

# DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Las mujeres nobles y la producción textil representadas en los códices mixtecos*
- ◆ *El Diablo en la cosmovisión de los nabuas de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla*
- ◆ *Los alimentos en la vida ritual de los nabuas de San Juan Tetelcingo, Guerrero. Un elemento a considerar dentro del patrimonio biocultural*
- ◆ *Comunicación intercultural y la consulta médica en pacientes wixaritari (huicholes): un elemento a considerar dentro del patrimonio biocultural*
- ◆ *Imágenes, ficción y consumo cultural. El impacto de la pantalla chica en la globalidad del heavy metal*
- ◆ *Economía y vías de comunicación en el norte de Guerrero a finales del Porfiriato*

DIMENSIÓN  
ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA



<p><i>Secretario Técnico</i> Encargado del Despacho de la Dirección General Diego Prieto Hernández</p> <p><i>Secretario Administrativo</i> Alejandro Ordoño Pérez</p> <p><i>Coordinadora Nacional de Antropología</i> María Isabel Campos Goenaga</p> <p><i>Coordinadora Nacional de Difusión</i> Leticia Perlasca Núñez</p> <p><i>Subdirector de Publicaciones Periódicas</i> Benigno Casas</p> <p><i>Edición impresa</i> Héctor Siever y Arcelia Rayón</p> <p><i>Edición electrónica</i> Norma P. Páez</p> <p><i>Diseño de portada</i> Efraín Herrera</p>	<p><i>Directora General de la Revista</i> Delia Salazar Anaya</p> <p><i>Consejo Editorial</i> Susana Cuevas Suárez (DL-INAH) Isabel Lagarriga Attias (CIV-INAH) Arturo Soberón Mora (DEH-INAH) Sergio Bogard Sierra (Colmex) Fernando López Aguilar (ENAH-INAH) María Eugenia Peña Reyes (ENAH-INAH) José Antonio Machuca Ramírez (DEAS-INAH) Josefina Ramírez Velázquez (ENAH-INAH) Lourdes Baez Cubero (SE-INAH) Osvaldo Sterpone (CIH-INAH) Susan Kellogg (Universidad de Houston, Texas, EUA) Sara Mata (Universidad Nacional de Salta, Argentina) Susan M. Deeds (Universidad de Arizona, EUA)</p> <p><i>Asistente de la directora</i> Virginia Ramírez</p> <p><i>Consejo de Asesores</i> Gilberto Giménez Montiel (IIS-UNAM) Alfredo López Austin (IIA-UNAM) Álvaro Matute Aguirre (III-UNAM) Eduardo Menéndez Spina (CIESAS) Arturo Romano Pacheco (DAF-INAH) Jacques Galinier (CNRS, Francia) Carlos Martínez Assad (IIS-UNAM) Alessandro Lupo (Sapienza Università di Roma, Italia) Josep M. Comelles (Universitat Rovira i Virgili, Catalunya, España) Lyle Campbell (University of Hawái, Manoa, EUA) Andrés Izeta (CONICET, Museo de Antropología, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina) Roxana Cattaneo (CONICET, Museo de Antropología, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)</p>
---	---

*Foto de cubierta:*  
Miguel de la Torre  
*Máscaras, 2013*

## INVITACIÓN A LOS COLABORADORES

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

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

### Requisitos para la presentación de originales

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

- fecha,
- páginas.

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

*op. cit.* = obra citada, *ibidem* = misma obra, diferente página, *idem* = misma obra, misma página, p. o pp. = página o páginas, t. o tt. = tomo o tomos, vol., o vols. = volumen o volúmenes, trad. = traductor, *cf.* = compárese, *et al.* = y otros.
- Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
- Índices onomásticos o cronológicos, cuadros, gráficas e ilustraciones, señalando su ubicación exacta en el *corpus* del trabajo y los textos precisos de los encabezados o pies.
- El autor incluirá, como datos personales: institución, teléfonos, fax, correo electrónico, currículum breve (no más de 10 líneas), para ser localizado con facilidad.
- Las colaboraciones deberán enviarse vía electrónica a: [dimension\\_antropologica@inah.gov.mx](mailto:dimension_antropologica@inah.gov.mx) [dimenan\\_7@yahoo.com.mx](mailto:dimenan_7@yahoo.com.mx).
- Las fotografías, ilustraciones, mapas y otras imágenes deberán ser entregadas en archivos separados, en formato JPG o TIFF, en 300 dpi de resolución y en tamaño de 28 cm por su lado mayor.

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

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

### Dossier fotográfico

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

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

CORRESPONDENCIA: Av. San Jerónimo 880,  
Col. San Jerónimo Lídice, CP 10200,  
Conmutador 40 40 54 00 ext. 413749,  
[dimension\\_antropologica@inah.gov.mx](mailto:dimension_antropologica@inah.gov.mx)  
[dimenan\\_7@yahoo.com.mx](mailto:dimenan_7@yahoo.com.mx)  
[dimologica.4@gmail.com](mailto:dimologica.4@gmail.com)  
web: [www.dimensionantropologica.inah.gov.mx](http://www.dimensionantropologica.inah.gov.mx)  
[www.inah.gov.mx](http://www.inah.gov.mx)

*Dimensión Antropológica*, año 23, vol. 66, enero-abril de 2016, es una publicación cuatrimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2008-012114375500-102. ISSN: 1405-776X. Licitud de título: 9604. Licitud de contenido: 6697. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 421, 7º piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Imprenta: Taller de impresión del INAH, Av. Tláhuac 3428, col. Culhuacán, C.P. 09840, Deleg. Iztapalapa, México, D.F. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Insurgentes Sur 421, 7º piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Este número se terminó de imprimir el 28 de octubre de 2016 con un tiraje de 1000 ejemplares.

# Índice

<b>Las mujeres nobles y la producción textil representadas en los códices mixtecos</b> SUSANA GÓMEZ SERAFÍN MARTHA ELENA ALFARO CASTRO	7
<b>El Diablo en la cosmovisión de los nahuas de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla</b> GABRIELA MILANEZI	38
<b>Los alimentos en la vida ritual de los nahuas de San Juan Tetelcingo, Guerrero. Un elemento a considerar dentro del patrimonio biocultural</b> MARÍA CRISTINA HERNÁNDEZ BERNAL	64
<b>Comunicación intercultural y la consulta médica en pacientes wixaritari (huicholes): un elemento a considerar dentro del patrimonio biocultural</b> SAÚL SANTOS GARCÍA KARINA IVETT VERDÍN AMARO	87
<b>Imágenes, ficción y consumo cultural. El impacto de la pantalla chica en la globalidad del <i>heavy metal</i></b> STEPHEN CASTILLO BERNAL	117

## **Cristal Bruñido**

### **Economía y vías de comunicación en el norte de Guerrero a finales del Porfiriato**

FRANCISCO HERRERA SIPRIANO

151

## **Reseñas**

FRÉDÉRIC SAUMADE Y JEAN-BAPTISTE MAUDET

*Cowboys, clowns et toreros. L'Amérique réversible*

JUAN JAVIER RIVERA ANDÍA

173

*200 años del Palacio de Minería. Su historia a partir de sus fuentes documentales*

LETICIA GAMBOA OJEDA

177

## **Resúmenes / Abstracts**

183

# Las mujeres nobles y la producción textil representadas en los códices mixtecos

SUSANA GÓMEZ SERAFÍN\*  
MARTHA ELENA ALFARO CASTRO\*\*

## Producción del textil en ñudzahui

**D**urante el Posclásico tardío uno de los principales productos de tributo y comercio que los distintos señoríos de Mesoamérica debían entregar a la Triple Alianza consistía en textiles de diversas calidades, tanto blancos como con elaborados diseños. Los pueblos ñudzahui o mixtecos no fueron la excepción como da cuenta la *Matrícula de Tributos*, en la que se refiere a los señoríos de Coixtlahuaca, Tejupan, Tamazulapan, Yanhuitlán, Tepezcolula, Nochixtlán y Jaltepec, entre otros *yuhuitayu* o unidades sociopolíticas (fig. 1). Además de plumas preciosas de quetzal, oro, jade, turquesa, grana cochinilla e insignias y trajes de guerreros, cada *yuhuitayu* o señorío estaba obligado a entregar una inmensa carga de textiles consistente en colchas, mantas teñidas como las de Ocuilán, mantas negras y anchas, bragueros y huipiles,<sup>1</sup> en cantidades de 400 unidades cada 80 días.

\* Centro INAH Morelos.

\*\* Centro INAH Baja California Sur. Agradecemos a la arqueóloga Barbara Konieczna sus comentarios al texto, y a la diseñadora gráfica Joanna Morayta la digitalización de las figuras.

<sup>1</sup> La Matrícula refiere en náhuatl que eran “centzontli cacamolihqui”, “centzontli

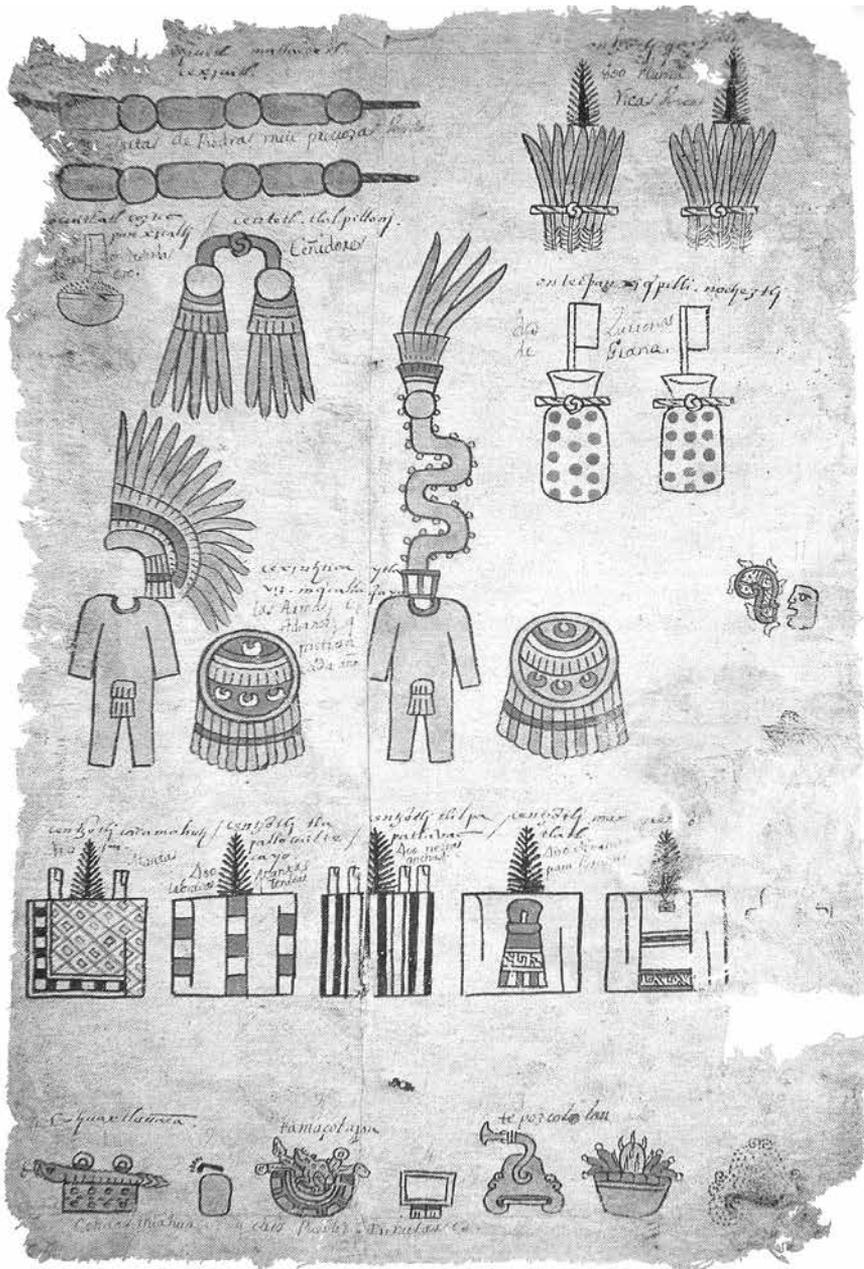


Figura 1. Productos que eran tributados por algunos señorios ñudzahui (*Arqueología Mexicana*, 2003, p. 67).

El dinamismo comercial en el Posclásico se incrementó de tal forma que Brumfiel asegura que con el intercambio de productos en los tianguis “las telas producidas por la gente común podrían pasar como telas producidas por las elites”,<sup>2</sup> alentando con esta actividad a las mujeres maceguales en la producción textil. Lo anterior da a entender que cierta parte de esa producción estaba en manos de las mujeres nobles, mientras la manufactura de prendas burdas estaba destinada a mujeres de los niveles inferiores; sin embargo, debido a las exigencias del tributo algunas mujeres maceguales debieron especializarse en trabajos de textiles finos. Si tenemos en cuenta el hecho de que tanto el hilado como el tejido en telar de cintura parecen haber sido actividades femeninas, aunque no exclusivas, consideramos que la mayor cantidad de prendas eran confeccionadas por las mujeres maceguales; en consecuencia, la carga tributaria familiar de textiles durante la etapa Posclásica debió gravar con mayor intensidad las tareas cotidianas de esas mujeres. No obstante, es viable suponer que muchas mujeres nobles se dedicaban a elaborar textiles tanto para uso cotidiano personal como para usarse en determinadas ceremonias, ya que esas piezas estaban decoradas con elementos simbólicos y codificados.

Además de los tributos destinados a los mexicas, existía el tributo interno de los maceguales reservado a cubrir las obligaciones sociales, y en las bodas reales celebradas en la región ñudzahui (fig. 2) la pareja recibía como regalo, tanto de los nobles sin derechos a gobernar (*toho*)<sup>3</sup> como de los maceguales (ñandahi), cargas de mantas que posteriormente eran distribuidas por los consortes como presentes a otros *yya toniñe* y a su pareja *yya dzehe toniñe* (nobles

---

tlapalocuiltecayo”, “centzontli tlilpapatlahuac”, “centzontli maztlatl” y “centzon [...]”; se entiende que este último correspondía a los huipilli, por la comparación de la forma del textil con las otras láminas de ese documento.

<sup>2</sup> Elizabeth M. Brumfiel, “Hilos de continuidad y cambio. Tejiendo unidad en Antropología”, en *Trabajos de Prehistoria*, 64, núm. 2, julio-diciembre, 2007, p. 25.

<sup>3</sup> El amplio estudio de Terraciano sobre los distintos niveles sociales de la población ñudzahui, si bien explica que las dos categorías hereditarias eran la de los nobles y comuneros (ñandahi), la primera de ellas se formaba por dos tipos de nobles, que generalmente estaban emparentados: los nobles destinados a ser gobernantes hereditarios de acuerdo con los principios del régimen dinástico llamados *yya toniñe* (para el señor gobernante) e *yya dzehe toniñe* (para la señora gobernante), y los nobles que sólo desempeñaban funciones administrativas y de control comercial y religioso dentro de la misma unidad territorial; Kevin Terraciano, *Los mixtecos de la Oaxaca colonial. La historia ñudzahui del siglo XVI al XVIII*, 2013, pp. 208-209.



Figura 2. Mapa de las regiones mixtecas de Oaxaca.

reales) y a nobles sin derechos a gobernar. Terraciano manifiesta que durante la Colonia:

Cuando la *yya dzehe* de Tlaxiaco, doña María de Saavedra, se casó, en 1587, los nobles le presentaron 40 fardos de algodón para tejer mantas (*dzoo en ñudzahui*) y huipiles (*dzico en ñudzahui*), así como cacao, frutas, pulque y otros regalos. Afirmaban los nobles que era costumbre que el novio y la novia intercambiaran mantas y materia prima para tejerlas en la celebración de sus matrimonios, una tradición que existía “desde los tiempos antiguos e incluso después de la conversión al cristianismo”.<sup>4</sup>

Estos regalos funcionaban como un elemento de interacción entre la elite y las alianzas que se basaban en una economía oficial de intercambio de regalos (fig. 3).<sup>5</sup> Al ser el textil un bien tanpreciado,

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 370.

<sup>5</sup> Walburga Ma. Wiesheu, “Las relaciones de género en México prehispánico”, en María Rodríguez-Shadow (coord.), *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*, 2007, p. 38.

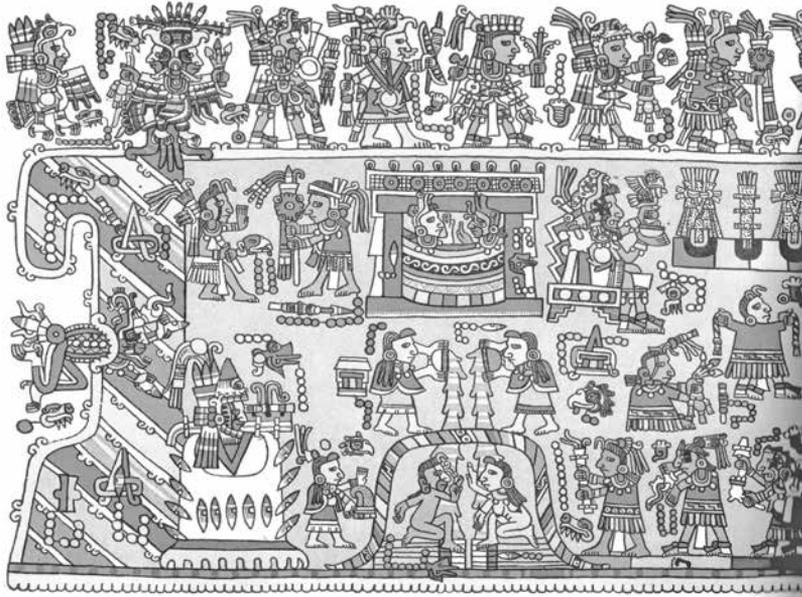


Figura 3. *Códice Nuttall*, lám. 19b, en donde se registra la ceremonia de una boda y los regalos que se presentan al nuevo matrimonio.

Terraciano<sup>6</sup> ha sugerido que era el *aniñe* (equivalente al *tecpan* o casa real) quien organizaba la producción del hilado y tejido de algodón entre los maceguales; no obstante, dicho autor no ofrece mayores referencias de la organización productiva del textil que pudieran dar más luz al respecto.

El aspecto del reparto público de los textiles forma parte del ritualismo estatal, ya resaltado para la sociedad mexicana por varios cronistas novohispanos, entre ellos Durán<sup>7</sup> y Tezozomoc,<sup>8</sup> así como por investigadores modernos.<sup>9</sup> Al respecto, Olko<sup>10</sup> asegura que la

<sup>6</sup> Kevin Terraciano, *The Mixtecs of Colonial Oaxaca. Nudzahui History, Sixteenth through Eighteenth centuries*, 2001, p. 239.

<sup>7</sup> Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2006, pp. 227-228.

<sup>8</sup> Fernando de Alvarado Tezozomoc, *Crónica mexicayotl*, 1975.

<sup>9</sup> Michael E. Smith, "The Role of Social Stratification in the Aztec Empire: A View from the Provinces", en *American Anthropologist*, núm. 88, 1986, pp. 70-91; Elizabeth M. Brumfiel, "Elite and Utilitarian Crafts in the Aztec State", en E. Brumfiel y T. Earle (eds.), *Specialization, Exchange and Complex Societies*, 1987, pp. 102-118; Emily Umberger, "Art and Imperial Strategy in Tenochtitlan", en F. Berdan, R. E. Blanton, E. H. Boone, M. G. Hodges, M. E. Smith, y E. Umberger (eds.), *Aztec Imperial Strategies*, 1996, pp. 85-106.

<sup>10</sup> Justyna Olko, "Trajes y atributos de poder en el mundo azteca: significados y funciones contextuales", en *Anales del Museo de América*, núm. 14, 2006, pp. 61-88.

entrega de regalos asociada a negociaciones de dependencia hacia otros pueblos simbolizaba un mensaje codificado muy claro para quien recibía dichos donativos. De igual forma, en la entronización de un nuevo gobernante éste acostumbraba regalar textiles a sus aliados para confirmar sus coaliciones políticas.

### Ritos de paso asociados a los textiles

Los textiles en la época prehispánica tuvieron un gran significado en eventos vitales de la sociedad. Las mantas eran usadas en las bodas para enlazar metafóricamente a las parejas y sus bienes, pero también como representación simbólica de alianzas entre señoríos. Para amortajar a los cuerpos y formar los envoltorios funerarios, como ha quedado reflejado en diversos códices, así como en los entierros recuperados en la región, que si bien ya no contaban con la manta, su posición sedente —y con las piernas fuertemente flexionadas— permite suponer un enfardamiento corpóreo. Como tributo era un bien muy apreciado por los señoríos y también se empleaba para establecer relaciones económicas-políticas con otros núcleos, de acuerdo con lo descrito en códices y *relaciones geográficas*. Las mantas también sirvieron para envolver los bultos sagrados que guardaban en su interior diversas reliquias ceremoniales (fig. 4) relacionadas con el origen de alguna deidad. Jansen<sup>11</sup> sostiene que dichos bultos institucionalizan el culto a los antepasados divinos y legitiman el poder dinástico; además, como refiere Hermann Lejarazu, eran los símbolos sagrados de fundación de los primeros pueblos y las primeras genealogías.<sup>12</sup>

Los textiles son un elemento de identidad étnica, como puede verse en nuestros días en el estado de Oaxaca, donde aún se observa una interesante variedad en diseños y colores en la vestimenta femenina de acuerdo con la región o población a la que pertenecen. Los trajes típicos femeninos suelen usarse en eventos importantes:

<sup>11</sup> Maarten Jansen, *Huisi Tacu-Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*, 1982.

<sup>12</sup> Manuel A. Hermann Lejarazu, "Religiosidad y bultos sagrados en la Mixteca prehispánica", en *Desacatos*, núm. 27, mayo-agosto, 2008b, pp. 75-94; en la misma investigación también comenta que las mantas no estaban teñidas ya que muchas de ellas son de algodón blanco, aunque encuentra que en el *Códice Colombino* los envoltorios son azules y sobre ellos tienen otras telas en color rojo.



Figura 4. *Códice Nuttall*, lám. 25 en donde se observa al sumo sacerdote, Señor 5 Lagarto perforándose la oreja de la que brota sangre como ofrenda al bulto sagrado que está colocado en el Templo del Cielo de Tilantongo. El bulto sagrado que contiene las reliquias del *alter ego* está envuelto con una o varias mantas.

bodas, velorios, fiestas patronales, entre otros. En este sentido en las *Relaciones geográficas del siglo XVI* se mencionan algunas variantes en la indumentaria femenina, por ejemplo entre chontales y mixes.<sup>13</sup> Por otro lado, la etnología nos provee información sobre el importante papel que el textil juega en la cosmovisión actual, observándose en Larráinzar, comunidad chiapaneca del sur de México, que ciertas imágenes de vírgenes son vestidas con varios huipiles,<sup>14</sup> así como en la ceremonia de la

Cruz Parlante de la región maya, a la cual visten con un huipil o sudario con abertura en forma de V asociado al ciclo agrícola,<sup>15</sup> y ha sido interpretado como un culto sincrético mesiánico surgido en la Guerra de Castas, en tanto promete a los macegales inmunidad contra sus enemigos.<sup>16</sup>

Sin embargo, lo que comporta todo el sistema productivo del textil en la época prehispánica no ha sido analizado de manera adecuada debido, sobre todo, a la ausencia de una amplia y preservada información arqueológica en Mesoamérica: quedan muchos huecos en relación con el proceso productivo textil global, a pesar de los hallazgos aislados de ciertos objetos atribuibles a alguna fase de la producción del textil, como el *tzotzopaztli* (machete) de los *tzaalcaxitl*

<sup>13</sup> René Acuña, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, 1984.

<sup>14</sup> Claude Stresser-Péan, *De la vestimenta y los hombres. Una perspectiva histórica de la indumentaria indígena en México. La indumentaria precortesiana*, 2012, foto 23.

<sup>15</sup> Miguel Astor Aguilera, "Estudio de santuarios de Cruz Parlante en Yucatán y Quintana Roo", 2004.

<sup>16</sup> María Jesús Cen Montuy, "La fiesta de las Siete Cruces de Tixméhuac", en *Estudios de Cultura Maya*, núm. 34, 2009, pp. 115-143.

(pequeño cajete para contener el giro del astil), de malacates de diversas formas y tamaños, así como de agujas de hueso, o de espigas de maguey, y de fragmentos de textiles.

Cabría recordar aquí los importantes estudios de John Murra<sup>17</sup> sobre la sociedad andina, quien insistió en que la redistribución estatal de los textiles tenían un valor social y ritual que actuaba para fomentar las lealtades y mantener la cohesión política y administrativa, con lo cual estableció los criterios de reciprocidad y redistribución. Bajo este mecanismo, el textil se convertía en el objeto de poder y del manejo de ese mismo poder. A partir de las anteriores reflexiones nos surge la duda sobre cómo pudo estar organizada la producción y distribución textil en la sociedad ñudzahui.

Sabemos que había una producción individual de textiles de autoconsumo efectuada en el entorno familiar elaborados con materias primas que solamente podían ser utilizadas por los maceguales,<sup>18</sup> mientras la producción de textiles bajo control estatal correspondía a los objetos de tributo y a los destinados al uso, distribución y consumo de la nobleza —la encargada de velar por dicha producción—, de manera que existirían textiles de diferentes calidades y con colores exclusivos para los nobles.

Al respecto, la “Relación de Juxtlahuaca” en la Mixteca Alta describe que cuando los padres querían tratar el matrimonio de sus hijos, daban mantas pintadas a los sacerdotes a manera de obsequios, y cuando los principales del pueblo del novio iban a buscar a la novia llevaban una gran cantidad de mantas, joyas de oro, piedras preciosas y otros bastimentos para la fiesta; después de hacer la entrega de los presentes:

[...] después de hecho el parlamento entre todos ellos, tomaban el canto de la manta que traía puesta el cacique, y así mismo tomaban el canto de la ropa que traía la cacica, la cual ropa en su lengua llamaban *huipile*, y añudaban los dos cantos de la di(ch)a manta y *huipil* de manera que quedaban atados, y hecho, este ñudo, les traían de comer. Y el cacique partía un pedazo de pan de la tierra y un pedazo de carne,

<sup>17</sup> John Murra, “La función del tejido en varios contextos sociales y políticos”, en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, 1975, pp. 145-170.

<sup>18</sup> Al parecer solamente podían confeccionar prendas con fibras burdas de ixtle, chichicaxtle, lechuguilla y henequén.



