Encuesta 2019* [Urteaga et al. 2022].

Se observó antes, en la gráfica 2, que las aspiraciones ciudadanas fueron, en términos generales, un tanto más significativas para las mujeres que para los hombres; en dicha gráfica vimos que para ellas estas aspiraciones son las terceras más importantes, mientras que los hombres ordenan en este sitio a las aspiraciones económicas y ciudadanas. Ahora bien, en la gráfica 6, puede observarse que, entre las aspiraciones ciudadanas, para las estudiantes es particularmente importante el ayudar a servir a los demás, mientras que para los hombres es de forma semejante el ayudar a servir a los demás y el hacer algo para mejorar al mundo.

En cuanto a las aspiraciones experienciales destaca el interés de viajar, tal como puede observarse en la gráfica 7.

Gráfica 8
Aspiraciones sociales y familiares



Fuente: ¿Quiénes son los estudiantes de *Antropología en México? Encuesta 2019* [Urteaga *et al.* 2022].

Entre las aspiraciones sociales y familiares podemos observar que para las mujeres y hombres el tener hijos es la tercera aspiración más importante y para los hombres el tener muchos amigos tiene similar importancia a la aspiración de ser una persona famosa e importante.

ASPIRACIONES EN EL CONTEXTO DE LA EDUCACIÓN SUPERIOR

Un ejercicio de análisis similar sobre las aspiraciones de estudiantes universitarios se realizó anteriormente en un artículo titulado “Los anhelos a futuro de estudiantes de maestría en espacios universitarios asimétricos de la Ciudad de México y Guadalajara” [Camacho 2022].⁶ En este análisis se estudiaron también las aspiraciones de estudiantes pero en el grado de maestría, analizaron el papel que juegan en su construcción y caracteriza-

⁶ En este trabajo, y en la propia investigación que le sirve como marco, se habla de Espacios Universitarios (EU) y no de instituciones, debido a que se recupera la noción de espacios sociales para precisar que en los EU se gestan prácticas, relaciones, experiencias y significados particulares de gran importancia para la formación individual y social de quienes en ellos participan.

ción variables tales como el programa de posgrado por estudiar o cursando, los Espacios Universitarios Asimétricos (EUA), la región donde se ubican estos espacios y el sexo de los encuestados.⁷ Los resultados observados en este trabajo permiten considerar cuatro situaciones clave para responder a la cuestión sobre si las aspiraciones de los estudiantes de carreras antropológicas son diferentes a las de otros estudiantes: la diferencia entre los programas de estudio, la asimetría de los Espacios Universitarios, la región donde se ubican y el sexo de los estudiantes.

En primer lugar, podemos observar que los programas de estudio en los cuales se forman los estudiantes en la educación superior conllevan concepciones diferenciadas de lo que significa ser universitario, sobre todo, profesionalista. Algunas investigaciones demuestran que la formación en esta etapa conlleva valores y significados precisos del ser un profesional en determinado campo y de lo que los estudiantes egresados de cada programa deben aportar a la sociedad [Hirsch 2005; Luna *et al.* 2010], por tanto, se muestra la existencia de cualidades y sentidos diversos que caracterizan la formación de los estudiantes universitarios.

En segundo lugar, de acuerdo con Villa, Canales y Hamui [2017], los Espacios Universitarios en México son espacios asimétricos que funcionan como estructuras de desigualdad porque ofrecen condiciones distintas a sus estudiantes: experiencias y recursos que remarcan las desigualdades con las que ingresan a este nivel de estudios. Los Espacios Universitarios pueden ser, además, catalogados como consolidados y en vías de consolidación, de acuerdo con los planes de estudio, los programas de posgrado, la infraestructura, las redes de conocimiento, el prestigio de las instituciones, la historia, el reconocimiento de los docentes, etcétera.

En los Espacios Universitarios Consolidados (EUC) se otorga un papel preponderante a la investigación y al intercambio nacional e internacional de conocimientos científicos y tecnológicos, tanto de profesores como de estudiantes. Ofrecen estudios de posgrado, publican los resultados de sus investigaciones en editoriales de prestigio; pertenecen, incluso forman redes en distintas áreas de conocimiento. En los Espacios Universitarios denominados en Vías de Desarrollo (EUV) se prioriza la atención de la de-

⁷ Este trabajo forma parte de la primera fase del proyecto Las aspiraciones de futuro de los estudiantes de Educación Superior desde una perspectiva de desigualdades multidimensionales del IIS UNAM / CONACYT. En este proyecto se aplicaron un total de 3659 encuestas a estudiantes de seis espacios universitarios, tres públicos y tres privados, de la Ciudad de México y Guadalajara, considerando distintos elementos que dan cuenta de la construcción desigual de las aspiraciones de estudiantes de las carreras de administración, derecho e ingeniería.

manda local de educación superior y la atención se centra en la formación de nivel licenciatura. En esta categoría se concentra una oferta educativa en áreas de conocimiento rentables, se observa una disparidad en cuanto a los recursos financieros, institucionales y académicos que se poseen. Ambos tipos de Espacios Universitarios Asimétricos, consolidados y en vías de desarrollo, pueden ser públicos o privados.

En tercer lugar, resalta la región en la que se ubican los Espacios Universitarios, pues constituye un elemento más a la asimetría entre los Espacios Universitarios, debido a que las instituciones con mayor presupuesto, reconocimiento e infraestructura suelen ubicarse en regiones desarrolladas; en contraste, algunas instituciones universitarias ubicadas en regiones con condiciones desfavorables no sólo reciben menor presupuesto, sino que suelen verse atravesadas por problemáticas en el acceso, seguridad y violencia que atraviesan las y los estudiantes que se forman en ellas.⁸

Finalmente, es un hecho ya reconocido que en los últimos años se observa un aumento en la matrícula en educación superior, y en el número de mujeres con el deseo de ingresar a esta. No obstante, algunos estudios, al respecto resaltan que en los roles, en el tipo de carreras, las temporalidades para egresar, incluso el acceso a los programas de posgrados entre hombres y mujeres siguen siendo latentes las distinciones de género [Ángeles 2016].

Estos contextos, altamente imbricados, no sólo dotan de experiencias diferenciadas a los estudiantes en la educación superior, sino que contribuyen a significar de manera distinta las experiencias vividas por los estudiantes en esta etapa. Como vimos anteriormente, las desiguales son muy importantes porque juegan un rol en el desarrollo de la capacidad de aspirar, sobre todo en la posibilidad de los estudiantes para alcanzar sus aspiraciones. Por esta razón, las recuperaremos como ejes para acercarnos a las particularidades que se observan en torno a las aspiraciones de los estudiantes de Antropología en México. En este apartado, además, utilizaremos algunos datos del informe final de la encuesta de 2014 *¿Quiénes son los estudiantes de Antropología en México?* [Peña *et al.* 2014].

Podemos afirmar que, para los estudiantes de carreras antropológicas en México, los valores y significados, fomentados en estos programas de

⁸ Considerando los datos, según las regiones donde se ubican las instituciones en las que se encuentran inscritos los estudiantes de carreras antropológicas es posible notar que, en efecto, en la Ciudad de México se ubican Espacios Universitarios donde se reportan mejores condiciones; mientras que, en Estados como Guerrero y Chiapas, de la región sur, están donde se reportan mayores problemáticas relacionadas con el equipamiento, la infraestructura e inseguridad que viven los estudiantes.

estudio y los imaginarios sobre la profesión de antropólogo, son significativos en su vida porque constituyen momentos paradigmáticos. Así, ante la pregunta sobre si estudiar antropología ha cambiado la vida de los estudiantes —también planteada en esta encuesta— podemos observar el predominio de la respuesta afirmativa.

Llama la atención en qué aspectos se identifica este cambio, pues, tanto para mujeres como para los hombres la influencia principal de esta carrera es la intelectual. En ambos casos le sigue un cambio en la forma en cómo se ve a la sociedad y al mundo. Las áreas donde ubican un menor impacto por estudiar antropología son el aumento del prestigio y la mejora de los ingresos. Considerar el impacto que ha tenido esta experiencia en la vida de los estudiantes permite entender, además, por qué en sus aspiraciones de futuro, las aspiraciones ciudadanas (ayudar a servir a los demás, hacer algo para mejorar el mundo, militar-políticamente) tienen un papel importante.

Aunque aún son relativamente pocos los trabajos que se han realizado para comparar los valores, orientaciones y aspiraciones entre los estudiantes de carreras categorizadas, como sociales, humanas, formales y naturales, en algunos de ellos se resalta y concuerda con lo antes expuesto; en las carreras humanísticas y sociales hay una baja orientación hacia aspiraciones de poder, dominación social y mantenimiento de jerarquías; hay incluso una menor valoración por la meritocracia y es más probable encontrarnos con posturas políticas identificadas como de izquierda, en contraste con aquellos estudiantes de carreras técnico-económicas que se posicionan en el polo opuesto [Zubieta *et al.* 2008].

Las condiciones de los Espacios Universitarios donde se forman los estudiantes de Antropología quienes participaron en esta encuesta, en efecto, son desiguales y es posible caracterizarlos como espacios universitarios asimétricos consolidados y en vía de consolidación.⁹ No obstante, debido a que en la encuesta se consultó a los estudiantes por el equipamiento, infraestructura y calidad de la formación recibida es fundamental considerar principalmente la percepción que tiene el estudiantado sobre ellos.

En este aspecto destaca que, de manera general, los Espacios Universitarios son evaluados negativamente en aspectos tales como la carencia de

⁹ Se toma esta categorización bajo reserva en la medida en que algunas instituciones como la UNAM o la UAM poseen indicadores que denotan características claras de los Espacios Universitarios Consolidados, las que mencionamos anteriormente en términos de infraestructura, objetivos y recursos. En la ENAH las características de estos mismos recursos contrastan con la investigación y el prestigio de la institución, por ejemplo; por ello es vital considerar que, además de la posesión de estos recursos, cuenta con las características y condiciones que tienen los Espacios Universitarios.

software especializado en la escuela, no tienen talleres, reportan problemas para el uso de bibliotecas, de equipos de sonido, de soporte técnico en informática, acceso a internet en aulas o bien, equipos de audio y videos. La condición de los servicios de salud, cafetería, salones, espacios recreativos y deportivos, además de las bibliotecas y espacios para estudiar son considerados como regulares. Este panorama abre la reflexión sobre si, dadas estas condiciones de formación, los estudiantes las conciben como insuficientes o precarias, sumadas, además, a otras provenientes de las condiciones socioeconómicas particulares que estos tienen; se denota el significado contextual de las aspiraciones económicas —tener carro propio, tener casa propia, ganar un buen sueldo, trabajar en algo relacionado con tu carrera— que reportan los estudiantes y dan cuenta de su interés por alcanzar aquello que puede mejorar sus condiciones de vida.¹⁰

Ahora bien, si reflexionamos sobre la importancia de la región en la que se ubican los Espacios Universitarios y el género de los estudiantes, podemos pensar en otros elementos que caracterizan las condiciones socioeconómicas de los estudiantes de Antropología, comenzando por su adscripción de clase. En este contexto, fue notable observar que una importante proporción de los estudiantes se consideraron de clase media (37.2%) y media baja (31.6%). Los hombres, en este caso, se consideraron en mayor proporción como parte de la clase media y las mujeres de la clase media baja, asimismo, vale la pena observar que 10.3% de los estudiantes de este estudio se consideró perteneciente a un grupo étnico y 3.2% se consideró negro/a, afromexicano/a o afrodescendiente. Los estudiantes que reportaron esta adscripción se concentran en Espacios Universitarios de la región sur (Chiapas y Guerrero) y en la región centro (Estado de México, Hidalgo y Puebla). Este grupo de estudiantes también manifestó vivir bajo condiciones socioeconómicas precarias que se articulan con problemas de violencia e inseguridad, lo revisaremos posteriormente.

Ante condiciones como las mencionadas en el párrafo anterior, la familia es clave para los estudiantes. Los padres son el principal apoyo que tienen y se manifiesta en diversos sentidos; económicamente son el principal

¹⁰ Esta reflexión se sustenta, además, por el hecho de que en el estudio sobre los anhelos de futuro de estudiantes de maestría se trabajó con estudiantes de universidades privadas consolidadas donde no sólo se reportaron mejores condiciones económicas sino, como resulta lógico en mejores condiciones de formación y acceso a recursos en sus instituciones. En la investigación que enmarca este texto se realizaron, además, diversas entrevistas en las que los estudiantes de este tipo de instituciones reportaron que más que tener anhelos por mejorar sus condiciones económicas, tienen interés en que su nivel de vida se mantenga.

soporte para solventar los gastos y poder continuar estudiando, por ello, se consultó sobre los ingresos y gastos familiares, reparando que el ingreso promedio de sus familias fue de \$11 580 mensuales y los hombres fueron quienes más reportaron habitar en familias con ingresos superiores a este promedio. El dinero, en sus hogares, se usa principalmente para comprar comida, pagar el transporte y los útiles escolares de quienes estudian. Sin embargo, hay diferencias en el gasto en la comida porque las familias de las mujeres gastan más en este rubro y en el pago de las cuentas, mientras los estudiantes hombres reportan mayor gasto en reparaciones en el hogar, ropa, útiles escolares y entretenimiento. Por ello y por el impulso emocional brindado por los padres a los estudiantes, se entiende que apoyarlos en un futuro sea una aspiración importante.

La escolaridad y profesión de los padres es un componente relevante para percibir la importancia que tienen las aspiraciones académicas de los estudiantes de Antropología. Las madres de este estudiantado cuentan principalmente con una formación a nivel bachillerato (30.3%) y licenciatura (26.6%), los padres cuentan con licenciatura (29.9%) y bachillerato (25.9%). Las madres se dedican principalmente al hogar (37.8%), son empleadas del sector público (17.1%) y del sector privado (10.5%), los padres tienen como principal ocupación ser empleados del sector público (18.6%), ocuparse en algún oficio (17.2%) y empleados del sector privado (15.4%). Este asunto es relevante porque algunos estudios, como el de Hamui [2022], dan cuenta de la importancia que tiene para los jóvenes universitarios la movilidad social intergeneracional respecto a la posición socioeconómica familiar, el empleo y la educación, sobre todo, cuando los estudiantes son los primeros en sus familias en acceder a la educación superior. En este contexto no es fortuito entonces que los estudiantes de Antropología deseen ejercer la profesión y que esto no suceda sólo como parte de un anhelo común entre quienes acceden a la educación superior y formarse profesionalmente, sino como resultado importante de alcanzar movilidad social.

Por último, es importante resaltar que los estudiantes de carreras antropológicas reportan situaciones de violencia física, simbólica e inseguridad que día a día experimentan en su vida cotidiana; se ubican no sólo en las relaciones interpersonales, también se experimenta en el espacio público y también en el entorno escolar; situación muy importante porque, junto con la salud física y emocional, se constituyen otras condiciones de vida que influyen en las aspiraciones de los estudiantes. Esto ha quedado comprobado, por ejemplo, en distintos estudios realizados sobre el impacto de la pandemia por COVID-19 en la educación [Mercado *et al.* 2022; Castañeda *et al.* 2021; López *et al.* 2021], situación ante la cual vale la pena preguntar-

nos de manera especial cómo el confinamiento impactó en la formación de aquellos jóvenes para quienes el contacto con el otro, el trabajo de campo, tiene una vital importancia.

La violencia interpersonal, vividas por los estudiantes, no es un asunto menor, pero tampoco son las situaciones de violencia pública —relacionadas con la pobreza y el narcotráfico— que afectan la vida de estudiantes en regiones como la sur y centro del país. Este dato fue un tema importante dentro de la encuesta, resultó un factor importante que dificultó el contacto con estudiantes de instituciones como la Universidad Autónoma de Guerrero y resaltó el hecho de que ésta es una de las instituciones donde se alberga una de las menores matriculas de estudiantes de Antropología.

CONCLUSIONES

Las aspiraciones de futuro de los estudiantes de Antropología en México se ubican en tres categorías clave: aspiraciones económicas, académicas y laborales, las cuales se construyen en marcos diferenciados y estructuras de desigualdades que significan la importancia de estas aspiraciones mediante aspectos como las condiciones socioeconómicas de origen, las experiencias en los espacios universitarios y los valores propios de las disciplinas antropológicas. En este contexto, si bien los estudiantes de Antropología viven experiencias similares a las de otros estudiantes en el país, la formación en antropología es un factor especial porque les dota de herramientas, conocimientos e intereses que dan un sentido distinto a las aspiraciones laborales, económicas, académicas y ciudadanas, en la medida en que las prácticas asociadas a estas aspiraciones tienen en un sentido social más que individual. Esto se reafirma, por ejemplo, cuando entre las aspiraciones relacionadas con ser una persona famosa e importante o tener experiencias como viajar o vivir en otro país tienen menor peso. O bien, cuando se le da una importancia clave al alcanzar mejores condiciones, para mejorar la propia vida y la de los padres, quienes son, en la trayectoria escolar, considerados la principal red de apoyo y motivación.

Este estudio plantea, además, la importancia de conocer de manera cercana los significados de las aspiraciones para los estudiantes de carreras antropológicas desde un acercamiento cualitativo, debido a que en ellos se podrá notar, de manera cercana, las concepciones en cuanto a la vida, el futuro o la sociedad construida en apoyo de los saberes y métodos de las carreras antropológicas.

Es en esta área, la del significado de los saberes y métodos de la disciplina, es donde podemos encontrar una ruta para localizar las características

distintiva de las y los estudiantes de Antropología; debido a que, como mencionamos anteriormente, la relación con la sociedad y los problemas sociales en este proceso formativo resulta particular. Para poder determinar con mayor precisión en qué aspectos resalta esta particularidad, resulta importante acercarse a las aspiraciones de otros estudiantes de disciplinas de las ciencias sociales, incluso a aquellos que se forman en otras profesiones de carácter humanista.

REFERENCIAS

Ángeles, Cecilia

2016 *Brechas de género en la temporalidad individual de la población estudiantil de la maestría en México*, tesis de maestría en Estudios de Población. El Colegio de la Frontera Norte. México.

Appadurai, Arjun

2004 The capacity to aspire: Culture and the terms of recognition, en *Culture and Public Action*. Vijayendra Rao y Michael Walton (eds.). Stanford University Press: 58-84.

Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior (ANUIES)

2019 *Anuario Estadístico de Educación Superior*. ANUIES. México.

Barrera Hernández, Laura Fernanda et al.

2018 Perspectiva temporal hacia el futuro y rendimiento académico en estudiantes universitarios. *Educación y Ciencia*, 7 (49): 37-44.

Camacho, Karla

2022 Los anhelos a futuro de estudiantes de maestría en espacios universitarios asimétricos de la Ciudad de México y Guadalajara. *Diálogos sobre Educación*, 13 (24): 1-26.

Castañeda, Claudia, Ingris Peláez y Liliana Giraldo

2021 COVID-19 y género: efectos diferenciales de la pandemia en universitarios. *Revista Mexicana de Sociología*, 84 (1).

Corica, Agustina

2012 Las expectativas sobre el futuro educativo y laboral de jóvenes de la escuela secundaria: entre lo posible y lo deseable. *Última década*, 36: 71-95.

Delgado, Beatriz, Cándido Inglés et al.

2010 Diferencias de género y curso en metas académicas en alumnos de Educación Secundaria Obligatoria. *Revista Española de Pedagogía*. 68 (245): 67-84.

Dubet, François

2020 *La época de las pasiones tristes: de cómo este mundo desigual lleva a la frustración y el resentimiento, y desalienta la lucha por una sociedad mejor*. Siglo XXI. Buenos Aires.

Figueroa, Alma, Laura Padilla y Cinthia Guzmán

2015 La aspiración educativa y la experiencia de ingreso a la educación superior de los estudiantes que egresan de bachillerato en Aguascalientes, México. *Pensamiento Educativo*, 52 (1): 18-32.

Gaeta, Martha et al.

2020 Perspectivas de futuro, patrones de aprendizaje y rendimiento académico en estudiantes universitarios mexicanos. *Estudios sobre educación*, 39: 9-31.

Hamui, Mery

2022 Mirando al futuro: ¿aspiran los estudiantes universitarios de instituciones mexicanas públicas y privadas consolidadas a la movilidad social? *Sociológica México*, 37 (106): 105-148.

Hirsch, Ana

2005 Actitudes y ética profesional en estudiantes de posgrado en la Universidad de Valencia y en la UNAM. *Reencuentro. Análisis de problemas universitarios*, (43): 1-10.

Jiménez, Natividad

2004 *La formación de las expectativas profesionales de los jóvenes en los procesos de inserción social y profesional*. Epedagogia.com (blog).

López, Felisa, Araceli Mendieta y Saúl Alejandro

2021 Experiencias y sentires en torno a la pandemia del virus COVID-19, la perspectiva de los estudiantes universitarios. *Revista Reduca*, 4 (10): 147-169.

Luna-Serrano, Edna, María del Consuelo Valle y Cecilia Osuna

2010 Los rasgos de un "buen profesional", según la opinión de estudiantes universitarios en México. *Revista electrónica de investigación educativa*, 12: 1-14.

Mercado, Ricardo y Alma Otero

2022 Efectos diferenciados del COVID-19 en estudiantes universitarios. *Revista Innova Educación*, 4 (3): 51-71.

Peña, Florencia y Maritza Urteaga

2014 *¿Quiénes son los estudiantes de licenciatura en Antropología en México?*, Florencia Peña y Maritza Urteaga (coords.). Ediciones EÓN. México.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)

2000 *Desarrollo humano en Chile 2000*. Más sociedad para gobernar el futuro, PNUD. Chile.

Sellar, Sam, Trevor Gale y Stephen Parker

2011 Appreciating aspirations in Australian higher education. *Cambridge Journal of Education*, 41 (1): 37-52.

Sepúlveda, Leonardo y María José Valdebenito

2014 ¿Las cosas claras? Aspiraciones de futuro y proyecto educativo laboral de jóvenes estudiantes secundarios. *Estudios pedagógicos*, 40 (1): 243-261.

Urteaga, Maritza, Florencia Peña, Francisco Juárez, Perla Medina y Karla Camacho

2022 ¿Quiénes son los estudiantes de Antropología en México? Encuesta 2019. INAH-ENAH. México.

Villa Lever, Lorenza, Alejandro Canales y Mery Hamui

2017 *Expresiones de las desigualdades sociales en espacios universitarios asimétricos*. UNAM, CONACYT. México.

Zubieta, Elena, Gisela Delfino y Omar

2008 Dominancia social, valores y posicionamiento ideológico en jóvenes universitarios. *Psicodebate. Psicología, cultura y sociedad*, 8: 151-170.

Morfología integral: un estudio de la evolución del oído y el lenguaje en fósiles homínidos

Sandra Selene López Balderas*

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA. (ENAH-INAH)

RESUMEN: *Este artículo describe, analiza y compara la anatomía del oído externo con la base del cráneo, desde la perspectiva de integración y modularidad craneal, dentro de la familia Hominidae. Por medio de un análisis osteométrico, realizado en los modelos digitales de tomografías computarizadas (CT), del cráneo de diferentes especímenes pertenecientes a los géneros Australopithecus, Homo, Pan, Gorilla, Pongo y Macaca. Se obtuvo como resultado que en todos los géneros analizados existe una correlación positiva entre el oído y la base del cráneo, a su vez, nos indica una posible adaptación en conjunto para producción y percepción de comunicación verbal. De igual manera se comprueba la presencia de variaciones morfológicas específicas en las estructuras anatómicas necesarias para la fonación, como el paladar y la audición, el conducto auditivo externo. Asimismo, se resalta la diferenciación de los humanos anatómicamente modernos, con otros primates, al colocar algunos de los especímenes fósiles en medio de estos dos grupos; estas diferencias dan indicios importantes sobre el posible origen del lenguaje doble articulado, que caracteriza a nuestra especie. Los resultados pueden ser aplicados en otros estudios paleoantropológicos, cuya contribución ayuda a la interpretación de rasgos osteológicos relacionados con la producción y con la percepción del lenguaje humano.*

PALABRAS CLAVE: *evolución del lenguaje, antropología virtual, paleoantropología, oído, frecuencias del habla*

* sandra.lopezbalderas@edu.unife.it

Integral morphology: a study of the evolution of the ear and language in hominid fossils

ABSTRACT: *This article describes, analyzes, and compares the anatomy of the outer ear with the cranial base from the perspective of cranial integration and modularity within the Hominidae family. Through an osteometric analysis conducted on digital models of computed tomography (CT) scans of skulls from different specimens belonging to the genera Australopithecus, Homo, Pan, Gorilla, Pongo, and Macaca. The result obtained shows that in all analyzed genera, there is a positive correlation between the ear and the cranial base, indicating a possible joint adaptation for the production and perception of verbal communication. Likewise, the presence of specific morphological variations in the anatomical structures necessary for phonation, such as the palate and audition, such as the external auditory canal, was confirmed. Highlighting a differentiation of anatomically modern humans from other primates and placing some fossils specimens between these two groups. These differences provide important clues about the possible origin of double-articulated language, which characterizes our species. The results can be applied in other paleoanthropological studies, contributing to the interpretation of osteological traits related to the production and perception of human language..*

KEYWORDS: *language evolution, virtual anthropology, paleoanthropology, ear, speech frequencies*

INTRODUCCIÓN: PRIMERO ESCUCHO, LUEGO HABLO

La adquisición del lenguaje articulado ha sido objeto de estudio en diversas disciplinas con un consenso en que el desarrollo de la capacidad de abstracción en el cerebro fue fundamental [Castro *et al.* 2002; Navarro 2003; P. Lieberman 2007; Benítez 2006].

Además, se reconoce que el surgimiento de rasgos culturales y el proceso lingüístico han contribuido a la modificación de estructuras funcionales presentes en los primates. Este estudio se centra en los aspectos físicos del lenguaje humano, explorando los órganos y estructuras relacionadas con el habla y la percepción auditiva, así como su importancia en la evolución del lenguaje.

El lenguaje humano se caracteriza por cuatro rasgos de diseño (cuadro 1) que abarcan desde su soporte físico hasta la forma en cómo se transmiten los mensajes [Igoa 2010]. Dentro del aspecto físico se analizan los órganos y las estructuras involucradas en el habla (laringe, fosas nasales, lengua), así como las relacionadas con la percepción acústica (conducto auditivo externo y la cóclea).

Cuadro 1. Clasificación de los rasgos de diseño del lenguaje

Soporte físico	Significante-significado	Funciones	Estructura
-Transmisión vocal-auditiva -Emisión multidireccional y recepción direccional	-Arbitrariedad -Desplazamiento -Semántica -Ambigüedad	-Libertad de uso -Predicación -Pluralidad de funciones -Intercambio de roles	-Infinitud discreta -Composición -Recursividad -Doble articulación

Modificada de Igoa [2010].

Si bien las actividades o comportamientos como el habla no se fosilizan, ciertas estructuras anatómicas a las que podemos acceder en los fósiles, como el hueso hioides o las impresiones del área de Broca o de Wernicke en el cráneo, proporcionan información. La ausencia de soporte anatómico adecuado sugiere la falta de una función biológica concreta [Martínez *et al.* 2009].

Investigaciones previas Cakir *et al.* 2002; Aguilera 2007; Quam *et al.* 2012; 2017] han demostrado una relación entre la capacidad auditiva y la producción de sonidos esenciales para la comunicación, incluso las correlaciones entre la morfología del cráneo y la percepción auditiva.

La función auditiva, esencial para la comunicación, ha evolucionado para adaptarse a las necesidades de supervivencia de cada especie, en cuanto a la captación de un espectro de frecuencias sonoras específicas. Esto implica una variedad de mecanismos de codificación auditiva que comparten diversas especies, incluso mecanismos especializados para codificar sonidos [Del Rio 1989]. De esta manera, el sistema auditivo constituye el brazo aferente de la comunicación y su evolución en los humanos está dirigida hacia la detección de los sonidos del habla [Martínez *et al.* 2013; Quam *et al.* 2013].

En los mamíferos, por lo menos en los terrestres, la función del oído es cualitativamente similar, sólo varía en la forma y escala al captar las vibraciones por medio del oído externo, que luego pasan por el oído medio e interno, atravesando la membrana timpánica y los huesecillos, hasta llegar a la cóclea, donde las vibraciones ejercen presión en la ventana oval, que permite el paso del líquido coclear para activar las células pilosas de la membrana basilar y generar potenciales de acción que se transmiten al

cerebro. Este proceso permite la percepción de distintos sonidos al ser los receptores sensoriales del oído los encargados de determinar las frecuencias en cada especie y la amplitud del sonido, el cual está determinado por la intensidad de la descarga y el número de neuronas que se activan [Soto *et al.* 2003; Rosowski 1994].

El análisis de este proceso y su aplicación en diferentes mamíferos ha permitido relacionar directamente las estructuras anatómicas con las frecuencias audibles, conocido como el ancho de banda, que indica las frecuencias mínimas y máximas de un sistema, plasmado en audiogramas.

Por ejemplo, los primates estrepsirrininos muestran una mayor sensibilidad a las frecuencias altas con un límite superior de 60 kHz y rango de mejor audición entre 8 y 16 kHz; mientras que los haplorrininos exhiben una sensibilidad más equilibrada en todo el espectro auditivo, con un límite superior que va de los 40-50 kHz y mayor sensibilidad en frecuencias superiores a los 8 kHz, con excepción de los simios y los humanos.

En todos los primates neotropicales (*Platyrrhini*) la capacidad auditiva es similar, con un pico de sensibilidad de 1-2 kHz que se va perdiendo hacia los 4 kHz, siendo la máxima sensibilidad de 8-10 kHz, con una disminución paulatina hasta los 16 kHz. En los monos paleotropicales (*Catarrhini*) las variaciones son mayores, pero existen ciertas generalidades en el ancho de banda, que va desde menos de 60 kHz a 40-50 kHz, con un primer pico de sensibilidad a 1 kHz y un segundo a 8 kHz, así como una pérdida gradual que se intensifica después de los 16 kHz [Quam *et al.* 2012, 2017].

Los audiogramas de *Platyrrhini* y de *Catarrhini* tienen forma de *w*, que sugiere una condición primitiva, sin embargo, este patrón no está presente en algunas especies como: *Macaca fuscata*, *Cercopithecus mitis*, *Chlorocebus aethiops* y *Papio cynocephalus*.

El valor promedio del ancho de banda, en la especie humana es de 3.8 kHz, mientras que en los chimpancés es de 2.8 kHz y en el caso de algunos especímenes neandertales, de Sima de los Huesos, es de 3.4 kHz con un límite superior de 4.3 kHz, que da lugar a una curva de transmisión de potencia de sonido similar al patrón humano [Martínez *et al.* 2004; 2013; Quam *et al.* 2017].

Respecto a los chimpancés, éstos tienen dos picos de mayor sensibilidad audible, el primero alrededor de 1 kHz que, a diferencia de los humanos, se reduce después de los 3 kHz, y el segundo que posteriormente se recupera en los 8 kHz [Martínez *et al.* 2013]. De igual manera, el tiempo de reacción en chimpancés para discriminar entre las vocales *i* y *u* y entre *e* y *o* es más largo, por tanto, estas vocales son percibidas de manera similar [Kojima 1990].

Por otra parte, la cadena osicular del oído medio de distintos homínidos evidencia diferencias significativas respecto a *Homo sapiens*, como un mayor tamaño en la cabeza del martillo y el estribo en *Homo neanderthalensis*; mientras que en *Australopithecus africanus* y *Paranthropus robustus* se mantienen similitudes con los chimpancés. La base del estribo, así como la cóclea en general, son más pequeña en los grandes simios comparados con los humanos modernos, aunque el área coclear no muestra una relación clara con las frecuencias auditivas percibidas y se hipotetiza que estas variaciones reflejan diferencias en tamaño más que en forma [Moggi *et al.* 2002; Quam *et al.* 2013; Rosowski 1994].

Por tanto, analizar las estructuras anatómicas asociadas permiten generar hipótesis sobre la plasticidad ontogenética de la organización craneofacial, sobre la influencia de factores epigénéticos, así como de factores internos y externos de las matrices y sobre los patrones de modularidad e integración.

1. MODULARIDAD E INTEGRACIÓN: UNA CORRELACIÓN EVOLUTIVA

Las repercusiones de la evolución en los cambios anatómicos del cráneo se dividen en módulos. El concepto de modularidad se refiere al grado de conectividad entre las estructuras anatómicas del cráneo, independientes de manera relativa, pero que interactúan durante los procesos biológicos y forman unidades integradas para producir características fenotípicas particulares [Klingenberg 2008; D. Lieberman 2011]. Los módulos se conforman de centros de tejido blando y espacios que proporcionan soporte funcional, también se conocen como matrices funcionales [Moss *et al.* 1968].

Se distinguen dos tipos de matrices (cuadro 2): las periósticas que incluyen tejido blando y dientes, y las capsulares que contienen cavidades y órganos como el cerebro y los ojos, divididas en unidades macroesqueletarias y microesqueletarias [Moss *et al.* 1968; Sardi 2017].

Cuadro 2. Ejemplificación de algunas matrices funcionales y sus componentes menores

Componente	Matriz funcional
Neural anterior	Porción del cerebro (principalmente lóbulos anteriores) relacionada al frontal y la fosa craneal anterior, meninges, líquido céfalorraquídeo, senos frontales.
Neural medio	Porción del cerebro (principalmente lóbulos anteriores) relacionada con los parietales, fosa craneal media y parte de la fosa posterior, tallo cerebral, meninges, líquido céfalorraquídeo.
Neural posterior	Cerebelo, meninges, líquido céfalorraquídeo.
Ótico	Cavidades, conductos, huesecillos, tímpano, ligamentos.
Óptico	Globo ocular, músculos orbitarios, nervios ópticos, tejido adiposo, ligamentos.
Respiratorio	Cavidad funcional, mucosas respiratorias y olfativas.
Masticatorio	Músculos masticatorios (principalmente los músculos masetero y temporal).
Alveolar	Dentición, mucosas orales, lengua.

Modificado de Sardi [2017].

El cuadro muestra que todas las estructuras del cráneo están relacionadas entre sí y participan en más de una función. Los mecanismos de integración permiten que los módulos varíen según el contexto de cada organismo, sean funcionales y puedan adaptarse a las novedades [Klingenberg 2008; Wagner 1990; Camargo-Prada *et al.* 2017].

En este artículo se analizan dos módulos, el basicráneo y la cara como unidades macroesqueléticas distintas, pero significativamente integradas en los primates [Püschel 2014], con patrones de correspondencia de una cara alargada y estrecha con una base craneal larga, estrecha y plana [Neux 2016; Neux *et al.* 2018].

Esta clasificación facilita el análisis de los componentes que albergan estructuras anatómicas relacionadas con la transmisión y recepción del lenguaje articulado, localizadas principalmente en estructuras microesqueléticas del basicráneo (paladar, fosas craneales, foramen hipogloso y yugular) y el viscerocráneo (oído y ángulos faciales).

2. METODOLOGÍA

Se utilizaron las imágenes digitales de 31 especímenes adultos, actuales y extintos, pertenecientes a cinco géneros de la familia *Hominidae*: *Australopithecus* (n=1), *Homo* (*sapiens* n=7, *heidelbergensis* n=1, *neanderthalensis* n=1), *Pan* (n=6), *Gorilla* (n=5) y *Pongo* (n=4) y el género *Macaca* (n=6) de la familia *Cercopithecidae*, por medio de Tomografías Axiales Computarizadas (TAC).

Los ejemplares del género *Homo* y *Australopithecus* (*africanus* Sts5), se obtuvieron del Archivo Digital de Fósiles Homínidos, del Departamento de Antropología Evolutiva en la Universidad de Viena y del repositorio de Prehistoria y Evolución Humana de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), disponibles en la biblioteca “Juan Comas” del Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA).

Los 21 ejemplares de grandes simios se obtuvieron del repositorio digital del Instituto de Investigaciones en Primates de la Universidad de Kioto, Japón (*Digital Morphology Museum, kupri*).

Mediante morfometría virtual se visualizaron los cortes en 2D y se generó un modelo 3D de cada uno de los cráneos, usando el Software OsiriX MD®v12.0 [Rosset *et al.* 2004] y realizando 35 medidas (tabla 1): 23 lineales, nueve ángulos y tres áreas, siguiendo la metodología de Bromage [1992], Lieberman y McCarthy [1971] y Quam y colaboradores [2012; 2015; 2017]. Posteriormente, con estos datos también se obtuvieron seis índices.

Tabla 1. Medidas tomadas en las TACS de cráneo

Medidas	Abreviatura	Definición
Longitud		
Superior CAE	LCAES	Del receso superior al extremo distal del hueso temporal
Media CAE	LCAEM	Del centro del meato auditivo al centro de la membrana timpánica
Inferior CAE	LCAEI	Del surco timpánico al extremo distal del hueso timpánico
Ancho proximal CAE	ACAEP	Entre las inserciones de la membrana timpánica
Ancho medio CAE	ACAEM	Vertical en el punto medio de la longitud
Ancho distal CAE	ACAED	Del extremo del peñasco temporal al hueso timpánico

Basion	LB	De Eb a Ba
Total del basicráneo	LBT	Total de LFCA más LFCP
Fosa craneal anterior	LFCA	De s a FC
Fosa craneal posterior	LFCP	De s a Ba
Segmento vocal horizontal	LSVh	De Pr a Ba
Palatina	LP	De Pr a Ef
Estafilión-Basión	DEFB	Distancia lineal de Ef a Ba
Hormión-Esfenobasión	DHEF	Distancia lineal de H a Eb
Neurocráneo	LN	Distancia lineal de N a op
Ancho neurocraneal	AN	Distancia lineal entre E
Altura neurocraneal	HN	Distancia lineal de Ba a v
Facial	LF	Distancia lineal de Pr a H
Ancho facial	AF	Distancia lineal de entre z
Altura facial	HF	Distancia lineal de N a Pr
Ótica	LOT	Distancia lineal del margen posteroinferior del hueso timpánico al punto medio interno del petroso
Ancho ótico	AOT	Distancia lineal de punto más anterior al más posterior del meato auditivo externo
Altura ótica	HOT	Distancia lineal de Au a po
Ángulos		
Base craneal	ABC	Entre los planos de Ba-S y S-FC
Deflexión craneal	DC	De la intersección de los planos N-Ba con Frankfurt
Del Plano SN y el Punto Subespinal	SNA	De la intersección de los planos S-N con N-Pr
Del Plano SN y el Punto Suprameatal	SNB	De la intersección de los planos S-N con N-Id
Facial	ANF	De la intersección de los planos Frankfurt con N-Pg
Porción petrosa	APP	Entre el plano trasverso de la superficie petrosa posterior y el plano S-FC
Membrana timpánica	ANT	Entre el plano del receso superior al surco timpánico con el CAE en su porción timpánica

Ancho distal CAE	Aad	Del extremo distal del hueso timpánico al temporal y la prolongación sobre CAE
Meato auditivo	ANMA	Del punto orbital medio, al punto medio del meato auditivo a la tuberosidad maxilar
Áreas		
Del meato auditivo	AMA	Suma de pixeles representando el meato auditivo
Del foramen hipogloso	AH	Suma de pixeles representando el foramen hipogloso
Del foramen yugular	AY	Suma de pixeles representando el foramen yugular
Índices		
Volumétrico neural	IVN	Raíz cúbica de la longitud por ancho y altura del neurocráneo
Volumétrico facial	IVF	Raíz cúbica de la longitud por ancho y altura del viscerocráneo
Volumétrico ótico	IVO	Raíz cúbica de la longitud por ancho y altura óticas
Neurofacial	INF	IVN entre IVF
Tamaño craneal	TCG	IVN más IVF
Retropalatino	IRP	LP entre DETB

La comparación de individuos con tamaño corporal distinto requirió de medidas análogas para minimizar el error intraobservador, aplicando la prueba de comparación de medidas repetidas; posteriormente se realizó un análisis MANOVA para relacionar varias variables de respuesta y un conjunto común de predictores. Por último, se obtuvieron coeficientes de covarianza y de correlación lineal (Pearson); se realizó un análisis de componentes principales (ACP) para describir conjuntos de datos y describir modelos predictivos. Todos los análisis se realizaron con SPSS (v. 21) y PAST (v. 4.03).

3. UN ANÁLISIS DESDE LA PALEOANTROPOLOGÍA DEL ORIGEN DEL LENGUAJE

En cuanto a las capacidades fonadoras de las especies fósiles, existe un consenso en aceptar que su morfología craneal eran similar a las de los chimpancés [Laitman 1985; Martínez *et al.* 2009], que se confirma en el presente estudio, de manera específica en las vías aéreas superiores, donde la longi-

tud del segmento vocal horizontal o cavidad oral se encuentra nuevamente dentro del rango de chimpancés, lo cual se ha relacionado con un patrón de incapacidad para producir eficazmente la pronunciación de las vocales /a/, /i/, y /u/ [Lieberman *et al.* 1971; Martínez *et al.* 2009].

Este patrón se diferencia en *Australopithecus africanus*, ya que la longitud de la cavidad oral es intermedia entre *Homo sapiens* y *Pan troglodytes*. En el caso de *Homo sapiens* se encuentra dentro del rango de variación de los macacos, que nos hablaría de la importante reducción de la cavidad oral en los humanos, dentro del grupo *Hominini*.

En cuanto al índice retropalatino, los resultados confirman la hipótesis de Lieberman y Crelin [1971] de un paladar más corto en proporción a la longitud del espacio retrofaríngeo en grandes simios, dando una diferenciación con *Homo sapiens*, *Australopithecus africanus* y *Homo heidelbergensis*.

Respecto al ángulo de la base craneal, diversos estudios [Jeffery *et al.* 2002; Jeffrey 2005] explican la existencia de una relación ontogenética con las vías aéreas superiores ($r=0.46$, sig. 0.001). La cavidad orofaríngea crece respecto a la nasofaríngea, la línea media de la base del cráneo se retroflexiona entre el segundo y tercer mes de gestación. Moss y colaboradores [1968] explican esta diferencia, debido a que las vías aéreas superiores son influenciadas por el crecimiento de la lengua y el acomodo de la posición del hioides, los cuales en el periodo embrionario y fetal son determinados por el tránsito del líquido amniótico [García 2018].

Por otra parte, algunas investigaciones [Camargo *et al.* 2017; Quevedo 2017; Sardi 2017] exponen el cambio de las vías aéreas superiores como un efecto de la flexión craneal (ABC); mientras Lieberman [1991] considera que la mandíbula tiene una mayor influencia. Para esta investigación se pudo contrastar una correlación entre el ángulo de la base del cráneo (ABC) y la cavidad oral (LSvh), al obtener correlación pequeña pero significativa ($r=0.456$, $P=0.017$).

De acuerdo con la hipótesis de *spacial-packing*, que implica el crecimiento del cerebro como el factor principal para la modificación de ABC, al crecer el basioccipital y moverse anteroinferiormente el foramen *magnum*, la base se desvía ventralmente y el hueso petroso se reorienta coronalmente, para poder acomodar un cerebro relativamente mayor [Jeffery *et al.* 2002]. Esto implicaría que ABC se relaciona con el ángulo de la porción petrosa (APP) y ambos con el índice de encefalización relativo (IER). En este caso se encuentra una relación positiva entre ABC y APP ($r=0.643$, $P=0.00$), que no muestran correlación con IER, para concluir que el verdadero factor de correlación es el tamaño de la bóveda craneal y no el cerebro directamente

El basioccipital de los humanos tiene una orientación más inclinada relativa a la base craneal anterior, mostrando un grado mayor de flexión, mientras la pirámide petrosa está orientada más coronalmente, como consecuencia muestra una fosa craneal posterior más amplia y profunda en comparación con otros primates. Estos resultados evidencian una disposición menor para la faringe cuando el ángulo es más cerrado.

Respecto a los ángulos faciales se muestra un mayor crecimiento de la mandíbula en el caso de *G. gorilla*, *P. abelii* y *M. mulatta*. Por su parte, *Homo heidelbergensis* está dentro del rango humano, pero *Australopithecus africanus* presentan un ángulo menor. En cuanto al prognatismo maxilar, relacionado con el desarrollo mayor del bulbo olfatorio, existe una agrupación de los grandes simios con macaca y una reducción considerable en el grupo *Homo*.

Las últimas dos estructuras de la base del cráneo analizadas son el foramen yugular y el hipogloso. El área del foramen yugular en humanos modernos, coincide con los reportes de Wysocki [2002] de entre 51 a 59 mm², sin embargo, se ve una diferencia en los macacos de casi el doble de tamaño mayor de la muestra en esta investigación, con el reporte de 7.1 a 7.8 mm².

De manera general, ambos forámenes son mayores en *Homo sapiens*, que supone un desarrollo diferenciado importante, si se recae en su importancia como canales que contienen el par craneal IX, X y XII, para inervar lengua, hioides, paladar, membrana timpánica y el oído medio [Chávez *et al.* 2011; Rodríguez *et al.* 2004; Rivera 2015; Katsuta 1997].

Dicha discrepancia puede deberse a las composiciones morfológicas básicas que presenta el foramen, ya sea dividido o no dividido, cuando se presentan una división el área es más difícil de calcular. En los humanos el porcentaje de división es de 10% en hombres y de 11% en mujeres, con un porcentaje similar presentado en macacos [Wysocki 2002]. En el presente estudio la minoría de los ejemplares presentan un foramen dividido.

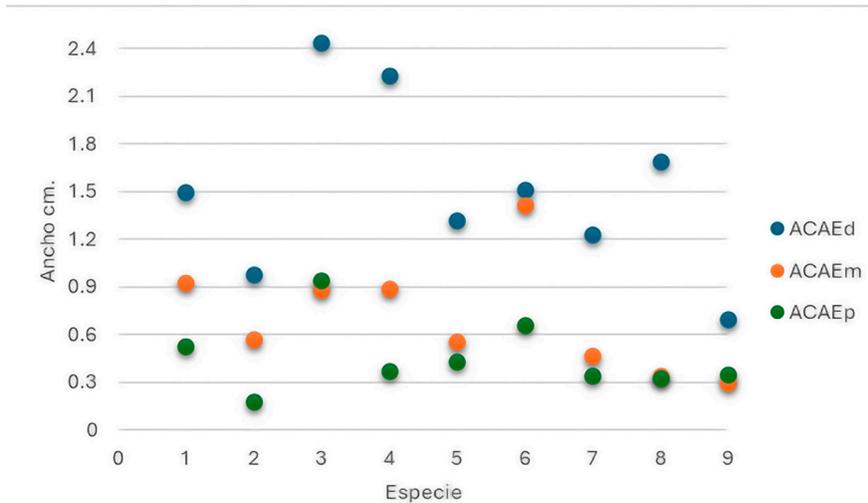
Respecto a la capacidad auditiva, Rosowski [1994] evidencia que el oído externo y medio tienen una gran influencia en la forma del audiograma debido a su función selectiva de frecuencia. Otros parámetros que influyen en las frecuencias percibidas por mamíferos terrestres son: 1) el tamaño corporal, 2) distancia entre las orejas, 3) tamaño de la oreja, 4) rigidez de la oreja y 5) la longitud del CAE.

Los mamíferos más grandes son sensibles a frecuencias por debajo de 10 kHz, mientras los más pequeños perciben sonidos superiores a 10 kHz. Relación inversa con la distancia entre las orejas, pares cercanos perciben frecuencias mayores [Heffner y Masterton 1970]. Respecto a la rigidez, entre mayor composición cartilaginosa tenga el oído medio, que se deforma con los movimientos de masticación y de la cabeza, entonces causa una sen-

sibilidad deficiente en la precepción de sonidos de baja frecuencia; mientras que entre mayor sea al área de la membrana timpánica y los huesecillos, se perciben mejores sonidos de bajas frecuencias [Masterton *et al.* 1969].

En el caso del conducto auditivo externo (CAE), se espera que canales auditivos anchos y cortos tendrán poca audición en frecuencias bajas y los canales angostos captan de mejor manera los sonidos de baja frecuencia [Heffner y Heffner 1990]. Al conjugar ambos factores de longitud y amplitud los CAE (figura 1) se aglomeran en tres grupos, el primero incluye los géneros *Homo* y *Australopithecus africanus*; el segundo con macacos, chimpancés y orangutanes; el tercero con los gorilas.

Figura 1. Gráfica de dispersión del ancho del meato auditivo externo



Las especies están representadas numéricamente en el eje X: 1) *Australopithecus africanus*, 2) *H. steinheimensis*, 3) *H. erectus*, 4) *H. sapiens*, 5) *P. troglodytes*, 6) *G. gorilla*, 7) *P. abelii*, 8) *P. pygmaeus* y 9) *M. mulatta*.

De igual manera, se debe tener en cuenta que existe una variación de las frecuencias audibles, entre los individuos de una misma especie, con una diferenciación sexual. Reportando, por lo general, las mayores variaciones a frecuencias altas [Heffner y Masterton, 1970]. Este dimorfismo es muy marcado en la muestra de orangutanes de esta investigación.

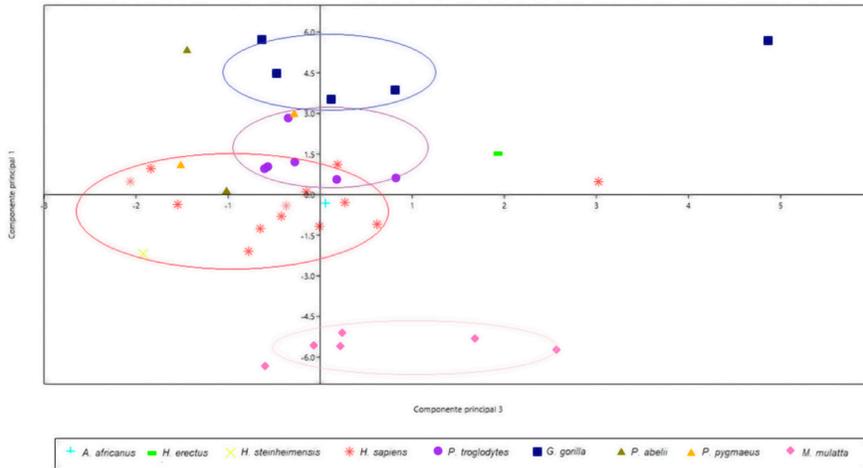
En cuanto a los ángulos de la membrana timpánica y del ancho distal no se encontró con una referencia previa, pero muestran un ángulo más amplio en la membrana de *Homo sapiens*, al distinguirlo de los demás grupos. El ángulo del ancho distal muestra en valores más pequeños en *Homo sapiens* y *Homo steinheimensis*, seguidos de un grupo de los grandes simios, donde destaca el mismo rango en macacos, por último, los valores más amplios los tiene *Australopithecus africanus*.

El último rasgo analizado del oído es el índice volumétrico ótico que muestra la cavidad auditiva como una matriz funcional integrada en un módulo relacionado con el crecimiento facial y el craneal.

Respecto al ángulo distal del meato auditivo, *Australopithecus africanus* está en el rango de los chimpancés, humanos y otros mamíferos [Bromage 1992], que evidencia un rasgo primitivo. Esta variación puede deberse a factores como la altura facial posterior, que indican un cambio temporal tal vez relacionado con la posición de la laringe y faringe en *Homininos* tempranos, los cuales se encuentran en el rango superior de los chimpancés, posteriormente la condición primitiva de mamíferos reapareció en *H. sapiens*.

Por último, se realizó una correlación simple de *Spearman* entre los primeros dos componentes principales del conjunto de medidas relacionadas con el aparato fonador, la audición y el cráneo; dichas correlaciones se expresan por un número real que va de -1 a 1, al existir una correlación fuerte y directa si la covarianza es positiva, los cuales determinan la dependencia que existen entre variables del oído y los módulos del cráneo correspondientes, para obtener correlaciones significativas y positivas entre el CP1 de fonación (LBT) con CP1 del oído (LCAEM); mientras que el CP2 de fonación (ABC) tiene una correlación negativa con la longitud media del CAE y el ancho distal del CAE.

Figura 2. Análisis general de componentes principales: componente 1 y 2



CONCLUSIÓN

Un análisis de componentes principales, al combinar los rasgos anatómicos analizados, mostró la separación en tres grupos: 1) macacos, 2) grandes simios y 3) el género *Homo* con *Australopithecus africanus* (figura 2), confirmando la existencia de una correlación de manera general entre el oído, la base del cráneo y la cavidad bucal; son rasgos adaptativos que, en conjunto, podrían formar un templete que dio paso al desarrollo del lenguaje articulado, también pueden deberse a múltiples factores como el cambio de postura o alimentación, entre otros.

Australopithecus africanus y *Homo erectus* se agrupan entre chimpancés y humanos o en los rangos de mayor variabilidad del grupo *Homo*, por lo cual sus rasgos en conjunto permiten inferir que no tenían todas las adaptaciones relacionadas con el lenguaje hablado, por tanto, se infiere que carecieron de él, cuando evidencia el caso contrario con *Homo heidelbergensis*, que se agrupa en los rangos inferiores de los humanos modernos con estructuras anatómicas relacionadas con la fonación y la audición, dando la posibilidad del lenguaje doble articulado.

La separación entre grandes simios y macacos evidencia la anatomía diferencial que limita la producción del habla humana, pero sigue mostrando que en sus determinados géneros existe esta correlación entre el oído y el aparato fonador. Respecto a este grupo, los orangutanes muestran algunas excepciones y cercanía al género *Homo*, como con los chimpancés, posible-

mente debido a una ontogenia convergente de manera evolutiva, respecto a la retención de rasgos juveniles (neotenia) [Caponi 2007; Contreras 2016].

De igual manera, se debe considerar el impacto de las primeras experiencias, por medio de los estímulos sensoriales y la complejidad de los estímulos sociales; por ejemplo, el lazo entre madre y cría [Contreras 2016]; ya que los orangutanes tienen un periodo de crianza de siete años aproximadamente, además de su estructura social de fusión-fisión, requiere una compleja cognición para poder comunicarse [Galdikas 1983]. Por lo cual, ampliar los análisis etológicos de la comunicación en primates se hace necesario para entender las relaciones aquí planteadas.

REFERENCIAS

Aguilera, Bernardo

2007 *Origen y evolución de la facultad del lenguaje desde una perspectiva dinámica*, tesis de maestría. Centro de estudios Cognitivos de la Facultad de filosofía y humanidades-Universidad de Chile. Santiago.

Benítez, Antonio

2006 Caracterización neuroatómica y neurofisiológica del lenguaje humano, *Revista española de lingüística*, 35 (2): 461-494. <<http://revista.sel.edu.es/index.php/revista/article/view/1896>>. Consultado el 8 de diciembre de 2021 [PDF].

Bromage, Timothy

1992 The ontogeny of Pan troglodytes craniofacial architectural relationship and implicatons for early hominids. *Journal of human evolution*, 23 (3): 235-251.

Cakir, Sahin y Omer Noyan

2002 Middle eastern origin model for Homo sapienes (Moderns & Neanderthales), language and modern behaviour. *International journal of anthropology*, 17 (2): 201-208.

Camargo-Prada, Danwill, Edna Oloya Gamboa, Ethman Torres Murillo

2017 Teoría del crecimiento craneofacial: una revisión de literatura. *UstaSalud*: 78-88.

Caponi, Gustavo

2007 The return of ontogeny: conflicting ideasl of natural order in recent evolutionary biology. *Scitiae studia*, 5 (1): 9-34.

Castro, Laureano y Miguel Toro

2002 La evolución del lenguaje. *Diálogos filosóficos* (53): 275-290.

Chávez-Barba, Óscar, Lidieth Martínez-Martínez, José Luis Cazares-Arellano et al.
2011 Anatomía de los nervios craneales con resonancia magnética de 3.0 Tesla: una revisión práctica para clínicos. *Gaceta Médica de México*, 147: 526-537.

Contreras, Ignacio

2016 Neotenia y epigenética: la generación Z en la universidad. *Boletín del Centro de Investigación de la Creatividad UCAL* (1): 3-8.

Del Rio Lugo, Norma

1989 *El desarrollo del lenguaje en la interacción social*, tesis de maestría. UAM. México.

Galdikas, Birute

1983 The orangutan long call and snag crashing at Tanjung Puting Reserve. *Primates*, 24 (3): 371-384.

García Pastor, Carol

2018 *Postura craneocervicomandibular en pacientes respiradores bucales y respiradores nasales*, tesis de especialidad. Universidad Peruana Cayetano Heredia. Lima.

Heffner, Rickye, Gimseong Koay y Henry Heffner

2001 Audiograms of five species of rodents: implications for the evolution of hearing and the perception of pitch. *Hearing research*, 157: 138-152.

Heffner, Henry y Bruce Masterton

2001 Hearing in primitive primates: slow loris (*nycticebus coucang*) and potto (*perodicticus potto*). *Journal of Comparative and Physiological Psychology*, 71(2): 175-182.

Heffner, Rickye y Henry Heffner

1990 Vestigial hearing in a fossorial mammal, the pocket gopher (*Geomys bur-sarius*). *Hearing research*, 46(3): 239-252.

Igoa, José Manuel

2010 Lenguaje humano y comunicación animal, en *Cognición comparada*, Ricardo Pellón (ed.). UNED. Madrid: 1-39.

Jackson, Laura, Rickye Heffner y Henry Henry

1999 Free-field audiogram of the Japanese macaque (*Macaca fuscata*). *Acoustical Society of America*, 106 (5): 3017-3023.

Jeffery, Nathan

2005 Cranial base angulation and growth of the human fetal pharynx. *The anatomical record part A*, (284): 491-499.

Jeffery, Nathan y Fred Spoor

2002 Brain size and the human cranial base: a prenatal perspective. *American Journal of Physical Anthropology*, 118: 324-340.

Katsuta, Toshiro, Albert Rhoton y Toshio Matsushima

1997 The jugular foramen: microsurgical anatomy and operative approaches. *Neurosurgery*, 41 (1): 149-202.

Klingenberg, Christian

2008 Morphological integration and developmental modularity. *Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics* (39): 115-132.

Kojima, Shozo

1990 Comparison of auditory functions in the chimpanzee and human. *Folia Primatologica*, 55(2):62-72.

Laitman, Jeffrey

1985 El origen del lenguaje articulado. *Mundo Científico*, 6 (6): 1182-1191.

Lieberman, Daniel

2011 *The evolution of the human head*. Berknap Harvard. Londres, Inglaterra.

Lieberman, Philip

1991 *Uniquely human: the evolution of speech, thought, and selfless behavior*. Cambridge: Harvard University Press.

Lieberman, Philip

2007 The evolution of human speech its anatomical and neural bases. *Current Anthropology*, 48 (1): 39-66.

Lieberman, Philip y Edmunt Crelin

1971 On the speech of Neanderthal man. *Linguistic inquiry*, 2 (2): 203-222.

Martínez, Ignacio

2004 Sonidos en el viento. *Ars Medica. Revista de Humanidades* (2). 299-301.

Martínez, Ignacio y José Luis Arsuaga

2009 El origen del lenguaje: la evidencia paleontológica. *MUNIBE Antropología-Arkeologia* (60): 5-16.

Martínez, Ignacio, Manuel Rosa, José Luis Arsuaga et.al.

2004 Auditory capacities in Middle Pleistocene humans from the Sierra de Atapuerca in Spain. *PNAS*, 101 (27): 9976-9981.

Martínez, Ignacio, Manuel Rosa, Rolf Quamb et.al.

2013 Communicative capacities in Middle Pleistocene humans from the Sierra de Atapuerca in Spain. *Quaternary International*: 94-101.

Masterton, Bruce, Henry Heffner y Richard Ravizza

1969 The evolution of human hearing. *Journal of the Acustical Society of America*, 45: 966-985.

Moggi Cecchi, Jacopo y Mark Collard

2002 A fossil stapes from Sterkfontein, South Africa, and the hearing capabilities of early hominids. *Journal of Human Evolution*: 259-265.

Moss, Melvin, Bertram Bromberg, In Song y Gilbert Eisenman

1968 The passive role of nasal septal cartilage in mid-facial growth. *Plastic and Reconstructive Surgery*, 41 (6): 536-542.

Navarro, Macarena

2003 Adquisición del lenguaje. El principio de la comunicación. *Revista de filología y su didáctica* (26): 321-347.

Neux, Dimitri

2016 Morphological integration of the cranium in *Homo*, *Pan*, and *Hylobates* and the evolution of hominoid facial structures. *American Journal of Physical Anthropology*: 1-15.

Neux, Dimitri, Gabriele Sansalone, Justin Ledogar, Sarah Heins, Theodora Luk y Stephen Wroe

2018 Basicranium and face: assessing the impact of morphological integration on primate evolution. *Journal of Human Evolution*, (118): 43-55.

Püschel, Thomas

2014 Modularidad e integración morfológica en cráneos humanos: un enfoque morfométrico geométrico. *International Journal of Morphology*, 32(1): 299-304.

Quam, Rolf, Ignacio Martínez, Carlos Lorenzo et.al.

2012 Studying audition in fossil hominins: a new approach to the evolution of language?, en *Psychology of language*, Mark Jakson (ed.). Nova Science Publisher. Nueva York.

Quam, Rolf, Darriel De Ruiter, Melchior Masali et.al.

2013 Early hominin auditory ossicles from South Africa. *PNAS*, 110 (22): 8847-8851.

Quam, Rolf, Ignacio Martínez y José Luis Arsuaga

2013 Reassessment of the La Ferrassie 3 Neandertal ossicular chain. *Journal of Human Evolution*, 64 (4): 250-262.

Quam, Rolf, Ignacio Martínez, Manuel Rosa y José Luis Arsuaga

2017 Evolution of hearing and language in fossil Hominins, en *Primates hearing and communication*, Rolf Quam, Marissa Ramsier, Richard Fay y Arthur Popper (eds.). Springer International Publishing. Nueva York.

Quam, Rolf, Marissa A. Ramsier, Richard R. Fay y Arthur N. Popper

2017 *Primate hearing and communication*. Switzerland: Springer.

Quevedo Peña, Maira, Andara Hernández, Elba Zambrano y Vanda Domingos

2017 Evaluación de las vías aéreas superiores a través de trazados cefalométricos. *Revista de odontología da Universidade Cidade de Sao Paulo*, 29 (3): 276-288.

Rivera, Guillermo

2015 Consideraciones anatómicas y clínicas del nervio hipogloso: revisión de la literatura. *Univ. Méd.*, 56 (3): 323-340.

Rodríguez-García, Pedro, Luis Rodríguez-Pupo y Dámaris Rodríguez-García

2004 Técnicas clínicas para el examen físico neurológico. Organización general, nervios craneales y nervios raquídeos periféricos. *Revista de neurología*, 39 (8): 757-766.

Rosowski, John

1994 Outer and middle ears, en *Comparative hearing: mammals. Springer Handbook of auditory research*, R. Fay Richard y Arthur N. Popper (eds.). Springer. Nueva York.

Rosset, Antoine, Luca Spandola y Osman Ratib

2004 OsiriX: an open-source software for navigating in multidimensional DICOM images. *Journal of Digital Imaging*, 17: 205-216.

Sardi, Marian

2017 El método craneofuncional, en *De como cruzar fronteras en la ciencia. Homenaje a Héctor M. Pucciarelli*, Carolina Paschetta, Rolando, González y José Luis Lanata (eds.). CONICET. San Carlos Briloche, Argentina.

Soto, Enrique, Rosario Vega, Hortencia Chavéz y Aída Ortega

2003 *Fisiología de la audición: la cóclea*. Instituto de Fisiología, Universidad Autónoma de Puebla. Puebla. <<http://www.fisio.buap.mx/online/-CO-CLEA%202003%20Formateado%20b.htm>>. Consultado en diciembre de 2021 [PDF].

Wagner, Gunter

1990 A comparative study of morphological integration in *Apis mellifera* (Insecta Hymenoptera). *Zeitschrift für Zoologische Systematik und Evolutionsforschung*, (28): 48-61.

Wysocki, Jaroslaw

2002 Morphology of the temporal canal ad postglenoid foramen with reference to the size of the jugular foramen in man and selected species of animals. *Folia Morphology*, 61 (4): 199-208.

Tláloc: género e identidad

Marialba Pastor*

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO (UNAM)

RESUMEN: *Este ensayo presenta una revisión historiográfica y antropológica general de la representación denominada Tlaloc, en tres centros ceremoniales mesoamericanos (Teotihuacan, Tula y Tenochtitlan). Su finalidad es realzar los problemas que conlleva el uso de las crónicas coloniales de evangelización en la interpretación del México prehispánico y localizar el significado y la función de Tláloc conforme las lógicas mesoamericanas, basadas en la noción de tiempo cíclico, la concepción integral del mundo humano, animal y vegetal, así como el papel central del agua, la fertilidad y la reproducción en el culto a la serpiente.*

PALABRAS CLAVE: *Tláloc, culto a la serpiente, fertilidad, tiempo cíclico, mundo integrado.*

Tlaloc: gender and identity

ABSTRACT: *This essay deals with a general historiographical and anthropological review of the representation called Tlaloc, in three Mesoamerican ceremonial centers (Teotihuacan, Tula and Tenochtitlan). Its purpose is to highlight the problems that come with the use of colonial chronicles of evangelization in the interpretation of pre-Hispanic Mexico, and to locate the meaning and function of Tlaloc according to Mesoamerican logic, based on the notion of cyclical time, the integral conception of the human, animal, and plant worlds, as well as the central role of water, fertility, and reproduction in the cult of the snake.*

* llaneza@unam.mx

Fecha de recepción: 4 de marzo de 2024 • Fecha de aprobación: 20 de abril de 2024

KEYWORDS: *Tlaloc, cult of the snake, fertility, cyclical time, integral conception of world.*

INTRODUCCIÓN

Los frailes que en el siglo xvi escribieron las crónicas de evangelización reprodujeron la información proporcionada por los conquistadores y por algunos indígenas cristianizados. Unos copiaron o retomaron afirmaciones de otros, algo común en aquellos tiempos, ya que la autoría individual se reconocía sólo parcialmente. Pocos de estos trabajos recibieron el permiso para ser publicados en su momento porque las autoridades españolas consideraron que contravenían el proceso de dominación y la conversión indígena al catolicismo. El sistema de relaciones sociales y con la naturaleza, a partir del cual las etnias americanas pensaban y explicaban el mundo, no podía coincidir con las ideas cristiano-medievales españolas porque las experiencias acumuladas, por unos y otros, eran marcadamente distintas. Como subraya el historiador norteamericano George Kubler, el uso de las fuentes coloniales para conocer el pasado prehispánico es como el empleo de los escritos de los historiadores musulmanes para explicar el antiguo Egipto [Kubler 1970: 127-144].