Figura 5. *Códice Nuttall*, lám. 26. El insigne Señor 8 Venado, Garra de Jaguar recibe de su esposa y sobrina la Señora 13 Serpiente, Serpiente de Flores, un cajete con chocolate el día de su boda.

y le daba el bocado a la di(ch)a cacica, y la cacica hacía lo mismo, y así quedaban casados.<sup>19</sup>

No obstante, las representaciones más comunes de enlaces matrimoniales en los códices mixtecos muestran a la pareja de contrayentes en el interior de una casa, que es la convención del *aniñe*, esto es, el barrio del altepetl donde residiría el matrimonio de los nobles que encabezaban el linaje (fig. 5). En el interior del *aniñe* se encuentra sentada sobre unos *icpalli* forrados con piel de felino con su cola y viéndose a la cara, la pareja de nobles, donde la mujer ofrece a su consorte un cajete con chocolate espumoso.<sup>20</sup>

Teotitlán del Valle, pueblo zapoteco asentado en los Valles Centrales de Oaxaca, debía entregar como tributo a Zaachila mantas de algodón y otros ítems desde antes de 1350; Cosijoeza 11 Agua, soberano mixteco de ese señorío, parte ese año a Tehuantepec en su afán por dominar tanto política como comercialmente esa región,

<sup>19</sup> Andrés Aznar de Cózar, "Relación de Juxtlahuaca", en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, 1984, t. I, pp. 279-324.

<sup>20</sup> Es posible que esta convención en donde está la pareja sentada en el interior del *aniñe* corresponda a la acción posterior al enlace matrimonial, y no propiamente al evento de casarse.

donde funda a su paso los pueblos de Xalapa y Guevea; su ambición expansionista le permite controlar las rutas comerciales hacia la región maya y Coatzacoalcos, el Soconusco y Guatemala.<sup>21</sup> Ese control económico no se limitaba a la sal o a los campos de cacao, ya que Teotitlán del Valle también debía conseguir el algodón en Xalapa y Tehuantepec,<sup>22</sup> región costera también controlada por Cosijoeza 11 Agua y sus descendientes hasta bien entrada la etapa colonial; además, el poderoso señorío mixteco de Teozacoalco debía conseguir el algodón en las costas del sur de Tututepec, como se menciona en la “Relación de Amoltepeque”, y que al respecto dice “Cógese algodón en este pueblo (de Tututepeque), de que los naturales se visten”.<sup>23</sup> Asimismo, en la “Relación de Teozacoalco” se refiere: “Los tratos que los naturales tienen por esta comarca, es llevar a vender, de las frutas que cogen en ella, a los pueblos comarcanos, y algunas mantas, *hupiles*, que las indias tejen, y alguna seda y grana que cogen: de lo cual se sustentan y pagan sus tributos”.<sup>24</sup>

El testimonio registrado en la “Relación de Cuilapa” hace una distinción en cuanto a las actividades de acuerdo con la clase social, pues se refiere que las mujeres nobles mixtecas no realizaban las tareas encomendadas a las mujeres de bajo nivel social porque las de linaje no usaban el metate; en cambio, la india zapoteca “[...] aunque sea señora, se iguala a las *maceguales* en cuanto al servicio de moler”.<sup>25</sup> Pero debemos tener en cuenta, como ya lo ha señalado Brumfiel,<sup>26</sup> que la mayoría de los registros de la etapa colonial hicieron caso omiso de las actividades femeninas en la reconstrucción de los procesos sociales de producción; y si bien esta investigadora enfoca su interés, para el caso de la sociedad azteca, en la circulación de los bienes tejidos por medio de la venta que las mujeres efectuaban en los tianguis, nosotros aquí proponemos que en los códices

<sup>21</sup> Michel R. Oudijk, “Mixtecos y zapotecos en la época prehispánica”, en *Arqueología Mexicana*, vol. 15, núm. 90, 2008, pp. 58-62.

<sup>22</sup> Gaspar Ascencio, “Relación de Macuilsúchil”, en René Acuña (ed.), *op. cit.*, t. I, pp. 327-341.

<sup>23</sup> Hernando de Cervantes y Juan Ruiz Zuazo, “Relación de Teozacoalco y Amoltepec”, en René Acuña (ed.), *op. cit.*, t. I, pp. 129-151.

<sup>24</sup> *Idem.*

<sup>25</sup> Agustín de Salazar, fray, “Relación de Cuilapa”, en René Acuña (ed.), *op. cit.*, pp. 175-182.

<sup>26</sup> Elizabeth Brumfiel, “Weaving and Cooking: Women’s Production in Azteca Mexico”, en Joan M. Gero y Margaret W. Conkey (eds.), *Engendering Archaeology. Women and Prehistory*, 1992, pp. 224-254.

de origen mixteco hay posibilidades para explicar también parte de ese proceso a través de la representación de algunas mujeres.

Jansen llama nuestra atención sobre los programas iconográficos que son tratados en los códices mixtecos en los que resalta las distintas etapas de los nobles gobernantes, principalmente en la historia de los linajes o *tonindeye*, ya que sus baterías las enfoca en el papel que desempeñaron ambos géneros en la legitimación de sus dominios, pero sin contemplar los aspectos productivos de la mujer:

Dada la presencia central de los gobernantes en la producción y en el contenido de las fuentes, la referida compatibilidad de los datos se puede ver sobre todo en los símbolos de su poder, en la representación e inmortalización de la realeza. La historiografía mesoamericana suele tratar de los datos biográficos del rey y de la reina: nacimiento, conquistas, matrimonio, muerte, etc., ubicándolos en el espacio y fechándolos en el tiempo. El fin primordial de este registro era la legitimación: demostrar el fundamento de sus derechos a gobernar y a recibir tributo.<sup>27</sup>

Uno de los pocos ejemplos de análisis del rol desempeñado por la mujer mixteca en el mundo prehispánico es el estudio de Rossell y Ojeda, quienes enfatizan “el papel que tuvieron tres mujeres fundamentalmente dentro de la historiografía mixteca, una mujer que llega a ser reina, una princesa guerrera y una poderosa sacerdotisa”,<sup>28</sup> pero bajo la óptica del aspecto mítico de la alternancia de poder entre el hombre y la mujer, así como a la naturaleza divina que éstas desempeñaron. A su vez, Rostworowski<sup>29</sup> llega a un acercamiento a la mujer en el mundo andino prehispánico a partir de lo que los mitos refieren de ella; pero en ambos casos se arriba a la misma esfera de interpretación: en el primer caso mediante los mitos plasmados en los códices, y en la segunda vía los mitos de origen retomados de las tradiciones orales durante la Colonia.

Como asevera Pohl,<sup>30</sup> el cuerpo humano representado en los códices es el principal portador de información en el que existe un

<sup>27</sup> Maarten Jansen, “Símbolos de poder en el México antiguo”, en *Anales del Museo de América*, núm. 5, 1997, pp. 73-102.

<sup>28</sup> Cecilia Rossell, “Reinas, princesas, sacerdotisas y guerreras. En una saga de la Mixteca alta, del siglo VIII al XI, en el Códice Selden”, en Cecilia Rossell y María de los Ángeles Ojeda Díaz, *Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca*, 2003.

<sup>29</sup> María Rostworowski, “La mujer en la época prehispánica”, 1988.

<sup>30</sup> John, Pohl, *The Politics of Symbolism in the Mixtec Codice*, 1994a.

vocabulario ritual especial referido a los miembros de la elite, y como una parte esencial del proceso comunicativo en la narración pictográfica de los códices mixtecos, éste se basa en la significación del atuendo e insignias asociados con sus principales protagonistas. Si bien Byland y Pohl<sup>31</sup> manifiestan que los componentes del traje ayudan a identificar a sus protagonistas no sólo por sus nombres calendáricos o personales, sino además definen las actividades del rango y las relaciones entre los personajes. Bajo estos principios metodológicos Olko considera, entre otros aspectos, que “Los componentes del traje en manuscritos mixtecos sirven para identificar a los protagonistas complementando la información comunicada por nombres personales o calendáricos, definiendo las actividades y matices del rango de diferentes personajes así como las relaciones entre ellos”.<sup>32</sup>

A fin de continuar este planteamiento, y para efectos del desarrollo de nuestra investigación, observamos que en los códices *Nuttall* y *Vindobonensis* sólo algunas de las mujeres nobles portaban las insignias del malacate y el machete para tejer, por lo cual proponemos que esas señoras debieron estar asociadas con alguna de las etapas de producción y distribución del hilado y del tejido, lo que puede indicar el papel significativo que desempeñaban en el control y organización de la producción textil. También sugerimos que determinadas mujeres nobles que aparecen en los códices mixtecos fueron responsables de que la producción de textiles cumpliera con las normas establecidas por la sociedad.

## Deidades de la producción textil

Una forma de quitar lo mundano a las actividades productivas era sacralizándolas y asignando a cada trabajo un numen, pues con ello la atribución de género quedaba tutelada por un representante divino. Para el caso de las mujeres, son pocas las deidades femeninas representadas en códices mixtecos como en el *Nuttall* y el *Vindobonensis*. El código *Tonindeye* o *Nuttall* es de origen prehispánico, y al parecer fue elaborado en el siglo XIV por uno de los importantes señoríos de la Mixteca Alta. En una de sus caras relata las conquistas

<sup>31</sup> Bruce Byland E. y John Pohl, *In the Realm of 8 Deer: The Archaeology of the Mixtec Códices*, 1994.

<sup>32</sup> Justyna Olko, *op. cit.*

y alianzas efectuadas por 8 Venado-Garra de Jaguar como señor de Tilantongo, y en la otra cara está referida la relación genealógica establecida entre los señores dinásticos de Tezacoalco y Zaachila. El *Códice Vindobonensis* o *Yuta Tnoho* también es prehispánico y describe, por un lado, los logros militares de 8 Venado-Garra de Jaguar y el principio de las dinastías de Tilantongo, y en el otro lado describe los mitos de creación o de origen de las dinastías de los mixtecos en Santiago Apoala.

Es complejo distinguir entre una deidad y un humano debido a que los nobles de alto rango social en muchas ocasiones, si no en todas, son investidas como deidades. El concepto que representa este aspecto, denominado por Elizabeth Smith como personificador de deidad, lo describe Jill Furst como “un ser humano vestido con los atavíos de una deidad y desempeñando su papel en una ceremonia”.<sup>33</sup> Este concepto se conoce en náhuatl como *ixiptla*, “el que lleva la piel” o “imagen”, de ahí que Florescano refiera que:

La palabra *ixiptla* ha sido traducida como “imagen”, “delegado”, “sustituto” o “representante”. Según esta interpretación, los personajes humanos vestidos con las insignias y rasgos de los dioses, o las efigies del dios hechas en piedra, madera, cerámica o masa, o sus plasmaciones en la pintura, serían una representación física de los dioses. Siguiendo estas ideas, Doris Heyden y Elizabeth Boone llegaron a la conclusión de que la forma física, el vestido y los ornamentos que asume el *ixiptla* definen a la deidad, e incluso la crean.<sup>34</sup>

A partir de la anterior conceptualización se puede advertir que en la mixteca el mismo principio del *ixiptla* se encuentra en los ñùhu, ya que son deidades femeninas y masculinas con la representación de alguna divinidad, que puede ser identificada por los atuendos que porta. Al respecto, Gabina Aurora Pérez narra el significado de estos entes cuando refiere que en el mundo mixteco “Al salir el sol, los seres de la época primordial se convirtieron en piedras. Muchos de ellos reciben culto como espíritus del lugar, designados como Ñùhu o Toba. La palabra ñùhu es un término general para seres divinos”.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Jill Leslie Furst, *Codex Vindobonensis Mexicanus 1: A Commentary*, 1978.

<sup>34</sup> Enrique Florescano, “Sobre la naturaleza de los dioses mesoamericanos”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. XXVII, 1997, pp. 41-67.

<sup>35</sup> Gabina Aurora Pérez, *Sahìn Sàu. Curso de lengua mixteca (variante de Ñuù Ndéyá)*, 2008, p. 93.

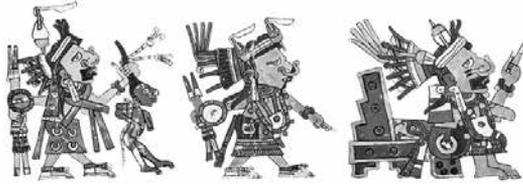


Figura 6. Diosa Tlazolteotl representada en el *Códice Borgia* (Krystyna M. Libura, *Los días y los dioses del Códice Borgia*, 2002, p. 40).

Así, la diosa Ñu Ñuhu, cuyo equivalente en el mundo nahua es Tlazolteotl, diosa que también es reseñada en los códices *Laud* y *Borgia*, está relacionada con el tiempo y la preñez,<sup>36</sup> y también con la diosa Ixcuina de la

tierra huasteca. Esta diosa es la comedora de las inmundicias de la tierra, de ahí que represente no sólo la basura sino la fertilidad humana que genera el fruto, por ello se simboliza como la gran parturienta en el quehacer primordial de dar vida. Esta diosa, patrona del algodón y el tejido, tiene enrollada en la cabeza una banda de algodón sin hilar y sendos malacates ensartados en dicha banda, orejeras de algodón colgantes; en la nariz y en la falda muestra la representación de una luna en cuarto creciente (fig. 6).

Como testimonio de su equiparación con la diosa Ixcuina, ésta tiene pintura negra alrededor de la boca,<sup>37</sup> al igual que muchas figuras prehispánicas de la Huasteca y de Tula que fueron decoradas con chapopote, rasgo que representa a la comedora de inmundicias. Estas deidades forman parte del desdoblamiento de los númenes telúricos y arquetípicos de la mujer guerrera: una es la joven que despierta a la sexualidad y la otra es la mujer madura y parturienta, la gran madre Cihuacoatl-Quilaztli, dualidad figurada con elementos en la falda y nariguera en forma de luna en cuarto creciente. De ahí que se asocie a la mujer con la producción textilera y de hilatura, pues desde época prehispánica se registra dicha creación con las fases lunares.<sup>38</sup> Por tal razón las *cihuateteo* habitualmente se engalanan con insignias de luna en cuarto creciente en su vestimenta ya que son el arquetipo de las mujeres que mueren en el parto y por ello se consideran diosas; estas mujeres celestiales transitan en el

<sup>36</sup> Hasso von Winning, "Malacates prehispánicos con figuras humanas en relieve", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XVI, núm. 64, 1993, pp. 1-14.

<sup>37</sup> Katarzyna Mikulska, "Tlazoltéotl, una diosa del maguay", en *Anales de Antropología*, vol. 35, 2001, pp. 91-123.

<sup>38</sup> María Teresa Uriarte, "El juego de las realidades: análisis de los atavíos en Bonampak", en Beatriz de la Fuente (dir. proyecto) y Leticia Staines Cicero (coord.), *La pintura mural prehispánica*, 1998, pp. 193-240.

cortejo solar en compañía de los *ahuiteteo*, los guerreros muertos en el combate y las *cihuateteo*, mujeres muertas en el parto, también llamadas *cihuapiltin* y *mocihuaquetzque* que se corresponden con Cihuacoatl, deidad telúrica llamada “mujer serpiente”.

En el mundo mixteco habita otra Ñu Ñuhu<sup>39</sup> del textil conocida como Ñu Ita Tnumii, Diosa Flor preciosa o sagrada (fig. 7).<sup>40</sup> En el caso de la diosa Ita Tnumii, su nombre calendárico es 13 Flor, 6 Lluvia Quetzal y representa a la patrona de las tejedoras<sup>41</sup> así como a las pintoras y a las personas que cultivaban el oficio de tlacuilo, pintor, escribano.<sup>42</sup>

Ñu Ita Tnumii tiene su equivalente nahua en Xochiquetzal y por ello ambas aparecen con el huso y el machete del telar decorado en rojo con ribetes y remaches de oro que se incorpora a su atuendo, herramientas ineludibles para la producción textil. La señora 13 Flor, 6 Lluvia Quetzal es el prototipo de la mujer joven que surge a la vida sexual a la que la vemos simbolizada en el *Códice Nuttall* casada con el señor 1 Lagarto (*Códice Vindobonensis*, lám. 2 anverso) quienes forman una pareja fundadora en el Cerro de la Uña.<sup>43</sup> Ñu Ita Tnumii es representada con un tocado que tiene cabeza de quetzal y a cada



Figura 7. Diosa Ita Tnumii, patrona de las tejedoras (*Códice Nuttall*, lám. 19b).

<sup>39</sup> Comenta Rossell: “Estas dos formas de nombrar a las personas se utilizaban juntas, y solían ir precedidas por un término reverencial en el caso de tratarse de personajes importantes, así, para las deidades y los ancestros era ñuhu / ñu- = dios, espíritu, difunto [...]”; “Reinas, princesas, sacerdotisas y guerreras. En una saga de la Mixteca alta, del siglo VIII al XI, en el *Códice Selden*”, en Cecilia Rossell y María de los Ángeles Ojeda Díaz, *op. cit.*, p. 52.

<sup>40</sup> Marteen Jansen y Gabina A. Pérez refieren en *Voces del Dzaha Dzavui*, f. 168v, columna 2, que la palabra Tnumi significa “pluma de ave pequeña”. De acuerdo con los atributos que porta Ñu Ita Tnumii, y del significado del nombre, es que se equipara con la diosa Xochiquetzal ya que en nahuatl significa Flor de plumas preciosas.

<sup>41</sup> María de los Ángeles Ojeda Díaz, “Las diosas del *Códice Borgia*. Arquetipos de las mujeres dzavui (mixtecas) del Posclásico”, en Cecilia Rossell y María de los Ángeles Ojeda Díaz, *op. cit.*, cap. 2, pp. 105-150.

<sup>42</sup> *Ibidem*, cap. 2, p. 128.

<sup>43</sup> Caso menciona que la diosa 13 Flor “Quetzal” es la compañera del señor 1 Lagarto “Boca de Tigre”, quien es el “señor del Monte que se abre-abeja y de Cerro de punta azul dos importantes lugares en la más antigua historia de la Mixteca”; “Representaciones de hongos en los códices”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. IV, 1963, p. 31. Este topónimo no ha podido aún ser asociado con ningún asentamiento prehispánico, según comenta Hermann Lejarazu

lado un manojo de plumas largas de la misma ave, también porta una nariguera escalonada, generalmente de color verde y en ocasiones muestra la parte inferior del rostro pintado de rojo.<sup>44</sup>

## Mujeres dirigiendo la producción textilera

Como ejemplo de lo anterior, en el plano terrenal se advierte que algunas mujeres representadas en los códices fueron investidas como divinidad, ya que portan algún distintivo de ellas; no obstante, la mayoría de mujeres muestran atributos que pueden asociarse con una o dos de las deidades, por lo cual consideramos que en este punto quizás lo que interesaba resaltar era la actividad primordial femenina, colocándola en un plano equiparable a cualquier deidad. Sin embargo, en el *Códice Vindobonensis* sólo se encuentra la representación de dos mujeres que carecen de atributos divinos.

Como ejemplo de ello observamos a la señora 4 Pedernal, Cara con Plumas de Quetzal (fig. 8), quien se casó con el señor de la primera dinastía de Tilantongo de nombre 12 Lagartija, Pies Flechas hacia 1073 d.C.<sup>45</sup> Esta mujer, representada en posición sedente con las piernas a un lado y los pies descalzos, está vestida con un *dzico* (huipil) de color café rematado con dos bandas, una roja y otra café amarillento, en la cual fue tejido algún emplumado blanco entre ambas. La falda de color rojo también tiene una cenefa azul turquesa, roja y café amarillento, entreverando entre los dos últimos un emplumado blanco. En el cuello porta un collar rojo y azul turquesa con colgantes áureos, lo mismo que pulseras de turquesa con pinjantes de oro. La orejera es de turquesa, de cuyo centro cuelga una cinta de la que pende una cuenta roja rematada con plumas blancas. En su mano izquierda tiene una pequeña bolsa de color café, quizá de tabaco, rematada con una banda roja y plumas blancas, y en cada extremo cuelgan tres cuentas de colores. Porta un tlacoyal de cuatro colores: café-amarillo cafetoso, rojo y turquesa y en su extremo derecho fue ensartado un malacate blanco.

---

(2011) ya que existen propuestas diferentes sobre su ubicación, relacionándolo con Monte Albán, Yucu Yoco o como él propone, el mismo sitio de Monte Negro (Yucu Dii), en Tilantongo.

<sup>44</sup> Cecilia Rossell, *op. cit.*, cap. 1, p. 43.

<sup>45</sup> Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*, 1992.



Figura 8. Señora 4 Pedernal, Cara con Plumas de Quetzal. *Códice Vindobonensis*, lám. V.



Figura 9. La señora 2 Jaguar, Bastón de Plumas, de la dinastía de Zaachila (*Códice Nuttall*, lám. 35).

Otra mujer, 2 Jaguar, Bastón de Plumas (fig. 9) sostiene en su mano izquierda el huso y el malacate, mientras en la derecha porta un bastón con plumas de quetzal; en cada brazo lleva una pulsera verde con colgantes de oro; como la diosa Ita Tnumii, porta un tocado con plumas largas de quetzal y hojas de palma a ambos lados (*zoyatemalli*), así como una orejera verde con piedra roja de la que cuelgan pequeñas plumas blancas. Su atuendo consiste en un *dzico* rojo con cenefa verde con flecos de plumas blancas y una pechera verde (de jade) de la que penden, al parecer, cuentas de oro y un espejo circular también áureo. Su enredo verde con cenefa roja con flecos de plumas blancas tiene una cuenta de jade, por lo que también se le asocia con Chalchiuhtlicue. La señora está representada descalza. Esta noble mujer forma parte de la dinastía mixteca de Zaachila, pues era hija de la señora 8 Movimiento, Serpiente de Fuego y del señor 11 Agua, Lluvia-Pedernal —cuyo nombre zapoteco era Co-sijoeza 11 Agua. Este legendario personaje conquistó en 1370 el istmo de Tehuantepec, con lo cual llegó a controlar una región de importancia estratégica para las rutas de comercio entre el Soconusco y el centro de México.

La señora con el nombre 2 Caña, Turquesa-Quetzal (fig. 10) fue la hija del señor 5 Flor, Xipe<sup>46</sup> y de la señora 4 Conejo, Quetzal, quien

<sup>46</sup> Importante y noble personaje representado en la tumba 1 de Zaachila. Aunque este señor no fue un coqui (equivalente a tlatoani nahua), era noble de familia y de importante ascendencia vinculada con los más altos linajes.



Figura 10. Señora 2 Caña, Turquesa-Quetzal, de la dinastía de Zaachila (Códice Nuttall, lám. 34).



Figura 11. Señora 2 Zopilote, Abanico de Turquesa, de la dinastía de Tezacoalco (Códice Nuttall, lám. 34).

a su vez fue hermana del señor de Tezacoalco y de 3 Lagarto, Águila Rayada, heredero del señorío de Zaachila; la representación de esta noble mujer aparece portando el huso y el malacate en su mano izquierda. Su *cueitl* o falda es similar a la que porta la señora 2 Jaguar, Bastón de Plumas, y de la parte trasera de su cintura cuelga la faja que sujeta la falda. Porta además una pulsera verde con colgantes de oro en cada brazo y orejeras de piedra verde con otra roja de la que caen pequeñas plumas blancas. La frente está ceñida por una banda roja y verde que remata con una cabeza de serpiente coronada; sobre la cabeza porta un tocado de plumas preciosas de color verde que rematan con piedras rojas, oro y pequeñas plumas verdes, sujetadas por un plumón y hojas de palma. Lleva un *dzico* verde con una cuenta de jade y una cenefa roja con flecos de plumas blancas cortas y un collar o pechera roja y verde (de jade) de la que penden cuentas de oro. No lleva sandalias.

La otra hermana de la señora 2 Caña, Turquesa Quetzal y del fundador de la tercera dinastía de Tezacoalco, el señor 2 Perro, Atado de Pedernales, fue la señora 2 Zopilote, Abanico de Turquesa (fig. 11),<sup>47</sup> y toda vez que su madre, la esposa de 5 Flor Xipe, era originaria de esa población —sitio al que se fue su hermano—, tal vez esta joven haya sido enviada a Tezacoalco para controlar la

<sup>47</sup> Esta joven es denominada por Giasson como la diosa Tlazolteotl debido a que porta el huso con el malacate y algodón, así como la nariguera en forma de luna en cuarto creciente y la boca pintada de negro; Patricia Giasson, "Tlazolteotl, deidad del abono: una propuesta", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. XXXII, 2001, pp. 135-157.

producción textilera. Su atuendo la asocia con la diosa Ñu Ñuhu o Tlazolteotl, pues tiene la boca pintada con una mancha negra, orejera verde de la que cuelga una banda de algodón, nariguera de luna en cuarto creciente, un malacate ensartado entre la banda de algodón de la cabeza y su tocado de lagarto del que descienden plumas de colores rojo y verde sujetadas por hojas de palma. De la nuca sobresale un objeto blanco y rojo, al parecer hecho de papel. Sostiene con sus dos manos un bastón de plumas del mismo color que las del tocado y por atuendo lleva un *dzico* verde con cenefa roja y flecos de plumas cortas blancas, collar o pechera de jade con cuentas de oro, otra pechera rectangular —posiblemente de papel de color rojo con remate amarillo— y un *cueitl* o falda roja con remate tableado en verde y rojo, con cenefa y flecos de plumas blancas. Sostiene por la parte trasera de la cintura una bolsa verde parecida a un carcaj con remate de plumas verdes. Calza unas sandalias blancas amarradas con cintas rojas.

Otra figura de una mujer asociada a la actividad textil corresponde al sugerente nombre de señora 1 Agua, 14 Malacates, que estudiaremos un poco más adelante. La procedencia de esta joven, según refiere Caso, es Malacatepec, en el valle de Puebla, población cercana a Cholula. Jansen opina que se trata de la señora de Ixpantepec Nieves o Cerro del lugar del Hilo, en la Mixteca Baja.<sup>48</sup> Los dos cerros nevados que se observan asociados a sus parientes pueden ser el Cerro Tlaloc y el *Matlacuéyatl* o Malinche (fig. 12); pero cualquiera que sea el lugar, hace referencia a la actividad desempeñada en la zona donde el *Códice Vindobonensis* presenta a una mujer hilando en medio de un valle rodeado de dos picos nevados.

La señora 1 Agua, 14 Malacates es nieta del segundo hijo de la unión de la señora 1 Flor que está sentada junto al señor 1 Jaguar; esto es, de 7 Caña, Antorcha que Enciende el Tabaco casado con 7 Hierba, Venus Humeante. El segundo hijo de esa pareja recibe el nombre de señor 10 Mono, Jaguar-Cara de Piedra, que se casa con la señora 1 Agua, 14 Malacates, ya mencionada.<sup>49</sup> Es posible que el padre del señor 10 Mono Jaguar-Cara de Piedra haya heredado el señorío por línea masculina, ya que el malacate está del lado del hombre, al pie de uno de los cerros nevados que enmarcan el valle en donde está

<sup>48</sup> Quizás su topónimo sea éste, aunque ni Caso (“Explicación del reverso del *Codex Vindobonensis*”, en *Memoria de El Colegio Nacional*, 1950) ni Anders *et al.* (*op. cit.*), lo indican.

<sup>49</sup> Manuel Hermann Lejarazu (“Códice Nuttall, segunda parte”, en *Revista de Arqueología Mexicana*, 2008a, pp. 8-103) dice que quizá también ella sea originaria del Lugar del Malacate.



Figura 12. Cerro del Lugar del Hilo, o Malacatepec (la primera imagen corresponde al *Códice Nuttall*, lám. 11, la segunda es del *Códice Vindobonensis*, lám. 9).



Figura 13. Señora 1 Agua, 14 Malacate del Cerro del Lugar del Hilo o de Malacatepec (*Códice Nuttall*, lám. 11).

sentada la pareja. Por tanto, planteamos que su esposa la señora 1 Agua, 14 Malacates (fig. 13), al casarse con el señor 10 Mono heredó el cargo de controlar la producción y distribución de los textiles.

A la señora 1 Agua, 14 Malacates se le representó con insignias propias de Ñu Ñuhu o Tlazolteotl, ya que en su cabeza tiene un pequeño tocado con plumas verdes y el pelo está sujetado con una banda de algodón para ensartar los malacates. Porta falda verde, *dzico* rojo con cenefa blanca, collar verde con pinjantes de oro y orejera verde; también lleva una nariguera de luna en cuarto creciente y se le representa descalza.

Otra protagonista es la señora 9 Mono, Calavera de Jade, que tiene asociado a sus pies un malacate-colibrí. Esta mujer era hija del señor de Suchixtlán 8 Viento, Águila de Pedernales con alguna de sus tres esposas. 9 Mono, Calavera de Jade, contrajo matrimonio con 2 Lagartija, Jaguar de Turquesa-Quetzal, de un pueblo no identificado hasta el momento (fig. 14). Esta señora fue representada en las láminas 6 y 10 con una vestimenta diferente a la mayoría de las mujeres del *Códice Nuttall*, pues tanto el *dzico* como la falda son de color blanco con líneas diagonales cruzadas en rojo.<sup>50</sup> En ambas láminas se le representa sin sandalias.

<sup>50</sup> Claude Stresser-Péan (*op. cit.*, p. 239) refiere que es difícil distinguir en un documento pictográfico los adornos brocados de los que son adornos pintados sobre la tela; como ejemplo está el *xicolli* del Templo Mayor, pintado con negro humo sobre algodón, técnica posiblemente reservada para los textiles que debían hacerse con mucha rapidez.



Figura 14. Señora 9 Mono, Calavera de Jade, posiblemente controlaba la producción de Suchixtlán (Códice Nuttall, lám. 10).



Figura 15. La Señora 3 Pedernal, Quechquémitl de Concha, pactando la boda de su hija con su futuro esposo el Señor 5 Flor (Códice Nuttall, lám. 14).

Los remates del *cueitl*, del *dzico* y de las cintas que cuelgan por la espalda y terminan con plumas parecen ser de pequeñas conchas. De la cintura cuelga un atado de plumas tricolor sujetado por un pequeño escudo. De la orejera verde cuelga otra piedra roja con pequeñas plumas blancas. De su cuello pende un pectoral o collar verde rematado con cuentas de oro, y debajo de éste se aprecia otro objeto esférico de color rojo con el centro verde jade, del cual pende otro de color verde con remates de oro. Porta un yelmo de calavera semejante a la vestimenta, con incrustaciones de jade, y un cuchillo de pedernal alojado en el hueso nasal. En una de sus manos porta como distintivo un abanico rojo, verde y amarillo, y en ese único brazo que se observa tiene una pulsera verde con pinjantes dorados. A la altura del ojo tiene pintadas dos rayas rojas horizontales, la boca también pintada de rojo y un círculo verde sobre el pómulos. Como distintivo porta una nariguera de luna en cuarto creciente, por lo cual se le relaciona con Ñu Ñuhu.

La señora 3 Pedernal, Quechquémitl de Concha (fig. 15), que Hermann<sup>51</sup> atinadamente asocia con Chalchiuhtlicue o Ñu Dziyo Yuu Cuii, debido a que porta una nariguera escalonada y los diseños circulares en la falda típicos de esta diosa, nació quizá en Nochixtlán o un lugar cercano a ese pueblo; era esposa del señor 12 Viento, Ojo

<sup>51</sup> Manuel Hermann Lejarazu, *op. cit.*, 2008a, pp. 8-103.

Humeante, posiblemente del poderoso señorío de Tilantongo en la Mixteca Alta.<sup>52</sup> Esta señora tenía una hija con el mismo nombre que la madre, esto es, 3 Pedernal, pero con el nombre poético de Quechquémitl de Concha. Dicha señora arregla el matrimonio de su hija con el señor 5 Flor, con quien aparece en la imagen en 915 d.C.<sup>53</sup> con el que fundan una nueva dinastía en una cueva que ha sido identificada como Peña del Cielo (*Cahua Caandihui*), montaña cercana al pueblo de Apoala.

La vestimenta de la señora 3 Pedernal, Quechquémitl de Concha está compuesta de un *dzico* verde rematado con una cenefa roja de la que caen pequeñas plumas blancas. Tiene un pectoral o collar rojo con verde y cuentas de oro. El magnífico yelmo que porta es de una serpiente que tiene en la nariz dos listones verdes rematados con una piedra roja con oro y colgantes verdes. El penacho que porta la serpiente es de plumas verdes, amarillas y rojas, y está rematado por un atado de plumas verdes y rojas, en el que se colocó una cuenta de oro (o espejo) y dos cintas de colores, y entre el penacho y el cabello de la señora se puede observar que se insertó un malacate. Tiene orejeras verde jade con otra cuenta roja a la que le caen pequeñas plumas blancas así como pulseras verdes con cuentas de oro. Su falda blanca con rayas rojas diagonales cruzadas entre sí tiene dos círculos en verde jade, dos líneas horizontales, una en verde y otra en rojo misma que termina con pequeñas plumas blancas. La señora calza unas sandalias blancas sujetadas por cintas rojas y como elemento distintivo lleva colocada la nariguera de mariposa de turquesa, que la asocia también con Ñú Ita Tnumii.

El famoso guerrero de Tilantongo de la Mixteca Alta conocido como 8 Venado, Garra de Jaguar se casó con cinco mujeres, siendo la cuarta la señora 11 Serpiente, Flor-Jaguar, Dientes de Turquesa (fig. 16), con quien se enlazó el año 1105 d.C. Esta joven mujer al parecer provenía de Tollan-Cholollan, según refiere Hermann,<sup>54</sup> población a la que fueron enviados a residir los dos hijos nacidos de ese matrimonio. Lo anterior quizá indique que la señora 11 Serpiente, Flor-Jaguar seguía siendo noble en Tollan-Cholollan; en ese sitio había contraído nupcias por primera vez, por lo cual sería factible

<sup>52</sup> *Idem.*

<sup>53</sup> Manuel Hermann Lejarazu menciona que si bien esa puede ser la cronología en años modernos, deben tomarse con reservas, ya que la fecha puede estar refiriéndose a un momento mítico y no sólo histórico.

<sup>54</sup> *Idem.*



Figura 16. Señora 11 Serpiente, Flor-Jaguar, Dientes de Turquesa, de Tollan-Cholollan (*Códice Nuttall*, lám. 27).

que fuera ella la encargada del control de los textiles sobre esa región.

La vestimenta de esta joven que fue representada descalza consiste en una falda negra con un huipil rojo rematado con una banda blanca. Del cuello le cuelga una pechera o collar verde con pendientes de oro y tiene orejeras también verde jade de la que pende una piedra roja rematada con pequeñas plumas blancas. Tiene pulse-

ras verdes con pinjantes de oro y en la cabeza lleva un tlacoyal con cintas color verde, rojo y amarillo en el que está ensartado un malacate de jade y un *zoyatemalli* o tocado de plumas preciosas y hojas de palma, adornado con un espejo. Con su mano izquierda sujeta un abanico de plumas verdes y en su boca tiene dientes de turquesa.

Finalmente, otra mujer que aparece en el *Códice Vindobonensis* es la señora 7 Flor, Abanico de Águila, que en el *Códice Nuttall* carece de los implementos para hilar. Dicha imagen, a pesar de estar deteriorada, aún permite apreciar con cierta claridad el malacate (fig. 17). La señora 7 Flor, Abanico de Águila estaba casada con el señor 4 Lluvia Papagayo, primer gobernante del lugar denominado Bulto de Xipe-Piedra Abierta,<sup>55</sup> o Peña del Bulto de Xipe, a decir de Hermann.<sup>56</sup> En el *Códice Nuttall* el señor 4 Lluvia Papagayo y la señora 7 Flor se ubican sobre el topónimo de Peña del Bulto de Xipe, que al parecer es una subdivisión territorial de Tilantongo.

La vestimenta de la señora 7 Flor, que fue representada de pie y sin sandalias, consiste en un huipil rojo con dos bandas de colores (turquesa y amarillo-cafetoso) y entre ambas bandas pasa posiblemente un emplumado blanco. La falda es color turquesa con tres bandas de colores: café amarillento, rojo y nuevamente café amarillento; entre estas dos últimas se tejió un emplumado blanco. Porta una pechera o collar azul turquesa con colgantes de oro y tiene una

<sup>55</sup> Alfonso Caso, *Reyes y reinos de la Mixteca*, 1996, vol. II.

<sup>56</sup> Manuel Hermann Lejarazu, *op. cit.*, 2008a.



Figura 17. Señora 7 Flor, Abanico de Águila (*Códice Vindobonensis*, lám. II).

orejera también de turquesa con una cinta que sale del centro, de la que cuelga una cuenta roja y unas plumas blancas (igual a la que todas las mujeres nobles portan). Su pulsera es de color turquesa y rojo, y de ella cuelgan pequeñas plumas blancas y cuentas de oro. El tlacoyal es similar al de la otra mujer representada en el *Vindobonensis*, esto es, de cuatro colores: café, amarillo, turquesa y rojo, en cuyo extremo derecho se ensartó su malacate color blanco.

### Colores de la vestimenta

De la etapa prehispánica mesoamericana se han conservado escasos materiales de algodón, por lo que son pocas las referencias documentales de los textiles; en consecuencia, se carece de datos que refieran los demás procesos productivos de la elaboración del textil, entre ellos la producción del algodón de distintas variedades, el hilado, la obtención, reproducción y colecta de plantas, frutos y cortezas útiles para teñir los hilos, la preparación de los elementos tintóreos que requirieron años de experimentación, ya que fueron necesarias la constante observación y la experimentación con materiales tintóreos y, por último, el tintado *in situ* sobre el textil con una de las más preciadas tintas: el color índigo obtenido de los moluscos de *Plicopúrpura patula pansa* o caracol morado a partir de la ordeña para extraer el colorante; el añil, que requería ser sometido a un proceso de fermentación,<sup>57</sup> y por último la extracción de la grana cochinilla conocida como “sangre de tuna”, derivada de un insecto cultivado sobre el nopal y cuyo procedimiento se atribuye también a los zapotecos y mixtecos, toda vez que esos grupos debían cubrir un tributo de sacos de ese producto a Motecuhzoma II, según consta en la *Matrícula de Tributos*.

<sup>57</sup> Ana Roquero, “Colores y colorantes de América”, en *Anales del Museo de América*, núm. 3, 1995, pp. 145-160.

En el *Códice Vindobonensis* se puede observar que hay una limitada combinación de colores de la vestimenta de las mujeres nobles, ya fuera en el huipil, quechquémitl, enredo, faja y tlacoyal. La principal combinación de colores son el azul turquesa, el rojo sangre o rojo claro, el café, el negro con *xonecuillis*<sup>58</sup> blancos y el blanco con diseños geométricos en café.<sup>59</sup> Como menciona Stresser-Péan para la época prehispánica: “El valor de cualquier adorno del atuendo dependía ante todo de su color: en efecto, los colores son definidos, determinados y nombrados de acuerdo con la cultura de una sociedad”.<sup>60</sup> Así, el rojo (*nocheztli* “la sangre del nopal”) representaba el color del sol; el verde (*matlaltic*) símbolo del agua y el azul (*matlalli*) del mundo religioso y político-guerrero, siendo ambos colores los componentes de su universo.<sup>61</sup>

La “Relación de Justlahuaca” proporciona la información respecto a la diferencia entre la ropa de los caciques y principales refiriendo que los últimos usaban mantas de henequén pintadas de almagre (óxido de hierro), mientras los maceguales sólo usaban mantas de henequén blancas (probablemente al natural sin teñir). Y en cuanto a la vestimenta de las mujeres, se menciona que éstas acostumbraban una especie de blusa denominada *siqhu* (*dziki*) o *huipil* y una falda o enredo de manta gruesa de diferentes colores denominada *siyo* o *cueitl*.<sup>62</sup> Aunque no se encuentra en las *Relaciones* una clara especificación sobre las distinciones en la indumentaria femenina, si es probable que existiera la misma restricción acerca del uso del color.

En algunas *relaciones geográficas* de Oaxaca se menciona que los maceguales se vestían sólo de fibras de agave y que el uso del algodón estaba restringido a la elite.<sup>63</sup> Lo anterior permite suponer que el conocimiento de la simbología mántica en la elaboración de los diseños y los colores empleados en la confección de los textiles pudiera haber estado reservada para el uso exclusivo de los nobles y,

<sup>58</sup> Son bastones en forma de S, que están asociados con la fertilidad. Representan al rayo que acompaña a la lluvia, como petición de ésta en las ceremonias encabezadas por Tláloc.

<sup>59</sup> El uso de los colores rojo, verde y amarillo era utilizado en la ropa de las mujeres de alto rango de la nobleza, según se refiere en Luz María Mohar, “El Códice Mendoza o Mendocino”, disponible en [<http://www.tetlacuilolli.org.mx/elementos/codice/pdf/1198292015.pdf>.] consultado el 1 noviembre de 2014.

<sup>60</sup> Claude Stresser-Péan, *op. cit.*, p. 167.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>62</sup> Andrés Aznar de Cózar, *op. cit.*, t. I, pp. 279-324.

<sup>63</sup> René Acuña, *op. cit.*, t. I, pp. 53, 216 y 351.

por tanto, esa información no era proporcionada en su totalidad a las mujeres de bajo estatus social, excepto a quienes trabajaban bajo la responsabilidad y control de las nobles del *aniñe* o *tecpan*.

## Control geográfico del textil

Si nuestra reflexión sobre la participación en el control productivo del textil por parte de algunas mujeres nobles es cierta, podemos proponer que la intervención estatal fue ejercida por algunas nobles en las poblaciones mixtecas de Ixpantepec Nieves, Tilantongo, Suchixtlan, Nochixtlan, Teozacoalco y de las mujeres de Zaachila, hijas de la relación matrimonial entre mixtecos y zapotecos. Ellas pudieron haber desplegado su intervención en la manufactura textil a partir del dominio político de Cosijoeza 11 Agua en la región de Tehuantepec, incluido Jalapa (Jalapa del Marqués), a través de los tratos comerciales con Tututepec.

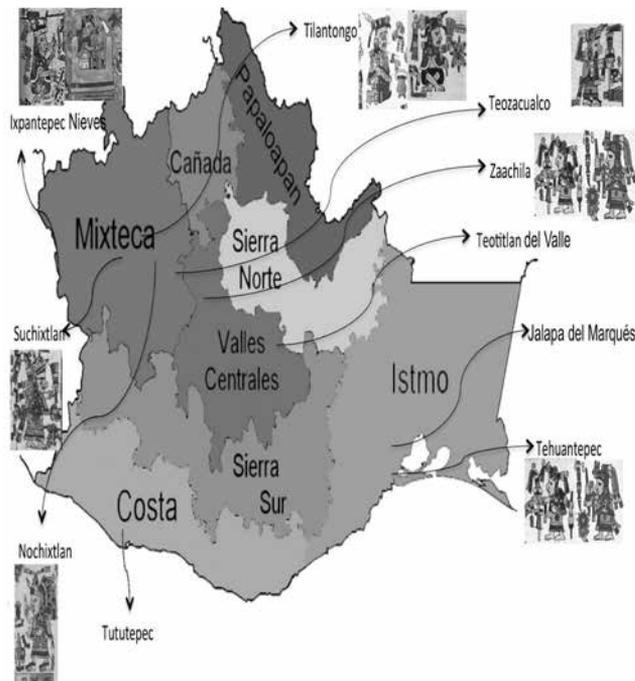


Figura 18. Mapa de las mujeres con malacate en las regiones de Oaxaca.

Las mujeres nobles debieron tener el control estatal de la manufactura textil durante largos años en una amplia región que abarcaba la Mixteca Alta, los Valles Centrales de Oaxaca y la región de Tehuantepec. Con el anterior supuesto proponemos que ese cargo se transmitía sólo a alguna de las hijas de la pareja gobernante. Pero falta analizar con mayor detalle la influencia política de varios linajes de mujeres, y la posibilidad de que las regiones a que pertenecían estuvieran bajo el control directo o indirecto de la producción textil; mientras tanto se ofrece la siguiente propuesta a un nivel hipotético.

## Diferencias de género

Consideramos que la inclusión de los roles de identidad, capacidad e ideología han conformado la categoría de género socialmente constituida, construcción cultural que ha permitido diferenciar el término género del término sexo; desde este punto de vista, la división sexual del trabajo ha constituido una actividad sobresaliente no sólo en la teoría arqueológica —donde a través de los restos de las herramientas productivas asociadas a ciertos sectores de la vida cotidiana, así como a la presencia de los instrumentos incorporados en las ofrendas de los enterramientos prehispánicos, podemos aproximarnos a una viable realidad de género—, sino que, aunado a ello, y desde la perspectiva que proporciona la lectura de los logogramas de los códices mixtecos así como de su análisis, se puede coadyuvar en el entendimiento de estas diferencias de género que han sido dejadas de lado, para privilegiar las funciones de los hombres guerreros, reyes y dioses.

En la época prehispánica no sólo las relaciones de género y los roles en la división del trabajo quedaron plasmados en las pinturas murales, la escultura y en códices, donde a los hombres se les representa como dioses, esposos, padres de familia, sacerdotes, conquistadores y guerreros —quienes por lo general portaban arcos, flechas y lanza dardos—, así como vestimenta cargada de insignias de valor simbólico que ofrece información relevante sobre la jerarquía de quien las porta; por otra parte, a las mujeres se les simboliza como madres con sus hijos, portando vasijas cerámicas con pulque o chocolate; en ocasiones se les muestra como diosas guerreras, o como conquistadoras de señoríos por la vía pacífica a través del matrimonio. Mas por lo general se les ha dejado relegadas a funciones de

corte doméstico, sin considerar que el principio de lectura simbólica aplicado para los hombres también permite obtener la misma información sobre los símbolos de poder del papel que las mujeres nobles desempeñaron en la sociedad prehispánica. Así, pues, con este acercamiento hemos pretendido proveer de historicidad productiva a las mujeres con gestiones de importancia administrativa, de interacción entre señoríos y en el ámbito del dominio simbólico plasmado en los códices.

## Bibliografía

- Acuña, René, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, México, UNAM, 1984.
- Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*, México, FCE, 1992.
- Asencio, Gaspar, "Relación de Macuilsúchil", en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, t. I, México, UNAM, 1984, pp. 327-341.
- Astor Aguilera, Miguel, "Estudio de santuarios de Cruz Parlante en Yucatán y Quintana Roo", 2004, disponible en [<http://www.famsi.org/reports/99034es/99034esAguilera01.pdf>], consultada el 8 de enero, 2014.
- Aznar de Cózar, Andrés, "Relación de Juxtlahuaca", en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, México, UNAM, 1984, pp. 279-324.
- Berdan Frances, F. y Patricia Rieff Anawalt, *The Essential Codex Mendoza*, Los Ángeles, California University Press, 1997.
- Brumfiel, Elizabeth. M., "Elite and Utilitarian Crafts in the Aztec State", en E. Brumfiel y T. Earle (eds.), *Specialization, Exchange and Complex Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 102-118.
- \_\_\_\_\_, "Weaving and Cooking: Women's Production in Azteca Mexico", en Joan M. Gero y Margaret W. Conkey (eds.), *Engendering Archaeology. Women and Prehistory*, Oxford/Cambridge, Balckwell, 1992, pp. 224-254.
- \_\_\_\_\_, "Hilos de continuidad y cambio. Tejiendo unidad en Antropología", en *Trabajos de Prehistoria*, 64, núm. 2, julio-diciembre, 2007, pp. 21-35.
- Byland, Bruce E. y John Pohl, *In the Realm of 8 Deer: The Archaeology of the Mixtec Códices*, Norman, University of Oklahoma Press, 1994.
- Caso, Alfonso, "Representaciones de hongos en los códices", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. IV, México, UNAM, 1963, pp. 27-38.
- \_\_\_\_\_, "Explicación del reverso del *Codex Vindobonensis*", en *Memoria de El Colegio Nacional*, 1950, disponible en [<http://www.colegionacional.org.mx/SACSCMS/XStatic/colegionacional/template/pdf/1950/>]

- 02%20-%20Antropologia\_%20Explicacion%20del%20reverso%20del%20codex%20vindobonensis,%20por%20Alfonso%20Caso.pdf], consultada el 3 de enero de 2014.
- \_\_\_\_\_, *Reyes y reinos de la Mixteca*, México, FCE, 1996 [1977], t. II.
- Castillo-Rodríguez, Zoila Graciela y Felipe Amezcua-Linares, "Biología y aprovechamiento del caracol morado *Plicopurpura pansa* (Gould, 1853) (*gastropoda: neogastropoda*) en la costa de Oaxaca, México", en *Anales del Instituto de Ciencias del Mar y Limnología*, 1992, disponible en [<http://biblioweb.tic.unam.mx/cienciasdelmar/instituto/1992-2/articulo421.html>], consultada el 3 de enero de 2014.
- Cen Montuy, María Jesús, "La fiesta de las Siete Cruces de Tixméhuac", en *Estudios de Cultura Maya*, núm. 34, 2009, pp. 115-143, disponible en [[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-25742009000200004&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-25742009000200004&lng=es&tlng=es)], consultada el 8 de enero de 2014.
- Cervantes, Hernando de y Juan Ruiz Zuazo, "Relación de Teozacoalco y Amoltepec", en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, México, UNAM, 1984, pp. 129-151.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme* (3 ed.), México, Porrúa, t. II, 2006.
- Florescano, Enrique, "Sobre la naturaleza de los dioses mesoamericanos", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. XXVII, 1997, pp. 41-67.
- Furst, Jill Leslie, *Codex Vindobonensis Mexicanus 1: A Commentary*, Albany, Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York, 1978.
- Giasson, Patricia, "Tlazolteotl, deidad del abono: una propuesta", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. XXXII, 2001, pp. 135-157.
- Hermann Lejarazu, Manuel A., "Estrategias de integración y alianza en la Mixteca según el *Códice Bodley*", en *Estudios Mesoamericanos*, núm. 2, julio-diciembre, 2000, pp. 57-63.
- \_\_\_\_\_, "Códice Nuttall, segunda parte", en *Revista de Arqueología Mexicana*, ed. esp. núm. 23, 2008a, pp. 13-103.
- \_\_\_\_\_, "Religiosidad y bultos sagrados en la Mixteca prehispánica", en *Desacatos*, núm. 27, mayo-agosto, México, 2008b, pp. 75-94.
- \_\_\_\_\_, "El sitio de Monte Negro como lugar de origen y la fundación prehispánica de Tilantongo en los códices mixtecos", en *Estudios Mesoamericanos*, nueva época, núm. 10, enero-junio, 2011, pp. 39-61.
- Jansen, Maarten, *Huisi Tacu-Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*, Ámsterdam, Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos (Incidentele Publicaties, 24), 1982.
- \_\_\_\_\_, "Símbolos de poder en el México antiguo", en *Anales del Museo de América*, núm. 5, 1997, pp. 73-102.
- Libura, Krystyna M., *Los días y los dioses del Códice Borgia*, México, Tecolote, 2002.
- "Matrícula de Tributos", en *Arqueología Mexicana*, ed. esp. núm. 14, 2003.

- Mikulska, Katarzyna, "Tlazoltéotl, una diosa del maguey", en *Anales de Antropología*, vol. 35, 2001, pp. 91-123.
- Murra, John, "En torno a la estructura política de los inka", en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975, pp. 23-43.
- , "La función del tejido en varios contextos sociales y políticos", en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975, pp. 145-170.
- Ojeda Díaz, María de los Ángeles, "Las diosas del Códice Borgia. Arquetipos de las mujeres dzavui (mixtecas) del Posclásico", en Cecilia Rossell y María de los Ángeles Ojeda Díaz, *Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca*, México, CIESAS/Porrúa, 2003, cap. 2, pp. 105-150.
- Olko, Justyna, "Trajes y atributos de poder en el mundo azteca: significados y funciones contextuales", en *Anales del Museo de América*, núm. 14, 2006, pp. 61-88.
- Oudijk, Michel R., "Mixtecos y zapotecos en la época prehispánica", en *Arqueología Mexicana*, vol. 15, núm. 90, 2008, pp. 58-62.
- Pérez, Gabina Aurora (comp.), *Sahin Sàu. Curso de lengua mixteca (variante de Ñuù Ndéyá)*, Oaxaca, Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca, 2008, disponible en [<https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/14684/curso+Sahin+Sau.pdf;jsessionid=A6450442758B839C7264F986DD453DFC?sequence=2>].
- Pohl, John, *The Politics of Symbolism in the Mixtec Codice*, Nashville, Vanderbilt University (Publications in Anthropology, 46), 1994a.
- , "Weaving and Gift Exchange in the Mixtec Codices", en G. Johnson y D. Sharon (eds.), *Cloth and Curing. Continuity and Change in Oaxaca*, San Diego, San Diego Museum of Man (Museum Papers, 32), 1994b, pp. 3-13.
- Quiroz Ruiz, Laura Margarita, "Memoria descriptiva de la técnica de bordado textil tradicional de San Pablo Tijaltepec, Tlaxiaco, Oaxaca", tesis de licenciatura, Oaxaca, Universidad Tecnológica de la Mixteca, 2012.
- Roquero, Ana, "Colores y colorantes de América", en *Anales del Museo de América*, núm. 3, 1995, pp. 145-160.
- Rossell, Cecilia, "Reinas, princesas, sacerdotisas y guerreras. En una saga de la Mixteca alta, del siglo VIII al XI, en el Códice Selden", en Cecilia Rossell y María de los Ángeles Ojeda Díaz, *Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca*, México, CIESAS/Porrúa, 2003, cap. 1, pp. 13-101.
- Rostworowski, María, "La mujer en la época prehispánica", Documentos de Trabajo, núm. 17, Perú, Instituto de Estudios Peruanos, 1988, disponible en [<http://www.iep.org.pe>], consultada el 15 agosto de 2013.