La mayor parte de la historiografía ha valorado las crónicas de evangelización como fuentes de primera mano, sin tomar suficientemente en cuenta los prejuicios europeos y la distancia que las separa del mundo mesoamericano [véase Batres 1903: 5-11]. Esto puede constatarse, entre otras cosas, en la invención de panteones de dioses y diosas personificadas bajo el modelo bíblico y grecorromano, así como en la atribución a los indígenas de esquemas patriarcales y conductas pecaminosas relacionadas con la sexualidad desviada y las costumbres bárbaras, en especial, con la práctica de la sodomía, los sacrificios humanos y la antropofagia [Pastor 2021]. Estos prejuicios se encuentran enmarcados en la idea del tiempo lineal evolutivo hacia lo superior, y en la disgregación de los campos del conocimiento: por un lado, lo material, civil, militar y político; por otro lado, lo espiritual y religioso.

TLÁLOC EN LAS CRÓNICAS

Las primeras noticias escritas sobre Tláloc las encontramos en los Memoriales “supuestamente” elaborados por el fraile franciscano Toribio de Benavente (Motolinía) a partir de 1528. Escribo “supuestamente” porque los originales de sus textos se extraviaron y la revisión efectuada hasta el momento es parcial; aun tomando en cuenta *El Libro Perdido*, es decir, el

ensayo de reconstrucción de Edmundo O’Gorman y su Seminario de Historiografía. Motolinía tomó en cuenta los trabajos perdidos de sus compañeros de orden, sobre todo los de Andrés de Olmos. Así, dio inicio el proceso de colectivización de los relatos franciscanos acerca del pasado de los nativos, cuya meta principal fue concluir su evangelización de la manera más eficaz en el menor tiempo posible.

En los Memoriales, Motolinía expone el proceder de los franciscanos para descifrar el extraño mundo descubierto y recomienda tener siempre presente lo viejo conocido de los paganos y lo que, según él, es común a la naturaleza humana y a los designios de Dios. Bajo este esquema, identifica a Tláloc con un demonio que regía “en toda la Tierra” y era considerado un “dios principal” [Motolinía 1903: 81-82]: el dios del agua que daba la lluvia y tenía su templo más importante —uno de los más altos y mayores— en Texcoco, junto con otros dioses de México. Con pocas variantes repite lo mismo en la *Historia de los Indios de Nueva España*, una obra atribuida a él también.

Según Motolinía, las fiestas en honor de Tláloc correspondían a las sequías y las fases de crecimiento del maíz. En unas se sacrificaban niños y niñas, en otras jóvenes, esclavos o parejas recién casadas para ser después ahogadas o encerradas en un silo o en una cueva. Tomaban a un esclavo y una esclava y los hacían “morar juntos como casados”. Al esclavo lo vestían “con las ropas del *Tlaluc* y a la esclava con las ropas e insignias de su mujer *Chalchihuauye*”. Bailaban hasta que, a media noche, los sacrificaban. En esta parte del escrito Motolinía se refiere a una sola deidad femenina, pero en otra parte menciona que los dioses del agua eran un hombre y dos mujeres: Tláloc, Matlalcueye y Xochiquetzal [1903: 66-67, 81-82]. Resulta extraño que este franciscano, al igual que sus sucesores, no detalle el papel que jugaban ciertas plantas y animales en estos rituales y se concentre en los sacrificios humanos.

Motolinía ordenó a Bernardino de Sahagún reunir materiales sobre el pasado indígena. Sahagún, con base en lo conversado con 10 o 12 sabios ancianos, redactó largas notas sueltas que calificó de minuta o memoria. Después, algunos jóvenes cristianizados, educados en el Colegio de Tlatelolco, corrigieron a aquellos ancianos. Al igual que Olmos y Motolinía, este fraile pensó que los dioses indígenas eran “diablos mentirosos y engañadores” [Sahagún 1975: 189].

Cuando nos acercamos al *Códice Florentino* —la principal obra de Sahagún— para conocer los atributos, poderes y funciones de Tláloc, debemos saltar de un libro a otro y aceptar numerosas repeticiones, quizá porque en su confección intervinieron varios revisores y glosadores que alteraron

su contenido [Cruz 2010]. Este franciscano afirma que “era el dios de las lluvias” —y de los mantenimientos, agrega más adelante— y enviaba las lluvias, el granizo, los relámpagos, los rayos y las tempestades, esto es, “los peligros de los ríos y de la mar” [Sahagún 1975: 32]. Conforme el calendario ritual indígena, que es, según Sahagún, el calendario lunar, o sea, el calendario relacionado con la gestación de 260 días y el menstruado, casi todos los meses, hasta que empezaba a llover, la gente realizaba fiestas en honor a Tláloc y sus compañeros “sátrapas o tlaloques”. Antes Mendieta había hablado de estos tlaloques, al igual que de Tlalocan, lugar sagrado habitado por los dioses que proporcionaban el agua. [Mendieta 1980: 96-97].

De acuerdo con Sahagún, en aquellas fiestas “sacrificaban innumerables niños”, cautivos, esclavos y a veces una doncella. [Sahagún 1975:79-80;119-120] Realizaban penitencias y sacrificios para que viniera el agua y ofrecían a Tláloc maíz, flores, fuego y cautivos en la guerra. En una de estas celebraciones, “absteníanse los hombres de las mujeres y las mujeres de los hombres” [Sahagún 1975:91], es decir, al igual que los cristianos, practicaban el ayuno sexual. Según este religioso, en las oraciones que brindaban a Tláloc, pidiéndole agua, decían que él era el dador de “las verduras, las yerbas olorosas y frescuras, lo oloroso y florido y del incienso o copal” [Sahagún 1975: 32-33, 700].

En otra parte, este franciscano asegura que Tláloc era el señor y rey del paraíso terrenal (Tlalocan), donde brotaban las aguas, junto con los tlaloques, sus dioses sujetos que habitaban en las cuatro partes del mundo (oriente, occidente, septentrión y austral). Con base en su idea salvacionista, asegura que aquí llegaban las ánimas de los muertos y los muertos por rayos, ahogados, leprosos, bubosos, sarnosos, gotosos e hidrópicos [Sahagún 1975: 207]; sostiene que Tláloc vivía con su hermana, Chicomecóatl, “la diosa Ceres” o diosa de los mantenimientos y del chile o ají; menciona una fiesta móvil en su honor como diosa del agua e introduce los sacramentos católicos (bautizo, matrimonio, confesión, entre otros sacramentos) [Sahagún 1975: 97-98, 249]. Nuevamente, no hay alguna alusión a los animales y plantas que intervenían en los rituales.

Varias décadas después de la caída de Tenochtitlan, en la segunda mitad del siglo XVI, el fraile Diego Durán también dice haber recogido información de los conquistadores y de fuentes indígenas para mostrar las idolatrías y los pecados de los indios, desterrarlos y colocar en su lugar la verdadera religión [Durán 1984, I: 92]. Este dominico presenta el Templo Mayor como el lugar de Tláloc y Huitzilopochtli, los dos grandes dioses equivalentes a quienes los señores, los principales y la gente común veneraban “en toda la tierra”, manifestándolo con muchas ceremonias y sacri-

ficios de animales. Si bien lo identifica como el Júpiter de los romanos, un dios masculino de los aguaceros, los rayos, los truenos, los relámpagos y todo tipo de tempestades [Durán 1984, I: 173], también lo asocia con diosas de la fertilidad y la reproducción [1984, I: 291], es decir, introduce algunas dudas acerca de su género.

Es probable que Durán describiera los rasgos básicos de Tláloc a partir de la observación de piezas de cerámica y esculturas. Dice que su representación en piedra labrada es la “efigie de un espantoso monstruo, la cara muy fea, a manera de sierpe, con unos colmillos muy grandes, muy encendida y colorada”. En la cabeza porta un gran plumaje, “hecho a manera de corona, todo de plumas verdes y relumbrantes, muy vistosas y ricas”. Al cuello una sarta de piedras verdes (jades) “con un joyel en medio, de una esmeralda, engastada en oro”. En las orejas unas piedras de “hijada” (jade) de las cuales colgaban zarcillos de plata; en las muñecas y en las “gargantas de los pies” (sic) otras piedras preciosas. Afirma que no había ídolo más adornado de joyas porque los principales se las ofrecían por temor a que les cayese un rayo [Durán 1984, I: 81-82], pero no menciona el papel que las serpientes, las plumas y otros elementos jugaban en este ritual. De este modo, Durán confirma la personificación de Tláloc ofrecida por conquistadores y franciscanos, pero por momentos habla de su posible feminidad: una mujer vestida de hombre que poseía en su mano “un palo labrado, a manera de relámpago” [Durán 1984, I: 298]; más adelante asegura que las diosas hembras tomaban la denominación de sierras o cuevas oscuras, como Iztaccíhuatl o “Mujer Blanca” [1984: 125]. Indica que su fiesta era la misma solemnidad que se hacía a Tláloc, el “dios de los rayos y lluvias” [1984, I: 159], algo extraño porque, si la diosa y el dios compartían la misma fiesta, tal vez se trataba de un desdoblamiento o una representación ambivalente, híbrida o sin género: “Tláloc-Chalchiuhtlicue”.

Según Durán, mucha gente vivía alrededor de los montes y los volcanes debido a sus minerales, aguas, fuentes, ríos y tierras fértiles para el maíz. En el patio de Tlalocan, “el lugar de Tláloc”, en lo alto de una montaña, se fraguaban las tempestades. [Durán 1984, I:82] Ahí se hallaba sentado este ídolo y a su alrededor se encontraban otros cerros acompañándole. En esta parte, Durán parece referirse a la gran zona arqueológica del Monte Tláloc donde se extrajo el monolito de basalto de 167 toneladas, atribuido al dios Tláloc —cerca de una cueva y del pueblo de Coatlinchán, Texcoco— para colocarlo en posición vertical frente del Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México y no en la posición horizontal, en diálogo con el Iztaccíhuatl, como había sido esculpida por los pueblos prehispánicos, probablemente en el siglo III de nuestra era.

Resulta de especial interés que en 1964 los habitantes de la región se opusieran a su traslado y lo llamaran la Señora del Agua o Chalchiuhtlicue, como había afirmado Alfredo Chavero en tiempos porfirianos. Pero aquel año, el arquitecto Pedro Ramírez Vázquez y los funcionarios del gobierno lo identificaron como dios y no como la diosa de la lluvia, los montes y la fertilidad. [Rozenal *et al.* 2013]. En la actualidad todavía se advierte su símil con el colosal monolito con máscara y elementos acuáticos de la llamada diosa Chalchiuhtlicue o “diosa del agua”, encontrada cerca de la pirámide de la Luna de Teotihuacan.





Figura 1. Monolitos de Chalchihuitlicue o “diosa del agua” y Tláloc o “dios del agua” en el Museo de Antropología de la Ciudad de México.

Fuente: Museo Nacional de Antropología.

Los evangelizadores interpretaron la lógica de los pueblos mesoamericanos con base en la escolástica aristotélico-tomista y la teoría de los humores estudiadas en la Universidad de Salamanca en la segunda mitad del siglo XVI; además, encontraron analogías entre la religiosidad indígena y otras religiosidades paganas para probar la revelación universal del Dios cristiano y proceder a la inculturación de su fe. La idea de fondo fue comprobar que los indígenas eran “cristianos en potencia”, pues en su mitología se podían observar tanto su lucha contra el demonio, sobre todo por la presencia de Topiltzin-Quetzalcóatl, un dios prefiguración de Cristo, como las profecías del fin del Demonio con la caída de Jerusalén-Tenochtitlan [Rozat 2002].

A finales del siglo XVI, las autoridades franciscanas encomendaron a Juan de Torquemada escribir la versión de las versiones, esto es, una especie de discurso oficial definitivo sobre el pasado prehispánico y la con-

quista de México [Gurría 1975: 60, 67]; esta obra, titulada *Monarquía Indiana*, sí obtuvo licencia para ser publicada en 1609. Torquemada retomó documentos de sus predecesores, compañeros de orden (Olmos, Motolinía, Mendieta y Sahagún), del jesuita Joseph de Acosta, de cronistas afines a los conquistadores (López de Gómara, Herrera y Tordesillas y Muñoz Camargo) y de la *Apologética historia sumaria* de las Casas, pero omitió el trabajo de Diego Durán.

En lugar de “examinar de nuevo la verdad”, como promete, Torquemada sintetiza lo obtenido en el siglo XVI bajo dudosos procedimientos. Para aproximar lo prehispánico a lo universal cristiano, inserta referencias bíblicas, creencias, mitos de autores clásicos griegos y latinos, así como máximas de teólogos medievales [Frost 1975: 73]. De este modo resuelve que Neptuno/Poseidón, el dios griego de los mares, fue a distintos lugares, entre otros, a estas Indias Occidentales, donde fue llamado Tláloc o Tlálocatecuhtli [Torquemada 1975, I: 77]. Repite los atributos y las fiestas a Tláloc inicialmente descritas por Motolinía, pero trata de resolver el problema de la existencia de dos deidades del agua (una masculina y otra femenina) al decir que en Tlaxcala tenían por diosa a Chalchihuitlycue o Matlalcueye, por armarse en su sierra todos los aguaceros que riegan sus comarcas, pero en Texcoco y México veneraban al dios Tláloc.

En el siglo XVIII el jesuita Francisco Javier Clavijero copió a Torquemada casi textualmente [Clavijero 1826: 262-263] y, en adelante, cuando los antropólogos e historiadores se refieren a Tláloc, mezclan a conveniencia crónicas coloniales con testimonios orales y restos materiales, es decir, usan las fuentes producidas en distintos contextos para organizar sus descripciones. Más aún, interpretan y a veces adaptan la arqueología (los monolitos, la cerámica y las pinturas murales) a los escritos de los frailes. De este modo, aunque los restos materiales muestren otra cosa, el género y la identidad de Tláloc corresponden a un dios masculino del agua, la tierra, las lluvias, las tormentas y los rayos, muy poderoso, presente, con uno u otro nombre, en toda Mesoamérica.

TLÁLOC EN TEOTIHUACAN

Desde mi punto de vista, el estudio de las representaciones de Tláloc en los restos prehispánicos nos podría aproximar mejor a las complejas lógicas mesoamericanas. Los arqueólogos ubican las más antiguas en Teotihuacan (100 a. C.-650 d. C.), un gran centro ceremonial rodeado de departamentos, del cual se sabe muy poco [Cowgill 1993: 117-125.] Se afirma que ahí existió un Estado poderoso, militarista, dominado por fuerzas masculinas; en esta

área, Tláloc —considerado dios del agua y las tormentas y en algunos pocos casos diosa o figura bisexual o híbrida— es una de las representaciones que más se encuentra. Sin embargo, creo que no se puede hablar de ella como una deidad personificada sino como una máscara o imagen glífica intercambiable, distinta de las máscaras rígidas de piedra descubiertas en el mismo sitio.

Teotihuacan vivió distintas etapas constructivas y en sus departamentos se localizan recintos sagrados donde pudieron habitar sacerdotes, comerciantes y artesanos de distintos oficios. Es probable que fuera un centro pluriétnico porque la mayoría de los restos encontrados proceden de Oaxaca, Veracruz y el resto del Valle de México, en especial de Cuicuilco, tras su destrucción por la erupción volcánica del Xitle. Se puede pensar como un espacio para la producción y el intercambio de objetos suntuarios de culto (obsidiana, jade, cacao, pieles de animales), lo cual supuso el simultáneo intercambio de ritos y saberes. No obstante, uno de los mayores problemas para imaginar sus actividades cotidianas y extraordinarias es que, hasta ahora, la descripción de ellas y de los artefactos empleados no se acompaña de explicaciones suficientes por falta de información acerca de sus ecosistemas, guerras, epidemias, códigos morales, reglas del parentesco, costumbres sexuales, etcétera [Manzanilla 1993: 95].

Al parecer, el hallazgo de enterramientos al interior del Templo de la Serpiente Emplumada ha influido en ver en el exterior elementos relacionados con la guerra y el poder, sin embargo, son el agua, la fertilidad y la reproducción de la vida y la muerte los más relevantes: la serpiente emplumada se desliza por un medio acuático, ondulante del cual emerge. Como en otras representaciones, de su cuerpo surge otra cabeza —¿de cocodrilo o serpiente de fuego? — o una máscara con los signos de Tláloc, consistentes en un par de anillos en el penacho, bajo los cuales dos piezas de obsidiana incrustadas parecen ojos; sus colmillos cuelgan de una sola quijada [Kubler 1982: 93-115]. Esta figura, posiblemente una cabeza de jaguar-serpiente-pájaro (fauces, lengua bífida y plumas), descansa sobre otras grandes serpientes, también rodeadas de conchas y caracolas que invocan el mar. Además, los balaustres del edificio son serpientes que se deslizan hasta el basamento, alzando la cabeza [Pasztor 1997: 73, 110].



Figura 2. Pirámide de la Serpiente Emplumada, Teotihuacan.

Fuente: De jschmelning-originally posted to Flickr as Teotihuacan-3035, CC BY 2.0 <<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=3949344>>.

La asociación del llamado Tláloc con las serpientes y otros símbolos relacionados con el agua, la fertilidad y la reproducción (cuevas, flores, mariposas, conchas, caracolas y cocodrilos) también se observan en numerosas estatuillas, vasijas en forma de útero e incensarios teotihuacanos.

Las serpientes probablemente destacan porque habitaban en forma masiva en toda Mesoamérica y fueron objeto de culto por proteger los sembradíos de plagas de insectos, roedores y otros animales, por anunciar la llegada de las lluvias y por beneficiar el paso del agua por los canales trazados por ellas mismas; es posible que fueran sacralizadas por sus envidiables poderes de reproducción, metamorfosis y larga vida. Con base en otras representaciones es posible asociarlas con el fuego, lo seco, lo estéril y lo muerto, en consonancia con los ciclos, los círculos y su capacidad de morir y renacer al cambiar periódicamente la piel. Así, grecas onduladas alusivas a estos ofidios en posiciones y formas variadas se encuentran grabadas en los anillos de los juegos de pelota de casi todos los centros ceremoniales mesoamericanos, marcando por dónde debe introducirse la pelota, algo que puede remitir simultáneamente a los ciclos astronómicos,

la concepción cíclica del tiempo, la copulación, la vida y la muerte. En el caso de los cuerpos entrelazados que aparecen en muchos juegos de pelota y en la nariz y la boca de Tláloc, es posible que hablen del apareamiento colectivo o en parejas que acostumbran realizar estos ofidios. Una evidencia son los marcos de las pinturas murales de Tepantitla (100-750 d. C.), uno de los departamentos contiguos al gran centro ceremonial de Teotihuacan. [Pasztory 1993: 56]. De las serpientes entrelazadas emergen las cabezas de las serpientes, como en el Templo de la Serpiente Emplumada, indicando que el alimento esencial es producto de su actividad. En el primero destaca la figura que Pasztory y otros historiadores han identificado como la “gran diosa”, la diosa del agua, es decir, la deidad suprema de Teotihuacan que coexiste con el Dios de las Tormentas (Tláloc), sin embargo, justo la supuesta diosa presenta los signos de esa máscara o imagen glífica híbrida a la que hemos denominado Tláloc. En este mural la figura está asentada sobre una base con la representación de olas o ríos sobre montañas, debajo se ubica una franja de serpientes onduladas y entrelazadas sobre fondo rojo. La profusión de serpientes y cabezas de serpientes parece evidenciar la relación de este animal con los humanos y el medio ambiente. El tema, sus símbolos acuáticos y su ubicación hacen que el mural remita al culto al agua, la sexualidad, la fertilidad y la reproducción, al igual que a la metamorfosis y los ciclos del nacimiento, la muerte y el renacimiento [Kubler 1967, Pasztory 1994: 43-63].



Figura 3. Mural de Tepantitla, Teotihuacan. Fuente: Museo Nacional de Antropología.

Por supuesto, para una explicación más completa y profunda son imprescindibles el conocimiento de las condiciones medio ambientales, del comportamiento de los animales que habitaban, la creencia en las metamorfosis de humanos-animales [Lupo 1999] y los trabajos agrícolas que se realizaban en la región en cada estación del año. La referencia a la abundancia es clara, pero vincularla al paraíso terrenal, como hizo Alfonso Caso, es forzar la imagen para remitirla al jardín cristiano del Edén y al Más Allá. [Pasztory 1997: 73]

Las figuras humanizadas que se encuentran en el mural de Tetitla, otro departamento aledaño al gran centro ceremonial de Teotihuacan, se han interpretado como mujeres por portar *quesquémil* [Furst 1974: 194] y como tloques o desdoblamientos del mismo Tláloc. Los penachos en forma de serpientes emplumadas que portan estas figuras son muy similares al de la figura de Tepantitla, al igual que la máscara con ojos y fauces de serpiente-felino, sus colmillos verdes y la emergencia del agua de sus manos. Difícil atribuirle un género porque lo que se observa es una máscara o imagen glífica compuesta por serpientes que forman anteojeras las cuales, al aparecerse, dan lugar a la nariz. Estos ofidios también forman los labios.



Figura 4. Mural de Tetitla, Teotihuacan. Fuente: <Tetitla_Teotihuacan_Great_Goddess_mural_(Abracapocus).jpg Wikipedia Commons>.

En suma, el conjunto de signos cambiantes pero frecuentes, los cuales realzan penacho, ojos, nariz, boca y orejas, en sintonía con el llamado al agua, la sexualidad, la fertilidad y la reproducción, es lo que, desde mi punto de vista, podemos denominar Tláloc, es decir, una máscara o imagen glífica carente de género, la cual se puede asignar a diversas representaciones como un poderoso recurso de invocación y protección sagrados, reconocible a lo largo del tiempo y la geografía, desde el norte mesoamericano hasta la zona maya.



Figura 5. Tlaloc-Tlaltecuhli INAH, Museo de Sitio del Templo Mayor Archivo.jpg

TLÁLOC EN TULA

Ver el mundo mesoamericano a la luz de lo que la historiografía colonial hispanocristiana atribuyó a los mexicas resulta etnocéntrico porque ignora la lógica cultural de las diferentes etnias como respuesta a sus propias experiencias: épocas de abundancia y natalidad y épocas de sequía, desastres

naturales (erupciones volcánicas, terremotos, pestes, epidemias, inundaciones, sequías), guerras interétnicas, migraciones, etcétera.

Se dice que los emigrantes teotihuacanos llevaron a Tula —la sede del imperio tolteca fundada por Quetzalcóatl (Ce Acatl Topilzin)— a Tláloc, donde también fue adorado pero representado de forma distinta: como una deidad guerrera que porta una diadema real, un peto triangular sobre su pecho y espalda, un escudo en su mano izquierda y una lanza en la derecha. Es decir, es un “dios varón” principal y personificado, no identificado con la fertilidad sino con la guerra. Pero, al observarlo saltan dos preguntas: ¿es Tláloc vestido de guerrero? ¿o es un guerrero que porta la máscara de Tláloc?, como algunas esculturas de Chac-Mool [Kubler 1982 :92-115].

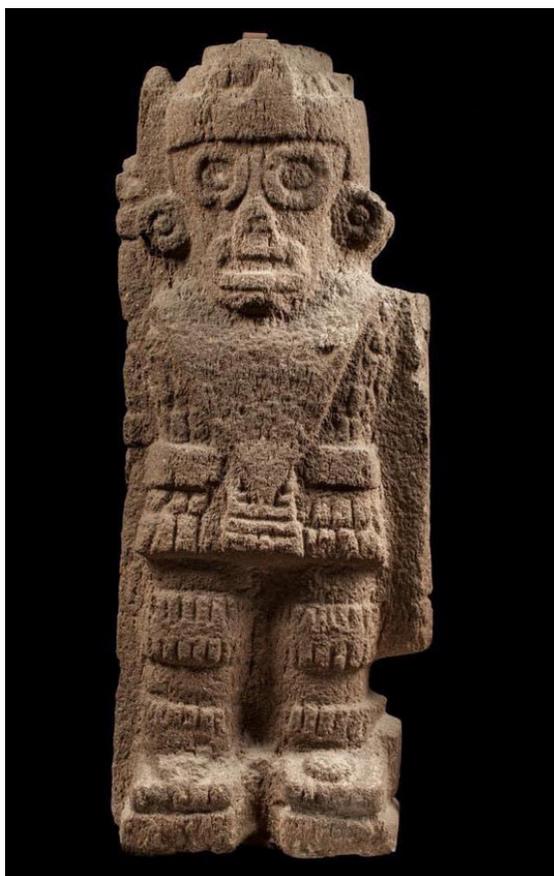


Figura 6. Pieza encontrada en 1942 durante las excavaciones del Juego de pelota en Tula.

Fuente: Museo Nacional de Antropología. Archivo Digital.

Motolinía fue el primero en asignar a los mexicas el mito del Quinto Sol sobre la base de las “edades del mundo” de la sabiduría greco-medieval (oro, plata, bronce y hierro) relacionadas con los elementos primordiales (agua, tierra, aire, fuego) [1910: 345-349]. Según él, el mito afirma haber ocurrido la lucha de los soles para crear a los hombres hasta el advenimiento del Quinto Sol y el imperio de Huitzilopochtli, la serpiente de fuego (o Satanás), condenada a morir por el retorno de Quetzalcóatl. El cronista aclara que los mexicas se apropiaron de este mito, perteneciente a los toltecas, para buscar descender de ellos. Una parte de la actual historiografía sigue intentando entender las representaciones teotihuacanas y toltecas con el “calendario azteca” o Piedra del Sol, sin tomar en cuenta que lo mexica se ha usado *ex post facto*, es decir, con información correspondiente a los mexicas, se han visto Teotihuacan y Tula, a pesar de los siglos que separan los tres centros ceremoniales [Kubler 1970: 127-144].

Según la mitología mexica, elaborada por los frailes, Quetzalcóatl, quien prefigura a Jesucristo por apartarse de la lascivia y la embriaguez —entre otras cosas— y Tezcatlipoca, a quien identifican como dios de la guerra y los sacrificios humanos, pelearon continuamente hasta que los toltecas se vieron obligados a emigrar al Golfo de México y la zona maya, donde fundaron Chichén Itzá. Los intercambios entre toltecas y mayas son evidentes. En Tula, al igual que en Chichén Itzá, Mayapán y Tulum, se alzan columnas que simbolizan guerreros y serpientes de cascabel. En lo alto de las pirámides, en los aros de las plazas de los juegos de pelota, en las jambas que conducen al interior de los recintos sagrados y en las alfardas de las escaleras destacan las serpientes. Han sido colocadas conforme cálculos calendáricos relacionados con la siembra, la lluvia y la cosecha del maíz. [Kubler 1982: 92-115], también, en el área tolteca-chichimeca de Tenayuca, las serpientes brotan de las pirámides con fauces abiertas y sirven de basamento o las flanquean. Son la reiteración de la conexión del cielo y la tierra, del culto al agua, la sexualidad, la fertilidad y la reproducción.

Mesoamérica se caracterizó por continuos e intensos intercambios y donaciones mágico-religiosas de un lugar a otro: de Monte Albán y Cholula a Teotihuacan, de Teotihuacan a las zonas toltecas y mayas, de Tula a Tenochtitlan, entre otras rutas. Con base en el hallazgo de cerámica huasteca, maya y mixteca y de restos nonoalcas, se piensa que Tula, en su fase Tollan (950-1150 d. C.), al igual que Teotihuacan, fue un centro ceremonial pluriétnico. Los cronistas españoles afirman que los mexicas escarbaron en él y se apropiaron de sus figuras y símbolos religiosos; una estrategia de dominación para legitimar su presencia en la tierra que habían invadido dos siglos atrás [Matos 2023: 128]. Pero los múltiples objetos procedentes de diversas

regiones mesoamericanas, hallados en las excavaciones del Templo Mayor, hacen pensar que también Tenochtitlan fue un centro ceremonial pluriétnico y que dichos objetos pudieron haber sido ofrendados, donados o intercambiados, dada la importancia de la invocación a la protección sagrada. ¿Es seguro que este sitio fue la sede de un imperio despótico tributario como afirman las primeras historias de la Conquista y se repite hasta hoy? Si el imperio mexica hubiera conquistado una vasta región de Mesoamérica antes de la llegada de los españoles, ¿dónde andaban los numerosos guerreros y funcionarios requeridos por su extenso y bien organizado sistema de administración de tributos cuando arribaron y atacaron las huestes de Cortés?

TLÁLOC EN EL TEMPLO MAYOR

Las crónicas coloniales que dan cuenta de los “emperadores” mexicas, sus dinastías, reformas políticas, alianzas y guerras para capturar y sacrificar cautivos distorsionan la lectura de los restos arqueológicos [Velázquez *et al.* 2017: 61-78]. Si prescindimos de esta “historia imperial”, podemos pensar que las relaciones de un poder mayor con etnias oprimidas o sojuzgadas eran distintas de las narradas por los frailes, sobre todo porque, a pesar de las similitudes entre unas y otras, los mexicas no impusieron una lengua franca ni una sola manera de interpretar las cosas, como se advierte en los restos materiales.

¿En su peregrinación del norte al sur del continente americano, los mexicas, de origen yuto-azteca, modificaron sus creencias y prácticas religiosas?, ¿conservaron, como los indios hopi (otros yuto-aztecas) el culto central a la serpiente como “hacedora de lluvia”?, ¿Tenochtitlan se apropió de la historia y la religión cultivadas en otros centros ceremoniales?, como repiten los arqueólogos encargados de las excavaciones del Templo Mayor o bien, en los lugares que ocuparon, los mexicas continuaron sus propias tradiciones con transformaciones y adaptaciones [Matos *et al.* 1993: 158-159].

Los frailes describen el Templo Mayor de Tenochtitlan como el mayor sitio destinado al culto de una dualidad: el ancestral Tláloc, dios del agua, la lluvia, los rayos y las tormentas, y el tribal Huitzilopochtli, dios de la guerra, gestado milagrosamente —como Jesucristo, pero en su antítesis satánica— con vocación a la violencia, los sacrificios y el derramamiento de sangre. Sin embargo, pocos vestigios encontrados en el Templo Mayor remiten a Huitzilopochtli. ¿Fue una adaptación o invención hispana, como tantas otras? Si atendemos a las pruebas materiales, es difícil asumir que este edificio estuviera destinado a dos grandes deidades masculinas como afirman los frailes. En cambio, observamos numerosas ofrendas o tributos,

así como monolitos y estelas que se corresponden con representaciones femeninas que aluden a la concepción, el parto, el nacimiento, la sangre, la muerte y, por supuesto, a las serpientes: Coyolxauhqui, Coatlicue, Yolotlicue y Tlaltecuhтли. Las alfardas de las escaleras que conducen a ambos adoratorios en la cúspide y que empiezan o terminan en cabezas de serpientes son altamente significativas.

A diferencia de Huitzilopochtli, la máscara o imagen glífica de Tlaloc está profusamente presente en el Templo Mayor en vasijas y ollas en forma de útero, urnas, braseros, estelas y “almenas”: los ojos de obsidiana blanca recuerdan el cambio de piel ocular de las serpientes, la nariz su forma de aparearse, la boca semeja una serpiente circular con escamas de las cuales emergen colmillos de serpiente y el penacho presenta plumas de ave de colores (rojo, azul y blanco). Al igual que en Teotihuacan los signos de la máscara de Tlaloc representan el agua, la sexualidad, la fertilidad y la reproducción.





Figuras 7 y 8. La máscara o imagen glífica de Tlaloc.
Fuente: Museo del Templo Mayor. Sala 5. Tlaloc.

Estas representaciones, junto con las “diosas madre”, la caracola gigante y los fósiles encontrados en los enterramientos (conchas, caracolas, corales, fragmentos de cartílago rostral de peces, cuentas de piedra verde y copal) pueden interpretarse como metáforas de la vida, la sangre menstrual, el agua, el líquido amniótico, el cordón umbilical y la muerte [López Lujan 1997: 93-95].

CONCLUSIONES

Si atendemos a los signos comunes referentes a los cultos al agua, la sexualidad, la fertilidad y la reproducción, éstos están presentes en toda Mesoamérica, en variedad de formas y figuras entre las cuales la máscara o imagen glífica de Tlaloc, compuesta de serpientes —animales sagrados que se honran en todas las regiones del mundo donde existen serpientes— es tal vez una de las más comunes desde tiempos lejanos. Creo que guarda relación con construcciones circulares, de serpientes enroscadas o que emergen de los muros y las pirámides remitiendo al agua, la montaña, la cueva

y la tierra (Cuicuilco, Xochitécatl, Mixcoac, Tenayuca, Cacaxtla, Tecoaque, Totimehuacan, Cempoala, Calixtlahuaca, Manilalco, El Corral, Tlatelolco, etcétera).

¿Es Tláloc la personificación de un dios, una diosa o una deidad híbrida?, ¿debe, por fuerza, poseer un género? [Bonifaz 1986: 29]. Por lo planteado antes, considero que es una máscara o imagen glífica cuyos signos cambiantes nos remiten a los comportamientos ordenados y caóticos de las fuerzas naturales de producción y reproducción del mundo. Esta imagen sería adoptada por distintas etnias para referirse a diferentes momentos de la metamorfosis de la vida y la muerte (los coitos, el embarazo, el nacimiento, el agua, la lluvia, los truenos, la tierra) en el entendido que el mundo humano, animal y vegetal estaban integrados [Zolla 2018 :109]. Por presión o conveniencia, por medios persuasivos o violentos, es plausible que distintas etnias se acercaran y tributaran a los grandes centros ceremoniales entre los cuales encontramos Teotihuacan, Tula y Tenochtitlan; que las experiencias comunes motivaran que en toda Mesoamérica se produjeran representaciones posteriormente denominadas Tláloc, con elementos similares y a veces muy distantes (Chac, Cocijo, Tzahui, Tajin), pero, para que los antiguos sacerdotes de las distintas comunidades hayan adoptado los mismos cultos, ritos y representaciones, se habría requerido una iglesia instituida en toda Mesoamérica, lo cual hubiera supuesto el socavamiento de la identidad étnica y lingüística de sus numerosos pueblos. De la frecuente representación de Tláloc (Teotihuacan, Tula, Tenochtitlan) puedo proponer dejar de verla como una personificación divina masculina, femenina o híbrida, en cambio, como una máscara o imagen glífica propia de sociedades agrícolas, cuyos signos se encuentran estrechamente vinculados con fertilidad y la reproducción, por consiguiente, con el agua, las serpientes, la labranza y las fases lunares que gobiernan las mareas y determinan los ciclos. Queda pendiente ahondar en el sacrificio y la sacralización de las serpientes que conducían a la cohesión grupal por considerarlas seres superiores, dados sus poderes de metamorfosis, reproducción y supervivencia [Kurnitzky 2020]. Para aproximarnos con mayor certeza a sus representaciones sería importante conocer el comportamiento de estos animales que muestran gran diversidad biológica (colores, tamaños y funciones) y múltiples capacidades y funciones para la vida y la muerte — entre ellas la magia y la curandería— superando su identificación cristiana con la naturaleza libidinosa de las mujeres, el demonio, el mal, el desorden y el infierno. La mejor comprensión y explicación de la máscara o imagen glífica Tláloc nos permitiría profundizar en las complejas lógicas de las etnias mesoamericanas.

REFERENCIAS

Batres, Leopoldo

1903 *¿Tlaloc?* Secretaría de Justicia e Instrucción Pública. México.

Bonifaz Nuño, Rubén

1986 *La imagen de Tlaloc: Hipótesis iconográfica y textual*. UNAM. México.

Cabrera Castro, Rubén

1993 Human sacrifice at the Temple of the Feathered Serpent. Recent Discoveries at Teotihuacan, en *Teotihuacan. Art from the City of the Gods*, Kathleen Berrin y Esther Pasztory (eds.). The Fine Arts Museum of San Francisco. Thames and Hudson: 100-107.

Clavijero, Francisco Javier

1826 *Historia Antigua de Méjico*. Universidad Veracruzana. México.

Coggins, Clemency Chase

1993 The age of Teotihuacan and its mission abroad, en *Teotihuacan. Art from the City of the Gods*, Kathleen Berrin y Esther Pasztory (eds.). The Fine Arts Museum of San Francisco. Thames and Hudson: 140-155.

Cowgill, George L.

1993 What we still don't know about Teotihuacan, en *Teotihuacan. Art from the City of the Gods*, Kathleen Berrin y Esther Pasztory (eds.). The Fine Arts Museum of San Francisco. Thames and Hudson: 116-127.

Cruz Barrio, Miguel A.

2010 Los "Códices Matritenses" de fray Bernardino de Sahagún: estudio codicológico del manuscrito de la Real Academia de la Historia. *Revista Española de Antropología Americana*, 46 (2): 189-228.

Durán, Fray Diego

1984 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, 2 vols. Porrúa. México.

Frost, Elsa Cecilia

1975 El plan y la estructura de la obra, en *Monarquía indiana*, vol. VII, Juan de Torquemada. IIH-UNAM. México: 69-86.

Furst, Peter T.

1974 Morning glory and mother goddess at Tepantitla, Teotihuacan: iconography and analogy in pre-Columbian art, en *Mesoamerican Archaeology. New approaches*, Norman Hammond (ed.). University of Texas. Austin: 187-215.

Gurría Lacroix, Jorge

1975 La acusación de plagio, en *Monarquía indiana*, vol. VII, Juan de Torquemada. IIH-UNAM. México: 57-68.

Köhler, Ulrich

2018 Contribuciones de Eduard Seler a la interpretación de los códices picto-

gráficos del México antiguo, *Históricas Digital* :73-89. <<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/seler/409.html>>. Consultado el 11 de mayo de 2023.

Kubler, George

- 1967 The Iconography of the Art of Teotihuacán. *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology*, 4: 1-40. <<http://www.jstor.org/stable/41263406>>. Consultado el 4 de octubre de 2023.
- 1970 Period, Style and Meaning in Ancient American Art. *New Literary History*, 1 (2), A Symposium on Periods (winter, 1970): 127-144.
- 1982 Serpent and Atlantean Columns: Symbols of Maya-Toltec Polity, *Journal of the Society of Architectural Historians*, mayo, 41 (2): 93-115. <<https://www.jstor.org/stable/989674>>. Consultado el 18 de octubre de 2023.

Kurnitzky, Horst

- 2020 Serpientes y otras formaciones sustitutas, en *Entender lo extraño* (manuscrito).

Langley, James C.

- 1992 Teotihuacan sign clusters: emblem or articulation?, en *Art, Ideology and the City of Teotihuacan. A Symposium at Dumbarton Oaks, 8th and 9th October 1988*. Dumbarton Oaks. Washington: 247-276.

Las Casas, Fray Bartolomé de

- 1967 *Apologética historia sumaria*, 2 vols. IIH-UNAM. México.

López Austin, Alfredo

- 1999 *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica. México.

López de Gómara, Francisco

- 2007 *Historia de la Conquista*. Biblioteca Ayacucho. Ayacucho.

López Luján, Leonardo

- 1997 Llover a cántaros: el culto a los dioses de la lluvia y el principio de disyunción en la tradición religiosa mesoamericana, en *Pensar América*, Antonio Garrido (comp.). Cajasur. Córdoba: 89-109. <<http://www.mesoweb.com/es/articulos/sub/Llover.pdf>>. Consultado el 22 de noviembre de 2023.

López Luján, Leonardo y Saburo Sugiyama

- 2017 The ritual deposits in the moon pyramid at Teotihuacan, en *Teotihuacan. City of water: city of fire*, Matthew Robb (ed.). University of California. California :82-89.

Lupo, Alessandro

- 1999 Nahualismo y tonalismo. *Arqueología Mexicana* (35): 18-23.

Manzanilla, Linda

- 1993 Daily Life in the Teotihuacan Apartment Compounds en *Teotihuacan. Art from the City of the Gods*, Kathleen Berrin y Esther Pasztory (eds.). The Fine Arts Museum of San Francisco. Thames and Hudson: 90-99.

Matos Moctezuma, Eduardo

2023 *Teotihuacan y Tenochtitlan*. BBVA. México.

Matos Moctezuma, Eduardo y Leonardo López Luján

1993 Teotihuacan and its Legacy, en *Teotihuacan. Art from the City of the Gods*, Kathleen Berrin y Esther Pasztory (eds.). The Fine Arts Museum of San Francisco. Thames and Hudson: 156-166.

Mendieta, Gerónimo de

1980 *Historia eclesiástica indiana*. Porrúa. México.

Motolinía, Fray Toribio de

1903 Memorials, en *Documentos históricos de México*, Joaquín García Icazbalceta (ed.). Casa del Editor. México.

Muñoz Camargo, Diego

1892 *Historia de Tlaxcala.*, Oficina Tip. de la Secretaría de Fomento. México.

Pastor, Marialba

2021 *Los pecados de la carne en el nuevo mundo*. Crítica. México.

Pasztory, Esther

1993 Teotihuacan unmasked. A view through Art, en *Teotihuacan. Art from the City of the Gods*, Kathleen Berrin y Esther Pasztory (eds.). The Fine Arts Museum of San Francisco. Thames and Hudson: 44-63.

1997 *Teotihuacan. An experiment in living*. University of Oklahoma. Norman.

Rozat Dupeyron, Guy

2002 *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la Conquista de México*. Universidad Veracruzana. Xalapa.

Rozental, Sandra y Jesse Lerner

2013 *The Absent Stone* [1: 21: 16 mins.]. <www.la.piedra.ausente.com>; <<http://vimeo.com/154258509>>. Consultado el 14 de mayo de 2024.

Sahagún, Fray Bernardino de

1975 *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Porrúa. México.

Serra Puche, Mari Carmen

1994 The Role of Teotihuacan in Mesoamerican Archaeology, en *Teotihuacan. Art from the City of the Gods*, Kathleen Berrin y Esther Pasztory (eds.). The Fine Arts Museum of San Francisco. Thames and Hudson: 64-73.

Serrano Sánchez, Carlos

1993 Funerary practices and human sacrifice in Teotihuacan Burials, en *Teotihuacan. Art from the City of the Gods*, Kathleen Berrin y Esther Pasztory (eds.). The Fine Arts Museum of San Francisco. Thames and Hudson: 108-115.

Torquemada, Juan de

1975 *Monarquía indiana*, 7 vols. IIH-UNAM. México.

Velázquez Castro, Adrián, Belem Zúñiga Arellano y Norma Valentín

2017 Los objetos de concha de las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan.

Estudios de Cultura Náhuatl, julio-diciembre (54): 61-78. <www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/nahuatl.html>. Consultado el 14 de enero de 2024.

Zolla Márquez, Emiliano

2018 La hermana serpiente. Personas, víboras y parentesco entre los pueblos mixes de Oaxaca. *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, mayo-agosto (72): 103-121.

Lo que el fuego nos deja

Mónica Itzel Sosa Ruiz*

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA. (ENAH-INAH)

RESUMEN: *El fuego es primordial en la producción cerámica, no obstante, éste suele pasarse por alto cuando se estudia o analizan cerámicas en arqueología. Las cualidades del fuego y sus derivados, recopiladas en mitos, códices e historias de relación, nos hacen reflexionar acerca de los estrechos vínculos que los antiguos hacedores mantenían con dicho elemento. En este sentido, la etnoarqueología, la arqueología experimental y sensorial nos han permitido aproximarnos al entendimiento de dicho entramado desde el hacer, el cuerpo y la lengua p'urhépecha principalmente. En nuestro caso de estudio: la cerámica con efecto negativo de Michoacán, cuya clave es la quema, y los materiales que en conjunto crean la impronta del carbón en las piezas no son mero designio, por ello, buscamos entender la concepción de la quema: ¿el fuego en el hacer seguía siendo sagrado?, ¿el horno posee agencia?, ¿la quema activa otorga coescencia o animicidad? Los resultados preliminares de esta investigación muestran cómo las indagaciones desde el hacer pueden aproximarnos a las concepciones y creencias del pasado.*

PALABRAS CLAVE: *fuego, cerámica, etnografía, arqueología sensorial, arqueología experimental..*

What the fire left us

ABSTRACT: *The fire is an important element for the ceramics production, nevertheless it is usually forgotten when studying or analyzing ceramics in Archaeology. The qualities of the fire and its*

* monica.sosa.ruiz@gmail.com

Fecha de recepción: 23 de diciembre de 2023 • Fecha de aprobación: 15 de marzo de 2024

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas número 90, mayo-agosto, 2024

resultants, described in myths, codices and other documentation gathered by the spaniards made us wonder about the tight relationship handcrafters had with fire. Therefore, through Ethnoarchaeology, experimental and sensory Archaeology and Archaeometry is that we approach this study to understand the entanglement created between the body, the crafting, and the language p'urhépecha. In our case study: the ceramics with negative effect from Michoacán, the firing is key and the materials that create the coal imprint on the pieces are not merely design, that is why we want to understand the past conceptions of the firing. ¿The fire is still considered sacred when employed in ceramics?, ¿the ceramic kiln possess agency?, ¿does the firing activates or give the pieces coessence or animacy? The preliminary results of this investigation shows how the inquiries made from the knowledge may allow us to understand past conceptions and believes in production.

KEYWORDS: *fire, ceramics, ethnography, sensory archaeology, experimental archaeology.*

EL FUEGO

Nos interesa particularmente el fuego porque es el elemento transformador por excelencia en la cerámica; sin el calor las piezas se resquebrajan ante el paso del tiempo y pierden su forma si entran en contacto con agua; sin embargo, el tan importante elemento, de acuerdo con diversos mitos en América, fue dado/enseñado o robado y no descubierto. Para adentrarnos en la tarea de comprender las concepciones pasadas del fuego, más allá de sólo equiparlo con una entidad, resultó necesario abordar los mitos y relatos que hasta nuestros días se relacionan con el elemento nodal en las cosmovisiones americanas [Nájera 2019; Ramírez Castañeda 2014; Feijóo 2010; López Austin 2006; Limón 2001; Dehouve 2001; Mires 2000; Recinos 1993; Loo 1987; Frazer 1986; De la Serna 1630, Alcalá 1540; Sahagún 1540; Ramírez 1585].

El fuego es considerado sagrado en distintas culturas del mundo y en todos los tiempos, sin embargo, lejos de las perspectivas mágico-religiosas, atribuidas a éste, nos interesa aquí comprender su agencia, entendiendo aquí agencia como la experiencia fenomenológica y al citar a Alfred Gell: “Se define al agente como quien ejerce la capacidad de provocar que ocurran cosas a su alrededor, capacidad que no se puede atribuir al estado común del cosmos material, sino sólo a una categoría especial de estados mentales: las intenciones” [Gell 2016: 51]. Sin embargo, y como se mostrará más tarde en el apartado “la Etnografía”, diferimos de la postura de Gell cuando indica que: “Es una contradicción aseverar que las “cosas” como las muñecas y los coches pueden actuar como “agentes” en interacciones sociales humanas porque por definición, no albergan intenciones” [Gell

2016: 51]. Recordemos en este apartado que el pensamiento y las posturas de Alfred Gell frente a las “cosas” está situado en una relación antropocentrista donde todos los actos provienen y son resultado de las interacciones y pensamientos humanos en un sentido de causa y efecto, mientras que en el pensamiento animista mesoamericano, todas las cosas pueden potencialmente ser personas o partes de personas, por tanto, tener intenciones y participar en las relaciones sociales con los humanos [Descola 2012: 199, 214; Viveiros 1996: 117].

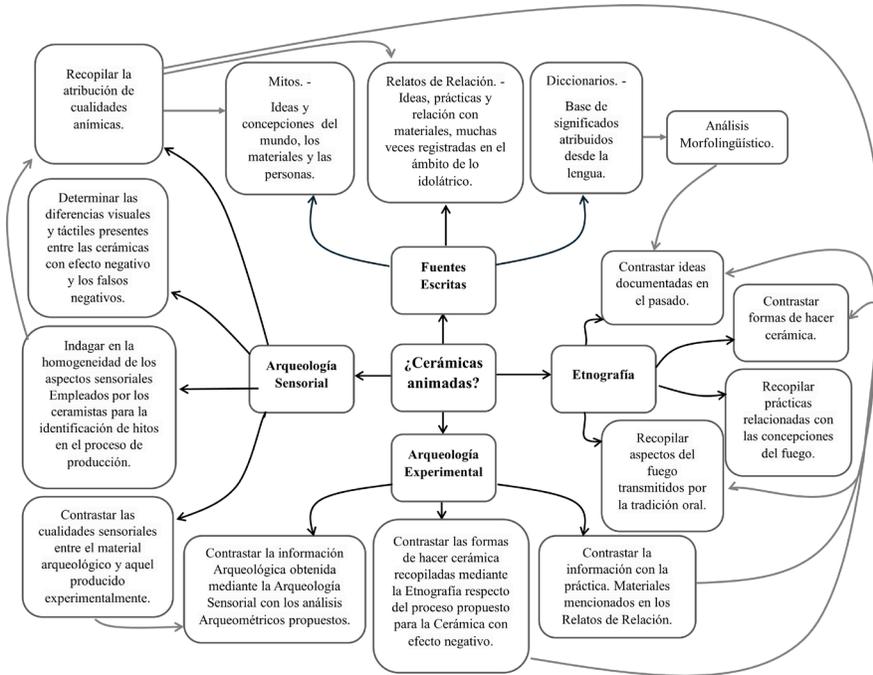
Desde este punto, en el caso específico de la cerámica nos interesa indagar si lo producido por el fuego adquiere parte de su “sacralidad”, por ende, se consideraría como un ser animado. En principio podríamos responder que no, por los miles de deshechos cerámicos que se encuentran en distintos contextos arqueológicos (rellenos); entonces, nos encontramos con otras preguntas: ¿qué hace diferente a las llamadas cerámicas matadas, algunos braseros, sahumerios o instrumentos musicales cuidadosamente preservados en cuevas?, ¿cuándo o cómo adquirieron una categoría de animicidad?

Nosotros empezamos por el final porque, como decimos los ceramistas actuales: “La última palabra es del horno”. En él se conjugan agua, tierra, aire y fuego para transformar la materia, gestando la cerámica. Ello se logra al leer el fuego y sus derivados (vapor, carbón y ceniza), es el fuego a quien se pide, al que se ofrenda, el que se cobra. Pero, ¿es este el mismo fuego sagrado de los relatos míticos?

El siguiente cuadro resume los elementos metodológicos empleados para resolver las preguntas hasta aquí planteadas, que conforman parte esencial de la hipótesis: el fuego se considera sagrado aún en el hacer y en el caso de la cerámica decorada con efecto negativo, el tipo de quema y los recubrimientos empleados para su elaboración presentan también cualidades simbólicas específicas que nos indican la animicidad de este tipo de cerámicas.¹

¹ Hipótesis general del proyecto de investigación del cual se desprende este artículo.

Cuadro 1. Elementos metodológicos empleados, sus objetivos y conexiones.
Elaboración propia, 2024.



Ahora bien, en nuestra revisión y análisis cuantitativo de 101 relatos míticos americanos encontramos ciertas características particulares que nos pueden ayudar a comprender mejor el fuego. Lo primero que observamos en los relatos fue una marcada división entre los que denominamos Fuegos de arriba 50% (cielo, astros, mundo superior) y los Fuegos de abajo 46% (tierra, fondo del mar, mundo inferior). Segundo, desde Alaska hasta la Patagonia, el fuego fue robado (65%) o dado/enseñado (31%), lo cual nos habla de un merecimiento u obtención del mismo tras realizar alguna hazaña o sacrificio. Tercero, el fuego ya estaba antes que todo. Son contados los relatos que hablan de una deidad del fuego y usualmente dicha deidad es primigenia (29%). Cuarto, el fuego por naturaleza es dual: crea o destruye (31%). Quinto, el fuego se encuentra resguardado en un espacio liminal (54%).²

² Los porcentajes restantes corresponden a los casos donde no se especificó el apartado en cuestión. Los porcentajes se obtuvieron por el método de conteo de atributos; para el caso específico del artículo se muestran solamente de forma enunciativa, dado que no representan la información medular de la investigación.

Todo lo anterior nos remite a las creencias mesoamericanas de los duales complementarios del sistema frío/caliente, ya que este sistema involucra una dimensión natural, corporal y cosmológica donde el mundo se regula por el frágil balance entre los dos polos térmicos [Galinier 1995: 111], tal es el caso de las concepciones de la creación y el aspecto sacrificial que ello involucra. Adelantémonos en puntualizar que existe entre los otomíes la creencia del sacrificio como una dualidad sexualizada entre los aspectos femeninos (sacrificador) y los masculinos (sacrificado), ya que para la fecundación se considera que el aspecto femenino/frío necesita ser calentado y absorber el calor del aspecto masculino/caliente por medio del semen [Galinier 1995: 109].

El aspecto sacrificial es importante entre los mitos revisados donde en su mayoría el héroe, representado por un animal, queda marcado por el sacrificio de “arrojarse” al fuego para obtenerlo y repartirlo, ya que éste suele estar en posesión de una entidad o un guardián, resguardado en un espacio remoto o de difícil acceso, por ende, dichos animales suelen estar relacionados con la cualidad de transitar los mundos (el de lo visible y el de lo invisible).

El mundo de lo invisible o de las causas imperceptibles es explicado por López Austin para el caso de Mesoamérica; “en las causas imperceptibles incluyeron fuerzas, dioses y almas que daban significado a los procesos captados en forma imprecisa a través de los sentidos. [...] La concepción de lo invisible, por tanto, era una parte del esfuerzo humano por controlar el mundo.” [López Austin 2006: 149]. Controlar el mundo de lo invisible no es sino realizar acciones (rituales) para el contento de dichas fuerzas desconocidas y, como hemos mencionado antes, el fuego se cobra entre los animales ladrones: la cola, la cabellera, el color y en algunos casos la vista. Esta idea de lo invisible, planteada para Mesoamérica, en mayor o menor medida resulta similar en Sudamérica y Norteamérica si tomamos en consideración los relatos míticos. En el caso sudamericano se explica que las aves son los animales liminales por excelencia, no sólo son los ladrones del fuego, también repoblaron el mundo fecundando a las mujeres; son los responsables de elegir a los chamanes (*eyamitekua*) y gracias a ellos los muertos pueden transitar hacia el otro mundo, al encuentro con sus ancestros [Chavarría 2019]. Similarmente sucede en el caso norteamericano donde los animales míticos suelen formar parte de los tótems o como explica Meghan C. L. Howey [2020], en ciertos contextos son *manitous*, seres no humanos (*other-than-human*) quienes culminan la jerarquía de lo animado y son tan reales como los árboles, los valles, montes y el viento [Howey 2020].

Si todos los mitos confluyen en las características antes mencionadas del fuego, ¿la parte creadora de éste otorga un alma³ a su creación? Alfredo López Austin [2018] explica que existen representaciones (objetos) que “deben ser estimadas no simplemente como tales, sino también, dentro de la cultura mesoamericana, como elementos que guardan esencias que establecen en una palabra co-esencias con los objetos, con los seres que están representando.” [López Austin 2018]. En este sentido, podemos suponer la presencia de dichas coesencias en objetos cerámicos, cuya creación o depósito final le atribuyen características de animicidad.

Por analogismo podemos decir que el mundo, el tiempo, el ser humano y la cerámica son producto del fuego. “Cuando los expulsos bajaron a la superficie de la tierra, ésta era húmeda, lodosa, y todo estaba inmerso en una constante penumbra. Anhelaban un sol, y por esto se convocaron y buscaron entre ellos a un candidato que aceptara la responsabilidad de transformarse en astro luminoso.” [López Austin 2018: 109]. El mito solar recopilado por Sahagún describe como Nanahuatzin se avienta a la gran fogata para convertirse en sol y tras de él fue Tecuciztpecatl, quien se convirtió en luna, marcando así el tiempo de los antepasados y el tiempo del ser humano. La creación del sol y su salida era necesaria para solidificar la superficie lodosa, húmeda, caótica y oscura de la tierra, pero también del protohumano. “De tierra, de lodo hicieron la carne [del hombre]. Pero vieron que no estaba bien, porque se deshacía, estaba blando, no tenía movimiento, no tenía fuerza, se caía, estaba aguado [...]” [Recinos 1993: 27]. Estos humanos de lodo no fueron aptos porque a falta de sol y del fuego, no fueron cocidos. La *Relación de Ajuchitlán* (1579) donde se indica que se habla “la gran lengua tarasca⁴ y cut[l]ateca, que son las dos maternas [...]” relata que “[...] hizo Dios un hombre y una mujer de barro, y q[ue] se fueron a bañar y se deshicieron en el agua [...]” [Gárces 1987: 31]. Por otro lado, en los mitos de los mayas lacandones contemporáneos, “el dios Hachäkyum y su esposa crean al hombre con barro amasado y secado al fuego, al que agregan el *-onen*, el alma, espíritu o corazón.” [Cruz Cortés 2000: 25]. Noemí Cruz Cortés rastrea la influencia cristiana entre los mayas y el mito de la creación del hombre, al indicar que tanto el *Popol Vuh* (~1550) como los *Anales de los Kaqchikeles* (1560) relatan las edades del hombre hasta su con-

³ Entendiendo la palabra no en el sentido religioso occidental, sino como el conjunto de partes inmateriales que tienen la capacidad de afectar a otros seres, humanos o no humanos y que permanecen en el tiempo y el espacio posterior a la descomposición o destrucción de su cuerpo material.

⁴ Otra de las formas de nombrar a los p'urhépechas.

formación como “verdadero” al ser finalmente elaborado de maíz. Entre los lacandones, los yucatecos, los tzotziles y tzeltales el hombre fue hecho de barro ya cocido y provisto de vitalidad,⁵ no obstante, se consideraba “verdadero” hasta tener el maíz, comerlo y sembrarlo; “el maíz humaniza a la criatura, termina de darle el ‘ser’ y convertirlo en un hombre cabal, pues toma conciencia de su papel dentro del universo” [Cruz 2000: 29].

Si el fuego solidifica la tierra, inicia el tiempo y forma al humano, del mismo modo que forma la cerámica ¿tiene alma? “Las costumbres de los antiguos nahuas del Altiplano Central, y entre ellas la fiesta del fuego nuevo, nos revelan que la piedra ya hecha metate y el barro ya cocido y convertido en recipiente conservaban un alma que podía liberarse y dañar a los hombres próximos” [López 2006: 151]. Ello explica por qué cada 52 años, en la renovación del ciclo, ollas, metates, troncos labrados, entre otros, eran destruidos y enterrados. Evon Z. Vogt explica cómo aún se cree entre los zinacantecos que ciertos objetos fabricados tienen alma:

Prácticamente todo lo que es importante o valioso para los zinacantecos posee también un Ch’Ulel: los animales y plantas domésticos, la sal, las casas y el fuego del hogar, las cruces, los santos, los instrumentos musicales, el maíz y todas las demás deidades del panteón. La interacción más importante del universo no se da entre personas, o entre personas y objetos, sino entre las almas innatas de personas y objetos materiales [Vogt 1979: 38].

Estas almas innatas, atribuidas a ciertos objetos cerámicos, se presentan por relación o activación. La relación sucede cuando la coescencia forma parte del *Personhood* —el ser persona para sí, con otros y con el mundo— y Fowler explica cómo el concepto de persona y *personhood* representan la persona individual y la persona colectiva:

Es sólo mediante la actividad que las personas en Melanesia son consideradas como personas, por su habilidad para tener un efecto social sobre o en otros. Esta es una razón del por qué las cosas no-humanas pueden ser personas: porque de igual modo causan efectos y pueden ser vistas como activas socialmente.⁶ [Fowler 2004: 59].

También indica cómo estas cosas-personas pueden ser identificadas, menciona la forma al tratar a los objetos como se trata al cuerpo humano,

⁵ Como se relata en la Biblia que el primer hombre (Adán) fue elaborado de barro.

⁶ Traducción propia.

sobre todo al momento de su depósito final (entierro). “ Los objetos pueden ser como personas porque exhiben las mismas cualidades, incluye las almas, la habilidad de moverse, de negociar, de envejecer e incluso de morir [...]”⁷ [Fowler 2004: 63], en este sentido, los objetos tienen alma porque son la parte fractal del alma de un ser humano o una colectividad, pero sólo llegan a considerarse personas en un nivel social por los efectos y relaciones (agencia) que establecen con los humanos.

En el caso de la activación, el alma innata debe ser “despertada” para fungir como un agente social. Vogt ejemplifica una activación por transferencia en el caso de la preparación de calabaza entre los zinacantecos. “Una vez puesta al fuego la olla, se agregan tres chorros de aguardiente para garantizar la calidad de la calabaza cocida; también se cree que el ‘alma’ del aguardiente se transfiere a la olla, protegiéndola contra roturas entre los tizones ardientes.” [Vogt 1979: 207-208].

Así como una activación por paga, tal es el caso de los:

[...] santos parlantes (*Hk’Opohel Riox*). Formalmente, estos santos son en general cuadros religiosos o imágenes sagradas baratas [...], aunque algunos hechos de barro fueron supuestamente “encontrados” en cuevas. Difieren de los santos corrientes en su reconocida capacidad de hablar a quienes solicitan su consejo. [Vogt 1979: 283].

Es muy claro que dichos santos, como otros “milagrosos”, son llenados de ofrendas; Jacinto de la Serna (1630) señaló un caso similar para el fuego: “celebran á el fuego, offresciendole comida, y bebida, haziendole la salva á el Sancto á su modo idolatrico, derramando delante del fuego ó de la imagen del Sancto un poco de pulque ó de vino [...]” [De la Serna, 1953]. Entonces, ¿sí podemos hablar de una cerámica con alma?, ¿ésta se da por relación o activación?

LA ETNOGRAFÍA

Por lo anteriormente expuesto, podemos decir que ciertas cosas tenían alma; sobre todo aquellos objetos importantes dentro de las creencias o que tienen un papel importante en los ritos. Como indica Durkheim. “el rito no es otra cosa que el mito en acción” [2019: 124], ello le permite estar vivo y mantenerse en el tiempo. Esto es de extrema importancia en la arqueología si se pretenden rastrear las concepciones culturales del pasado; para entenderlas: “Hay que

⁷ Traducción propia.

asimilarse su ideología, sea cuales fueren sus medios de expresión: mitos, símbolos, ritos, conducta social [...]” [Eliade 1989: 13], ello requiere indagar en el presente, las formas y modos que permanecieron. La tarea es ardua pues en Mesoamérica nos enfrentamos con procesos sincréticos y de aculturación que nublan las perspectivas, en especial para el caso del fuego y su manejo en los oficios, aspecto esencial para tomar en cuenta en nuestra área de estudio, la alfarería en Michoacán. Por ello, resulta relevante el trabajo de Pedro Carrasco en Michoacán (1941, 1945), quien analiza el cambio cultural desde dos puntos de vista: el local y el nacional, ya que ambos puntos se mezclan e indudablemente el punto nacional termina influenciando al local; para ello, trabajó con las comunidades campesinas para analizar las particularidades económicas, políticas-sociales y de ideología y religión que se inscriben entre los polos antes mencionados.

Este trabajo intenta presentar la relación entre culturas locales y nacionales vistas desde un aspecto de la cultura, en este caso la religión. [...] La meta de investigación era obtener una idea de lo que podríamos llamar su visión del mundo: idea y creencias acerca del origen y la naturaleza del mundo, los elementos naturales y sobrenaturales, los principales conceptos religiosos, las creencias y conocimientos tradicionales [Carrasco 1976: 18, 22, 23].

Dicho trabajo señala que “hay aspectos de las creencias y del ritual que, aunque relacionados con los de la Iglesia, están organizados localmente y son peculiares de la subcultura campesina local” [Carrasco 1976: 59]. Estos aspectos los llamó Catolicismo Popular para poder indicar los cambios existentes entre una posible base de creencias y aquellas introducidas por los españoles. Para el caso de la religión y el culto apunta que: “Los rasgos básicos de la cultura popular misma no han sido modificados grandemente [...], y son semejantes a los que generalmente se encuentran en toda Mesoamérica” [Carrasco 1976: 59]. Carrasco da a entender a lo largo de su estudio y como han discutido otros investigadores [Franco 2015; Gallardo 2017b; Zantwijk 1974] que los antiguos pobladores de Michoacán, hoy autodenominados p´urhépechas, emplearon una suerte de metonimia de creencias, al nombrar ídolos o *Tharesí*, por Santos.

El catolicismo popular tarasco, aunque acepta al dios cristiano (en tarasco *Kuerájpiri*, creador; en español Padre Eterno)⁸ como el creador supremo, gira principalmente alrededor de los santos. Los santos son los hijos de Dios, así como los que siguieron

⁸ Interpretación del autor.

a Cristo cuando vino a la Tierra, y en general la gente que vivió alguna vez en el pasado y ‘ganó la santidad’” [Carrasco 1976: 60].