- Salazar, fray Agustín de, "Relación de Cuilapa", en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, México, UNAM, 1984, pp. 175-182.
- Smith, Michael E., "The Role of Social Stratification in the Aztec Empire: A View from the Provinces", en *American Anthropologist*, núm. 88, 1986, pp. 70-91.
- Stresser-Péan, Claude, *De la vestimenta y los hombres. Una perspectiva histórica de la indumentaria indígena en México. La indumentaria precortesiana*, México, FCE, 2012.
- Terraciano, Kevin, *The Mixtecs of Colonial Oaxaca. Ñudzahui History, Sixteenth through Eighteenth centuries*, Stanford, Stanford University Press, 2001.
- , *Los mixtecos de la Oaxaca colonial. La historia ñudzahui del siglo XVI al XVIII*, México, FCE, 2013.
- Terrazas Mata, Eduardo, *Teñido de textiles con tintes naturales*, 2012, disponible en [Web:<http://www.materiapendiente.com/wp-content/uploads/2012/10/Recetario-Tintes-Naturales-I.pdf>], consultada el 24 enero 2014.
- Tezozomoc, Fernando de Alvarado, *Crónica mexicayotl* (trad. de Adrián León), México, IIH-UNAM (Serie Prehispánica, 3), 1975.
- Umberger, Emily, "Art and Imperial Strategy in Tenochtitlan", en F. Berdan, R. E. Blanton, E. H. Boone, M. G. Hodges, M. E. Smith, y E. Umberger (eds.), *Aztec Imperial Strategies*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1996, pp. 85-106.
- Urcid, Javier, "La escritura zapoteca. Conocimiento, poder y memoria en la antigua Oaxaca", 2005, disponible en [[http://www.famsi.org/spanish/zapotecwriting/zapotec\\_text\\_es.pdf](http://www.famsi.org/spanish/zapotecwriting/zapotec_text_es.pdf)], consultada 21 de enero de 2014.
- Uriarte, María Teresa, "El juego de las realidades: análisis de los atavíos en Bonampak", en Beatriz de la Fuente (direc. proyecto) y Leticia Staines Cicero (coord.), *La pintura mural prehispánica*, México, IIE-UNAM, 1998, pp. 193-240.
- Wiesheu, Walburga Ma., "Las relaciones de género en México prehispánico", en María Rodríguez-Shadow (coord.), *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2007, pp. 25-47.
- Winning, von Hasso, "Malacates prehispánicos con figuras humanas en relieve", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XVI, núm. 64, 1993, pp. 1-14, disponible en [<http://www.analesiie.unam.mx/index.php/analesiie/article/view/1665>], consultada 4 abril de 2014.

# El Diablo en la cosmovisión de los nahuas de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla

GABRIELA MILANEZI\*

Hace aproximadamente cinco siglos, Europa emprendió la primera empresa colonialista de la modernidad, y para legitimar la invasión del territorio americano fue necesario fabricar discursos que descalificasen la forma de vida y la visión del mundo de los pueblos nativos. Al penetrar en Mesoamérica, los españoles encontraron un sistema religioso bien consolidado, notable a simple vista en la dimensión de los templos y la magnitud de los cultos rendidos a las divinidades. Sin referencias culturales sobre el sistema de creencias indígena, y con poca intención de conocerlo en profundidad, prefirieron proyectar sus propias categorías de comprensión del mundo —especialmente las cargadas de valoración negativa— en la otredad humana con que se enfrentaban. Herederos del pensamiento medieval, los colonizadores relacionaron la religión mesoamericana con la entidad que para ellos encarnaba el mal: el Diablo, justificando así la extirpación de los cultos locales. Acciones similares ocurrieron en distintas partes del continente, provocando que el personaje de origen cristiano entrara en el imaginario y la mitología de los pueblos americanos. Sin embargo, el Demonio no fue asimilado solamente según la concepción de los evangelizadores,

\* Posgrado de Antropología, UNAM.

sino que la interpretación que le fue dada dependió también, en la gran mayoría de los casos, de los parámetros de la visión del mundo de los pueblos que lo absorbieron. En este sentido, el objetivo de este trabajo es dar a conocer algunos de los papeles asumidos por el Diablo en la cosmovisión de los *maseualmej* (o maseuales, en la versión castellanizada), nahuas que habitan la zona de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla. Para ello, recurriré a la información obtenida durante mis visitas a la región, ocasiones en que tuve la oportunidad de registrar testimonios y mitos sobre el Demonio.<sup>1</sup>

## Los nahuas de la región de Cuetzalan

La sierra al norte del estado mexicano de Puebla forma parte del extremo sur de la Sierra Madre Oriental. De 65 municipios que la conforman, este trabajo se enfoca en Cuetzalan del Progreso, cabecera municipal de las ocho juntas administrativas pobladas principalmente por el pueblo nahua o “maseual” —según su autodenominación—, donde se habla el idioma náhuatl, cuya variante lingüística sustituye la “tl” por “t”, razón por la que es designado náhuatl, también llamado, según los propios hablantes, *maseualtajtol* (“lengua maseual”), o simplemente “mexicano”.<sup>2</sup>

Debido al difícil acceso y a su clima extremadamente húmedo, la sierra poblana fue tardíamente dominada por los colonizadores y hasta el siglo XVIII los indígenas controlaron la tierra y la producción agrícola de la región. Esta situación sufrió un cambio radical cuando un grupo de italianos introdujo el cultivo del café al final del siglo XIX. A partir de este suceso, las parcelas que hasta entonces estaban reservadas a los sembradíos de los alimentos ancestrales y hasta hoy indispensables para la subsistencia maseual (maíz, calabaza, frijol, chile, etcétera), pasaron a ser ocupadas en gran proporción por el nuevo grano. Durante las décadas de 1940 y 1950 el aumento de la demanda mundial de café incitó las transformaciones sociales más

<sup>1</sup> La información etnográfica aquí presentada fue reunida en las distintas temporadas de trabajo de campo realizadas en la región de Cuetzalan, Puebla, durante 2011 y 2012.

<sup>2</sup> Las ocho juntas administrativas de Cuetzalan son las siguientes: Reyesojpan, San Andrés Tzicuilan, San Miguel Tzinacapan, Santiago Yancuictlalpan, Xiloxochico, Xocoyolo, Zacatipan y Yohualichan. Sumados sus pobladores y los de la cabecera municipal, se cuentan 47 mil habitantes, de los cuales aproximadamente dos tercios son indígenas, según datos del Censo Nacional de Población y Vivienda realizado por el INEGI en 2010.

decisivas, motivadas también por la apertura de una nueva carretera, en 1955, que conectó Cuetzalan con Zacapoaxtla, el municipio serrano que lleva a la capital poblana. Este acontecimiento facilitó la entrada de más foráneos que se adueñaron del comercio local y de gran parte de las tierras. Actualmente en la cabecera municipal predomina la población no indígena —intermediaria económica entre las comunidades maseuales y el exterior—, mientras las juntas administrativas son pobladas en su mayoría por nahuas que se dedican principalmente a la agricultura.

No obstante que la producción cafetalera es financieramente superior a la del maíz y su venta sea una de las bases del sustento de la economía doméstica indígena, los maseuales continúan plantando el cereal ancestral —entre otros cultivos vegetales—, aunque también lo tengan que importar, una vez que las cosechas no son suficientes para suplir la demanda total del grano. Éste, además de alimento imprescindible diario, sirvió como referencia central en la estructuración de las categorías de comprensión del mundo, de modo que la materia de que están hechos el cuerpo humano y el maíz es considerada como la misma sustancia en distintas fases de transformación, es decir, existe una contigüidad entre esos dos elementos.<sup>3</sup> Además, funciona como una especie de identificador cultural y, de acuerdo con un mito local, *Sentiopil*, el “Niño-Dios-Maíz”, asume el papel del héroe civilizatorio que introduce la siembra del maíz, el alimento por excelencia de la humanidad actual, que se diferencia de los hombres de la edad mitológica anterior, llamados *tsitsimimej*, quienes consumían la carne cruda de sus propios hermanos.<sup>4</sup>

## El modelo de intercambio agricultor

Como pueblo mesoamericano, los maseuales pertenecen a la tradición cultural que edificó su cosmovisión en torno a la principal actividad para su subsistencia: el cultivo del maíz. Al dedicarse milenariamente a la agricultura, se generó la conciencia de que la Tierra, concebida como una entidad viva y pensante, es la produc-

<sup>3</sup> Alessandro Lupo, “‘El maíz es más vivo que nosotros’. Ideología y alimentación en la Sierra de Puebla”, en *Scripta Ethnologica*, vol. 17, 1995b, pp. 73-85.

<sup>4</sup> Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC de San Miguel Tzinacapan, *Tejuan tikintenkakiltiyaj ya toueyitatajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos*, 1994, pp. 40-54.

tora —y por tanto la dueña— de todos los bienes indispensables para el mantenimiento humano. A la vez, es también la gran devoradora de los seres vivos, los cuales al ser enterrados en el suelo son consumidos por ella. En el acto repetitivo de apropiación de los productos engendrados por la Tierra, los hombres acumulan una deuda con esta divinidad, de modo que están obligados a devolverle lo que les fue prestado. Esta necesidad de restitución hinca sus raíces en los mitos cosmogónicos mesoamericanos, como el episodio envolviendo al Señor o Señora de la tierra, Tlaltecutli:

Dos dioses, Quetzalcóatl y Tezcatlipuca bajaron del cielo a la diosa Tlaltecutli, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía, como bestia salvaje.

Y antes de que fuese bajada, había ya agua, que no saben quién la creó, sobre la que esta diosa caminaba.

Lo que viendo los dioses dijeron el uno al otro: “Es menester hacer la tierra”.

Y esto diciendo, se cambiaron ambos en dos grandes sierpes, de los que el uno asió a la diosa de junto a la mano derecha hasta el pie izquierdo, y el otro de la mano izquierda al pie derecho.

Y la apretaron tanto, que la hicieron partirse por la mitad, y del medio de las espaldas hicieron la tierra y la otra mitad la subieron al cielo, de lo cual los otros dioses quedaron muy corridos.

Luego, hecho esto, para compensar a la dicha diosa de los daños que estos dos dioses la habían hecho, todos los dioses descendieron a consolarla y ordenaron que de ella saliese todo el fruto necesario para la vida del hombre.

Y para hacerlo, hicieron de sus cabellos árboles y flores y yerbas; de su piel la yerba muy menuda y florecillas; de los ojos, pozos y fuentes y pequeñas cuevas; de la boca, ríos y cavernas grandes; de la nariz, valles y montañas.

Esta diosa lloraba algunas veces por la noche, deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar, en tanto que no se le daban, ni quería dar fruto, si no era regada con sangre de hombres.<sup>5</sup>

La narrativa trata del sacrificio primordial y sienta las bases para todas las formas sucesivas de intercambio. Las circunstancias deter-

<sup>5</sup> *Histoire du Mechiqne*, en Ángel María Garibay K. (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, 1979, p. 108.

minan que para obtener el alimento humano es inevitable herir el cuerpo de la diosa terrestre. Sin embargo, el acto de agresión hacia la divinidad constituye una falta que genera un desequilibrio y debe ser reparado, por lo que la diosa exige en cambio carne y sangre humanas, como condición para seguir pariendo los frutos. De esta forma quedan consolidadas las reglas de la relación: los humanos deben pagar a la divinidad en la misma “moneda”, esto es, la energía vital consumida debe ser resarcida exclusivamente con energía vital.

De acuerdo con esa idea mesoamericana primigenia de que la vida brota de la carne y sangre de un ser vivo, un mito maseual contemporáneo relata cómo el maíz y un recién nacido surgieron de una bola de sangre.<sup>6</sup> Actualizando el compromiso de reposición heredado ancestralmente, los maseuales periódicamente realizan rituales en que alimentan a la Tierra con comida, en un acto de compensación simbólica por lo que fue consumido y, a la vez, de petición para que sigan existiendo los bienes esenciales a la sobrevivencia humana, especialmente el maíz. Por lo tanto, se genera un intercambio de alimentos entre los hombres y la divinidad, de modo circular para la energía vital entre todos los niveles de la existencia mantenga el equilibrio cósmico que garantice la continuidad de todos los seres. Este modelo relacional, que funda sus bases en la reciprocidad —puesto que mientras una de las partes da, la otra queda obligada a devolver lo que aceptó—, es aplicado con los debidos matices a las diversas interacciones entre los sujetos, sean estos humanos (compadres, comuneros, etcétera), divinos (los santos y las Vírgenes) o extrahumanos (los muertos, o incluso el Diablo).

## El animal del Lugar de la Muerte

De modo resumido, los maseuales conciben la totalidad de lo existente como la interacción de los tres niveles cósmicos. En el “cielo”, o supramundo (*Iluikak*), habitan por ejemplo Cristo (asociado al Sol), los santos, las Vírgenes; en la superficie de la tierra (*Taltikpak*) viven los seres humanos, animales, minerales, plantas; y en el inframundo, llamado *Talokan*, habitan un conjunto de seres telúricos gobernados por la pareja Toteiskaltikatotatsin y Toteiskaltikatonantsin, “el padre

<sup>6</sup> Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC de San Miguel Tzinacapan, *op. cit.*, p. 40.

y la madre de nuestro sustento".<sup>7</sup> El *Talokan* es concebido como el depósito de la totalidad de las riquezas, como si fueran los bancos planetarios. Los cerros son una evidencia del cúmulo de bienes en el interior de la tierra, incluyendo el maíz y la reserva mundial de agua. A pesar de toda la abundancia de víveres que genera, del piso inferior también provienen grandes infortunios, como las enfermedades provocadas por las entidades que ahí habitan y que compiten con los humanos por la sustancia vital de la cual todos los seres dependen para existir.

A su vez, la persona es concebida como la conjunción de tres entidades anímicas. Siguiendo a Signorini y Lupo,<sup>8</sup> la primera de ellas es el *yolo* ("corazón"), palabra que también designa el órgano cardíaco donde se instala este componente anímico, el cual es introducido por orden de Dios en el embrión en gestación y únicamente abandonará al individuo en el momento de su fallecimiento, cuando recibirá su destino final: la Gloria (el "cielo"), o el "infierno", el *Miktan*. La segunda entidad es el *ekauil* ("sombra"), ubicado en todo el cuerpo, con énfasis en la cabeza y la sangre. Puede separarse del sujeto en distintas circunstancias: durante el coito, el sueño, al enfrentarse a situaciones de tensión emocional, como al encontrarse con "espantos" (apariciones fantasmagóricas). Por último, el *tonal* ("día", "sol") es la coesencia animal que se liga a la persona en el momento de su nacimiento, influyendo en su destino y personalidad.

El *tonal* y el *ekauil*, juntamente con el cuerpo, son devueltos a la Tierra con el deceso del individuo. Este acontecimiento marca la restitución total de los elementos prestados al ser humano a lo largo de su vida, realizándose así el pago final que quita la deuda contraída con esa divinidad. Asimismo, durante su existencia, los seres humanos se encuentran en constante peligro de que la entidad anímica que abandona temporariamente el cuerpo sea robada por una serie de seres voraces habitantes del inframundo: los *masakamej* ("duendes"), *ejekamej* ("aires"), entre otros personajes peligrosos, incluyendo el más hambriento de todos: el Diablo. A todos esos seres hostiles se les designa por el apelativo *amo kuali*, literalmente "no-bueno", puesto que desde el punto de vista antropocéntrico no

<sup>7</sup> Pierre Beaucage, Taller de Tradición Oral y Grupo Youalxochit, "Belleza, placer y sufrimiento: reflexiones sobre cuerpo y género entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla", en *Cuerpo y Género*, año 6, núm. 12, 2012, pp. 165-196.

<sup>8</sup> Italo Signorini y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida: almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la sierra de Puebla*, 1989.

son benéficos, porque provocan enfermedades y eventualmente la muerte. Por otro lado, el Diablo es el *Amokuali* por excelencia, lo cual significa decir que de todos los personajes que ponen en riesgo la vida humana, éste representa la amenaza más contundente. A él se refieren como un animal (*okuilij*) que come gente.

En la tradición judeocristiana generalmente se alude a la agencia devoradora del Diablo en términos metafóricos, para denotar su carácter oportunista y aprovechador, como en 1 Pedro 5: 8-9: “Sed sobrios y velad. Vuestro adversario, el diablo, ronda como león rugiente, buscando a quien devorar”. Sin embargo, el Diablo medieval, versión que llegó a Mesoamérica, estaba alejado de las abstracciones teológicas imprecisas que lo habían caracterizado en los primeros siglos del cristianismo y ya había asumido algunos rasgos específicos, representado como el enemigo de Dios, el comedor de hombres o bestia del Apocalipsis.<sup>9</sup> Por otro lado, los antiguos nahuas estaban familiarizados con la imagen de animales terribles que devoraban a los hombres, como los jaguares que pusieron fin a la humanidad de la edad o sol llamado 4-Jaguar.<sup>10</sup>

En nuestros días los maseuales nunca se refieren al poder devorador del *Amokuali* de forma figurada, pues temen que les coma su carne y sus componentes anímicos, apoderándose de su energía vital al aprisionarlos en el *Miktan*. La estrecha relación entre el Lugar de la Muerte y el Demonio es confirmada en el nombre de la mantis religiosa: *amokualikakauayoj*, “caballo del diablo”, o *miktankauayoj*, “caballo del País de los Muertos”.<sup>11</sup>

El *Miktan*, ubicado en la parte inferior del *Talokan*, fue descrito por don Juan Francisco Julián, de Yohualichan, como un recinto abundante en agua (*kampa tektok at*), que no está habitado por gente (*amo akaj nemi*), sino por los animales (*kampa nemij okuilimej*). Es además invisible a los ojos humanos ordinarios, pero posee correspondientes en el mundo visible, asociados a los lugares “difíciles” (*ouijkan*), como las barrancas, las cuevas, los pantanos, los remolinos de los ríos, esto es, lugares de alta peligrosidad concebidos como entradas para el “otro lado” (*ok seko*), para el mundo de los muertos.

<sup>9</sup> Robert Muchembled, *Historia del Diablo. Siglos XII-XX*, 2002, p. 34.

<sup>10</sup> *Leyenda de los soles*, en Primo Feliciano Velázquez (trad.), *Códice Chimalpopoca*, 1945, p. 119.

<sup>11</sup> Pierre Beaucage y Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan, *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*, 2013, p. 179.

Esa descripción del inframundo como un lugar acuoso apunta al hecho de que no fue aceptada la idea cristiana de que el “infierno”, y por analogía el Diablo, sean de naturaleza caliente, y se conservó la antigua concepción nahua de que debajo de la tierra están las potencias frías de la existencia. En consecuencia, el Demonio tuvo que cambiar su estatus térmico para adaptarse a la condición ontológica de su nueva morada en territorio mesoamericano.

¿Pero, en qué tipo de animal (*okuilij*) se ha convertido el Diablo? En el náhuatl antiguo, *ocuulin* designaba específicamente “gusano”, así como “bicho” o “salandija” en términos generales. En nuestros días *okuilimej* se traduce simplemente por “animales”, aunque también se refiera a una clase específica que no encuentra correspondiente exacto en la clasificación occidental.<sup>12</sup> Comparando con otras categorías de la fauna maseual, los *tonalmej* son las contrapartes animales que influyen directamente en el modo de ser de sus compañeros humanos. Los *tapiyalmej* también son animales, pero domésticos, los que conviven con los seres humanos. Su animalidad se hace notar, entre otras cosas, en su capacidad de comprensión reducida. La expresión “eres brusco como un *tapiyal*” quiere decir que la persona es terca igual a un perro o un gato cuando no entiende el orden de su amo.<sup>13</sup> Por otro lado, los *tekuanimej* se refieren a los grandes carnívoros, como los tigres o los leones, que literalmente pueden comer al ser humano. En su ferocidad se asemejan a los *okuilimej*, con frecuencia asociados al monte (*kuoujtaj*), lugar peligroso y temido por estar lejos del centro de la comunidad (*xolalpan*). Además, esta última clase de animales salvajes también abarca a los que muerden: carnívoros, serpientes, insectos.<sup>14</sup> Los insectos, a pesar de su tamaño reducido, pertenecen a esa categoría porque según la concepción maseual ellos roban la energía vital cuando pican y por ello son también devoradores de hombres, de modo que los verbos *tipinina*, “picar”, y *kua*, “comer”, son ambos utilizados para nombrar a las picaduras.<sup>15</sup>

Reuniendo los rasgos anteriores asociados al *okuilij*, visualizamos al *Amokuali* como una “bestia salvaje que muerde”. Esta imagen nos

<sup>12</sup> Para un estudio más detallado sobre la fauna y también la flora maseual, véase Pierre Beaucage y Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan, *op. cit.*

<sup>13</sup> Pedro Cortés, de San Miguel Tzinacapan, comunicación personal.

<sup>14</sup> Italo Signorini y Alessandro Lupo, *op. cit.*, p. 280.

<sup>15</sup> Alfonso Reynoso Rábago y Taller de Tradición Oral del CEPEC, *El cielo estrellado de los mitos maseuales. La cosmovisión en la mitología de los nahuas de Cuetzalan, Puebla*, 2006, vol. I, p. 66.

recuerda a la Tlaltecutili descrita en el mito. A la fecha, tanto la Tierra como el *Amokuali* se apropian del *ekauil* humano, que en los términos maseuales “cae” sobre la tierra y, si no es recuperado con la ayuda de un curandero (*tapajtijkej*), provoca que la persona también “caiga” sobre la tierra, esto es, muera. Cuando el responsable del robo anímico es la divinidad terrestre, el especialista ritual nahua negocia con ella la liberación del rehén a cambio de ofrendas de comida, además de que azota el suelo con golpes de vara, “como si fueran zurriagazos a un animal reacio”, para que ella desista del secuestro.<sup>16</sup> Por otro lado, si fue el *Amokuali* quien aprisionó el *ekauil* del paciente, el curandero no trata directamente con la entidad maligna, sino que invoca a una divinidad de más poder —como el Arcángel Miguel— para luchar contra el Demonio e intentar lograr el rescate del elemento anímico.<sup>17</sup> Por lo tanto, el grado de animalidad y salvajismo de este animal telúrico del país de los muertos es tan elevado que no permite establecer una relación directa con él, con excepción del brujo o *naual*, la única persona capaz de acercarse voluntariamente al Diablo.

## El Diablo y el brujo

El término *naual*, palabra que en la antigüedad designaba tanto al especialista ritual nahua como al *alter-ego* animal, es utilizado actualmente entre los maseuales para nombrar al brujo, experto en las artes rituales del maleficio. Aunque ambos sustantivos sean utilizados como sinónimos, el actual “naual-brujo” encarna rasgos que tanto lo aproxima como lo distancia de los sentidos que esos apelativos poseían en sus contextos de origen.

Al contrario de lo que sucedía en Europa medieval, donde cualquiera podía abjurar de su lealtad hacia Dios y establecer un pacto con el Demonio, en la tradición mesoamericana esta acción no depende simplemente de la voluntad personal, sino también del hecho de que el candidato a pactante tenga un “corazón fuerte”, *yolchikauak*, en náhuat, término usado para referirse a la persona valiente porque no se espanta.<sup>18</sup> Considerando que el *yolo* penetra en el individuo

<sup>16</sup> Italo Signorini y Alessandro Lupo, *op. cit.*, p. 236.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 188.

<sup>18</sup> Alfonso Reynoso Rábago y Taller de Tradición Oral del CEPEC, *op. cit.*, t. I, p. 135.

antes de su nacimiento, entonces tener la vocación para ser brujo depende de un don divino. Cumplido este requisito, los candidatos pasan a la segunda fase del proceso, la cual consiste en entrar a una cueva e invocar al *Amokuali*, quien mandará pruebas para certificarse que el pretendiente es realmente valiente. Según Romualdo Julián, de Yohualichan, “está peligroso [la cueva] para entrar, hay un chingo de cosas, hay víboras, hay cosas que aquí nosotros nunca hemos visto”. De salir victorioso ante la exposición a esas visiones aterradoras, y no espantarse a causa de ellas —lo que provocaría que quedara atrapado en la cueva para siempre— el recién formado *naual* recibirá muchos favores del Demonio: dinero, suerte en los negocios, abundancia de bienes, poder de dañar a sus enemigos, etcétera.

En los relatos europeos sobre el pacto los contratantes reciben beneficios mundanos, pero a cambio entregan su alma al Diablo después de morir. Entre los maseuales se dice que el brujo “no tiene vida larga”. El sentido de esta afirmación y sus implicaciones apunta al cambio fundamental que asumió la relación pactual cuando se trasladó a Mesoamérica. Cuando algún individuo enriquece rápidamente, los demás miembros de la comunidad tienden a asociar la causa de su prosperidad económica con el *Amokuali*. Y si ocurre alguna desgracia, como el caso de un accidente involucrando la muerte del nuevo rico, o de alguien cercano a él, entonces la gente confirmará sus sospechas y dirá que el infortunio “fue el pago”.