La concepción de los Santos nos permite explicar la creencia p'urhépecha del “alma” de las cosas, ya que “en muchos casos la imagen (del Santo) parece adueñarse de todos los conceptos del ser sobrenatural y en vez de un símbolo se convierte en el santo mismo. [...] A menudo las imágenes parecen comportarse como una persona. En diferentes relatos se dice que se mueven, lloran o hablan” [Carrasco 1976: 61].

Los Santos son igualmente importantes entre las creencias rituales de los alfareros españoles, quienes piden porque en el fuego no se cuele algún espíritu malo y arruine el trabajo. Aunque son distintas las Santas Patronas por región, es común la oración: “Santa Ana bendita, patrona de la alfarería, si está de menos se lo pones, si está de más se lo quitas” [Sanz 1983]. También se acostumbraba pintar la cruz con arcilla blanca sobre la puerta de carga del horno, santiguarse al iniciar la cocción o invocar al Santísimo Sacramento al inicio y al final de la quema [Seseña 1997].

Del trabajo etnográfico que se ha realizado en las localidades de Cocucho, Erongarícuaro y San Felipe los Alzati, en Michoacán (2022-2024), rescatamos prácticas similares entre los alfareros. En Cocucho encontramos una fuerte división entre los alfareros creyentes y los no creyentes; los alfareros creyentes, aunque ya con menor frecuencia, refieren persignarse, hacer la señal de la cruz en el sitio destinado a la quema o encomendar su trabajo. “Dios aquí está nuestro trabajo, sabes del esfuerzo que nos costó para hacerlas y las dejamos en tus manos para que todas las piezas salgan bien” [cp. Alemán 2023]; los no creyentes reportan no hacer tales prácticas o que sólo corresponde a los alfareros que usan el horno. En Cocucho únicamente se quema con pira a ras del suelo.



Foto 1. Encendido de la pira en Cocucho, Michoacán. Fuente: Mónica Sosa, 2023.

En Erongarícuaro, como en San Felipe, los Alzati queman en horno, pero no hay registro de cruces ni se persignan, tampoco hacen oración alguna al horno, no obstante, en San Felipe los Alzati conservan la tradición de limpiar y ofrendar al horno en Domingo de Resurrección y no lo usan en los días Santos porque, a decir de la costumbre, “es como si estuvieras quemando al Cristo” [cp. Castillo 2023].



Foto 2. Ofrenda al horno en San Felipe los Alzati, Michoacán. Fuente: Mónica Sosa, 2024.

Aunque no exista la creencia de ofrendar o pedir al horno cada que se cuece cerámica, se sabe que éste se cobra, por lo regular la pieza más bonita, refieren los artesanos. Entre otras creencias, nos indican que las mujeres embarazadas no pueden acercarse al horno mientras se quema la loza con greta (vidriado de plomo) porque ésta se corta. También se nos informó que entre los alfareros de Santa Fe de la Laguna el encargado del horno se cuida de no comer, beber ni estar en contacto con lo frío porque se enfermará al entrar en contacto con lo caliente; otras referencias a esta creencia de los opuestos frío-caliente escapan a los alfareros cuando refieren que la quema no se logró o la pieza se rompió porque agarró frío.

No podemos asegurar hasta qué punto la ofrenda del oficio es resultado de un sincretismo religioso. Los alfareros, como otros artesanos, ofrendan y bendicen su trabajo en la fiesta del *Corpus Christi*⁹ o en la fiesta del Señor de los Artesanos (20 de septiembre); para la fiesta del *Corpus Christi* en muchos lugares de Michoacán se usa —cada vez menos— que los alfareros fabriquen miniaturas que llevan en procesión hacia la iglesia y después de la misa y bendición éstas son repartidas entre los asistentes. La celebración del *Corpus* es de las más importantes entre los *p'urhépecha* y las actividades en torno a la fiesta no sólo remiten a los valores de identidad (*kachumbekua*) que conforman la persona moral y social entre la comunidad, sino a la relación moral y social que se tiene con la naturaleza. La permanencia de las creencias, en relación con el oficio, se enmarca pues es una cuestión de reciprocidad. “Desde antaño dar y recibir en la cultura *p'urhépecha* dan sentido a un —nosotros— como círculo de identidad, donde se recupera y actualiza la tradición y también se rememora el trato y vínculo con los dioses” [Gallardo 2017b: 122]. ¿Cómo reconocer estos vínculos en el material arqueológico?

LA ARQUEOLOGÍA SENSORIAL Y EXPERIMENTAL

La primera aproximación que tenemos con el material arqueológico es sensorial, la vista y el tacto principalmente nos ayudan a reconocer formas y estilos. Una exploración más detallada nos permite intuir formas de fabricación y en el caso de la cerámica, incluso el oído nos puede ayudar a estimar una temperatura de cocción alcanzada. Aplicar los sentidos para el caso de la cerámica con decorado al negativo nos planteó cuestionarnos ¿qué se denomina “al negativo”?

⁹ La fecha varía por pueblo.

Los primeros registros que se tienen respecto a la denominación de negativo datan de 1888, cuando el explorador William Henry Holmes indicó que existía un tipo de decoración cerámica que nombró color perdido. Este consiste en emplear un pigmento o una solución removedora (ácido) que actúa sobre la pasta o engobe de fondo protegiéndola de un color negro sobrepuesto que finalmente es removido por la acción de ésta para dejar expuestos los colores de fondo, enmarcando el diseño por los interespacios en negro.

Esta técnica existe en la cerámica moderna, pero justamente se vale de Cloruro de Hierro III (FeCl_3) y un proceso de quema controlada en horno de gas.

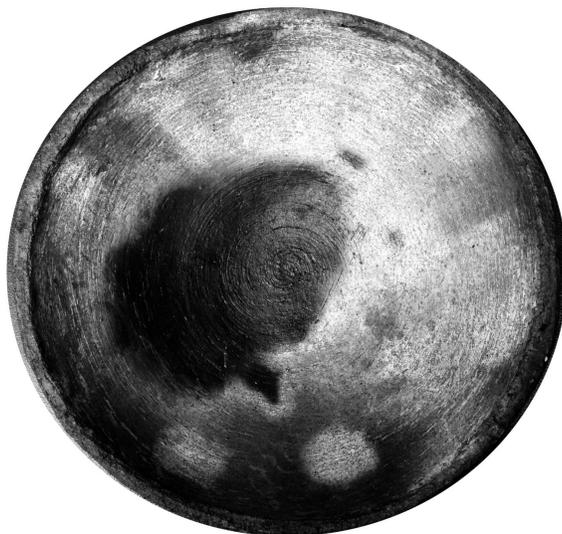


Foto 3. Plato con bandas rectangulares realizadas con Cloruro de Hierro (III).
Fuente: Mónica Sosa, 2023.

En la técnica pictórica el negativo resulta de no pintar los elementos principales de la composición o hacerlo con colores más claros que el resto, para hacerlos resaltar por el contraste que provoca el vacío. El negativo con sustancias removedoras funcionaría y entonces sí se pintan los contornos, no la figura, lo cual se logra pensando al revés la figura, como en un papel picado donde se piensa en generar los vacíos para lograr la imagen deseada.

La discusión respecto a que se denominaba negativo continuó y para 1934 Sigvald retomó tanto el trabajo de Holmes como el de Carl Vilhem Hartman para indicar que Hartman había descrito mejor la pintura negati-

va al estudiar un pueblo en el Salvador entre 1896 y 1897 donde las mujeres manufacturaban y decoraban vasijas de calabaza. Las vasijas eran decoradas con cera y recubiertas con “pintura negra conformada de carbón pulverizado mezclado con vainas de determinado árbol y azúcar. La calabaza era secada. Una vez seca, era sumergida en agua caliente. La cera se derrite y desprende junto con la pintura negra que cubría las figuras pintadas en cera” [Linné 2003: 163]. Siguiendo esta idea, en 1936 el antropólogo estadounidense Samuel Kirkland Lothrop indicó que los “términos ‘pintura negativa’ o ‘color perdido’ aplican para un tipo de decorado en cerámica o en calabazas realizado con cera” [Lothrop 1936: 9], comparándolo con la técnica de decorado textil batik y popularizando la idea de un procedimiento de manufactura similar. El problema de emplear cera en la cerámica es que, en principio, si no está mezclada con otro material —por ejemplo, Copal— no va a pintar y el segundo es que se escurre y mancha la pieza. Pero volvemos aquí a la cuestión inicial, los motivos se pintan en positivo.



Foto 4. Escurrimiento de cera con copal en cajete con decorado de “bee-plant”.
Manufactura actual. Fuente: Mónica Sosa, 2021.

Más adelante, el arqueólogo James R. Forster identificó cerámicas “negativas» debido a “la decoloración o pérdida del color sufrida durante el enterramiento de la vasija”, así como por “REVERSIÓN”: “Este término se aplica cuando los motivos decorativos hechos en color se han vuelto blancos y las porciones de la vasija que no están decoradas quedan ahumadas si la cocción se hace en un fuego con mucho humo” [Forster 1953: 92-93]. El color perdido no ha sido experimentado ya que, para lograr que el engobe

se bote o decolore por el paso del tiempo durante el enterramiento, éste debe permanecer bajo tierra una buena cantidad de años. En cuanto a la Reversión, se sometieron unas muestras a reducción completa y sólo algunos recubrimientos —con alta concentración de Carbón— se tornaron blancos.



Foto 5. Muestra de reducción. Placa en barro con pigmentos orgánicos.
Fuente: Mónica Sosa, 2022.

Finalmente, como indica Chloé Pomedio: “El decorado varía según la combinación de tres colores: bayo, rojo y negro. Los dos primeros colores se usan para crear decorados en ‘positivo’, mientras que el negro siempre está ligado a decorados en ‘negativo’ [...]” [Pomedio 2016: 197]. La investigadora no se equivoca cuando señala que el negro siempre está ligado a decorados en negativo, como pudimos comprobar con la inspección sensorial realizada a 75 piezas de la colección José Cacho Vega 1123.PF y más de 100 tepalcates del Proyecto Especial Michoacán (PEM), así como el Proyecto Arqueología y Paisaje del Área Centro Sur de Michoacán (PAPACSUM)¹⁰ donde se encontraron —falsos negativos— registrados como negativos por presentar decorados pintados en negro ahumado. ¿Entonces qué es el decorado al negativo? Parece ser que muy pocas de las piezas que se ha de-

¹⁰ La temporalidad de las piezas completas es asociada porque éstas provienen de una colección particular. Se cuenta con temporalidades asociadas del Preclásico Tardío (100 a. C.-0 d. C.) y Posclásico (1000-1521 d. C.) principalmente. Los tepalcates corresponden en su mayoría al periodo Posclásico Tardío (1351-1521 d. C.), contando con algunos del Clásico Temprano (251-650 d. C.).

nominado como tal lo son, dado que muy pocas presentan un diseño que no fue elaborado en positivo. Sin embargo, los llamados falsos negativos representan, en sí, una infinidad de posibilidades, desde el tipo de preparación de engobes y pigmentos hasta la forma de ser aplicados y cocidos. Cabe resaltar que la importancia del decorado radica en el tipo de quema, por ello propongo lo siguiente: 1) Cambiar “decorado al negativo” por efecto negativo. 2) Enfocar su estudio en las posibilidades de la cocción, tantas veces relegada a una simple quema tipo fogata (pira). 3) Comenzar a hablar de piezas con efecto negativo, entendiendo como una reducción localizada por el efecto de un juego en la atmósfera de cocción.

Las descripciones históricas del negativo mencionan las constantes: negro, ahumado y recubrimiento. Por tanto, aunado a la experiencia cerámica sensorial que nos proveyó la exploración detallada de las piezas prehispánicas y dado que los análisis arqueométricos aplicados a la cerámica al negativo en investigaciones anteriores [Suárez 2019; Cárdenas *et al.* 2018; Filini 2016; Ramos 2015; Reber *et al.* 2015; Baumann *et al.* 2013] han sido poco concluyentes o no buscaban arrojar información respecto del recubrimiento que genera el efecto negativo, fue cuando se buscó replicarlo empleando el saber-hacer para piezas con reducción,¹¹ lo cual nos llevó primero a la búsqueda del recubrimiento orgánico o mineral que dejara el efecto negativo observado con aumento de 60x en las piezas prehispánicas; segundo, fue necesario entender la forma de quema exacta que produzca una reducción localizada y no un ahumado total (cerámica negra); para ello se realizaron cinco quemas experimentales: en pira a ras del suelo, en pozo, en pira con reducción posterior, en pozo con ahogado y en pozo con pira y ahogado. Se probaron 10 recubrimientos —pigmentos orgánicos: *bee-plant* (*Cleome Serrulata*), grana cochinilla (*Dactylopius coccus*), girasol (*Helianthus annuus*), cempasúchil (*Tagetes Erecta*), mirasol morado (*Cosmos bipinnatus*) y terciopelo (*Celosia argentea*)— y recubrimientos orgánico-minerales —azufre, cera de abeja con copal, ceniza de madera y polvo de hueso.

Sólo el *bee plant* y el girasol fueron experimentados por sugerencia del arqueoceramista Gregory Wood, quien los emplea en copias de la antigua cerámica del Suroeste de Estados Unidos (pueblo) y han sido registrados

¹¹ Cabe mencionar que antes del análisis sensorial exploratorio la idea de que el negativo fuera una reducción localizada correspondía sólo a esto, una idea, ya que el análisis sensorial justo permite abordar la pieza desde la experiencia y determinar, mediante ésta, si la pieza tuvo más de una cocción, si el negro que se ve es un pigmento mineral aplicado en capas superpuestas, una reducción o un error por una nube de cocción (mancha producida durante la cocción).

arqueológicamente [Adams *et al.* 2002; Toom 1992]. La elección de los otros recubrimientos experimentados se debió a las flores reportadas por Gallardo Ruiz [1984 *apud* Alarcón-Chaires 2009], así como Sahagún [1938]. Dichos recubrimientos son importantes en el contexto de fiestas y ceremonias, constituyen parte de la dieta de los antiguos pobladores o bien son empleados con uso medicinal. Juan Gallardo Ruiz ha investigado más a detalle algunos de los recubrimientos que hemos empleado experimentalmente, desde la perspectiva del uso ritual y medicinal; en el cuadro siguiente mostramos algunos de sus hallazgos.

Cuadro 2. Algunos materiales empleados como recubrimientos orgánicos para lograr el efecto negativo. Fuente: Juan Gallardo Ruiz [2017a].

Cuadro 2. Algunos materiales orgánicos de uso ritual y medicinal entre los P'urehépecha				
Planta	Nombre (s) P'urehépecha	Uso (s)	Clasificación: frío-caliente	Referente en la cosmovisión
Copal (Brusera jorullensis)	<i>Kuirikatꝰunda;</i> <i>kuátsitakua;</i> <i>tió</i> <i>shungnda</i>	Saneamiento simbólico; sahumador que propicia.	Caliente	Intermediario y/o vehículo de comunicación con la divinidad.
Encino (Quercus S.P.P)	<i>Urbíkua</i> <i>tsirápku;</i> <i>tarbekukua</i>	Saneamiento simbólico; tranquilidad ritual. Combate problemas de sangrado cíclico; en el buscan respuesta los curadores.	Fresco	Es el anciano, el antepasado o tarhé. Es el eje del mundo.
Achual (Helianthus annuus L.D. & C)	<i>Jurbíat erángu;</i> <i>andani</i>	Laxante y vomitivo	Caliente	Relacionado con el Sol y el amanecer.
Cempoalxóchitl (Tagetes erecta L.)	<i>Tiríngini;</i> <i>apátsekua</i>	Alivia cólicos, empacho y diarreas y “miserere” (apendicitis); de uso ritual (las flores en la noche de ofenda a las ánimas o Áni-mecheri kétsitakua)	Caliente	Relacionada con las ánimas y la muerte.

Cuadro 2. Algunos materiales empleados como recubrimientos orgánicos para lograr el efecto negativo. Fuente: Juan Gallardo Ruiz [2017a].

EFECTO NEGATIVO

Las quemas experimentales mostraron que el efecto negativo puede lograrse en monococción al utilizar recubrimientos orgánicos si se emplea un horno efímero de pozo y pira con reducción final por ahogamiento; en este tipo de horno se conjuntan las tres principales atmósferas (oxidante, neutra y reductora) requeridas para lograr la impronta del carbón en las piezas —reducción localizada. Aunque en la antigüedad pudieron haber existido hornos como los actuales tradicionales (circulars de adobe), éstos seguramente estaban conformados por excavaciones en la tierra y no por estructuras superficiales. El desconocimiento de los sitios de cocción, así como el de estas edificaciones al ser enterradas por el paso del tiempo, dificulta al arqueólogo su correcta identificación.



Foto 6. Horno de tipo español empleado por los artesanos de Zinapécuaro, Michoacán. Fuente: Mónica Sosa, 2004.

En el contexto arqueológico estas estructuras pudieran ser identificadas como secciones poco profundas de tierra quemada (entre 60 y 30 cm) o bien como fogones con alta presencia de tepalcates quemados en las zonas circundantes. Tenemos conocimiento de un Informe de Rescate Arqueológico del Predio “Los Duraznos” (2016) en Michoacán, donde los arqueólogos refirieron como una **anomalía** un posible horno efímero de pozo [Punzo *et al.* 2016], dado que las ideas preconcebidas del proceso de cocción de la cerámica, en Mesoamérica, refieren a quemas a cielo abierto a ras del suelo (piras) o bien a hornos tipo español como el localizado en 2010 en Atzompa, Oaxaca y fechado para el Clásico Tardío (651-900 d. C.) [Mendoza 2014]. Por tanto, este trabajo resalta la importancia del saber-hacer y la experimentación desde una perspectiva fenomenológica, lo cual nos impulsa a buscar formas posibles de fabricación en el pasado. A pesar de que no se hayan reportado hornos de este tipo en Michoacán, no deberíamos desestimar que dicho tipo de cocciones se realizara, tomando en consideración el desconocimiento que estas estructuras de tierra pudieran fungir como hornos.

En el caso particular del efecto negativo, un horno efímero de pozo y pira es esencial para producir el efecto negativo, ya que la fijación del recubrimiento se realiza a fuego lento mediante la cama de carbón encendido, enseguida, es necesario crear la atmósfera neutra en el pozo para que la parte orgánica del recubrimiento no se pierda (colocar y prender la pira). Por último, la reducción se genera al final de la cocción, cuando el barro alcanza su solidificación, la pira ha caído y se ahoga el horno tapándolo con la tierra y ceniza circundante del pozo. La reducción es el punto más importante ya que el material orgánico empleado intercambiará oxígeno con el calor transformándose así en carbón (color negro) o en un reflejo metálico.



Ilustración 1. Representación de los flujos de calor en un horno efímero de pozo y pira.

Fuente: Mónica Sosa, 2023.

Horno efímero de pozo y pira. Las flechas representan los flujos de calor, aquellas de guion corresponden a la pira, las negras gordas (hacia abajo) representan la presión que genera el calor de la pira sobre el pozo; las negras delgadas rectas (hacia arriba) corresponden al calor del pozo, proveniente de la cama de carbón prendido y finalmente las flechas negras punteadas resultan de la contención generada en el pozo entre los flujos de la pira y los de la cama de carbón, generando una atmósfera neutra.

Esta posibilidad de efectos se ha experimentado desde épocas antiguas, de distintas formas, entre las técnicas antiguas de reducción encontramos el efecto negativo, color iridiscente, color fugitivo, el barro negro y hasta el *raku*. Las reducciones pueden ser logradas en el horno y fuera de éste, en especial al emplear materiales orgánicos para generar el efecto deseado.

En Tixtla rocían chiles y maíz bendecidos [Reynoso 2009: 19] en Chulucanas, Perú, se emplean hojas secas de mango [Fujii 2015]; en Ecuador la cerámica Chorrea cuenta con un decorado denominado pintura iridiscente, donde las escamas metálicas grises producidas por la reducción del óxido de hierro se logran mediante un ahogado con ceniza [Klumpp 2017. Actualmente, las artesanas de Cocucho, Michoacán, emplean una mezcla que llaman atole (*kamata*) y la aplican postcocción con ramilletes de yerbas.



Foto 7. Aplicando la *kamata* a la Cocucha. Fuente: Mónica Sosa, 2023.

¿Cómo comprobamos el proceso obtenido por la experimentación? Se logró mediante la comparación del análisis del carbón presente en la superficie —efecto negativo— de tepalcates prehispánicos (PEM y PAPACSUM) y las muestras cerámicas realizadas experimentalmente. Se empleó Microscopía Electrónica de Barrido (MEB) en el Laboratorio de Microscopia, Escuela Nacional de Estudios Superiores, Universidad Nacional Autónoma de México (LAMIC-ENES-UNAM), Morelia.

Las nueve piezas seleccionadas arrojaron 26 lecturas significativas de carbón ($10\% \geq 36\%$) con o sin depósitos. Un tepalcate proveniente de Cuitzeo, del periodo Clásico Temprano (251-650 d. C.) presentó líneas blancas arrugadas con bordes sombreados, características de materiales resinosos y se identificó la posible relación entre una textura homogénea (rugosidad) y la presencia de depósitos de carbón. Hasta este punto de la investigación no se han terminado los análisis de la información arrojada por el MEB, de modo que aún no podemos asegurar las características que presentan los efectos negativos producidos por pigmentos orgánicos o por recubrimientos minerales-orgánicos.



Foto 8. Tepalcate de Cuitzeo.

Fuente: arqueólogo Ramiro Aguayo, Centro INAH-Michoacán.

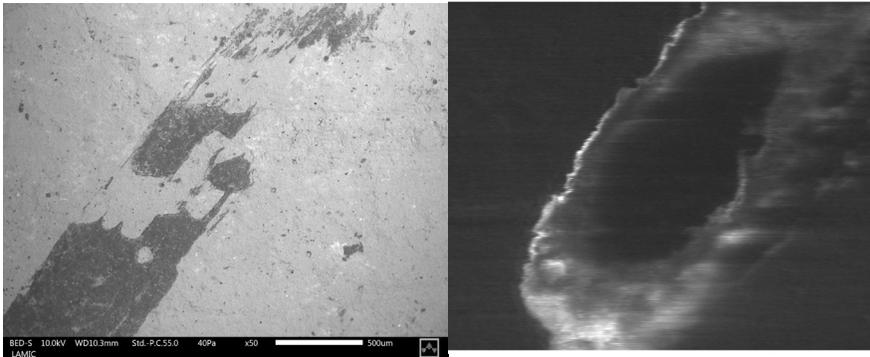


Foto 9. Imágenes del tepalcate Cuitzeo extraídas del MEB- LAMIC- ENES, Morelia, 2023.

UNA POSIBLE LECTURA DEL EFECTO NEGATIVO

Aunque desligados de una tradición prehispánica en cuanto a elaboración de la cerámica con efecto negativo, los alfareros de Zinapécuaro, Michoacán, aún reproducen este decorado. Lo realizan con doble quema, en hornos de tipo español y empleando recubrimientos minerales de formulación más moderna (caolín,¹² feldespato, pasta y barbotinas), incluso realizan un falso negativo a color, imitando la técnica de esgrafiado y fondeo del maque (lacas), pero, en su experiencia y experimentación de la reproducción del decorado se enfrentaron también con un cuestionamiento esencial: ¿hay algo de importante/sagrado en la realización de estas piezas? El proceso es tan elaborado e incluye materiales específicos que no son mero designio creativo, aunado a que los restos más antiguos de este tipo de decorado provienen de El Opeño, 1500 a. C., y su manufactura permaneció esparciéndose en el tiempo y el espacio, entre los distintos grupos que habitaban el actual Michoacán, hasta el cese de su producción, durante el periodo colonial; aspecto que nos habla de la estrecha relación entre el decorado y los antiguos habitantes de la zona.

Parece ser que, en otros lugares de América como Perú, Ecuador, Nicaragua y Honduras, donde también se elaboraba este tipo de decorado, se produjo también con la llegada de los españoles un cese en su elaboración y una pérdida del conocimiento del proceso prehispánico. Por ello, los alfareros actuales hablan de una “recuperación” del negativo y coinciden en que se logra sólo por medio de un tipo de quema específico (reducción).

Siendo el fuego y los materiales de recubrimiento del efecto negativo elementos importantes y específicos dentro de la cosmovisión de los antiguos pobladores de Michoacán, ¿qué cualidades atribuían, entonces, a las cerámicas con efecto negativo? Hasta este punto sólo podemos intuir su simbolismo por relación.

En principio abordaremos la cuestión del alma, cómo se adquiere dicha alma y cuándo se “fija”. Los p’urhépechas actuales refieren:

Dos tipos de entidades o ‘fuerzas’, pero tampoco existe consenso, pues mientras para unos son el alma y el espíritu, para la mayoría son el alma y la sombra [...]. Cuando se habla de la primera pareja, se dice que el alma se vincula al cuerpo desde que éste se concibe en el vientre de su madre, o desde la fecundación misma que ya implica un nuevo ser o nueva vida. A diferencia del alma,

¹² Usualmente de importación para asegurar su pureza.

las opiniones sobre el espíritu son más uniformes, señalando que éste se fija a la persona al momento de su nacimiento. Uno de los nombres en castellano de las entidades anímicas es “sol”, lo que sugiere al astro como origen de la “fuerza o de la entidad [...]”. [Gallardo 2017b: 129-130].

También entre los tzeltales la sombra es un elemento esencial entre las entidades anímicas. “El ‘animismo’ indígena se basa en definitiva en esto: las cosas y los seres tienen alma porque proyectan sombra; en cambio, los espíritus no. Las sombras no dan sombra.” [Pitarch 2013: 22].

Dado que no contamos con registros que hablen específicamente de las distintas cualidades y concepciones del alma, el nacimiento y la creación desde la visión antigua (*uakúsecha- p’urhépecha*), nos hemos aproximado a ellos desde la lengua y los análisis histórico-morfológicos de las palabras. La lengua guarda ideas de las concepciones del pasado, por ello la aproximación a las Artes y Diccionarios antiguos nos permite indagar en ellas, sobre todo cuando los documentos escritos son escasos; no obstante, la aproximación a la lengua debe ser integral, es decir, ésta se tiene que aprender, practicar e intentar siempre contrastar lo reportado por los españoles y los conocimientos que perduran hasta nuestros días.

La lengua p’urhépecha es muy específica, tan sólo Maturino Gilberti en su *Diccionario de la Lengua Tarasca* (1559) registró 20 vocablos referentes al nacimiento, entre ellos: “Nacido de materia *-cuiras*” y “Nacimiento de cofas animadas *-peuaqua*”.

Cuadro 2. Análisis morfológico				
Palabra	Raíz	Morfema	Clítico	Traducción propuesta
Kuerasti	<i>Kue</i>	ra	sti	Lo creado por sí Cualidad de ser creado
	Del verbo <i>kuerani-desarollar, desenvolvoer; crear</i>		<i>sti</i> indica ser, cualidad de ser	
Palabra	Raíz	Morfema	Sufijo	Traducción propuesta
Peuakua	<i>Pe</i>	ua	kua	Varias cosas del cuerpo o del fuego Varias cosas al opuesto de
	<i>Desconocido, asociado con los verbos que involucran sacar o al fuego. Como morfema espacial se refiere al cuerpo, al fuego al opuesto de.</i>		-ua morfema que pluraliza, varios, varias -kua indica que palabra es un sustantivo.	

Cuadro 3. Análisis morfológico y traducción propuesta de *cuiras* y *peuakua*.
Elaboración propia con información de Basalencque [1962], Chamoreau [2009] y Monzón [2004 y 2005].

Se propone la traducción de *kuerasti* como: lo creado por sí o cualidad de ser creado; por lo que el vocablo aplicaría tanto para lo animado como lo inanimado y bajo esta visión, las ollas, cajetes, comales y demás objetos nacen del horno porque su desarrollo se da en éste.

Por su parte el *Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán* (~ finales siglo xvi) define *peuangani* como nacer, ser parido y *peuame* como una raíz medicinal de tierra caliente, la cual se encuentra registrada como *phehuame* (*Aristolochia Clematis*) en la *Historia Natural de Nueva España* (~1580) donde se indica que es una medicina buena para el parto [Hernández s/a: xxiii]. Cristina Monzón indica la mención de la diosa *Peuame*, “la que pare”, y refiere que

otros investigadores la relacionan con la Madre Luna, esposa del Sol [Monzón 2005: 160]; bajo todos estos conceptos, *Peuakua* pudiera entenderse como lo parido, varias cosas del cuerpo o del fuego o bien “varias cosas al opuesto de”, que nos remite nuevamente a la concepción tzeltal del nacimiento. ¿No está el feto, en el vientre, al opuesto de todo?

Mientras el feto permanece en el vientre materno se encuentra todavía en una situación transitoria entre el dominio *ch'ul* y el mundo solar, y se alimenta (como los espíritus) de la sangre materna. Pero el futuro cuerpo está vuelto sobre sí mismo: sus almas se encuentran en el “exterior”, en contacto con la placenta. En el curso del nacimiento, el cuerpo se pliega sobre sí, aprisionando y arrastrando consigo hasta este mundo solar a las “almas”, las cuales formarán parte de la persona a lo largo de su vida individual, hasta que con el fin del cuerpo, momento de despliegue, estos fragmentos sean .restituidos a su dimensión original [Pitarch 2013: 23].

Lo anterior es congruente con las creencias actuales de los alfareros quienes impiden acercarse a las mujeres embarazadas al horno mientras se quema la loza vidriada para evitar que el bebé absorba todo el barniz y salga con las nalgas lustrosas; lo mismo refieren para la preparación de alimentos como el atole, los tamales o la manteca. El bebé chupa las fuerzas y los alimentos se cortan.[cp. Castillo 2023].

El pliegue del nacimiento no es otro sino “varias cosas al opuesto de”. “En lengua tzeltal este pliegue del nacimiento se conoce como *sbot' sba*, expresión que designa un tejido o vestimenta vuelto del revés: el envés de lo visible.” [Pitarch 2013: 24]. Si la cerámica se desarrolla y nace del fuego, un fuego considerado aún sagrado,¹³ se comprende como un ser animado y el horno, el vientre, su madre, una suerte de envoltorio donde los flujos de frío-calor se pliegan sobre la cerámica hasta el momento de su nacimiento.

El barro pierde su humedad y se solidifica alrededor de los 600 °C adquiriendo un tono rojo intenso que algunos ceramistas referimos como “rojo amanecer”, este momento nos indica que debemos dejar la pira colapsar para después ahogar el horno. El ahogamiento se da con tierra y ceniza, como si de un vientre preñado se tratara, que protege la carga pues el horno está a la intemperie y pasará la noche; la cerámica se recuperará hasta el día siguiente cuando el calor interno del pozo haya bajado. “La preñada, si quería andar de noche, entonces ponía sobre su vientre un poco de ceniza. Dizque así favorecía al niño que estaba en su vientre. En esta forma no encontraría

¹³ Por las ofrendas y ritos que aún se le propician: Ofrendas al Horno y al Fogón y Celebración del Fuego Nuevo.

[una aparición] en algún lugar. En esta forma conservaría a su hijo” [Sahagún 1969: 73]. Otra relación importante a puntualizar es la denominación del espíritu como “Sol”: *Kurhita K’eri*, *Curita Caheri*, *Curícaveri*, *Curicaueri* o *Tirípeme Caheri*, el Gran Fuego, el Sol, es el mensajero de los dioses celestes, creador del humano y la entidad plegable por excelencia dentro del panteón *Uakúsecha-P’urhépecha*. Moisés Franco [2015] apunta relevante pensar que se trata de una entidad con diversas manifestaciones, para ello hace notar el pasaje de la *Relación de Michoacán* [2000] donde *Tariácuri* se lamenta el haber dado al señor *Chapá* una parte de *Curicaueri*, también se vale de la etnografía para indicar que entre los actuales *p’urhépecha* se designa como “hermano” a réplicas o reproducciones de algo: “[...] cuando se refiere a una o más copias de una imagen de cristo crucificado, se dice que el Cristo de tal pueblo tiene hermanos en tales y cuales pueblos, cuando en realidad se trata de imágenes que son réplicas y no personas distintas” [Franco 2015: 73]. Así pues, cuando se habla de las entidades hermanas de *Curícaveri*, también se refiere a los *Tirípemecha*, que son rumbos del cosmos y nubes de lluvia: *Tirípeme Xungápeti*, *Tirípeme Turupten*, *Chupi Tirípeme* y *Tirípeme Quarencha*, en realidad se refiere a las partes plegables de *Curicaueri*.

El color representativo de esta deidad es por excelencia el negro, como se hace notar en la *Relación de Michoacán* [2000] en el pasaje de la visita de *Tariácuri* a *Zurunban*, donde este último entró en un aposento:

[...] y tomó de un color amarillo, y traíalo en la mano y llegó a *Tariácuri* y díjole: “señor, ¿cómo no te pondrás un poco desta color?”. Respondiéndole *Tariácuri*: “¿qué dices, hermano? ¿Cómo, me tengo de poner este color? Que ya yo tengo ese color negro, que es de mi dios *Curícaveri*. ¿Qué es esta tizne? Póntelo tú”. Solían los señores entiznarse todos en honra de *Curícaveri*, su dios. [Alcalá 2010: 79].

Ese tizne indica más adelante que era tomado de los braseros: “vamos, y tomemos el calor de los braseros” [de Alcalá 2010: 80] dijo *Tariácuri* a sus viejos. El tizne solía ser un negro lucio, brillante que se lograba haciendo de unas teas (maderas empapadas en resina o el natural ocote). “Esto se llamaba *Virísquareny* [...]” [Alcalá 2010: 81]. Gilberti indica el vocablo *viriquarení* como asar algo para sí.

El efecto de tizar por medio del fuego, una sustancia resinosa y el humo de los braseros se presenta en la *Relación de Michoacán* [2000] vinculada específicamente a *Curicaueri* y su representación terrestre, el *cazonçi*. Pero el tiznarse no es exclusivo de este último y los señores (viejos). A la muerte de un gobernante o para recibir a uno nuevo, sus allegados tiznábanse los rostros. Si bien, tiznarse o pintarse el rostro se presenta como un acto social

compartido por los allegados al gobernante, tiznarse todo el cuerpo como hacen *Tariácuri* y sus viejos representa el vínculo con la deidad tutelar, el modo de indicar que eran su representación en la tierra. Ello se observa en el pasaje “De la Justicia que hacia el *Cazonçi*” donde indica: “Envíaba el *cazonçi* a un mensajero llamado *vaxánoti*, que era oficio por sí, y entiznábase todo e tomaba un bordón, y llegaba a la casa del delincuente y prendíale, y luego le quitaba el bezote y orejeras [...]” [Alcalá 2010: 203]. El mensajero por tanto tomaba las atribuciones del *Cazonçi* como juez y ejecutor.

La *Relación* también relata como *Tangánxoan* soñó a *Curícaueri* como un hombre entiznado:

Y preguntó *Tariácuri* a *Tanganzóan* [sic] qué había soñado y díjole “tú señor *Hiripan*, ¿qué has soñado?”. Dijo él: “yo también estaba al pie de una encina, y yo también puse mi carcaj de flechas ahí cerca y estaba arrimado al pie de la encina y no sé quién, uno que parecía señor, que estaba todo entiznado, el cual llegó a mí y tenía un cuero blanco por guirnalda y un bezote pequeño” y díjome: “despierta, *Hiripan* ¿cómo dices que eres huérfano?, pues ¿cómo duermes? Despierta. Yo soy *Curícaueri*; ponme plumajes en la cabeza y en las espaldas, plumajes de garzas blancas, háceme merced y yo también te haré merced” [...] [Alcalá 2010: 139].



Foto 10. Fragmento f.122v de la *Relación de Michoacán* donde *Curícaueri* se aparece a *Hiripan* entre sueños. Fuente: COLMICH, 2010.

Ahora bien, Roberto Martínez González [2013] sugiere que el negro o tizne pudiera estar también asociado con la muerte, indica para ello: el tizne que tenían los allegados al gobernante muerto, el sufrimiento de *cazonçi* antes de ser asesinado por Nuño de Guzmán o el que “la hija de *Tariácuri* se haya teñido los dientes de negro para ir a matar a Cando” [Martínez 2013: 52].

En la creencia actual, la hora oscura (19:00 horas aproximadamente) *kapendu* es considerada no propicia para realizar ciertas actividades, la noche comienza a partir cuando el cielo oscurece, es el espacio-tiempo donde entes y fuerzas antiguas aparecen.

Bajo este enfoque, el fuego y todo lo asociado al fuego (leña, humo, ceniza/tizne) adquiere aquí un carácter de mayor importancia, así como el negro producido por la carbonización durante la cocción de la cerámica, la cual pudiera asociarse a una cualidad liminal, ya que, por un lado es tizne del *Kurhita K’eri* (Sol), por el otro, es muerte (oscuridad, noche).

Fuego-caliente, humo-frío y ceniza-dual representan los tres principales elementos para lograr la cerámica con efecto negativo. Por asociación podemos equiparlo a vida-muerte-transformación, día-noche-atardecer (espacio-tiempo liminal): “Lo triple en el discurso p’urhépecha es, por excelencia, la imagen de síntesis de los opuestos complementarios; lo triple representa al mundo, al orden y al hombre actual” [Martínez 2013: 112].

CONCLUSIONES

Como establecí anteriormente, el proceso planteado para la producción del efecto negativo y su significado es una aproximación realizada mediante el entramado de diversas fuentes y disciplinas. Lo esbozado aquí no es más que una relación de saberes, un intento por atribuir sentido a la práctica cerámica y las relaciones socio-afectivas que el hacedor entabla con el fuego, dichas relaciones se presentan en las piezas, las cuales conservan en su interior parte de las personas que las elaboraron, así como parte de los flujos o fuerzas de los elementos que las componen.

Hemos establecido a lo largo de este texto la importancia del fuego que aún se considera sagrado, un fuego que por medio del horno pide, se cobra y da, por ende, consideramos que tanto el fuego como el horno, en el hacer cerámico poseen agencia y pudiera atribuir a las cerámicas una categoría de animicidad; un alma por “nacer” de un intercambio sexualizado de flujos fríos/calientes, un espíritu por ser producto del fuego-Sol y una sombra por ser objeto del mundo visible. No obstante, como he esbozado aquí, la agencia de estas piezas animadas (cerámicas con efecto negativo), es decir, el hecho que puedan ser consideradas personas, sólo se atribuye

por analogía únicamente al caso de piezas del Postclásico, dada su posible relación con *Curicaueri* por estar tiznadas, lo cual, requiere de un análisis iconográfico puntual.

El horno envuelve, el fuego envuelve, el humo envuelve, la ceniza envuelve; sólo así nace el efecto negativo.

AGRADECIMIENTOS:

A CONACYT por la beca. A mi comité tutorial: Dra. Véronique Darras, Dr. José Luis Punzo y Dr. Stanislaw Iwaniszewski. Al Dr. Orlando Hernández del LAMIC-UNAM-ENES. Al Arqlo. Ramiro Aguayo y la Mtra. Mijaely Castañón por el préstamo de los tepalcates de recorrido y a todos los atentos lectores y correctores de este artículo.

REFERENCIAS

Adams, Karen R., Joe D. Stewart y Stuart J. Baldwin

2002 Pottery Paint and Other Uses of Rocky Mountain Beeweed (*Cleome serrulata* Pursh) in the Southwestern United States: Ethnographic Data, Archaeological Record, and Elemental Composition. *Kiva* 67: 339–362.

Alarcón-Chaires, Pablo

2009 *Etnoecología de los Indígenas P'urhépecha. Una guía para el análisis de la apropiación de la naturaleza*. Centro de Investigación en Ecología, UNAM. México.

Alcalá, Jerónimo de

2010 *Relación de Michoacán*, estudio introductorio de Jean- Marie G. Le Clézio. El Colegio de Michoacán. Zamora, Michoacán.

Baumann, Timothy E., Tammie L. Gerke y Eleonora A. Reber

2013 Sun Circles and Science. *Midcontinental Journal of Archaeology*, 38: 219-244.

Cárdenas García, Efraín, José.A. Oliveros Morales y Avto Gogichaistvili

2018 La cerámica al negativo, una tradición Milenaria en el Occidente de Mesoamérica. *IJSA*: 45–55.

Carrasco, Pedro

1976 *El catolicismo popular de los tarascos*. SEP Setentas. México.

Chamoreau, Claudine

2009 *Hablemos purépecha. Wantee juchari anapu*. Universidad Intercultural Indígena de Michoacán, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Institut de Recherche pour le Développement, Embajada de Francia en México, Fondo Editorial Morevallado. México.

Chavarría Mendoza, María

2019 De todas las sangres: las aves en la mitología amazónica. *Pluridiversidad* (4): 121-132.

Cruz Cortés, Noemí

2000 Los hombres de barro y los hombres de maíz. *Estudios Mesoamericanos*, enero-junio, 201: 24-30.

Dehouve, Danièle

2001 El Fuego Nuevo: interpretación de una «ofrenda contada» tlapaneca (Guerrero, México). *Journal de la Société des américanistes* 87: 89-112. <<https://doi.org/10.4000/jsa.1996>>. Consultado el 15 de agosto de 2023 [pdf].

De la Serna, Jacinto

1953 Manual de Ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas, in: Del Paso y Troncoso, F. (Ed.), *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, y otras costumbres de las razas aborígenes de México*. Tomo 1. Fuente Cultural de la Librería Navarro. México: 39-368.

Descola, Philippe

2012 *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu Editores. Barcelona.

Durkheim, Emile

2019 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofón S.A. México.

Eliade, Mircea

1989 *Herreros y alquimistas*. Alianza Editorial Mexicana. México.

Feijóo, Samuel (Editor)

2010 *Mitología Americana. Mitos y leyendas del Nuevo Mundo*. Biblioteca de Cuentos Populares. Siruela. Madrid.

Filini, Agapi

2016 Negative Painted Ceramics in Mesoamerica: Functional Equivalency and Multiple Solutions. Presented at the 81st Annual Meeting of the Society of American Archeology. Orlando.

Forster, James R.

1953 Notas sobre la Arqueología de Tehuantepec. *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia* (36): 77-100.

Fowler, Chris

2004 *The Archaeology of Personhood*. Routledge. Londres.

Franco Mendoza, Moisés

2015 *Eráxamakua. La utopía de Maturino Gilberti*. El Colegio de Michoacán. Zamora, Michoacán.

Frazer, James

1986 *Mitos sobre el origen del fuego*. Alta Fulla. Barcelona.

Fujii, Tatsuhiko

2015 La cerámica de Chulucanas: ¿El renacimiento de la tradición de la alfarería prehispánica?, en *Entre Dios y el Diablo: Magia y poder en la costa norte del Perú*, Luis Millones, H. Tomoeda (eds.), Travaux de l'Institut français d'études andines, Lima: 69–91. <<https://doi.org/10.4000/books.ifea.4861.html>>. Consultado el 6 de noviembre de 2023.

Gallardo Ruiz, Juan

2017 *Hechicería, Cosmovisión y Costumbre: Una relación funcional entre el mundo subjetivo y la práctica de los curadores púrhépecha*. Primera. ed. El Colegio de Michoacán, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, Editorial Morevalladolid. Morelia.

Gallinier, Jacques

1995 El fuego y las lógicas culturales. Acerca de las categorías espacio-temporales en el pensamiento otomí. Presented at the Coloquio Internacional, Anthrospos, Granada, España: 105–122.

Gárces, Diego

1987 Ajuchitlan, Pueblo de la provincia de Mechoacan, en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Gell, Alfred

2016 *Arte y agencia. Una teoría antropológica*. Sb. Buenos Aires.

Hernández, Fancisco

n.d *Historia Natural de la Nueva España*. Universidad Nacional Autónoma de México. <http://www.franciscohernandez.unam.mx/tomos/07_TOMO/07tomo_01_historiaplantas/tomo007_001_016.html>. Consultado el 7 de diciembre de 2023.

Howey, Meghan

2020 Other-Than-Human Persons, Mishipishu, and Danger in the Late Woodland Inland Waterway Landscape of Northern Michigan. *Am. Antiq.* 85, 347–366. <<https://doi.org/10.1017/aaq.2019.102>>. Consultado el 20 de octubre de 2023.

Klumpp, Kathleen

2017 *Rediscovering Iridescent Painting: An Ancient Ceramic Decorative Technique from Coastal Ecuador*. [www Document]. Vimeo. <<https://vimeo.com/222285723>>. Consultado el 11 de junio de 2023.

Limón Olvera, Silvia

2001 El dios del fuego y la regeneración del mundo. *Estudios de Cultura Náhuatl* (32): 51-68.

Linné, Sigval

2003 Appendix 1 Negative Painting, in: *Archaeological Researches at Teotihuacan, Mexico*. The University of Alabama Press, Estados Unidos: 162-167.

López Austin, Alfredo

2018 *Juego de tiempos*. Academia Mexicana de la Lengua. Ciudad de México.

2018 Características generales de la iconografía mesoamericana, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. <<https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=Kgox6rtlnv4>>. Consultado el 1 de septiembre de 2023.

2006 *Los mitos del Tlacuache*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. México.

Loo, Peter van der

1987 Códices Costumbres Continuidad; un estudio de la religión mesoamericana. *Indiaasen Studies* 2, Leiden.

Lothrop, Samuel K.

1936 *Zacualpa: A Study of Ancient Quiché Artifacts*. Carnegie Institution of Washington.

Martínez González, Roberto

2013 *Cuiripu: cuerpo y persona*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Mendoza Escobar, Laura

2014 Un horno prehispánico para cerámica en Atzompa. *Arqueología Mexicana* Vol. XXI (126): 60-63.

Mires Ortiz, Alfredo

2000 *Así en las flores como en el fuego: la deidad colibrí en amerindia y el dios alado en la mitología universal*. Abya-Yala. Quito, Ecuador.

Monzón, Cristina

2005 Principales dioses tarascos: un ensayo de análisis etimológico en la cosmología tarasca. *Relaciones*, otoño, xxvi (33): 137-168.

2004 *Los morfemas espaciales del púrhépecha: significado y morfosintaxis*. El Colegio de Michoacán. Zamora, Michoacán.

Nájera Coronado, Martha Iliá

2019 El lenguaje ritual del fuego en los mayas del Periodo Clásico: Un acercamiento. *Estudios de Cultura Maya*, 54: 91-127. <<https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.2019.54.993>>. Consultado el 9 de octubre de 2023.

Pitarch, Pedro

2013 *La cara oculta del pliego. Antropología indígena*. Artes de México. México.

Pomedio, Chloé

2016 *La cerámica incisa de El Bajío en el Epiclásico: Alfarería prehispánica del Cerro Barajas*. Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guadalajara. Guadalajara.

Punzo Díaz, José Luis y Alejandro Valdés Herrera

2016 *Informe Final. Rescate Arqueológico en el predio Los Duraznos, Tzintzuntzan, Michoacán*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Ramírez, Francisco

1585 *Relación sobre la residencia de Michoacán (Pátzcuaro) hecha por el padre Francisco Ramírez*. Monumental Mexicana. México.

Ramírez Castañeda, Elisa

2014 *Mitos*. Pluralia. México.

Ramos Moreno, Lilia

2015 *Espectroscopía Raman y microscopía de fluorescencia de pigmentos en complejos cerámicos de Nariño*. Universidad de los Andes. Bogotá.

Reber, Eleanora, Timothy Baumann, George Monaghan et al.

2015 Absorbed Residue Analysis of a Mississippi Plain Jar from Angel Mounds (12Vg1) Lipid Distribution Revisited. *Advances in Archaeological Practice* 3, 29–49. <<https://doi.org/10.7183/2326-3768.3.1.29>>. Consultado el 6 de noviembre de 2023.

Recinos, Adrián

1993 *Popol Vuh*. Fondo de Cultura Económica. México.

Reynoso, Louisa

2009 *La cerámica indígena en México*. FONART. México.

Sahagún, Bernardino de

1938 *Historia General de las Cosas de Nueva España*. Tomo III. Pedro Robredo. México.

1969 *Augurios y abusiones*. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM. México.

Sanz, Ignacio

1983 *Oraciones y cruces de los alfareros ante el horno* [www Document]. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <<https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/oraciones-y-cruces-de-los-alfareros-ante-el-horno/html>>. Consultado el 11 de mayo de 2023.

Seseña, Natacha

1997 *Cacharrería popular*. Alianza Editorial. Madrid.

Sosa Ruiz, Mónica

2023 Elaboración de Cocuchas. Entrevista a Esperanza Alemán, 27 de marzo. México [M4A,39: 36min]. El Oficio de la alfarería. Entrevista a María Castillo Alzati, 29 de agosto. México [M4A,02:58: 18min].

Suárez Pareyón, Laura

- 2019 Cerámica con Decoración al negativo del Cerro Barajas, Guanajuato. Caracterización de una técnica de manufactura enigmática. Tesis de maestría. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Toom, Denis

- 1992 *Archeological Test Excavations at Eight Sites in the Lake Sharpe Project Area of Hughes, Lyman, and Stanley Counties, South Dakota 1987*. Appendixes A-O. Western Cultural Resource Management, Inc. Colorado.

Viveiros de Castro, Eduardo

- 2002 Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena, en *A inconsistência da alma selvagem*. Cosac y Naify, San Paulo: 345-400.

Vogt, Evon Zartman

- 1979 *Ofrendas para los dioses : análisis simbólico de rituales zinacantecos*. Fondo de Cultura Económica. México.

Zantwijk, Rudolf Alexander Marinus van

- 1974 *Los servidores de los santos. La identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México*. Instituto Nacional Indigenista. México.

Sueño, nahualismo y conocimiento entre los otomíes orientales

Patricia Gallardo Arias*

DIRECCIÓN DE ETNOHISTORIA-INAH

RESUMEN: *El objetivo de este texto es analizar cómo se articulan las nociones de sueño, nahualismo y conocimiento entre los otomíes de la Sierra Otomí-Tepéhua en Hidalgo, México. Interesa exponer la percepción de los especialistas rituales denominados, por algunos, como chamanes y curanderos sobre el sueño y el nahualismo, además, discutirlo a la luz de las propuestas conceptuales de Pedro Pitarch, Mercedes de la Garza Camino y Erick Velásquez García.*

PALABRAS CLAVE: *sueño, conocimiento, nahualismo, otomíes, Sierra Oriental.*

Dream, Knowledge and Nahualism among the Eastern Otomies

ABSTRACT: *The objective of this text is to analyze how the notions of sleep, nahualism and knowledge are articulated among the Otomi-Tepéhua mountains in Hidalgo, Mexico. It is interesting to expose what ritual specialists called by some as shamans and healers say about sleep and nahualism and discuss it in the light of the conceptual proposals of Pedro Pitarch, Mercedes de la Garza Camino and Erick Velásquez García.*

KEYWORDS: *dream, knowledge, Nahualism, Otomi, Eastern Mountains.*

* patriciagallardo1@hotmail.com

INTRODUCCIÓN¹

El objetivo de esta investigación² es explicar cómo se genera y entiende el conocimiento, su relación con los sueños y el nahualismo, en específico, mostrar qué nos dicen los otomíes acerca de estos temas. La información etnográfica se analizará y discutirá bajo las propuestas conceptuales de

¹ Agradezco a todas las personas que han colaborado con mi investigación durante estos 17 años, a los otomíes de San Bartolo Tutotepec y Huehuetla, de las comunidades del Kandehe, Pie del Cerro, San Miguel, El Jovión, Xuchitlan, Pueblo Nuevo, San Juan, San Jerónimo, San Andrés, El Veinte, La Huahua, El Progreso, El Mundho, El Nandho, El Seis, El hongo, Cerro Verde, Piedra Ancha y Tutotepec, San Lorenzo, San Ambrosio, San Antonio el Grande, en especial a “los que saben” por permitirme grabar sus rezos, asistir a sus ceremonias y estar en sus vidas, sin su apoyo esta investigación no sería posible. Además de las traducciones que fueron proporcionadas por los otomíes, debo mencionar y agradecer a Simón San Agustín Tolentino por el trabajo conjunto en las traducciones de los rezos expresados en las ceremonias. Respetando el acuerdo de confidencialidad de los otomíes y dado que los temas tratados aquí se consideran como delicados, dentro del texto, las referencias en las citas textuales y fotografías se harán mencionando solamente el municipio al que pertenecen las comunidades y el origen de la información y el año.

² Los temas propuestos aquí han sido objeto de diversas investigaciones etnográficas, históricas y antropológicas, obras que han derivado a partir del trabajo pionero de Eliade [2011]. Por mencionar algunos, Antochiw [1982: 15-23], Anzures y Bolaños [1983], Aguirre Beltrán [1980], Álvarez Heydenreich [1987], Lagarriga Isabel, Jacques Galinier y Michel Perrin [1995], Campos Navarro [1997], Quezada [2000], Gallardo Arias [2004: 179-200, y 2008] Fagetti [2004], Romero López [2006, 2011 y 2015], Báez Cubero [2009]. De estos estudios quiero destacar: *Iniciaciones, trances, sueños...* Investigaciones sobre el chamanismo en México coordinado por Fagetti [2010]; *Chamanismos de ayer y hoy: Seis ensayos de etnografía e historia siberiana* de Hamayon [2011] y *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas* coordinado por Romero [2011]. Los libros coordinados por Romero y Fagetti aportan una etnografía reciente sobre las regiones y las prácticas rituales de los curanderos y curanderas del México contemporáneo. Lo que se observa en ambos estudios es un panorama de los chamanismos en contextos geográficos específicos y el papel de los especialistas rituales en ellas. Asimismo, ofrecen diversas metodologías y enfoques teóricos para el análisis de los datos etnográficos [Fagetti 2019; Romero 2011]. Roberto Martínez [2015], quien ha examinado con detenimiento el tema del chamanismo desde una perspectiva histórica, destaca las corrientes y enfoques, con los que el tema ha sido investigado en la antropología mexicana hasta llegar al “giro ontológico”, que prevalece en la actualidad como marco de análisis en varios trabajos sobre curanderismo, chamanismo y nahualismo. Un excepcional trabajo etnográfico son las investigaciones de Danièle Dehouve [2007], quien consigue unir la esfera política y ritual. El especialista ritual tlapaneco nos dice: “Es un personaje esencial en el funcionamiento de su pueblo”, es “responsable y beneficiario del ritual para su grupo y de su fuerza corporal y social depende la vida —o la muerte— de los hombres que lo rodean” [Dehouve 2007: 83].

Mercedes de la Garza, Pedro Pitarch y Erick Velásquez,³ sus investigaciones han permitido hacer preguntas acerca de la importancia del sueño y el nahualismo, así como tener una metodología con la cual abordar estas temáticas y su vinculación con el conocimiento que demuestran los especialistas rituales otomíes —individuos centrales en los rituales— quienes mantienen un conocimiento amplio de la sociedad en la que viven.

Entre los otomíes, el nombre para denominarlos es *bādi*, él o ella es el/la que sabe, que conoce el mundo y lo puede explicar, quien dirige el ritual y es responsable de manipular la fuerza o *nzāki*, tanto de humanos como las deidades, ya que es quien recorta los cuerpos de papel que contienen la fuerza de dioses y humanos. En síntesis, lo que interesa aquí es averiguar cómo el pueblo otomí mantiene una epistemología propia; se trata de profundizar en el análisis de las explicaciones que dan los otomíes sobre la importancia del sueño como una forma de producir conocimiento, en un estado donde hay metamorfosis; los autores (as) mencionados proporcionan un cuerpo conceptual y una metodología para comprender la importancia de estos temas en las epistemologías indígenas.

El texto se encuentra dividido en tres partes. En la primera se expondrá la concepción del mundo otomí, los que gobiernan el cosmos; en la segunda se analizarán las premisas conceptuales de las investigaciones mencionadas y se discutirán con los temas propuestos a la luz del dato etnográfico; en la tercera se reflexionará acerca de la relación que hay entre los sueños, el conocimiento y la potencia llamada “don” de los especialistas rituales; por último, se darán algunas consideraciones finales.

La información etnográfica⁴ que se presentará aquí es producto de la investigación realizada en diferentes periodos, del 2006 al 2023, con las comunidades otomíes de los municipios de San Bartolo Tutotepec y Huehuetla en el estado de Hidalgo, México. Para alcanzar los objetivos propuestos se realizó un primer acercamiento analítico que ha llevado a investigar sobre la estructura de la lengua otomí, su gramática y conformación, ya que mucha de la información derivada del trabajo de campo está en otomí o

³ Véase De la Garza Camino [2012], Pitarch [2017], Velásquez García [2013]. Cabe aclarar que los tres autores (a) mencionados han realizado su investigación con pueblos mayas, no obstante, aquí se retoman sus propuestas conceptuales y metodológicas para explicar el fenómeno del nahualismo y el sueño, dichas propuestas han servido para realizar el análisis del material etnográfico registrado con los otomíes.

⁴ Durante el trabajo de campo se realizaron entrevistas abiertas y cerradas, observación, participación en diversos rituales, registro en un diario de campo, trabajo con diversos sectores de la población y en diferentes comunidades, así como registro fotográfico y grabaciones.

yuhú, se realizó un análisis lingüístico que apoyó el dato etnográfico, hubo grabaciones de conversaciones, entrevistas, de rezos y cantos en diferentes contextos, se hizo una transcripción fonológica. Este proceso aludió a una traducción libre, literal y semántica. Con la intención de formalizar el sistema escrito, me apoyé en el diccionario *Yuhú. Otomí de la Sierra Madre Oriental. Estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz* de Artemisa Echegoyen y Catherine Voigtlander [2007], debido a que la variante dialectal registrada por las autoras es la más cercana a la que se habla en las comunidades de los municipios de San Bartolo Tutotepec y Huehuetla. Se hizo la traducción de los diferentes *corpus* orales, del otomí al español, con la ayuda de un hablante de la lengua; después se consultó a los especialistas del rito sobre esas traducciones y a la par fue realizado el trabajo de campo.

El lugar donde se ha llevado a cabo la investigación es la Sierra Madre Oriental en el estado de Hidalgo, es una franja estrecha que atraviesa los estados de Puebla y Veracruz. A esta Sierra se le conoce hoy como Sierra Otomí-Tepehua y la componen tres municipios: Tenango de Doria, San Bartolo Tutotepec y Huehuetla. Aquí residen, desde hace más de siete siglos, los otomíes. La división regional a la que aluden los otomíes para diferenciar a la gente que vive a más de 1 000 msnm y a los que habitan a 200 msnm es la Sierra Alta, donde encontramos bosques de encinos, pinos, donde se siembra una vez al año; algunas de las comunidades que la conforman son San Miguel, San Mateo, El Encinal, Pueblo Nuevo, Xuchitlán, Chicamole, San Juan. La tierra caliente o Sierra Baja se encuentra pegada a la Huasteca veracruzana, con localidades que viven en selvas tropicales; se siembra dos veces por año; algunas de las localidades que la conforman son San Jerónimo, San Andrés, El Veinte en el municipio de San Bartolo; en el de Huehuetla hay comunidades como San Ambrosio, San Francisco (totonaca). Los otomíes de estas comunidades conviven con totonacos y nahuas. Tanto en una como en la otra región la autodenominación también cambia, así, encontramos que se dicen *yùhu* como *hñähñu* —al parecer este último lo introdujeron los maestros bilingües que llegaron del Valle del Mezquital a la región—. La población de esta microrregión es bilingüe otomí-español. La economía está basada en la siembra de maíz y frijol, el cultivo del café y, en menor medida, de la caña de azúcar.

LO QUE GOBIERNA EL MUNDO

Para lo otomíes el mundo se encuentra dividido en dos partes, cada una de ellas está gobernada por diferentes deidades, que, aunque comparten el *nzáki* (energía que da vida, animación, fuerza a deidades y humanos),

controlan diversos aspectos del pensamiento, de la conducta y del cuerpo de los humanos. El mundo otomí gira alrededor de esta concepción que se extiende a las relaciones establecidas con las deidades y a las relaciones que ellos mantienen con otros individuos. Por lo mismo, los otomíes son muy cuidadosos en las relaciones con las deidades pues la línea que separa a estos mundos es *xón dùxki* (delicado, peligroso y sagrado), además, los dioses gobiernan, de forma separada, el cuerpo [Gallardo 2012].

Cuentan que antes que existieran los humanos y el mundo como se conoce hoy: “Los cerros eran hombres y mujeres, porque antes los hombres eran como gigantes y se convirtieron en cerros y en piedras, cuando apareció el Sol, cuando cantó el gallo. Allí guardaron las semillas, todo esto pasó antes de que Jesús Cristo existiera”. [Extracto de relato recopilado en comunidades del municipio de San Bartolo Tutotepec 2007]. Dentro de los cerros habitan las diosas que se les llama Antiguas, son las diosas de la abundancia, del agua, del fuego. A este lugar se le denomina *Màhë'ts'i*. Esta época prehumana estaba en la oscuridad, los humanos aparecieron con el Sol, no así los dioses que existían antes de la llegada del astro, por lo mismo, los dioses vivían y viven en la oscuridad desde hace mucho tiempo. En los relatos se dice que:

Antes no existían los hombres, había otro mundo que estaba oscuro, no había luz ni día. Allí, en ese mundo, la gente de antes, las antiguas, hicieron lo que hoy tenemos [...] Así quedó cuando acaba el mundo anterior porque dice el dicho que este mundo no estaba así, todo [de] el día. No había tiempo como de éste, como ahora hay día y noche. Todo el tiempo estaba oscuro. Por eso cuando amaneció se quedaron las antiguas. Había gente, pero es otra gente. Esa gente eran las antiguas [...] Estaba oscuro cuando amaneció, ya estaba, ya quedó así como estaba. [Extracto de relato recopilado en comunidades del municipio de San Bartolo Tutotepec 2007].

El lugar de los muertos (*Nidu*) se encuentra en la oscuridad dentro de algunas cuevas. Los otomíes señalan que los dioses del inframundo son también los de la noche, los del monte, el bosque, los lugares salvajes, a estos dioses se le habla con “malas palabras”, les gusta el refino, la cerveza, la comida sin sal, las ceras de colores y el cigarro, viven en un mundo al revés. De éstos, el señor de los muertos, nombrado como *Zìthü*, también como *Dä`mánts'o* o “el primer hombre” es el que manda, no sólo en el inframundo sino en toda la Sierra, “el hombre de abajo *Zìthü* es el que manda, es el hombre de la tierra, es el que estaba antes que nadie aquí”. En *Nidu* lo acompañan también los aires malos, los muertos que no completaron su

ciclo de vida por tener una muerte violenta o por provocar la muerte de otros, a estos se les denomina *ts'ónthi* y *ndáhi*, que se dedican hacer maldades y provocar enfermedad a los humanos, como el susto y el espanto.



Fotografía 1. Recortes de papel llamados *nzáki* (fuerza), son el cuerpo de las deidades del inframundo: *Ts'ónthi* y *ndáhi*. Huehuetla, Hidalgo. 2013. Fotografía de Patricia Gallardo Arias.

También de noche salen humanos que cambian de cuerpo, los nahuales o *púni*, refieren que: “son malos, andan por allí se transforman y engañan a las personas, andan en el monte como espíritu, se convierten en tigres” [entrevista realizada en trabajo de campo, San Bartolo Tutotepec, 2008]. De esta forma, *Zithü* o el señor de los muertos gobierna y habita el monte, el mundo oscuro y temido de lo salvaje. Como se menciona en los rezos:

Allí donde vives gran padre, gran juez de este mundo, gran señor y jefe de los muertos, allí adonde le manda la muerte, donde vive el mal aire, la calamidad, el que es aire de tormenta, aquí en el mundo-tierra-cielo, donde vive la mala pesadilla, la mala vida, donde vive el pájaro rojo [ave de mal agüero], el gavilán, pájaro negro, donde está el mal camino, el mal sueño, la gran mala enfermedad, la gran mala suerte, allí donde pertenece a mala noche, bochornosa noche, fría noche, allí donde están los aires, verde aire, morado aire, naranja aire, café aire, oscuro y negro aire malo, allí donde están los muertos, donde brotan los muertos en el mundo, allí en lugar salvaje, en el lugar peligroso, allí donde están todas las pesadillas, todas las enfermedades, donde están los que hacen maldad,

los que hacen envidia, los que maldicen y hacen maldad. [Entrevista realizada en trabajo de campo, rezo para limpia, San Bartolo Tutotepec 2018].

La noche es el mundo otro, el de los antiguos, de los ancestros, un mundo diverso y paralelo al de los humanos, espacio y tiempo habitado por los dioses de antes, también la noche es tiempo del ritual, donde los *bādi* (la/el que sabe) pueden comunicarse con los dioses; por lo mismo, es un tiempo delicado, donde los humanos se vuelven vulnerables a la enfermedad, la brujería, la pérdida del espíritu.



Fotografía 2. Ritual de Costumbre (*maté*). Huehuetla, Hidalgo, 2023. Fotografía de Patricia Gallardo Arias

Algunos de estos seres provienen de una época prehumana, tienen tres pies o dos cabezas, son seres nocturnos, la noche para los otomíes está habitada, es un mundo al revés como lo menciona Ariel de Vidas [2003]; cuando el sol se oculta los dueños son los dioses de la noche, los otomíes describen que el espacio donde habitan estos dioses es un lugar salvaje, principalmente es el monte, esos dioses se divierten, también están hambrientos de la fuerza y el espíritu de los humanos, pareciera que los dioses de la noche

salen a cazar espíritus humanos, por lo mismo las personas no van al monte ni caminan por él durante la noche, lo contrarrestan con el ritual, por eso la noche sólo es un espacio y un tiempo para venerar a los dioses en los lugares sagrados, al contrario del día, que es el tiempo ordenado, donde no hay caos [Gallardo 2022]. Deidades y humanos se organizan de la misma forma, poseen estatutos sociales y políticos: hay presidentes, policías, dueños. Es decir, allí se hace la vida, se realizan intercambios y se construye sociedad, comunidad, con jerarquías y reglas.