Las consecuencias de entablar una relación con el dueño del Lugar de la Muerte responde a la lógica del sistema de intercambio agricultor ya referido, en el cual los humanos, al consumir los frutos y el agua de la Tierra (su propia “carne” y “sangre”, de acuerdo a la analogía maseual) acumulan una deuda. A su vez, el brujo, al enriquecerse rápidamente con la ayuda del Diablo, se apropia de un gran número de bienes, en otras palabras, de una gran cantidad de energía vital. Al recibir esos favores compromete su propia vida, puesto que —de acuerdo con la ética del modelo de intercambio mesoamericano vigente— el préstamo sólo puede ser restituido en la misma “moneda”: con carne y sangre. El Diablo, en la condición de animal extremadamente voraz, buscará una manera de provocar la muerte del pactante para devorarlo lo antes posible y así absorber la carga vital que le corresponde. Es por esto que los fallecimientos no naturales, como un accidente automovilístico o un resbalón en una barranca, pueden ser entendidos como el incidente

que quita la deuda con el *Amokuali*. Respecto de una muerte inesperada, cuenta Nicolás Robles, de Xiloxochico:

Es una familia, lo cual ahorita digamos [...] gozan pues de dinero más que nada. [...] se dice que hicieron un trato con él, con el Diablo. Y entonces, pues sí, empezaron a hacer sus negocios. Ahora compran pimienta, bastante, son toneladas las que venden, compran, venden, compran. Eran, creo, cuatro hermanos. Su hermano, el menor, falleció, en un accidente. Iba estrenando una camioneta, una camioneta roja, y este [...] falleció luego luego de que la estrenó, o sea, fue un accidente. Se dice que ese fue el pago.<sup>19</sup>

El testimonio anterior revela que la deuda puede ser pagada por cualquier miembro de la familia y no exclusivamente con quien selló el pacto. En las narrativas europeas, el pactante no podía transferir su obligación de entregar el alma al Demonio a otra persona, y al menos que lograra engañar al Maligno cuando éste viniera a llevárselo, o que se arrepintiera de sus acciones e implorara la ayuda de Dios o de la Virgen, su alma quedaría atrapada en el infierno por toda la eternidad. En la tradición mesoamericana, el pacto no puede ser deshecho apelando a la benevolencia de ninguna divinidad superior. Una vez aceptado el regalo, el individuo está obligado a restituirlo, caso contrario provocaría consecuencias desastrosas y mortales. De esta forma, el brujo queda endeudado y no puede hacer desaparecer el contrato, como solía suceder en los cuentos medievales, narrativas que con mucha probabilidad sirvieron de modelo para el pacto con el Diablo en Mesoamérica.<sup>20</sup> Sin embargo, existen otros márgenes de maniobra para negociar, siendo posible regatear y posponer el pago. Para ello, el *naual* entrega ofrendas al *Amokuali*, especialmente pavos negros (guajolotes) —su platillo favorito—, y gana más tiempo de vida saciando periódicamente el hambre del devorador. Cuanto mayor haya sido el favor recibido, mayor la cantidad de energía vital a ser restituida, y cuanto más “valiente” sea el *naual*, más tiempo de vida ganará esquivando el pago; pero si su corazón no es tan “fuerte”, rápidamente se tornará comida del Diablo.

<sup>19</sup> Gabriela Milanezi, “El Diablo en la tradición mesoamericana: un estudio de narrativas maseuales”, tesis, 2013b, p. 90.

<sup>20</sup> Respecto de los cuentos medievales sobre el pacto, véase Jeffrey Burton Russell, *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, 1995, p. 154.

Para lograr la transferencia del compromiso —acción imposible en la tradición europea—, el *naual* invoca al *Amokuali* para provocar que algún enemigo suyo sufra un “accidente”, de modo que el desdichado sirva de pago. A ese respecto comenta don Juan Francisco Julián, de Yohualichan: “Como digo yo, si no puede esa persona puede caer sobre sus nietos, como si fuera uno mismo, les llaman para uno. Entonces de que una persona, de que no es su hecho, recae en nosotros, recae en el nieto de uno. O en algún hijo recae el mal”. Es por ello que los maseuales temen ser víctimas de brujería y condenan este tipo de actividad, como apunta el anterior interlocutor de Yohualichan: “de eso trabajan los brujos, los que se aprovechan de uno, esos son los que le llaman para uno; te mandan al otro lado, [...] entonces ya te empieza a mentar, a maldecirte, te maldice para que ya te coma el *Amokuali*, para que te coma el Diablo”.

En relación con esta siniestra posibilidad, comenta Romualdo Julián, también de Yohualichan: “si cualquier persona no nos quiere [...], como que nos odia más bien, y luego ya empieza a buscar cómo nosotros caemos en la tentación del Demonio”. La “tentación” en este caso no se refiere a la concepción cristiana de cometer el pecado incitado por el Enemigo de Dios, sino a una situación concreta, como caerse en una barranca a causa de la influencia del Diablo. Es así que el mal para los maseuales no es una entidad de existencia autónoma, como lo pensaban los evangelizadores, sino que posee un carácter inmanente, indisociable de las circunstancias reales de la vida.

## San Miguel y el Demonio

El Arcángel Miguel, quien ya había demostrado ser capaz de vencer a Lucifer en su intento de tomar el control del cielo (Apocalipsis 12: 7-9), fue utilizado como arma simbólica en el combate a la herejía durante la colonización española, y al cabo de muchas victorias conquistadas para el cristianismo mereció el título de santo. En su homenaje, muchas localidades recibieron su nombre, como es el caso de San Miguel Tzinacapan —junta administrativa de Cuetzalan—, donde es posible apreciar la imagen del Arcángel mientras pisa al Diablo con sus huaraches (sandalias) y lo amenaza con su espada de fuego. En la mitología maseual es común enunciar la acción de frenar al *Amokuali*, aunque las particularidades del contexto en que esta tarea es delegada a San Miguel revelan nuevas idiosincrasias

asumidas por esos personajes en la tradición mesoamericana. Para percatarnos de esos rasgos singulares, estudiaremos algunos de los *maseualsanilmej*, “cuentos maseuales”, empezando con el narrado por don Francisco Ortigoza Téllez, originario de San Miguel Tzinacapan:

Dice el Amokuali, ahora éste [...] voy hacer el mundo, y dice nuestro Dios: yo voy hacer el mundo, yo lo voy hacer, no tú. Dice el Amokuali:

—Pues hazlo y esta semana lo tienes que terminar, esta semana lo vas a empezar, de lunes y toda la semana vas a trabajar y si no terminas, tus hijos serán míos, yo los tomaré.

Dice nuestro Dios:

—No podrás, voy a trabajar fuerte y voy hacer el mundo, todo el mundo lo pondré yo y te ganaré, voy a empezar de lunes, lunes y toda la semana, y martes trabajaré, y el sábado, el sábado entonces terminaré este [...] mundo y le pondré todo el mar, y los árboles, y todo lo que habrá, piedrita, piedra de la cual mis hijos usarán para construir sus casas, y una vez terminado, y se termine a medio día del día sábado, entonces [...] serán mis hijos, para mí no para ti.

Le dice [...] le dice el Amokuali:

—Ah bueno pues.

Empezó a trabajar el Dios, trabaja, trabaja fuerte, trabaja fuerte, trabaja y trabaja, porque va terminar el compromiso que hizo, entonces terminó al medio día, bueno terminó, ahora sí, y el Amokuali ahí está con él, ahí está, ahora le dice:

—Ves, ya terminé —le dice. Yo hice el mundo, este mundo, entonces terminé. Ahora, ahora son mis [...] son mis hijos los que están sobre la tierra, no para ti.

Entonces el Amokuali se enoja, se enoja el Amokuali, entonces dice el Dios:

—Si te enojas a mí no me preocupa nada, si te enojas espérate tantito y voy a llamar el Ángel, y él es quien te [...] él te detendrá, él te agarrará.

Dice el Amokuali:

—Aaah [...] no, no podrás porque el Arcángel es un niño.

Entonces como que, como que no le cree que lo puede detener, entonces ya lo llaman al Arcángel Miguel y le dice:

—Aquél [...] ese Amokuali, tú detenlo, agarra y veremos cómo, dónde... dónde iremos a dejar.

Dice el Arcángel Miguel:

—Sí, estoy aquí, aquí lo detendré.

Y el Amokuali como también tiene alas ya se escapa, ya no quiere que lo detengan, y el Arcángel pues así anda volando y en lo alto lo anda persiguiendo, como cuando andan volando los zopilotos, se andan persiguiendo con el Amokuali, andan persiguiendo y de repente lo atrapa y lo tiró al suelo, y se paró sobre él, una patada y luego su espada así le tiene, así hace el Amokuali, que no le peguen, porque ya lo vencieron, ya venció el Arcángel y dice:

—¡Quién como Dios!

Dice:

—Yo mando, no tú, ahora te voy a dejar en [...] en tu [...] en tu casa y vámonos.

Lo fueron a meter así en un cuarto cerrado con muros, encerrado allí lo fueron a meter, ahí está y le metieron fuego donde está para que esté castigado, como que está prendido, y ahí está solito, se desespera, ahí está, no platica con nadie, pues así está [...] <sup>21</sup>

Significativamente distinto a lo que ocurrió en el *Génesis* bíblico, en que el Creador erigió el mundo en seis días y de forma solitaria, en el mito cosmogónico maseual el Demonio disputó con Dios el papel de demiurgo, al estilo de la clásica dualidad complementaria mesoamericana en que el enfrentamiento entre dos elementos antagónicos es el motor de arranque para el comienzo de una nueva creación.<sup>22</sup> La batalla por la autoría del mundo, y en consecuencia por el mando sobre el mismo, es vencida por el dios celeste y luminoso, atributos que quedan evidentes según el horario de conclusión de la obra: al medio día, cuando el sol está en su apogeo. Así, la victoria garantiza que Dios será el “padre” de las criaturas, lo que significa decir que además de establecer las reglas que gobernarán la existencia, regirá el destino de sus hijos.

Al perder la competición —nótese que el Diablo fue vencido por Dios y no por el Arcángel, quien simplemente lo detuvo—, el *Amokuali* queda subordinado a la voluntad del dios hegemónico, quien determinará el lugar que ocuparán las divinidades al asumir su forma definitiva para poblar el mundo. Por lo tanto, el Oponente no es exterminado y continúa existiendo como una potencia latente,

<sup>21</sup> Gabriela Milanezi, *op. cit.*, 2013b, pp. 99-100.

<sup>22</sup> En la antigüedad Quetzalcóatl y Tezcatlipoca encarnaron el papel de los principales dioses creadores y alternaron la regencia de las eras cosmogónicas. *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, 2002, pp. 15-111.

cuya influencia debe ser mediada por San Miguel, según le asigna el jefe supremo. El hecho de que se le “prenda fuego”, alude al carácter caliente de quien somete al Demonio, simbolizado en la espada flamígera que porta el Arcángel en las representaciones iconográficas.

Ahora bien, si San Miguel Arcángel fue entendido de acuerdo con su atributo caliente, en los términos de la taxonomía mesoamericana, y por ello combate al Diablo, de naturaleza fría, puesto que está estrechamente vinculado con el acuoso *Miktan*, entonces ¿quiénes exactamente encarnan esos dos personajes en el cosmos nahua? Para responder a esta pregunta, recurriremos a otros mitos maseuales.

Se llamaba Juan, también iba a ser un Dios, su hermano era Dios. Cuando Dios apuntaba cómo íbamos a vivir, cuántas barrancas íbamos a pasar durante la vida, qué íbamos a comer. Entonces Juan iba y le empujaba la mano y nuestro Dios borraba su papelito con su mismo lápiz. Entonces Dios se enojó [...] y llamó a otro ángel: le dijo: “llévate a Juan me molesta mucho”. Y nuevamente el ángel lo fue a dejar en el lugar llamado Siete de Mar y lo encadenó. Pero la cadena se reventó. Cuando el ángel apenas llegaba del mandado, El Otro, el diablo, que se llamaba Juan, nuevamente estaba haciendo ruido allí. Entonces Dios se enojó más, llamó al arcángel Miguel [...] Entonces nuestro Dios le ordenó: “Ahora tú ve a dejar a Juan, el diablo, está haciendo mucho ruido, me molesta y no me gusta.” [...] Se resistía, pero Miguel se lo llevó, lo fue a dejar en aquel lugar llamado Siete de Mar. [...] El diablo dijo: “Ahora sí Miguel, me viniste a dejar para siempre. Pero no hagas mal, ven a avisarme cuando llegue el día de mi fiesta, me vienes a visitar el día de San Juan”. [...] [Cuando Miguel] lo iba a visitar, le iba a cambiar la cadena. Entonces el diablo preguntaba qué día iba a ser su fiesta. Miguel respondía: “Tu fiesta ya pasó” [o] “Tu fiesta, no ha llegado, viene todavía” Así su padre Miguel lo convencía que su fiesta ya había pasado o venía todavía.<sup>23</sup>

La hermandad entre “Juan, el Diablo” y Dios revela que ambos personajes encarnan aspectos polarizados de un mismo principio original. La presencia del “Hermano Mayor” y el “Hermano Menor” en el tiempo mítico de los dioses indica que todo lo que venga a ser

<sup>23</sup> Narrado por José Nazario Ocotlán, en Alfonso Reynoso Rábago y Taller de Tradición Oral del CEPEC, *op. cit.*, t. I, pp. 143-144.

creado en el tiempo mundano a punto de empezar quedará impregnado de la índole dual primigenia. Entonces, cuando Dios establecía las reglas que gobernarían el aparato cósmico (“Dios apuntaba cómo íbamos a vivir”), el Demonio revela la potencia destructiva que personifica al deshacer las obras del demiurgo (“Juan iba y le empujaba la mano y nuestro Dios borraba su papelito con su mismo lápiz”). Como castigo por negarse a colaborar con el poder superior, Juan es llevado por San Miguel —quien es su “padre”, según el mito, porque detiene el control sobre él— al piso inferior del cosmos, donde pasa a ser el Señor de las Aguas.<sup>24</sup>

Distinto a la narrativa bíblica, en que Luzbel ocupó por su extrema belleza la cumbre de la jerarquía angelical antes de ambicionar igualarse a Dios y ser rebajado al infierno por su rebeldía; en el caso estudiado, el Diabolo empieza en una situación de igualdad con el Creador y por pretender ser mayor —pero no igual a él dada su condición antitética— y luego perder la disputa, pasó a ocupar el recinto inferior del escalón cósmico.

El hecho de que San Juan haga “mucho ruido” parece aludir a los truenos de una tempestad. Para confirmar lo anterior, veamos el siguiente relato:

Los dioses confiaron a Juan Oso el mar. Lo hicieron señor del agua. Le construyeron una buena casa y le pidieron a san Pedro que lo convenciera por la buena de irse al mar. Juan Oso aceptó el trabajo de ser dueño del agua. Nuestro Dios Todopoderoso le dijo: “Si uno de mis hijos cae en el agua o el agua se lo traga o se lo lleva o se ahoga, está destinado a tragar agua, es tuyo, tú te lo comerás. Pero si uno de mis hijos está fuera del agua, yo mando sobre él, yo lo recibiré”. Juan Oso estuvo de acuerdo. Cada año, el veinticuatro de junio Juan Oso pregunta a Nuestro Dios la fecha de su aniversario, pero Dios le responde que no ha llegado todavía ese día y que le avisará el día de su cumpleaños. En la fiesta de Juan Bautista no le dice que es la fecha de su cumpleaños porque si lo sabe, va a celebrarla en grande, va a provocar

<sup>24</sup> Según la mitología mexicana, el dios Xólotl fue castigado a encarnarse como un monstruo acuático, el ajolote, por haberse negado a sacrificar su vida en el fuego para que el Sol y la Luna giraran (Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 1982, p. 434) Por otro lado, cuando Quetzalcóatl se convirtió en sol, golpeó a Tezcatlipoca con un gran bastón y lo derribó al agua (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, ed. cit.). Esos mitos apuntan para el hecho de que los dioses vencidos son mandados al piso inferior del cosmos jerarquizado, donde asumen la condición de subalternos.

tempestades que llegarán con rayos, los ríos crecerán y el agua nos llevará a todos al mar y llegaremos así a sus manos.<sup>25</sup>

El relato nos hace saber que Juan Oso y Juan Bautista son dobles del Diablo en sus distintas expresiones, ya que esos tres personajes son homologables al compartir características comunes. El primero retrata al *Amokuali* en su animalidad, pues se le describe en la mitología maseual como un personaje “medio animal, medio hombre”, *tajko okuilin uan tajko tokniuj*.<sup>26</sup> Además, Juan Oso vive solo en el monte —un espacio alejado del pueblo y no socializado— y posee mucho dinero. Por otro lado, Juan Bautista, conocido en el cristianismo por bautizar a la gente en el río Jordán, se liga al Diablo por su estrecha relación con el agua y también por la riqueza, lo que puede ser comprobado en el testimonio de Nicolás Robles: “si le pides dinero [al Diablo] él también lo viene a dejar en la mera fiesta de San Juan, 24 de junio. Ese día muchos hombres buscan dinero porque quieren, y dicen que algunos nada más lo encontrarán, porque no a todos lo encuentran, sólo están elegidos a quienes les pueda dar”. Otra versión del mismo mito arriba narrado dice que “El Sol y la Luna invitan a los Rayos [...] a encadenar a Juan Oso en una casa especial”.<sup>27</sup> Así, queda evidente, por la identificación de funciones, que San Miguel está ocupando el lugar del Rayo, mientras el Diablo el de las lluvias.

A Juan nunca le permiten saber “la fecha de su cumpleaños”, pero sabemos que su día está ubicado en el mes de junio, temporada de los fuertes aguaceros tropicales en la sierra. Ocultarle ese dato significa decir que el Diablo no puede recibir los mismos tipos de cultos que los santos patronos de las localidades, los cuales son sacados de la iglesia en el día de su fiesta y pasean por el pueblo acompañados de la procesión que los celebra. El *Amokuali* debe permanecer encerrado, caso contrario impregnaría con su esencia destructiva y acuática a todo lo que tocara, y el mundo volvería a estar inundado, como en los tiempos anteriores a la Creación, cuando todo era agua y no existía la tierra, circunstancia descrita en el mito de Tlaltecutili, que en este sentido se aproxima a los relatos maseuales

<sup>25</sup> Narrado por Francisco Ortigoza Téllez, en Alfonso Reynoso Rábago y Taller de Tradición Oral del CEPEC, *op. cit.*, t. I, p. 116.

<sup>26</sup> *Ibidem*, t. I, p. 128.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 121.

sobre el fin del mundo, pues envuelve un gran diluvio y todos mueren ahogados.<sup>28</sup>

Ahora, si Dios erigió el mundo con la energía vital de su propia fuerza de trabajo (*tekit*), según el primer mito presentado, los humanos se volvieron sus “hijos” y quedaron comprometidos a servir al “padre”, esto es, alimentarlo con cultos y oblacones. Sin embargo, para que Juan Oso pueda cumplir su función de Señor del Agua necesita energía vital, por lo cual queda establecido que quienes caigan en el agua serán “comida del *Amokuali*”. Lo anterior permite inferir que en la cosmovisión maseual el destino final de los muertos no está totalmente condicionada por las acciones morales cometidas en vida, como pregonó la evangelización cristiana, sino que la circunstancia de la muerte también determina el lugar en el más allá. En general, los hombres (su alma inmortal, el *yolo*) pertenecen a Dios porque él ordenó el mundo aportando las condiciones para que los hombres realicen su trabajo y obtengan su sustento. Por otro lado, el cuerpo y los otros dos componentes anímicos regresan a la Tierra, la “madre”, como pago por los mantenimientos prestados a lo largo de la vida. Asimismo, como habitante del cosmos el Diablo tiene derecho a una parcela de energía vital para seguir existiendo. Esta energía asume tanto la forma de “comida” —los ahogados devorados por él— como de alabanzas, que también es una manera de honrar y alimentar a las deidades. Sin embargo, la particular devoción que recibe el Dueño de las Aguas está encubierta por el culto prestado a San Miguel, según el *sanil* narrado por don Juan de los Santos Dionisio, de San Miguel Tzinacapan:

Entonces tú eres, le dice [el Demonio Luzbel], me agarraste, me gusta [...] para eso, para eso me vas a tener debajo de tus huaraches, pero cuando llegue el día de tu fiesta, el día de tu santo, a ti ya no te irán a visitar, todas las personas que vendrán, a mí me vendrán a ver, y a mí me darán el beso, y a ti no te harán caso, pues tú no te acercarás para que te den el beso, pero a mí sí, traerán hasta el incensario, me incensarán pero a mí, tú no, será el día de tu santo, pero a mí me vendrán a visitar, así me gusta donde me pones, donde me acomodas. Por eso cuando es la fiesta de San Miguel, mucha gente va y le toca con las manos su cabeza y a él le dan el beso, no se dan cuenta que el Ángel se

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 97 y 225-229.

queda arriba, no se dan cuenta que el Ángel Miguel se queda arriba su rostro, y a quien lo estamos respetando es el Demonio.<sup>29</sup>

Es probable que las represiones religiosas en el periodo colonial hayan provocado el camuflaje de una divinidad a través de otra, pues el cristianismo nunca aceptó la devoción de los indígenas a las entidades del inframundo por considerarlo el lugar del mal. Sin embargo, los campesinos mesoamericanos no podían abjurar de este piso cósmico sin poner en riesgo toda su producción agrícola, ya que las entidades de abajo son las responsables por la reproducción de los cultivos, por lo que fue necesario esconder el aspecto terrestre opuesto complementario del celeste.

Si por un lado el agua es fundamental para el crecimiento de las plantas; por el otro, las tormentas incesantes son destructivas para la agricultura y necesitan un poder que las controle, en este caso el rayo, fenómeno meteorológico considerado caliente y capaz de detener el aguacero. De ser así, el respeto por las lluvias asumió una dimensión casi tan relevante como el prestado al rayo, aunque la personificación de esas fuerzas naturales haya asumido facciones cristianas, de modo que el par Miguel-Luzbel cumple perfectamente con las necesidades del campesino maseual y merecen ambos su devoción.

En la antigüedad, Tláloc era el dios del rayo, de las aguas y de la vegetación, y por lo tanto el responsable por las lluvias estacionales que beneficiaban a las milpas, así como de las tempestades que las destruían. Su morada, llamada *Tlalocan*, era concebida como un lugar de abundancia, repleto de mazorcas de maíz y otros alimentos agrícolas, y los que morían por ahogamiento estaban destinados a ese lugar de riquezas y placidez, ausente de pena o dolor. El *Talokan* maseual, aunque sea considerado un recinto de abundancia de alimentos y riquezas, es temible y penoso para las almas secuestradas por voraces depredadores anímicos que ahí habitan. En nuestros días, quienes mueren ahogados se vuelven presas del Diablo y se van al *Miktan*, la parte inferior del *Talokan*, donde son devorados por los animales (*okuilimej*).

Lo anterior permite afirmar que el aspecto dual encarnado por el antiguo Tláloc (rayo y lluvia, caliente y frío, celeste y terrestre, benéfico y maléfico) ha sido polarizado, de modo que San Miguel

<sup>29</sup> Gabriela Milanezi, *op. cit.*, 2013b, p. 125.

encarnó uno de los principios, mientras el Demonio asumió el opuesto. Sin embargo, la dualidad típica de cada personaje no pudo ser eliminada por completo porque conforma las categorías fundamentales del pensamiento mesoamericano, conservadas por los maseuales. En otros mitos encontramos al Diablo cocinando la carne de los humanos que capturó, lo que alude a su naturaleza fría asociada al agua, pero también caliente asociada al vapor.<sup>30</sup> A su vez, a los rayos se les nombra “semilla de lluvia”, *Kioujteyomej*, lo cual indica su relación tanto con el agua como con el fuego.<sup>31</sup> Así, tanto el Arcángel como el *Amokuali* guardan los rasgos duales complementarios propios de las divinidades, fundamentales para la alternancia de los ciclos temporales, la sequía y la humedad.

### A modo de conclusión

El Diablo pasó a integrar el sistema de creencias mesoamericano alejándose de la concepción cristiana traída con los evangelizadores. Los maseuales, al seguir practicando la actividad agrícola como fuente central de subsistencia, resignificaron al elemento exógeno de acuerdo con las preocupaciones y concepciones de los agricultores. Este personaje se instaló en el inframundo, lugar de las fuerzas de producción y reproducción que proveen el mantenimiento de los seres, y asumió algunos de los rasgos de la divinidad terrestre nahua del siglo XVI. Se destacan de sus características la exacerbada capacidad de engendrar íntimamente asociada a su potencial destructivo, en tanto posee la facultad de conceder riquezas, a la vez que se apropia de los componentes anímicos de los humanos para provocar su muerte. Sin embargo, al contrario de la Tierra, la gran cantidad de bienes entregados se cobra en una proporción descomunal, de modo que al relacionarse con el *Amokuali* el tiempo de vida del brujo es acortado, lo que indica que su energía vital pasa a ser rápidamente devorada por el ávido “animal”.

El Diablo encarnó la versión terrestre de la “bestia salvaje” que come a la gente, esto es, el aspecto que no puede ser domesticado, el carácter jamás socializado que amenaza continuamente el bienes-

<sup>30</sup> Véase el relato narrado por don Juan Martín Jiménez Petra, de San Andrés Tzicuilan, en que el Diablo prepara un caldo con el cuerpo de sus víctimas, en Gabriela Milanezi, *op. cit.*, pp. 108-113.

<sup>31</sup> Pierre Beaucage y Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan, *op. cit.*, p. 141.

tar de los humanos. Por ello, no recibe cultos de devoción y su actuación debe ser domada para no desencadenar fenómenos catastróficos que en última instancia destruirían la vida sobre la tierra. Su connotación es la de un personaje subversivo que rivaliza con Dios, el principio ordenador que rige el destino de los vivos. Como agente de inestabilidad, su influencia es indeseable, no obstante se reconoce tácitamente que en la ausencia del elemento contrario personificado en la figura del Demonio, el movimiento de los ciclos naturales se suspendería y el cosmos se volvería estático. De este modo, la intención es siempre frenarlo, nunca aniquilarlo o extinguirlo, sino mantenerlo a raya.

Como habitante del engranaje cósmico en que todos asumen una responsabilidad y función, el Diablo gobierna el mundo acuático subterráneo del País de los Muertos, el *Miktan*. De acuerdo con la cosmovisión agrícola mesoamericana, la vida brota de la muerte, de modo que vivos y muertos están entrelazados por una relación de reciprocidad. Adeptos de esta concepción, los maseuales recuerdan y alimentan a los antepasados para que en cambio favorezcan el florecimiento de los cultivos. Esta forma relacional también pondera la relación entre los comuneros, y puede ser observada con especial énfasis entre los compadres en la ceremonia de bautizo o matrimonio, entre otros casos.<sup>32</sup> La reciprocidad también regula la interacción entre hombres y santidades, pues las fiestas patronales y otras obligaciones espirituales son realizadas con la intención de recibir las bendiciones divinas por los sacrificios practicados, esto es, el esfuerzo del trabajo empleado y los dones ofrendados. Por otro lado, las vidas tomadas por el Diablo, analizadas las circunstancias de forma individual, revelan una actitud predatoria, puesto que en los casos de brujería, por ejemplo, se roba el componente vital de la víctima sin necesariamente darle algo a cambio. Por lo tanto, la inserción del personaje cristiano en el imaginario maseual introdujo un desequilibrio en las prácticas relacionales comunitarias, las cuales asumieron en algunos casos una connotación individualista en tanto beneficia a algunos en perjuicio de otros. Sin embargo, la energía vital robada por el *Amokuali* pasa a pertenecer en última instancia a la divinidad terrestre, quien todo produce y por ello es la dueña final de los individuos capturados para el inframundo, reequilibrando el inter-

<sup>32</sup> Rossana Lok, *Gifts to the Dead and the Living: Forms of Exchange in San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexico*, 1991.

cambio y la circulación de las fuerzas entre los niveles cósmicos. Resta por confirmar si la entidad inmortal llamada *yolo* es liberada o se quedará para siempre en poder del Diablo, como pago por el pacto hecho entre el brujo y ese personaje. De acuerdo con la ética del modelo de intercambio agricultor, una vez quitada la deuda se libera del “castigo” (o de la obligación), por lo que si bien los condenados al *Miktan* por su asociación en vida con el *Amokuali* deban trabajar para él por un periodo extremadamente largo después de la muerte, una vez restituido lo que fue tomado, su *yolo* podría ser liberado. De ser así, tendríamos que reconsiderar si la relación constituye realmente un pacto, es decir, un acuerdo puntual entre los individuos, o más bien se trata de una relación de reciprocidad entre la comunidad humana y las divinidades del inframundo. Recordando el hecho de que el pago no necesariamente es realizado por un sujeto específico, sino por cualquier miembro familiar, es probable que estemos tratando de un contrato colectivo.