Los especialistas rituales son los únicos capaces de dar cuenta de estos mundos, también ellos hacen los cuerpos de los dioses, de tal forma que el cuerpo en sí mismo es un objeto de poder, es algo que se puede reproducir, manipular, hacer que enferme, las figuras de papel poseen una fuerza y energía capaz de actuar sobre las personas, atacar o fortalecer las esencias vitales (*ndáhi*, *xúdi*, *nzáki*). Por tanto, los otomíes atribuyen personalidad, intención y esencias vitales a las figuras de papel recortado, dado que estas sustancias animan a todos los seres existentes considerados como gente y dichas sustancias son escasas, la fuerza de las deidades y de algunos humanos —como los brujos— parecería que sólo puede darse a expensas del decrecimiento de una persona. Ello significa que los otomíes se encuentran involucrados en una lucha permanente por acumular suficientes espíritus y fuerza vital como para garantizar su supervivencia y reproducción. El cuerpo para este pueblo es engañoso, sólo es un estuche cuyo interior guarda la verdadera personalidad de quien lo porta y está en los otomíes decidir quién es considerado como gente y quién no. En dicho contexto el especialista ritual adquiere una importancia primordial, ya que el *bádi* se encarga de la incorporación de entidades anímicas en la constitución de la persona, de tal forma, el cuerpo puede ser manipulable, una vez que el *bádi* decide dar un cuerpo y dotarlo de almas, también, es capaz de quitarles capacidades y vida. Estos hechos ordenan y norman la vida en la comunidad.



Fotografía 3. La sangre del Guajolote para potenciar a las deidades durante el ritual. Huehuetla, Hidalgo, 2011. Fotografía de Patricia Gallardo Arias

TEORÍA OTOMÍ SOBRE EL CONOCIMIENTO

Para entender la noción de conocimiento hay tres conceptos que lo caracterizan: la palabra, el sueño y el nahualismo. El conocimiento se explica por medio de los sueños, para los especialistas rituales es tener la capacidad de visión, la gente que “sabe” es la gente que “ve” o como en muchos diccionarios coloniales de lenguas indígenas está referido, los “que nos ven”, son

los que “imaginan los sueños”, son los adivinos del agua o los que miran en agua [Guerrero 2009: 4], “son los que tienen la capacidad de visión, de ver en la distancia y a través de las cosas”, por tanto, de conocer tal y como son las deidades [Pitarch 2017: 22]. Como refiere Pitarch:

‘Tener el sueño’ guarda relación con la idea de inteligencia, esto es, como capacidad de visión y conocimiento. Quienes tienen el sueño poseen un tipo de inteligencia, de comprensión, relacionada con el hecho de que conocen o se desvuelven en el estado Otro. De esta forma, el sueño indígena es más bien un estado de la existencia. [Pitarch 2017: 40].

Es el no-tiempo o el tiempo de las deidades. “El sueño son los nahuales personales, los cuales proporcionan una ‘inteligencia’ y capacidades añadidas a los humanos de los que forman parte” [Pitarch 2017: 40]. Me explico, puedes soñar o tener la capacidad de visión sólo si posees esa otra alma o entidad que es el nahual. No obstante, como lo explica Velásquez aludiendo a Mercedes de la Garza:

Aunque el nahualismo se ha caracterizado por su asociación con el envío de maleficios, desgracias, enfermedades y muertes, Mercedes de la Garza Camino ha cuestionado este punto de vista, sugiriendo que el nagualismo era una práctica admirada, respetada y considerada símbolo de sabiduría en el mundo precolombino, que fue satanizada y resignificada a partir de la Conquista, pues los evangelizadores cristianos lo consideraron una práctica reprochable y demoníaca. [*apud* Velásquez 2013: 562].

Es preciso remarcar que, como observa De la Garza Camino, los poderes nahualísticos en el México prehispánico no tenían valores morales buenos o malos, sino que el especialista ritual poseedor de este don o entidad anímica especial podía utilizarla voluntariamente para perjudicar o beneficiar a otros hombres. Como señala Velásquez, “las imágenes de los naguales de los gobernantes mayas en la época prehispánica se presentan en un ambiente numinoso o etéreo, al parecer se trata de una evocación onírica del inframundo o de alguna montaña sagrada” [Velásquez 2013: 565-566].

Estas reflexiones nos llevan a preguntar: ¿es otra entidad anímica, además de las tres ya mencionadas de los especialistas rituales, la que puede comunicarse con las deidades? y ¿es el sueño donde se puede llegar a la comunicación, el entendimiento y por tanto al conocimiento? Pitarch dice que:

El tiempo prenatal es el tiempo del sueño, como también pertenece al sueño la época mitológica pre-solar; en realidad, un no-tiempo. En un sentido algo distinto, *way* es sinónimo de inteligencia —como tener la capacidad de intelección—, de visión —como capacidad de ver en la distancia y a través de las cosas, y por tanto de conocer, tal y como las divinidades ‘ven’—, y de posesión de nahuales -esto es, el alma animal que posee ciertos poderes y se desenvuelve en el dominio del sueño. [Pitarch 2017: 22].

Ahora bien, habría que aclarar que para los otomíes la capacidad de metamorfosis es un atributo de los brujos, es algo que debe ser controlado, ya que la transformación siempre puede ser el resultado de la agencia de otro, sujeta al deseo del ego, se piensa, que los individuos que se convierten en animales lo hacen con el propósito de dañar. Dicen que cuando uno va caminando, sobre todo de noche, puede encontrarse al “tigre” (*záte*) que en realidad es un brujo que se transforma en animal y éste se alimenta del espíritu (*ndáñi*) de las personas, robándoselo en el encuentro. Ya *pūni* (los nahuales) “son malos, andan por allí se transforman y engañan a las personas, andan en el monte como espíritus, se convierten en tigres. se dedican hacer maldades y provocar enfermedad” [Entrevista realizada en trabajo de campo. San Bartolo Tutotepec 2008] [Gallardo 2022], como dice Velásquez: “La asociación de este concepto con el animal parece obedecer a que el jaguar se desenvuelve en los ámbitos nocturnos, oscuros y fríos del mundo salvaje, que se asemejan a la experiencia misteriosos y desconocida de los sueños.” [Velásquez 2013: 263].

No obstante, también refieren a los nahuales como personas de poder, sobre todo a los hombres que pueden transformarse en animales, aunque no es del todo claro que esa transformación se haga en un estado de vigilia, de hecho, parece que los especialistas rituales se transforman por medio del sueño o en el estado onírico. Como lo expresa el *báñi*:

Quando vuela con su sombra puede sentir y saber que le quieren hacer daño, que lo persigue, pero, la persona que quiere hacer daño aparece borrosa, no hay seguridad de quién es el que desea provocar el mal, también se sabe si le quiere matar, después de soñar se sabe todo esto, se sabe que alguien le quiere hacer daño, si es un curandero o curandera, también se sabe que es otro curandero que le quiere hacer daño, muchas veces por envidia. Puede saber si alguien de su familia puede enfermar o alguien cercano a la persona que sueña, puede saber de dónde viene la enfermedad, luego uno puede saber quién le hace daño. [Entrevista realizada en trabajo de campo, San Bartolo Tutotepec 2021].

Cuando el especialista envía su sombra o *xúdi* a algún lugar o con alguna persona, se hace de forma consciente, la persona se convierte en su sombra, en su animal, el animal y la persona son lo mismo o son uno mismo, entonces, todas las personas potencialmente pueden convertirse en su animal compañero, ya que cada individuo, cuando nace, tiene una sombra o animal compañero. La sombra sueña, la sombra va, la sombra aprende, los *bădi* lo hacen de forma deliberada y por medio del estado llamado sueño, el animal del especialista va para hacer lo “bueno”, cuando una persona se convierte en animal y hace lo “malo” se le llama nahual o *pŭni*. Al parecer, lo que separa a uno y otro es el uso que le da a su sombra, también es importante el tipo de animal compañero con el que se nace, de tal forma, que los animales como el zopilote, víbora, coyote, tecolote, algunas aves consideradas de mal agüero, son sombras que se consideran “malas”, generalmente son los animales del monte. Quien tiene ese tipo de sombra puede potencialmente dedicarse hacer el mal, a provocar enfermedades, a robar el espíritu de las personas. También, los dioses tienen una sombra, las Antiguas tienen sombra, ellos pueden convertirse en animal. Uno de los curanderos decía que:

Yo siempre miro el santo que tengo, ahí están los que se convierten, pero son buenos, una vez ellos se convirtieron fueron al J., a casa de S., yo fui así, se presentó así, ya ve como habla así S., como muy chingón como si tuviera un chingo de fuerza, que sabe más, entonces lo deja a uno abajo, como si uno no sirviera para nada, entonces, a lo mejor los que están allí en la casa no le parece las cosas que uno dice y también, y él dijo esto no sirve pa nada dijo (sobre las antiguas del altar) tiene más fuerza mi altar, yo le dije, sé muy poco, pero el que está en la tierra sabe más que nosotros, el dios del agua, la lumbré, el viento, nadie es más poderoso que la madre tierra, el hombre que está aquí en la tierra (*Zithii*) no hay más poderoso que él que está en la tierra, lo acompañé al camino, y me fui pensando porque dice que es más chingón, y regrese a mi altar y les dije a las antiguas porque dice que ustedes no valen para nada, yo quiero que si ustedes si valen algo, vayan ustedes y vean qué le van hacer, vayan a saludarlo, para que sepa que ustedes si valen algo, yo me dormí me acosté, pero creo que ellos si se fueron, en ocho días llego el S., “te traje esto para las antiguas me fueron a ver y cuando llegaron allí la casa como a media noche, me quitaron la cobija, me rasguñaba, prendía la luz y no había nada y apagaba la luz y otra vez me molestaban, me rasguñaban, hasta que puse mis tijeras allí en la puerta es que pude dormir, como dos tres horas no pude dormir, cierro mis ojos y se aparece bien que me rasguñan, me estaba ahorcando, pero te vi tú estabas ahorcando, tú estabas pisando, pero eso fue las antiguas tú no fuiste, le traje su

vela, su ofrenda para que me perdonen, me querían matar,” por eso, esas son poderosas, porque son de la tierra, de antepasados, son los dioses de la tierra, las antiguas se pueden convertir en algo, como el agua, la lumbre se convirtió. [Entrevista realizada en trabajo de campo, San Bartolo Tutotepec 2022].

La sombra es la que se convierte, ésta no puede ser vista por cualquier persona, el curandero se trata de ocultar, que no lo vean, por ello adquiere otro cuerpo, otra apariencia. Para los curanderos (as) es peligroso que alguien los vea convertirse en águila o en tigre (sombra de los especialistas), ellos y ellas pueden mandar a su sombra a cualquier lugar, como lo dice este relato:

Una vez me puso hacer así, mandé mi sombra a un cerro, hubo un costumbre como no me invitaron, mandé mi sombra, a ver cómo va llegar, puso doce ramos de flores de palmita, puse boca abajo, mandé mi sombra y luego, luego me di cuenta que luego, y me dijeron, “mandaste tu sombra” y yo dije que no mandé nada, pude ver que había gente bailando, y yo estaba sahumando, mandé un ratón que bajo, le iban a pegar y corrí, así hice una vez, intente una vez, a ver si vale esto, le di refino, le di cigarro, si puede mandar pero está un poco difícil, se cansa, si mata la sombra mata la persona, llegando luego, luego, como que se metió debajo de la tierra, me desperté y llegue con bien. Y una vez en el Espejo, también dije voy a mandar mi sombra, llegué allá en el cerro del Espejo, estaban poniendo ofrenda, ya vi y luego, luego, me regresé, pero no me vieron. [Entrevista realizada en trabajo de campo, Huehuetla 2022].

El sueño es una realidad, es un tiempo diferente del cotidiano, pero es un tiempo real, donde se aprende, donde hay transformación, donde se habla con las deidades. Sin embargo, no hay claridad de quién o quiénes envían los mensajes en el estado llamado sueño, a veces es claro porque los dioses aparecen, por ejemplo, la sirena que a veces se transforma en una mujer rubia o es también la campana, el dios del fuego —que es un viejo vestido de blanco— pero puede ser un viejo que es “el señor de abajo” el “señor de la tierra”, *Zithii*; otras veces no aparece alguien, sólo es la voz que se escucha. El sueño no es un estado que sigue al dormirse, es un estado diferente, uno entre la vigilia y el sueño, en la mayoría de las veces es la sombra la que se encuentra en este umbral. Los sueños presagian desgracias, muerte, enfermedad, se sueña con muertos, peleas, ya sea de animales o con personas, que entierran objetos y ropa. El destino de las personas también se sueña o se anuncia por medio del sueño. El conocimiento viene del sueño, se aprehende el mundo mediante el sueño, también se aprenden cuestiones prácticas como cuál hierba utilizar para tal enfermedad:

Una vez me enfermé y ya no sabía qué hacer, ya me estoy muriendo, me dormí, me dijo, quien se apareció en el sueño, “lo que tú tienes, te quieren tumbar, una vez te peleaste con ella, te quiere hacer brujería, ya estas para morir, ya el padre ya dio su permiso, pero no va pasar nada, lo que va a decir el hombre que está aquí en la tierra, él diga lo que va pasar,” con eso me curé, lo que me curó el hombre que está aquí en la tierra, ese hombre es el *Zithii*, el hombre, el compadre, todo tiene nombre, todo tiene significado, ese me ayudo, sino me hubiera ya muerto, “yo te voy a curar aunque diga el padre aunque diga, si yo digo que vas a morir pues mueres si yo digo que vas a vivir vives”, el hombre de abajo es el que dice, es el que habla, también puede hablar el agua, la santa lumbre, también nos dice cuando hay un enfermo, o cuando se enferma uno, uno prende su veladora, según que la lumbre habla, el dios de la tierra habla, qué es lo que tiene uno, le dicen a uno las antiguas, no todos pueden soñar igual, los curanderos y algunos de los que creen si se les aparecen en los sueños, los antiguas les hablan. [Entrevista realizada en trabajo de campo, Huehuetla 2023].

Lo que subyace a todos estos significados es el hecho que, como anotaba más arriba, el sueño no es una actividad, sino un estado ontológico como ya lo dijo Pitarch [2017]. Este estado representa el dominio de los espíritus, las divinidades, la muerte. “Un estado virtual, intensivo, heterogéneo, infinito. Un modo de existencia sumamente inestable que ignora las coordenadas cronométricas y carece de tiempo y espacio. El alma que ‘sale’ del cuerpo durante el sueño simplemente cobra autonomía para desenvolverse en un estado ilocalizable” [Pitarch 2017: 22-23]. Pitarch concluye que este estado es “una muerte provisional” [2017: 23].

DON, SUEÑO Y CONOCIMIENTO

Los otomíes refieren que el saber se aprende durante el sueño porque son los dioses quienes les hablan en este tiempo y espacio. El don se sueña, “la cabeza habla, uno lo oye en la cabeza. Cuando uno es curandero ya lo trae en el espíritu, lo trae en su corazón, soñé que estaba encerrado en una cueva y que me hablaban y me decía que tenía que hacer el costumbre” [Entrevista realizada en trabajo de campo, San Bartolo Tutotepec 2007]. En el sueño los dioses les enseñan hacer ritual.

Cuando las personas que están destinadas a ser curanderos no aceptan su don, tienen sueños en los que los dioses les hablan, como cuenta I: “Yo no quiero hacer los papeles, es mucho trabajo y no tengo tiempo, además la gente le da envidia de que uno tiene el don, pero como no quería tener sueños, soñé que estaba parada frente al altar y que había un lazo que me

jalaba hacia el altar, salía una sombra negra de la tierra” [Entrevista realizada en trabajo de campo, San Bartolo Tutotepec 2020].

Los que saben o *bădi* son los encargados de dirigir el ritual, de cortar, manejar y hacer fluir el *nzăki* (fuerza) de los dioses, son ellos quienes llevan las figuras de papel recortado a los rituales para que se les rinda culto. Estos hombres y mujeres dirigen todas las ceremonias y representan la mayor autoridad espiritual en ellos. Por tanto, es de suma importancia que ya *bădi* tengan el don-*yómfëni* porque se cree que sólo ellos podrán aprehender el ritual y de esta forma transmitirlo a los otros [Gallardo 2012].



Fotografía 4. Curandero realizando un ritual de limpia. San Bartolo Tutotepec, 2008. Fotografía de Patricia Gallardo Arias

Ya *bădi* denominan al don como pensamiento porque éste es sinónimo de conocimiento, de saber, asimismo, son los únicos capaces de dar una explicación, un lugar a cada cosa, cada elemento, cada situación, cada emoción y de dar coherencia a sus actos y los de otros dentro de su mundo. Como lo dice en especialista: “El don no lo puedes comprar, naces con eso o no naces, si hay envidia en este punto no lo puede tener, no lo puede comprar, entonces la única forma es atajarlo todo el tiempo, hay una lucha constante.” [Entrevista realizada en trabajo de campo, San Bartolo Tutotepec 2019]. Además, cuando naces con el don para curar y hacer ritual, la persona debe

aceptarlo, poner “su mesa” y hacer la ceremonia de iniciación, si el don no se ejerce, el curandero o curandera puede sufrir enfermedades durante toda su vida, además de tener pesadillas y sueños donde se le exige aceptar el don, cuentan que una señora que no aceptó su don, porque sus hijos no la dejaron, soñó que su bastón se iba para el cielo, ella acabó enfermando y muriendo. También, el don de un iniciado, que todavía no tiene suficiente fuerza, puede ser robado y transferido a otro curandero, en la sierra se dice que al curandero o curandera le “atajaron su mesa”.

Para que el aprendiz a curandero (a) fortalezca su don, la enseñanza es fundamental, no sólo para la fuerza sino también para la reproducción de la cultura entre la población. El aprendizaje entre *bãdi*, por un lado se adquiere por la transmisión de conocimientos en el ámbito familiar, el padre, la madre, la tía o la abuela enseñan al individuo cada una de las reglas, pasos y formas a seguir durante los rituales, se adquiere, también, por medio de la observación a otros especialistas durante los rituales. Pero, el conocimiento más significativo se aprende en el estado llamado sueño. Como lo narra el curandero:

Cuando empecé a cortar lo soñé, yo no tuve maestro que me enseñara, no hubo maestro de que me preparará, o que hiciera mi fuerza, entonces aprendí en sueño, ya cuando soñé que me entregaron mi plato y mis tijeras, yo no sabía que era eso, yo no quería recibir, yo dije yo no soy peluquero para que me den estas tijeras, yo no sé cortar pelo, entonces me dijeron lo vas a recibir o no, para saber, tenía nueve años, entonces recibí el plato y lo puse en el altar, soñé que me dieron mi plato, ya al otro día o a los dos tres días ya empecé a cortar muñeco, cortaba así grandotes, entonces mi papá me regaña, me dijo, porqué anda cortando yo no te estoy enseñando a sí recortar muñeco yo estoy enseñando a trabajar en la milpa, cortar eso es peligroso, si pasa algo, luego hacen brujería, hacen cosas, te van a hacer, deja ese trabajo, pero no lo puede dejar, sólo estaba recorte y recorte muñeco, no lo pude dejar, mi papá me regañaba, pero desde que empecé cortar ya no pude dejarlo, y seguía cortando, cuando haga tu limpia tú lo vas hacer en un solo lado, no lo vas hacer de otro (en el sentido de las manecillas del reloj, si haces al contrario es brujería) , no lo vas a voltear, así para un solo lado, y también cuando le hablas, le vas a hablar bien, no vas a repetir las cosas, muchos repiten para que piensen que sabe hacer bien, pero no, así me decía en el sueño. Hay que correrlo que se vaya lo malo, hay que hacerlo así, las cosas que yo hago cuando pongo limpia la pongo boca abajo [las figuras de papel] porque así me enseñaron en mi sueño, para que se cure la gente que curamos, si lo ponen boca arriba cómo se va a levantar. [Entrevista realizada en trabajo de campo, San Bartolo Tutotepec 2021].

Soñar con los dioses no es privativo de los especialistas rituales o curanderos, también la gente sueña que los dioses le hablan. Uno de los mayordomos para el Carnaval contó que soñó con un viejo que le decía que hiciera la fiesta, el mayordomo estaba dudando en comprometerse, ya que no tenía dinero y en el Carnaval se gasta mucho, pero tuvo este sueño y supo que podía realizarla, que sacaría el dinero para la fiesta. Una señora contaba que antes ella no creía en la Campana, pero que un día iba al mercado:

En el camino había una mesa con un señor que pedía la cooperación para el costumbre para la campana, yo pensé que no servía de nada así que no dejé dinero y me fui al mercado. Por la noche, cuando dormía soñé que una mujer me decía que tenía que llevar ofrenda, después ví que mi altar estaba lleno de sangre, cuando desperté corrí para dar la cooperación para la Campana. Ahora siempre doy ofrenda cuando se hace el costumbre en Tuto para la Santa Campana. [Entrevista realizada en trabajo de campo, San Bartolo Tutotepec 2009].

Pero no siempre en los sueños se habla con los dioses, también durante el sueño se puede saber si alguien le hizo brujería, testimonio de ello es lo que dijo una curandera: “Cuando morimos se va el espíritu. También se queda en el agua o cuando tenemos susto, cuando sueña está acostado y sueña que está tirado porque hay alguien que le hace brujería” [Entrevista realizada en trabajo de campo, San Bartolo Tutotepec 2009]. Cuentan los otomíes que algunos curanderos mandan su sombra *xíudi* en los rituales para tirar al curandero o curandera de la que están envidiosos, a veces la sombra no alcanza a los curanderos sino a sus familiares quienes caen enfermos.

REFLEXIONES FINALES

En el pensamiento otomí, por un lado, el sueño puede definirse como la experiencia derivada del desprendimiento del espíritu, ya que mientras el individuo duerme su espíritu vaga por diversas partes de la Sierra. Al vagar se encuentra, a veces, con otros espíritus que lo pueden ayudar, enseñar o atrapar, también puede ir a los lugares donde habitan los dioses. Por el otro, durante el sueño y cuando cantan en los rituales, los especialistas dicen que adquieren su conocimiento, ya que hay una voz que les habla y les enseña, además de ver a los dioses y hablar directamente con ellas y ellos. De esta forma, los sueños para el especialista presagian y descifran acontecimientos y comunicación con los dioses, soñar para los otomíes es una manera de conocer y aprehender del mundo.

Volviendo al nahualismo, como se dijo, no sólo los curanderos (as) tienen el atributo de cambiar de cuerpo, también lo tienen las deidades, por ejemplo, la señora del agua se puede transformar, en una mujer, así, *Zithii* puede ser un viejo, un charro, la transformación aquí cumple un objetivo: ir a lugares lejanos, pasar inadvertido, llevar mensajes específicos a los seres humanos, pero, sobre todo, comunicarse con los especialistas rituales. Como Velásquez lo hace notar el poder de transformación, por tanto, de ser nahual:

Constituían una marca de estatus personal por parte de los gobernantes y de los dioses. El carácter elitista de los espíritus *wahyis* se confirma por el hecho de que parecen pertenecer al terreno de lo sobrehumano y están reservados para unos cuantos hombres. Entre los tojolab'ales, por ejemplo, no todos tienen ese espíritu, nagual o alma especial, sino que se encuentra reservado para los 'vivos', un pequeño grupo de personas con poderes sobrenaturales o una gracia singular que han recibido de Dios. Los *tz'utujiles* de Santiago Atitlán consideran que el nagual es 'una cosa que separa a un hombre de los demás hombres'. Los tzeltales de Oxchuc, los hombres más viejos y de prestigio son los únicos que poseen poderes nagualísticos, que los capacitan para afrontar las responsabilidades de su cargo público o ritual; sólo los hombres que han alcanzado cierta jerarquía en la estructura política o religiosa eran capaces de adquirir esta entidad anímica. Finalmente, los mayas yukatekos creen que se encuentra reservado para individuos con anomalías físicas, enfermedades extrañas o hábitos excéntricos. [Velásquez 2013: 566-567].

De tal forma que parecería que la metamorfosis sólo es un medio para comunicarse con las deidades, con los que verdaderamente poseen el conocimiento: los dioses. En este sentido, el nahualismo es una forma de transformar y romper no sólo con la concepción del cuerpo, sino del tiempo, del estado de vigilia y del espacio, la transformación no sólo se lleva a cabo en el estado llamado sueño, además, es la sombra (*xúdi*) la que se transforma, la piel, los huesos y la carne se quedan allí, los que tienen la capacidad de transformación son las entidades que habitan a los humanos y les dan vida. Ahora bien, habrá que aclarar que entre los otomíes de la Sierra todas las personas o los que son gente tienen un animal compañero, que además está vinculado a su fuerza vital o *nzáki* y sólo algunos tienen la capacidad intencional y consciente de dialogar con este animal compañero, de vincularse con él; el caso de los curanderos (as) que tienen animales como el águila o el jaguar o tigre (*zàte*) pueden aprovechar este tipo de comunicación para trasladarse a donde el animal esté. De la Garza Camino anotaba que:

[...] el jaguar simboliza *el otro yo* en el interior del hombre, por que el jaguar se asociaba con la fuerza destructiva, pulsional e irracional de la psique, como también con la oscuridad y el mal, el lado nocturno de la vida y el reino del misterio, además de ser un símbolo de las fuerzas del caos. Por otra parte, los especialistas rituales mesoamericanos tenían la predilección de transformarse en jaguares, pues esos animales se asociaban con los poderes de transformación y externamiento del espíritu a lo largo de toda la región de América que constituyó su hábitat natural. [Velásquez 2013: 564-565].

De esta forma, la sombra es una agencia del curandero en el entendido que no sólo es potencia para lograr algo, se vuelve acto, es una cualidad importante del ser humano, es la capacidad que tiene los curanderos (as) de actuar intencionalmente, de lograr un objetivo por la razón, la inteligencia, la mente, por ello la agencia es también el don, los otomíes le denominan mente porque justo es esta capacidad de inteligir en el sueño. Como lo señala el curandero: “La sombra es uno, todos tenemos sombra, pero no tenemos lo mismo, la sombra no está al lado es uno. Su cuerpo de uno, quien sabe por qué, es lo mismo cuerpo y sombra, anda allí, ya mando su sombra, así está como normal, allí está” [Entrevista rerealizada en trabajo de campo, Huehuetla 2022]. Como lo dice Reyes: “así, la capacidad interactiva atribuida al ‘alma’, que permite establecer un tipo de proceso reflexivo del soñante (que se ve a sí mismo a través de su alma), está soportada por las bases ontológicas que suponen la divisibilidad del ser” [Reyes 2009: 55]. Volvamos a definir el sueño, Pitarch nos da una explicación muy clara al respecto:

En primer lugar, a diferencia del significado común de sueño en español, que designa tanto la acción de dormir como la cosa imaginada durmiendo, el sueño indígena es más bien un estado de la existencia. Como tal, se opone al estado de vigilia y se apodera por momentos de él, colocando a los humanos y el resto de los seres en el lado Otro. En segundo lugar, ese estado del sueño es el no-tiempo anterior al nacimiento y posterior a la muerte, y también el mundo mitológico anterior a la primera aparición del sol. De ahí que, en los cantos chamánicos, salir del sueño es despertar a la vida, así como el abandono del sueño equivale al amanecer, entrar en el nuevo mundo solar que se renueva diariamente. Todo lo que existe, existió o existirá, se encuentra allí, en ese otro dominio, en estado virtual. En tercer lugar, el sueño son los nahuales personales, los cuales proporcionan una ‘inteligencia’ y capacidades añadidas a los humanos de los que forman parte. El sueño reside, pues, fuera del cuerpo humano, y ese carácter extra-corporal aleja aún más el control de la conciencia de vigilia de la experien-

cia del sueño. Lo que subyace a estos tres aspectos, en fin, es que el mundo del sueño es intensivo, en contraste con un mundo pasivo de la vigilia. El sueño es el plano inmanente de la existencia, es todo [Pitarch 2017: 40].

No obstante, lo que dicen los otomíes es que también el espíritu o *ndáhi* y no la sombra o *xúdi* puede alojarse en otro cuerpo. A veces en el cuerpo de un animal del monte, de tal forma que el *ndáhi* es consciente o es la conciencia y mente de la persona, es capaz de volición y comunicación, por tanto, como lo dice De la Garza Camino: “[...] el chamán no puede reducirse a ninguna de esas clasificaciones; es todo eso y más. Es el hombre que controla sus sueños y que domina las prácticas extáticas, es decir, que puede separar voluntariamente su espíritu del cuerpo” [De la Garza 2012: 17].

Finalmente, para los otomíes el sueño es un estado más de la existencia, en este estado se conoce y se aprende del mundo y de los otros mundos de forma directa, en ese estado hay capacidad de metamorfosis, de manipular a voluntad las entidades que dan vida a los humanos (*ndáhi*, *xúdi*, *nzáki*) y no todas las personas pueden tener el control sobre sus entidades, sólo los especialistas rituales pueden hacerlo.

REFERENCIAS

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1980 *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. INI-SEP. México.

Álvarez Heydenreich, Laurencia

1987 *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan Morelos*. INI (Serie Antropología Social 74). México.

Antochiw, Michel

1982 La Medicina Indígena. *México Indígena*, 9: 15-23.

Anzures y Bolaños. María del Carmen

1983 *La medicina tradicional en México*. UNAM. México.

Ariel de Vidas, Anath

2003 *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de una identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*. CIESAS, COLSAN, IRD, CEMCA (Colección Huasteca). México.

Báez Cubero, María de Lourdes

2009 *Saberes prácticos y actos rituales (nahuas de la Sierra Norte de Puebla)*, tesis de doctorado. ENAH. México.

Campos Navarro, Roberto

1997 *Nosotros los curanderos. Experiencias de una curandera tradicional en el México de hoy.* Nueva Imagen. México.

Dehouve, Danièle

2007 *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero.* UAGRO, CEMCA, Ambassade de France au Mexique, INAH, Plaza y Valdés. México.

De la Garza Camino, Mercedes

2012 *Sueño y éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas.* UNAM, Fondo de Cultura Económica. México.

Echegoyen, Artemisa y Catherine Voigtlander

2007 *Diccionario yuhú. Otomí de la Sierra Madre Oriental. Estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz.* ILVMX. México.

Eliade Mircea

2011 [1951] *El mito del eterno retorno.* Alianza Editorial. Madrid.

Fagetti, Antonella

2004 *Síndromes de filiación cultural. Conocimiento y práctica de los médicos tradicionales en cinco hospitales integrales con medicina tradicional del Estado de Puebla.* Gobierno del Estado de Puebla. México.

2010 *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo,* Antonella Fagetti (coord.). Plaza y Valdés, BUAP. México.

Fagetti, Antonella (coord.)

2019 *Xüñfö Dëni Santa Rosa. Trance enteogénico y ritualidad otomí.* BUAP. México.

Gallardo Arias, Patricia

2004 Los especialistas de la curación. Curanderos teenek y nahuas de Aquismon. *Anales de Antropología*, 38: 179-200.

2008 *Curanderos y medicina tradicional en la Huasteca,* Patricia Gallardo Arias (coord.). Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca/CONACULTA. México.

2012 *Ritual, palabra y cosmos otomí, yo soy costumbre, yo soy de antigua.* IIH-UNAM. México.

2022 *Cuerpos, tradición y alteridad yùhu.* Secretaría de Cultura-INAH. México.

Guerrero Galván, Alonso

2009 *Especialistas rituales otomíes en la época novohispana.* Ponencia presentada en el XXII Encuentro de Investigadores del Pensamiento Novohispano, mesa: Cultura, ideología e imaginarios colectivos I. Miércoles 4 noviembre. Guanajuato.

Hamayon, Roberte N.

2011 *Chamanismos de ayer y hoy: seis ensayos de etnografía e historia siberiana,* selección de textos y coordinación de la traducción de Roberto Martínez y Natalia Gabayet. IIH- UNAM (serie antropológica 18). México.

Lagarriga, Isabel, Jacques Galinier y Michel Perrin

1995 *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, Isabel Lagarriga, Jacques Galinier y Michel Perrin (coords.). CEMCA, Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdés. México.

Martínez González, Roberto

2015 El poder de los curanderos en la Antropología mexicanista. Una breve introducción, en *El poder de saber. Especialistas rituales de México y Guatemala*, Patricia Gallardo y François Lartigue (coords.). IIH-UNAM (Serie Antropológica 23). México: 15-50.

Pitarch, Ramón Pedro

2017 "Tú nos has soñado". Notas sobre el sueño en los cantos chamánicos Tzeltales. *Entre Diversidades*, julio-diciembre: 21-42.

Quezada, Noemí

2000 *Enfermedad y maleficio*. UAM. México.

Reyes Valdez, Antonio

2009 Aprendiendo a soñar. El papel de los sueños como motores de reflexividad entre los tepehuanes del sur de Durango, México. *Indiana*, 26: 47-59.

Romero López, Laura Elena

2006 *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*. INAH, CONACULTA. México.

Romero López, Laura Elena (coord.)

2011 *Chamanismo y curanderismo: Nuevas perspectivas*. BUAP. Puebla.

2015 Chamanismo. Oscuridad, silencio, ausencia. *Artes de México*, 118, septiembre.

Velásquez García, Erik

2013 Nuevas ideas en torno a los espíritus *wahys* pintados en las vasijas mayas: hechicería, enfermedades y banquetes oníricos en el arte prehispánico. xxxiii Coloquio internacional de Historia del Arte, Estética del mal: conceptos y representaciones, Erik Velásquez García (ed.). IIE-UNAM. México: 561-588.

Los santos también comen en Pinotepa Nacional

Hermenegildo F. López Castro*

INVESTIGADOR INDEPENDIENTE

RESUMEN: *La existencia de los diversos alimentos exclusivos y específicos, destinados a los dioses, a los santos y a otros seres sobrenaturales en distintos contextos rituales en el municipio de Pinotepa Nacional hablan del gran universo ritual culinario que todavía permanece en la región costera de Oaxaca. Es preciso estudiar el lenguaje simbólico de estas ofrendas a partir de las concepciones de los mixtecos, desde su lengua, desde el punto de vista de los pobladores. Además de la descripción de los rituales y de sus aspectos prehispánicos en el proyecto, es fundamental el análisis lingüístico del vocabulario recogido y desarrollado en el trabajo. Las comidas preparadas en las diversas festividades o en los rituales están vinculadas sin duda con el antiguo pensamiento de la gente, de ahí que se relacione inmediatamente con ciertas divinidades y seres sobrenaturales.*

PALABRAS CLAVE: *mixtecos, comidas, rituales, seres sobrenaturales, santos.*

The Saints also eat in Pinotepa Nacional

ABSTRACT: *The existence of various specific foodstuffs meant exclusively for the gods, saints, and other supernatural beings in various ritual contexts in the municipality of Pinotepa Nacional, speaks to the vast ritual culinary universe which survives to this day in the coastal region of Oaxaca. The symbolic language of these offerings needed to be studied according to the Mixtec people's own understanding, from their language and their point of view. In addition to the description of rituals*

* lopezcastrohermenegildo@gmail.com

Fecha de recepción: 29 de enero de 2024 • Fecha de aprobación: 6 de mayo de 2024

and their pre-Hispanic aspects in this project, a linguistic analysis of the vocabulary gathered and developed in the field was also instrumental. The meals that are prepared at the various festivities or rituals are undoubtedly linked to the ancient thinking of the Mixtec people, hence why they are immediately associated to certain divinities and supernatural beings.

KEYWORDS: *Mixtec, food, ritual, supernatural beings, saints.*

El presente artículo forma parte de una investigación realizada en el municipio de Pinotepa Nacional, Oaxaca, con el objetivo de identificar y analizar la presencia de los alimentos rituales que son ofrendados a los santos católicos.

El propósito central de la investigación es el estudio de las diferentes comidas rituales entre los mixtecos de Pinotepa. En efecto, después de varios años de trabajo de campo, nos dimos cuenta de la existencia de diversos alimentos rituales exclusivos y específicos, destinados a los santos en Semana Santa. Para analizar este universo ritual, es preciso estudiar el lenguaje simbólico de las ofrendas a partir de las concepciones indígenas, desde la lengua, bajo el punto de vista de los pobladores. Además de la descripción de rituales y de sus aspectos culinarios, se necesita hacer un análisis lingüístico del vocabulario utilizado en estos contextos.

Cabe destacar que no hay trabajos profundos sobre los alimentos divinos reservados a los dioses y a los santos en Pinotepa Nacional, así que abordamos las relaciones existentes entre los alimentos que son consumidos en la fiesta de la Semana Santa (*viko su'um*). La investigación aporta nuevos materiales para estos temas y de manera más general sobre la cosmovisión asociada con las comidas rituales mesoamericanas.

Si bien el tema de la comida ritual aparece en múltiples monografías dedicadas a los rituales de varios pueblos mesoamericanos, no fue sino en años recientes cuando los etnólogos empezaron a profundizar sobre su función y su simbolismo. Mencionamos algunos estudios históricos y etnográficos que nos inspiran en nuestra investigación.

El artículo de Michel Graulich y Guilhem Olivier, acerca de “La comida de los dioses en el México antiguo” [2004] es primordial para nuestro proyecto, describe a partir de fuentes antiguas y de materiales etnográficos las diversas ofrendas alimenticias destinadas a los dioses; lo interesante del texto es precisamente que ilustra una gran variedad de alimentos divinos y nos explica el origen de dichas ofrendas por medio de los mitos. Podríamos relacionar este tipo de reflexiones para el tema que nos ocupa, sobre todo el de las relaciones entre hombres y santos mediante la comida y la música.

De la misma manera, el artículo de Elena Mazzetto sobre “La comida ritual en las fiestas de las veintenas mexicas: un acercamiento a su tipología y simbolismo” [2013] nos ofrece un interesante antecedente prehispánico para nuestra temática. De acuerdo con la autora, cuando hablamos de comida ritual en la sociedad mexicana, hacemos referencia a tres diferentes tipos de comida: la que se ofrece a los dioses; la que se prepara en casa de la gente y cuyo consumo tiene carácter colectivo; y la preparación y consumo de las efigies de masa de *tzoalli*, que representa a los dioses [Mazzetto 2013: 3]. Este trabajo nos puede orientar hacia el estado especial de ciertos alimentos, los contextos de consumo y los tabúes que existían y siguen existiendo entre los mixtecos de Pinotepa.

El libro *La alimentación mochó, acto y palabra (estudio etnolingüístico)* de Perla Petrich [1985], trata de un profundo análisis a partir de un rico material lingüístico y etnográfico, resultado de encuestas dirigidas, de conversaciones espontáneas, de observación participante [1985: 13]. Es notable la perspectiva metodológica de esta investigación, en la cual el material lingüístico es sometido a un análisis de componentes que permiten determinar los rasgos pertinentes de cada término para llegar a construir lo que Jakobson se refiere en la fonología, denominada “una red de elementos diferenciales”, también se trabaja con un *corpus* de tradición oral. Una vez realizada la transcripción fonológica, se procede a una lectura interpretativa de los textos, la cual puso en evidencia una dimensión complementaria y enriquecedora en relación con “la palabra común”, en particular, con el tema de la alimentación [Petrich 1985: 14].

Otro estudio valioso es el de Marina Alonso Bolaños [2019] quien ensalza el material etnográfico obtenido en trabajo de campo y la exégesis chiapacorserña, para dar cuenta que en este pueblo mestizo, atado culturalmente a la vida rural, la comida, junto con otras expresiones culturales, se vincula con el pasado indígena chiapaneca y zoque —real o inventado; antiguo o reciente— particularmente por su perfil agrícola y ganadero [2019: 2]. Lo que llama la atención en el artículo es que se ha favorecido la etnografía, con el fin de mostrar el sentido que esta colectividad da a la comida como elemento medular de la fiesta y la toma por el todo [2019:16], constituyendo una sinécdoque de la cualidad del “ser chiapacorserño” en el contexto de la Fiesta Grande como totalidad identitaria [2019: 16].

En “De la plegaria y de la cocina ritual (Chiapas, México)”, Helios Figuerola Pujol [2015] constata cómo entre los tzeltales de Cancuc casi todos los rituales concluyen por el consumo de alimentos por parte de los participantes [2015: 2]. Por ejemplo, en los rituales de curación, el enfermo, junto con su familia, con la del *Ch’abajon* (rezador) y los amigos, en un acto

de comunión, concluyen la curación bebiendo y compartiendo una comida [2015: 5]. Así, el autor intenta explorar la exégesis dada al consumo ritual, cuya significación se encuentra en la concepción ontológica de la persona y los principios cosmogónicos que gobiernan el universo [2015: 2]. Es así que la subordinación de los hombres a sus dioses está —desde la génesis misma de la humanidad— marcada por una relación, cuya forma de pago se hace por medio de la alimentación [2015: 5]. Estos nexos entre comida ritual y mitos se encuentran también en los materiales que hemos recopilado en Pinotepa Nacional.

Finalmente, queremos mencionar la tesis de maestría de Erika María Méndez Martínez [2017: 31-66] sobre *La alimentación Mesoamericana: La comida ritual en el pueblo totonaco de Coxquihui, Veracruz*. En especial queremos destacar la parte metodológica y teórica —propia de la antropología— presentada por la autora, quien presenta una detallada historiografía de los estudios sobre la comida y la alimentación en México [2017: 31], finalmente se expone una propuesta teórica-metodológica para el estudio de la alimentación mesoamericana que permite hacer un análisis de los datos etnográficos a partir de la comida ritual, preparada en un pueblo totonaca de la Sierra de Papantla, Veracruz [2017: 32].

METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN

La metodología de investigación que propongo consiste en la recolección de mitos en lengua mixteca, que en adelante pensamos llevar a cabo su traducción al castellano para proseguir con la sistematización de nuestros datos.

Además de presenciar y describir varios eventos rituales en Semana Santa, durante los cuales ofrecen y comparten comidas especiales, se planeó realizar grabaciones de distintos actores, narrando en mixteco el desarrollo de estas fiestas y rituales.¹ Obviamente las recetas especiales van a

¹ Mediante varios años visitamos (mi madre, mi tío y yo) a diversas familias mixtecas en nuestra región, en ocasiones acompañaba también una hermana, un hermano o hasta mi cuñado para filmar a las personas que daban su consentimiento, obviamente después de haber solicitado su permiso previamente. Todas estas visitas se dieron respetando las leyes de las comunidades. Acostumbrábamos que cuando arribábamos a las casas de las familias, teníamos que donar una pequeña ofrenda que —entre la gente es llamada “cortesía”— al llegar a cada casa; mi madre era la que intervenía (según dictaban las leyes mixtecas), saludando y charlando unos 15 minutos o hasta media hora, de cosas de la vida cotidiana. Ella hablaba por mí, por ser una mujer de mucha edad (de más de 70 años en ese entonces), explicaba el motivo de nuestra visita. Las personas escuchaban atentas, accedían y yo intervenía inmediatamente. Les aclaraba sobre

ser objeto de descripciones y de comentarios recopilados con las cocineras mixtecas.² Al analizar nuestros datos,³ tomamos en cuenta las propuestas metodológicas y teóricas de algunos de los autores que hemos reseñado en el apartado anterior.

EJES DE INVESTIGACIÓN

A partir de los datos recopilados en campo, los cuales se ampliaron en futuras temporadas, hemos elegido cuatro ejes de investigación para abordar el tema de la comida ritual entre los mixtecos de Pinotepa.

1. En primer lugar, se trata de determinar cuáles son las distintas comidas de los santos, con base en la rica tradición oral de los mixtecos del lugar.

mi tema de investigación y comenzaba una charla placentera, muy gustosa, yo agitado escuchaba casi siempre sin estorbar o interrumpía sólo cuando era muy necesario o cuando surgían dudas sumamente importantes.

² Las entrevistas sobre comidas rituales fueron hechas entre septiembre de 2020 a agosto de 2022, previo a estas fechas, hubo mucho más entrevistas, por ejemplo en 2013, en 2014. Recuerdo mucho una reunión de ancianos y ancianas en 2007 —con la ayuda de *tata* Efrén López Ruiz— amigo de muchos años (que en paz descanse), lo conocí cuando impartía clases de solfeo en la escuela primaria bilingüe Andrés Natalio Clavel Mendoza de Pinotepa Nacional. Andrés Natalio fue un líder indígena a quien asesinaron en Pinotepa los terratenientes mestizos. Conviví por mucho tiempo con mi amigo don Efrén. La reunión de ancianos se llevó a cabo en Pinotepa Nacional, en casa de esta persona mayor. Se invitó a varias personas grandes de edad, asistieron como 40 personas mayores. Estuvo presente también quien se desempeñara como alcalde indígena Ángel Velasco, la máxima autoridad de los mixtecos en este año. Estuvieron además presentes algunos de los *tata mandones* y algunas mandonas importantes del municipio. Después de que don Efrén me presentó con la gente, procedí a hablar con los invitados, hubo una charla amena en donde pregunté sobre mitos, ritos, historias, costumbres, alimentos, recetas culinarias, cosmovisión mixteca etc. y accedieron a responderme y a compartirme información importante acerca de la historia y costumbres nuestras. Terminada la charla (que duró unas tres o cuatro horas), se procedió a la repartición de alimentos de convivencia.

³ Viene a la memoria que la nuera de don Efrén me auxilió con un poco de provisiones (bolillos embarrados de frijoles y queso con chile en vinagre). Se obsequió también agua de jamaica, muy rica, y mientras estaban degustando las y los invitados, dio comienzo un baile de sones indígenas como se acostumbra en las fiestas de los habitantes mixtecos. Aprovechando este convivio cultural procedimos a levantar nombres, firmas y sellos de los dedos de las personas mayores que asistieron para que tuviéramos evidencia de esta reunión con la gente de mi comunidad. El documento que se firmó decía que los mayores daban su consentimiento para recoger y publicar la historia de los mixtecos de Pinotepa Nacional porque todos estos relatos estaban ahí, guardados en la memoria de las personas mayores, pero nunca se habían publicado. Hay un video filmado.

2. A partir de la descripción de los rituales de Semana Santa, vamos a profundizar en la “gastronomía ritual” y en los gustos de los varios miembros del panteón indígena y católico mixteco.
3. El tercer eje de investigación consiste en un análisis lingüístico de los alimentos rituales en su contexto, con la recopilación de recetas en lengua mixteca y de testimonios grabados en el marco de las fiestas.
4. Lo anterior nos lleva al tema de las relaciones entre hombres y santos, por medio de ofrendas y de sacrificios, un aspecto fundamental que permite precisar el estatuto ontológico de los distintos santos que ocupan el cosmos mixteco de Pinotepa.

Para proseguir determinaremos, específicamente cuáles son las distintas comidas que corresponden a los santos, en los distintos contextos rituales de Semana Santa en Pinotepa, basándonos en la rica tradición oral de la región Costa.

1.-LOS ALIMENTOS SACROS EN LAS FIESTAS DE LA SEMANA SANTA VIKO SU'UM

Gutierre Tibón deja escrito en los años sesenta que en la feria grande de Pinotepa Nacional, durante la Semana Mayor: “Concurren a la villa costeña muchos artesanos y comerciantes de la Alta Mixteca. Venden petates, sombreros, ajos y frutas y regresan a sus montañas con sal, pescado seco y pájaros vivos: loros en jaulas y polluelos de cotorras, desnudos y picos enormes, en jícaras” [1961]. Ésta es una de las grandes diferencias que hemos encontrado acerca de Semana Santa en Pinotepa Nacional porque ya no se ven las iguanas ni los pájaros vivos, tampoco los loros, ni los polluelos enjaulados.

Hace un par de años todavía se podía ver a algunas mujeres muy mayores, intercambiando sal y jícaras de la Costa por ajos y cebollas de la Mixteca Alta. Había todavía trueques de jícaras, bandejas naturales o los pequeños bules (*tia'a kuati*), producidos en los campos mixtecos que intercambiaban por cosas de la Alta Mixteca. Actualmente la comercialización de algunos productos de campo continúan, aunque muy poco. La venta de las iguanas está prohibidísima porque estos reptiles se encuentran en grave peligro de extinción, lo mismo pasa con algunas aves de campo como las cotorras, los loros, los pericos etcétera.

Hoy día, muy raras veces, se le puede ver a unas que otras ancianitas, intercambiando jícaras por ajo y cebollas, pero esta costumbre pasa desapercibida pues hay una marcada diferencia entre el tiempo de Gutierre Tibón y el día de hoy en la región costeña, como expresé.

La autoridad indígena de Pinotepa Nacional,⁴ en conjunto con los mayordomos mixtecos y mestizos, el sacerdote del pueblo se reúnen previo a la celebración de la fiesta para “una plática” acerca de la celebración. Discuten en la reunión, los santos relacionados con la Semana Santa cambian de mayordomos, es decir, cambian de personas responsables de celebrarles la fiesta católica (las fiestas de mayordomías), de ahí que cada año se tengan que reunir personas diferentes para organizar la fiesta grande de Pinotepa.

En la charla hablan sobre las procesiones que son exhibidas, seis viernes previos a la fiesta de la Semana Mayor. El alcalde indígena ha comisionado a un grupo de *tata mandones* llamados *ra yu ve ñu’u* (los de la puerta de la iglesia), en español local se les llama “los campaneros”. Estos señores son los encargados de administrar la Semana Santa, unos tocarán la campana en las procesiones, otros las matracas, uno más cargará la Cruz de Paño. Antiguamente el mayordomo de *tata Chú* (la imagen de Jesús) invitaba a mujeres adultas y niñas para *ñi va tuun ñu’u* ó *ñi va kutuun ñu’u* (las personas que prenderán el fuego de las velas) en las procesiones. Las imágenes religiosas salen en fila tanto de noche como de madrugada.⁵ Llegado el sexto viernes de Cuaresma, el alcalde indígena manda a cortar *xitu* (cogollo)⁶ para la preparación de los ramos (*xitu*). El viernes por la tarde llega la guía de la palmera y es bajada en el corredor que pertenece al viejo templo de Pinotepa, porque después de haber ido a cortar el cogollo rumbo a la Salina, muy cerca de la mar, arriban los *tata mandones* (ancianos respetables) al atrio de la iglesia y descargan el cogollo para ir a guardarlas en el templo —de tejas— que todavía se conserva, junto al templo más grande del centro de la Ciudad. Aquí la resguardan porque el día sábado los *tata mandones* — las autoridades indígenas— se reúnen con algunos invitados en el corredor del templo para la hechura de las palmas. El día sábado asisten algunos *tata mandones*, desde muy temprano, para apoyar, de hecho, acuden varios mayores que no precisamente son autoridades, aunque únicamente hacen presencia varones mixtecos.⁷

⁴ El alcalde segundo constitucional *Kale ñuu* (alcalde del pueblo) es la máxima autoridad de los mixtecos en Pinotepa Nacional; es el máximo representante de la gente oriunda pinotepense y cada año se nombra a uno nuevo.

⁵ La gente les llama *kee chito’yo cha satan* (sale la procesión de madrugada) y *kee chito’yo cha chakuaa* (sale la procesión en la noche), se dice también *yuku chakuaa* (procesión de noche) o *yuku cha satan* (la procesión en la madrugada).

⁶ Se obtiene de una palma que se nombra *tuñuu* “palma real” en español local.

⁷ El domingo se reparte una porción entre los ancianos que participaron en la hechura. Después de que el sacerdote las bendijo en la capilla que se eligió y antes de partir la procesión se obsequia, dan marcha los fieles hacia el templo principal del pueblo. Al

LAS COMIDAS DE LOS SANTOS

Durante la hechura de los ramos, el mayordomo mestizo del Santo Entierro, llamado entre la población originaria Martomo Centurión, lleva comida muy especial a los *tata mandones* y a los demás hombres que acompañaron en la preparación de los ramos del día sábado. Este mayordomo acostumbra a proporcionarles *kalu tiaka nduta* (caldo de camarón), *chiti yua* (panza)⁸ en chile ajo, *kalu charroni* (caldo de chicharrón), *kalu ndivoi* (caldo de huevo), cualquiera de estas comidas especiales se lleva a la gente y todos los años instruyen a guisar los mismos alimentos por parte del mayordomo mestizo del Santo Entierro. Más aún, las personas nos aseguran en Pinotepa que en ocasiones suelen llevar *viuche* (*yuxi* en mixteco), se trata de carne frita en trocitos combinada con otras piezas internas del cerdo que se fríe y que tiene un sabor muy agradable al paladar. Es el mayordomo mestizo del Centurión (o de *tata Chú*) quienes proveen los alimentos rituales a los *tata mandones* mixtecos que —como redacté— desde el sexto viernes acudieron al campo para cortar cogollo, cargar también un poco de madera para la elaboración del “tapeste”, que es una especie de púlpito provisional en donde el sacerdote emite el discurso del día de la Crucifixión.⁹

Durante el proceso de desarrollo del trabajo, regalan diversas comidas especiales a los colaboradores. Los alimentos que regalan suelen ser casi siempre las mismas comidas todos los años, de ahí que sean considerados comidas “sacras” o de Semana Santa, pues son exclusivos de estas fiestas, son alimentos de *viko su’um* porque sólo se proporciona este tipo de guisos y no otros en los rituales.

En el sexto viernes de Cuaresma, en la casa del mayordomo mixteco, de *tata Chú* —la imagen de Jesús es de mayordomía indígena¹⁰— preparan mole de iguana con agua fresca de diversos sabores como *nduta yuku kua’a* (agua de Jamaica),¹¹ *nduta miloni* (agua de melón), *nduta tika’a* (agua de coco), pero principalmente *nduta peru* (agua de sandía), *nduta arru*¹² (agua

sacerdote católico y al señor alcalde se le asigna un ramo especial, vienen juntos a la imagen de *Tata Chú*, ingresan juntos al templo y así da apertura la celebración de la misa.

⁸ Llamam “mondongo” a este alimento más al centro del país. Comunicación personal, Alma Delia Flores Zenteno, agosto 2022. Agradezco mucho sus observaciones en este texto.

⁹ *Chinu chito* (construyen el tapeste).

¹⁰ Existen mayordomías mixtecas y mestizas en Pinotepa.

¹¹ Dice en mixteco (agua de hierba roja).

¹² *Arru* es “arroz”, por prepararse el agua de horchata con arroz.

de horchata), para todos aquellos que fueron a ayudar en las actividades de ese día. En cuanto a la comida específica de los santos, desde el sexto viernes se adornó el *tukoko* (el nicho)¹³ que cubrirá en la procesión a la imagen de Jesús de Nazaret, la cual es elaborada con hoja de palmera que se pela, dejando únicamente la varilla de la hoja de la palma porque aquí en la tira de la palapa se cosen las flores de *ita so'o* (las flores de oreja), que en español local se dice flores de *tata Chúi*, ya que la gente mixteca dice que los santos católicos se alimentan del aroma de las flores de *ita so'o*.

Las flores entonces son consideradas alimentos de los santos, son flores sacras y exclusivas de Semana Santa y son de varios tipos: las hay rojas *ita so'o kua'a* (flores de oreja de color rojas), las hay blancas con manchitas rojas (de sangre de Cristo), son llamadas *ita nuni* (flores de maíz o de la abundancia) por ser de color blanco como el maíz y por tener una pequeña manchita de color amarilla, debajo de sus pétalos como el maíz.

Las hay también amarillas *ita so'o kuan* (flores de orejas de color amarillas), cada una de ellas mantienen un olor muy peculiar, se relacionan enseguida con *viko su'um* (la Semana Santa). Otro de los alimentos es el *kutu vixi* (copal), el dulce copal que antiguamente vendían los de Tlacamama —un pueblo muy cercano a Pinotepa— es exclusivo para los santos católicos; hay el copal amargo que es para realizar remedios a la gente, mientras que el aroma del copal dulce es para la comida de los santos, el amargo, su olor, lo consumen los seres sobrenaturales cuando los curanderos realizan remedios a las personas. En la región de la Costa el *kutu vixi* (el copal dulce) es considerado igualmente una exquisita comida de los santos.

GASTRONOMÍA RITUAL

Comenté que este penúltimo viernes las personas acuden a coser el *tukoko*, es en este momento cuando la gente come el *mole titi* (el mole de iguana). La preparación del mole de iguana consiste en el chile criollo que se fríe, sin ajo, sin cebolla, algunas veces le echan un poco de jitomate, le agregan ramitos de la planta que llaman candó (*kando'o* en mixteco),¹⁴ se fríe la salsa y se mete la carne a la olla para cocerse. Llama mucho la atención que en la dieta de los mixtecos aparezca el *titi* (la iguana) como parte de su gastronomía ritual, es curioso que la iguana sea considerada el alimento preferido de los mixtecos para estas fechas específicas, tanto para la comida de los

¹³ *Kiku tukoko* (cosen el nicho).

¹⁴ Entre los zapotecos se le denomina “pipiona”. Comunicación personal, Amarildo Figueroa, zapoteco de Santa Elena El Tule, Tonameca, Oaxaca, 2022.

niños apóstoles —que comen en Jueves Santo— como para su consumo en distintas actividades llevadas a cabo en el contexto ritual de la Semana Santa.

Es importante añadir que, en la visión de la gente, las iguanas se vinculan con los antiguos sacerdotes de los mixtecos, reptiles que son llamados animales de los *tay* (los hombres o mujeres sacros o sacerdotes mixtecos). El término se encuentra en la *Relación de Tilantongo* [1984: 232-233] en la cual se dice que: “[...] en la dicha Yglesia tenían sus sacerdotes, que, en lengua mixteca, se decían *Taysaqui* [...]”, *Tay savi* (hombres o mujeres sagrados de la lluvia). Cabe destacar que hay otros reptiles con los que se conectan los padres o madres sagrados como las serpientes. En las *Relaciones Geográficas del Pueblo de Xicayan* aparece información interesante en donde está escrito que su cacique tenía por nombre *Yyazahuy* (señor de la lluvia) [1984: 306] y estos naturales adoraban a un ídolo que llamaban *Yyaco* (señor serpiente) [1984: 307]. Los lagartos, las pequeñas lagartijas y finalmente las iguanas y las serpientes son personificaciones de los *tay*, de hecho, en tiempos de la Colonia, cuando comenzaron a construir los templos católicos en la región, las iguanas fueron protegidas por la gente y vivieron sobre los techos de los templos. Las personas las protegían porque eran consideradas “reptiles de los *tay*”. Un testimonio de tiempos recientes (1976) relata cómo los reptiles eran protegidos: “[...] en las inmediaciones del templo católico de Jicayán hay una mujer mixteca encargada de cuidar con celo de parte de la población india una docena de iguanas y una víbora de cascabel sacras que viven en el interior de la iglesia, no permitiendo que nadie las toque o les haga daño [...]” [1956: 194-195]. Más todavía, existe un pueblo mixteco que hace referencia a la iguana: *xini titi* (cabeza de iguana), se trata de Huaxpaltepec, porque cuentan los mayores que en la antigüedad las iguanas fueron veneradas también en este pueblo y en todos los pueblos mixtecos, que habitaron en los techos de sus templos católicos.¹⁵ De ahí que: “hay todavía en los pueblos de la región de la Costa cierta supervivencia sobre las deidades prehispánicas como *savi* ‘dios de la lluvia’ y *xiconoyuku*,¹⁶ ‘dios de los cerros’, sobre los que todavía sienten su presencia, especialmente del lado de San Lorenzo y Jicaltepec” [Fabila 1956: 195]. Jicaltepec un pueblo muy cercano que está a 15 minutos de Pinotepa, cuenta la historia oral que de este pueblo vinieron los que fundaron Pinotepa Nacional.

En Pinotepa la gente nos relató un mito sobre la iguana y contaron que “cuando Jesús era perseguido por el malvado, caminó por los campos de

¹⁵ Como en Tututepec veneraron a las aves *Yuku Saa* (Cerro de los pájaros) o Ñuu Saa (pueblo de los pájaros).

¹⁶ En la variante de Pinotepa se dice: *Chito’o yuku* (dueño de los cerros).

la Costa Chica, vio a una pequeña iguana posada sobre un pequeño árbol, el árbol era casi un bejuco (una ramita muy delgada). Jesús le dijo a la pequeña iguana de color negra que si el malvado preguntaba por él, no diera información, que protegiera a Jesús y dijera: “ummm [...] ya tiene rato que pasó ese hombre por aquí, yo aún era un bebé cuando el hombre pasó. El árbol donde reposo aún era muy pequeño”. Jesús pidió a la iguana negra que añadiera: “ahora soy grande”. Cuentan que Jesucristo hizo que la iguana creciera en ese momento, así como el árbol donde reposaba la iguana creció también, para que el malvado le creyera al reptil.

Cuando el malvado insistió a la iguana negra, a esta se le escapó decir: “por eso [...], por ahí se fue [...]”. Desde ese entonces los mixtecos le atan el hociquito a la iguana negra por chismosa, por haber traicionado a Jesús. En cambio, cuando Jesús pasó de la misma manera por donde estaba la pequeña iguana de color verde Jesús le dijo exactamente lo mismo a ésta y supo actuar con más precaución. Jamás traicionó a Jesús, fue por eso que a esta iguana verde no le amarran el hocico con las garras como acostumbran a hacerlo con la iguana negra.

Andando Gutierre Tibón en el mercado de Pinotepa Nacional, en víspers de Nochebuena, en los años sesenta, recoge datos muy interesantes acerca de las iguanas y dejó testimonio de ellos:

Lo más llamativo del mercado de Pinotepa, además de su abigarrada humanidad, son las iguanas. Hay docenas, hay centenares. De marfil y ébano la mayoría, verdes algunas. Todas con el hocico atado, así como las vio Américo Vespuccio y atadas también las patitas. Quienes las venden son mujeres mixtecas: quienes las compran, gente de razón y naturales y negros. [Tibón 1961: 12-13].

No es casualidad que sacrifiquen justamente a estos reptiles en los rituales de Semana Santa, es por haber traicionado y desobedecido a Jesús. Esta rebeldía merece un castigo pero también por estar los reptiles relacionados con los antiguos sacerdotes mixtecos se matan en fuego, o sea se queman vivas, después de que mueren, les quitan la escama, se cortan en pequeñas piezas, después se guisan y se consumen en mole para la gente que apoya en las celebraciones, especialmente para los niños que representan a los apóstoles, porque al ser consideradas sacras las iguanas, los niños y las personas que participan en el ritual se nutren de las cualidades divinas de estos animales; es una vinculación doblemente importante, de hecho: “comer se convierte en un acto metafísico de incorporación de los poderes creativos de los dioses, que fueron infundidos en todos los seres, en el acto de creación” [Arhem 2001: 225].

Son notorios los lazos entre los mitos, los rituales, las recetas y los alimentos. El mito revela el origen de las cosas, la vida y la muerte por medio de los rituales que recuerdan su génesis; o sea, son establecidas cada una de las cosas existentes, gracias a los mitos [López Castro 2015]. Cuando los mixtecos mueren, se lleva a cabo un ritual que se llama *kani ta'an kuñu chi ñu'u* (la pelea del cuerpo con la tierra), a los difuntos inmediatamente se les hace un amarre en los dedos grandes de los pies, juntándolos con un hilo sagrado, previamente se les coloca directamente en el suelo por una hora. Bajan a su muerto en el suelo, sobre la tierra desnuda. Allí juntan los dedos gordos de los pies de los difuntos y los amarran con un hilo sagrado *yu'a ii*. Es que somos polvo, todos somos polvo, o sea, no somos materia inmortal, no somos nada, somos parte de la naturaleza. La Madre Tierra nos va a volver a comer nuevamente; el cuerpo humano ya muerto empieza a defenderse de la Madre Tierra, como que se niega a ser devorado por la tierra, es una defensa contra ella. De acuerdo con la gente, “nosotros como humanos somos alimentos rituales de la Madre Tierra”, por eso, la Madre Tierra nos dice a los mixtecos: *kachindo se'u ndi'i ñaa kunindo, soko ku'a cha kaki'indo ku'agan va kachi tu yu'u chindo* (coman, coman hijos del fruto que les ofrezco, porque así como comen de mí yo comeré su cuerpo cuando mueran).¹⁷

Este tipo de narraciones del proceder de los seres sobrenaturales fijan modelos de comportamiento en Pinotepa y en muchos pueblos de la Costa y del México indígena son relatos significativos para el grupo oriundo. Los ritos en parte aluden a los mitos y contribuyen a normar el comportamiento de la sociedad en general, hacia los creadores y sus antepasados. El conocimiento del mito implícito en muchos ritos permite al hombre reordenar el caos producido por acciones incorrectas a causa de la transgresión de las normas:

Platican los abuelos que los *ñata* (los prehumanos de la primera humanidad) solamente jugaban, nunca trabajaron. Solían elaborar figurillas de barro que los pobladores actuales llaman *se'e ñu'u*, “hijos de barro”, fabricaban también cazuelitas, platos, collares, figurillas de aves, etcétera. Cuentan los ancianos más viejos que sólo solicitaban las cosas, se les antojaba cualquier alimento, inmediatamente les llegaba. Se les antojaba una comida y en ese momento aparecía mágicamente, *Tata savi* (el respetable dios de la lluvia) entonces se aburrió de ellos, de que no fueran provechosos en la vida y decidió acabarlos [...]. [López Castro *et al.* 2010: 43].

¹⁷ Comunicación personal, Socorro Matilde Sánchez López, 1990.

Los testimonios que hemos reunido ilustran cómo los hombres tienen que evaluar los poderes de los distintos santos y dioses para establecer lazos con ellos por medio de ritos y rezos, alimentos y recetas, así, propiciar la llegada de las lluvias —el agua es considerada el alimento del alma. Se cuenta que el agua hace la unión del *anima*, “el alma”, y el cuerpo porque se dice que cuando el hombre mixteco duerme sediento, el alma deambula por la madrugada buscando agua para beber, incluso el alma llega hasta *ñuu ndii* (el pueblo de los muertos) y es peligroso porque la persona corre el riesgo de que su alma no regrese jamás a su cuerpo y quede en el pueblo de los muertos. De ahí la importancia de consumir agua antes de dormir. El agua es fundamental y valiosa no sólo para el cuerpo material y físico sino para el alma de la gente también. Por ejemplo: “Las ancianas cuentan que cuando no llueve, los santos católicos le ruegan a los dioses de la lluvia para que les den agua a los mixtecos que viven en la tierra, ‘porque se están muriendo de sed’”.¹⁸ Sin embargo, los dioses de la lluvia les contestan a los santos católicos, diciéndoles que ellos —los santos católicos— han tenido más atención de parte de los mixtecos que los mismos dioses de la lluvia. Los dioses de la lluvia les dicen a los santos que los mixtecos les ofrecen su copal, sus flores, sus velas —a los santos católicos— y que a los dioses de la lluvia no les ofrendan los mixtecos de esta manera, “ya no se acuerdan los mixtecos de los dioses de la lluvia”.

Las ancianas cuentan que los dioses de la lluvia se ponen celosos de los santos católicos y hasta se enojan con los mixtecos. Entonces los santos católicos les contestan a los dioses de la lluvia que si ya no le dan agua a los mixtecos, si ya no harán llover sobre la tierra para que los hombres de la humanidad tengan sus cosechas y coman y que sus animales beban, de inmediato los santos católicos destruirán a todos los mixtecos de la tierra. Los dioses de la lluvia les piden a los santos que no lo hagan porque “habrá mucha lluvia para los mixtecos”. Así narran las ancianas que “el señor de la lluvia —o dioses de la lluvia— se preocupa siempre, cuando los santos católicos les hablan de esta manera, pues se cuenta que los dioses de la lluvia desaparecerían también si los mixtecos un día desaparecen.”¹⁹

¹⁸ Algunos dicen que se trata de los dos San Juan porque antes les celebraban las mayorías por el mismo mes de Junio a (24 y 25) a San Juan Evangelista y a San Juan Bautista.

¹⁹ Es decir, la desaparición de un grupo humano significaría la desaparición de los dioses.

ANÁLISIS LINGÜÍSTICO DE LOS ALIMENTOS RITUALES

Retrocediendo un poquito, otros de los ejemplos de alimentos rituales se encuentran en el segundo viernes de Cuaresma, donde también se adorna el *tukoko* (el nicho) con flores de *ita so'o* pero no para la imagen de Jesús sino para San Nicolás, o sea, que desde el segundo viernes llamado *Viarni ui* (viernes dos) se cose la palapa y es donde se consumen los alimentos rituales como el *tiñuu* (el pollo), específicamente *kalu tiñuu* (caldo de pollo: *kalu* 'caldo', *tiñuu* 'pollo') se le agrega *ya'a* (chile), se le puede añadir chile guajillo o puya para que pinte. El caldo no va a contener verduras, sólo se le colocan los ingredientes de clavo y orégano, un poco de *yucha* (masa) para que salga espeso. Es muy importante agregarle *yua ndoo* (yerba santa) para que vaya agarrando un sabor muy especial.

Si se va a preparar el *kini* (el cerdo), se quema el *ndikumi* (la cebolla), el *axu* (el ajo) y orégano. Se calienta el *xa'an* (la manteca) y se vacía el mole previamente preparado. Cuando se trata de la preparación del *nduti* (los frijoles), se va a freír una o dos cebollas. El frijol ya blando, ya hervido, se muele, una vez que la cebolla ya se quemó con la manteca, se deja caer el caldo de frijol, junto con el frijol ya machacado.

Prosiguiendo con el día *kiui ka'nu*²⁰ (Martes grande) o Martes Santo, cuando da comienzo la Semana Mayor, da inicio la hechura del tapeste. En este púlpito provisional llamado *chito chito'yo* (tapeste del santo) se representará la Crucifixión de la imagen de Jesús.

El mayordomo mestizo del Centurión abastece de alimentos a los *tata mandones* que fueron a construir el tapeste. Y aunque hay algunos voluntarios que ofrecen otros almuerzos a los que ayudan, digamos que a la hora del almuerzo, algunos llevan *yuxi* (viuche o carnitas fritas), *chi ya'a taxi* (con salsa molida: *chi* 'con', *ya'a* 'chile, chiles', *taxi* 'machacado'), y *ta xita nda'a*, tortilla hecha a mano (*ta* 'y', *xita* 'tortilla, tortillas', *nda'a* 'mano, manos') para los ancianos que se encuentran trabajando en la construcción del tapeste *chito chito'yo* de la capilla de El Calvario y suelen llevarles asimismo *ndixi panela* (tepache de piloncillo), agua fresca de *nduta arru* (agua de horchata: *nduta* 'agua', *arru* 'arroz') o de *nduta yuku kua'a* (agua de Jamaica: *nduta* 'agua', *yuku* 'planta', *kua'a* 'rojo, roja'). Llegada la hora de la comida, el mayordomo del Santo Entierro, llamado también el mayordomo del Centurión es el que suministra la comida a la hora que toca, quien, por motivos de la Cuaresma ofrece *kalu tiaka nduta* (caldo de camarón: *kalu* 'caldo',

²⁰ *Kiui* proviene de *kivi ui* (día dos).

tiaka ‘pescado’ *nduta* ‘agua’),²¹ *kalu tiaka* (caldo de pescado: *kalu* ‘caldo’, *tiaka* ‘pescado’), *kalu tixinda* (caldo de tichinda: *kalu* ‘caldo’, *tixinda* ‘mejillón’),²² *xikayu tixinda* (tichinda en frijol molido: *xikayu* ‘frijol molido’, *tixinda* ‘mejillón’), *xikayu tiaka nduta* (frijol molido con camarón: *xikayu* ‘frijol molido’, *tiaka* ‘pescado’, *nduta* ‘agua’), *tuta tixinda* (atole de tichinda: *tuta* ‘atole’, *tixinda* ‘mejillón’) o *xita kuati ri tiaka nduta* (tortitas de camarón: *xita* ‘tortilla’, *kuati* ‘pequeños’,²³ *ri* ‘afijo de animal’, *tiaka* ‘pescado’, *nduta* ‘agua’), digamos que hay una diversa gastronomía que puede ofrecer el mayordomo a los que participan en el contexto ritual de Semana Santa.

En el caso de *Kalu tiaka* (caldo de pescado: *kalu* ‘caldo’, *tiaka* ‘pescado’) o *kalu tiaka nduta* (caldo de camarón: *kalu* ‘caldo’, *tiaka* ‘pescado’, *nduta* ‘agua’) es muy importante colocarle *minu* (epazote), antes se muele el chile criollo, guajillo o puya. Si se le va agregar chile verde en lugar del chile seco, se sofríe la cebolla.

Para el caldo de tichinda (*tixinda*) se le pone un pedacito de hoja de aguacate seco llamado *isi* o se le colocan hojas de la planta de candó (*kando'o*) donde está hirviendo con el frijol molido.

Con el *tuta tixinda* (el atole de *tixinda*: *tuta* ‘atole’, *tixinda* ‘mejillón’) se le mezcla masa con un poco de chile guajillo, puya o criollo del pueblo.

En la preparación de torta de camarón, se seca el camarón, después se muele y con esta masa del camarón se hace la tortita (*xita kuati tiaka nduta*) para freírla. Son alimentos muy bien preparados para estas fechas.

Llegado el día *kiuni*²⁴ *ka'nu* (miércoles grande) o sea Miércoles Santo, de la Semana Mayor, arriban dos Cristos de unos pueblos vecinos muy cercanos a Pinotepa Nacional: Jicaltepec y Tlacamana. Llegan a la ciudad, previa invitación de la autoridad indígena de Pinotepa. La autoridad mixteca de Pinotepa los recibe con discursos muy bellos en mixteco *ndusu tunda'vi* (la voz de la humildad), música y ofrendas que se consideran cumplidos de bienvenida, le llaman “cortesía”. Los regalos son obsequiados de parte de la autoridad indígena de Pinotepa. El señor alcalde mixteco, en conjunto con los *tata mandones* del pueblo, invitan a los señores *mandones* del pueblo de Tlacamana y del pueblo de Jicaltepec, un mes antes de la celebración de la Semana Santa, “a que asistan el día Miércoles de la Semana Mayor con sus Santos Cristos a celebrar juntos la Semana Santa de Pinotepa Nacional

²¹ *Tiaka nduta* (camarón), *tixere* (*chakalin*).

²² Mejillones.

²³ *Xita kuati* (tortillas pequeñas) o (tortillitas).

²⁴ *Kivi uni* (día tres).

como símbolo de hermandad”.²⁵ En el momento de la recepción de los Santos Cristos *chito’o ra Nukaan ta chito’o ra Nunducha* (el dueño de Jicaltepec y el dueño de Tlacamama), de parte del Señor alcalde indígena de Pinotepa, se expone el bello discurso en la lengua, el *ndusu tunda’vi* o simplemente *tunda’vi* (voz o discurso de la humildad). Estos discursos son como alimentos para la gente, sobre todo para los santos, ya que las palabras en mixteco de igual forma se consumen por medio del alma. Dijera Pedro Pitarch:

En ciertas condiciones, las palabras funcionan como seres animados. Desde luego pueden ser escuchadas, pero, además, aunque invisibles, poseen una forma definida, temperatura, sensibilidad, motricidad y voz. Las palabras hablan por sí mismas y alcanzan una subjetividad relativamente independiente de quien las ha pronunciado. [Pitarch 2022: 67].

Al finalizar el *Tunda’vi* de bienvenida, la autoridad mixteca del pueblo de Pinotepa le obsequia a cada una de las autoridades de cada pueblo invitado, un regalo que consiste en una botella de un litro de aguardiente y unas hojas (un manojo) de tabaco (*in litru ndixi ta in suku xanu*). Dan gracias a los hermanos presentes. Los recién llegados se unen al *Via Crucis* con música muy bella hasta llegar al templo principal del pueblo. Las imágenes de los Cristos son exhibidas en procesión y permanecen en el templo hasta el día Domingo de Resurrección, cuando la gente nativa del municipio llama *domingu nuna nu naa* (domingo cuando se despeja la oscuridad).

Con respecto a las ofrendas de cortesía, especialmente el aguardiente —bebida ritual muy básica entre los pobladores de la Costa— aseguran que los hombres se pierden por esta bebida porque la dueña del aguardiente es una mujer de estatura muy pequeña y seduce a los hombres, su nombre *chito’o ndixi* (la dueña del aguardiente: *chito’o* ‘dueña’, *ndixi* ‘aguardiente’). Para ampliar nuestro panorama y significado del alcohol, de acuerdo con lo que hemos consultado en textos de estudios nahuas, esta bebida ritual provoca el rejuvenecimiento y contribuye al renacimiento, pues antes de embriagar a Quetzalcóatl, Tezcatlipoca anunció que regresaría a Tollan bajo el aspecto de un niño.²⁶

Graulich y Olivier han mencionado la creencia de los huastecos compilada por Guy Stresser Péan. El viejo dios de la Tierra y del Trueno, Señor

²⁵ Según la tradición oral, Pinotepa Nacional fue constituido en tiempos prehispánicos de todos los pueblos mixtecos ya existentes, principalmente de Jicaltepec y Tlacamama, de ahí que se reconoce el origen al invitar a estos pueblos.

²⁶ *Códice Florentino*, lib. III, p. 18.

del Año y antepasado de los huastecos “[...] era también el dios de la embriaguez que es capaz, a través de la ebriedad, de volverse joven” [Stresser 1971: 597].

Continuando, con el día *Kikumi*²⁷ *Ka’nu* (jueves grande) o sea el Jueves Santo, que es cuando se prolonga el trabajo del tapeste en la capilla de El Calvario, se viste con hojas especiales llamadas *nda’a tuviu*, que en español local se dice “hoja de salamacate”, la cual es de un olor muy agradable, aumenta su olor cuando la hoja está marchitada y los santos la consumen por medio de su aroma.²⁸

A cada uno de los *mandones* le tocará llevar cebolletas, una planta acuática muy especial llamada en mixteco *kuichi* (blanco), que por obtener de esta planta unos tubitos blancos para adornar arcos es llamada así.²⁹ También llevarán *yakua* (fibra de la corteza de árboles llamados *tia’a*) en español local se conocen como tecolmasuchel (la palabra es de origen náhuatl). Esta fibra funciona como cable y cuerda, para hacer los amarres de las maderas, de hecho, llevan hasta hojas de plátano para adornar el tapeste, pero no únicamente para engalanarla sino que su aroma es fresco y es consumido por las imágenes católicas,³⁰ más aún, hay la tradición de que cuando acaba el ritual de Crucifixión de Jesús, la gente acostumbra a llevarse ramitas del árbol (de *tuviu*) para colocarlo en los árboles frutales de los hogares costeños. Aseguran las personas que esto significa que los árboles darán más fruto, habrá más abundancia de frutos, más cantidad de cosechas para las familias. Así, al colgarles estas hojas consideradas “benditas”, frescas, olorosas, hay la exuberancia de naranjas, guayabas, mangos, chicozapote entre otras frutas de la región.

Algunos mayordomos arreglan también la palapa el día Jueves Santo. Cuando los apóstoles participan en su ritual, de hecho, el mismo nicho puede ser utilizado el Viernes Santo, cuando Jesús tiene el encuentro con María su madre, a este ritual le llaman *tayu’uve si’ive* (Jesús chupa ‘besa’ a su madre), *tayu’u* (chupa), *ve* (un morfema de ternura), *si’i* (madre). En todo el ritual hay alimentos divinos para los santos, aromas de flores y copal; hay sonidos de música sacra, de las matracas, que se nombran *kaa yutu* (metal de madera) y el otro *xita ndati* (mecor, soplar), las cuales son importan-

²⁷ *Ki* de *kivi* (día), *kumi* (cuatro).

²⁸ Se consigue a orillas del río de la Arena y no a orillas del mar. Antiguamente la hoja de este árbol era utilizada para adornar el lugar donde la novia se sentaba al llegar de misa.

²⁹ *Kuichí* con tono alto “nombre de la planta”, *kuichi* con tono bajo “blanco”.

³⁰ Por cierto, los curanderos hacen uso de hojas frescas (de plantas de río) para curar a la gente.

tes banquetes melodiosos para las imágenes. Los rezos que se pronuncian en español y los discursos en mixteco son considerados comidas.³¹ Tanto los rezos como las ofrendas materiales, sonidos, aromas forman parte del menú que los seres divinos exigen de los mortales.

Continuando con los trabajos del día *Viarni Ka'nu* (Viernes Grande), es decir, Viernes Santo, las autoridades se reúnen en la mañana en los corredores del templo con la intención de construir otro púlpito provisional de madera para el sermón que pronunciará el *sutu* (el sacerdote) en el encuentro de Jesús con su madre. Cuando se da el encuentro entre Jesús y su madre María toca la música de viento, el clarín, la matraca; hay flores y copal, después se prosigue con una procesión a medio día, que se llama *yuku ora i'ni* (procesión del medio día),³² después del ritual del encuentro de Jesús con su madre María de *tayu'u ra Jesuu si'ira* (Jesús 'chupa' a su mamá o Jesús 'besa' a su mamá).³³ Es curioso que la succión de Jesús se lleva a cabo cuando hacen un acercamiento de la imagen de Jesús a la de su madre María, porque el término utilizado para el encuentro es el mismo empleado por los curanderos cuando succionan la parte afectada, para chupar el mal o el dolor que afecta el cuerpo y no se usa el término de besar *chi'i yu'u* (que besa la boca) o *ko'o yu'u* (que bese 'alguien' la boca) o de *saka'nu* (saludar), términos que si existen en la lengua pero no utilizan para el encuentro y prefieren hacer uso del vocablo *tayu'u* (chupa, succiona), expresión de los curanderos cuando absorben la parte enferma o de dolor de nuestro cuerpo. Esto quiere decir que al acercar a Jesús a su madre absorbe el dolor que siente su mamá desde su corazón. Las imágenes se inclinan como si se besaran o se abrazaran o se saludaran, mientras el instrumento de viento toca música muy especial de Semana Santa. El clarín suena y las matracas *kaa yutu* y *xita ndati* repiquetean a cada rato; todos estos sonidos son alimentos rituales de los santos católicos porque lo escuchan, lo consumen y así están contentos con los mixtecos.

Una vez finalizado el ritual, la madera utilizada para la construcción del púlpito, para el encuentro, se recoge enseguida para llevarlo a El Calvario y volver a construir ahí otro nuevo púlpito. El sacerdote hará uso de él, para la pronunciación de las Siete Palabras en el momento de la Crucifixión. Cabe añadir que durante el desarrollo de los últimos ritos católicos

³¹ De hecho, cuando los curanderos dan de tomar hierba a la gente con palabras sagradas, se dice que la cura será más efectiva.

³² Significa letra por letra (a la hora del calor).

³³ *Tayu'u* (chupa), *ra* (afijo masculino), *si'i* (madre), *ra* (afijo masculino). *Tayu'ura* (el chupa), *si'ira* (su mamá de él).

no hay consumo de comidas para la gente, sólo hay para los santos, ellos meriendan constantemente de la música, de los aromas y rezos.

RELACIONES ENTRE HOMBRES Y SANTOS

Los dioses y los santos necesitan entonces oír sus nombres porque la enunciación del nombre de una deidad puede incluso provocar su aparición [Olivier 1997: 27]. Mencionemos a Alfredo López Austin [2013: 211-227], quien ha subrayado la naturaleza de ciertas ofrendas como “intermediarias” entre hombres y dioses, sin olvidar su capacidad de comunicar o hablar. Cabe la posibilidad de que los rezos —en forma de música— se consideran también comida de los dioses, como lo afirman los lacandones actuales [Bruce 1974: 215].

Los mixtecos empiezan entonces a agradecer y a venerar a sus santos gracias a la comida, pero también a la música y a los rezos en forma de cantos constituyen verdaderos sacrificios que llegan hasta el cosmos mixteco. El viento o la musicarreo, asociados con el sacrificio o el autosacrificio, representan, a la vez, los prototipos míticos de la comunicación entre los hombres y sus dioses y la energía necesaria para el movimiento de los astros [Olivier 1997: 36]. De acuerdo con la gente de la región, el aprendizaje de la música sacra, principalmente la de violín, *yaa sii* (música alegre), de los habitantes de la Costa proviene precisamente del cielo, donde habitan los dioses, ahí lo escucharon los primeros padres de los mixtecos, del lado donde nace el sol y cuando conocieron el violín, lo compararon con el sonido de este instrumento de cuerdas:

[...] ellos juran haber escuchado música en el cielo. Sólo la escuchaban los más ancianos, tanto mujeres como hombres, esto fue en época prehispánica, ellos narran que en la noche cuando salían solos o solas a su patio, escuchaban música en el cielo, del lado de donde nace el sol aseguran. De hecho, era muy parecido a la música del violín —después que conocieron el violín la comparaban con este instrumento— [...]. [López Castro *et al.* 2010].

Tan importante es la música y demás ofrendas que los dioses de la lluvia anuncian su llegada desde siempre por medio del canto de aves, antes de que inicie la temporada de la lluvia. Un pájaro avisa el arribo de la lluvia, *Saa Savi* (ave de la lluvia), canta varios días antes de que llueva avisando a los hombres de la tierra, también las cigarras cantan por las noches y se nombran *Ndoko Savi* (sonaja de los Dioses de la Lluvia). Por otra parte, cuando cae el primer aguacero florece una flor especial por el campo, se

asegura que fue bendecida por los señores de la lluvia y se nombra *Ita Soko Savi* (la flor que bendijo el Señor de la Lluvia). Esta flor es una ofrenda sagrada para los mixtecos cuando mueren, va metida en un pequeño bule con siete flores y así se entierra a la gente. En la antigüedad existió una especie de gusanos que anunciaba también la llegada de la lluvia, aparecían en el tronco de los árboles y se llamaban *Ya'na* (se desconoce su traducción).

Unas últimas palabras para finalizar el tema de los alimentos rituales en las fiestas de la Semana Santa *viko su'um*. Al terminar de invocar el sacerdote las Siete Palabras el día de la Crucifixión de Jesús, llegan unos nobles varones (no son mixtecos) y bajan de la Cruz al crucificado al *yaa nda'va* (Dios crucificado o Dios apagado)" para su santa sepultura. Se prosigue con la procesión del Santo Entierro hacia el templo principal de la ciudad de Pinotepa Nacional, siempre con música y sonidos de matracas y rezos, que las potencias del mundo necesitan alimentarse para poder existir en el contexto en el que pertenecen: "Esto plantea en inicio un modo particular de relación entre los hombres y las entidades a las cuales se alimenta, relación que en su mayor parte tiene lugar entre seres que no son de la misma naturaleza, no sólo en sentido jerárquico, sino se trata de entes de distintas clases [...]" [Baez 2014: 3]. Participa todo el pueblo, de todos los *estatus* o grupos sociales: mixtecos, mestizos y gente afro imploran sonoramente al unísono de los rezanderos.

El penúltimo día, el Sábado de Gloria, Sábado Santo, los *mandones* quitan el tapeste *chito chito'yo* (tapeste del santo), o sea, el púlpito provisional que construyeron los ancianos. La madera utilizada se pone en venta, la compran los mismos *tata mandones*. Se reúnen en los corredores del templo antiguo para comentar algo sobre la marcha de la Semana Santa "que si salió bien, o que si salió mal".³⁴ Se trata de un pequeño resumen de la celebración con el fin de mejorarla el siguiente año. De hecho, el dinero que se recauda en la venta de la madera se reparte entre todos los *mandones* "considerando al equipo de compañeros, que son los que se desvelaron demasiado durante el desarrollo de la fiesta".³⁵ El anciano, asesor del alcalde, conforme a lo que dictan las costumbres, da las gracias por medio de otro discurso en mixteco, parecido al que pronunciaron en el recibimiento de los santos de Jicaltepec y Tlacamama. Se toma muy en cuenta a todos los que colaboraron en la fiesta.

El Domingo de Resurrección, después de la misa, los santos Cristos de los pueblos invitados Tlacamama y Jicaltepec dan salida a sus respectivos

³⁴ Don Efrén López Ruiz, comunicación personal, 2007.

³⁵ Efrén López Ruiz, comunicación personal, 2007.

pueblos. Las autoridades indígenas de Pinotepa Nacional los acompañan con su Cristo, digamos que llevan al Cristo de Pinotepa para acompañarlos y despedirlos en un punto estratégico de la población. Acuden en conjunto con el pueblo mixteco, acompañan hasta las personas que no son mixtecos. El pueblo completo se une en la celebración, acompaña la música de violín y la de jarana, un par de músicos para cada santo. Los santos Cristos son adornados con flores de *ita so'ó*, alimentos preferidos de las imágenes por excelencia en Semana Santa. Al llegar a un lugar de encuentro, los señores *tata mandones* de los pueblos invitados son despedidos de la misma manera como fueron recibidos con el discurso de *tunda'vi*.

Cuando termina el discurso de despedida se les regala nuevamente de parte del señor alcalde de Pinotepa unos cohetes para el camino y sus botellas de aguardiente a cada uno, como ofrenda de despedida; es de parte del alcalde mixteco de Pinotepa. El anciano más grande de edad, quien es el asesor del alcalde segundo constitucional —el alcalde indígena— da su bendición a todos antes de partir. Los señores del violín se encuentran presentes en este momento, tocan el son de los *tata mandones*, música muy alegre dedicada a los mayores principales de esta ciudad. Así, al finalizar el discurso de despedida en lengua materna, parten todos, cada santo a su respectivo pueblo. El Cristo de Pinotepa que acompañó en la despedida, regresa al templo católico con los *tata mandones* y únicamente el clarín va tocando de regreso al templo.

Cabe añadir que previo a la partida, los tres Cristos, el de Pinotepa, el de Tlacamama y el de Jicaltepec se colocan frente a frente para despedirse; es como si conversaran “que lleguen con bien a su pueblo”, tardan unos 15 minutos aproximadamente y cada uno de ellos se va a su pueblo.

Llegando los Cristos invitados a sus pueblos, los mayordomos reciben a las personas que acompañaron con bebidas de *ndixi* (aguardiente). Hay comidas, normalmente es caldoso y hay aguas frescas; son ofrendas de bienvenida que hacen los señores de Tlacamama y de Jicaltepec a la gente que los acompañó a sus respectivas poblaciones, así como sucedió en Pinotepa Nacional cuando llegaron estos invitados porque fueron los mayordomos mixtecos de *tata Chú* o el mayordomo del Santo Entierro (mestizo) que los alimentaron mientras permanecieron en la población. Después de consumir alimentos rituales en Tlacamama o Jicaltepec, comienza una pequeña convivencia de baile indígena y regalan bebidas, sigue siendo el aguardiente, y tocan los famosos sones indígenas que localmente se conocen como “fandanguito”. Quienes acudieron a los pueblos con los Cristos, al dar las cinco de la tarde, regresan a la ciudad de Pinotepa Nacional y así finaliza la fiesta.

CONCLUSIONES

A manera de resumen, las melodías son la preferida de los mixtecos para sus santos católicos, pues como vimos la música sacra tanto la de violín como la de viento proviene del pasado y del universo, una clara relación entre hombre y dioses. Vimos que los primeros padres mixtecos la escuchan en el cosmos y de ahí la aprenden. De los discursos en la lengua también comen los santos, de los rezos católicos, de las flores aromáticas de *ita so'ó*, que se consideran también comida elegida de las imágenes católicas por su inigualable fragancia. Los santos mixtecos se alimentan del copal dulce y no de las amargas —las amargas son comidas de los seres sobrenaturales de los curanderos. En fin, el sonido, el aroma, el fuego quedan como las principales comidas de los santos en las fiestas de la Semana Santa *viko su'um* en Pinotepa Nacional.

AGRADECIMIENTOS

A mi amigo y paisano Darío Zárate Figueroa, por la traducción del resumen al inglés. A la doctora Ethelia Ruiz Medrano por haberme asesorado, por sus muy valiosas observaciones. A la doctora Delia Salazar Anaya, titular de la Dirección de Estudios Históricos (DEH) por todas sus atenciones y amabilidades. Al doctor Guilhem Olivier y a la doctora Laura Rodríguez Cano por sus comentarios, a mi amiga Alma Delia Flores Zenteno por sus consejos y motivaciones. Finalmente, deseo comentar que este proyecto posdoctoral fue financiado por el CONACYT y apoyado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), mediante el proyecto mixteco de la doctora Ruiz Medrano, también de la DEH.

REFERENCIAS

Acuña, René

1984 Relaciones de los pueblos de Tilantongo, Mitlantonco, Tamazola, fechada 5 de noviembre de 1579, en *Relaciones Geográficas del siglo XVI*: Antequera, t. segundo. Edición de René Acuña UNAM. México: 232-233.

1984 Relaciones de los pueblos de Justlahuaca, Tecomaxtlahuaca, Mixtepec, Ayusuchiquilazala, Xicayan de Tovar, Putla, Zacatepec, fechada 14 de enero de 1580, en *Relaciones Geográficas del siglo XVI*: Antequera, tomo primero. Edición de René Acuña, IIA-UNAM. México: 306.

Alonso Bolaños, Marina

2019 A los santos también se les lleva su tamalito. La comida tradicional de la Fiesta Grande de Chiapa de Corzo. *Anthropology of food*, 27 de enero 2015: 1-19. <<http://journals.openedition.org/aof/7559>>. Consultado el 22 de febrero de 2019.

Arhem, Kaj

2001 La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de la amazonia, en *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*, Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.). Siglo XXI. México: 214-236.

Baez, Lourdes

2014 Cocinar para los dioses. Comida ritual y alteridad entre los otomíes orientales de Hidalgo (México). *openEdition Journals*. <<https://journals.openedition.org/nuevomundo/66718>>. Consultado el 22 de febrero de 2019.

Barabas, Alicia M. y Miguel A. Bartolomé

1999 El pueblo de la lluvia. El grupo etnolisgüístico ñuu savi [mixtecos], en *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las Autonomías*, Alicia M. Barabas y Miguel A. Bartolomé (coords.), vol. 1. INI, INAH. México: 135-173.

Bartolomé Bistoletti, Miguel Alberto

1997 Religiones nativas e identidades étnicas en México, en *Gente de costumbre y gente de razón, las identidades étnicas en México*. INI, Siglo Veintiuno Editores. México: 1-108.

Benavente (Motolinía), fray Toribio de

1971 *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, Edmundo O'Gorman (ed.). IIA-UNAM. México.

Bruce, Robert D.

1974 *El libro de Chan K'in*. INAH. México.

Sahagún, Bernardino

1950 1982 *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Trad. Charles E., Dibble y Arthur J. O. Anderson. The School of American Research and the University of Utah. Santa Fe, Nuevo Mexico.

De Jorghe, Edouard

1905 *Histoyre du Mechique, manuscrit framcais inédit du xvi siecle. JSA, nouvelle série, 2: 1-41.*

Durán, Fray Diego

1967 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, Ángel Ma. Garibay K. (ed.), 2 vols. Porrúa. México.

Fabila Montes de Oca, Alfonso

1956 *Mixtecos de la Costa, estudio etnográfico de Alfonso Fabila en Jamiltepec, Oaxaca*, pioneros del indigenismo en México. CDI. México.

Figuerola Pujol, Helios

2015 De la plegaria y de la cocina ritual (Chiapa, México). *Anthropology of food: 1-22*. <<http://journals.openedition.org/aof/7584>>. Consultado el 22 de febrero de 2029.

Flanet, Veronique

1977 *Viviré si Dios quiere, un estudio de la violencia en la mixteca de la costa*. INI. México.

García, Fray Gregorio

1981 Del origen de los indios mixtecos. en *Origen de los Indios del Nuevo Mundo*, Franklin Pease. Fondo de Cultura Económica. México.

Graulich, Michel y Guilhem Olivier

2004 ¿Deidades insaciables?, La comida de los dioses en el México antiguo. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 35: 21-147. <<http://www.historicas.unam.mx>> [PDF]. Consultado el 22 de febrero de 2019.

Gossen, Garry H.

1979 *Los chamulas en el mundo del Sol*. INI. México.

López Austin, Alfredo

1990 *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. Alianza Editorial Mexicana. México.

2013 Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana, en *De hombres y dioses*, Xavier Noguez Zamora, y Alfredo López Austin (ed.). El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense. México, Zamora: 211-227.

López Castro, Hermenegildo Florentino

2015 *Los Seres Sobrenaturales en la narrativa mixteca de Pinotepa Nacional (Oaxaca). Un acercamiento a la cosmovisión de los mixtecos de la Costa*. H. Ayuntamiento Sgo., Pinotepa Nacional, Ediciones Navarra, CONACULTA, INAH, ENAH. México.

López Castro, Hermenegildo Florentino y Ethelia Ruiz Medrano

2010 *Tutu Ñuu Oko. Libro del Pueblo Veinte, relatos de la tradición oral mixteca de Pinotepa Nacional, Oaxaca.* CIESAS, INALI. México.

Mazzetto, Elena

2013 La comida ritual en las fiestas de las veintenas mexicas: un acercamiento a su tipología y simbolismo, en *Amérique Latine, Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 25/2013, 06 de septiembre: 1-11. <<http://alhim.revues.org/4461>>. Consultado el 26 de octubre de 2013.

Méndez Martínez, Erika María

2017 Estado de la cuestión y perspectivas teóricas: La etnografía totonaca y los estudios de la alimentación en México, en *La alimentación mesoamericana: La comida ritual en el pueblo totonaco de Coxquihui, Veracruz*, tesis de licenciatura, IIA-UNAM, IIS-UNAM. México: 31-66.

Monaghan, John

1995 *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality.* Norman, University of Oklahoma Press. Monaghan.

Olivier, Guilhem

1997 Moqueries et métamorphoses d'un dieu azteca: Tezcatlipoca, le «Seigneur au miroir fumant». Institut d'Ethnologie, CEMCA. París.

Petrich, Perla

1985 *La alimentación mocho, acto y palabra (estudio etnolingüística).* Centro de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, Serie Monografías 1, San Cristóbal de las Casas. México.

Pitarch, Pedro

2022 Sinestesia ontológica. Fragmentos de una etnografía de la comunicación sensorial en el chamanismo tzeltal, en *Volver al chamanismo. La oscuridad, el silencio y la ausencia*, Laura Romero (coord.). Universidad Iberoamericana, Universidad de las Américas-3 Puebla. Mexico: 60-85.

Sahagún, Fray Bernardino

1958 *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, Miguel León Portilla (ed. y trad.). IIH-UNAM. México.

1950-1982 *Florentine Códex. General History of the Things of New Spain*, Dibble Charles E. y Arthur J. O. Anderson (ed. y trad.). The School of American Research and the University of Utah. Santa Fe, Nuevo Mexico.

Stresser Péan, Guy

1971 Ancient sources on the Huasteca, en *Handbook of Middle American Indians*, v. 11. University of Texas Press. Austin: 582-602.

Tibón, Gutierrez

1961 *Pinotepa Nacional, mixtecos negros y triques.* UNAM. México.

La etnoterritorialidad como *praxis* de resistencia: el caso de Santa María del Tule, Oaxaca

Aitza Miroslava Calixto Rojas*

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO (UNAM)

RESUMEN: *El artículo propone el análisis de la etnoterritorialidad como un medio para profundizar la comprensión de las resistencias territoriales de los pueblos del Abya Yala. Con este propósito, se presenta el estudio de caso de Santa María del Tule desde una perspectiva etnohistórica. Se desarrolla una cronología de Santa María del Tule basada en los regímenes políticos de los últimos 500 años en México. Durante el análisis, surge la identificación del árbol del Tule como el eje etnoterritorial que ha articulado una praxis de resistencia simbólica, política y material, permitiendo la reconstitución étnica de la comunidad.*

PALABRAS CLAVE: *etnografía, geografía cultural, construcción local del Estado, etnohistoria.*

Ethnoterritoriality as a *praxis* of resistance: Santa María del Tule, Oaxaca

ABSTRACT: *The article presents the case study of Santa María del Tule from an ethnohistorical perspective. A chronology of Santa María del Tule is presented, based on the political regimes of the last five hundred years in Mexico. In the analysis, the Tule tree is identified as the ethnoterritorial axis that has articulated a praxis of symbolic, political and material resistance that has allowed the ethnic reconstitution of the community. In this logic, the article allows us to identify*

* aitzza@gmail.com

that the analysis of ethnoterritoriality allows us to deepen the understanding of the territorial resistance of the peoples of Abya Yala.

KEYWORDS: *Ethnography, Cultural Geography, local construction of the State, Ethnohistory.*

INTRODUCCIÓN

En este trabajo se propone el análisis procesual de la etnoterritorialidad como una vía para dinamizar la comprensión de los sentidos y prácticas que adopta la construcción local del Estado en las comunidades originarias. Se busca enfatizar la agencia de actores sociales que han enfrentado procesos de despojo y etnocidio para contribuir al análisis de las prácticas de resistencia territorial de larga data que se han construido en los pueblos sujetos a estos procesos.

Con este propósito, se presentará el estudio de caso de la comunidad de Santa María del Tule, ubicada en los Valles Centrales de Oaxaca, en el sur de México; se analizarán las resistencias territoriales que iniciaron con el afianzamiento del régimen colonial de la Nueva España y que han continuado con el establecimiento de la llamada colonialidad moderna, caracterizada por la conformación de Estados-nación poscoloniales, profundizando los procesos de despojo a los pueblos originarios [Segato 2013: 69-100].

Se retomarán los abordajes de Gilbert Joseph y Daniel Nugent [2002: 213-238] sobre la heterogeneidad local que caracteriza la construcción cotidiana del Estado mexicano. Esta conceptualización ha servido como referencia para diversos estudios historiográficos sobre el Estado mexicano posrevolucionario que robustecen la propuesta analítica del presente estudio de caso [Stephen 2002; Mallón 2003; Falcón 2015; Velázquez *et al.* 2009].

Como eje central del análisis se retomarán las categorías de etnoterritorio y de etnoterritorialidad como conceptos que integran las dimensiones de territorio, tiempo, espacio y cultura para dar cuenta de los sentidos y relaciones que los pueblos establecen con su entorno [Barabas 2004: 145-168], lo anterior, para otorgar un peso específico al carácter étnico y simbólico del territorio en los pueblos de origen mesoamericano. “El etnoterritorio remite al origen y a la filiación del grupo en el lugar [...] la singular conjunción de las categorías de tiempo, espacio y sociedad que se concretan en la historia de un pueblo en un lugar” [Barabas 2004: 150]. En esta lógica, Barabas define la etnoterritorialidad como: “[...] un fenómeno colectivo que resulta de la histórica y múltiple articulación establecida entre la sociedad y su medio ambiente, tanto en la dimensión local (comunitaria), que es la

más frecuentemente reconocida, como en la global (étnica) [...]” [Barabas 2004: 150].

En trabajos como los de Soni Peña [2022], de Enríquez Valencia y Benítez Hernández [2021], así como García Torres [2018] se recurre a estos conceptos para recuperar la dimensión simbólica de los territorios de los pueblos originarios; analizan en rutas de larga duración que van desde los tiempos precolombinos hasta la situación contemporánea de distintos pueblos del Abya Yala.

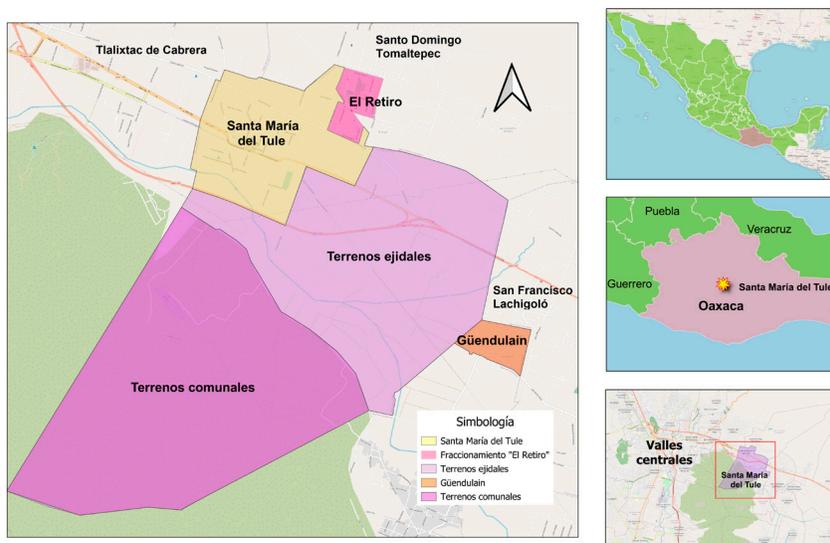
En el presente trabajo se busca articular el análisis de la etnoterritorialidad con la perspectiva de la construcción cotidiana del Estado, para poner énfasis en los procesos donde la etnoterritorialidad se concibe y se recrea. No se busca indagar las permanencias precolombinas de manera esencialista, el objetivo es ilustrar cómo y dónde se tejen estrategias de resistencia en tensión permanente con el régimen que tenga el control político del territorio. Con esta finalidad, se recurre al enfoque etnohistórico, analizando las fuentes bibliográficas, documentales y etnográficas de los procesos vinculados con la definición y reconocimiento del territorio de Santa María del Tule a lo largo del periodo colonial, el siglo XIX y el siglo XX, para identificar las dinámicas territoriales —propiciadas por el régimen político en turno— y problematizar las reconfiguraciones que han caracterizado la etnoterritorialidad de esta comunidad.

En esta lógica se presenta una cronología de los procesos que han condicionado el reconocimiento territorial de la comunidad en cada régimen político, para después analizar su configuración etnoterritorial.

UBICACIÓN GEOGRÁFICA DEL ESTUDIO

Santa María del Tule es uno de los 570 municipios del estado de Oaxaca; se localiza en la región Valles Centrales; cuenta con un territorio de 25.52 km² y se encuentra a 10 km al oriente de la Ciudad de Oaxaca, colinda al norte con los municipios de Tlaxiaco de Cabrera, al noreste con Santo Domingo Tomaltepec, al sur con San Antonio de la Cal y al sureste con San Francisco Lachigoló, Rojas de Cuauhtémoc y San Jerónimo Tlacoahuaya.

Imagen 1. Municipio de Santa María del Tule.



Fuente: Elaboración propia con datos de INEGI [2020] y referencias etnográficas.

Actualmente su territorio mantiene tres tipos de propiedad: comunal, ejidal y privada. Santa María del Tule y el Fraccionamiento El Retiro se encuentran registradas dentro del núcleo considerado como cabecera municipal y Guendulain se encuentra registrada como agencia municipal. En estas tres zonas se concentra el régimen de propiedad privada. El municipio en su totalidad cuenta con 580.003 ha de propiedad ejidal y 703.4375 ha de propiedad comunal, con 564 personas registradas como ejidatarias y 412 personas registradas como comuneras [RAN 2022].

En el último censo disponible (2020) se registraron 8 939 habitantes en el municipio, la mayoría en la cabecera municipal, así que se considera una localidad urbana, de acuerdo con los criterios del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). En el municipio hay un total de 2 573 viviendas y se cuenta con una escolaridad promedio de 11.3 años.

Según datos de este mismo censo, 1 283 personas se reconocen indígenas por autoadscripción y 461 personas mayores de tres años son hablantes de lengua indígena (5.16% de la población). El Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI) y el Instituto Estatal Electoral y de Participación Ciudadana de Oaxaca (IEEPCO) reconocen a Santa María del Tule como un municipio in-

dígena porque su organización política interna corresponde al sistema normativo que establece a la Asamblea como la máxima autoridad del pueblo.

En el centro de la población se encuentra un ahuehuete milenario, cuyo hábitat corresponde a zonas húmedas con abundante agua. Este árbol —conocido también como sabino— cuenta con más de 2 000 años de edad, tiene un grosor de 58 m, 42 m de altura y 509 t de peso. Su presencia y la de otros sabinos en la zona dan cuenta de lo que pudo haber sido un bosque de galería situado en la laguna y/o terreno pantanoso al que aluden los documentos históricos cuando caracterizan el lugar y remiten a la denominación de *Luguiaga*, como su nombre zapoteco, previo a la colonización.

Durante el periodo colonial la población adopta el nombre Tule, vocablo derivado del nombre náhuatl *tōlli(n)* de la planta conocida en castellano como junco o espadaña que crece abundantemente de zonas lacustres. El Tule se integra como topónimo de la caracterización del lugar y se une con Santa María como referencia al culto a la Virgen de la Asunción. Actualmente, la fiesta patronal en su honor se realiza del 13 al 24 de agosto y en el mes de octubre se realiza lo que hoy se conoce como la Fiesta del Árbol del Tule.

MÉTODOS

En este trabajo se recurre a la etnohistoria [Barjau 2002: 40-53] y a la etnografía como ejercicio de análisis reflexivo basado en el trabajo de campo [Guber 2001: 41-101], para el análisis de estudios históricos y de fuentes documentales del Archivo General del Estado de Oaxaca (AGEO), relacionadas con el municipio y para la sistematización del material recuperado en la comunidad.

Para la elaboración de la cronología territorial se retoma el estudio de Taylor [1998: 21-245], que analiza el periodo colonial en los Valles de Oaxaca; los trabajos de Stephen [2002: 219-266] y de Sánchez López [2019: 112-351], quienes estudian las políticas agrarias en la región durante el siglo xx y el trabajo de Hernández Díaz [2007: 35-86], con sus análisis de las dinámicas políticas contemporáneas del municipio. Para el abordaje específico de la etnoterritorialidad de Santa María del Tule se retoman los trabajos de Conzatti [1921] y Jiménez [1990], quienes elaboran los primeros textos monográficos de la comunidad.

En lo que se refiere a las fuentes documentales, se realizó la consulta de los siguientes documentos resguardados en el AGEO en los fondos de Real Intendencia (1792), Alcaldías mayores (1766), Catastro (1917, 1923 y 1926), Secretaría General de Gobierno (1897, 1906 y 1908), Gobierno (1923) y Asuntos Agrarios (1917, 1918, 1923, 1933, 1936, 1958 y 1960). En lo que

se refiere a la documentación hemerográfica, fueron consultados los periódicos oficiales del Gobierno del Estado de Oaxaca, correspondientes a los años de 1978, 1980 y 1984, así como los periódicos locales *Carteles del Sur*, *Imparcial* y *Noticias* para los años de 1977, 1978, 1980 y 1981.

Los datos etnográficos del estudio fueron construidos a partir de 16 entrevistas a profundidad, realizadas entre 2022 y 2023, con personas mayores de la comunidad que son reconocidas por su conocimiento de la historia y costumbres de Santa María del Tule, con la relatoría de un taller de cartografía participativa realizada con el Cabildo Municipal del trienio 2019-2022 y con autoridades comunales, diarios de campo recuperados en las mismas fechas, así como con la documentación de mi experiencia como vecindada del municipio en los periodos de 1983-2000 y de 2006-2024.

UN PUEBLO VIEJO: CRONOLOGÍA TERRITORIAL

La historia de Santa María del Tule abarca cinco siglos en los que tres regímenes sociopolíticos se configuraron en el ámbito local, trazando procesos específicos en lo que se refiere al reconocimiento político de su territorio: el régimen colonial, el régimen del México independiente del siglo xix y el régimen posrevolucionario del siglo xx.

Desde el establecimiento del régimen colonial, Santa María del Tule contó con el reconocimiento como pueblo, pero no contaba con la dotación territorial mínima de una legua de largo, establecida por el fundo legal correspondiente [Taylor 1998: 93]. Las personas que habitaban el pueblo tenían como alternativas de sobrevivencia convertirse en terrazgueros o en aparceros, al servicio del cacicazgo indígena de Tlalixtac, cuya influencia siguió siendo prominente en este periodo, o al servicio del Mayorazgo de Guendulain, establecido en la zona a principios del siglo xvii [Taylor 1998: 13-199]. Durante todo el periodo colonial hay evidencia de litigios para que se garantizara la provisión de tierras y para presentar inconformidades por los excesos derivados de la condición de sus habitantes como terrazgueros [Taylor 1998: 13-199].

Las tensiones del Tule con estos dos poderes políticos territoriales no disminuyeron con el cambio de régimen político durante el siglo xix, por el contrario, se fueron profundizando. Había arreglos con Tlalixtac para el cruce y aprovechamiento de recursos como piedra de cal y de leña en el Cerro Sur. Estos acuerdos eran posibles por una concepción sociocultural compartida sobre el territorio, por tratarse de comunidades zapotecas, pero no estaban exentos de litigarse por medio de las instancias gubernamentales, como consta en el trabajo de Sánchez López [2019: 140].

En este periodo Guendulain se consolidó como hacienda con una producción extensiva de trigo, que se respaldaba en los privilegios conservados a lo largo de la consolidación del nuevo régimen, sin olvidar que durante ese siglo se afianzaron en la zona otros propietarios que funcionaban en la misma lógica de hacienda, con extensiones más reducidas de terreno.

A principios del siglo xx, con la efervescencia revolucionaria, la comunidad se alineó mayoritariamente a una posición zapatista por su demanda del reconocimiento territorial. En 1917 se registró una primera demanda de restitución territorial del Tule a la hacienda de Guendulain que fue aceptada y luego derogada, para concretarse en el mismo año como una dotación de ejidos por 600 ha [Sánchez 2019: 160-161]. Sin embargo, ni Guendulain, ni Tlalixtac, aceptaron dicha dotación.

El 6 de abril de 1918, la Suprema Corte de la Justicia de la Nación le conceden la razón a Tlalixtac y al hacendado de Guendulain, además se anuló la dotación de ejidos del Tule, concedida sólo unos meses antes [Sánchez 2019: 161]. Stephen [2002: 219-266] explica que durante 17 años continuarían los litigios, pero sólo con Tlalixtac se generaron acuerdos de facto para la siembra y aprovechamiento de algunas zonas de los terrenos en disputa. Sin embargo, el hacendado Miguel Cobo pelearía con la misma fuerza en los tribunales que en los linderos de “su propiedad” y continuaría mandando a sus peones a sembrar y a defender estos terrenos, sin importar cualquier dictamen legal.

Años más tarde el hacendado cambió de residencia, pero antes de irse cedió los derechos para sembrar las tierras a la liga de campesinos, que habían conformado sus trabajadores y al mismo tiempo vendió las tierras a grandes propietarios del municipio de Rojas de Cuauhtémoc; con esto, dejó que el pleito continuara en una dinámica intercomunitaria y de carácter laboral, en el AGEO se conserva evidencia de este litigio desarrollado en la Junta Local de Conciliación y Arbitraje [AGEO 1923].

En la década de los años treinta, Cárdenas realizó dos viajes a Oaxaca que incluyeron visitas a Santa María del Tule, una como candidato a la presidencia de la República y otra como candidato electo. El 28 de octubre de 1935 se ratificó en el ámbito federal la dotación de 600 ha de ejido y, según el análisis de Stephen [2002: 219-266], la comunidad asumió que Cárdenas lo había hecho posible. El Tule tomó posesión de terrenos que trabajaron en servidumbre por casi 40 años. Cárdenas se consideró así, un continuador del proyecto agrarista de Zapata [Stephen 2002: 219-266].

Las décadas de los años cuarenta y cincuenta fueron un periodo de asentamiento de la organización territorial ligada a la administración del ejido en Santa María del Tule. En el AGEO se conservan censos, solicitudes

de cuotas, actas de asamblea, nombramientos de autoridades ejidales y comunicación oficial que demuestran el interés y esfuerzo por adaptarse al marco de gestión burocrática ligada al territorio.

Sin embargo, en 1945 el asesinato de seis habitantes del Tule, presuntamente cometido por personas de Tlalixtac, reavivaría el conflicto territorial [Stephen 2002: 253]. Esta vez se disputarían parte de los terrenos comunales del Tule. En 1950 la comunidad accedió a ceder la mitad de estos terrenos para dar fin a las disputas legales contemporáneas entre el Tule y Tlalixtac: “[...] pelearon el cerro y sí lo ganaron ellos, pero mataron seis del tule. Seis del tule mataron, y sí ganaron el cerro [...] pero ya ve que nos vamos y nada nos llevamos” [entrevista a Senorina Sánchez, 15 de junio de 2022]. En el panteón de la comunidad se ubican las lápidas de estas personas y hay memoria sobre esta defensa del territorio.

Los años sesenta y setenta del siglo xx marcan un quiebre en el balance de las relaciones de clase en Oaxaca que se profundizó con los procesos nacionales e internacionales, los cuales cuestionaban a los Estados nacionales por perpetuar la desigualdad social. Según la evidencia hemerográfica consultada, la presencia de grupos guerrilleros, la intensificación de la producción y trasiego de sustancias psicoactivas ilegales, los movimientos campesinos, la luchas por el territorio y las confrontaciones ideológicas en la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (UABJO) detonaron un conflicto social con un fuerte componente agrario. El énfasis territorial del conflicto social era resultado de contradicciones que habían caracterizado al Estado posrevolucionario. Ni el reparto agrario ni las garantías sociales del texto constitucional se materializaron con la consolidación del régimen corporativo posrevolucionario y esto era muy evidente para las comunidades de Oaxaca, cuyos territorios seguían en las manos de grandes propietarios.

En 1977, en el punto más álgido del conflicto, se destituyó al gobernador del estado, Manuel Zarate Aquino, y el gobierno federal designó al general Eliseo Jiménez Ruiz como gobernador interino [Basáñez 1987: 143-166]. El gobierno interino tenía la responsabilidad de estabilizar al Estado y dentro de sus acciones se planteó el fortalecimiento de la vivienda social. Uno de estos proyectos fue la construcción de un fraccionamiento en terrenos pertenecientes a Santa María del Tule.

De acuerdo con la evidencia etnográfica, Santa María del Tule se encontraba en otros procesos durante el conflicto social. El Estado mexicano sí había cumplido con el reparto agrario y en los años setenta recién había llegado la luz a la comunidad, además, estaba en marcha la ampliación de los edificios escolares y con ello se consolidaba el proyecto de castellanización —era un símbolo de progreso— que formaba parte del discurso nacional

[Giraudó 2008: 20-300]. La migración a Estados Unidos se convertía en una vía para atender las necesidades económicas de la población y el turismo ya constituía una fuente de ingreso, pero, sobre todo, de reconocimiento y de legitimidad de la comunidad.

Desde la perspectiva de las personas entrevistadas, las relaciones con la burocracia estatal eran cordiales y no hubo motivos concretos para sumarse a las demandas de otras comunidades del Valle. En 1978 se expropiaron 19.9 ha de terrenos ejidales para la construcción de una planta de Petróleos Mexicanos (PEMEX), mientras se construía la primera unidad médica de la población, correspondiente al programa Instituto Mexicano del Seguro Social y a la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados de la Presidencia de la República (IMSS-COPLAMAR).

Como consta en la evidencia hemerográfica, la microrregión se proyectó como el primer parque industrial del Estado, pero no había motivos claros para desconfiar de los que parecían indicios de “desarrollo”. En esta lógica, se autorizó la construcción de tres fábricas en terrenos colindantes con la entrada principal del pueblo. El 3 de octubre de 1980 se puso la primera piedra del fraccionamiento El Retiro, un proyecto que, en unos cuantos años, materializaría la urbanización del municipio; este fraccionamiento fue el primer asentamiento en descargar sus aguas negras en los ríos de la comunidad, que para la década de los años setenta seguían siendo fuente de agua potable y lugares de pesca para el autoconsumo y para la venta intracomunitaria en algunas temporadas del año. El drenaje muy pronto fue también una realidad para la cabecera municipal. La contaminación de los cuerpos de agua y el desplazamiento del zapoteco, derivado de los proyectos escolares castellanizadores, fueron —a decir de las personas mayores— el alto precio que se pagaría por lo que se ofreció como progreso.

EL ÁRBOL DEL TULE COMO EJE DE LA RESISTENCIA ETNOTERRITORIAL

A continuación, se analiza cómo, a la par de los afianzamientos cotidianos y contradictorios de los regímenes políticos en la región, la etnoterritorialidad de la comunidad se ha creado y recreado por medio de la configuración simbólico-territorial del árbol del Tule como sujeto, entidad anímica, lugar sagrado y espacio político [López 1996: 221-262]. En este sentido, se indagan las particularidades que se configuraron en la compleja interacción entre los proyectos de dominación y las disputas por el territorio, con prácticas cotidianas de resistencia y resignificación en las que el árbol ha sostenido la identidad comunitaria.

Durante el periodo colonial se puede reconocer un proceso central para la construcción etnoterritorial del Tule: la transfiguración de un lugar sagrado de la región con la consolidación del culto a Santa María la Asunción en la población. El árbol de Tule constituía un espacio ritual previo a la llegada de los españoles y el establecimiento posterior del culto a la Virgen de la Asunción afianzó la continuidad del pueblo durante el periodo colonial y le permitió diferenciarse de Tlalixtac.

En la *Historia Natural y Moral de las Indias* de José de Acosta, publicada en 1590, se encuentran referencias específicas en torno al árbol de Tule que dejan constancia, no sólo de su tamaño, sino de su reconocimiento como espacio sagrado para la población originaria.

[...] se halló en sólo el hueco de dentro tener nueve brazas, y por de fuera medido cerca de la raíz diez y seis brazas, y por lo más alto doce. A este árbol hirió un rayo desde lo alto por el corazón hasta abajo, y dicen que dejó el hueco que está referido. Antes de herirle el rayo, dicen que hacía sombra bastante para mil hombres, y así se juntaban allí para hacer sus *mitotes* y bailes y supersticiones: todavía tienen rama y verdor, pero mucho menos. No saben qué especie de árbol sea más de que dicen que es género cedro. [Acosta 2008: 133].

Esta referencia al mitote, el baile y la superstición vincula la presencia del árbol a una expresión cultural específica que puede considerarse un aspecto clave de la construcción etnoterritorial de la región y de la comunidad en ciernes. De igual forma, el evento del rayo, que seguirá siendo relatado a lo largo del siglo XVI, pudo hacer referencia a un evento climatológico concreto cuya simbología es particular, el rayo como entidad anímica y/o como manifestación de la deidad Pitao Cocijo; tenía la posibilidad de destruir, pero también de marcar el principio de un nuevo tiempo histórico, como lo ha documentado Romero Frizzi y Oudijk Michel [2013: 185-237].

La centralidad del árbol como sujeto y como espacio vertical de interacción con lo sagrado, en términos precolombinos, explica que la construcción del templo católico se realizara a su costado durante el siglo XVII, ya que: “[...] desde fines del siglo XVII, la asociación del pueblo con un santo patrono y la posesión de una iglesia se viven como elementos tan inseparables como esenciales de la vida comunitaria” [Gruzinski 2013: 236]. Esta construcción también dejaría de manifiesto el carácter político del lugar.

El ahuehuete permitía articular lo sagrado en términos precolombinos con la unidad político-religiosa, promovida por el régimen colonial, ésta sería la primera resistencia territorial que protagonizó dicho sujeto político

en términos etnoterritoriales, pues sostuvo su carácter sagrado, sin ser desplazado por el culto a la virgen.

Sobre el árbol destaca la prevalencia actual de relatos regionales interétnicos que refieren su origen al paso por la zona del rey Kong-Oy (*Conдой, Konk ëy, Kondöy*), personaje central de la nación Ayuuk, ubicada en una sierra al oriente de la comunidad. Se cuenta que Kong-Oy pasó por el rumbo de camino a su hogar y clavaría su bastón de mando en aquel lago, dando origen al árbol que hoy contemplamos, también se cuenta que mientras el árbol viva, podremos encontrar a Kong-Oy en las cuevas del cerro sagrado del Zempoaltépetl [Martínez *et al.* 2021: 1].

Sin embargo, actualmente, el origen de este árbol no siempre se asocia de manera directa con el origen de la comunidad, en cambio, se relaciona por un evento preciso, la llegada de la virgen de Santa María la Asunción.

Aquí era un lago, se pararon a descansar los arrieros aquí [señalando hacia el árbol] que traían la imagen de la virgen, no se sabe de dónde venían, pero la virgen no se quiso ir, dicen que se la llevaron y regresó, aquí no había nada y de Tlalixtac mandaron unas familias a habitar, no se sabe cuántas, pero venían de allá [entrevista con miembro del Comité de la Iglesia, 4 de mayo de 2023].

A pesar de la evidencia histórica de la presencia precolombina del poblado, este testimonio ilustra cómo los patronazgos se convirtieron en identidades territoriales que enunciaron discursos políticos concretos; este tipo de experiencias y relatos en torno al origen de los patronazgos determinó el desarrollo de lo que Gruzinski [2013: 183] denomina “cristianismo indígena” y que Barabas [2018: 121-122] reconoce actualmente como religiones étnicas, las cuales se caracterizan por ser territoriales. “El patronato opera por un voto de fidelidad y así sus representantes se consideran depositarios *ad nomen* de la idea de soberanía local” [Cuadriello 2010: 73].

Estamos ante una virgen que “se queda”, que “elige” el lugar para quedarse, como un mito fundacional, determinante para la conformación de la comunidad, pese a los registros históricos de ocupación previa del sitio. “[...] Los santos aparecidos se convierten en santos patronos y retoman el papel fundador y protector del territorio y del pueblo al que eligen, algo que los ancestros y las deidades tutelares antes desempeñaban y aún desempeñan” [Barabas 2006: 231]. Carmagnani ubica en Oaxaca un proceso que denomina reconstitución étnica y que puede explicar la articulación del árbol y la virgen en este discurso fundacional contemporáneo, por tanto, la reconstitución étnica puede considerarse un:

Proceso de larga duración, plurisecular, que reelabora constantemente los elementos prehispánicos a la luz de los elementos internos y de los elementos condicionantes de las sociedades indias favoreciendo la consolidación y la expansión de la identidad étnica [...] el proceso [...] permite a las sociedades indias reelaborar y proyectar al futuro un patrimonio étnico, desarrollar una nueva racionalidad, una nueva lógica, deferente de la prehispánica, pero no por ello menos india de la precedente. La nueva identidad étnica no es entonces simplemente una forma de autodefensa frente al contexto colonial o el resultado de los intereses de grupo existentes en las sociedades indias, sino más bien el resultado de una voluntad colectiva orientada a o no perder un conjunto de valores o actitudes que ellos consideran importantes y significativos para su autodefinición. [Carmagnani 1988: 13-14].

La unidad religiosa político-administrativa del régimen colonial fue impuesta, pero el eje etnoterritorial que constituía el árbol del Tule se articuló con ella como una resistencia que configuró una identidad territorial particular. La virgen no desplaza la centralidad del árbol, en cambio, dio lugar al binomio fundacional relatado en los testimonios contemporáneos.

En 1900, Martínez Gracida retoma de un informante local que: “El árbol estaba al cuidado de un dios o genio protector, Pitao Cocobi, quien por eso recibía culto. También según la misma versión, el árbol tenía un nombre, Yaga guichiciña” [Jiménez 1990: 50]. En otros relatos más recientes al respecto se afirma que: “Existe una leyenda zapoteca local que afirma que fue plantado hace unos 1.400 años por Pechocha, un sacerdote de Ehecatl, el dios del viento azteca [...]” [Parker *et al.* 2012: 67].

Es así como en el Tule se imbrican lo que Barabas [2006: 225-258] denomina “santuario natural y santuario construido”, conjunción clave para la conformación de su etnoterritorio, porque permitió el fortalecimiento de una identidad comunitaria específica, al tiempo que aseguró el reconocimiento del pueblo por el régimen colonial: “[...] la intensidad del vínculo con la imagen sirve para cimentar como antaño, tanto la solidaridad del grupo como su continuidad. Fomenta una cadena obligaciones, de cargos que los descendientes están obligados a cumplir” [Gruzinski 2013: 245].

Mi mamá me platicaba, mi papá me platicaba que llegó la virgen con esas gentes que traen su caballo, ahí lo traían y los arrieros ahí lo acostaron, ahí bajo el árbol [...] pero ella se quedó aquí ya no se quiso ir, le gustó el Tule, ya no se quiso levantar el cajón [...] cuando se quedó la virgen entonces ya toda la gente que es, poquita gente que hay; puro huevo se recogió, el que tiene gallinas sacaba cincuenta, el que tiene poco pollo sacaba veinte, se levantó con puro

cantera iglesia, pura cantera, por eso cuando lo trabajaron, lo picaron y ya no se puede romper ese, porque ese huevo se echaba como cemento, vaya, la clara de huevo pegaba la piedra hasta que se ganó hacer el templo de la virgen, por eso está duro, salió muy macizo [entrevista a Ana María Pablo, 8 de junio de 2022].

En este relato es posible identificar el lazo genealógico señalado por Gruzinski [2013: 147-148], aunque la construcción del templo data del siglo xvi, los relatos sobre su edificación circulan en otras lógicas temporales que de nuevo remiten a la herencia precolombina. Las obligaciones y compromisos ligados al culto de la Virgen que eligió quedarse se vivencian cada año como si la llegada de la virgen fuera reciente. Esto es relevante porque los relatos fundacionales son creaciones culturales dinámicas que “suelen servirse de la historia y actualizarse tanto en temas y situaciones como en personajes intervinientes” [Barabas 2008: 133], permitiendo así la transmisión y recreación de los conocimientos sobre el etnoterritorio.

El árbol del Tule cobijó a la Virgen y el templo católico le otorgó el reconocimiento colonial a la comunidad al permitirle diferenciarse de otras comunidades. A partir del proceso de reconstitución étnica [Carmagnani 1988: 13-14] han circulado modos de ser y hacer, como el trabajo colectivo, que pueden considerarse resistencias, las cuales no son micro en los términos expresados por Scott [2000: 217-237] en sus estudios con grupos subalternizados, sino macrorresistencias de larga duración en las que el árbol, como eje etnoterritorial, ha ocupado un lugar primordial.

Durante el siglo xix el árbol del Tule adquirió un nuevo papel en el régimen político en ciernes, esta vez fueron “los visitantes” quienes empezaron a trazar una ruta que permitiría articular dicho eje etnoterritorial con el naciente Estado mexicano. En este periodo el árbol se convirtió en objeto de indagación científica y las crónicas de viajeros cuestionaban u omitían los relatos de las personas de la comunidad como simples supersticiones. De acuerdo con la revisión bibliográfica y documental, fue un periodo en el que se construyeron las primeras narrativas vinculadas a su “valor turístico”.

Dentro de los relatos de los visitantes durante el siglo xix hay una insistencia en caracterizar al árbol, indagar su origen, medidas y buscar explicación científica a su antigüedad [Jiménez 1990] y los pocos relatos de los viajeros se concentraron en describir prácticas socioculturales de la comunidad. No obstante, el 20 de abril de 1875, Nicoli describe la “danza del sabino” en el periódico *El Regenerador* como una actividad que parecía vincularse fuertemente con la recepción de visitantes:

Al viajero o visitante que celebraba su estancia en la población con una fiesta o un banquete le correspondían los indios con una danza que bailaban alrededor del árbol [...] Los danzantes se presentaban en traje indígena de carácter, luciendo vistosos penachos. Las mujeres también se presentaban ataviadas con tocado sencillo y llevando en su cuello un rosario de cuentas de vidrio amarillo que era símbolo de bienvenida. Las casadas llevaban el pelo recogido y trenzado y las doncellas ostentaban suelta la cabellera. El baile o danza tenía lugar en torno del árbol y carecía de movimientos provocativos. La música tenía una languidez tal que cada nota parecía un suspiro. [Jiménez 1990: 29].