El apelativo *okuilij* también es utilizado para nombrar al brujo, además del Diablo, en función de los atributos análogos que comparten: riqueza material; capacidad de agresión al componente anímico; por el hecho de que no trabajan sembrando, sino aprovechándose de los demás, etcétera. Por lo anterior, podemos pensar que el *Amokuali* se “tonaliza” en el brujo, de modo que ambos poseen un comportamiento “animalesco” similar. Por influencia del cristianismo y su visión negativa del Demonio, se ha cargado demasiado tinte de maldad al naual-brujo, quien adquirió una moral maléfica. Por la misma razón, la ubicación simbólica de la maldad, incluyendo todas las enfermedades, está casi toda relegada al piso inferior, al contrario del periodo prehispánico, cuando había males asociados a ambas esferas cósmicas: celeste y terrestre. Las acciones nocivas cuya responsabilidad son adjudicadas al brujo (robo de animales, brujería, engaño), aunque mal vistas por la comunidad y condenadas con fuerza, al final eran soportadas no sólo por miedo a la venganza, sino porque se sabe que el especialista en maleficios asume la tarea de defender al pueblo del ataque de otros brujos, ya que al poder manipular la maldad, es capaz de anularla.<sup>33</sup> Mientras las acciones del brujo son consideradas predatorias en el interior de la comunidad, cuando se orientan hacia el exterior asumen el carácter de la

<sup>33</sup> Alfonso Reynoso Rábago y Taller de Tradición Oral del CEPEC, *op. cit.*, t. II, p. 89.

reciprocidad, puesto que paga por las infracciones cometidas impidiendo que otros males penetren en el espacio comunitario.

En la cosmovisión maseual, el Diablo asumió un complejo de rasgos y conductas manifestadas bajo distintos personajes que se asocian con comer carne cruda, el mundo acuático de los tiempos anteriores a la Creación o del fin del mundo, la lluvia, la muerte, la animalidad, el mundo subterráneo, la depredación. Por otro lado, los maseuales comen lo que plantan (especialmente el maíz), viven en la superficie de la tierra, practican la reciprocidad hacia sus iguales, hacia las divinidades protectoras y sus antepasados. Lo anterior permite ver la oposición que existe entre “ser humano” y “ser diablo”. En vez de nombrar al Demonio, los maseuales se refieren a él como “el otro hombre”, *okse nen takat Amokuali*.<sup>34</sup> Pury-Toumi<sup>35</sup> menciona que la raíz *cuali* debe de significar “humano”, pues en San Miguel Tzinacapan *cualtacayot* significa “humanidad” y no “bondad”. De ser así, los que se comportan como el Diablo se “diabolizan”, y pasan a estar más próximos del “otro lado” (*ok seko*), el mundo inverso donde se pierde lo propio de lo humano para transformarse, por oposición, en animal.

## Bibliografía

- Arizpe, Lourdes, *Parentesco y economía en una sociedad nahua. Nican Pehua Zacatipan*, México, INI, 1973.
- Ayala Calderón, Javier, *El Diablo en la Nueva España. Visiones y representaciones en documentos novohispanos de los siglos XVI-XVII*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 2010.
- Báez-Jorge, Félix, “En torno a la genealogía del demonio cristiano”, en *La Palabra y el Hombre*, núm. 112, octubre-diciembre, 1999, pp. 93-120.
- , “Cinco siglos de intolerancia (de la satanización de los dioses mesoamericanos a la persecución de las devociones populares)”, en *La Palabra y el Hombre*, núm. 115, julio-septiembre, 2000, pp. 7-23.
- , “Tezcatlipoca en el espejo de Satán (la noción del mal en la cosmovisión mesoamericana y el imaginario de la España medieval: atisbos comparativos)”, en *La Palabra y el Hombre*, núm. 117, enero-marzo, 2001, pp. 27-55.

<sup>34</sup> Francisco Ortigoza Téllez, en Gabriela Milanezi, *op. cit.*, p. 99.

<sup>35</sup> Sybille de Pury-Toumi, *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, México, 1997, p. 117.

- , *Los disfraces del Diablo (Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica)*, Xalapa, UV, 2003.
- , “Paradojas de las divinidades (El principio dual en la tradición religiosa mesoamericana: discusión preliminar)”, en *La Palabra y el Hombre*, núm. 131, julio-septiembre, 2004, pp. 131-139.
- Beaucage, Pierre y Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan, *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*, México, Plaza y Valdés/IIA-UNAM/DIALOG, Unión de Cooperativas Tosepan, 2013.
- Beaucage, Pierre, Taller de Tradición Oral y Grupo Youalxochit, “Belleza, placer y sufrimiento: reflexiones sobre cuerpo y género entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, en *Cuerpo y Género*, año 6, núm. 12, 2012, pp. 165-196.
- Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclee De Brouwer, 2009.
- Broda, Johanna, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, IAH-UNAM, 1991, pp. 461-500.
- , “La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista”, en *Graffylia*, núm. 2, 2003, pp. 14-27.
- , “¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (eds.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH/UNAM, 2004, pp. 61-81.
- Castellón Huerta, Blas Román, “Mitos cosmogónicos de los nahuas antiguos”, en Jesús Monjarás-Ruiz (coord.), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, México, INAH, 1987, pp. 125-176.
- Duquesnoy, Michel, “*In semanauak taltikpak*. La complejidad de la cosmovisión chamánica de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, Cuetzalan del Progreso”, en Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords.), *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Puebla, BUAP, 2009, pp. 447-460.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta, 2002, pp. 15-111.
- Histoire du Méchique*, en Ángel María Garibay K. (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1979.
- Leyenda de los soles*, en Primo Feliciano Velázquez (trad.), *Códice Chimalpopoca*, México, IAH-UNAM, 1945, pp. 119-142 y facs.
- Lok, Rossana, “The House as a Microcosm: Some Cosmic Representations in a Mexican Indian Village”, en Rob de Ridder y Jan A. J. Karremans (eds.), *The Leiden Tradition in Structural Anthropology. Essays in Honour of P. E. de Josselin de Jong*, Leiden, E. J. Brill, 1987, pp. 211-233.

- , *Gifts to the Dead and the Living: Forms of Exchange in San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexico*, Leiden, Center of Non-Western Studies of the Leiden University, 1991.
- López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.
- , “La cosmovisión mesoamericana”, en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México, INAH, 1996, pp. 471-507.
- , “Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial”, en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses*, Zamora, El Colegio de Michoacán / Colegio Mexiquense, 1997, pp. 229-254.
- , *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, IIA-UNAM, 1999.
- , *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, IIA-UNAM, 2004.
- , “La fauna maravillosa de Mesoamérica (una clasificación)”, en Luis Millones y Alfredo López Austin (eds.), *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*, México, IIA-UNAM, 2013, pp. 31-92.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *Monte Sagrado. Templo Mayor*, México, INAH/UNAM, 2009.
- Lupo, Alessandro, *La tierra nos escucha: la cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, Conaculta/INI, 1995a.
- , “‘El maíz es más vivo que nosotros’. Ideología y alimentación en la Sierra de Puebla”, en *Scripta Ethnologica*, vol. 17, 1995b, pp. 73-85.
- Martínez González, Roberto, “Los enredos del Diablo o de cómo los nahuales terminaron por hacerse brujos”, en *Relaciones*, vol. XXVIII, núm. 111, verano, 2007a, pp. 189-216.
- , “El alma de Mesoamérica: unidad y diversidad en las concepciones anímicas”, en *Journal de la Société des Américanistes*, t. 93, núm. 2, 2007b, pp. 7-49.
- , *El nahualismo*, México, IIA/IIH-UNAM, 2011.
- Medina, Andrés, “La etnografía de México: un cambiante y milenarismo mosaico de culturas”, en *Universidad de México*, vol. 45, núm. 477, octubre, 1990, pp. 10-18.
- , *En las cuatro esquinas. En el centro*, México, IIA-UNAM, 2000.
- , “La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/FCE, 2001, pp. 67-163.
- Milanezi, Gabriela, “Danzas y andanzas del Diablo. Fiestas y narrativas en los Andes y en Mesoamérica”, en Alfredo López Austin y Luis Millones (comps.), *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica*, Lima, Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, 2013a, pp. 125-156.

- \_\_\_\_\_, "El Diablo en la tradición mesoamericana: un estudio de narrativas maseuales", tesis de maestría en antropología, México, FFyL/IIA-UNAM, 2013b.
- Muchembled, Robert, *Historia del Diablo. Siglos XII-XX*, México, FCE, 2002.
- Reynoso Rábago, Alfonso y Taller de Tradición Oral del CEPEC, *El cielo estrellado de los mitos maseuales. La cosmovisión en la mitología de los nahuas de Cuetzalan, Puebla*, 2 vols., Guadalajara, UDG, 2006.
- Pury-Toumi, Sybille de, *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, México, CEMCA/Conaculta, 1997.
- Russell, Jeffrey Burton, *Lucifer. El Diablo en la Edad Media*, Barcelona, Laertes, 1995.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1982.
- Sierra Carrillo, Dora, *El demonio anda suelto. El poder de la cruz de pericón*, México, INAH, 2008.
- Signorini, Italo y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida: almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la sierra de Puebla*, Xalapa, UV, 1989.
- \_\_\_\_\_, "The ambiguity of Evil among the Nahuas of the Sierra (Mexico)", en *Etnofoor*, vol. 5, núm. 1/2, 1992, pp. 81-94.
- Taggart, James, *Nahuatl Myth and Social Structure*, Austin, University of Texas Press, 1983.
- Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC de San Miguel Tzinacapan, *Tejuan tikintenkakiltiyaj ya toueyitatajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos*, México, INAH, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Maseual Sanilmej. Cuentos indígenas de la región de San Miguel Tzinacapan*, México, Bosque de Letras, s.f.

# Los alimentos en la vida ritual de los nahuas de San Juan Tetelcingo, Guerrero. Un elemento a considerar dentro del patrimonio biocultural

MARÍA CRISTINA HERNÁNDEZ BERNAL\*

**T**ratar sobre el patrimonio biocultural requiere asentar por escrito aquello que le antecede: el reconocimiento de la diversidad biocultural que se pone de manifiesto de manera excepcional en las regiones indígenas. La diversidad biocultural puede ser entendida desde los principales procesos de diversificación: evolutivo, biológico, del ser humano, de las nuevas especies y la creación humana de nuevos paisajes. Este último es resultado de la modificación del *hábitat* por parte de las primeras sociedades agrícolas para crear áreas de bienes y servicios; a su vez, ello implicó procesos de domesticación del espacio y la creación de nuevos paisajes diseñados mediante el ingreso de nuevos productos que se obtenían mediante la caza, la pesca y la recolección, adecuándolos con mecanismos y estrategias desarrollados a través de la observación y el manejo de los procesos ecológicos, geomorfológicos e hidrológicos.<sup>1</sup> Los procesos de diversificación ponen de manifiesto los vínculos entre estos últimos y la diversidad biológica, genética,

\* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

<sup>1</sup> Víctor M. Toledo y Narciso Barrera, *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, 2008, p. 22.

lingüística, cognitiva, agrícola y paisajística. “Todas en su conjunto conforman el complejo biológico-cultural originado históricamente y que es producto de los miles de años de interacción entre las culturas y sus ambientes naturales”.<sup>2</sup> Así, el patrimonio biocultural, de acuerdo con Eckart Boege,<sup>3</sup> se encuentra en íntima relación con las regiones indígenas que habitan el territorio mexicano. Se compone de recursos bióticos que han sido intervenidos por el manejo humano a lo largo del tiempo de manera diferenciada, y su uso se corresponde directamente con los patrones culturales y los agrosistemas tradicionales, así como con la diversidad biológica domesticada que resulta en recursos fitogenéticos desarrollados y/o adaptados localmente. “Estas actividades se desarrollan alrededor de prácticas productivas (*praxis*) organizadas bajo un repertorio de conocimientos tradicionales (*corpus*) y relacionando la interpretación de la naturaleza con ese quehacer, el sistema simbólico en relación con el sistema de creencias (*kosmos*) ligados a los rituales y mitos de origen”.<sup>4</sup> Lo anterior constituye un marco metodológico de aproximación a la relación de coexistencia que mantienen los indígenas con su territorio y el entorno, que se expresa en mecanismos y dinámicas sociales que buscan constantemente asegurar la sustentabilidad, el equilibrio y la armonía entre los hombres, su entorno y las entidades extrahumanas que habitan la naturaleza. En ese sentido nos permitimos también recordar que este patrimonio biocultural se encuentra ligado con la identidad regional y local, pues integra un conjunto de elementos que oscilan entre los conocimientos generacionales, técnicas de aprovechamiento de las riquezas naturales y una forma de ver y posicionarse en el mundo; estos elementos característicos, si bien no son los únicos, pueden contarse entre los valores materiales e intelectuales que dan forma y continuidad a una cultura determinada.

Podemos decir entonces que la relación del hombre con la naturaleza se dimensiona en la triada mencionada —*kosmos, corpus, praxis*—, propuesta que desde la etnoecología<sup>5</sup> ha sido utilizada para

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>3</sup> Eckart Boege, *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México: hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*, 2008, p. 13.

<sup>4</sup> Citado en Eckart Boege, *op. cit.*, p. 13.

<sup>5</sup> Dentro de la antropología, nos explican V. Reyes-García, y N. Martí (“Etnoecología: punto de encuentro entre naturaleza y cultura”, en *Ecosistemas*, núm. 16, septiembre, 2007, pp. 46-55), el debate sobre las relaciones entre naturaleza y cultura ha originado diversas tendencias a través del tiempo, misma que han intentado explicar cómo y de qué forma se relacionan los hombres con su hábitat. Así tenemos como antecedente a una de las corrientes

reflexionar en y sobre los conocimientos que los productores de las sociedades rurales tienen sobre su ecosistema,<sup>6</sup> lo cual otorga un manejo de los bienes naturales que resulta, entre otras cosas, en una variedad de especies alimenticias que coadyuvan al bienestar humano.

Los alimentos, dentro de la vida ritual de los grupos indígenas, se pueden relacionar con las concepciones respecto a lo sagrado para propiciar el bienestar individual y grupal. Siendo la base del intercambio y la reciprocidad entre los hombres y las divinidades, se puede observar como resultado de un trabajo colectivo que fomenta la colaboración entre los individuos. Es así que se proponen por lo menos tres aspectos principales sobre los alimentos que se desprenden del ritual: primero, como un recurso simbólico donde éstos son elementos que contienen un significado y una finalidad, que es conservar la armonía con las divinidades para obtener, a su vez, el trabajo, la salud y la *fuerza*<sup>7</sup> para toda la familia y para la comunidad; así, la preparación de los alimentos y su presentación como ofrenda, es para los nahuas una estrategia de acción y cohesión que genera dinámicas que contribuyen a la creación y recreación de los conoci-

---

emergentes al determinismo ambiental, a la conocida como etnoecología que estaba enmarcada por la antropología cognitiva promovida por Kay Milton, cuyas investigaciones se basaron en un inicio en documentar los sistemas de conocimiento mediante los cuales los grupos indígenas y habitantes rurales usan y mantienen sus recursos naturales; este interés se vio frenado durante los años setenta y ochenta. “Posteriormente, la década de los 90 supuso el reconocimiento internacional del valor potencial del conocimiento indígena. El conocimiento local, considerado por muchos rudimentario y superfluo, hizo su entrada en documentos políticos como *Our Common Future* (1987) o la *Convención de Diversidad Biológica* (1992) y empezó a despertar el interés en científicos de varias disciplinas, activistas, políticos y el público en general. Investigadores notables como Berkes y Toledo enfatizaron el valor del conocimiento ecológico local, presentándolo como resultado y estrategia de la adaptación humana al medio ambiente. El resurgimiento del estudio del conocimiento ecológico local llevó a la redefinición de la etnoecología como el estudio de las relaciones entre el *kosmos* (creencias y representaciones simbólicas), el *corpus* (conocimiento ambiental), y la *praxis* (los comportamientos que llevan a la apropiación de la naturaleza); [de este modo] la etnoecología ha pasado de focalizarse en el estudio de los sistemas indígenas de clasificación al estudio del conocimiento ecológico local entendido como una forma compleja de adaptación y modificación del hábitat, fruto del proceso de co-evolución entre cultura y naturaleza”, *ibidem*, p. 47.

<sup>6</sup> Víctor M. Toledo, “La perspectiva etnoecológica. Cinco reflexiones acerca de las *ciencias campesinas* sobre la naturaleza con especial referencia a México”, en *Ciencias*, núm. 4, 1990, pp. 22-29.

<sup>7</sup> La *fuerza* es el término con que los nahuas se refieren a la energía vital que se encuentra en el entorno, en los seres humanos y en las divinidades; es pues el bien máspreciado por ellos, ya que les permite acercarse a la satisfacción de necesidades básicas como son la salud, la alimentación, el trabajo y una convivencia de reciprocidad con las divinidades que influyen de manera definitiva en su bienestar.

mientos sobre lo sagrado (*kosmos*); segundo, son parte de la memoria colectiva que conserva los conocimientos sobre los recursos alimenticios ligados con lo que se produce en el territorio y la cultura culinaria (*corpus*); tercero, la presentación de las ofrendas dedicadas al ciclo agrícola son un mecanismo de cohesión social y de reafirmación de lazos solidarios entre los integrantes de la comunidad de San Juan Tetelcingo (*praxis*).

La cultura nahua del Alto Balsas ha redefinido, generado y reelaborado mediante sus costumbres y prácticas tradicionales los límites, contenidos y fronteras de su *continuum* cultural, el cual ha caminado en paralelo con los cambios en el medio ambiente que lo contextualizan. Queremos recalcar así que la obtención de los recursos naturales necesarios para la vida han tenido a lo largo de la historia nahua dos hilos conductores: las respuestas culturales y los entornos naturales particulares de cada región. Estos últimos pueden ser observados en los alimentos que se presentan como ofrenda, pues todo lo que la compone, en el caso de los nahuas de Tetelcingo, son productos que se obtienen del territorio desde tiempos prehispánicos, lo que dota de un sentido de identidad y de reconocimiento de lo propio a la acción ritual. En este caso etnográfico tomaremos como ejemplo el ritual del *Xilocruz*, fiesta anual realizada los días 13 y 14 del mes de septiembre, cuya intención es dar gracias por las primeras cosechas, día de fiesta porque han llegado los frutos sembrados y esperados para tener lo suficiente o necesario para la alimentación, lo que se traduce en salud, bienestar y felicidad.<sup>8</sup> Los alimentos entonces representan no sólo la comunión y adaptación sobre un territorio, son también vehículos de la memoria en dos sentidos: porque *son en sí* productos del trabajo con la tierra desde tiempos prehispánicos, y porque constituyen el vínculo principal de los nahuas con las divinidades católicas y los Señores de los Cerros. En consecuencia, son elementos simbólicos y profundamente significativos para recrear el equilibrio y la reciprocidad con el mundo: el terrenal y espiritual. Obtener los alimentos se convierte en una actividad de abastecimiento que moldea el paisaje comunitario y lo transforma de acuerdo con las necesidades de los pobladores, sin dejar de lado

<sup>8</sup> Aunque las cosechas no siempre den lo esperado, la intención del *Xilocruz* es agradecer no por lo que se esperaba obtener, sino por lo que se obtuvo y se obtiene en cada ciclo agrícola y de trabajo.

también que estas necesidades se ven condicionadas por los cambios en el nicho ecológico.

En este sentido, el paisaje está lleno de lugares que encarnan la experiencia y las aspiraciones de la gente. Son lugares que se convierten en centros de significado: símbolos que expresan pensamientos, ideas y emociones. Los paisajes evocan un marcado sentido de pertenencia a una colectividad determinada, a la que le otorgan un signo de identidad. Crean identidad territorial no porque sí, por generación espontánea, sino porque nuestra cultura les ha conferido una especial significación.<sup>9</sup>

Este caso de estudio cobra mayor relevancia por un suceso que se ha consolidado en los últimos diez años. Los nahuas de Tetelcingo han sustituido de manera progresiva las labores del campo por la venta de su arte en cerámica en todas las playas y centros turísticos del país, del extremo norte hasta el extremo sur, siendo su actividad ocupacional y económica principal. Familias enteras participan de lo que comúnmente llaman “pintar”, dedicando la mayoría de las veces hasta diez horas diarias a esta labor. Lo anterior no ha menguado las prácticas rituales que los nahuas tienen para propiciar o agradecer las cosechas y el buen crecimiento de la milpa, siendo así un eje rector de la solidaridad y la cohesión comunitaria y familiar, además de parte medular de su espiritualidad. Aunque de hecho ya no trabajan la tierra y el cultivo del maíz se ha trasladado a pequeños terrenos vecinos de la casa-habitación, para ser un paisaje que irrumpe en la comunidad y que se conserva en la mayoría de las veces por “la necesidad de los abuelos de tener su maicito y no se queden sin nada que hacer porque eso los pone tristes y por eso se enferman”.<sup>10</sup> Se puede decir que la siembra del maíz ha tomado el lugar de los huertos para convertirse en un cultivo de traspatio:

Nosotros ya no sembramos pero seguimos comiendo, es lo mismo, se pide al diosito, al *Señor del Cerro* que traiga el agua y de lo mismo se agradece. Además el trabajo de la artesanía es como sembrar, tienes que esforzarte como en la milpa, para ganar unos centavos y poder

<sup>9</sup> Joan Nogué, “La producción social y cultural del paisaje”, en Rafael Mata y Alexandre Tarroja (coords.), *El paisaje y la gestión del territorio: criterios paisajísticos en la ordenación del territorio y el urbanismo*, 2006, pp. 135-136.

<sup>10</sup> Doña Nicolasa Millán, San Juan Tetelcingo, septiembre 2011.

mantenerte, haces un sacrificio, por eso se sigue haciendo esta costumbre que en mexicano se llama *Xilocruz* o Fiesta de las Cruces, porque es la *fuera* que nos hace seguir adelante, si no agradeces pues no mereces que el dios y los santos te ayuden, entonces te va mal. Si nada más tienes dinero y no hay maíz, ¿qué vamos a comer?<sup>11</sup>

## Sobre los nahuas y la geografía del Alto Balsas

El estado de Guerrero se encuentra dividido en siete regiones territoriales que corresponden a características geoeconómicas específicas.<sup>12</sup> El presente caso de estudio se realizó en el municipio de Tepecoacuilco de Trujano, en la región Norte del estado, y de manera particular en la comunidad nahua de San Juan Tetelcingo, cuyo marco geográfico se encuentra delimitado por el bosque tropical caducifolio (BTC),<sup>13</sup> que comprende también a otros pueblos cercanos como Xalitla, San Agustín Oapan y San Miguel Tecuiciapan que corresponden al mismo municipio, así como a los pueblos de Ameyaltepec (Eduardo Neri), Tlamamacan (Mártir de Cuilapan), Ahuelican (Eduardo Neri), Ahuehuepan (Iguala de la Independencia) y San Francisco Ozomatlan (Huitzuc de los Figueroa); con los cuales Tetelcingo no sólo comparte un ecosistema sino también una historia. El clima es semiseco y cálido con lluvias en verano, con el máximo de temperatura a finales de la primavera; la temperatura media anual es de 29.2°<sup>14</sup> El BTC<sup>15</sup> es típico de ambientes secos y se caracte-

<sup>11</sup> Don Chico Millán, rezandero de la comunidad de San Juan Tetelcingo, septiembre de 2011.

<sup>12</sup> Costa Chica, Costa Grande, Acapulco, Tierra Caliente, Centro, Región Montaña y Zona Norte.

<sup>13</sup> Bosque Tropical Caducifolio con predominancia de *Burcera ssp.*; BTC con predominancia de cactáceas columnares conocidas como “noxtli” (*Noeobauxbaumia mezcalensis*) y BTC con predominancia de la palma llamada localmente “soyatl” (*Brahea dulcis*); además están presentes el matorral espinoso y pastizales inducidos cubriendo las zonas de cultivo en descanso, sobre todo en las planicies y a nivel de pie de monte. Para que este paisaje sea determinante en la zona se han conjugado factores climáticos, litológicos y antropogénicos; *Verde bandera. Periodismo ambiental*, disponible en [<http://verdebandera.com.mx/nueva-pagina-web-de-corazon-de-la-tierra-a-c>.], consultada el 7 de noviembre de 2011.

<sup>14</sup> Javier Hernández y Alberto Villa, “Las plantas arvences útiles en el Alto Balsas, Guerrero”, ponencia en *II Mesa Redonda. El conocimiento antropológico e histórico sobre Guerrero. Las Regiones Histórico-Culturales: sus problemas e interacciones*, 23-25 de agosto 2006, p. 4.

<sup>15</sup> En México, el bosque tropical caducifolio o selva baja caducifolia; se distribuía principalmente a lo largo de la vertiente del Pacífico y de manera discontinua a la parte central del

rizan por perder sus hojas en la época seca del año, de noviembre a mayo, dando una apariencia desértica a esta selva tropical. Las especies que en ella habitan han desarrollado capacidades extraordinarias para adaptarse a la falta de agua, sobreviviendo en condiciones difíciles mediante el desarrollo de sustancias químicas y espinas, lo que da como resultado que una población importante de las especies tenga propiedades medicinales y alimenticias. De las especies de los cactus y árboles que podemos mencionar tenemos al tepame, mezquite, rosa panal, ceiba, cazahuate, entre otros, que protegen el suelo de la erosión, ayudan a infiltrar agua para recargar los mantos acuíferos y formar arroyos, además de capturar carbono del aire.