Esta danza mezclaba los aspectos etnoterritoriales vinculados al sabino como lugar sagrado, con un despliegue que podía ser “montado” para el visitante; de esta danza no se han encontrado referentes contemporáneos en la población, pero es posible identificarla como antecedente de lo que se comenzaría a celebrar como la fiesta del Sabino, conocida actualmente como la Fiesta del Árbol del Tule que: “Consistía entonces en una procesión de carruajes que salían de Oaxaca del Tule por la mañana, para regresar por la tarde” [Jiménez 1990: 50].

De este modo, el árbol del Tule, como sujeto político, comienza a imbricar la tradición ritual precolombina, la consolidación del cristianismo indígena local, con la tradición nacionalista que irá delimitando su carácter de patrimonio y su valor turístico. El árbol se afianza como eje, sujeto y símbolo de resistencia etnoterritorial, a partir del despliegue de rituales intracomunitarios y prácticas construidas, orientadas para el visitante, que permitiera el reconocimiento de la comunidad, en medio de las tensiones territoriales con Tlalixtac y Guendulain.

En 1844, el viajero De Fossey explica que el sabino: “Por poco cae víctima del capricho de un rico comerciante de Oajaca, que ofreció una cantidad muy crecida a los indios del Tule por su árbol [...] Felizmente desecharon [...] la proposición de aquel vándalo [...]” [De Fossey 1994: 319]. La defensa del árbol también es documentada en 1862 por Charnay en un texto dedicado a las “Ciudades y ruinas americanas”:

Los indios vigilan [...] que ninguna mano profana ataque al viejo monumento: como todo aquello que concierne a su pasado, rodean al sabino de una veneración supersticiosa; nadie puede visitarlo si no es bajo su supervisión; barren u limpian diariamente el pie del árbol, y no toleran que alguien le trozara la ramita más diminuta. El indio tiene la religión del recuerdo, y quizás en las noches de tormenta escuche la voz de sus ancestros entre las ramas centenarias del viejo sabino [...]. [Jiménez 1990: 41].

Esta defensa del árbol es evidencia de las resistencias que se han tejido en torno a él, por su carácter etnoterritorial, pero también de la forma en cómo esta relación era interpretada por algunos visitantes. Eventualmente, el Estado mexicano va a terminar coincidiendo con esta “defensa”, pero a partir de discursos de carácter nacionalista que comienzan a “protegerlo” como emblema patrimonial. A finales del siglo XIX el Gobierno del Estado de Oaxaca emite un primer documento en el que se ordena a los pobladores conservar el árbol, se determina que hay que impedir que se haga inscripciones sobre él y se dictamina que debe haber libros de visitantes para satisfacer la necesidad de los visitantes de dejar registro de su paso por el Tule [Jiménez 1990].

Mi papá me decía que le comentó su papá que antes de los treinta al árbol le decían *yaguitz*, quiere decir árbol de papel, dice que antes venían los turistas, antes, no lo cuidaba tanto SEMARNAT, ni Ecología. Entonces venían los turistas. Venía poco turista porque no había difusión. Entonces venían turistas, no tenían esa protección que tiene el árbol ahí, esa rejita verde que tiene [...] Entonces todo estaba descampado, entonces llegaba el turista y con una navaja le descascaraban al pobre árbol, su cáscara, y ahí con algo punzante, como ejemplo, un clavo algo, le ponían ahí, ahí, ahí “Recuerdo la familia tal” [entrevista a Fausto Bautista Manuel, 16 de junio de 2022].

Cuidar el árbol se convirtió, entonces, en una labor compartida por la comunidad y el Estado; sin embargo, las motivaciones de estos cuidados comenzaron a trazar contradicciones que prevalecen hasta el día de hoy. En 1921, Cassiano Conzatti, reconocido por su trabajo pionero en torno a la flora oaxaqueña, realizó la primera *Monografía del árbol de Santa María del Tule* y señala lo siguiente sobre la comunidad:

Un sitio tan renombrado, empero, en todo el mundo civilizado, como éste, a causa de la maravilla natural que encierra, debería presentar un aspecto menos triste y menos pobre del que ofrece; pues el visitante que cae aquí sin haberse prevenido con anticipación, se expone a pasarla muy mal, si es que no se resuelve a regresar luego, en virtud de que en el pueblo no hay un una sola tienda que merezca este nombre, donde poder surtirse de algunas provisiones, a menudo indispensables para los excursionistas; ni un fonducho capaz de proporcionar un vaso de leche o una taza de café, y ni siquiera un lugar donde adquirir un mísero pedazo de pan; en dos palabras: inhospitalidad absoluta, por lo que es de aplaudirse calurosamente el decreto de 21 de enero del presente año, expedi-

do por el C. Gobernador Constitucional de Oaxaca, encaminado a transformar Santa Mará del Tule en el *rendez-vous* del turismo universal. [Conzatti 1921: 10].

La decepción de Conzatti ante el pueblo del Tule nos muestra un discurso turístico en ciernes y una demanda enfocada en recibir al visitante, en esta narrativa el árbol parecía un patrimonio desvinculado de la comunidad. Al paso de este siglo sí se construyó un entorno “propicio” para recibir visitantes, pero con lógicas que están permeadas por el carácter etnoterritorial del árbol.

Como se ha descrito, en el siglo xx el reparto agrario en Santa María del Tule no culminó hasta que las visitas de Cárdenas propiciaron que se emitiera la resolución presidencial definitiva. Stephen [2002: 219-266] documenta la relevancia de los convites que organizaron al pie del árbol del Tule a razón de estas visitas. De nuevo este lugar se convirtió en un punto de encuentro crucial entre la comunidad y el régimen político en turno. Durante la colonia, una virgen elegiría quedarse bajo su sombra y en el siglo xx otro emblema de poder, en presencia del árbol, desplegaría posibilidades para el reconocimiento territorial de la comunidad.

En este tenor, la fiesta anual del árbol del Tule se va consolidando como un espacio que permitía un tipo de interlocución específica con el Estado. Según los testimonios etnográficos, se puede argumentar que celebrar al árbol con la presencia de funcionarios locales permitía recrear el reconocimiento de la comunidad y de su territorio. En las décadas posteriores a las visitas de Cárdenas, los principales invitados a esta celebración serían los funcionarios de gobierno estatal. Por este motivo, era regular la solicitud de apoyo económico a estas instancias para la realización de esta festividad, gestiones que pudieron verificarse en la evidencia documental. La llegada de las autoridades, en su carácter de visitantes distinguidos, era en sí misma un ritual en que se recreaba el reconocimiento territorial de la comunidad.

Como se ha relatado, a partir de la década de los años setenta y ochenta del siglo xx, el Estado planteó un proyecto de desarrollo que afectó en diversos sentidos al municipio. La construcción de la planta de PEMEX, de tres fábricas y del fraccionamiento de vivienda social, así como el drenaje como proceso de modernización planearon transformaciones territoriales contundentes para la comunidad. Urbanización, contaminación y deterioro ecológico acelerado fueron algunos de las consecuencias de estos proyectos. Según la información etnográfica y hemerográfica recuperada, estos procesos parecen no haber tenido mayores cuestionamientos por parte de la población, ya que correspondían a un plan de desarrollo que, en su momento, parecía confiable, pero hubo un evento que marcó un límite que,

nuevamente, muestra la resistencia etnoterritorial que se ha manifestado en todo lo vinculado con el árbol del Tule.

En 1940, con el apoyo del ejército vinieron a echar la mano para labrar las canteras [que ahora conforman la explanada de la iglesia y del sabino] y los señores como mi abuelo, dice mi papá, iban con burro de aquí al columpio de Ixcotel [a 9 kilómetros de distancia] a traer esas canteras [...] Después lo querían quitar, antes de Heladio [gobernador de Oaxaca de 1982-1986] [...] querían quitar ese barandal, esa cantera. No, el pueblo se opuso y aquí, como estaban unidos, que tocan la campana y como ya saben cómo es el sonido de la campana, cuando hay algo urgente o algo, rápido que se reúne la gente [...]. Y vivían todos los señores ya grandes, ya murieron todos los que todavía existían. Que ellos trabajaron, pues fueron a traer la cantera. Decían ¿Cómo va a ser? Si fuimos con nuestro burro, fuimos a atraer las piedras y usted viene y quiere quitarlo, ¿por qué? [...] Toda la gente mayor que vivía, que trabajó en ese entonces se opusieron, eran como 15 de ese tiempo, que todos usaban la vestimenta como se usaba aquí, con calzón de manta, y decían si fuimos con nuestro burrito, cómo era posible que él gobierno lo quiera quitar. No lo vamos a permitir y los corrieron y ya no sé quitó ese barandal, ni la cantera [entrevista a Fausto Bautista Manuel, 16 de junio de 2022].

Si consideramos la transformación territorial que supusieron los proyectos de desarrollo, ¿por qué ninguno de esos procesos detonó alguna manifestación de inconformidad de esta magnitud? A partir de la evidencia recopilada, se puede reconocer que Santa María del Tule lleva cinco siglos negociando el territorio con el régimen político en turno y con poderes locales concretos, pero en este largo camino ha sido el árbol del Tule el eje que sostiene su etnoterritorialidad y permite el proceso de restitución identitaria, al que hace referencia Carmagnani [1988: 13-14]. Pareciera que todo se puede ir negociando y renegociando, mientras la integridad del árbol y de su entorno inmediato esté garantizado.

A finales del siglo xx, la demanda de Conzatti [1921: 10], de tener un pueblo “adaptado” para recibir a visitantes, se cumplió gracias a un proceso de turistificación, pero este proceso ha estado pautado por el carácter etnoterritorial del árbol. Como se ha señalado, el árbol milenario cumple funciones identitarias que van más allá de su reconocimiento como patrimonio cultural o del valor turístico asignado por el Estado o por las políticas religiosas, económicas y/o territoriales en turno.

En determinados momentos, hay coincidencia en las pautas sobre el carácter sagrado del lugar o sobre la conservación del árbol, de ahí las nego-

ciaciones contemporáneas sobre los pasos carreteros, los sistemas de riego del árbol, el papel del comité del árbol, incluso la disposición de los mercados vinculados al turismo, pero en otros, como en el testimonio compartido por el señor Fausto Bautista, aparece la resistencia comunitaria cuando revelan la centralidad etnoterritorial del árbol del Tule.

En esta lógica, a pesar que el Estado mexicano ha impulsado la construcción del Tule como territorio turístico [Fratucci 2000: 51], la dinámica etnoterritorial produce sentidos que no despojan al árbol de carácter de sujeto sagrado, referente fundacional del pueblo y sustento de sus habitantes. Si bien la actividad turística no es la base de los ingresos de las personas de la comunidad, pues la migración a Estados Unidos y los trabajos en la Ciudad de Oaxaca son la fuente principal de ingresos, la consolidación material y simbólica del Tule como territorio turístico es innegable. Sin embargo, el carácter etnoterritorial del árbol del Tule redunda en prácticas de resistencia y resignificación concretas. El Ahuehuate es visitado sólo en los términos que plantea la Asamblea Comunitaria, sus autoridades y sus comités, dinámica que se recrea en cada proceso vinculado al árbol.

A finales, del siglo xx los proyectos estatales que afectaron el territorio de la comunidad fueron aceptados, pero en lo referente al árbol se tejieron resistencias etnoterritoriales, manifestadas en el involucramiento y discusión comunitaria de cualquier decisión y/o política vinculada con este ser milenario. En ese sentido, la comunidad de Santa María del Tule se recrea sólo con las familias originarias que han encarnado y afianzado los siglos de resistencia territorial que hemos abordado y en las que el árbol es protagonista, guardián y centro etnoterritorial. Esto implica que ninguna persona avecindada forma parte de la Asamblea, del Cabildo, de las autoridades comunitarias o de los comités donde esto se discute. A lo largo del siglo xx se distinguen algunos personajes de fuera que, desde su carácter profesional o político, han dado consejo sobre decisiones relacionadas con el árbol, pero ninguno procedió sin la participación de las instancias comunitarias.

CONCLUSIONES

La etnoterritorialidad es un concepto que permite identificar líneas de continuidad y de ruptura que son centrales para el análisis de las dinámicas territoriales contemporáneas de los pueblos originarios, porque permite otorgar protagonismo a la comunidad frente a procesos sociopolíticos que dan cuenta del orden colonial novohispano y de la colonialidad contemporánea impuesta por los Estados-nación.

En este caso, el árbol de Tule constituye un eje etnoterritorial que otorga un sentido del tiempo que afianza una cosmovisión particular: “Decía mi papá el tiempo no cambia, cambia la gente” [entrevista a Senorina Sánchez, 15 de junio de 2022]. Las personas cambian, pero la temporalidad que configura este árbol milenario les trasciende.

Como se ha analizado, durante el periodo colonial el árbol protagonizó el binomio fundacional de la comunidad en la lógica religiosa político-administrativa impuesta por el régimen. En medio de disputa territoriales con actores locales, este binomio permitió la diferencia y la resistencia territorial de la comunidad. El árbol conservó su carácter etnoterritorial y se convirtió en un actor político primordial para el proceso de reconstitución identitaria, descrito por Carmagnani [1988: 13-14]. Esto convierte al Tule en un caso excepcional, pues un ser vivo ha acompañado el largo proceso de resistencia y reconfiguración, primero, por medio de la conformación de una religión étnica [Barabas 2008: 121-122], después, gracias a su consolidación como emblema patrimonial.

En la construcción del Estado mexicano el árbol comenzó a ser considerado como un patrimonio digno de ser “visitado”, lo cual propició que, en el ámbito comunitario, se organizaran una serie de actividades orientadas al visitante. A finales del siglo xix, el registro de la llamada danza del sabino nos da evidencia del desarrollo en ciernes de una tradición orientada al visitante, dando origen a la fiesta del árbol como una celebración que durante el siglo xx ya estaba dirigida a la recepción de funcionarios del gobierno estatal. Dicha festividad, en torno a un actor etnoterritorial se convirtió en un ejercicio de resistencia que recreaba el reconocimiento de la comunidad con los poderes locales y los visitantes. Los convites con Cárdenas en los años treinta sellaron este pacto de reconocimiento al lograrse la dotación de ejidos. Convertir al árbol en el protagonista de este ritual de reconocimiento político nos permite ubicar el carácter de la resistencia etnoterritorial que encabeza este ser vivo.

De esta forma, el árbol del Tule se articula con la religión étnica durante el periodo colonial y con un discurso nacionalista patrimonial que a finales del siglo xx se orientó específicamente hacia el turismo. Estas imbricaciones pueden leerse como resistencias orientadas a la reconstitución de la identidad étnica [Carmagnani 1988: 13-14] y pueden entenderse con mayor profundidad cuando nos remitimos a la etnoterritorialidad porque es posible identificar las contradicciones, tensiones, “fracturas, transformaciones y cambios, pero también procesos de reelaboración que se operan en matrices antiguas de lo sagrado” [Barabas 2008: 12].

Las tensiones territoriales que enfrentó la comunidad han tenido en el árbol del Tule un aliado para su diferenciación comunitaria, pese a que por cuatro siglos su extensión reconocida se limitaba al casco de la población, que se extendía a no más de 3 km alrededor del árbol. Después de la dotación territorial, en los años treinta del siglo pasado, estas tensiones siguieron en proceso, primero por límites intercomunitarios y en los años ochenta por la construcción de los proyectos de desarrollo y vivienda que se han detallado; sin embargo, la comunidad se adaptó y generó estrategias de reconstitución. Todo puede ser negociado, pero en lo que se refiere al árbol del Tule, sólo la comunidad decide.

Actualmente, a pesar del despojo simbólico y material que puede derivarse de la construcción del Tule como emblema turístico, su “patrimonialización” ha sido aprovechada por la comunidad para consolidar su carácter etnoterritorial en lógicas que propician su autonomía. El árbol se encuentra fuertemente vinculado a la cotidianidad tuleña y todos los discursos y políticas, vinculados con él, se discuten en la Asamblea.

Durante las últimas décadas la conservación del árbol del Tule ha sido un punto de encuentro entre la etnoterritorialidad de la comunidad y el Estado mexicano que ha propiciado una imbricación específica al permitir que hasta ahora la comunidad pueda seguir usando los discursos del turismo [Barretto 2007: 85-136] para preservar su integridad.

No obstante, en las últimas décadas del siglo pasado, las políticas y discursos nacionales en torno a la educación y el progreso modificaron aspectos centrales del etnoterritorio de Santa María del Tule y otras comunidades originarias de Oaxaca. El desplazamiento lingüístico, el deterioro de los cuerpos de agua y la reducción de la agricultura tradicional son evidencias de ello; sin embargo, el árbol del Tule sigue articulando una *praxis* de resistencia que favorece la autonomía política por medio de la Asamblea y la categorización de la población avecindada como personas que pueden habitar el territorio, pero no decidir sobre los asuntos de la comunidad originaria.

En este caso, el árbol se ha convertido en sujeto y emblema de resistencia. La construcción de PEMEX en territorio ejidal, la del fraccionamiento de vivienda social y de las tres fábricas del proyecto de parque industrial en propiedad privada fueron aceptadas porque el reparto agrario de décadas previas planteaba una relación específica con el Estado que lo convertía en un interlocutor válido. Todo esto se aceptó sin ceder la autonomía política de la comunidad al consolidar la categoría de avecindado; la consolidación del reparto agrario generaba otra dinámica de relación con el Estado en medio del conflicto social de los años setenta; sin embargo, esta “confianza”

tenía límites precisos: ni una ramita del árbol sería tocada sin que se llamara a todo el pueblo con las campanas.

Analizar la *praxis* de resistencia, a partir del abordaje de la etnoterritorialidad, permite ubicar la heterogeneidad de respuestas que se han tejido frente a los procesos de dominación política en las comunidades originarias. El concepto nos permite integrar el carácter simbólico de las luchas y resistencias de los pueblos originarios en los procesos de reconstitución étnica, incluso frente a los procesos de despojo contemporáneos.

Articular el análisis de la etnoterritorialidad con el de la construcción cotidiana del Estado permite ahondar en las particularidades que se entrelazan en la *praxis* de resistencia territorial de las comunidades originarias. Analizar la etnoterritorialidad desde una perspectiva procesual, que no busque indagar las permanencias precolombinas de manera esencialista, sino que permita ilustrar cómo se define y recrea en tensión permanente con el régimen que tenga el control político del territorio, permite profundizar en la comprensión de cómo el Estado se construye localmente y enriquece la comprensión de las resistencias de larga duración de sujetos humanos y no humanos en procesos de despojo y subalternización.

Quando acciones externas, como los proyectos llamados de desarrollo [...] ponen en riesgo el territorio y los lugares sagrados, y con ellos la reproducción de la cultura, la memoria y la identidad, éstos se transforman en recursos culturales que los pueblos esgrimen para oponerse a su realización. La formación de movimientos etnopolíticos es la forma más frecuente de organización indígena con fines de resistencia y salvaguarda de su patrimonio biocultural. En estos casos los movilizados no tratan de adecuarse a la lógica negociadora del Estado, sino que imponen su lógica [...]. [Barabas 2021: 351].

En el caso del Tule, la larga lucha territorial ha implicado un proceso de negociación y resistencia que no ha cesado desde el régimen colonial. Analizar el papel del árbol del Tule como eje y sujeto etnoterritorial nos permite afirmar que la comunidad no se insertó pasivamente en ninguna lógica negociadora, sino que, aunque no podemos hablar de un movimiento etnopolítico abiertamente organizado, la autonomía y la estrategia con la que se ha procurado resguardar todo lo vinculado con árbol del Tule puede leerse como una resistencia de 500 años que ha preservado esa lógica propia a la que alude Barabas [2021: 351].

Esta relación de cuidado mutuo puede entenderse desde la lógica etnoterritorial, “el árbol que nos cuida y nos protege, es guardián y testigo de todos y frente a él, la autoridad tiene que dar cuentas” [entrevista al señor

Rodolfo, 24 de junio de 2023]. Estamos ante una relación simbólica, práctica y material que buscará insertarse estratégicamente en el discurso y práctica del régimen político en turno. Las tradiciones y rituales de carácter comunitario se despliegan para la autoridad o el visitante, pero manteniendo bajo resguardo lo propio en los sentidos que la Asamblea y los diversos comités comunitarios definen.

En efecto, los lugares sagrados se politizan al ser presentados en arenas políticas regionales, nacionales e internacionales, pero desde mi perspectiva, para comprender su papel no basta pensar sólo en el uso instrumental de la tradición cultural, sino que hay que observar también la agencia y el empoderamiento de los pueblos agredidos que, al reproducir sus tradiciones y saberes, o al recrearlos cuando están fuera de uso, los revitalizan y refuncionalizan [...] Vemos entonces que la dinámica de reapropiación y refuncionalización cultural, como forma de construir la resistencia frente a las intervenciones externas, promueve el uso estratégico de lugares, narrativas, rituales e identidades. [Barabas 2021: 351].

La perspectiva de la construcción cotidiana del Estado hasta ahora no ha sido desarrollada explícitamente en los estudios sobre etnoterritorialidad, pero, como ha sido posible identificar en este trabajo, incluirla nos permite ubicar en qué sentidos la etnoterritorialidad es una *praxis* de resistencia. En la etnoterritorialidad se implican procesos complejos de aristas múltiples que constituyen resistencias territoriales que no son pasivas ni meramente estratégicas, sino que permiten la reconstitución étnica en sentidos que han respondido a procesos de despojo y subalternización no lineales u homogéneos. Cuando centramos la atención en la construcción local de los procesos de dominación y resistencia, implicados en la etnoterritorialidad, podemos hacer rupturas con el concepto de microrresistencia y complejizar la comprensión de la etnoterritorialidad como una *praxis* que explica la profundidad simbólica y material de los 500 años de lucha territorial de cada uno de los pueblos del Abya Yala.

REFERENCIAS

Archivo General del Estado de Oaxaca (AGEO)

1923 Fondo Gobierno, Sección Conflicto de Tierra, Santa María del Tule. AGEO. México.

Acosta, José

2008 *Historia natural y moral de las Indias. Edición crítica de Fermín del Pino-Díaz.* CSIC. Madrid.

Anderson, Benedict

1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.* Fondo de Cultura Económica. México.

Barabas, Alicia Mabel

2004 La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca. *Desacatos* (14): 145-168. <<https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/download/1091/939/1218>>. Consultado el 20 de agosto de 2023 [PDF].

2006 Los santuarios de vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca. *Cuicuilco*, 36 (13): 225-258. <<https://www.redalyc.org/pdf/351/35103610.pdf>>. Consultado el 30 de enero de 2024 [PDF].

2008 Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 119-139. <<https://doi-org.pbidi.unam.mx:2443/10.7440/antipoda7.2008.06>>. Consultado el 10 de septiembre de 2023 [PDF].

2021 Lugares sagrados en territorios binnizá del Istmo de Tehuantepec frente a la minería y los megaproyectos. *Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas*, 28 (81): 315-356. <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-84882021000200014&lng=es&tlng=es>. Consultado el 23 de mayo de 2024 [PDF].

Barjau Martínez, Luis

2002 La etnohistoria: reflexiones y acotaciones en torno a su definición. *Ciencia. Revista de la Academia Mexicana de Ciencias*, 4 (53): 40-53. <https://www.revistaciencia.amc.edu.mx/images/revista/53_4/etnohistoria.pdf>. Consultado el 30 de enero de 2024 [PDF].

Barretto, Margarita

2007 *Turismo y cultura: Relaciones, contradicciones y expectativas.* ACA y PASOS. España.

Basáñez, Miguel

1987 *La composición del poder en Oaxaca 1968-1984*, Miguel Basáñez (coord.). INAP. México.

Carmagnani, Marcello

1988 *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII.* Fondo de Cultura Económica. México.

Conzatti, Casiano

1921 *Monografía del árbol de Santa María del Tule.* SEP. México.

Cuadriello, Jaime

2010 La Virgen como territorio. *Colonial Latin American Review*, 19 (01), abril: 69-113.

De Fossey, Mathieu

1994 *Viaje a México.* CONACULTA. México.

Enríquez Valencia, Raúl y Carolina Benítez Hernández

2021 Enoterritorialidad y mercados tradicionales en Oaxaca. Ruptura y refundación del mercado de Ocotlán de Morelos, siglo xx. *Cuadernos sobre Relaciones Internacionales, Regionalismo y Desarrollo*, 16 (29), junio: 145-171.

Falcón Vega, Romana

2015 *El jefe político, un dominio negociado en el mundo rural del Estado de México. 1857-2011.* COLMEX, CIESAS, COLMICH. México.

Fratucci, Aguinaldo César

2000 *O ordenamento territorial da atividade turística no Estado do Rio de Janeiro: processos de inserção dos lugares turísticos nas redes do turismo*, tesis de maestría. Instituto de Geociências, Universidade Federal Fluminense. Brasil.

García Torres, Víctor Manuel

2018 *Enoterritorio. Análisis sobre la Sierra Norte de Puebla, México y la Sierra Central, Perú*, tesis de doctorado. UNAM. México.

Giraudó, Laura

2008 *Anular las distancias. Los gobiernos posrevolucionarios en México y la transformación cultural de indios y campesinos.* CEPC. España.

Gruzinski, Serge

2013 *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII.* Fondo de Cultura Económica. México.

Guber, Rosana

2001 *Etnografía.* Grupo Editorial Norma. Colombia.

Hernández Díaz, Jorge

2007 *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural: los usos y costumbres en Oaxaca. Siglo XXI, UABJO.* México.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)

2020 Censo 2020. <https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/ccpv/2020/doc/cpv2020_pres_res_oax.pdf>. Consultado el 10 de julio de 2023.

Jiménez, Víctor

1990 *El árbol de El Tule en la historia*. CODEX. México.

Joseph, Gilbert y Daniel Nugent

2002 *Aspectos cotidianos de la formación del Estado o. La Revolución y la negociación del mando en el México Moderno*, Gilbert Joseph y Daniel Nugent (coords.). Era. México.

López Austin, Alfredo

1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos Nahuas*. IIA-UNAM. México.

Martínez José, Jessica Paola y Elías Omar Pérez Ramírez

2021 *Konk ëy Leyenda del Rey Kndoy*. Instituto Nacional de Pueblos Indígenas. México.

Mallón, Florencia

2003 *Campesino y nación. La construcción del México y Perú poscoloniales*. COLSAN-CIESAS. México.

Parker, Edward y Anna Lewington

2012 *Ancient trees. Trees that live for a thousand years*. Batsford. EE.UU.

Registro Agrario Nacional (RAN)

2022 *Padrón e historial de Núcleos Agrarios*. <<https://phina.ran.gob.mx/>>. Consultado el 10 de julio de 2023.

Romero Frizzi, María de los Ángeles y Michel Oudijk

2013 Los zapotecos, en *Historia documental de México 1*, Miguel León Portilla. IHH-UNAM. México: 185-237.

Sánchez López, Josafath

2019 *Aliados o enemigos. Tierra y campesinos en la disputa por la construcción del Estado en los Calles Centrales de Oaxaca, 1917-1979*, tesis de doctorado. CIESAS. México.

Scott, James

2000 *Los dominados y el arte de la resistencia*. Era. México.

Segato, Rit

2013 *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Prometeo. Argentina.

Soni Peña, María Esther

2022 *La etnoterritorialidad entre jóvenes del pueblo nahua de San Miguel Canoa, Puebla*, tesis de maestría. BUAP. México.

Stephen, Lynn

2002 *Zapata Lives!: Histories and cultural politics in Southern Mexico*. University of California Press. EE.UU.

Taylor, Wiliam. B.

1998 *Terratenientes y campesinos en la Oaxaca colonial*. Instituto Oaxaqueño de las Culturas. México.

Velázquez, Emilia, Eric Léonard, Odile Hoffmann et al.

2009 *El Istmo mexicano: una región inasequible. Estado, poderes locales y dinámicas espaciales (siglos XVI-XXI)*, Emilia Velázquez, Eric Léonard, Odile Hoffmann y Marie-France Prévôt-Schapira (coords.). IRD Éditions. México.

Colonialismo y salud: La percepción médica decimonónica de la relación hombre-naturaleza

Paola Peniche Moreno*
CIESAS-UNIDAD PENINSULAR

RESUMEN: *El propósito de este artículo es analizar el ideario médico prebacteriológico respecto a la relación entre humanos, naturaleza y procesos de salud y enfermedad. Se postula que esta comprensión estaba moldeada por los intereses predominantes de la época, en particular con los económicos y geopolíticos. Se considera que la experiencia europea en el Caribe, América y África occidental fue clave en la formación del pensamiento médico, con la medicina sirviendo como instrumento de expansión imperial. Se argumenta que el contacto con la diversidad biológica de territorios considerados "tropicales" o "exóticos" contribuyó a configurar la narrativa médica del siglo XIX en la que "la otra" naturaleza y "los otros" cuerpos se percibían como peligrosos pero necesarios. Mediante el análisis de geografías médicas de regiones coloniales o de pasado colonial se examinan cuatro conceptos: supremacía, patologización espacial, correlación entre clima y raza, así como aclimatación.*

PALABRAS CLAVE: *pensamiento médico, colonialismo e imperialismo, relación hombre/naturaleza, procesos salud/enfermedad, tropical.*

Colonialism and health: the Nineteenth-Century
medical perception of the human-nature relationship

* ppeniche@yahoo.com

Fecha de recepción: 29 de abril de 2024 • Fecha de aprobación: 12 de julio de 2024

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas número 90, mayo-agosto, 2024

ABSTRACT: *This article aims to analyze prebacteriological medical thinking about the relationship between humans, nature, and health/disease processes. This understanding is believed to have been shaped by the dominant economic and geopolitical interests of the time. European experiences in the Caribbean, the Americas, and West Africa were crucial in shaping medical thought, where medicine served as a tool for imperial expansion. It is argued that exposure to the biological diversity of regions deemed “tropical” or “exotic” influenced the Nineteenth-Century medical narrative, which viewed “other natures” and “other bodies” as both dangerous as necessary. An analysis of the medical geographies of colonial regions or those with a colonial past reveals four key concepts: supremacy, spatial pathologization, the correlation between climate and race, and acclimatization.*

KEYWORDS: *medical thought, colonialism and imperialism, human/nature relationship, health/disease, tropical nature.*

El hombre es, en más de un aspecto,
mera expresión del suelo en que vive.
Dr. Jean Boudin, [1857]

INTRODUCCIÓN

Durante el siglo XIX el desarrollo del pensamiento médico en Europa estuvo marcado por los cambios políticos y económicos derivados de la expansión de potencias como Inglaterra, Francia, Alemania y España. El presente artículo analiza cómo estos factores configuraron la medicina prebacteriológica al enfocarse en cómo se concebía la interacción entre las personas, su entorno y las dinámicas de salud y enfermedad. A partir de esto, se retoma la idea de que es esencial analizar las experiencias médicas en el Caribe, América y la costa de África Occidental, con el fin de entender cómo el capitalismo industrial y la modernidad moldearon la práctica médica de la época.

El problema se contextualiza en el siglo XIX, periodo que marcó un crecimiento sin precedentes en la historia humana. Para 1900, la economía global había crecido 14 veces respecto a los siglos anteriores; la población se cuadruplicó y el consumo de energía se quintuplicó. Durante esta era, el medio ambiente se utilizó como herramienta clave para la expansión económica y la acumulación de riqueza, pues transformó radicalmente la superficie terrestre [McNeill 2003: 39-44].

¿Qué ideas acompañaron este fenómeno histórico? Este artículo contribuye a conocer el papel activo de la medicina, impulsada por la impor-

tancia de la enfermedad en la expansión global de un modelo económico, político y cultural que no sólo reconfiguró el mundo en su tiempo, sino que continúa ejerciendo su influencia en la actualidad [Harrison 2000: 54].

La idea de “la relación hombre/naturaleza” alude al “paradigma ambientalista” que Arnold [2000: 17-18] describe como una fuerza histórica que ha modelado las interacciones materiales y culturales entre Europa y el resto del mundo. Este artículo examina cómo el pensamiento médico del siglo XIX entendía la naturaleza: como un elemento a ser comprendido, clasificado y controlado, al influir en diversas áreas de conocimiento y las relaciones entre Europa, América, el Caribe y África [Numbers 2000: 217].

METODOLOGÍA

Este artículo explora la interconexión entre seres humanos y naturaleza en el pensamiento médico del siglo XIX, a partir del análisis de obras médicas geográficas y topográficas, escritas en inglés, francés, español y alemán entre los siglos XVIII y XIX.

El primer paso de la investigación consistió en una prospección documental de un *corpus* compuesto por 88 obras médicas. Se seleccionaron textos de importantes repositorios digitales en varios idiomas, con el objetivo de identificar tendencias en la literatura médica de países europeos con presencia en América, África y Asia.

El *corpus* documental se centró en textos médicos que exploran territorios coloniales o de pasado colonial, para analizar las visiones de salud sobre regiones distantes y entender las motivaciones políticas y económicas subyacentes. Debido a nuestra proximidad geográfica al Caribe, se incluyeron, en especial, textos relacionados con América, el Caribe y la costa atlántica africana, aunque también se consideraron materiales de las islas del Pacífico y Asia [Annesley 1825; Gulick 1855; Prat 1869; Le Borgne 1872]. A pesar de la abundante literatura médica de autores norteamericanos, se decidió excluir la mayoría de esa bibliografía debido a su volumen, así que hubo una selección únicamente de algunas referencias excepcionales [Drake *et al.* 1854].

La prospección documental permitió identificar y caracterizar cuatro conceptos clave respecto a la interconexión entre seres humanos y naturaleza:

1. La relación entre supremacía y clima.
2. La patologización del espacio.
3. La correspondencia entre clima y raza.
4. La aclimatación.

Estos conceptos constituyen el núcleo del artículo proponiendo que el contacto europeo con la diversidad biológica de otros territorios fue crucial para moldear la visión médica del siglo XIX sobre la relación entre el hombre y la naturaleza. La confrontación con ambientes a menudo hostiles y diferentes a los europeos influyó significativamente en las percepciones y prácticas médicas al destacar la “otra” naturaleza y los “otros” cuerpos. Así, la caracterización se realizó contrastando las interpretaciones de los médicos con la diversidad observada en territorios no europeos.

El tercer paso fue el análisis y explicación detallada de cada uno de los conceptos identificados. Para ello, se seleccionaron 14 geografías médicas del *corpus*, escritas en inglés, francés y español, que abarcan América, el Caribe, África y Filipinas.

CRÍTICA DE FUENTES

Las geografías y topografías médicas son escritos que analizan las características físicas de diversas regiones y las enfermedades prevalentes en ellas, sin olvidar que factores externos como el clima, la altitud y la humedad influyen en las patologías locales [Casco 2001: 213; Stepan 2001: 25, 171]. Esta perspectiva fomentó el desarrollo de una epidemiología basada en la observación del entorno natural, incluso del sol, suelo, aire, alimentos, aguas y costumbres [Naraindas 1996: 33].

El corpus revisado para esta investigación muestra dos criterios de demarcación espacial. Algunos textos se centran en regiones o zonas climáticas, como la costa este u oeste de África, las Indias Orientales y Occidentales, Asia Menor y Mayor, sin olvidar los “climas cálidos” o “naciones tropicales” [Jourdanet 1861b]. Otros se refieren directamente a países específicos para reflejar los principios nacionalistas del origen de los autores y su base política en la generación de este conocimiento [Douglas 1819; Townsend 1826; Horner 1845].

También se revisaron geografías escritas por médicos describiendo su propio país, motivados por la idea de la importancia del control del entorno para mejorar la salud pública y facilitar el comercio y la gobernabilidad, por ejemplo, en México se encuentran Lobato [1874], Rodríguez y Ramírez [1886], Orvañanos [1889]; en Perú se registran Unuanue [1815]; en Argentina, Cantón [1891], Gache [1895]; en Cuba, Piña y Peñuela [1855]; en Puerto Rico, Dumont [1875]; en Estados Unidos, Drake y Smith [1854]; en Canadá, Douglas [1819] y en Senegal, Horton [1859].

Francia fue uno de los principales impulsores de la literatura médica geográfica y topográfica, seguida por Inglaterra y España. Contribuciones

significativas también provinieron de médicos americanos, en especial de Estados Unidos, México, Argentina y Perú, quienes enriquecieron la diversidad de perspectivas en el *corpus* documental.

De los 88 textos revisados, 20 se centran en México. Durante la intervención francesa (1861-1876), cuatro textos de esos 20 fueron escritos por médicos franceses que exploraron el territorio mexicano [Jourdanet 1861a, 1861b, 1864; Coindet 1867], también destaca la obra del prestigioso médico mexicano José Guadalupe Lobato [1874], así como dos estudios de médicos estadounidenses en misiones en el sureste mexicano [Sapper 1896].

Los 12 textos restantes fueron comisionados por instituciones centrales y redactados por médicos locales. Abarcan geografías de alcance nacional [Rodríguez *et al.* 1886; Orvañanos 1889; Matienzo 1892; Izaguirre 1892] y estudios estatales en Tamaulipas [Martínez 1892], Puebla [Morales *et al.* 1888], Jalisco [Garcadiego 1892], San Luis Potosí [Otero 1894], Estado de México [Orvañanos 1892] y Yucatán [Sapper 1896]; son parte de la tarea emprendida en la década de 1870, cuando la Academia de Medicina de México y la Secretaría de Fomento propusieron crear una geografía médica nacional. Bajo la dirección de Lauro María Jiménez en 1873, la Academia recabó información sobre el clima, flora, fauna, aguas medicinales y enfermedades endémicas de diversas regiones, con el objetivo de desarrollar una geografía médica detallada [Liceaga 1878: 561-570].

En 1884, la Secretaría de Fomento relanzó este proyecto para destacar las riquezas de México en Europa. Una comisión liderada por Eduardo Liceaga y Alberto Escobar fue creada para profundizar en las condiciones climáticas y enfermedades regionales. Domingo Orvañanos, encargado de redactar la geografía médica nacional, colaboró con la comisión y distribuyó cuestionarios en todo el país, para después recoger datos de ayuntamientos y profesionales de la salud [*El tiempo. Diario Católico* 1888].

Gracias a la prospección documental y la crítica de fuentes, este estudio ha identificado y caracterizado conceptos clave que ilustran cómo el contacto europeo con diversas regiones del mundo influyó en el pensamiento médico del siglo XIX. En la siguiente sección se profundizará en cada concepto, explorando cómo la interacción entre el hombre y la naturaleza fue entendida y cómo estas percepciones moldearon las prácticas médicas y epidemiológicas de la época.

PRIMER CONCEPTO: PERSPECTIVAS SOBRE CLIMA Y SUPREMACÍA

Desde principios del siglo XVIII se creía que el clima templado de Europa había fomentado una civilización avanzada, pero se consideraba que el

cinturón ecuatorial albergaba a personas más indolentes. Montesquieu en su obra *El espíritu de las leyes* (1748) analizó cómo el clima influía en el temperamento humano y las estructuras políticas y jurídicas de una sociedad. Argumentó que los climas cálidos favorecían gobiernos despóticos debido a la pasividad inducida por el calor, mientras que los climas fríos, donde la población era más activa, propiciaban sistemas democráticos o republicanos. Bajo esta perspectiva, sugiere que el clima europeo fue fundamental para el desarrollo del espíritu humano, pues impulsaba avances en artes, ciencias, filosofía, incluso establecía sistemas de gobierno basados en la libertad y la justicia [Shackleton 1955: 321, 326-329].

En el siglo XIX, las teorías que asociaban clima, civilización y cultura fortalecieron la noción de supremacía europea y justificaron el colonialismo. En *Kosmos*, Alexander von Humboldt argumentó que las civilizaciones avanzadas surgieron en zonas templadas y se expandieron a regiones tropicales por medio de la migración y colonización, sosteniendo que los climas cálidos no favorecían el progreso. Humboldt usó las líneas isotérmicas para demostrar cómo el clima y la geografía influían en la interacción de los seres humanos con su entorno y cómo estos factores afectaban la evolución y distribución de las razas humanas. Según él, la civilización dependía de condiciones geográficas y climáticas con Europa en el centro de esta dinámica al propiciar el intercambio cultural y el desarrollo de una perspectiva universal [Humboldt 1876].

En el ámbito médico, Arthur Bordier [1884] sostenía que los climas extremos, tanto fríos como cálidos, obstaculizaban el avance social, mientras que los climas templados favorecían un mayor desarrollo cerebral, esencial para diferenciar a los humanos de otras especies. Esta idea, reforzada durante la Ilustración, posiciona a los humanos como únicos en su capacidad para dominar el entorno gracias a su inteligencia, educación y avances tecnológicos. Las geografías médicas destacan esta capacidad de adaptación y socialización diferenciando a los humanos de los animales al permitirles crear sistemas colectivos de defensa contra desafíos climáticos y geográficos [Galafassi 2001: 5-6].

La definición de “clima” adquirió complejidad desde el siglo XVIII; originalmente, en el siglo XVII se refería simplemente a una “región del aire o del cielo” [Vittori 1609], sin embargo, en el siglo XVIII, esta noción se amplió para incluir características geográficas y la idea de un ambiente “benigno y saludable” [Real Academia 1729] Para finales del siglo XIX el término “clima” también incorporaba una dimensión médica:

Conjunto de las afecciones atmosféricas que caracterizan una región [...] por él [clima] los médicos expresan la reunión de todas las causas físicas generales o comunes que pueden influir en la salud de los habitantes de cada país; tales son la naturaleza de los vientos, de las aguas, de los alimentos y del terreno [Zerolo 1895].

Mientras Europa asociaba las zonas templadas con civilización y progreso, la visión de la naturaleza tropical se transformó en una herramienta política de subordinación, para definir la identidad europea como contraste. Esta perspectiva, que veía al mundo natural como algo por describir, clasificar y transformar en mercancía, cambió la denominación de regiones ecuatoriales de “equinoccial” o “tórrida” a “los trópicos” en el siglo XIX [Stepan 2001: 17]; dicho cambio terminológico acompañó la expansión europea, amplió la concepción de “tropical” a regiones como las Indias Occidentales, India y África, donde los médicos europeos documentaron enfermedades, y la extendió a lugares con características similares, aunque no estrictamente tropicales [Bhattacharya 2012: 2; Stepan 2001: 156].

La categorización de la malaria y la fiebre amarilla como “enfermedades tropicales” reflejaba su impacto en el desarrollo de las economías imperiales y coloniales, pues obstaculizaba la integración de la economía agrícola en los sistemas capitalistas, frenaba la colonización europea en América y complicaba las operaciones militares de las potencias europeas y norteamericanas; además, estas enfermedades dificultaban la movilización de mercancías en los puertos oceánicos por ambos lados del Atlántico [D. Ribeiro 1982: 50]. En el imaginario colonial, los trópicos y sus enfermedades se representaban tanto como fuente de riqueza, como una amenaza a conquistar y controlar [Katz 1995: 273, 277; Chalhoub 1996: 29]; en el siglo XIX se consideraban lugares de alteridad, caracterizados por su calor y percibidos como peligrosos y enfermizos, donde la fertilidad excesiva, la exótica biodiversidad y la desenfrenada sexualidad sugerían oportunidades y riesgos de degeneración racial [Stepan 2001: 11-30; Arnold 2000: 18-19; G. L. Ribeiro 2004: 176-189].

SEGUNDO CONCEPTO: PATOLOGIZACIÓN DEL ESPACIO

No era nuevo para la medicina del siglo XIX que el entorno influyera en la vida de las personas. Los tratados hipocráticos de “Epidemias” y “Sobre los aires, aguas y lugares” documentaban la antigüedad de esta noción, pues consideraban variables como tierra, clima, estaciones, astros, agua, posición del sol, dirección del viento, entre otras, pero lo nuevo fue haber pro-

fundizado el conocimiento sobre geografía, clima, materia orgánica e inorgánica y el ser humano [Arnold 2000: 20-25]. Esta época marcó el uso del conocimiento científico para fines políticos y económicos, ya que establecía una dicotomía global entre las regiones templadas como equilibradas, en contraste con las tropicales como exuberantes [Naraindas 1996: 42-44].

En el pensamiento médico de la época, la vegetación, la fauna, el calor y la humedad de las zonas tropicales representaban una constante tensión entre riqueza y peligro. Humboldt destacó esta relación paradójica entre vida y muerte en las áreas tropicales al notar su gran fertilidad, pero también su propensión a las enfermedades:

La humedad de las costas que favorece la putrefacción de una gran masa de sustancias orgánicas, ocasiona las enfermedades a que están expuestos sólo los europeos y otros individuos no aclimatados, porque bajo el cielo abrasador de los trópicos la insalubridad del aire indica casi siempre una fertilidad extraordinaria de los suelos [Humboldt 1876: 367].

Al escribir sobre Filipinas, el doctor Codorniu sostuvo que “en medicina se admite como hecho comprobado, que los países que más se aproximan al Ecuador son los más fértiles y al mismo tiempo los más mortíferos”. El privilegiado suelo de las islas:

Produce el arroz, el cacao, el coco, el algodón, el añil, el azúcar, la pimienta, el jengibre, la nuez moscada, el inapreciable abacá, la madera de tinte y el mejor tabaco del mundo [...] sus inmensas costas, ríos y lagunas producen el pescado en cantidad prodigiosa; sus bosques y desiertas campiñas están cuajadas de ciervos, búfalos y caballos salvajes. El gallo se multiplica en los mismos bosques sin el auxilio del hombre; y es notable la abundancia de tortolas, palomas, loros, cacatúa, e infinidad de aves [...] [Codorniu 1857: 15].

Sin embargo, después de examinar la geografía local, el doctor señaló que esa aparente fertilidad y abundancia enmascaraban ante los europeos su naturaleza de ser “pródigos repartidores de males”. Al escribir sobre México, el doctor Lobato destacó que los procesos físicos y químicos esenciales para el florecimiento de la vida en las regiones tropicales también constituían potenciales focos de insalubridad: “[...] en medio de las mismas acciones provechosas a la vida [...] se produce un medio anómalo capaz de desvirtuar las acciones favorables que la naturaleza había creado [...]” [Lobato 1874: 9].

La asociación de diferentes climas con tipos específicos de enfermedades se consolidó en el pensamiento médico del siglo XIX. En zonas costeras de climas cálidos se reconocieron enfermedades como fiebres intermitentes graves y fiebre amarilla [Lobato 1874: 11]; en lugares variados, desde los pantanos de Argelia hasta el delta del Misisipi, se observaron diferencias en las enfermedades miasmáticas, relacionadas con el clima y el suelo [Boudin 1843: 4, 12]; los vientos del sur fueron vinculados a brotes de fiebre amarilla en Martinica y a enfermedades como pleuresía en Matto Grosso, Brasil, además, se notó que ciertas enfermedades variaban con los ciclos anuales o diurnos [Sigaud 1844: 533]. En Cuba, México y África Occidental se documentaron patrones estacionales de enfermedades que respondían a cambios anuales en temperatura, humedad y vientos, como la prevalencia de fiebres en verano o patologías respiratorias en otoño e invierno [Piña 1855: 20-21; Lobato 1874: 18-19, 55; Horton 1859: 3]. En regiones tropicales las noches eran consideradas peligrosas debido a un aumento en la humedad y a la disminución del viento que dispersaba las emanaciones de focos infecciosos [Piña 1855: 28-29, 56-57]. Durante el invierno la caída nocturna de la temperatura, llamada “refrigeración nictemeral”, se veía como un factor clave en el brote de epidemias, en especial si había una predisposición miasmática en la población [Lobato 1874: 16-17].

TERCER CONCEPTO: CORRESPONDENCIA ENTRE CLIMA Y RAZA

El pensamiento médico moderno sostenía que la temperatura de un lugar influía en el carácter y las capacidades de sus habitantes al afectar el desarrollo de habilidades, resistencias físicas y aptitudes mentales. Esta idea, profundamente arraigada en la teoría médica, impactaba las decisiones políticas de naciones expansivas, por ejemplo, el médico francés Jean Pierre Bonnafont [1839] recomendaba que los países consideraran la idoneidad climática al establecer colonias, debido a su efecto en las capacidades humanas, pues la diversidad biológica mundial demostraba cómo el clima moldeaba la vida y afectaba a los humanos tanto como lo hacía con la flora y la fauna: “El clima es la base de todo para el hombre: su forma de ser, su naturaleza, su legislación, su gobierno, su religión; el clima es un círculo en el que el Creador ha encerrado a su criatura, y cuya circunferencia no puede cruzar impunemente” [Bonnafont 1839: v].

Después de su experiencia en las Antillas, el higienista Octave Saint-Vel [1868] afirmó que el intenso calor tropical no era adecuado para el desarrollo de la raza blanca. Aunque esta raza había logrado adaptarse y prosperar en la zona ecuatorial, señaló que su lugar de origen y hábitat natural eran

las latitudes templadas. Además, se argumentaba que la adaptación al clima y la geografía local conferirían inmunidad a las enfermedades endémicas de cada región. Esta relación entre clima y salud también explicaba por qué los europeos eran más susceptibles a enfermedades febriles tropicales, mientras que los habitantes de esas zonas eran más propensos a enfermedades respiratorias, como la tuberculosis [Lind 1771].

En la *Topografía médica de la Isla de Cuba* de 1855 se caracteriza a los habitantes de climas cálidos como apáticos y apasionados, menos propensos a enfermedades febriles, pero más susceptibles a diarreas. El doctor Piña describió que en climas cálidos la piel se irritaba o inflamaba, según la humedad, la digestión era lenta, la sangre tenía menos oxígeno y el hígado era más activo, por tanto, se generaban en temperamentos biliosos, linfáticos o nerviosos, marcados por la apatía o pasión intensa [Piña 1855: 30]. Según la visión occidental, los nativos de los trópicos tienen una piel resistente a la insolación y un sistema digestivo fuerte, adecuado a una dieta de chile, tortillas y atole [Lobato 1874: 54], por contraste, los europeos son vulnerables a las condiciones tropicales, incluso sufren efectos negativos en la piel y el sistema nervioso, debido a la exposición solar y los cambios bruscos de temperatura.

CUARTO CONCEPTO: ACLIMATACIÓN

En el siglo XIX la medicina introdujo el concepto de “aclimatación” para indicar que, con intervención médica, las personas podrían adaptarse a climas diferentes sin enfermarse ni morir [Boudin 1864: 832]. Se proponía que, frente a las limitaciones climáticas, los humanos tenían dos opciones: resistir agresivamente el clima, esto podía resultar en desorden social y natural o adaptarse para facilitar las transformaciones en el terreno y la política [Bonnafont 1839: VI]. La adaptación era esencial en un mundo donde los climas y las poblaciones eran dinámicas y sujetas a cambios constantes. Los fenómenos climáticos o “fenómenos telúricos” como incendios, huracanes y terremotos, exigían estrategias de supervivencia adaptativas. Además, se reconocía que la intervención humana podría modificar el ambiente, pues afecta directamente la salud pública. Ramón Piña y Peñuela [1855: 12] notó que la población, la agricultura y el comercio podían transformar el suelo e impactar la biología de los reinos animal y vegetal, como consecuencia, la salud pública.

En el siglo XIX las geografías médicas reflejaron una evolución en la comprensión de los factores de riesgo para endemias y epidemias. Inicialmente centradas en elementos naturales como el clima y fenómenos telúri-

cos, estas perspectivas se ampliaron para incluir aspectos sociales y económicos como la demografía y las actividades productivas. Hacia finales de siglo se reconocieron las consecuencias negativas de las acciones humanas, en especial la migración y la industrialización, pues contribuían al hacinamiento y la contaminación [Selsis 1880; Grant 1882]. La migración representaba una paradoja entre la tendencia natural de las especies de permanecer en su entorno original y las presiones de la civilización que forzaban a los grupos a moverse, al crear nuevas amenazas a la salud [Boudin 1843: 76-78; Lobato 1874: 25-28]. Este fenómeno se comparaba con el “trasplante” de una especie fuera de su hábitat endémico cuando destacaban los desafíos adaptativos:

Todas las veces que las distintas especies de animales o vegetales se tienen que trasplantar a regiones remotas, sea en un mismo continente o en distintos, sea en territorios de un mismo continente o de otros, y en zonas de un país desigual en climas, temperatura, condiciones atmosféricas o desigual en condiciones físicas y geográficas, es preciso favorecer la creación de circunstancias climatológicas para que las especies se aclimaten, esto es, para que las condiciones de la vida fisiológica sean próximamente iguales a las del país originario [Lobato 1874: 25].

La medicina del siglo XIX introdujo el concepto de “aclimatación” para definir la capacidad de superar las tensiones entre las características locales y la fisiología de individuos no nativos de esos lugares [Piña 1855: 25-29]. Se argumentaba que los humanos, a diferencia de otras especies, utilizaban su inteligencia, cultura y educación para mitigar los efectos climáticos; estaba la creencia que los seres humanos podían inducir adaptaciones orgánicas y resistir las influencias del clima mediante la adopción de un “régimen higiénico” adecuado al clima: “El problema de la aclimatación se debe reducir en gran parte al punto de vista de la higiene, para vencer los obstáculos que las condiciones físicas y meteorológicas producen sobre los individuos, como acostumbrados a vivir en otros climas y en otros continentes” [Lobato 1874: 27].

Así, la medicina estableció un enfoque “preventivo”, fundamentado en un análisis detallado de las “causas locales” y las “enfermedades locales” que impactaban el bienestar de individuos no nativos de esa geografía, quienes eran los principales protagonistas de la expansión europea.

¡Cuántos hombres fueron engullidos en las colonias, sufriendo por un clima devorador y por enfermedades de las que no podían escapar porque las causas les eran ocultas, que no habrían muerto si hubieran estado equi-

pados con suficientes conocimientos locales para rescatarse de las terribles influencias! [Bonnafont 1839: vi].

¿Cómo se aconsejaba aclimatarse en regiones tropicales a alguien de clima frío o templado? El “régimen higiénico arreglado al clima” recomendaba una meticulosa regulación de costumbres para prevenir o reducir la irritabilidad orgánica que, a menudo, desencadenaba episodios febriles. El doctor Lobato sugería evitar emociones fuertes y adherirse a costumbres sencillas y vigorosas; recomendaba precaución con estímulos como el alcohol y el café en climas ecuatoriales, debido a su potencial para inducir excitabilidad y, en el caso del alcohol, riesgo de alcoholismo [Lobato 1874: 20, 54].

Se recomendaba moderar el consumo de novelas eróticas y evitar los excesos alimenticios. En los trópicos, aconsejaba reducir la ingesta de “carne negra” y especias —pues podrían ser irritantes— y aumentar el consumo de vegetales locales como maíz, elotes y calabaza. El chile, beneficioso contra enfermedades estomacales, debía consumirse con moderación inicialmente para prevenir efectos negativos [Sigaud 1844: 89-107]. A pesar de estas recomendaciones de moderación, se alertaba a los extranjeros sobre no llevarlas al extremo, con la intención de evitar problemas como la anemia. La perspectiva médica reconocía que las costumbres y la civilización generaban necesidades dietéticas, específicas en europeos y criollos, a diferencia de los nativos en regiones tropicales, quienes tenían una mayor adaptación a la moderación en alimentos y bebidas.

Otro factor clave para la aclimatación en zonas tropicales era la temporada de llegada. En el Golfo de México, en puertos como Veracruz, Matamoros, Tampico, Tuxpan, Alvarado y Progreso, el invierno se consideraba ideal para comenzar la aclimatación porque permitía una adaptación gradual, evitando enfermedades como el paludismo y la fiebre amarilla, más comunes en primavera y verano. En contraste, en los puertos del Pacífico como Acapulco, Manzanillo, San Blas, Mazatlán, Guaymas y La Paz, las fiebres predominaban únicamente en verano [Lobato 1874: 23].

La aclimatación de extranjeros en el trópico generalmente requería hasta cuatro años. Durante este tiempo era aconsejable a los recién llegados de climas templados o fríos seguir estrictamente un régimen higiénico para minimizar su susceptibilidad a enfermedades endémicas. Con el cumplimiento de estas prácticas, existía la creencia que los extranjeros podrían eventualmente adaptarse completamente y vivir con la misma naturalidad y resistencia que los habitantes locales.

CONSIDERACIONES FINALES

La consolidación de la medicina científica durante el siglo XIX marcó un periodo significativo en la historia de la medicina, pues no sólo implicó avances en el tratamiento y la comprensión de las enfermedades, sino también una creciente integración de la medicina con cuestiones de política y economía. Una idea clave emergente en esta era fue la conexión entre el entorno geográfico y climático y la salud humana.

Bajo el concepto que el clima, la altitud y la humedad podrían influir significativamente en la salud permitió a los médicos y científicos de la época explorar cómo esos factores afectaban no sólo la incidencia y el tipo de enfermedades, sino a la adaptación y evolución de las poblaciones en diferentes entornos. Dicho enfoque tenía implicaciones directas para las políticas coloniales y de expansión europea. Al entender mejor cómo el ambiente podía afectar la salud, las potencias europeas podían planificar mejor sus estrategias de colonización y manejo de las poblaciones locales.

La medicina del siglo XIX utilizó estos conceptos para fundamentar teorías sobre la diversidad fenotípica y cultural, con el deseo de vincular características físicas y culturales de los pueblos no europeos a sus entornos geográficos específicos. Así, se reforzaba la narrativa que ciertos grupos estaban biológicamente adaptados a determinados climas, por ende, más o menos susceptibles a ciertas enfermedades, incluso influyó en las teorías de la migración y la predisposición de diferentes grupos étnicos a enfermedades particulares, con vastas consecuencias para la medicina, la política y la sociedad.

Empíricamente, los médicos se presentaron ante la necesidad de entender y categorizar las nuevas realidades encontradas en los territorios colonizados, así, emprendieron esfuerzos por documentar condiciones geográficas y médicas en distintas regiones; como consecuencia, dejaron valiosos registros de flora, fauna y cultura de áreas que se integraron a la economía mundial como fuentes de recursos y fuerza laboral. La documentación, además, constituyó una herramienta para la gobernabilidad y el control administrativo, incluso para la expansión y sostenibilidad de las actividades económicas.

Este encuentro con “el otro”, desde perspectivas geográficas, biológicas y humanas, llevó a una reevaluación de las ideas sobre salud y enfermedad. Al adentrarse en ambientes percibidos como hostiles y distintos, las percepciones médicas se transformaron. La naturaleza “ajena”, por ende, los cuerpos de las poblaciones locales se convirtieron en elementos para la comprensión de la salud y la enfermedad en el pensamiento médico del

momento. Los territorios ultramarinos, ricos en biodiversidad y recursos para la industrialización, eran simultáneamente percibidos como entornos potencialmente peligrosos.

Así, durante el siglo XIX la medicina se consagró como medio para descifrar, dominar y colonizar estos espacios. Comprender las enfermedades prevalentes y desarrollar estrategias efectivas para combatirlas tenía múltiples beneficios. No sólo podría proteger a fuerzas armadas, exploradores, misioneros, colonos y comerciantes, sino asegurar una fuerza laboral robusta y eficaz. Dicho conocimiento vital, además, buscaba la continuidad de operaciones en los puertos, esenciales núcleos comerciales que impulsaban la economía en gran escala.

En el presente artículo se argumenta que la relación entre geografía, clima y seres humanos dividió el imaginario médico del siglo XIX en dos categorías: lugares sanos e insanos. Esta división, a mediano y largo plazo, consolidó las narrativas europeas sobre supremacía y progreso. Para diseñar sus prácticas, la medicina se basaba en que los europeos y criollos tenían necesidades distintas en costumbres y modos de vida, frente a los habitantes nativos de regiones tropicales; había una percepción diferenciada y jerarquizada entre los grupos, donde la medicina buscaba adaptar y “normalizar” a los extranjeros a las condiciones del trópico para “dominar” el clima.

En resumen, a partir del análisis de las geografías médicas, en este trabajo se han sintetizado cuatro ideas sobre la relación entre el ser humano y la naturaleza en el pensamiento médico del siglo XIX. Las ideas se basan en la noción de “excepcionalismo” humano, propia de la época moderna, al sostener que los seres humanos tienen un estatus especial en la naturaleza y hacen uso de las fuerzas de la civilización para dominarla, la medicina es una de esas fuerzas. Las ideas son:

1. Perspectivas sobre clima y supremacía. Se pensaba que el clima templado europeo forjaba sociedades vigorosas, mientras que los climas cálidos propiciaban pasividad y despotismo. Estas ideas respaldaban la supuesta superioridad europea y justificaban el colonialismo. En contraste, los trópicos eran vistos como lugares ricos pero peligrosos, que necesitaban ser controlados por Europa.

2. Patologización del espacio. Esta idea implicó la división del mundo en dos universos distintos —zonas templadas y zonas tropicales. Las zonas templadas eran consideradas moderadas, mientras que las zonas tropicales eran abundantes, exóticas y para el hombre blanco eran peligrosas desde el punto de vista de la salud. Cada lugar era considerado con su propio conjunto de enfermedades y condiciones nosológicas específicas.

3. Correspondencia entre clima y raza. Se creía que cada clima tenía su propia flora, fauna y población específica. La medicina decimonónica sostuvo que el clima ejercía influencia en las actividades y prácticas sociales de sus habitantes, cuando establecía una conexión entre el clima y la raza.

4. Aclimatación. La relación entre el clima y las personas era dinámica e implicaba adaptaciones. La medicina se consideraba una herramienta para facilitar y mejorar dicha adaptación, pues permitía a los individuos ajustarse al entorno climático de manera más exitosa.

Para concluir, la medicina del siglo XIX, además de una ciencia y una tecnología sanitaria, se convirtió en una herramienta estratégica que interactuó con los discursos políticos, sociales y económicos de la era colonial e imperial europea. Estas concepciones sobre clima, geografía y raza no sólo impactaron el entendimiento de la salud y la enfermedad, sino que dieron forma a las dinámicas de poder y control en territorios ultramarinos.

Desde la perspectiva americana, se aprecia una clara influencia de las ideas médicas europeas del siglo XIX. Los médicos de las regiones tropicales, buscaban integrarse en las economías globales, se adoptaron y adaptaron las prácticas y teorías médicas europeas, sin embargo, en lugar de cuestionar o alterar su estructura fundamental, sólo enriquecieron las teorías europeas al incorporar sus conocimientos de las condiciones empíricas locales. Demostraron cómo, incluso en contextos geográficos y culturales diferentes, prevalecía la influencia del pensamiento médico europeo al reforzar los conceptos sobre la relación entre el hombre y la naturaleza.

Si se mira retrospectivamente, es esencial reconocer cómo estas nociones han influido en las percepciones contemporáneas y de qué manera la historia médica se entrelaza con la narrativa más amplia del colonialismo, la supremacía y la adaptación humana.

REFERENCIAS

Annesley, James

1825 *Sketches of the most prevalent diseases of India*. Underwood. Londres.

Arnold, David

2000 *La naturaleza como problema histórico: El medio, la cultura y la expansión de Europa*. Fondo de Cultura Económica. México.

Bhattacharya, Nandini

2012 *Contagion and Enclaves. Tropical Medicine in Colonial India*. Liverpool University Press. Liverpool.

Bonnafont, Jean-Pierre

1839 *Geographie medicale d'Alger et ses environs*. Brachet. París.

Bordier, Arthur

1884 *La géographie médicale*. Reinwald. París.

Boudin, Jean

1843 *Essai de géographie médicale, ou Études sur les lois qui président à la distribution géographique des maladies*. Garmer. París.

1857 *Traité de géographie et de statistique médicales et des maladies endémiques*. J.-B. Baillière et fils. París.

1864 *Sur l'acclimatement [suite]*. *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 5 (1): 828-845. <<https://doi.org/10.3406/bmsap.1864.6705>>. Consultado el 9 de mayo de 2023.

Cantón, Eliseo

1891 *El paludismo y su geografía médica en la República Argentina*. Impr. La Universidad. Buenos Aires.

Casco Solís, Juan

2001 Las topografías médicas: Revisión y cronología. *Asclepio*, 53 (1): 213-244.

Chalhoub, Sidney

1996 *Cidade febril: Cortiços e epidemias na corte imperial*. Companhia das Letras. San Pablo.

Codorniú y Nieto, Antonio

1857 *Topografía médica de las islas Filipinas*. Impr. A. Gomes Fuentenebro. Madrid.

Coindet, Leon

1867 *Le Mexique considéré au point de vue médico-chirurgical*. V. Rozier. París.

Douglas, John

1819 *Medical topography of Upper Canada*. Burgess and Hill. Londres.

Drake, Daniel, Samuel Smith y Francis Smith

1854 *A systematic treatise, historical, etiological, and practical: on the principal diseases of the interior valley of North America, as they appear in the Caucasian, Afri-*

can, Indian, and Esquimaux varieties of its population. Lippincott, Grambo & Co. Filadelfia.

Dumont, Henry

1875 *Ensayo de una historia médico-quirúrgica de la isla de Puerto Rico.* Imp. «La Antilla.» de N. Cacho-Negrete. La Habana.

El tiempo. Diario Católico

1888 Una iniciativa de la Secretaría de Fomento, VI (1592), 20 de diciembre.

Gache, Samuel

1895 *Climatologie médicale de la République Argentine et des principales villes d'Amérique.* A. Etchepareborda. Nueva York.

Galafassi, Guido

2001 Las preocupaciones por la relación Naturaleza-Sociedad. Ideas y teorías en los siglos XIX y XX. Una primera aproximación. *Theomai*, 3. <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12400311>>. Consultado el 10 de noviembre de 2023.

Garciadiego, Salvador

1892 *Geografía médica de Guadalajara.* Oficina tip. del gobierno. México.

Grant, Charles

1882 *West African hygiene, or, hints on the preservation of health and the treatment of tropical diseases, more especially on the west coast of Africa.* Printed for the Colonial Office by G. Wright. Londres.

Gulick, Luther

1855 *The climate, diseases and materia medica of the Hawaiian Islands.* Holman & Gray printers. Nueva York.

Harrison, Mark

2000 Differences of degree: Representations of India in British medical topography, 1820-1870. *Medical History*, 44 (S20): 51-69.

Horner, Gustavus

1845 *Medical topography of Brazil and Uruguay.* Lindsay & Blakiston. Filadelfia.

Horton, James Africanus

1859 *The medical topography of the west coast of Africa: With sketches of its botany.* John Churchill. Londres.

Humboldt, Alexander von

1876 *Cosmos; ensayo de una descripción física del mundo.* Gaspar y Piog. Madrid.

Izaguirre, Roberto

1892 Apuntes para la geografía médica mexicana. *Gaceta Médica de México*, XXVIII (12), diciembre: 68-71.

Jourdanet, Denis

1861a *De Mexique au point de vue de son influence sur la vie de l'homme.* Baillièere brothers. París.

1861b *Les altitudes de l'Amérique tropicale comparées au niveau des mers au point de vue de la constitution médicale.* Baillièrre brothers. París.

1864 *Le Mexique et l'Amérique tropicale: Climats, hygiène et maladies.* J.B. Baillièrre. París.

Katz, Eric

1995 Imperialism and environmentalism. *Social Theory and Practice*, 21 (2): 271-285. <<https://www.jstor.org/stable/23557118>>. Consultado el 1 de diciembre de 2021.

Le Borgne, Jean Paul

1872 *Géographie médicale de l'archipel des Iles Gambier [Océanie.]*. Impr. A Parent. París.

Liceaga, Eduardo

1878 Informe de gestiones como presidente de la Academia de Medicina de México relativo a 1878. *Gaceta Médica de México*, XIII (29): 561-570.

Lind, James

1777 *An essay on diseases incidental to Europeans in hot climates. With the method of preventing their fatal consequences.* T. Becket. Londres.

Lobato, José Guadalupe

1874 *Consideraciones generales sobre la geografía.* Impr. de J. M. A. Ortiz. México.

Martínez Calleja, Francisco

1892 Climatología del estado de Tamaulipas. *Gaceta Médica de México*, xxviii (12), diciembre.

Matienzo, Antonio

1892 Geografía y climatología médica nacional. *Gaceta Médica de México*, xviii (12), diciembre.

McNeill, John Robert

2003 *Algo nuevo bajo el sol: historia medioambiental del mundo en el siglo xx.* Alianza Editorial. Madrid.

Morales Pereira, Samuel y Secundino Sosa

1888 *Puebla: su higiene, sus enfermedades.* Secretaría de Fomento. México.

Naraindas, Haris

1996 Poisons, putrescence and the weather: A genealogy of the advent of Tropical Medicine. *Contributions to Indian Sociology*, 30 (1): 1-35.

Numbers, Ronald

2000 Medical science before scientific medicine: Reflections on the history of medical geography. *Medical History*, 44 (S20): 217-220.

Orvañanos, Domingo

1889 *Ensayo de geografía médica y climatología de la República Mexicana.* Secretaría de Fomento. México.

1892 Algunos datos de geografía médica de la municipalidad de Azcapotzalco. *Gaceta Médica de México*, xxviii (3), agosto.

Otero, Miguel

1894 Apuntes sobre el estudio del clima y enfermedades propias a la ciudad de San Luis Potosí. *Gaceta Médica de México*, xxxi (24), diciembre.

Piña y Peñuela, Ramón

1855 *Topografía médica de la isla de Cuba*. Impr. y encuadernación del Tiempo. La Habana.

Prat, Étienne

1869 *Topographie médicale de l'île de Taïti [Océanie]*. Toulon, F. Robert. París.
Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...].

Real Academia Española

1729 *Compuesto por la Real Academia Española*. Tomo segundo. Que contiene la letra C. Imprenta de Francisco del Hierro. Madrid. <<https://apps.rae.es/ntile/SrvltGUIMenuNtile?cmd=Lema&sec=1.9.0.0.0>>. Consultado el 10 de noviembre de 2023.

Ribeiro, Darcy

1982 *El proceso civilizatorio: De la revolución agrícola a la termonuclear*. Extemporáneos. México.

Ribeiro, Gustavo Lins

2004 Tropicalismo y europeísmo. Modos de representar a Brasil y Argentina, en *La antropología brasileña contemporánea: Contribuciones para un diálogo latinoamericano*, Alejandro Grimson, Gustavo Lins Ribeiro y Pablo Semán (coords.). Prometeo. Buenos Aires: 165-195.

Rodríguez Rivera, Ramón y José Ramírez

1886 *Noticias climatológicas de la república: recopiladas por la secretaría de fomento para la formación de la geografía médica mexicana*. Secretaría de Fomento. México.

Saint-Vel, Octave

1868 *Traité des maladies des régions intertropicales*. Adrien Delahaye. París.

Sapper, Karl

1896 *Sobre la geografía física y la geología de la península de Yucatán*. Oficina tip. de la Secretaría de Fomento. México.

Selsis, Pierre

1880 *Etudes pour servir a l'histoire de la fièvre jaune ou vomito dans l'île de Cuba*. Conseils aux emigrants. París.

Shackleton, Robert

1955 The Evolution of Montesquieu's Theory of Climate. *Revue Internationale de Philosophie*, 9 (33/34) (3/4): 31-329.

Sigaud, Joseph Françoise Xavier

1844 *Du climat et des maladies du Brésil; ou, Statistique médicale de cet empire*. Fortin. París.

Stepan, Nancy

2001 *Picturing Tropical Nature*. Reaktion Books. Londres.

Townsend, Peter

1826 *Memoir on the topography, weather, and diseases of the Bahama islands*. J. Seymour Printer. Nueva York.

Unanue, Hipólito et al.

1815 *Observaciones sobre el clima de Lima y sus influencias en los seres organizados, en especial el hombre*. Imprenta de Sancha. Lima.

Vittori, Girolamo

1609 *Tesoro de las tres lenguas francesa, italiana y española. Thresor des trois langues françoise, italienne et espagnolle* Philippe Albert & Alexandre Pernet. Ginebra. <<https://apps.rae.es/ntile/SrvltGUIMenuNtile?cmd=Lema&sec=1.9.0.0.0>>. Consultado el 10 de noviembre de 2023.

Zerolo, Elias

1895 *Diccionario enciclopédico de la lengua castellana*. Garnier hermanos París. <<https://apps.rae.es/ntile/SrvltGUIMenuNtile?cmd=Lema&sec=1.9.0.0.0>>. Consultado el 10 de noviembre de 2023.

La mirada de un/a asesino/a serial

Susana Vargas Cervantes*

CARLTON UNIVERSITY

RESUMEN: *En este artículo analizo los retratos hablados utilizados por policías, medios y criminólogos, para la detención de El/La Mataviejitas. Tan importante como analizar los detalles de los retratos es comprender el software, La Cara del Mexicano, utilizado para producirlos, ya que su base tecnológica contribuyó a la percepción de que eran “objetivos”. El análisis de los retratos revela cómo los imaginarios nacionales de masculinidad y feminidad, así como su relación con la percepción de clase y el color de piel se han visto reforzados por medio de discursos de representación criminal desde el siglo XIX. Los retratos que la policía y los criminólogos usaron para identificar a El/La Mataviejitas, así como los textos que los acompañaron en comunicados policiales y su narrativa mediática cuentan la historia de los imaginarios nacionales sobre quién constituye un criminal.*

PALABRAS CLAVE: *mataviejitas, CaraMex, mestizaje, asesinos seriales, criminalidad, performatividad.*

The look of a serial killer

ABSTRACT: *In this article, I analyze the sketches used by Police, Media, Criminologists, Scientists and Official Authorities for the arrest of El/La Mataviejitas. Just as important as analyzing the details of the sketches is understanding the software called La Cara del Mexicano, used to produce them, since their technological basis contributed to the perception that they were accurate and*

* susana.vargascervantes@carlton.ca

informative, based on the various “types” that representatively constitute the Mexican faces, determined “objectively” by physical anthropologists and forensic specialists. The analysis of these reveals how the national imaginaries of masculinity and femininity, and their relationship with the perception of class and skin color, have been reinforced through discourses of criminal representation since the 19th century. The portraits that the police and criminologists used to identify El/La Mataviejitas, as well as the texts that accompanied them tell the story of national imaginaries about who constitutes a criminal.

KEYWORDS: *mataviejitas, CaraMex, mestizaje, serial killers, criminality, little old lady serial killer*

Durante la primera y única búsqueda de un asesino serial en México llamado El Mataviejitas, del 2003 al 2006, se realizaron más de 64 bocetos, los cuales estaban considerados por la policía como una de las herramientas esenciales y más efectivas durante la búsqueda; se distribuyeron en distintas zonas de la Ciudad de México, donde se creía que El/La Mataviejitas había atacado, cerca de jardines y parques. Los retratos se exhibieron en casi todas las patrullas, se colocaron en oficinas gubernamentales y los exhibieron en estaciones de metro y autobuses de toda la Ciudad.

En este artículo hago estudio de los retratos hablados usados por los policías, los medios, los criminólogos, científicos y autoridades oficiales para la detención de El/La Mataviejitas. El análisis de éstos revela cómo los imaginarios nacionales de masculinidad y feminidad, incluso su relación con la percepción de clase y el color de piel se han visto reforzados mediante los discursos de representación criminal que al parecer poco ha cambiado desde el siglo XIX. Los retratos que la policía y los criminólogos usaron para identificar a El/La Mataviejitas, los textos que los acompañaron en comunicados policiales y su “narrativización”¹ [Duggan 2000: 34-49] mediática describen la historia de los imaginarios nacionales sobre cómo se construye un criminal, a su vez, determinan nociones de quién constituye un mexicano/a ideal, en términos de percepción de clase, color de piel, género y sexo.

¹ Me refiero al argumento de Lisa Duggan de que el “proceso de narrativización” en el que los periódicos: “se vieron sumidos en confusiones narrativas”—informando tanto sobre la defensa como sobre la acusación, con el objetivo de “mejorar el *marketing* periodístico de noticias sensacionalistas” funciona para “narrativizar” el material de las autoridades policiales. [Traducción de Nicolás Cuello].



Figura 1. Proporcionada a la autora por el subcomandante Víctor Moneda, encargado de la investigación de El/La Mataviejitas, agosto, 2007.

LA CARA DEL MEXICANO

El primer retrato oficial, basado en relatos de testigos, se puso a disposición del público en diciembre de 2003, un mes después cuando la policía declarara por primera vez la existencia de un asesino en serie con un *modus operandi* específico: “un homicida vestido de enfermera”, haciéndose pasar por una trabajadora de Sí Vale, el programa de asistencia económica para adultos mayores de la Ciudad de México [Brito y Corona 2006]. Sin embargo, no fue sino hasta el 25 de enero de 2005, cuando la policía inició una búsqueda rigurosa del asesino, creando dos nuevos bocetos y distribuyéndolos por toda la ciudad [Baranda *et al.* 2005].

Los retratos hablados de El/La Mataviejitas siguen la tradición fotográfica de la representación criminal. Desde sus orígenes en el siglo XIX la fotografía se ha utilizado como una ayuda forense y una herramienta científica para presentar como “objetivos” y “neutrales” los “hechos” ocurridos en las escenas del crimen, en manos de los criminales: “la imagen pretende funcionar como una especie de evidencia, un testimonio irrefutable de la existencia de los hechos” [Phillips 1997: 11]. Estas interpretaciones “científicas” no consideran la visión de los estudiosos de la antropología criminalista alternativa que ha sido demostrada consistentemente al determinar que “los hechos no son neutrales” y vienen incrustados con la “carga cultural del significado” [Phillips 1997: 11]. Los retratos de El/La Mataviejitas exponen la asunción antropológica criminológica, propia del siglo XIX que la fotografía ayudaba a “identificar a los delincuentes porque, se creía, él o ella se parecían a uno” [1997: 11]. Aunque estas concepciones han sido internacionalmente criticadas, en México continúan siendo trabajadas. Por un lado, aunque las ciencias de la fisonomía y la frenología compartían la creencia de que “la superficie del cuerpo, especialmente la cara y la cabeza, presentaban los signos externos del carácter interno” [Sekula 1986: 11], se siguen usando en medios y narrativas criminalistas la idea que un supuesto criminal “parece” un criminal o tiene la “mirada dura y calculadora” como los criminales.

En México, desde el Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA), Carlos Serrano Sánchez y María Villanueva Sagrado, investigadores de Antropología Física de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), y Jesús Luy y Arturo Romano, de la Secretaría de Justicia de la Ciudad de México, colaboraron junto con el ingeniero Karl F. Link, a cargo de la programación, en 1996 para crear la aplicación CaraMex (La Cara del Mexicano), herramienta para identificar delincuentes.



Figura 2. CaraMex, sistema de retrato hablado asistido por computadora, 2002.

Para los creadores de CaraMex “los rasgos expresan en su conjunto una singularidad, una identidad, que funciona para reconocer al individuo” [Serrano 2013: 3]. La promesa de CaraMex era que sus imágenes serían más “objetivas”, “científicas” y “precisas” que un *portrait parlé* o boceto dibujado a mano, que tiene la “propensión natural a establecer un estilo artístico personal” [Serrano 2013: 1]. El *software* trató de recopilar la variabilidad del fenotipo de la población mestiza de México con la creación de un archivo de diferentes rasgos faciales y accesorios. El archivo final se realizó a partir de fotografías de “2.890 individuos, de los cuales 1.285 son mujeres y 1.605 son hombres” [Serrano 2013: 1]. En la información brindada al público sobre CaraMex se presenta el *software* mediante el controversial y anticuado sistema de identificación criminal de Alphonse Bertillon.

En 1830, Bertillon, un oficial de policía de París, inventó el primer sistema moderno de identificación de delincuentes por medio de la codificación de estadísticas sociales al usar la precisión óptica de la cámara y un vocabulario fisionómico refinado. Bajo la premisa de que el *software* muestra únicamente los fenotipos, tal como se presentan en un momento dado con una fotografía, los creadores de CaraMex, como Bertillon, no tomaron en cuenta lo que señaló Allan Sekula: “La cámara está integrada a un conjunto: un sistema estadístico burocrático-clerical de ‘inteligencia’” [1986: 16], por

tanto, la codificación siempre pasa por la interpretación. De manera similar, Serrano y Villanueva usaron la precisión de la cámara para crear fenotipos objetivos del rostro mexicano, lo cual ahora se interpreta con el propósito de identificar criminales, ignorando que en la selección de estos fenotipos y en el uso de la cámara se proyectan ideologías sobre el mestizaje y su relación con las presunciones sobre la criminalidad.²

Los desarrolladores de CaraMex trataron de crear un archivo “completo” compuesto por muestras fenotípicas de ciertas “familias mexicanas”, de todas las regiones de México, “comunidades indígenas, como la Otomí, la Mixteca, la Tzotzil, Maya —y, también asegura, de origen chino” [Serrano 2013: 6]. En su intento por representar a toda la población mestiza de México, los investigadores incluyeron fotografías de personas tanto rurales como urbanas, indígenas y mestizas. CaraMex, al aceptar la noción de mestizo como punto de partida para entender “el rostro del mexicano” no reconocen que la identidad de mestizo e indio no es biológica, que no está determinada racialmente y qué encasillar identidades dentro de estas categorías es demás problemático. Muchas veces, las características que se adscriben a “indios” y “mestizos” pueden ser indistinguibles [Robichaux 2007; De la Cadena 2006]. Abordar a los mestizos como una categoría únicamente biológica y racial tampoco considera la connotación cultural de mestizo como inferior que ha conformado durante mucho tiempo los discursos mexicanos sobre la criminalidad. Además, CaraMex no muestra el subtexto que las poblaciones indígenas y mestizas pobres tienen más probabilidades de ser criminalizadas que los mexicanos percibidos con más afluencia económica y de tonalidades de piel más “claras”, como más “europeos”.

² Sobre la problematización de la ideología del mestizaje como premisa biológica, véase Moreno Figueroa [2010].



Figura 3. Mapa de México con grupos étnicos. CaraMex. 2002.

En su colección de fotografías digitales, CaraMex siguió el sistema de Bertillon. Las fotografías fueron tomadas de perfil frontal e izquierdo de cada individuo, con la misma distancia e iluminación utilizada en cada una. Mientras se construía el archivo, además de las fotografías, los creadores recogían datos personales que se centraban en el origen del padre y la madre de cada sujeto y —al igual que los antropólogos y criminólogos Martínez y Vergara en 1892—³ anotaban “la forma y el color del pelo, el color de los ojos y el color de la piel” de los individuos fotografiados [Martínez *et al.* 1892].

Para completar el banco de información, también se incluyeron un análisis cefalométrico y medidas morfoscópicas y morfométricas. Si bien el objetivo fue desarrollar una herramienta para elaborar retratos compuestos sistematizados con base en la población mexicana, lo que CaraMex esconde

³ En 1892 dos criminólogos mexicanos, Francisco Martínez Baca y Manuel Vergara, publicaron *Estudios de Antropología Criminal*, un relato de investigación que les había sido encargado por el estado de Puebla, para ser presentado en la Exposición Internacional en Chicago. Martínez y Vergara desarrollaron una “metodología científica” para determinar las características del criminal mexicano. Además de los datos biográficos (nombre, edad, religión, sexo, oficio, latitud y el clima en que se había desarrollado el sujeto); esta metodología incluía craneología (medición de los cráneos de los delinquentes fallecidos), antropometría, fisonomía y un estudio psicológico.

bajo su lenguaje científico de “objetividad” y “neutralidad” y mediciones antropométricas es que la fisonomía requiere un proceso interpretativo que se ha demostrado racista y clasista [Buffington 2000]. El aislamiento del perfil de la cabeza y sus diversas características anatómicas, con el fin de asignar un significado caracterológico a cada uno (frente, ojos, orejas, nariz, barbilla) requiere una interpretación por la cultura en la que se desarrolla [Sekula 1986: 11]. Así es cómo esconde que gracias al color de la piel, registrada en la tarjeta de identificación es mera característica interpretada por el sujeto que hace el análisis, no presenta hechos neutrales e imparciales.

El archivo final de CaraMex contiene 466 documentos. De éstos, 405 están distribuidos en 26 directorios diferentes de rasgos faciales, desde la forma general de la cabeza hasta las características particulares de un rostro [Serrano 2013: 6]. El resto de los archivos están contenidos en tres directorios bajo la rúbrica de “accesorios”: “pendientes, lentes y varios tipos de sombreros” [Serrano 2013]. Al igual que con el sistema de Bertillon: “La asignación del proceso interpretativo requería que la distintividad de las características individuales fueran leídas en conformidad con un prototipo” [Sekula 1986: 11]. Los antropólogos detrás de CaraMex ignoran aquellos/as mestizos/as que pueden ocupar espacios de privilegio dentro del sistema pigmentocrático de México, es decir, los mestizos/as cuyos otros atributos sociales como clase, género y trabajo ocupan el espacio de privilegio que la blanquitud ofrece.

CaraMex ha sido elogiado como un éxito y es utilizado en la fiscalía de la Ciudad de México (CDMX), sin embargo, la realidad a la que se acerca CaraMex es la de un sistema pigmentocrático en el que “el cuerpo criminal ya ha sido definido como criminal por medios que subordinan la imagen” [Sekula 1986: 33], es decir, un cuerpo criminalizado en términos de género y su percepción de clase y color de piel.

“SE BUSCAN”. “¡AYÚDANOS A PREVENIR!”

Las dos composiciones de El/La Mataviejitas se presentaron públicamente en agosto de 2005. Los retratos aparecieron uno al lado del otro bajo el lema “Se buscan”, “¡Ayúdanos a prevenir!”, “Si lo has visto, llámanos” y “Están relacionados con los homicidios de las adultas mayores”⁴. Aunque el cartel no especifica si los bocetos representan a un hombre o una mujer, las declaraciones policiales y las narraciones de los medios que acompañan

⁴ Bocetos obtenidos por la autora en entrevista personal con el comandante Víctor Hugo Moneda en la Policía Judicial del Distrito Federal, 13 de agosto de 2007.

a los bocetos insinúan que El/La Mataviejitas era un hombre y siempre se refirieron al asesino en serie como “él”.

SE BUSCAN



¡AYÚDANOS A PREVENIR!

**SI LOS HAS VISTO, LLÁMANOS.
ESTÁN RELACIONADOS CON LOS
HOMICIDIOS DE LAS ADULTAS MAYORES**

LLAMA A LOS TELÉFONOS: **EMERGENCIA POLICIA JUDICIAL** > **5346 8915** > **5200 9000**
> **5242 6400** > **5242 6027**

PROCURADURÍA GENERAL DE JUSTICIA DEL DISTRITO FEDERAL
¡CONTRA LA DELINCUENCIA, TODOS DEL MISMO LADO!

Figura 4. Retratos hablados de El/La Mataviejitas distribuidos por la CDMX. Proporcionado por el subcomandante Víctor Moneda, encargado de la investigación de El/La Mataviejitas, agosto de 2007.

Los informes de noticias que cubrían la publicación de los bocetos se referían a un asesino en serie masculino, que se creía responsable de los homicidios de al menos cuatro ancianas. El procurador de Justicia Bernardo Bátiz, afirmó que los bocetos se basaron en el testimonio de testigos presen-

ciales quienes habían “visto directamente al asesino [masculino] en serie” [Baranda *et al.* 2005]. Al prestar atención de cerca a esos bocetos —que parecían representar tanto a una mujer como a un hombre feminizado— como a las noticias y a las narraciones mediáticas sobre los mismos —referían en su lugar a un asesino serial masculino— se revela una importante contradicción en torno al sexo/género de la figura que retratan, por tanto, surgen dudas sobre su utilidad, su representación “neutral” y “objetiva” del asesino en serie, como también de los sesgos de la policía en su búsqueda. Los bocetos, en lugar de ser una herramienta científica para ayudar a detener al asesino en serie, parecen basarse más en suposiciones de cómo debería verse un asesino en serie, es decir, un hombre.

Los dos bocetos presentados uno al lado del otro en 2005 no se asemejan entre sí. El boceto de la derecha se parece a una mujer, con el pelo más corto y algo de flequillo, mientras que el boceto de la izquierda podría ser un hombre; sus características también son muy diferentes. No está claro si están retratando a un potencial El/La Mataviejitas o dos. En contraste, los bocetos que me proporcionó el comandante Moneda son de un manual que produjo la policía francesa para uso de sus contrapartes mexicanas. A principios de enero de 2006, 100 agentes mexicanos fueron educados sobre asesinatos en serie por tres policías franceses en un curso de 30 horas a lo largo de una semana. Se creía que el curso sería útil porque se determinó que el caso de El/La Mataviejitas era como el de Paulin Thierry, el Monstruo de Montmartre.

En 1987, Thierry fue arrestada y condenada en París por el asesinato de más de 20 ancianas; era una persona *travesti* joven, *gay*, seropositiva y desempleada de Martinique, cuya otredad en Francia estaba indisolublemente ligada a sus crímenes [Reisinger 2000: 83]. Como Thierry se había *travestido* y matado a ancianas, la policía en México creía que El/La Mataviejitas también era un asesino en serie que disfrutaba vestirse con ropa de mujer, en específico como enfermera para matar a víctimas similares.

Los bocetos creados con CaraMex permitieron a los testigos seleccionar entre un repertorio de ojos, orejas, bocas, barbillas, cabello, para crear una imagen que idealmente abarcara todas las características del perpetrador. Pero, como concluyeron varios estudios de Estados Unidos: “Los sistemas faciales compuestos producen una semejanza pobre de la cara deseada” [Hasel *et al.* 2007: 193]. En gran parte, esto se debe a que los testigos ven la cara de la persona como un todo, en lugar de verla como un conjunto de rasgos específicos, incluso si el *software* de la computadora permitiera a los testigos describir el rostro como un todo, en lugar de enfocarse en los detalles, las investigaciones sugieren que el enfoque tampoco produciría una

semejanza precisa con un rostro específico [Donald *et al* 1981: 209]. Muchos factores influyen en la precisión de un retrato, por ejemplo, la capacidad de un testigo para comunicar la comparecencia del sospechoso. Las fotografías compuestas podrían producir una aproximación al sospechoso, pero no los rasgos “objetivos” y absolutas del verdadero asesino en serie.

A principios de octubre, dos meses después de la distribución en toda la ciudad de los bocetos, un total de 46 personas habían sido llevadas a comisarías, se les tomaron las huellas dactilares y se fotografiaron, según de su parecido con las imágenes de El/La Mataviejitas [Sierra *et al.* 2005], sin olvidar que más de 300 personas fueron entrevistadas por la policía, después que los testigos informaran: “Su parecido con los bocetos” [Sierra *et al.* 2005]. Algunos informes mediáticos afirman que más de 500 personas fueron detenidas como posibles sospechosas [Herrera 2006]. Aunque las narraciones sobre los asesinatos en serie comúnmente se refieren a los asesinos como ciudadanos comunes, es decir, personas que se parecen “a usted o a mí”, la policía usa bocetos para representar las características específicas de un individuo.

Si se toma en cuenta la suposición de la policía y los informes mediáticos que El/La Mataviejitas era un hombre, contradiciendo los relatos de testigos oculares, es significativo que la mayoría de las coberturas periodísticas y declaraciones policiales no especificasen el sexo/género de los detenidos e invariablemente se refirieran a ellos con el plural masculino. Todavía podrían haber estado considerando la posibilidad que el asesino fuera mujer, porque en nuestro idioma, el plural siempre es masculino y presumiblemente incluye tanto a hombres como a mujeres, pero, cuando se refieren específicamente al asesino en serie, la policía y los medios siempre hablaron de El Mataviejitas. Sólo un informe en ese momento, en el periódico *Crónica*, afirmaba que tanto hombres como mujeres habían sido detenidos e interrogados por su parecido con los retratos [Jiménez y Sánchez 2005]. De los otros informes, los lectores pueden suponer que la mayoría —si no todos— los sujetos interrogados y fotografiados eran hombres. En mi opinión, no es que estuvieran considerando una mujer, si no que medios y policías buscaban al asesino en serie que vemos en películas y series estadounidenses, o al asesino en serie como especie de criminal de acuerdo a la criminología.

La fotografía y los retratos han hecho que el cuerpo sea legible como texto; el contenido legible en este caso son las asociaciones hechas entre el compuesto de El Mataviejitas y las características codificadas del asesino en serie, quien, a pesar de los relatos de testigos sobre un individuo que se parece y se viste como una mujer, se habla constantemente de él como un hombre de

mediana edad, bajo los estereotipos sexuales y generizados de los asesinos en serie. No sólo se creía que el asesino era un hombre, sino que la narración que acompañaba a los bocetos y el mismo procurador de justicia en esos momentos Bátiz lo caracterizaba como “astuto”, de “brillante” y “cauteloso”, que actuaba solo y era “lo suficientemente inteligente como para saber que no debía dejar huellas dactilares”, alineando aún más a El Mataviejitas con el perfil internacional de asesinos en serie [Fernández 2005].

Una semana después de la publicación de los bocetos, la Secretaría de Justicia de la Ciudad de México había dado cuenta detallada del perfil psicológico de El Mataviejitas: un hombre homosexual de mediana edad que fue abusado durante su infancia y creció rodeado de mujeres [Baranda *et al.* 2005]. Según la policía, “otros asesinos en serie de mujeres mayores han sido abusados sexualmente durante la infancia y odiaban a las mujeres geriátricas” [Baranda *et al.* 2005]. La policía también se refirió específicamente a Thierry, el Monstruo de Montmartre [Sierra 2006c]. Entonces, de nuevo, ese perfil psicológico tenía más en común con un “prototipo” de un asesino en serie, que con la información reunida por la policía en su propia investigación.

Después de dos años de investigación, la policía presentó un perfil físico y psicológico de El Mataviejitas. Según el perfil físico, el homicida era “un hombre, vestido de mujer, o una mujer robusta, de vestimenta blanca, altura entre 1,70 y 1,75 metros, complexión robusta, piel morena clara, rostro ovalado, mejillas anchas, cabello rubio, cejas delineadas, de aproximadamente 45 años” [Sierra 2006c]. En cuanto al perfil psicológico, la policía indicó que buscaban “un hombre con preferencias homosexuales, víctima de maltrato físico infantil, que haya vivido rodeado de mujeres, y que posiblemente haya tenido una abuela o haya vivido con una persona mayor, resentido hacia esa figura femenina y con gran inteligencia” [Fernández 2005]. Este perfil de El Mataviejitas se asemeja al de Thierry, quien se “vestía como mujer” para matar ancianas, tenía “preferencias homosexuales” y en su infancia había vivido con su abuela, que abusaba físicamente de él [Sierra 2005]. Philippe Dussaix, un inspector de la unidad criminal de la Dirección Regional de la Policía Judicial de París, quien capacitó al cuerpo policial en una semana en la Ciudad de México, afirmó que Thierry no había sido detenida por “casualidad o suerte, porque eso no existe”. Según Dussaix, Thierry fue arrestada debido al trabajo realizado por la policía, “especialmente gracias a un boceto hecho a partir del relato de los testigos” [Sierra 2006c]. Esta declaración sugiere hasta qué punto la policía mexicana basó su perfil de El Mataviejitas en suposiciones internacionales sobre asesinatos en serie, incluso la creencia de que los bocetos son clave para el arresto de un asesino en serie. Lo sorprendente es que la policía en México

ignoró los relatos de los testigos presenciales —de una mujer— y basó sus suposiciones sobre El Mataviejitas en el caso del Monstruo de Montmartre.

Los prejuicios culturales, la ignorancia, la discriminación y la homo y transfobia, como consecuencia, llevaron a la detención de *travestis* que ejercían el trabajo sexual a finales de octubre de 2005.⁵ Dado que los investigadores establecieron que el perfil El Mataviejitas involucraba el uso de una “gran fuerza física” y los testigos habían descrito a un “hombre o mujer robusta con características muy varoniles que posiblemente usaba una peluca” [Salgado *et al.* 2006], así como “una gruesa capa de maquillaje” [Jiménez 2006a], la policía concluyó que El Mataviejitas debía ser una *travesti*. Sólo una *travesti*, decidieron las autoridades, podría poseer la fuerza física necesaria para matar a una anciana y al mismo tiempo usar maquillaje y ropa de mujer.

A finales de octubre, dos semanas después que el entonces procurador de justicia, Bátiz, declaró: “El asesino en serie [masculino] mide 1,70 metros, es robusto y viste de mujer, aunque no se ha determinado el sexo del delincuente”, entre 38 y 50 [Bolaños 2005] trabajadoras sexuales *travestis* fueron arrestadas, detenidas y fotografiadas, se tomaron sus huellas dactilares y se compararon con las dejadas por el asesino en serie. En medio de la cacería de El Mataviejitas, la policía allanó las áreas de clase baja de la Ciudad de México, donde es sabido que se encuentran las *travestis* que ejercen el trabajo sexual. ¿Por qué la policía no buscó a la potencial *travesti* asesina en serie o al homosexual asesino en serie en los bares *gay* de los barrios de clase media alta y alta de Condesa y Polanco?⁶ La policía determinó que ninguna de las huellas dactilares recolectadas coincidía con las encontradas en las escenas

⁵ Si bien el término español *travesti* se traduce comúnmente al inglés como *travestid*” o *cross-dresser*, suscribo a la visión de Cabral y Viturro de que el término en América Latina se utiliza para designar a “aquellas personas que habiendo sido asignadas al género masculino al nacer han optado por identificarse en diferentes versiones de la feminidad y que pueden o no modificar quirúrgicamente u hormonalmente sus cuerpos” [Cabral *et al.* 2006: 270].

⁶ Debido a que la supervivencia económica ocupa un papel central en México y América Latina en general, el trabajo se convierte en un punto principal de discordia en una sociedad estratificada. Los sujetos de clase media y de clase trabajadora tienen una gama muy diferente de posibilidades de empleo. *Travestis*, que frecuentemente trabajan en salones de belleza o son trabajadoras sexuales, tienen un estatus de clase baja. Gran parte del tiempo, las transgresiones de género corresponden al espectro de trabajo disponible para las clases trabajadoras, muy diferente al de las clases medias. En México, estas diferencias de clase son parte de un sistema económico inmerso en una sociedad pigmentocrática endémica de la colonización. En una cultura convencional y católica, cualquier transgresión sexual y de género por parte de las clases bajas y trabajadoras acentúa una desviación ya percibida

del crimen. Al declarar que no hubo intención discriminatoria en la redada sobre las personas *travestis*, Bátiz afirmó que “el asesino en serie puede no ser *travesti*, pero estamos seguros de que es un transgénero” [Nila 2005]. La persistente creencia de Bátiz que El Mataviejitas debía ser alguien que se salió de las normas de la mexicanidad —una persona transgénero, por ejemplo— exponía una ideología homofóbica y transfóbica dominante donde los cuerpos sexuados y de género no normativos son leídos de antemano como criminales. En México, el otro y lo anormalmente normal son el asesino en serie y los géneros no normativos como las sexualidades periféricas, las *travestis*, aquellas que ocupan el espacio liminal entre los géneros. Las *travestis* de clase trabajadora, en tanto sujeto, son sistemáticamente apartadas y criminalizadas porque su género, su sexualidad y su clase se perciben como desviaciones. De hecho, los bocetos utilizados por la policía, en este caso mostraban un “prototipo” de un criminal en lugar de El Mataviejitas. La policía estaba buscando un arquetipo que en México claramente no es un individuo de clase media o media alta (homosexual), sino un sujeto de género no normativo de clase baja o trabajadora.

DE EL MATAVIEJITAS COMO “BRILLANTE” A LA MATAVIEJITAS COMO “PATOLÓGICA”

En la tarde del 25 de enero de 2006, un inquilino regresaba a su casa cuando notó que la puerta de la propietaria, a quien le arrendaba, estaba abierta. Al entrar por esa misma puerta para saludarla, vio a Ana María Reyes Alfaro, estrangulada en el piso; asimismo observó a una mujer que lentamente huía de la escena del crimen. Salió de la casa y comenzó a gritar: “¡Policía! ¡Policía!” [Servín 2006]. Dos oficiales en una patrulla lo escucharon; después de una breve persecución, en el que dicha mujer corría en dirección contraria al tráfico, los oficiales la capturaron. La mujer que había salido corriendo de la casa de la víctima —quien cargaba dos bolsas de plástico que, según versiones periódicas, contenían un estetoscopio y una lista de beneficiarios del programa gubernamental Sí Vale— era Juana Barraza Samperio.

Inmediatamente los dos policías llamaron a su jefe y le dijeron: “Capturamos a La Mataviejitas” [Servín 2006]. En cuestión de minutos, los medios de comunicación, Bátiz y una multitud de funcionarios estaban en el lugar. Como decía un titular al día siguiente: “Mataviejitas cae tras cometer otro crimen: es mujer” [Salgado *et al.* 2006]. Según los oficiales que detuvieron a Barraza, “los bocetos eran muy parecidos [a Barraza] y cada vez que más policías se hacían presentes en la escena del crimen, todos decían lo mismo” [Salgado y Servín 2006]. Sin importar que más de 500 personas hayan sido llevadas a comisarías como posibles sospechosas por su parecido con los bocetos [Herrera 2006].

Más que determinar si los bocetos se parecen a Barraza y en qué medida, argumento que simplemente no ayudaron en su arresto. De hecho, antes de que finalmente fuera aprehendida en enero de 2006, Barraza había ido “al menos tres veces al Departamento de Justicia de la Ciudad de México”. Juana fue a “rendirse”, pero luego cambió de opinión y regresó a su casa [Jiménez 2006b]. Una vez se quedó afuera de una estación de policía donde Bátiz se encontraba e iba a rendirse, pero luego pensó en sus hijos y lejos de querer abandonarlos, se fue. Sin embargo, antes de que la identificaran como El Mataviejitas, nadie reconoció su supuesta similitud con los bocetos ni siquiera los oficiales en una estación de policía cuando ella era, supuestamente, la criminal más buscada. Pero, tan pronto como Barraza fue llamada La Mataviejitas, los reportajes y los criminólogos se centraron en su parecido con los retratos, aunque casi nunca especificaron cuáles eran las “similitudes”. Más de un reportaje del día de su captura, por ejemplo, mostraba una fotografía de Barraza justo al lado de uno de los bocetos.

Es más, Barraza había sido entrevistada durante un evento de lucha libre en la Arena Coliseo por tv Azteca sólo una semana antes de que fuera detenida y declarada La Mataviejitas. En la entrevista televisada en el ámbito nacional, Barraza habló con entusiasmo sobre lo mucho que disfrutaba de la lucha libre y cómo se identificaba como ruda [Servín 2008]. Aunque el programa se transmitía en la televisión nacional, nadie —ni la policía ni los medios de comunicación, tampoco el público— identificó a Barraza como alguien “muy similar” a los retratos.

Entre todas las imágenes creadas y distribuidas por la policía se ha utilizado un busto tridimensional en particular para demostrar que Barraza era efectivamente La Mataviejitas. El busto tridimensional de plastilina fue creado en noviembre de 2005 por Patricia Payán, del Departamento de Justicia de la Ciudad de México. Después del arresto de Barraza, los medios elogiaron el supuesto parecido del busto con ella. Los relatos de la prensa y la policía se refirieron repetidamente a las similitudes entre el busto tridimensional y la propia Barraza, al señalar, en especial, el hecho que “tanto el boceto como Juana Barraza vestían un suéter de color rojo” [Salgado *et al.* 2006]. Pero la policía ni los medios identificaron estas similitudes cuando Barraza apareció con ese mismo suéter rojo entrevistada en la televisión nacional. Además, un informe señaló que “la complexión corpulenta, el cabello teñido y la altura de Barraza coinciden totalmente con el boceto tridimensional de La Mataviejitas” [Salgado *et al.* 2006]. Dado que el compuesto tridimensional es sólo un busto, me pregunto cómo se podía detectar en él la “constitución corpulenta” y la “altura” de Barraza.

Si el busto se parece o no a Barraza es importante sólo porque, como se mencionó anteriormente, los retratos compuestos podrían parecerse a muchas personas diferentes, sin embargo, se usaron como evidencia para criminalizar a Barraza, al afirmar que es verdadera Mataviejitas. También es importante señalar que la policía y los criminólogos afirmaron repetidamente lo parecido del busto a Barraza, presentando como prueba que los bocetos fueron clave en la captura de La Mataviejitas, sin embargo, Barraza fue detenida por casualidad. A pesar que la policía y los antropólogos creían tanto en el aislamiento de las características específicas de la cara, yo pensaría que se centrarían más en esas características supuestamente similares, que en el color de una prenda de vestir.



Figura 5. Busto tridimensional creado en noviembre 2005 por Patricia Payán.



Figura 6. Presentación de Juana Barraza ante los medios con el busto tridimensional en enero de 2006.

Tan pronto como Barraza fue declarada La Mataviejitas —con el femenino “la” reemplazando repentinamente al masculino “el”— la narrativa del asesino en serie cambió dramáticamente. Las descripciones policiales del carácter del asesino cambiaron de “brillante y astuto” a “patológica”, cuando recopilan las construcciones internacionales en torno a los asesinatos en serie cometidos por mujeres. Contrariamente al estereotipo de los asesinos en serie masculinos como hombres brillantes que “poseen rasgos que son deseables incluso si estas habilidades se usan para el mal,[...] las mujeres violentas encarceladas son vistas como criaturas extrañas, ajenas, que a menudo, se encuentran más allá de la redención” [Picart 2006: 29]. Las aproximaciones antropológicas feministas a la criminología han señalado la dificultad de imaginar mujeres violentas, pues afirman que sólo pueden representarse como “malas o locas” [Birch 1994: 5]. En las construcciones de la mexicanidad, la idea que una mujer sea una asesina en serie abre una grieta en los cimientos sobre lo establecido en la idea de nación. Es inimaginable dentro de las construcciones de la mexicanidad que los ángeles de la guarda del hogar y de la nación sean capaces de matar y más asombroso aún que las mujeres puedan matar a otras mujeres, esto equivale a matar a la nación.

Como describe Gilbert, las antropólogas feministas han argumentado que “las mujeres violentas no son vistas ni como sanas, ni como mujeres” [Gilbert 2002: 1282]. Culturalmente las mujeres violentas son vistas como patológicas; la agresión de las mujeres es diferente de la agresión ejercida por los hombres. Las mujeres consideradas agresivas son castigadas con más dureza, con sentencias más largas y una estigmatización social más intensa. Los castigos no sólo afectan a las mujeres que han cometido los

delitos, también funcionan como advertencias para otras mujeres. Esto se puede ver en el caso de la sentencia a prisión de Barraza, pues alcanzó un total de 759 años, la sentencia más larga que se le ha dado a un asesino en México, más que las impuestas a los narcosatánicos y más a los otros asesinos en serie convictos. Como ha escrito, Susan Edwards: “Las mujeres que enfrentan cargos penales y están fuera de la idea judicial sobre lo que es una feminidad normal son castigadas por esta desviación, así como por el delito real, y la severidad de las sentencias depende de la medida en que su delito y su comportamiento se desvía de las expectativas dominantes sobre el género” [Edwards 1984]. La sentencia extraordinaria de Barraza, en particular, parece servir como un castigo, no tanto por lo que hizo, sino por lo que es: una mujer que transgrede las normas establecidas por ideologías de la mexicanidad para una mujer mexicana ideal.

Las representaciones de Barraza la alinearon con los discursos internacionales sobre la criminalidad femenina, es decir, en palabras de Caroline Picart: “Como una mujer que no supo ser una mujer real (como la define el patriarcado). Esta dimensión está muy en consonancia con las dimensiones de género (y de raza y clase) de ser una mujer criminal” [Picart 2006: 3]. Los informes periodísticos y las fuentes oficiales en México no han sido la excepción, con su representación de Barraza como una mujer “robusta, fuerte y formas bruscas y voz decisiva”, “corpulenta” y con “rasgos varoniles” [Salgado *et al.* 2006]. Aunque su orientación sexual no ha sido objeto del escrutinio de los medios ni de la policía, la feminidad no normativa ha servido como justificación para alinearla con representaciones de mujeres violentas interpretadas como masculinas.

Las representaciones mediáticas de Barraza como una mujer violenta hacen una referencia usual al “perfil psicológico” que la define como “agresiva”. Esta agresión, según la policía, fue el impulso para cometer los múltiples asesinatos: “Juana mata por coraje” [Sierra, Ocampo *et al.* 2006] o “Barraza mataba porque le tenía rencor a su madre” [Bolaños *et al.* 2006]. En este sentido, la policía pudo alinearla con el perfil psicológico de El Mataviejitas.

La creadora del busto tridimensional se dio a la tarea de rastrear homicidios anteriores de ancianas y averiguar si estos homicidios habían ocurrido durante luna llena. Para Payán, la luna llena “produce cambios de comportamiento en humanos” [Barrón 2006: 35]. Rastreó el ciclo menstrual de Barraza y lo comparó con la luna llena y estos otros asesinatos de mujeres ancianas. El día de su detención, Barraza estaba menstruando, por lo tanto, debe haberse visto influenciada por la luna llena concurrente, dijo Payán, que la llevó a estrangular a Alfaro Reyes; el suéter rojo que vestía era una “prueba” adicional de su “agresividad” patológica [Barrón 2006: 35]. La

asociación de los ciclos menstruales y la luna llena con la agresividad que conduce a los asesinatos en serie tiene sus raíces en el siglo XIX, cuando las mujeres eran vistas “como depredadoras y vampiras que podían destruir tanto a los hombres como a la civilización” [Gilbert 2002: 1284]. Esta noción “científica” sirve para desdibujar aún más la línea entre realidad y ficción que caracteriza las narrativas de los asesinos en serie.

Por otro lado, la “agresión masculina” es tanto un simple rasgo masculino, incluso biológico. Mientras que la “agresión de las mujeres” se equipara con la “falta de autocontrol”, lo cual produce un “doble standard” [Campbell 1993: 1], que prevalece en los discursos oficiales sobre la violencia femenina. Las mujeres que matan se las describe rutinariamente como “monstruosas” [Jones 2009: 322], por lo tanto, patológicas, mientras que los hombres asesinos, a menudo, se representan como inteligentes, incluso brillantes. “La agresión es un demarcador primario de la diferencia masculino/femenino, y construir la agresión de las mujeres como antinatural ayuda a enmascarar el carácter político de la desigualdad de género (de hecho, del género mismo)” [Grindstaf y McCaughey 1996: 150].

Las descripciones mediáticas de Barraza como un sujeto existente fuera de las construcciones tradicionales de la feminidad son caracterizadas y validadas “científicamente” como patológicas por criminólogos y neuropsicólogos. Feggy Ostrosky, reconocida neuropsicóloga de la UNAM, realizó varias pruebas psicofisiológicas a Barraza, que consistieron en mostrarle a Barraza diferentes imágenes mientras se medía su actividad cerebral. Ostrosky concluyó que Barraza:

[...] mostraba muy poca reacción sensorial a imágenes violentas, amorosas, tranquilas o neutrales... [L]a medida de su actividad cerebral reflejaba muy poca sensibilidad ante la seriedad de las imágenes a las que se enfrentaba. Le mostramos una silla, que para la mayoría de las personas no representa ninguna sensación; y sin embargo, ella nos dijo que sintió algo agradable cuando vio la silla, porque podía descansar en esa silla, y cuando observó una imagen de una mujer, dijo que no sintió nada [Bolaños 2006 b].

Los resultados de las pruebas se presentaron como evidencia científica de la “psicopatía” de Barraza al reforzar su alineación con los “asesinos en serie” internacionales. En su libro, *Mentes Asesinas*, Ostrosky no especifica qué asesinos en serie, pero sí describe los asesinatos en serie en general como resultado de predisposiciones biológicas, visibles en el cerebro. Esta evidencia “científica” se presenta como “objetiva” y “neutral”, sin tomar en cuenta la interpretación subjetiva de Ostrosky sobre los resultados de la

prueba. Ostrosky deduce a partir de un electroencefalograma que Barraza es patológica, como resultado de su actividad cerebral. La primera imagen es de una silla, a la que Barraza responde con comodidad. La segunda imagen es de una mujer, a la que Barraza no presenta actividad cerebral. Para Ostrosky, que Barraza no se alterara al ver a una mujer anciana que sería asesinada y responder con mayor actividad cerebral a la imagen de una silla, es evidencia de una patología. Ostrosky se identifica como experta en el análisis y estudio del cerebro, por lo tanto, presenta sus resultados como objetivos cuando también son una interpretación. El problema es que su análisis ha servido para criminalizar a Barraza no por sus crímenes, sino por ser una especie de persona, un individuo peligroso, un “asesino”, cuyo cerebro es diferente a uno “normal” y por tanto su criminalidad es considerada innata.

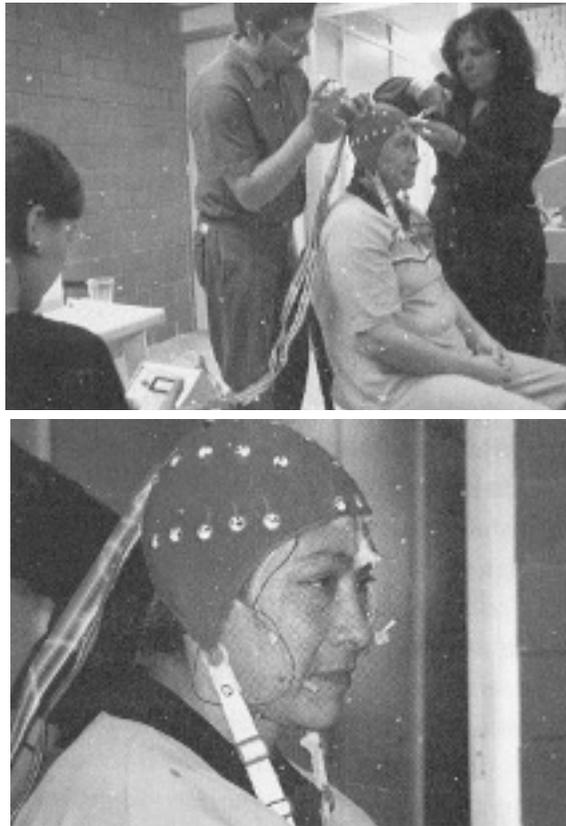


Figura 7. Barraza con los electroencefalogramas realizados por Feggy Ostrosky.

Además de los EEG, Ostrosky realizó un test neuropsicológico del que concluyó que Barraza “presenta una alteración, no muy severa, en los niveles de sus lóbulos frontales”, por lo que le cuesta “inhibir y secuenciar estímulos” [Barrón 2006: 102]. De nuevo, el “estímulo” al que se refiere Ostrosky se interpreta subjetivamente, aunque se presenta como evidencia neutral de la criminalidad innata de Barraza. Igualmente, el policía y criminólogo Martín Barrón “corroboró” los hallazgos de Ostrosky cuando hace referencia a “las reflexiones de Adrian Raine”, un psicólogo británico especializado en causas neurobiológicas y biosociales del comportamiento violento, quien afirma que “un mal funcionamiento de la corteza prefrontal predispone a violencia [sic] por un amplio número de razones” [Raine *et al.* 2001: 35].

Según Raine, las razones van desde el “nivel neurofisiológico”, que “puede resultar en una pérdida de inhibición o control sobre estructuras subcorticales filogenéticamente más antiguas, como la amígdala, que se cree que dan lugar a sentimientos agresivos”, en “niveles neuroconductuales”, donde “se ha encontrado que el daño prefrontal da como resultado la toma de riesgos, la irresponsabilidad, la transgresión de las reglas, los arrebatos emocionales y agresivos y el comportamiento discutiador que también puede predisponer a actos delictivos violentos”, hasta daños en los niveles de personalidad, niveles sociales y niveles cognitivos [Raine *et al.* 2001: 35-36]. Los resultados provienen de los cerebros escaneados de “41 asesinos que se declararon inimputables por insanidad”, de manera simultánea se compararon “con los cerebros de 41 controles normales que fueron comparados con los asesinos en su sexo y edad” [2001: 35-36]. Raine concluye que estas disfunciones cerebrales “pueden ser esencialmente una predisposición que sólo requiere otros factores ambientales, psicológicos y sociales para aumentar o disminuir esta predisposición biológica” [2001: 37].

Para Barrón, entonces, los atributos biológicos de Barraza son evidencia de que ella es una asesina en serie patológica. Su libro fusiona fotografías de Barraza y los bocetos policiales para mostrar similitudes en la fisonomía, tales interpretaciones “científicas” de las ondas cerebrales y la fisonomía de Barraza son problemáticas, primero, porque supone que un individuo puede poseer ciertas “características internas” y una “fisonomía” que revelan su criminalidad innata; en segundo lugar, tanto Barrón como Ostrosky tienen la capacidad de interpretar “objetivamente” los sentimientos, emociones y el comportamiento de Barraza, al revelar la verdad. Finalmente, patologiza de forma simplista a Barraza por su fisonomía, pues la reduce a una “asesina en serie” como “especie de persona” [Seltzer 1998: 125].

Ostrosky también descubrió que Barraza: “Comparte con muchos asesinos en serie tendencias psicópatas que podrían haberse evitado si hubiera tenido una vida mejor” [Bolaños 2006b]. Su análisis de las pruebas cerebrales y psicológicas de Barraza no están muy lejos de los estudios de Carlos Rougmanac de 1904, quien creía que la criminalidad era el resultado de circunstancias ambientales. Tanto los estudios de Ostrosky como los de Rougmanac sobre los cerebros de los criminales revelan su creencia acerca de las formas en que los cerebros de los asesinos son diferentes de los no-criminales pueden tomarse como evidencia de su criminalidad innata.

Como he argumentado, los supuestos de la criminología mexicana han cambiado poco desde el surgimiento del campo y todavía sirven como justificación “científica” para los prejuicios sexistas, clasistas y racistas. Por ejemplo, todavía es válida esa creencia del siglo XIX que iguala la “armonía entre la belleza moral y la belleza física donde toda buena persona luce hermosa, mientras que la moralidad de una mala persona, un criminal, la hace parecer ‘fea’” [Phillips 1997: 11]. El rostro de Barraza ha sido analizado por criminólogos con base en esos estándares para “probar” su criminalidad.

Barrón y la criminóloga Isabel Bueno han afirmado que la falta de “belleza” de Barraza, la cual, para ellos, se manifiesta en sus rasgos y expresiones faciales, revela su criminalidad, ya que la convierte en una delincuente innata, como una prueba más de su patología. Para Bueno, Barraza “tiene un problema con la identidad femenina, ya que ‘tiene una apariencia viril muy marcada’” [Dirección Institucional 2006]. Bueno está siguiendo las clasificaciones fisonómicas criminales de los antropólogos Martínez y Vergara, quienes, en apoyo de sus conclusiones, citan un proverbio español de la época colonial: “Nunca confíes [...] en una mujer que habla como un hombre” [Martínez *et al.* 1892]. Al igual que Martínez y Vergara, Bueno presenta sus interpretaciones subjetivas de la fisonomía de Barraza como científicas. Lo problemático de este uso pseudocientífico de la fisonomía es que la criminalidad de Barraza se extiende más allá de sus crímenes. El crimen de Barraza es salirse de los roles normativos de la feminidad. En un sentido significativo, su crimen es que se la percibe literalmente como “fea” y “masculina”. Isabel Bueno criminaliza y patologiza a Barraza por transgredir las normas de la mexicanidad, por no “embellecer” su hogar con “su belleza”, expectativa puesta en las mujeres mexicanas desde el Porfiriato [French 1992: 550].

Ostrosky también se interesó por el rostro de Barraza y analizó su expresión facial para “probar” su criminalidad innata. Para Ostrosky, cuando Barraza expresa “remordimiento” es sólo una simple imitación de una situación que no comprende. Durante una de sus entrevistas, Ostrosky le

preguntó: “¿Es malo lo que hiciste?” Barraza respondió: “Sí, está mal lo que hice [...] porque nadie tiene derecho a quitarle la vida a otra persona” [Ostrosky 2008: 218]. Para Ostrosky esta respuesta vino de un lugar que es racional y no emocional: “En realidad ella no experimentó en ese momento, ni después, ningún sentimiento de remordimiento o culpa por sus fechorías” [2008: 218]. Sus interpretaciones sobre la personalidad de Barraza y los resultados del EEG apoyaron la idea de que ella no tiene emociones. Al igual que Rougmanac, quien en 1904 preguntó a los reclusos si sentían remordimiento, si sabían lo que significaba el remordimiento y si creían en Dios, Ostrosky en el 2006 dedujo de su entrevista que Barraza simplemente estaba “fingiendo” ni siquiera entiende qué es el remordimiento —aunque su texto no revele las bases sobre las que se produce esta afirmación. En suma, tanto Ostrosky como Barrón mantienen la interpretación clasista de la criminalidad establecida hace un siglo. También vale la pena notar que Barraza no sabía leer ni escribir, como muchos de los presos entrevistados por Rougmanac, durante mucho tiempo un subtexto no reconocido del clasicismo.

El rostro se considera no sólo como representante de las emociones, sino que efectivamente *es* la persona [Rushton 2002: 221]. Un rostro “hace” más que representar y lo que hace es “remodelar el mundo para que lo pensemos o sintamos de otra manera. Cuando nos enfrentamos a un rostro, ya sea reflexivo o intenso, debemos volver a coordinar nuestra visión del mundo y, en consecuencia, nuestras acciones en él” [2002: 234]. No sólo es lo que se representa en el rostro una indicación de quién es determinada persona, sino que ese rostro está “haciendo” lo que parecería, invariablemente, ser un asunto de interpretación subjetiva; sin embargo, el conocimiento de la ciencia positivista de Ostrosky implica un cierto conocimiento al que la mayoría de la gente podría no tener acceso. Así puede dar una explicación “científica” del rostro de Barraza —junto con su actividad cerebral— que supuestamente deriva de una criminalidad innata.

LA “MIRADA” DE EL/LA ASESINO/A SERIAL

En *El nudo del silencio*, Barrón publicó un conjunto de tres fotografías centradas en los ojos de Barraza bajo el título *Miradas que matan*. Las tres fotos fueron tomadas el día cuando Barraza fue capturada e identificada como La Mataviejitas; lo que las diferencia es la iluminación, el ángulo y la cercanía, las tres son de baja resolución y están pixeladas. En la primera —el pie de la foto dice *La mirada de Barraza en el momento de su detención*— los ojos de Barraza miran hacia la derecha, la mirada no se dirige a la cámara; la foto,

con propósito o no, tiene un efecto borroso que hace que los ojos no sean identificables. En la segunda —*La mirada de Barraza el día de su captura*— la iluminación es especialmente amarilla para reflejar la sala de detención; el espectador puede apreciar rasgos más detallados de los ojos de Barraza, vislumbrando su maquillaje; una vez más, la mirada no se dirige a la cámara, sino que está ligeramente hacia un lado, dando la impresión de que no está mirando a ninguna parte. La foto final, *La mirada de Barraza en su presentación ante los medios*, ofrece un primer plano de los ojos de Barraza: una vez más, su mirada no está dirigida a la cámara, mientras que la imagen resalta aún más el tono y la textura de su piel [Barrón 2006].

No se aporta información sobre las horas en que se tomaron las fotos, pero sí pretenden diferenciar “la mirada” de la asesina en tres momentos distintos. La iluminación y la forma en cómo se tomaron las fotos están incrustadas en la historia de la fotografía y la criminalidad, donde se supone que las fotografías de los delincuentes “demuestran la existencia de los rasgos innatos y visibles en los desviados o sirven como un documento desapasionado de sus hechos” [Phillips 1997: 13]. Las circunstancias culturales, bajo las cuales estas fotos fueron tomadas, necesariamente influyen en las percepciones personales, tanto de los espectadores como del fotógrafo sobre la criminalidad de Barraza. Saber que las fotos son de la recién perfilada La Mataviejitas predispone a distinguir los rasgos internos “patológicos” del asesino serial de Barraza.

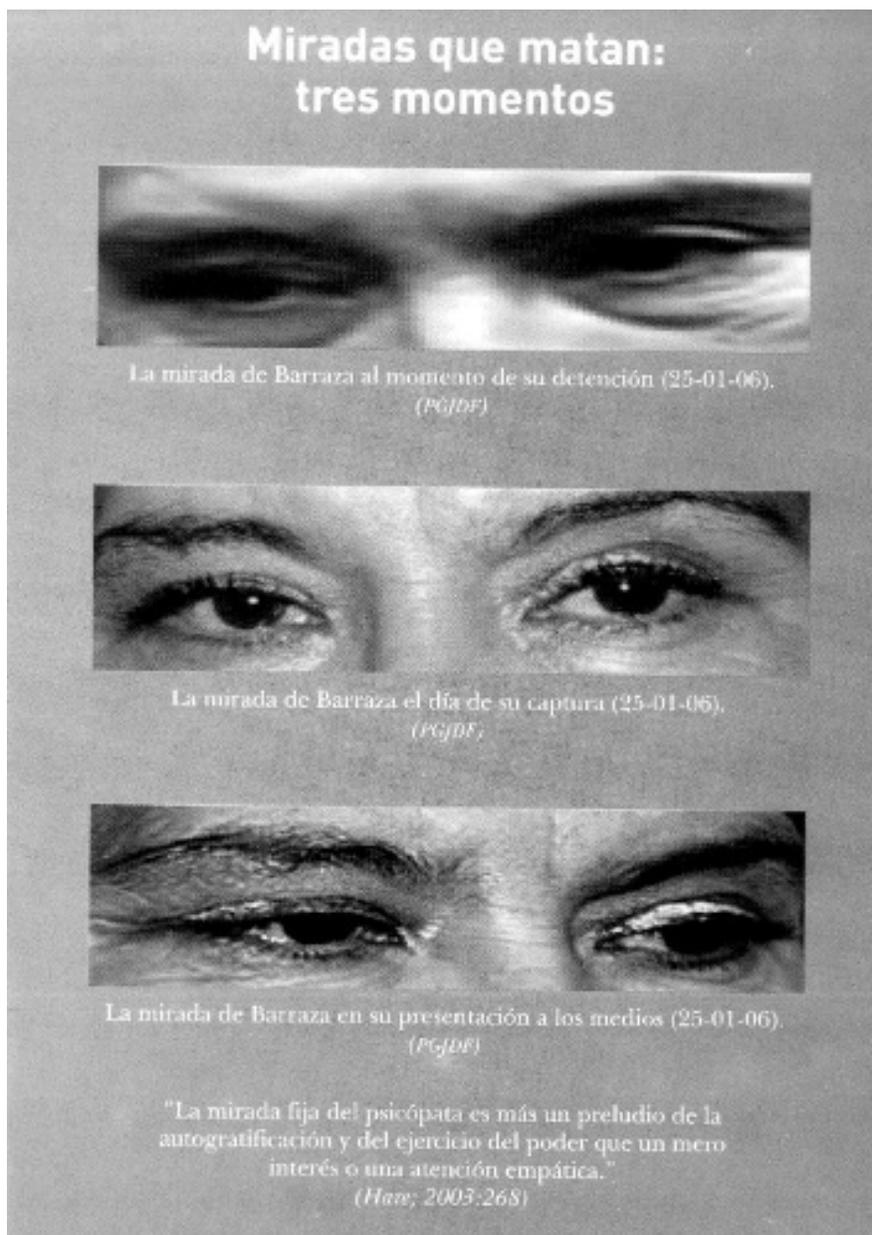


Figura 8. *Miradas que matan*. Fotografías de los ojos de Juana Barraza publicadas por Martín Barrón en *El nudo del Silencio*.

Como observa David Green: “Las fotografías deben ser consideradas en todos los casos como representaciones de la realidad fabricadas o construidas activamente, producidas dentro de los límites de las convenciones pictóricas y técnicas, y sujetas a recursos culturales y materiales” [1984: 4]. Las fotos de las tres “miradas” de Barraza se publican en un libro cuya única preocupación es demostrar científicamente que Barraza es La Mataviejitas. Las mismas fotos publicadas en otro libro, con otro título, pueden ser percibidas de otra manera. Si bien su objetivo es servir como evidencia de la criminalidad innata de Barraza, demuestran, además, que el “uso” de la fotografía como evidencia “científica” necesita ciertas suposiciones —un entendimiento sobre los criminales por parte de los espectadores— y debe ser considerado en el contexto donde son presentados.

Barrón enmarca las tres “miradas” con una cita de Robert Hare, investigador en patología y criminalidad, quien afirma que: “La mirada fija es más un preludio de la auto gratificación y el ejercicio del poder que el simple interés o el cuidado empático” [Hare 1994]. Esta explicación “científica” sigue los saberes desarrollados dentro del campo de la fisonomía del siglo XIX que, “bajo la bandera de la teoría científica”, desarrolló la idea de que la “naturaleza innata del criminal” era identificable mediante una “lectura” de sus rasgos y expresiones faciales [Green 1984: 4]. Según Hare, la “mirada” de un psicópata y asesino en serie es “fría”, “vacía”, “dura” y “con una intensidad maligna” [1999: 209-11].

Barrón, a su vez, pudo testimoniar la frialdad y crueldad de la mirada de Barraza a partir de la entrevista que le hizo. Frialdad, dureza e intensidad maligna describen la mirada de muchas personas sean o no asesinos en serie. Criminalizar a Barraza por su “mirada” presupone la ideología de que los criminales tienen una “mirada” distinta: una “mirada de animal” [Hare 1999].

Esto sigue las nociones de criminalidad establecidas en el siglo XIX en México por Martínez y Vergara, con sus afirmaciones de que los asesinos pueden ser identificados por su “aspecto brillante, frío y altivo” [1892: 101]. Tanto históricamente como en la actualidad, el subtexto no reconocido son las ansiedades de las élites relacionadas con el género y la delincuencia de las clases bajas [Buffington 2000: 62]. Incluso Hare advierte contra la “falsa creencia de que podemos detectar de manera confiable a un psicópata por sus ojos” determinar las cualidades de una mirada es un proceso subjetivo, pero gracias a la fotografía parece que podemos “conocer al criminal y los detalles de un crimen violento de una manera que es profundamente misteriosa y, en última instancia, tranquilizadora” [Hare 1999: 211]. Nuestro conocimiento de la “mirada” del asesino en serie está predeterminado en

este caso por nuestro conocimiento de que Barraza ha sido declarada La Mataviejitas.

Por un lado, Barrón determinó que Barraza tenía una mirada “fría” y “dura”. Por otro lado, a los policías que la arrestaron la mirada de Barraza les pareció “tranquila” y “serena” cuando fue detenida, por tanto, lo interpretaron como su incapacidad patológica para sentir emociones, convirtiéndola en una delincuente. Los bocetos producidos con el *software* CaraMex, el busto tridimensional y las tres fotografías de las “miradas” de Barraza parecen ser más un testimonio de que la “teoría científica” es susceptible al sesgo cultural y el producto de las circunstancias que un testimonio de su criminalidad innata. Más que cualquier “evidencia” o sus “similitudes” con los bocetos, es la narración y los discursos en torno a la detención de Barraza la convierten en La Mataviejitas.