Así, la diversidad que se observa en la región se traduce en diversas maneras en que los nahuas han influido en la transformación de su paisaje y además en el conocimiento, manejo y domesticación de “plantas útiles” que proveen a la colectividad de recursos que complementan sus necesidades. Estas plantas se encuentran en tres lugares estratégicos principales: las zonas de cultivo, los huertos familiares y la zona de monte, siendo a la vez lugares de trabajo y experimentación para reconocer los recursos aprovechables. Las especies útiles tienen diversos usos, y entre ellos se destacan, por orden de importancia: forrajes, comestibles, ornamentales, medicinales, combustibles, ceremoniales, uso veterinario, condimento-medicinal, ornamental-medicinal-sombra y ceremonial-combustible.<sup>16</sup>

La región se caracteriza por el hecho de que sus habitantes han generado una economía basada en la riqueza natural que ofrece el territorio, en su mayoría son campesinos y comerciantes artesanos. Los primeros dedican su tiempo de trabajo a dos temporadas estacionales al año: el tiempo de lluvias, llamado *xopantla*, que va de mayo a noviembre, que es el mes donde se cosechan frutos como el

---

país, y por la vertiente del Golfo de México; prácticamente cubría 17% de su territorio. Se estima que sólo 3.7% permanece sin alteración alguna. La tasa de deforestación anual para el BTC es alta, entre 1.4% y 2%, lo anterior es preocupante si se considera un tipo de vegetación con notable legado biótico; por ejemplo, se ha calculado que el BTC alberga al menos 33% (824 especies) de los vertebrados terrestres del territorio mexicano y cerca de 6 000 especies de plantas vasculares. Si se consideran los bosques tropicales subcaducifolios y espinosos, 40% de sus especies de plantas vasculares se localizan exclusivamente en la República mexicana y 90 especies de vertebrados endémicos de México restringen su distribución a este tipo de vegetación; Fernando Pineda-García *et al.*, “Riqueza y diversidad de especies leñosas del bosque tropical caducifolio El Tarimo, Cuenca del Balsas, Guerrero”, en *Revista Mexicana de Biodiversidad*, núm. 78, 1997, pp. 129-139.

<sup>16</sup> Javier Hernández y Alberto Villa, *op. cit.*, p. 5.

maíz, el frijol, la calabaza y el ajonjolí. La segunda temporada es de secas, llamada *tiempo de cuaresma*, que va de diciembre a marzo, y para afrontar este clima los campesinos preparan las tierras fértiles que se encuentran en las riberas de los ríos para el cultivo de riego, donde se construyen canales y pozos para la siembra de melón, sandía, maíz, flores y legumbres. Ésta ha sido una estrategia a la que los nahuas han recurrido para su subsistencia. En cuanto a los artesanos, éstos se proveen de materias primas que obtienen de su territorio para la producción de su arte: la madera para la elaboración de máscaras o la misma tierra para la hechura de objetos de barro, que a su vez son pintados en algunos casos con tintes naturales, la cerámica cocida con leña;<sup>17</sup> en el caso de la comunidad de San Juan Tetelcingo<sup>18</sup> el comercio ha dado como resultado el abandono casi total de las tierras de cultivo y de los huertos familiares: “Aquí ya nos ganó el monte, antes se sembraba al pie del Sanjuantépetl, todo donde mirabas estaba lleno de maíz y ahí mismo se sembraba la sandía y el *ajonjolín*; ahora ya no queda nada de eso, todo ahora es monte de nuevo pero no como el de antes, ya la tierra cambió, se volvió más seca, ya con lo poquito que llueve se va con el río”.<sup>19</sup>

Las dinámicas sociales que se generan entre el territorio y sus habitantes resultan en diversas formas de establecer relaciones entre

<sup>17</sup> La tradición alfarera en la zona del Alto Balsas se encuentra representada por dos poblados emblemáticos: Ameyaltepec y San Agustín Oapan, comunidad colindante con San Juan Tetelcingo. En estas localidades se producía cerámica desde tiempos precortesianos, la cerámica era de una sola cochura y en principio la producción estaba destinada al consumo local y en algunas ocasiones al trueque, los artículos elaborados eran en su mayoría de consumo doméstico, cajetes, cantaritos y ollas decoradas con materiales colorantes de origen natural, adornados con diseños zoomorfos muy sencillos. Hoy la producción alfarera de ambas localidades se ha diversificado de manera considerable, y la antigua tradición de elaborar artículos de consumo cotidiano ha sido desplazada por la producción de multitud de objetos decorativos; Alba Mastache y Nora Morett, *Entre dos mundos: artesanos y artesanías en Guerrero*, México 1997, pp. 145-146.

<sup>18</sup> El trabajo que proporciona el comercio para los habitantes de San Juan Tetelcingo, no data de mucho tiempo, se inició alrededor de 1960 con la modalidad de pintar el papel de amate de varios colores, iniciativa que tuvieron los artesanos de mayor tradición y experiencia, los de Ameyaltepec y los de Oapan. “Independientemente de la forma en que los pintores empezaron a trabajar el papel amate, el hecho importante es que fue a través de su propia iniciativa que empezaron a promoverlo como negocio y a venderlo al turista como lo habían hecho antes con la cerámica. En un lapso de cinco años se generalizó el oficio de pintar sobre el papel de amate [...] y los nahuas de algunos pueblos vecinos observaron su éxito y siguieron su ejemplo; estos pueblos son Ahuehuepan, Ahuelican, Analco, San Juan Tetelcingo, Xalitla y Maxela”; Catharine Good, *Haciendo la lucha. Arte y comercio nahuas de Guerrero*, 1988, p. 30.

<sup>19</sup> Don Chico Millán, rezandero de la comunidad de San Juan Tetelcingo, septiembre de 2011.

los mismos sujetos, entre éstos y su entorno, así como procesos de adaptación económica, cultural y social. Dentro de la vida nahua se encuentra integrada la importancia vital del entorno natural, por ello existen prácticas rituales donde el fin último es mantener las buenas relaciones con el mundo sagrado, y cuyo éxito se manifiesta en la llegada de la lluvia, los alimentos y la preservación del trabajo artesanal. Aunado a esto, podemos mencionar además un manejo adecuado de los recursos mediante la diversificación de los productos obtenidos del territorio.

Por lo anterior, se puede decir que los conocimientos nahuas se encuentran en comunión con el territorio que habitan, y que esta relación se ha construido a lo largo del tiempo, a la luz de los elementos biológicos, ecológicos y culturales. En este sentido su conocimiento es holístico, donde los pueblos indígenas poseen una muy larga historia de práctica en el uso de los recursos, lo cual les permite generar sistemas cognitivos sobre los mismos que son transmitidos de generación en generación mediante el lenguaje, creando un *corpus* de conocimiento no escrito: “la memoria es, por lo tanto, el recurso intelectual más importante entre las culturas indígenas o tradicionales”.<sup>20</sup>

Ahora bien, esos conocimientos también se han reelaborado debido a la actividad económica que ha sido muy dinámica en los pueblos nahuas del Alto Balsas. Ésta es un factor de cambio en las formas de producción comunitaria, lo que a su vez ha influido de manera directa en la diversificación de las formas de apropiación del territorio. El resultado es un complejo conjunto de acciones sociales que refrendan los vínculos con el espacio vivido;<sup>21</sup> en su largo recorrido por la sustentabilidad, el caso de Tetelcingo nos habla de una historia que comparte con los pueblos vecinos, cuya característica principal sigue siendo la cohesión social y una identidad étnico-cultural que deviene en un fuerte arraigo al ámbito regional-comunitario. Para entender esto es necesario observar un poco de la historia de los nahuas, así como enfatizar su actividad económica y en la búsqueda constante de una mejor calidad de vida.

Los pocos registros históricos con los que se cuenta refieren que el norte del estado actual de Guerrero fue habitado por nahuas lla-

<sup>20</sup> Víctor M. Toledo y Narciso Barrera, *op. cit.*, p. 54.

<sup>21</sup> Nos referimos como espacio vivido a aquel donde no sólo se establecen relaciones de tipo utilitario, sino en el que se generan las relaciones familiares y comunitarias, es pues un lugar físico pero también un lugar social.

mados *coixca*, los cuales hablaban una variante rústica de la lengua náhuatl y es probable que hayan entrado a la región a principios del siglo XIII, lo cual coincide con las peregrinaciones que hicieron los mexica rumbo al lugar donde fundaron Tenochtitlan. De hecho, se habla de los *coixca* como una de las llamadas tribus de dicha peregrinación que atravesaron la cuenca del actual río Balsas y se asentaron alrededor de la región de Chilapa y San Agustín Oapan.<sup>22</sup> La ocupación humana en el Alto Balsas se presume que es muy temprana, algunas investigaciones arqueológicas sugieren que la región estuvo ocupada por los olmecas desde el año 1400 hasta el 600 a.C.; y para el siglo XII había un mosaico de grupos étnicos que probablemente se integraron a los nahuas que se impusieron ya tardíamente.<sup>23</sup>

Los mexica-nahuas hacen su entrada a la región del Balsas con las guerras de conquista en el norte de Guerrero. La invasión militar es promovida por la Triple Alianza bajo el reinado de Izcóatl, entre 1433 y 1440, y el control total de la población fue consolidada por Moctezuma Ilhuicamina (Moctezuma I) alrededor del año 1452. De esta acción de conquista se crean las provincias tributarias que funcionaban como unidades políticas comunicadas entre sí, lo cual permitía el cobro eficiente y completo de los tributos; estas provincias se estructuran formalmente en el reinado de Moctezuma Xocoyotzin y destacan las provincias de Tepecoacuilco y Tlalcozauhtitlan.<sup>24</sup> En la primera se encontraba el señorío de Oapan, dividido en trece distritos, cada uno compuesto por una cabecera y sus aldeas sujetas; así, Tepecoacuilco fue un punto geopolítico muy importante para los mexicas porque constituyó una fuente rica en diversidad de artículos tributarios.

Eustaquio Celestino señala que para 1557 en el *Códice de Tetelcingo* se registran dos bienes más de tributación: el cacao y el “gallo de papada”, además de los servicios personales que debían pagar los habitantes de Tetelcingo a través de Oapan tanto a los gobernadores como a los funcionarios locales, así como los bienes que debían aportar para las fiestas comunitarias. Todo lo anterior fue ordenado por el virrey don Luis de Velasco.

Aunado a lo anterior, cabe destacar que otro factor que permitiría explicar la continuidad étnica de los nahuas que conformaban el

<sup>22</sup> Citado en Catharine Good, *op. cit.*

<sup>23</sup> Eustaquio Celestino, *Gotas de maíz. Jerarquía de cargos y ritual agrícola en San Juan Tetelcingo, Guerrero*, 2004, p. 55.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 56.

señorío de Oapan y sus alrededores es que allí nunca se llevaron a cabo las congregaciones de indios; lo anterior obedeció al interés que los colonizadores mantenían sobre los pueblos indios dispersos de la región que facilitaban el transporte de carga y pasajeros, lo cual permitía tener diversos puntos para cruzar el río Balsas y llegar al puerto de Acapulco. De esta manera, los nahuas del Alto Balsas lograron defenderse de las congregaciones y mantuvieron su patrón de asentamiento pre-europeo, lo cual fue un mecanismo de defensa para impedir el despojo de sus tierras y con ello las formas de organización social pudieron conservarse, lo que también resultó en una defensa de su cultura.

### Los alimentos rituales, los alimentos de todos

La producción agrícola de Tetelcingo fue en un momento de su historia parte imprescindible del sustento alimenticio y también económico; todavía los ancianos del pueblo recuerdan cómo se elaboraba el cultivo de ajonjolí en grandes cantidades porque se producía para su comercialización en el mercado de Iguala. Hay estudios que señalan que el pueblo de San Juan Tetelcingo y sus vecinos tuvieron un auge en la producción agrícola que se manifestaba en una gran variedad de especies. Las fuentes coloniales registran el cultivo de grandes cantidades de cacao, *ichcamazatl* “algodón-venado” (de la familia *malvaceae*); *chía* (de la familia *labiatae*); *uauhtli* o alegría (de la familia *amarantaceae*), y otras plantas tropicales, la mayoría de ellas prácticamente desconocidas para la población actual. Lo que parece advertirse entonces, es un cambio considerable en el clima, la flora, la fauna y la calidad de los suelos, como ya se dijo.<sup>25</sup>

En el Tetelcingo de nuestros días existen diversos motivos que han coadyuvado al cambio tanto de las formas de producción como de la dieta alimenticia. Uno de ellos es que la tierra ha dejado de producir como antes, la fertilidad de los suelos se ha visto afectada por los cambios climáticos; también por el uso reciente —hablamos de unos treinta años atrás— de agroquímicos, el abono y los fertilizantes han causado una erosión en la tierra irreversible, la tierra simplemente “ya no da sola”, se tiene que echar mano de estos productos para que se pueda cosechar lo que se siembra. Es dentro de

<sup>25</sup> Eustaquio Celestino, *op. cit.*, p. 39.

ese contexto dinámico y cambiante donde la práctica culinaria nahua ha desarrollado una personalidad propia que se ha moldeado a lo largo de varios siglos. Nace de un proceso de adaptación biológica y cultural donde el ecosistema viviente del territorio y las necesidades de las personas que lo habitan se desarrollan dentro de un proceso que puede llamarse biocultural, porque es ineludible la relación que se suscita entre hombre-naturaleza, la cual se mantiene a través de prácticas como alimentarse y sobre todo saber cómo hacerlo y dónde encontrar o elaborar los medios más favorables para ello.

En el campo de la alimentación humana, además, debemos de tomar en consideración que los procesos a los que nos referimos acontecen en sujetos sociales, individuales y colectivos, con un cuerpo que es diferente al de los demás seres humanos; una mente que produce pensamientos, sentimientos y estados emocionales únicos; una biografía que se ha desarrollado en momentos históricos y circunstancias personales específicas; y un estilo de vida que tiene profunda relación con el ambiente social (y natural, agregaríamos) en que se encuentran inmersos.<sup>26</sup>

En consecuencia, hablar de la elaboración de alimentos rituales dentro de la cultura nahua nos puede acercar a su historia cultural, es decir, los vínculos con el mundo sagrado forman parte de una tradición religiosa que se ha reelaborado a partir de los distintos procesos sociales a lo largo del tiempo, y por esa misma razón nos acerca a un modo de visualizar el mundo y de coexistir con el entorno desde sus propios antecedentes, recuerdos, tradiciones y en el uso de la memoria que permite dar una explicación a los actos de la vida ritual, por un lado; y reafirmar los conocimientos en torno al abastecimiento y preparación de los alimentos que se ligan de modo directo con la transmisión de saberes. Además de que “alimentarse mutuamente implica un importante simbolismo ritual. Mediante las ofrendas la gente alimenta a los vientos, a las cruces, a los santos, etc., quienes a su vez, dan sustento a la gente”.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Luis Alberto Vargas y Paris Aguilar, “Una visión integral de la alimentación: cuerpo, mente y sociedad” (mecanoescrito) 2002.

<sup>27</sup> Johanna Broda, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, 2001, p. 199.

La organización en torno al ritual de Xilocruz se fundamenta en la solidaridad y cohesión tanto familiar como comunitaria, si no existieran tales características, simplemente no se podría llevar a cabo labor tan grande, ya que las cantidades de comida que se preparan deben satisfacer no sólo a los Santos y a las Cruces, también a todos quienes participan de la celebración. Las labores de preparación de los alimentos se realizan en casa del regidor principal,<sup>28</sup> en quien recae todo el peso para llevar a cabo de manera satisfactoria la ofrenda. Tiene su apoyo en el segundo regidor, ellos se reparten todos los gastos por partes iguales, pues todo lo que se presenta tiene que ser comprado: el maíz para los tamales, las tortillas y para los elotes cocidos, las cadenas de flores de cempaxúchitl —nombradas *xochicadenas*—, los cirios y velas, la harina para el pan, cien pollos enteros, el cacao para preparar el chocolate, la sandía y el melón, el mole de pepita. Todo lo anterior —excepto las velas que se siguen elaborando en Tetelcingo— podía encontrarse dentro de la comunidad, pero ahora se compra ya sea en el mercado de Iguala o en Xalitla, y en el caso de las flores se compran en Tixtla. Las bebidas como los refrescos, el agua, el café y las cervezas solamente son para las personas que ayudan en la elaboración de la ofrenda, y en conjunto los gastos ascienden hasta 40 mil pesos. El primer regidor tiene la labor de convocar a las personas que le ayudarán en la preparación de la ofrenda: a las señoras que trabajarán en la cocina, a los hombres que le ayudarán a cargar los enseres para preparar los alimentos, al fiscal de la iglesia quien tiene que ir por las ofrendas para encaminarlas y llevarlas hasta la entrada del templo. Para presentar las ofrendas ante las divinidades, el regidor solicita la presencia de uno de los rezanderos más solicitados en la comunidad, don Manuel Millán.

Los alimentos elaborados van a tener dos destinos: primero, serán repartidos entre todos los que ayudaron a la preparación de la ofrenda, así como entre las autoridades comunitarias y las autoridades religiosas. Son preparados por las mujeres que se organizan en grupos de apoyo, tienen una encargada o principal de la cocina, que va a dirigir a todas las mujeres en la preparación de los alimentos.

<sup>28</sup> Los regidores se eligen mediante asamblea comunitaria cada año, el día 25 de diciembre. Este día se hace una votación para elegir entre las personas que se proponen como candidatos quién será el encargado de presentar las ofrendas, tanto la del 3 de mayo, donde se pide la lluvia y la del 14 de septiembre, donde se agradece por las primeras cosechas. Este servicio es pues un honor al que cada año aspiran varios candidatos.

Cabe recalcar que la comida ofrecida a las personas que prestan ayuda para la realización de la ofrenda es preparada por las mujeres de la comunidad; niñas, jóvenes y adultas se reúnen en casa del primer regidor; llegan desde las once de la noche y para las tres de la mañana la casa está repleta de gente muy activa preparando los tamales. A esa hora se sirve café con pan a los asistentes, después de lo cual el trabajo continúa hasta las seis de la mañana. La preparación de esta comida se caracteriza por realizarse en un horario nocturno, lo cual va a significar la principal diferencia respecto a los alimentos rituales que son preparados en un horario diurno, a plena luz del día y cuando el sol se encuentra en el cenit. Se reúnen mujeres vírgenes, las señoritas de la comunidad de todas las edades, desde niñas hasta ancianas; todas ellas poseen la cualidad de la pureza y la castidad, requisito indispensable para preparar los alimentos de las divinidades. Su participación en los rituales se remonta a las fiestas mexicas, donde las doncellas y las mujeres tenían una relación especial con el culto al maíz, que se conserva hasta nuestros días: "En el Alto Balsas hay una analogía entre las muchachas, las mujeres y las mazorcas. La planta es una muchacha virgen y los cabellos del jilote son como el cabello de las mujeres. La milpa es una mujer."<sup>29</sup> La importancia de la participación de las mujeres es crucial e imprescindible para el ritual de Xilocruz, sin ellas simplemente no se podría poner a circular la reciprocidad entre los nahuas y las divinidades responsables de otorgar vida, estabilidad y equilibrio: el Dios, los santos, los cerros y las cruces; deidades unificadas a través de un largo proceso histórico de reelaboración religiosa, donde las cosmovisiones indígenas y españolas interactuaron en un contexto de imposición hegemónica de la Iglesia católica. Así, las prácticas rituales locales fungieron como espacios privilegiados de la reproducción marginal del politeísmo mesoamericano:

Por otra parte, la nueva religión popular que surge a partir del siglo XVI retoma ciertas formas de culto que antes habían formado parte de la religión estatal y que ahora se convierten en expresiones de sociedades campesinas. Entre ellas el principal elemento es el culto agrícola, que se encuentra en íntima relación con las manifestaciones de la naturaleza (manifestaciones en torno a los ciclos del cultivo de maíz, y otras plantas, el clima, las estaciones, la lluvia, el viento, las fuentes,

<sup>29</sup> Johanna Broda, *op. cit.*, p. 217.

las cuevas, los cerros, las piedras, etc.). Éstos son los aspectos donde encontramos las mayores continuidades en los rituales y la cosmovisión.<sup>30</sup>

Lo anterior se complementa con un análisis de los elementos culinarios presentes en los rituales nahuas desde su aspecto simbólico. Evon Vogt<sup>31</sup> afirma que los elementos que conforman el ritual son escogidos de acuerdo con el código cultural y tienen sentido en términos de él, al mismo tiempo que los rituales funcionan como un sistema de comunicaciones, más aún, como un comportamiento comunicativo que se define como aquel que forma parte de un sistema de señales y que sirve para “comunicar información”, no por un vínculo mecánico entre medios y fin sino por la existencia de un código de comunicación culturalmente definido. Este código está dado no sólo por los conocimientos respecto a los recursos que se obtienen o se obtenían del territorio, sino también porque en gran medida estos conocimientos se han conservado a través del trabajo femenino, es decir, las mujeres de Tetelcingo constituyen un pilar de éste, que *es en sí* resistente frente a los cambios o los procesos de globalización tales como la migración. De este modo y de acuerdo con Catharine Good:

La comida ritual constituye una esfera clave controlada por las mujeres y crea en los hombres una dependencia hacia los conocimientos y formas de trabajo femeninos. Es muy laborioso preparar estas comidas y por lo mismo es imposible adquirirlas sin recurrir a las relaciones sociales dentro de las comunidades. En todos los rituales necesarios para el éxito en esta sociedad tanto en el ámbito del ciclo vital como en la producción agrícola, el comercio y en el servicio al pueblo los hombres necesitan el apoyo y el trabajo de sus madres, hermanas, esposas e hijas.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Johanna Broda, “Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la Historia de México”, en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, 2009, p. 15.

<sup>31</sup> Se retoman aquí las propuestas analíticas que dicho autor (Evon Vogt, *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólicos de los rituales zinacantecos*, 1993) establece para su trabajo analítico de los rituales tsotsiles en Zinacantan, Chiapas.

<sup>32</sup> Catharine Good, *op. cit.*, pp. 315-316.

La participación de los integrantes de la comunidad de San Juan Tetelcingo en torno a los rituales tanto propiciatorios como petitorios y de agradecimiento tiene una lógica que gira alrededor de la pertenencia a su espacio y a su tierra. La gente que se encuentra fuera de la comunidad vendiendo su arte en cerámica regresa para estar presente en el Xilocruz, para participar de la alimentación de las cruces y pedir por su trabajo, por su familia, por su salud. Es así que el ritual no sólo establece el vínculo y la reciprocidad entre hombres y divinidades, sino también entre los miembros de la comunidad, que generan mediante la solidaridad y el trabajo mutuo redes de apoyo que resultan en la cohesión social. Entonces, el culto tiene un papel cuya funcionalidad abarca no sólo a la cosmovisión, sino también la aprehensión de una realidad cambiante, pero incierta y a veces desastrosa —como el clima—. El conjunto de todo ello explica al ritual como un factor conservador de la tradición cultural que ha fomentado el proceso creativo de adaptación que ha contribuido a mantener la identidad cultural,<sup>33</sup> y por supuesto el conocimiento sobre el manejo —en este caso a través de los alimentos— de sus recursos.

### **Alimentando a la cruz, ofrendando al Dios**

En el Xilocruz, se puede observar cómo la comida ritual manifiesta la exégesis nahua respecto a las relaciones de reciprocidad con el mundo sagrado y su vínculo con las valoraciones éticas respecto a la mencionada tradición, y cómo ésta es necesaria para la obtención y preservación de los alimentos tanto rituales como de la vida cotidiana. De este modo podemos conocer los elementos alimenticios dispuestos en la ofrenda ritual, e indagar su relación con la producción y el acceso a los recursos del territorio que devienen en la satisfacción de necesidades básicas.

La fiesta de Xilocruz es uno de los rituales agrícolas<sup>34</sup> realizados en San Juan Tetelcingo. En esta ocasión se bajan las cruces de

<sup>33</sup> Johanna Broda, *op. cit.*, p. 227.

<sup>34</sup> Tenemos también como uno de los principales rituales la fiesta del 3 de mayo a la Santa Cruz, cuya intención es pedir el agua para la siembra. En esta celebración la gente de San Juan subía al cerro de Sanjuantépetl para entregar su ofrenda y se colocaba otra igual en el atrio de la iglesia del Señor de Chalma. Aunque ya no suben al cerro por falta de jóvenes que ayuden a llevar la ofrenda, se baja la cruz principal del Sanjuantépetl y se vela en la iglesia

madera ubicadas en los tres cerros principales de la comunidad: el Huehuetépetl o Sanjuantépetl, el Cacalotépetl y el cerro de Comanco. Además de éstas, se recogen otras cruces que se encuentran dispersas en el pueblo; las que siguen en importancia son las cruces del cementerio, de los caminos y de los límites de Tetelcingo. Las 36 cruces se reúnen en el atrio de la iglesia principal de la comunidad 15 días antes de la celebración. La dedicación y cuidado de la gente por las cruces comienza desde la llegada misma: su camino se sahumaba con copal y tocan las campanas en cuanto llegan a la iglesia para resguardarse en un cuarto especial. A partir de ese momento se realizan dos rosarios al día, uno a las seis de la mañana y otro a las seis de la tarde: “Se hace esta fiesta para las cruces, porque ellas son las que cuidan de todos nosotros, son como los guardianes y miran para todos lados, para arriba y para abajo, por eso pueden escuchar nuestras peticiones y ayudarnos”.<sup>35</sup>

La ofrenda o *promesa* representa el vínculo primordial de comunicación con el mundo sagrado y las entidades que lo habitan; los alimentos y su obtención son vehículos de esta relación: “El carácter comunicador de la ofrenda implica, como puede deducirse, una doble naturaleza: la ofrenda es el puente, el intermediario entre este mundo y el otro, y es una de las formas de expresión con que cuentan los hombres para hablar con los dioses”.<sup>36</sup>

A continuación presentamos cada uno de los alimentos que se preparan para la ofrenda: 1) los tamales, que son de dos tipos: de frijol, llamado “tamal negro” o “tamal *yeyo*”; los segundos son los “de bola” o *telolotzin*, que son de masa con manteca y para cada tamal se ponen cuatro bolas de masa. Ambos tamales se envuelven con la hoja de maíz seca, pero el día de la preparación de los tamales se remoja en agua para que se ablande y así facilitar su manejo. Catharine Good refiere que “los tamales *telolotzin* pueden tener una asociación simbólica con los huesos y probablemente con los cráneos, que a su vez están asociados con la semilla de maíz [...]. Pero es muy claro que estas bolas de masa tienen una asociación directa con las piedras [...] entre los nahuas las piedras se conceptualizan como la parte dura y perdurable de la tierra, el equivalente a su esqueleto

---

principal y la segunda ofrenda se entrega en la iglesia del Señor de Chalma que se encuentra casi en la salida principal del pueblo.

<sup>35</sup> Don Francisco, regidor principal de la festividad del Xilocruz, San Juan Tetelcingo.