No estoy argumentando que Barraza no sea La Mataviejitas o que no se le deba responsabilizar por sus crímenes. Mi propósito es problematizar los recursos utilizados por la policía como prueba de la criminalidad de Barraza. Las fotos del “aspecto” y de la “mirada” de Barraza como La Mataviejitas sirven menos como “evidencia científica” de su criminalidad y patología innata y más como una débil garantía para el público con respecto a que la policía y los criminólogos han capturado a la asesina en serie y no habrá más homicidios de mujeres ancianas en la Ciudad de México.

REFERENCIAS

Baranda, Antonio y Ricardo Zamora

2005 Alista PGJDF retrato de otro mataviejitas. *Reforma*, 24 de agosto.

Barrón Cruz, Martín Gabriel

2006 *El nudo del silencio: tras la pista de una asesina en serie, La Mataviejitas*. Editorial Océano de México. México.

Brito, Luis y Juan Corona

2006 Atrapan a Mataviejitas, lleva lista de ancianas." *Reforma*, 26 de enero.

Birch, Helen

1994 Introduction, en *Moving Targets: Women, Murder and Representation*, Helen Birch (ed.). University of California Press. Berkeley: 1-6.

Bolaños, Claudia

2005 Buscan "Mataviejitas" entre-sexoservidores. *El Universal*, 18 de octubre.

2006a Las maté por rencor y odio. *El Universal*, 27 de enero, sec. DF. Comunidad y Metrópoli.

2006b Muestra "Mataviejitas" indiferencia por víctimas. *El Universal*, 3 de agosto, sec. Ciudad. <<http://www.eluniversal.com.mx/ciudad/78369.html>>. Consultado el 24 de febrero 2019.

2008 Confirman sentencia de 759 años a La Mataviejitas. *El Universal*, 31 de marzo, Metrópoli. <<http://www.eluniversal.com.mx/notas/494227.html>>. Consultado 24 de febrero del 2019.

Bolaños, Claudia, Óscar Herrera y Ángele Velazco

2006 Las maté por rencor y rabia. *Reforma*, 26 de enero.

Buffington, Robert M.

2000 *Criminal and citizen in modern Mexico*. University of Nebraska Press. Lincoln.

Cabral, Mauro y Paula Viturro

2006 (Trans)Sexual Citizenship in Contemporary Argentina, en *Transgender Rights*, Paisley Currah, Richard M. Juang y and Shannon Minter (eds.). University of Minnesota Press. Minneapolis: 262-73.

Campbell, Anne

1993 *Men, women, and aggression*. Basic Books. Nueva York.

De la Cadena, Marisol.

2006 ¿Son los mestizos híbridos? las políticas conceptuales de las identidades andinas. *Universitas Humanística*, (61): 51-84.

Díaz, César y Arturo Sierra

2006 Paga Mataviejitas Protección a Judiciales. *Reforma*, febrero, sec. Justicia.

Dirección de Comunicación Institucional

2006 "La Mataviejitas: 'una sociópata', asegura académica de la UIA", comunicado de prensa, 26 de enero.

Donald, Christie, Davies Graham, John Shepherd y Ellis Haydyn

1981 Evaluating a new computer-based system for face recall. *Law and human behavior*, 5 (2-3): 209-218.

Duggan, Lisa

2000 *Sapphic slasher: sex, violence, and American Modernity*. Duke University Press. Durham y Londres.

Edwards, Susan

1984 *Women on Trial*. Manchester University Press. Manchester.

Fernández, Leticia

2005 Es 'Mataviejitas' brillante: Bátiz. *Reforma*, 11 de octubre.

French, William E.

1992 Prostitutes and guardian angels: women, work, and the family in Porfirian Mexico. *The Hispanic American Historical Review*, 72 (4): 529-53.

Jones, Ann

2009 *Women Who Kill*. 2da edición. New York: Feminist Press.

Grindstaff, Laura, y McCaughey Martha.

1996 Re-Membering John Bobbitt: Castration Anxiety, Male Hysteria, and the Phallus. En *No Angels : Women Who Commit Violence*, Alice Myers y Sarah Wight (eds.), Pandora, an imprint of Harper Collins Publishers, Londres; San Francisco: 142-60.

Green, David

1984 Veins of resemblance: photography and eugenics. *Oxford Art Journal*, 7 (2): 3-16.

Gilbert, Paula Ruth

2002 Discourses of Female Violence and Societal Gender Stereotypes. *Violence against Women*, 8 (11), 11 de noviembre: 1271-1300.

Hare, Robert

1994 This Charming Psychopath, *Psychology Today*, 1 de enero. <<https://www.psychologytoday.com/intl/articles/199401/charming-psychopath> Consultado el 5 de agosto del 2014.

1999 *Without Conscience: The Disturbing World of the Psychopaths among Us*. Guilford Press. Nueva York.

Hasel, Lisa y Gary Wells

2007 Catching the Bad Guy: Morphing Composite Faces Helps. *Law and Human Behavior*, 31 (2): 193-207.

Herrera, Óscar

2006 Importan curso sobre homicidios seriales. *El Universal*, 10 de enero.

Jiménez, Carlos

2006a Atrapan a La Mataviejitas: Es mujer y es luchadora. *La Crónica*, enero, sec. Ciudad.

2006b Mataviejitas fue a PGJDF a entregarse y no la atendieron. *Crónica*, febrero, sec. Ciudad.

Jiménez, Carlos y R. Sánchez

2005 Detiene PGJDF a 49, pero ninguno es El Mataviejitas. *La Crónica*, 5 de enero.

Moreno Figueroa, Mónica

2010 Distributed Intensities: Whiteness, mestizaje and the Logics of Mexican Racism. *Ethnicities*, 10 (3): 387-401.

Martínez Baca, Francisco y Manuel Vergara

1892 *Estudios de Antropología Criminal*. Benjamín Lara. Puebla, México.

Niña, Miguel

2005 Ningún travestí resultó ser el Mataviejitas: Bátiz. *Noticieros Televisa*. 24 de octubre.

Ostrosky, Feggy

2008 *Mentes asesinas: la violencia en tu cerebro*. Hachette Filipacchi Expansión de R.L. de C.V. México:

Picart, Caroline

2006 Crime and the Gothic: sexualizing serial killers. *Journal of Criminal Justice and Popular Culture* 13 (1): 1-18.

Phillips, Sandra

1997 Identifying the Criminal, en *Police Pictures: The Photograph as Evidence*. San Francisco Museum of Modern Art and Chronicle Books. San Francisco: 11-31.

Procuraduría General de Justicia del Distrito Federal (PGJDF)

2004 *El sistema de retrato hablado más avanzado del país en la PGJDF*. Comunicado de prensa, 20 de junio. PGJDF. México.

Raine, Adrian y José Sanmartín

2001 *Violence and Psychopathy*. Kluwer Academic, Plenum. Centro Reina Sofía. Nueva York.

Reisinger, Deborah S.

2000 Murder and Banality in the Contemporary Fait Divers. *South Central Review*, 17 (4): 84-99.

Robichaux, David

2007 Identidades indefinidas: entre “indio” y “mestizo” en México y América Latina. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*. <<http://journals.openedition.org/alhim/1753>>. Consultado el 5 agosto 2024.

Rougmanac, Carlos

1904 *Los criminales en Mexico: ensayo de psicología criminal. Por los Mundos del delito*. Editor, Tipografía “El Fenix”.

Rushton, Richard

2002 What Can a Face Do? On Deleuze and Faces. *Cultural Critique*, (51): 219-37.

Salgado, Agustín y Mirna Servín

2006 A Juana Barraza Zamperio le gusta el rojo y prefería los martes y miércoles para matar. *La Jornada*, 26 de enero.

Salgado, Agustín y Mirna Servín

2006 Cae mataviejitas tras consumir otro de sus crímenes; es mujer. *La Jornada*. 26 de enero.

Sekula, Allan

1986 The Body and the Archive. *October* 39: 3-64.

Seltzer, Mark

1998 *Serial Killers: death and life in America's wound culture*. Routledge. Nueva York.

Serrano Sánchez, Carlos

2013 Un sistema automatizado de identificación de rasgos faciales (retrato hablado) para la población mexicana, en *La bibliotecología y la documentación en el contexto de la internacionalización y el acceso abierto*. UNAM. México: 1-12.

Serrano Sánchez, Carlos, María Villanueva Sagrado, Jesús Luy y Karl Link F.

1998 Los rasgos faciales del mexicano y los retratos hablados por computadora. *Revista Universidad de México* (575): 61-63.

Servín, Mirna

2006 Asesiné por las 'malas compañías': La Mataviejitas. *La Jornada*, 27 de enero.

Sierra, Arturo

2005 Analizan a seriales de Europa. *Reforma*, 24 de octubre.

2006a Intenta PGJDF encuadrar perfil de asesina serial. *Reforma*, 16 de febrero.

2006b Rompe con esquemas caso de 'Mataviejitas'. *Reforma*, 4 de febrero.

2006c Usan estilo francés con asesinos seriales. *Reforma*, 10 de enero.

Sierra, Arturo y Antonio Baranda

2005 Toman huellas de 46. *Reforma*, 5 de octubre.

Sierra, Arturo y Leticia Fernández

2005 Tienen 64 rostros del "Mataviejitas". *Reforma*, 29 de noviembre.

Sierra, Arturo, Luis Ocampo, Luis Brito, Leticia Fernández et al.

2006 Asesina Juana Por Coraje. *Reforma*, 26 de enero.

Sierra, Arturo, Ricardo Zamora y Antonio Baranda

2005 Abusan en infancia de asesino en serie. *Reforma*, 31 de agosto.

Skrapec, Candice

1994 The Female Serial Killer, en-Moving targets: women, murder and representation, Helen Birch (ed.). University of California Press. Berkeley: 241-68.

PLÁSTICAS
ANTROPOLÓGICAS

Migración y destierro desde el arte

*Coline Raposa**

La forma en que los medios de comunicación regurgitan la violencia de nuestras sociedades hace que a menudo desviemos la mirada ante lo que nos muestran. El oficio artístico, al contrario, es un prisma a través del cual se procesa la realidad para devolverla bajo otra forma. Este vicio de transformar lo trágico en algo soportable estéticamente es algo que comparten muchos artistas. Son como vigilantes: al observar su entorno, se enfrentan a la lucidez cegadora y aplastante de la realidad, para luego crear el artefacto que los demás usarán para mirar al sol sin taparse los ojos. La tinta colorida que escurre por los pinceles, las brochas y los marcadores no es más que el veneno de nuestra sociedad, pero pigmentado. Lo que proponemos aquí es un breve recorrido por unas obras de arte que nos permitirá reflexionar sobre una realidad omnipresente en el discurso mediático: la migración. Las obras a continuación, inspiradas en elementos de las culturas latinoamericanas, están atravesadas por esta temática. ¿En qué medida el arte puede participar de la ampliación de las formas de abordar y pensar las migraciones?

* coline.renard@yahoo.fr



Coline Raposa

En el Canal de la Mona no hay famosos

(50.5x64 cm, marcadores y acrílico s/papel, 2022).

La yola (embarcación) es un animal que se alimenta de personas en República Dominicana y las deposita en Puerto Rico. El Canal de la Mona es un animal que a veces se alimenta de yolas y sus esperanzas.

Se emplea a menudo la expresión “*flujo migratorio*” para referirse a las personas que traspasan las fronteras de su lugar de origen. La palabra “*flujo*” proviene del latín “*fluxus*”: “masa que se desliza”. En física, un flujo es una masa de líquido que circula. Las lecciones de gramática nos han enseñado que los sustantivos contables designan lo que se puede contar y usar en singular o plural (ej: un barco, dos barcos). En cambio, los incontables designan aquello que no tiene unidad (ej: el agua). Imaginar el fenómeno migratorio como un flujo, palabra generalmente utilizada para designar un líquido o una sustancia incontable, diluye las experiencias individuales. El individuo se subsume dentro de la multitud y desaparece en ella. Pierde su identidad, pero tampoco adquiere otra, dado que la multitud es un grupo

carente de nombre. La multitud es “*el ámbito del destino, en tanto que la individualidad es el ámbito de la libertad*” [Restrepo 2016]. El lenguaje a menudo falla a la hora de retratar a las personas que huyen de su lugar de origen más que como víctimas pasivas de una situación inexorable. Los conteos y las estadísticas tampoco dan cuenta de las trayectorias personales y no implican comprensión, *pathos* ético, empatía ni solidaridad. Según Médicos Sin Fronteras, “*actualmente, más de 108 millones de personas en todo el mundo han dejado sus hogares*”. Si “*una imagen vale más que mil palabras*”, ¿cuántas imágenes necesitaríamos para contar las historias individuales de 108 millones de personas, su historicidad, las causas del desplazamiento, sus miedos, sus necesidades, el viaje y los desafíos que enfrentan?



Coline Raposa

Modernidad sin suelo

(70x100 cm, marcadores y acrílico s/papel, 2023).

Vivimos en una sociedad de neoliberalismo cibernético en la que manda el furor de echarle asfalto a todo. ¿Para qué crear mundos artificiales si no somos capaces de cuidar el que habitamos?

Las definiciones de migrante, refugiado o desplazado se refieren a una persona que ha dejado su país de nacionalidad para establecerse en otra región. Las razones de esta salida diferencian estas tres categorías (persecución, conflicto armado, violencia generalizada, violación de los derechos humanos, desastres naturales o producto de la acción humana, etc.). Estas definiciones aplicadas a escala global no tienen en cuenta las razones históricas de la expulsión. Es como si estas personas estuvieran desarraigadas, como plantas hidropónicas, sin contexto, ni praxis, ni memoria. Esto no favorece el análisis de las estructuras que favorecen la migración, como la “acumulación por desposesión” [Harvey 2004], la pobreza sistémica, las guerras, las hambrunas, la contaminación de las fuentes hídricas etc. Aún queda por explorar el migradestierro: las condiciones históricas de exclusión y despojo territorial impuestas sobre personas, etnias, razas, clases, geografías, lenguajes, géneros, entre otros [Arboleda 2007]. El bombardeo de fotografías de sufrimiento puede conmovernos momentáneamente, pero carece de la coherencia narrativa suficiente para activar nuestra capacidad de respuesta [Sontag 2004]. Las vidas pueden ser detenidas en campos fronterizos o abandonadas en el mar. Mbembe habla de “*macabro carnaval necrófilo*” y de “*necropolítica*”: la producción de la noción de personas descartables cuyas vidas no importan, abandonadas a la muerte, consideradas como casi-muertas o ya muertas [Mbembe 2003]. Butler piensa sobre las condiciones para reconocer estas vidas preguntándose “¿qué vidas vale la pena proteger, salvar y merecen que se llore por su pérdida?” [Butler 2002]. Para contrarrestar la selectividad diferencial del duelo, propone construir una universalidad a partir de la pérdida y la experiencia del dolor, con el concepto de “*vida*” como “*vida digna de duelo*” [Butler 2006], pasando de la política a la ética. Piensa en una ontología de la vulnerabilidad, para abrir esta cuestión de las vidas excluidas y repudiadas, de los “*cuerpos impensables, abyectos, invivibles*” [Butler 2010] (las pérdidas debidas al sida en la década de los 80, los palestinos, las víctimas de Ayotzinapa...). ¿Cómo propiciar el duelo?



Coline Raposa

Lasiren

(140x100 cm, díptico, marcadores y acrílicos/papel, 2023).

La presencia en Haití de la creencia en sirenas y deidades que se desplazan bajo el mar tiene posiblemente que ver con el paso de las aguas durante la trata de esclavos: muchos esclavos perecieron en los barcos negreros y fueron arrojados al mar. Se creía que su espíritu viajaba bajo el océano y regresaba a África, la tierra de origen y libertad.

La creencia en la mitología vudú en deidades (Loas) acuáticas permite dar sentido a las muertes impensables relacionadas al agua. Simbi Andézo vive en estanques, lagos, manantiales, cuencas y puede secuestrar las jóvenes que vienen a buscar agua. Aïda Wèdo trae agua del cielo. Agwé vive en el mar y suele recibir ofrendas durante un culto. La imposibilidad de ver lo que sucede bajo el agua conduce a la necesidad de crear significado a través de estas figuras antropomorfas. Esta creencia en la vida acuática probablemente se correlacione con tradiciones africanas según las cuales el más allá es acuático [L'Etang 2022] (sea definitivo o transitorio). Quizás esto también sea consecuencia del paso del agua durante la trata de esclavos: muchos esclavos perecían en los barcos negreros y eran arrojados al mar. Se creía que no desaparecían: su espíritu regresaba a África bajo el mar, guiado por los Loas. Esta perspectiva permite dar una explicación concebible a los suicidios e infanticidio de esclavos. Es curioso notar que los dioses dominantes (cristianos) no circulan entre dos lugares. No nos preguntamos por su origen: su inmanencia y ubicuidad caracterizan su legitimidad. Esta creencia en deidades que viajan en esta sociedad marcada por la esclavitud se ve moldeada por el pasado en una especie de "realismo mágico". El espíritu que viaja post-mortem podrá, a través de los Loas, adquirir habilidades que pondrá al servicio de los vivos: esta creencia le da legitimidad al difunto. Alguien que pudo haber sido considerado como un "cuerpo abyecto" se ve dignificado. Parece que el pensamiento mágico-religioso estuviera presente para conciliar el duelo en condiciones que no lo propician.



Coline Raposa

Ombligada

(64x50.5, marcadores, acrílico y collage, 2022).

Cuando nace un bebé en las comunidades afro y emberá del Pacífico colombiano, la partera siembra la placenta y el cordón umbilical en la tierra, al lado de una semilla.

El niño o la niña llamará a esta planta “mi ombligo”.

Esta práctica de enterrar el cordón umbilical se encuentra en varias culturas del mundo, como punto de sutura entre el recién nacido, la naturaleza, el territorio, la comunidad y el linaje (los vivos, pero también las almas de los muertos). Este pensamiento mágico vincula los miembros de la comunidad a otros seres inanimados. Interrogar este marco relacional para abordar el tema de la migración nos daría índices valiosos sobre las vivencias individuales y las implicaciones psíquicas, históricas y económicas de esta experiencia. “De donde salimos, nuestro ombligo queda” significa que el des-ombligamiento [Meneses 2022] (salir del lugar donde está enterrado el cordón umbilical) implicaría ser un alma en pena. La ombligada es una suficiencia íntima, una “construcción producto de las relaciones sociales establecidas por un grupo a través de su historia”. Vincula la vida de la persona a la de otra manifestación de la vida (una planta) de forma no-antropocéntrica [Arboleda 2011]. La noción de territorio va mucho más allá de la relación de propiedad privada, material y comercial de la tierra. Salir del territorio equivale a cortar el vínculo ecomágico con el territorio y la migración forzada, en este caso, podría verse como un ecogenocidio [Mbembe 2016], como continuidad del primer capitalismo. Los países concentradores de la riqueza mundial son los principales receptores de la población des-ombligada, como si las personas siguieran la travesía de las materias primas y riqueza de su territorio. Así, la ombligada permite ver implicaciones específicas del desarraigo [Meneses 2020].

El mundo actual se mueve al ritmo de avances tecnológicos e intercambios monetarios a nivel global. En esta “sociedad del espectáculo” [Debord 1967], los medios de comunicación de masas y el consumo masivo impregnan todos los aspectos de nuestra vida. Si el uso de la razón y la observación empírica se impusieron como bases para la comprensión del mundo en el momento de la caza de brujas y la Inquisición, hoy la mercantilización de la vida cotidiana hace que las formas de pensamiento consideradas heréticas o paganas en el mundo actual sean aquellas que no producen dinero. Sin embargo, los pasaportes biométricos, los recuentos de personas desplazadas y las imágenes producidas en masa se quedan cortos a la hora de tratar de entender las implicaciones históricas y personales que puede tener la migración. Vimos ejemplos que nos hacen percibir la multiplicidad de formas para abordar la migración, sea a través de un imaginario colectivo (las sirenas en Haití) o a través de prácticas ancestrales que conectan al territorio (la ombligada). Si la antropología y el arte tuvieran algo en común, podría ser el hecho de explorar la contingencia: la posibilidad de que las cosas sean diferentes, de que existan otras formas de existir, modelos alternativos al actual modelo neoliberal. Para descifrar nuestra época y las

grandes preguntas que plantea, nos conviene interesarnos por los archivos del mundo presentes en el tejido cultural no hegemónico. Su interpretación es clave para encontrar un nuevo lenguaje para incluir cuestiones tales como las que hemos abordado aquí: la vulnerabilidad, la dignidad, el duelo, la memoria y nuestra relación a la asamblea de los seres vivos. Este reencantamiento está más en nuestras manos que en la agenda de la inteligencia artificial.

Coline Raposa (1995, Francia) es una artista visual y politóloga radicada en Santo Domingo, República Dominicana. Sus trazos detallados hechos de colores vibrantes por marcadores de acrílico sobre papel plasman las utopías y distopías que cohabitan en su cabeza y ofrecen una lupa sobre realidades que no suelen detener nuestra atención. Sus obras se han expuesto internacionalmente en galerías de ciudades como Ciudad de México, Santo Domingo, Madrid y Bogotá.

REFERENCIAS

Arboleda, Santiago

2011 *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Universidad Andina Simón Bolívar. Quito.

Butler, Judith

2002 *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Paidós. Buenos Aires.

2006 *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós. Buenos Aires.

2010 *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. 2da. edición. Paidós. Buenos Aires.

Debord, Guy-Ernest

1967 *La société du spectacle*. Éditions Gallimard. París.

Harvey, David

2005 El «nuevo» imperialismo: acumulación por desposesión. *Socialist register*: 99-129.

L'Étang, Guerry

2022 *Récits haïtiens de vécus aquatiques*. Études créoles.

Mbembe, Achille

2016 *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. NED. Barcelona.

Meneses Copete, Yeison Arcadio

2020 *El río sigue siendo el río. Infancia y resiliencias interseccionales: Des/ombligamientos en el departamento del Chocó, 1991–2020*. Universidad de Perpignan. Perpignan.

2022 Des-ombligamiento, una categoría crítica, analítica e interpretativa en el campo de los estudios sobre las migraciones. *Estudios Políticos* 63: 26-49.

Restrepo, Laura

2016 *La multitud errante*. Debolsillo. Buenos Aires.

Sontag, Susan

2004 Regarding the torture of others. *The New York Times*, 23 de mayo.

RESEÑAS

Migración y activismo político en el suroeste de Estados Unidos

David Adán Vázquez Valenzuela.
De betabeles y revoluciones. El Partido Liberal Mexicano y la producción de remolacha azucarera en el sur de California y el sureste de Colorado, 1890-1929.
México. El Colegio de México. 2023.

*Jairo Eduardo Jiménez Sotero**

INVESTIGADOR INDEPENDIENTE

La migración mexicana en Estados Unidos bajo una perspectiva histórica es un tema que progresivamente ha adquirido relevancia dentro de la historiografía mexicana. Las características, orígenes regionales, así como las perspectivas ideológicas y políticas de esos hombres y mujeres que cruzaron la frontera norte desde el siglo XIX hasta el día de hoy son esenciales para comprender cambios y continuidades en las dinámicas migratorias en la frontera México-Estados Unidos del siglo XXI.

El activismo político y la militancia social de los mexicanos al otro lado del Río Bravo durante las últimas décadas del siglo XIX y los primeros años del siglo XX se articulan fuertemente con su participación en los mercados

* sacbe1812@gmail.com

de trabajo agrícola en el Suroeste de Estados Unidos y son el tema central del libro *De betabeles y revoluciones. El partido liberal mexicano y la producción de remolacha azucarera en el sur de California y el sureste de Colorado, 1890-1929*, escrito por el historiador David Adán Vázquez Valenzuela.

De manera sugerente, el libro se centra en el activismo político de los hermanos Flores Magón en un contexto laboral agrícola, como el de la siembra, cultivo y procesamiento de betabel para la producción de azúcar en el Sur de Estados Unidos, durante un periodo de aproximadamente 40 años. Como su autor lo indica, en el estudio se explora la formación del mercado laboral de la producción de betabel y el apoyo que esos jornaleros proporcionaron al Partido Liberal Mexicano (PLM) en el sur de California y el Valle del Río Arkansas en Colorado.

El estudio que presenta Vázquez Valenzuela adquiere relevancia contemporánea pues:

Muchos desafíos presentados en la agricultura comercial intensiva de los años 1890-1929 son también contemporáneos. Aún hoy los grandes agronegocios centran su atención en la comercialización, distribución y especulación con los precios de los productos del campo y siguen desatendiéndose de las condiciones de vida de su fuerza laboral [23].

Los mecanismos mediante los cuales los agroindustriales y capitalistas estadounidenses de inicios del siglo xx cumplieron con la demanda de mano de obra para sus empresas se entienden en muchos sentidos —como en el siglo xxi— a partir de las precarias condiciones laborales y salariales del mercado mexicano. De ahí que, como se encarga de mostrar el estudio, las mejoras salariales y contractuales de los trabajadores mexicanos en Estados Unidos estuvieron siempre en el centro de los debates del activismo político y, para el caso de estudio aquí mostrado, influidos por las demandas planteadas por el PLM y sus militantes en los campos de cultivo de betabel de California y Colorado. En este sentido, resulta interesante la pregunta central planteada por el autor: *¿Cómo influyó el mercado laboral del cultivo de betabel en ese activismo político?* [24].

Con el objetivo de responder a esta cuestión central, el libro se estructura en cinco capítulos. El primero se titula “La búsqueda de la autonomía azucarera” cuyo objetivo es brindar un contexto histórico-social sobre el fomento dado durante el siglo xix en Estados Unidos de la producción de betabel para la producción de endulzantes, en particular el azúcar; se exploran en este apartado las estrategias y mecanismos que el gobierno estadounidense utilizó para fortalecer a la agroindustria del betabel y cómo

las coyunturas mundiales en cuanto a las demandas de azúcar en Europa y Estados Unidos motivaron el desarrollo de esa rama de la economía agrícola; muestra igualmente, en este primer capítulo, que, contrario a la clásica visión de empresa atribuidas a los capitalistas estadounidenses como hombres visionarios y genios de los negocios, mucho del empuje y bonanza dentro de la producción agrícola del betabel se entiende principalmente por la intervención del estado, es decir, por el fuerte apoyo gubernamental y la concesión de innumerables subsidios al campo estadounidense del betabel.

En el capítulo dos, “*¿Quién se aprieta el cinturón? La expansión de la empresa azucarera de los hermanos Oxnard, 1890-1920*”, se analiza, por medio de la historia del emporio empresarial de los hermanos Oxnard en California, las tensiones sociales y económicas sufridas al seno de las regiones betabeleras del Suroeste. Las fluctuaciones en los precios del betabel, del azúcar refinada y la cuestión de los salarios de los trabajadores mexicanos que dependían del mercado azucarero se veían maximizadas por el férreo control que ejercían los agroindustriales del azúcar, pues eran ellos quienes, a decir de Vázquez Valenzuela, tenían el dominio total de áreas estratégicas del mercado: refinación, distribución y comercialización, por lo cual trataban siempre de socializar las pérdidas y monopolizar las ganancias con el fin último de sortear las mermas económicas. Esas pérdidas se debían también a que, por momentos, el gobierno estadounidense reducía o eliminaba los estímulos económicos a la producción que, como ya se señaló, fueron una pieza clave en el desarrollo de la agroindustria del betabel. Los bajos salarios pagados a los trabajadores mexicanos eran un mecanismo que utilizaban los dueños de las refinerías para reducir las pérdidas.

En el capítulo tres, “*Campamentos, colonias y barrios*” se discute el progresivo e inexorable aumento de trabajadores mexicanos durante la primera década del siglo xx, motivado por la American Beet Sugar Company (ABSCO). Dicho aumento se debe a múltiples factores que, como se enumeran en este apartado de la obra, tienen que ver con un creciente sentimiento antichino de fines del siglo xix en Estados Unidos, la expansión de la capacidad de las refinerías para procesar el betabel y el aumento de la superficie cultivada por parte de los agricultores asociados a la ABSCO. La incorporación masiva de los mexicanos a los campos betabeleros de California y Colorado motivaron la creación de múltiples tipos de asentamientos humanos, donde muchas veces se carecía de los mínimos niveles de sanidad e higiene para las personas. La tipología planteada por el autor “*campamentos*”, “*barrios*” y “*colonias*” explica de manera precisa los tipos y variedades de asentamientos surgidos en los alrededores de los enclaves betabeleros, los cuales, desde luego, son consecuencia de las fluctuaciones

en la demanda de mano de obra en la industria azucarera estadounidense.

El cuarto apartado se titula “Soldados del suelo: el pelemismo en los campos remolacheros, 1904-1918” y se exploran, entre otras cosas, las motivaciones ideológicas y políticas por las cuales un buen número de trabajadores mexicanos se afiliaron o apoyaron, de una u otra forma, al PLM en ambos lados de la frontera. La coyuntura mexicana planteada por la Revolución maderista de 1910 hizo que las actividades del PLM y su importancia política en el Suroeste de Estados Unidos se intensificara al motivar que en ocasiones las actividades políticas dentro de las localidades betabeleras fueran, en el mejor de los casos, vistas con reservas y prohibidas por parte de las autoridades estadounidenses y de los propios agroindustriales.

El último capítulo se titula “Debilitamiento y reconfiguración política, 1917-1929”. Aquí se analizan las causas, tanto del progresivo declive de la importancia del betabel como endulzante y el apoyo a los pelemistas mexicanos entre los trabajadores; es en este periodo, como se explica en este capítulo, cuando el activismo en los campamentos, colonias y barrios betabeleros disminuye inevitablemente, debido a tres factores: el encarcelamiento de Ricardo Flores Magón, Enrique y Librado Rivera; la política consular del Estado mexicano y la contracción de la producción de betabel.

La lectura de este libro de 2023 es esencial pues no permite analizar las coyunturas históricas que dieron pie a la llegada masiva de trabajadores mexicanos al sur de Estados Unidos durante los siglos XIX y XX. Permite asimismo puntualizar que las demandas laborales de esos hombres y mujeres tuvieron un fuerte contenido político, que se relacionaban con reivindicaciones surgidas de la desigualdad social, vivida en las realidades mexicanas al otro lado del Río Bravo y se maximizaron con la presencia de militantes del PLM en los campos de cultivo de California y Colorado.

Recorrer el pasado y el territorio en la cañada oaxaqueña

Aquetzalli Nayeli. Mora Jiménez.
*La Cañada oaxaqueña: región multiétnica con un pasado compartido.
Configuración territorial y cultural de Nandya Chiquihuitlán,
Ñu ka'nu y Ñu Tachi, siglos XVI-XVIII.*
Secretaría de Cultura, INAH, INEHRM.
México. 2022.

Rodolfo Rosas Salinas*

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA (ENAH)

Dice Giovanni Papini, en un sabio ensayo sobre la libre escuela: “Los maestros deben conservar el derecho de enseñar lo que juzguen conveniente; pero los estudiantes deben adquirir por su parte el derecho, sagrado e inviolable así mismo, de aprender lo que les plazca” [1973: 122]. Aprender es un acto, adquirir herramientas de aprendizaje es otro, pero lo más difícil, muchas veces, es mostrar lo aprendido.

El libro que hoy reseño es fruto de ese proceso y de la adquisición de herramientas de aprendizaje. La autora, Aquetzalli Nayeli Mora Jiménez, motivada por inquietudes surgidas tanto de su inherente pasado familiar como por las que la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) le

* raz.fari@gmail.com

despertó del pasado indígena y de cómo contar su historia, recorrió tanto metafóricamente como realmente la Sierra Cuicateca en la búsqueda de respuestas y halló ahí, en el lejano terruño, la conexión de la complejidad social y cultural con el dinamismo territorial cambiante de los procesos. Y ya como una egresada e investigadora concretó estos pilares de su formación en un trabajo de tesis primero, y después, depurado y galardonado, en la obra que hoy tenemos en las manos.

Este libro, constituido por seis capítulos, algunos preámbulos, un prólogo —de la doctora Laura Rodríguez Cano— y un cuarteto de apéndices nos conduce por dos sendas que reflejan esas inquietudes, referidas antes: primero, quiénes son los actores que habitan ese espacio y, segundo, cómo se desplazaron los procesos históricos en tan abrupto escenario.

Por medio de un camino trazado, que son sus explicaciones generales de los procesos históricos de la región, y de ésta inserta en estructuras políticas más amplias, nos conduce por la galería de datos, recopilados por más de tres años —muchos más, si consideramos la herencia familiar que posee— hasta arribar a salones de explicaciones generales y, con atino, nos muestra dónde tiene pasos aún no del todo seguros en su investigación, hipotéticos algunos de ellos, pero resalta también los pasos firmes que le permiten darnos explicaciones de los fenómenos del espacio y sus habitantes, del territorio y de la cultura de los pueblos que comparten ese rincón de la Sierra Cuicateca.

Destaco, de entre los varios temas que trata, la idea de regionalización de la Sierra Cuicateca, donde la complejidad social y la multietnicidad está presente, y es donde la idea de los territorios continuos resulta insuficiente para la explicación de los fenómenos históricos. Es necesario, entonces, volver a considerar la forma en cómo nosotros, los investigadores, generamos herramientas analíticas de los grupos sociales. La región, al ser un espacio donde se desenvuelven relaciones sociales, limita su utilidad al ámbito de los alcances [Rosas *et al.* 2022: 141]. Por ello, la autora propone una “regionalización” con base en lo que Heladio Ramírez López, exgobernador de Oaxaca en el siglo pasado, postuló cómo deberían ser estos espacios. Ello le permite a la autora un manejo de datos mayormente comparables de los espacios donde estudia, aunque también le limita en la perspectiva de la comparación de espacios semejantes en otros lares.

Tal regionalización le sirve como unidad de análisis principalmente al adentrarse al complejo tema de los asentamientos prehispánicos. Éstos, muchos de ellos, resultan ser reconocidos entre los pobladores actuales como lugares de origen o “de los pasados”. Mora reporta una gran cantidad de sitios insertos en la serranía que procura, de la mejor forma, relacionarlos con los

limitados registros de asentamientos novohispanos tanto de la microrregión cuicateca como de la cañada mazateco-cuicateca, ambos al pie de la Sierra.

Tales correlaciones con los registros arqueológicos de las zonas bajas, si bien son sugerentes, requieren de validación a futuro, pues es necesaria una investigación de algunos de estos sitios para realizar una cronología más precisa que dé cuenta sincrónica y diacrónica de la ocupación y con ello poder asociar tales sitios con lo acaecido ya durante el periodo virreinal. Falta, pues, ese puente que conecte ambas series de datos.

Por eso mismo, la regionalización queda un poco de lado en cuanto se adentra a los temas etnohistóricos: el territorio histórico y las jurisdicciones políticas novohispanas. La autora logra averiguar algunos sucesos que resultaron en la configuración de la microrregión de estudio, ya entonces considerada dentro de las jurisdicciones de la Nueva España. El siempre peliagudo tema de las jurisdicciones lo resuelve la autora con generalizaciones contextuales y algunos datos relativos al tema. Esto le abre paso a la discusión que tanto más le llama la atención como de la que halló más datos: el problema de tierra durante el periodo colonial. Enfocada ya hacia el siglo XVIII, aunque con visos al pasado inmediato, Mora registra y analiza algunos documentos de composiciones de tierra, como los “títulos primordiales” —de los que justifica su nombre, mas no su carácter— y con base en ellos distingue diferentes momentos de reconocimiento de la posesión que se le dio a los pueblos de Chiquihuitlán, y a sus vecinos.

La configuración del espacio, ya sea territorial o de territorialidad, se ve reflejada cuando se plasma en soportes físicos. En este caso, la autora revisa y estudia minuciosamente un par de mapas. Destaca de uno de ellos la indicación, totalmente necesaria, de que se doble el papel para entender el espacio y lo abrupto de éste. Tal mapa, más allá de ilustrar con belleza simple la portada del libro, nos permite acercarnos al pensamiento de quién generó el mapa e imaginar, con el papel doblado, la creatividad que ocupó para exponer su espacio.

La historia por medio de las narrativas de los pobladores y su reflejo en la forma de nombrar los lugares son otros temas que aborda también la autora. El espacio, de nuevo, surge como opción de anclaje en el estudio de los pueblos originarios. Mediante las narrativas y la historia oral, como con el registro toponímico, la autora da muestra de la interdisciplinariedad en cómo aborda el tema del espacio. Con herramientas antropológicas y de la lingüística, sin pretender ser especialista en ellas, obtiene resultados favorables que le permiten exponer cambios en la forma de nombrar el espacio, tema que parece menor pero que resulta muy importante para los habitantes de la microrregión.

El libro, entonces, abunda en ejemplos y datos concretos extraídos de las fuentes analizadas. Los temas son variados; algunos de ellos muy complejos, sin embargo, la autora logra dar coherencia al comparar los datos y exponer la complejidad de las relaciones sociales entre los diversos habitantes de la microrregión de estudio. Con hipótesis a comprobar, sin pretender ser la verdad absoluta de ese “pasado compartido” y con un enfoque que prioriza la evidencia intrínseca antes que las comparaciones analógicas para llenar vacíos, Mora Jiménez nos brinda una lectura crítica de la configuración del espacio y de las culturas que habitaron ese rincón serrano.

Cierto es que no es novedoso este tipo de estudios. La Etnohistoria como disciplina tiene cantidad de ejemplos de investigaciones de corte similar, tan sólo véanse los múltiples trabajos publicados en revistas como *Ethnohistory*, *Anales de Antropología*, *Cuicuilco*, entre muchas otras,¹ aunque hay todavía pocos estudios sobre la región y las cercanías y pueblos vecinos, algunos de ellos similares, pero no iguales.²

Por ello, la ventaja que la autora vio y aprovechó fue la de priorizar, insisto, la evidencia intrínseca de los grupos sociales estudiados, es decir, optó en su método —naturalmente derivado de su marco teórico— por recurrir y anteponer las informaciones provenientes de los pueblos de estudio, el dialogar con los cercanos, mediante entrevistas con las personas de las poblaciones estudiadas y con la documentación, hallar voces que no siempre suelen ser escuchadas, que en ocasiones quedan supeditadas a otros discursos, en especial los cohesionadores o a aquellos que cubren vacíos con semejanzas.

La autora buscó los datos procedentes de los archivos locales, recorrió los sitios históricos asociados a las fuentes, entabló diálogos con los habitantes sobre su pasado y con todo ello tejió un lienzo de significados asociados, cuyas costuras en ocasiones son visibles, otras más llegan a ovillos o nudos difíciles o imposibles de seguir, pero que en general resultan ser explicativos de los fenómenos que se entrelazaron y que en conjunto permiten dar respuesta a una serie de interrogantes sobre tales actores y del espacio.

¹ La cantidad de estudios que se podrían enunciar sería enorme, pero no exhaustivo. Un resumen hasta la década de 1980 se halla en Harvey y Prem [1984]; otro, aunque más enfocado al ámbito norteamericano, es el artículo de Restall [2001].

² Entre ellos cabría destacar el gran trabajo de Robert Weitlaner, tanto sus trabajos publicados como la enorme cantidad de información en su archivo del DEAS-INAH que Mora sabe aprovechar; más recientes los estudios de Van Doesburg [2001] en la zona cuicateca (zona baja); el de Zertuche [2020], de varios pueblos de la jurisdicción de Teutila y Papalo; sin olvidar el de Ortiz Díaz [2018], orientado más a la cabecera de Teutila.

Resulta necesario decir, por si se desconociera, que el libro es la reelaboración de una tesis de licenciatura en Etnohistoria de la ENAH, la cual fue acreedora en 2021 del primer lugar del Premio Especial 500 años: conquista y resistencia indígena, que otorgó el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y el Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México (INEHRM), también merecedores de premio (segundo lugar y mención) fueron otras dos investigaciones surgidas de la licenciatura de Etnohistoria. Involucrada en al menos dos de ellas, la doctora Rodríguez Cano prologa la obra de Mora al dar algunos puntos clave a seguir en la narrativa.

La lectura del libro físico en sí es un acto íntimo, personal, grato; texturas, aromas, enfoques, acercamientos, regresiones, recapitulaciones, todo ello depositado en el papel, material de lectura, pero, si se quisiese una mayor practicidad, también se editó en digital y está para su descarga gratuita en la página de internet del INEHRM.

Queda al lector, tanto al especialista como al ajeno a los ocasionales ridículos sectarismos académicos, la última palabra en torno a los aportes y vacíos que hallase en la obra; para mí es la crítica a la forma de impresión de las imágenes que al ser originalmente creadas a color, el blanco y negro les resta nivel de explicación, que era lo pretendido con la gama cromática. También el recorte que conozco la autora hizo a la obra original. En este medio académico hacen falta más publicaciones de estudios relevantes como éste, sin cortes innecesarios; sólo cuando logremos una política editorial académica que exponga las novedades en sincronía con las discusiones académicas podremos ver los frutos de los vastos estudios generados en las instituciones públicas de este país.

Pero, más allá de estos reclamos propios, la Sierra y las regiones de Oaxaca reclaman su voz y expresan su protagonismo cada vez más concreto. Hemos decir que Aquetzalli Nayeli Mora Jiménez logra dar voz a la cultura y al espacio serrano; en hacernos caminar con ella entre las nubes serranas y los caminos dificultosos, pero ansiosos por conocer otro espacio más que posee una riqueza invaluable en Oaxaca.

REFERENCIAS

Doesburg, Sebastián van

2001 *Códices cuicatecos. Porfirio Díaz y Fernández Leal*. Miguel Ángel Porrúa. Gobierno Constitucional del Estado de Oaxaca. México.

Harvey, Hunter R. y Hanns Prem

1984 Introduction, en *Explorations in Ethnohistory. Indians of Central Mexico in the Sixteenth Century*, Hunter R. Harvey y Hanns Prem (eds.). University of New Mexico Press. Albuquerque: 1-21.

Ortiz Díaz, Edith (ed.)

2018 *Tuxtepec en el siglo XVI. Arqueología e historia*, Edith Ortiz Díaz (ed.). IIA-UNAM. México.

Papini, Giovanni

1973 [1915] *Masculinidad*. Organización Editorial Novaro. México.

Restall, Matthew

2001 Filología y etnohistoria. Una breve historia de la “nueva filología” en Norteamérica. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales* (7): 85-102.

Rosas Salinas, Rodolfo; Aquetzalli Nayeli Mora Jiménez y Laura Rodríguez Cano

2022 Vivir en la frontera. Tres ejemplos de análisis históricos en regiones de fronteras étnicas en Oaxaca y Puebla, México. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales* (69): 138-155.

Zertuche-Cobos, Víctor Alfonso

2020 *La Sierra Cuicateca: Configuración y reconfiguración de una región étnica de Oaxaca en el pasado prehispánico y colonial*, tesis de doctorado. Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas. Morelia.

Más que una nueva ciencia, un nuevo objeto. Crítica de la antropología

Marshall Sahlins.
The new science of the enchanted universe.
An anthropology of most humanity.
Princeton University Press.
Princeton. 2022.

*Miguel Vázquez Ángeles**

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

La presente reseña es sobre el último libro —bajo la póstuma publicación— de Marshall Sahlins (1930-2021). Antes de fallecer, Sahlins trabajaba en un libro de tres partes que buscaba revolucionar a la antropología. En él pretendía preservar el objeto de la disciplina; al mismo tiempo, criticaba a la antropología del siglo pasado, pero sólo pudo terminar la primera parte dedicada a la etnografía y a la ontología. Su hijo Peter Sahlins vio el capítulo y lo consideró como un libro completo, así que se materializó esta obra.

Fiel al estilo de Sahlins, el título de la obra resulta disruptivo, ya que en la antropología actual es difícil la búsqueda de una antropología o cualquier otra ciencia social con un espectro tan general, pero la crítica que presenta lo justifica. Sahlins encuentra su problemática en una transformación que se dio

* miguel.vazquez@colmex.mx

entre los siglos VIII y III A. E. C. en varios lugares del mundo, denominada como era Axial. Dicha transformación implicó un cambio radical: el traslado de la divinidad, desde una presencia inmanente en la actividad humana, hacia una esfera trascendente y lejana que marcaría a la antropología.

Sahlins refiere a la condición inmanente como característica de sociedades rodeadas por seres espirituales con los que interactúan en una gran sociedad con dimensiones cósmicas. La relación con metapersonas no es solamente de convivencia, sino la capacidad de alcanzar cualquier objetivo, con base en su aprobación o intervención. Las aseveraciones de Sahlins tienen implicaciones para la antropología al entender cómo las sociedades se organizan y funcionan en sus propios términos; en ese sentido, la propuesta sahlinsista se aproxima al giro ontológico y al perspectivismo; sin embargo, no busca tipologías culturales, explora descripciones etnográficas particulares, basadas en una teoría general que no las determina necesariamente.

La expansión de Europa a partir del siglo XV y su encuentro con sociedades inmanentistas durante la modernidad temprana —que podría ser considerada una “segunda era Axial”— ayudó a constituir a la “cultura” como esfera autónoma. Con su nacimiento, se produjo un reordenamiento del universo inmanentista, creando las esferas diferenciadas y trascendentes de “la religión”, “la política”, “la ciencia” y “la economía”. A estas categorías trascendentales se les asignó un dominio autónomo, articulado con los de las otras. Como complemento de estas categorías emergieron instituciones humanizadas, por ejemplo, las religiones axiales se enfocan en el comportamiento ético y en la vida después de la muerte del individuo. Además, la ciencia tomó forma, junto con la naturaleza, a partir de la distinción radical entre un “sujeto” cognoscente y un “objeto” externo.

Por otro lado, en los regímenes inmanentistas las relaciones en el mundo son de persona a persona. Todas las “cosas” materiales significativas se encuentran animadas con características de personas. En oposición a las religiones trascendentales, las cuales se preocupan por la salvación individual en una vida posterior, las religiones inmanentistas son distintivamente sociales, preocupadas por la prosperidad del grupo en este mundo.

La antropología como resultado de la segunda etapa Axial trata de explicar las culturas a partir de sus propias premisas trascendentalistas, por lo que Sahlins critica a toda la etnografía realizada con esos aparatos conceptuales y condescendencia colonial. Para él, el efecto de ese ejercicio es una antropología que desfigura a la disciplina y a las culturas descritas por la mentalidad de gente que las tomaba como sentidos erróneos de realidad.

La argumentación de Sahlins se basa en una generalización siguiendo la noción que Leach tenía al respecto, la cual consiste en partir de categorías

analíticas *a priori* de la estructura social, que sean buscadas en varias sociedades. En ese sentido “la generalización es inductiva; consiste en percibir posibles leyes generales en circunstancias de casos particulares; son conjeturas, una apuesta, puedes estar bien o puedes estar mal, pero si resulta que estás bien habrás aprendido algo nuevo” [Leach 1966: 5].

La primera crítica que surge es a la antropología de la religión al seguir la idea tradicional trascendental occidental: “Según la sabiduría antropológica tradicional, la gente invoca la ayuda de los espíritus cuando una empresa importante es peligrosa o el resultado es incierto” [Sahlins 2022: 16]; sin embargo, esto no quiere decir que sean seres trascendentes. Por el contrario, los poderes espirituales son la condición de posibilidad de las actividades humanas. La gente no produce sus medios de subsistencia: los recibe de las fuentes ancestrales. En ese sentido, la propuesta es una antropología que pueda tomar las palabras de los informantes como una ontología constituyente de mundos diferentes a los nuestros. En estos universos encantados la distinción entre natural y sobrenatural se vuelve sin sentido. La naturaleza es parte de la captura que el trascendentalismo hizo del mundo. Las culturas de la inmanencia conocen un mundo donde la gente convive con una multitud de sujetos no humanos, presentes en una gran política cósmica, sin otro mundo más allá.

Muchos de los habitantes de los mundos son omnipresentes y se vuelven visibles, en estados fenoménicos interactúan con las personas. Otros, como los ancestros, los dioses, los espíritus de las cosas y otras metapersonas son presencias inmanentes en la vida humana. Los humanos también son espíritus, compuestos de un cuerpo físico y activados por un alma. Todos los seres tienen la misma constitución que las metapersonas objetivadas.

La inmanencia es una cualidad del ser: ser es estar ahí, estar ahí es ser. Pero también es una premisa epistemológica que revela la mentalidad del inmanentismo: que los muertos, los ancestros, los demonios y otros habitantes del universo encantado son presentes y reales. A los mundos poblados por espíritus se les supone comúnmente como “místicos”; sin embargo, la propuesta es que estos pueblos son constituyentes empiristas del mundo.

Otra crítica contundente de Sahlins es que la etnografía de estas cosmologías en términos de una oposición natural-sobrenatural es un pecado, ya que, basada en suposiciones de un mundo divino aparte del mundo, comúnmente ignora la subjetividad cósmica de las culturas inmanentistas. Por tanto, desconocen los mundos culturales donde la subjetividad es la base de la existencia, de una ecología que postula un universo de sujetos comunicándose e interactuando. Oposiciones como lo espiritual y lo material, la cultura y la naturaleza, los sujetos y los objetos, lo secular y lo profano,

la creencia y la realidad no pueden ser admitidas en sociedades donde se comparten y entrelazan estas cualidades.

Entonces, los espíritus son reales; es incorrecto pensar que las metaper-sonas son habitantes de una realidad más allá de la humana. Puede que sean invisibles para las personas, pero las personas son visibles para ellos. Los humanos son esencialmente espíritus y los espíritus son humanos. La gente tiene la misma composición que los espíritus encarnados, consistentes de una persona invisible, interna e intencional, animando un cuerpo físico. El principal valor cultural de la inmortalidad del alma es su transformación que da vida a otro ser más, permanece en este mundo como el poder anímico de una forma alterada.

La articulación entre agentes metahumanos y humanos se da a partir de los poderes metafísicos humanos. El asunto es universal y existencial: el alma humana es el medio de articulación y comunicación con el anfitrión cósmico de los seres metahumanos. Los sueños son espacios esenciales de esa intersubjetividad necesaria.

Los poderes metafísicos humanos operan doblemente en el discurso; primero, la relación entre el significante y su referente establece a la palabra hablada como una fuerza creativa autónoma; y segundo, porque el discurso tiene los efectos de la potencia pragmática en interlocutores y su situación, independientemente de cualquier contacto físico. Es el poder simbólico, capaz de dar vida a la creación de un orden cultural. En este modo de consciencia, el poder simbólico humano es el modelo del poder divino en sí mismo.

En estas sociedades no se vive una oposición cartesiana entre el alma y el cuerpo; son espirituales, su relación es complementaria: sólo juntos hacen una existencia humana completa. Los espíritus humanos comúnmente son dobles, consistentes en un alma social y almas personales; el alma social es una cualidad interna de la persona, mientras la personal es adquirida de forma externa.

Lo vegetal, lo animal, lo mineral, lo artefacto y lo inefable está vivo, aunque no por ello los humanos dejan de conocerlos en un sentido naturalista, sin embargo, su principio vital no es ese conocimiento, es el alma que les habita. La gente establece relaciones sociales con los espíritus no humanos que interactúan en una variedad de relaciones sociales.

En dichas sociedades las celebraciones tienen efectos rituales. Los grandes despliegues de bienes se hacen para honrar a los dioses, a manera de sacrificio. Al final de los festivales, los dioses son enviados de vuelta a sus lugares, dejando a la gente libre para consumir su comida y comer algo de ese poder divino.

Los dioses, ancestros y otras metapersonas están presentes en los asuntos humanos; la gente no podría vivir sin ellos y las fuerzas que invisiblemente empoderan. Los dioses están presentes como parte integral de la existencia humana, agentes potentes de su destino.

La cualidad de persona se encuentra virtualmente en todos lados y en casi cualquier cosa. El universo está lleno de personas de las cuales emanan fuerzas que constituyen el mundo como objetivaciones de sus intenciones. Existe una gran variedad de formas de metapersonas presentes en la misma sociedad cósmica.

Sahlins ejemplifica su argumento a partir del animismo, que se refiere a esquemas culturales de presencias subjetivadas en entidades empíricas. Estas presencias habitan cosas con más o menos las mismas capacidades subjetivas que las personas humanas. El animismo es la personalidad —cualidad de persona— de las cosas.

En distintos pueblos, muchas especies animales y vegetales fueron humanas en su origen; aunque subsecuentemente adquirieron sus cuerpos actuales, continuaron siendo humanos en esencia. La persona es la cosa fenomenológica en sí misma, el noúmeno, excepto que la cosa en sí misma es conocible precisamente porque es una persona; es también un ser social con quien la gente puede interactuar en términos humanos.

Que cualquier cosa pueda tener cualidades de personas establece a la humanidad como condición una base ontológica del mundo fenoménico, en ese sentido, Sahlins se pregunta si en el orden cultural inmanente existen cosas. Esta cuestión tiene implicaciones críticas para una economía cósmica, marcada por la subjetividad. Se debe reescribir la economía para hablar de una economía sin cosas, formada por las relaciones entre humanos y metahumanos.

En muchas sociedades inmanentistas cualquier persona —salvo los dioses más grandes— tiene un maestro, una metapersona que gobierna todos los seres de cierto tipo o en cierto hábitat. Detrás de ello existe una lógica de jerarquización, una de la unidad y una de la variedad donde la unidad es la del ser maestro para abarcar a los individuos de su especie y dominar su destino. El maestro es una singularidad plural, continente de otras singularidades dentro de él mismo.

Espíritus malignos, fantasmas y demonios comparten un rango de disposiciones antihumanas; son opuestos a los humanos, ya que son muertos que han sido separados y diferenciados de sus parientes por una marca negativa. Se vuelven seres lúgubres que no pertenecen a ningún grupo, pero ponen en peligro a todos; son todo tipo de agentes malignos, causantes de cualquier tipo de infortunios.

Los ancestros son espíritus guardianes individuales o dioses padres o madres y ancestros de todo, entre ambos se encuentra un amplio espectro de figuras atávicas. Como pueden ser los progenitores o héroes de ciertos grupos que continúan siendo una fuente potencial de su bienestar, los ancestros más inmediatos tienen influencias más directas en la vida de las personas, sus poderes son derivados de ancestros mayores o fuentes divinas y como muertos recientes pueden ser invocados ritualmente como mediadores con poderes mayores. Los ancestros se encuentran en todos lados donde sus descendientes están. La relación entre los ancestros y sus descendientes es más o menos contractual. La relación es recíproca entre vivos y muertos, en la que se alimentan mutuamente, aunque no es una relación horizontal, ya que los vivos están subsumidos.

Los ancestros no siempre hacen el bien, en ocasiones son caprichosos y agresivos. La negligencia o violación de los rituales del culto a los ancestros es una falta que puede desencadenar distintos tipos de infortunios, a los que la gente presenta diferentes respuestas. Las veneraciones ancestrales más elaboradas en las culturas de la inmanencia son las de los reyes y jefes marcados por largas genealogías, que muchas veces alcanzan el cielo. Los antiguos que conservan el poder continúan asegurando el bienestar de las personas y la política; sus poderes se encuentran al servicio del sucesor actual, el gobernante.

Para estas culturas, la política humana no es un modelo para la política cósmica. Los dioses supremos son universales en las culturas de la inmanencia, no importando cuán igualitaria o poco organizada sea la sociedad humana misma. Los dioses son las fuentes últimas de los poderes cósmicos que comprenden y gobiernan el destino humano.

Entre las culturas inmanentes los altos dioses son al mismo tiempo los seres más remotos y poderosos. La contradicción aparente entre la distancia de los dioses y su poder es resuelta porque los ancestros, demonios y otras metapersonas actúan bajo su dirección o con el poder que algunas deidades supremas les infieren. El dios es el poder de los poderes y la primera causa de los poderes de los espíritus. La divinidad es una, es mala y buena.

En estado de inmanencia, la sociedad humana es parte de una sociedad más grande, una sociedad cósmica poblada por varios tipos de personas, muchas organizadas en sus propias sociedades. En algunos casos, las sociedades vinculan su propio orden con otro más allá de sí mismas y en el caso de las sociedades tradicionales, con el cosmos. El cosmos no es sólo una sociedad universal compuesta por personas, sino un arreglo jerárquico, una política cósmica en la que las divinidades superiores empoderan a los seres inferiores, entre los que destacan al final los humanos. La política

cósmica tiene los lineamientos del estado, aún entre pueblos que han sido consideradas como “sociedades igualitarias”. El estado fue prefigurado en la cosmología antes de serlo en la sociedad.

Para Sahlins, la mejor forma de entender cómo es que estos pueblos pueden concebir relaciones de autoridad entre maestros de las especies y otras personas cósmicas que son inconcebibles entre la comunidad de personas humanas es a partir de la noción aristotélica de clase como la esencia de todas las instancias del tipo, por lo tanto, la organización del uno y lo múltiple es virtualmente una característica universal de las relaciones de las metapersonas superiores con las inferiores en su dominio. A esta unicidad y multiplicidad se suma la jerarquía, la cual es ontológica, cuando los elementos del mundo se clasifican o categorizan.

Ahora, aquel sentido de religión como un epifenómeno imaginario de las verdaderas relaciones sociopolíticas, reflejadas o invertidas en las formas que funcionalmente las sostienen, es un estilo común en la ciencia social que no se ajusta a estas sociedades. Entonces, estaría mal decir que no existe una relación entre la estructura de la sociedad humana, la morfología y la potencia de la política cósmica que la comprende. Como regla general, entre más cerca la sociedad humana esté de una integración social cero es mayor la desproporción entre la organización y los poderes entre humanos y metahumanos.

De lo anterior se desprende que no haya sociedades igualitarias. Las sociedades gobernadas por autoridades cósmicas están esencialmente subsumidas a personas como ellas. Aún las sociedades que más se aproximan a un grado cero de integración entre ellas son incorporadas en una política cósmica jerárquicamente organizada en la que ocupan una posición dependiente. El estado cósmico es la condición general de la humanidad: el estado es una institución humana universal.

En muchos tratamientos del animismo, las interacciones entre los maestros de las especies y los individuos se caracterizan como recíprocas, igualitarias u horizontales, reducidas a individualismos o reflejos de las relaciones entre humanos y animales; pero en la práctica social son jerárquicas. Así, para Sahlins las relaciones entre maestros de las especies y los individuos son relaciones de clase.

En términos normativos, lo que los etnógrafos describen como tabúes son ofensas a los dioses, sancionadas, a veces, en escala comunitaria por las ofensas de otros. Las reglas al respecto no son comúnmente de orden moral, sino que se refieren a la desobediencia hacia el dios. De esta manera, los espíritus determinan destinos. El cosmos completo es un universo de sujetos interactuando bajo estas reglas. Una política cósmica gobernada por

dioses supremos es un lugar común en culturas inmanentistas. Las cosmologías jerárquicas debieron estar antes de las civilizaciones que heredaron sus dioses de las tribus. El parentesco vino del cielo a la tierra, no los dioses de la tierra al cielo. La política humana se ajustó a la política cósmica.

La gente de estos pueblos vive y muere por fuerzas que conocen bien, pero que no son las suyas. No tienen ambiciones de gobernar a otros, sino que se someten a un mundo de poderes que actúan sobre ellos para determinar su destino. Sahlins declara, entonces, que los humanos no imaginaron dioses, pero subjetivaron las fuerzas que los mantenían vivos o muertos para poder negociar con ellas o serles inteligibles. Durante el mayor tiempo de la historia humana y entre el gran número de sociedades los poderes metahumanos han sido los agentes decisivos en la infraestructura de muchas prácticas culturales. El poder desciende del cielo a la tierra, el ser autoridad política terrestre no es más que una instanciación de la divinidad.

Creo que esta obra consiste en un fuerte llamado de atención al quehacer antropológico y una buena lectura para curiosos o neófitos en la antropología, que les permita tener una perspectiva más amplia de la disciplina. Si bien su calidad teórica puede ser cuestionada por razones metodológicas, Sahlins busca ampliar el campo de la curiosidad y la crítica antropológica. En ese sentido, a mi parecer, invita a tener una mirada muy abierta en el momento de hacer etnografía más, que aportar una verdadera antropología general.

La composición de otros mundos, la religión, las relaciones con seres metahumanos y la hipótesis de que todos los grupos humanos tienen estado son cuestiones llamativas, cuyos seguidores deben llevarlos en sus últimas consecuencias. Del mismo modo, la noción relacional y ecosistémica del mundo espiritual, los seres humanos y otros existentes en un mundo cosmopolítico es bastante pertinente en un mundo actual, donde los grupos originarios se ven presionados por la modernidad capitalista. Sahlins lo volvió a hacer y nos entregó una obra bastante entretenida de leer, que va directo a la problemática y señala claramente sus críticas por medio de un conocimiento profundo antropológico. No sé si Sahlins tuvo todas las respuestas, pero me queda claro que sí tenía muchas de las preguntas.

REFERENCIAS

Leach, Edmund

1966 *Rethinking anthropology*. Athlone. Londres.

Sahlins, Marshall

2022 *The new science of the enchanted universe. An anthropology of most humanity*. Princeton University Press. Princeton.

Normas para la presentación de originales:

Los artículos y reseñas deberán ser originales inéditos y no estar sometidos simultáneamente a dictamen en cualquier otro medio. Se debe incluir una ficha curricular de 10 renglones y correo electrónico.

Los artículos deberán tener una extensión de 20 a 30 cuartillas, incluyendo gráficos, tablas, notas a pie de página y bibliografía en tamaño carta; el cuerpo del texto se presentará con interlineado doble en fuente Arial de 12 puntos.

Cada artículo debe incluir un resumen de 150 palabras máximo y cinco palabras clave, en español e inglés.

Las ilustraciones se entregarán con un mínimo de 300 dpi de resolución y en formato jpg.

Todos los trabajos serán sometidos a dictamen de pares ciegos a cargo de la cartera de árbitros de la revista, los resultados de las evaluaciones son inapelables.

La bibliografía se presentará al final del texto, anotando los nombres y apellidos completos de los autores, con base en los siguientes ejemplos:

LIBROS:

Lefebvre, Henri

1972 *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza. Madrid.

CAPÍTULOS DE LIBROS:

Bourgois, Philippe

2004 The Continuum of Violence in War and Peace: Post-Cold War Lessons from El Salvador, en *Violence in War and Peace: An Anthology*, Nancy Scheper-Hughes y Philippe Bourgois (eds.). Blackwell Publishing. Oxford: 425-434.

Contreras, Carlos, Guillermo Pérez Castro, Octavio Corona y María de la Luz Moreno

2005 Salvamentos arqueológicos y la arqueología histórica, en *25 años de la Dirección de Salvamento Arqueológico*, Luis A. López y Margarita Carballal (eds.). INAH (Científica, 470). México: 179-190.

ARTÍCULOS EN REVISTAS O PUBLICACIONES PERIÓDICAS:

Meskill, Lynn

2007 The Intersections of Identity and Politics in Archeology. *Annual Review of Anthropology* (31): 279-301.

ARTÍCULOS PERIODÍSTICOS:

Alcántara, Liliana

2002 Tiene oportunidad el Ejército de rehabilitarse entre las víctimas. *El Universal*, 20 de febrero: A7.

TESIS INÉDITAS:

García Targa, Juan

2005 *Arqueología colonial en el área maya: siglos XVI y XVII. Tecoh (Yucatán, México). Un modelo de estudio del sincretismo cultural*, tesis de doctorado. Universidad de Barcelona. Barcelona.

Todos los autores de las contribuciones que se publiquen en esta revista deberán firmar una carta-cesión de la propiedad de los derechos de autor, con base en los artículos 24, 25, 26, 27 (autorizando la comunicación pública de la obra por medios electrónicos sin fines de lucro), 29, 30, 31 y 43 de la Ley Federal del Derecho de Autor de los Estados Unidos Mexicanos.

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Periférico Sur y Zapote s/n

Col. Isidro Fabela

14030 Ciudad de México.

revistacuicuilco@yahoo.com

CUICUILCO REVISTA DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

SE ENCUENTRA INDEXADA EN:

- *Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt)*
- *Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal. Sistema de Información Científica (RedAlyC)*
- *Catálogo del Sistema de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex)*
- *Academic Search Complete, SocINDEX with Full Text y Fuente Académica (EBSCO)*
- *Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase)*
- *Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas. E-revistas*
- *Latin American Network Information Center (LANIC)*
- *Scientific Electronic Library Online (SciELO-México)*
- *Iresie. Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa*

CONSULTA LA REVISTA EN:
<http://www.revistas.inah.gob.mx>

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

VOLUMEN 31, NÚMERO 90, MAYO-AGOSTO, 2024

Diversas temáticas desde las disciplinas antropológicas

Miscelánea

Aspiraciones de futuro de estudiantes de antropología en México
Karla Teresa Camacho Rodríguez

Morfología integral: un estudio sobre la evolución del oído y el lenguaje en fósiles homínidos
Sandra Selene López Balderas

Tlálloc: género e identidad
Marialba Pastor

Lo que el fuego nos deja
Mónica Itzel Sosa Ruiz

Sueño, nahualismo y conocimiento entre los otomíes orientales
Patricia Gallardo Arias

Los santos también comen en Pinotepa Nacional
Hermenegildo F. López Castro

La etnoterritorialidad como praxis de resistencia: el caso de Santa María del Tule, Oaxaca
Aitza Miroslava Calixto Rojas

Colonialismo y salud. La percepción médica decimonónica de la relación hombre-naturaleza
Paola Peniche Moreno

La mirada de un/a asesino serial
Susana Vargas Cervantes

Plásticas antropológicas

Migración y destierro desde el arte
Coline Raposa

Reseñas

Migración y activismo político en el suroeste de Estados Unidos
Jairo Eduardo Jiménez Sotero

Recorrer el pasado y el territorio en la cañada oaxaqueña
Rodolfo Rosas Salinas

Más que una nueva ciencia, un nuevo objeto. Crítica de la antropología
Miguel Vázquez Ángeles



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