<sup>36</sup> Alfredo López Austin, “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana”, en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses*, 2006, p. 181.

[...].”<sup>37</sup> 2) El mole de pepita o mole verde; la pepita se dora en un comal y cuando se pone de color café oscuro la retiran y la muelen en metate. Esto se hace unos tres días antes de la celebración y se guarda para su preparación. 3) Los pollos. En esta ocasión se mataron cien, se encargan con una persona de la comunidad y cuando llegan a casa del regidor se limpian y sacan las vísceras, se ponen a cocer y después se destazan por pieza. 4) Los elotes. Se ponen al fuego dos tambos grandes con los elotes, que son aproximadamente 600. 5) La sandía y el melón. Estas frutas se cosechaban con anterioridad en Tetelcingo, lo cual es muy sugerente para entender la presencia de estos alimentos en la ofrenda. 6) El pan. A diferencia de los alimentos anteriores, el pan no se prepara con el apoyo de las señoras, sino que el pedido se manda hacer con el panadero. Se pide pan para repartir a la gente que llega a ayudar y para la ofrenda, en esta última se ocupan entre 14 y 16 canastos para llevarlo. 7) La sal.

En cuanto a las bebidas tenemos 1) agua simple. A diferencia de algunas ofrendas indígenas donde se han incorporado los refrescos, en el caso del ritual de Xilocruz este tipo de bebida está ausente; para que las deidades puedan calmar su sed se colocan vasos de agua simple. 2) El chocolate. Esta bebida es muy significativa porque es una bebida de origen prehispánico, y porque en el mismo Tetelcingo se sembraba y cosechaba el cacao en grandes cantidades. El chocolate que se presenta en la ofrenda no es procesado, se compran las semillas de cacao y la panela (piloncillo) en el mercado de Iguala y es preparado por las señoritas de la comunidad, moliendo el cacao junto con la panela.

[Entre los nahuas del Balsas] es muy sugerente la incidencia repetitiva de comidas doradas, molidas en metate —la semilla de calabaza para el mole, los granos de maíz para el *izquiltl*, los granos de cacao y la canela para el chocolate—. Moler es una acción central en la tradición mesoamericana, ya que es la forma fundamental de procesar los alimentos, pero a la vez está relacionado con la capacidad de nutrir. Conceptualmente la acción de moler implica transformar un alimento en un número infinito de fragmentos que a su vez tienen la capacidad de transmitir y multiplicar la vitalidad regenerando la vida.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Catharine Good, *op. cit.*, p. 315.

<sup>38</sup> *Idem.*

Las mujeres casadas han terminado la preparación de la comida cerca de las seis de la mañana, es ya 13 de septiembre y ha dado inicio la festividad del Xilocruz con las mañanitas a las cruces, acompañadas de las oraciones y cantos de las mujeres. Para las dos de la tarde, y una vez que las señoritas han terminado la elaboración de los alimentos para la ofrenda, llega a la casa del regidor la única persona que puede poner a cocer los tamales, ya que se trata de un proceso sumamente delicado que no puede realizar cualquiera. En Tetelcingo hay personas especiales que se dedican a esto, todos son hombres y tienen un ayudante, que generalmente es un integrante de la familia más joven y al cual se le trasmite el conocimiento sobre cómo cocer los tamales. Se debe tener abstinencia sexual, ya que el tener relaciones sexuales atrae a los *malos aires* y éstos enferman a los tamales e impiden que se cuezan. Para evitar que estos aires afecten y contaminen la ofrenda se pone en el fondo de la olla chile guajillo, además de colocar cuatro cruces en las paredes externas de la olla. Mientras los tamales se cuecen se debe alimentar al fuego con ajo, sal de grano y más chile guajillo. En la tarde, la esposa del regidor principal, auxiliada por las señoras que apoyaron en la cocina, reparte a los presentes el mole de pepita de calabaza con una pieza de pollo y tamales, tanto el *telolotzin* como el *yeyo* o *negro*. Todas las personas que colaboraron en la cocina se comienzan a retirar llevándose en botes pequeños mole y tamales para su familia, la mayoría de ellas estuvieron desde la noche anterior y sólo se retiran a prepararse para la presentación de la ofrenda en la noche. En la iglesia, el fiscal y los *topiles* trasladan las cruces al atrio, las cuales se forman de manera horizontal, recargadas sobre vigas de madera. Cada una es llevada de manera cuidadosa; conforme van saliendo a su nuevo lugar para ser veladas y alimentadas, se tocan las campanas y su camino es purificado por el humo del incensario.

Cerca de las ocho de la noche los hombres comienzan a preparar la ofrenda para su partida hacia la iglesia. Las señoritas de la comunidad preparan el último alimento a ofrendarse, el chocolate. Los hombres más grandes colocan el pan en canastos que llaman *chiquihuite* y les ponen una *xochicadena*. Se presentan dos tipos de pan, uno blanco y otro con azúcar de color rosa. El ritual comienza en la casa del regidor, donde se deja una pequeña ofrenda en el altar y se sahúma todo lo que se ha de llevar, las peticiones comienzan y las oraciones están dirigidas a las divinidades para que acepten los alimentos. Con una cruz de metal y dos veladoras, el fiscal llega por

la ofrenda; la esposa del regidor se coloca detrás de él con el incensario, para purificar el camino de los alimentos que son transportados en camionetas. Cuando llega la procesión a la entrada de la iglesia se repican las campanas y la ofrenda entra en el recinto sagrado, las cruces se encuentran ya ataviadas con *xochicadenas*, y otras personas de la comunidad comienzan a llegar para dejar pequeñas ofrendas: velas, calabazas, elotes, pequeños melones y sandías, collares, listones, cabello trenzado y dólares.

El rezandero don Manuel Millán espera ya dentro de la iglesia para disponer de la ofrenda, afuera se encuentra otro rezandero para presentar la ofrenda del segundo regidor. Cada imagen y cada cruz recibe su alimento individual: un plato con chocolate, un plato con una pieza de pollo y mole de pepita de calabaza, dos elotes cocidos, un pan blanco, una *xochicadena*, un tamal *telolotzin* y un tamal negro. Delante del altar de la iglesia así como de las cruces, se ha dispuesto una mesa donde se colocan vasos de agua, platos pequeños con sal, platos con mole, chocolate, pan, las sandías y los melones. Las velas se colocan aparte, todas juntas, pero antes de que se enciendan son ofrecidas por el rezandero: “la vela es para pedir por el agua, por la comida y por nuestro trabajo, pides la *fuera* para estar aquí en el mundo porque es trabajoso, así con tu velita ya cumples tu pago y te escuchan, las cruces y el Diosito”.<sup>39</sup>

La velada inicia y dura hasta las seis de la mañana del siguiente día. Con cantos y el rosario las personas acompañan a sus divinidades, conviven con ellas mientras estas últimas comen a través de los olores, ya que es de particular relevancia que toda la comida llegue caliente para que pueda despedir en los vapores la esencia de los alimentos, ya que es así como se nutren. Por ello, cuando el rezandero entrega la ofrenda se dirige a las deidades diciendo: “aquí está tu mole”, “este es tu chocolate para que puedas tomarlo”, “toma esta sandía y este melón que se ha sembrado para que puedas comer”. Al amanecer repican las campanas y la banda del pueblo toca “Las Mañanitas”, las divinidades ya comieron y ahora toca el turno de las personas; todo lo que compone la ofrenda se reparte, el atrio de la iglesia se constituye como un espacio de descanso y relajación: “ya cumplimos” menciona el primer regidor con una gran sonrisa.

<sup>39</sup> Don Manuel Millán, rezandero de San Juan Tetelcingo, septiembre 2011.

## A manera de conclusión

Para los nahuas de Tetelcingo alimentar a las divinidades justo en el tiempo de los primeros frutos del alimento por excelencia: el maíz y su fruto tierno, los jilotes, es muy significativo por dos motivos principales: el primero, como ellos mismos mencionan, es que las cruces y los santos son los encargados de traer el agua, por ello es imprescindible que para mantener una relación de reciprocidad se otorgue a las divinidades el privilegio de comer primero de esos frutos, así como éstas mandaron el agua necesaria para la milpa y los huertos. El segundo es que mediante la presentación de la ofrenda, y del esfuerzo y trabajo de sus habitantes, se pone a circular la *fuerza*, energía vital necesaria para que haya trabajo, salud y fertilidad en la tierra. “La comida en sí nutre y fortalece; al ofrecer alimentos se ofrece lo que trasmite e imparte fuerza y energía vital. Las comidas rituales son las más apreciadas en la cultura local que, como parte de una tradición mesoamericana, ha sido históricamente constituida por medio del cultivo del maíz. Se utilizan estos alimentos en momentos rituales críticos para asegurar la continuidad física del grupo social”.<sup>40</sup>

Por lo tanto, los alimentos han sido vehículos de la memoria de los nahuas, la cual conserva las formas culturales de su filosofía de vida paralelamente con el manejo de su agrobiodiversidad y de los recursos naturales de su territorio. De acuerdo con Machuca<sup>41</sup> una de las características del patrimonio cultural es que subsiste en la memoria de la colectividad y por ello uno de los vehículos primordiales de su transmisión es justamente la práctica de aquello que se considera valioso, esa práctica “viva y directa” donde los espectadores son parte sustantiva de lo que se recrea junto con los actores. Así, en el ritual encontramos no una repetición mecánica de una alianza ancestral, sino el reforzamiento de relaciones con aquellos con los que se comparte la vida, mediante elementos materiales que nutren y alimentan, frutos que emergen de la tierra resultado de un conocimiento dinámico que se reelabora como la vida humana misma; por ello es pertinente considerar los alimentos rituales de los nahuas del Balsas como parte de ese patrimonio pero en su perspec-

<sup>40</sup> Catharine Good, *op. cit.*, pp. 316-317.

<sup>41</sup> Antonio Machuca Ramírez, “El carácter integral del patrimonio cultural”, en Mario García S. e Irene Vázquez, *El patrimonio intangible. Investigaciones recientes y propuestas para su conservación*, 2006, pp. 92-102.

tiva biocultural, porque hablamos no sólo de recursos simbólicos y formas estéticas, ya que se incluyen también sus conocimientos en torno al territorio que habitan, cómo lo aprovecharon para obtener de él lo necesario para su sustento y desarrollo, además de los conocimientos del proceso de preparación —que mantienen muy especialmente las mujeres—. Existe, así, una apreciación genuina de los nahuas respecto a su dimensión cultural, es decir, ellos han otorgado el valor a cada una de sus expresiones rituales y también a sus conocimientos, ya sea en el arte en cerámica o en el manejo de sus recursos. Deciden también, con plena libertad, qué rasgos de su cultura conservar, cuáles cambiar y cómo adaptarse a las nuevas circunstancias del presente. En este sentido es que se puede hablar de un patrimonio, no el que se construye a partir de la sociedad mestiza o como política gubernamental, sino el que se vive dentro de la comunidad, generándose desde sus actores sociales. Por ello, una pequeña parte del patrimonio biocultural de los nahuas del Alto Balsas y, específicamente de los de San Juan Tetelcingo, se ha desarrollado a la luz de lo que es significativo y básico para su desarrollo, el nutrirse de —y al mismo tiempo nutrir a— todo lo que constituye su realidad, asumiendo el sentido de la identidad propia y el reconocimiento de aquello que es prioritario para ellos y para su cultura.

## Bibliografía

- Boege, Eckart, *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México: hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*, México, INAH/CDI, 2008.
- Broda, Johanna, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/FCE, 2001, pp.165-238.
- , “Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la Historia de México”, en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, INAH, 2009, pp. 7-20.
- Celestino, Eustaquio, *Gotas de maíz. Jerarquía de cargos y ritual agrícola en San Juan Tetelcingo*, Guerrero, México, CIESAS, 2004.
- Good, Catharine, *Haciendo la lucha. Arte y comercio nahuas de Guerrero*, México, FCE, 1988.
- , “Ofrendar, alimentar y nutrir: los usos de la vida ritual nahua”, en Johann Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial*

- en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas, México, Conaculta-  
INAH/IIH-UNAM, 2004, pp. 307-348.
- Hernández Javier y Alberto Villa, "Las plantas arvences útiles en el Alto  
Balsas, Guerrero", ponencia en *II Mesa Redonda El conocimiento antropológico e histórico sobre Guerrero. Las regiones histórico-culturales: sus problemas e interacciones*, 23-25 de agosto 2006, Taxco Guerrero, México, 2006.
- López Austin, Alfredo, "Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa  
mesoamericana", en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.),  
*De hombres y dioses* (versión digital), México, El Colegio de Michoacán  
/El Colegio de México, 2006, pp. 177-192.
- Machuca Ramírez, Antonio, "El carácter integral del patrimonio cultural",  
en Mario García S. e Irene Vázquez, *El patrimonio intangible. Investigaciones  
recientes y propuestas para su conservación*, memoria electrónica de la  
Jornada Académica, México, INAH, 2006, pp. 92-102.
- Mastache, Alba y Nora Morett, *Entre dos mundos: artesanos y artesanías en  
Guerrero*, México, INAH (Serie Antropología Social), 1997.
- Nogué, Joan, "La producción social y cultural del paisaje", en Rafael Mata  
y Alexandre Tarroja (coords.), *El paisaje y la gestión del territorio: criterios  
paisajísticos en la ordenación del territorio y el urbanismo*, Barcelona,  
Diputación Provincial de Barcelona, 2006, pp. 135-142.
- Pineda-García, Fernando *et al.*, "Riqueza y diversidad de especies leñosas  
del bosque tropical caducifolio El Tarimo, Cuenca del Balsas, Guerrero",  
en *Revista Mexicana de Biodiversidad*, núm. 78, 1997, pp. 129-139.
- Reyes-García, V. y N. Martí, "Etnoecología: punto de encuentro entre natu-  
raleza y cultura", en *Ecosistemas*, núm. 16, septiembre 2007, pp. 46-55.
- Toledo, Víctor M., "La perspectiva etnoecológica. Cinco reflexiones acerca  
de las ciencias campesinas sobre la naturaleza con especial referencia a  
México", en *Ciencias*, núm. 4, 1990, pp. 22-29.
- Toledo, Víctor M. y Narciso Barrera, *La memoria biocultural. La importancia  
ecológica de las sabidurías tradicionales*, Sevilla, Junta de Andalucía/  
Consejería de Agricultura y Pesca/Icaria/Perspectivas Agroecológicas,  
2008.
- Vargas, Luis Alberto y Paris Aguilar, "Una visión integral de la alimenta-  
ción: cuerpo, mente y sociedad" (mecanoescrito), 2002.
- Verde bandera. Periodismo ambiental*, disponible en [<http://verdebandera.com.mx/nueva-pagina-web-de-corazon-de-la-tierra-a-c>].
- Vogt, Evon, *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólicos de los rituales zinacan-  
tecos*, México, FCE, 1993.

# Comunicación intercultural y la consulta médica en pacientes wixaritari (huicholes): un elemento a considerar dentro del patrimonio biocultural

SAÚL SANTOS GARCÍA\*

KARINA IVETT VERDÍN AMARO\*

**M**éxico es un país con una gran riqueza cultural y lingüística. A pesar de numerosos intentos por homogenizar a la sociedad mexicana, en nuestros días se reconocen oficialmente once familias lingüísticas, con 68 agrupaciones lingüísticas y el número de variantes excede por mucho esta cifra: 364.<sup>1</sup> Según datos del Censo Nacional de Población y Vivienda 2010,<sup>2</sup> 6 695 228 personas de cinco años y más hablan alguna lengua indígena (6.5 % de la población total mayor de cinco años). De acuerdo con la ley, las lenguas habladas por estas personas tienen el reconocimiento de lenguas nacionales, pero en la realidad su uso para propósitos oficiales resulta en extremo limitado.

Basta echar un vistazo a la forma en que operan los servicios médicos en contextos de población indígena para apreciar la dispa-

\* Universidad Autónoma de Nayarit.

<sup>1</sup> INALI, "Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas", en *Diario Oficial de la Federación*, 14 de marzo de 2008.

<sup>2</sup> INEGI, *Censo de Población y Vivienda 2010*.

ridad entre lo que está escrito en la ley y lo que ocurre en la realidad. La oferta de servicios médicos es limitada, y se encuentra constreñida por barreras culturales y lingüísticas. En consecuencia, es posible observar que hay una alta incidencia de problemas relacionados con la salud entre grupos indígenas que se han podido prevenir y tienen un bajo impacto en comunidades rurales no indígenas; tal es el caso de enfermedades infecciosas de varios tipos, envenenamiento causado por picadura de alacrán, partos de alto riesgo, cáncer, uso incorrecto de herbicidas y pesticidas, así como altos niveles de desnutrición.<sup>3</sup>

Desde hace varios años, la Secretaría de Salud reconoce que la falta de incorporación de la cosmovisión de los pueblos indígenas con respecto a la salud, a la enfermedad, a la vida y a la muerte en los programas oficiales se refleja en la incidencia de enfermedades prevenibles y el bajo impacto de programas de salud. Por ello, en el Plan Nacional de Desarrollo 2001-2006 el gobierno de México promovió por primera vez un enfoque intercultural de salud, en el cual se esperaba observar cambios pertinentes tanto en la estructura como en los mecanismos de operación de las diferentes entidades involucradas en la oferta de servicios médicos a la población indígena del país. Se esperaba mejorar el impacto clínico promoviendo en el personal de salud el conocimiento y comprensión de la cosmovisión y cultura indígena. Sin embargo, este mismo enfoque se sigue impulsando todavía en el Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018, sin que sea posible ver cambios sustanciales en la atención a la salud de los pueblos indígenas.

Creemos que entender la cosmovisión de los pueblos indígenas con respecto a la salud y la enfermedad es un paso fundamental hacia un sistema de salud intercultural; sin embargo, los asuntos de comunicación intercultural<sup>4</sup> juegan un papel preponderante en el

<sup>3</sup> Instituto Nacional de Salud Pública, *Encuesta Nacional de Nutrición*, 2001.

<sup>4</sup> En esta investigación asumimos que las reglas que gobiernan el uso del lenguaje en contexto pueden variar de cultura en cultura y de idioma en idioma, y que si los participantes en un evento comunicativo que pertenecen a culturas diferentes (y que están utilizando una *lengua vehicular*) no entienden estas diferencias, la comunicación puede no ser efectiva (debido a errores pragmáticos); S. Blum-Kulka y E. Olshtain, "Requests and Apologies. A Cross-cultural Study of Speech Act Realization Patterns (CCSARP)", en Z. Hua (ed.), *The Language and Intercultural Communication Reader*, 2011, pp. 135-151. Se ha demostrado, por ejemplo, que errores pragmáticos de hablantes de un segundo idioma se deben a diferencias interculturales en las reglas de realización de actos del discurso; H. Widowson, *Teaching Language as Communication*, 1978.

impacto que pueda tener este programa. Las creencias, valores, preferencias, comportamiento y expectativas de los pacientes respecto a los servicios médicos (lo cual incluye involucrarse en las decisiones médicas, adherencia al tratamiento, relación con el médico y satisfacción) difieren de acuerdo con la filiación étnica, clase social, lengua y nivel de alfabetización del paciente.<sup>5</sup> Las investigaciones muestran que lo que el médico hace, dice, deja de hacer o deja de decir en relación con las decisiones médicas está influenciado por sus percepciones del paciente y esta percepción depende, en gran medida, de su filiación étnica, su lengua y su grado de alfabetización.<sup>6</sup> Es decir, las variaciones en patrones de comportamiento por parte de minorías culturales y las interpretaciones de estos patrones por parte de los prestadores de servicios médicos juegan un papel preponderante en las disparidades en la provisión de servicios de salud en contextos multiculturales,<sup>7</sup> pues influyen en la toma de decisiones tanto de los pacientes como de los prestadores de servicios médicos y entre las interacciones que se establecen entre éstos. Estas variaciones pueden incluir el reconocimiento de síntomas y la habilidad para comunicarlos, la habilidad para entender la naturaleza del tratamiento, expectativas de cuidados, así como la adherencia a medidas y medicamentos preventivos o curativos.<sup>8</sup>

En este artículo presentamos un análisis de la comunicación durante la consulta médica que ocurre entre profesionales de la salud mestizos y pacientes indígenas. La investigación tiene como propósito: 1) comparar patrones de comunicación durante la consulta médica entre profesionales de la salud mestizos al atender pacientes mestizos y pacientes indígenas; 2) identificar patrones de comunicación durante la “limpia” a pacientes wixaritari.

<sup>5</sup> R.L. Johnson, D. Roter, N. Powe & L.A. Cooper, “Patient Race/Ethnicity and Quality of Patient-Physician Communication During Medical Visits”, en *American Journal of Public Health*, vol. 94, núm. 12, 2004, pp. 2084-2090; Cooper, L. y D. Roter, “Patient-Provider Communication: The Effect of Race and Ethnicity on Process and Outcomes of Healthcare”, en B. Smedley, A. Stith y A. Nelson (eds.), *Unequal Treatment: Confronting Racial and Ethnic Disparities in Health Care*, 2003, pp. 552-580.

<sup>6</sup> B.D. Smedley, A.Y. Stith, y A. R. Nelso, *Unequal Treatment. Confronting Racial and Ethnic Disparities in Health Care*, 2003.

<sup>7</sup> M.E. Gornick, “Disparities in Medicare Services: Potential Causes, Plausible Explanations and Recommendations”, en *Health Care Financing Review*, vol. 21, núm. 4, 2000, pp. 23-43.

<sup>8</sup> J.R. Betancourt, A. R. Green, J. E. Carrillo y O. Ananeh-Firempong, “Defining Cultural Competence: A Practical Framework for Addressing Racial/Ethnic Disparities in Health and Health Care”, en *Public Health Reports*, vol. 118, núm. 4, 2003, p. 294.

La investigación reportada muestra que:

1. Existen diferencias en los patrones de comunicación durante la consulta médica entre profesionales de la salud mestizos atendiendo a pacientes mestizos y pacientes indígenas (en concreto wixaritari o huicholes).
2. Estas diferencias se pueden explicar en términos de diferencias en las expectativas de lo que debe ocurrir durante la consulta médica entre pacientes wixaritari y prestadores de servicios médicos.

El estudio se llevó a cabo en tres partes: la primera buscaba establecer una comparación entre los patrones de comunicación durante la consulta médica entre profesionales de la salud mestizos cuando atienden a pacientes mestizos y profesionales de la salud mestizos cuando atienden a pacientes indígenas (wixaritari o huicholes).<sup>9</sup> El análisis de la consulta cuando el profesional de la salud y el paciente son mestizos, se realizó a partir de las transcripciones de 30 consultas médicas entre médicos y pacientes mestizos en un hospital urbano en la ciudad de Guadalajara. Este *corpus* fue compilado por Carbajal<sup>10</sup> para un estudio diferente. Para llevar a cabo el análisis de la consulta donde el profesional de la salud es mestizo y el paciente es indígena, uno de los investigadores estuvo presente en 15 consultas médicas entre enero y junio de 2010, en un hospital urbano de la ciudad de Tepic que atiende pacientes indígenas, pero no se permitió hacer grabaciones.

La segunda parte buscaba analizar patrones de comunicación entre pacientes y curanderos wixaritari durante una "limpia". Este análisis fue de carácter más etnográfico y se apoyó en la observación directa durante actos de "limpia" y descripción de este tipo de eventos por parte de miembros de la comunidad wixárika, así como múltiples entrevistas llevadas a cabo de julio a diciembre de 2010.

Finalmente, para identificar las expectativas con respecto al evento comunicativo de la consulta, se entrevistó a 20 prestadores de servicios médicos: siete médicos y diez enfermeras en un hospital urbano en la ciudad de Tepic que atiende a población indígena

<sup>9</sup> Resultados de este análisis fueron publicados en Saúl Santos y Karina Verdín, "Intercultural Communication Issues During Medical Consultation: the Case of Huichol People in Mexico", en *Cuadernos Interculturales*, vol. 17, núm. 2, 2011, pp. 257 -274.

<sup>10</sup> A. Carbajal, "Análisis del discurso médico: la argumentación en la consulta pública", tesis, 2010.

(enero-junio de 2010), así como a dos médicos mestizos y una enfermera wixárika en una clínica rural ubicada en una comunidad indígena (julio-diciembre de 2010). También fueron entrevistados 20 pacientes wixaritari en ocasiones múltiples: diez en un hospital urbano y diez en una clínica rural. De los pacientes de la clínica rural, nueve eran bilingües wixárika-español y uno monolingüe wixárika. Las entrevistas se realizaron entre junio y diciembre de 2010. Esta parte del análisis fue complementada con observaciones y conversaciones informales que han surgido de la convivencia con miembros de este grupo, tanto en Jalisco como en Nayarit, desde 2008, como consecuencia de investigaciones en que han participado los autores de este artículo. De igual manera, el acercamiento con el pueblo wixárika nos ha permitido entender aspectos de su cosmovisión con respecto a la salud.

## **El programa de salud intercultural**

En el marco del Programa Nacional de Salud 2007-2012, la Secretaría de Salud se propone impulsar las condiciones para consolidar mecanismos que garanticen el desarrollo de servicios de salud “culturalmente competentes”, que respondan a las expectativas de los usuarios con el propósito final de “reducir las brechas o desigualdades en salud mediante intervenciones focalizadas en grupos vulnerables y comunidades marginadas”.<sup>11</sup>

La Secretaría de Salud reconoce que para lograr la equidad en la prestación de servicios médicos es necesario conocer las diferencias étnico-raciales, así como identificar los elementos que explican las disparidades en la situación de la salud de individuos pertenecientes a grupos minoritarios, como es el caso de los pueblos indígenas.

Además, acepta no conocer cabalmente las condiciones de salud reales en muchas de las micro-regiones, pero sabe que existe una mayor mortalidad en las comunidades indígenas en comparación con las del resto de la población. Por ejemplo, un dato que se da a conocer en el documento “Atención a la salud de los pueblos indígenas de México” de esa secretaría es que en las regiones con población cora,

<sup>11</sup> Secretaría de Salud, *Programa Nacional de Salud 2007-2012*, p. 18.

tarahumara y wixárika, el porcentaje de mortalidad en niños menores de 5 años es de 89, 95 y 100 por cada mil nacidos vivos.<sup>12</sup>

En este mismo documento se reconoce que la discriminación en el plano de la salud opera en función de formas: *a*) dificultad de acceso a los servicios; *b*) baja calidad de los servicios disponibles; *c*) desconocimiento de la singularidad cultural de la población indígena.

Para acortar esta brecha de disparidad en la prestación de servicios médicos, la Secretaría de Salud propone impulsar una política integral para la atención de los pueblos indígenas que opera bajo los siguientes principios: rectoría, acceso eficaz, información, participación social, respeto a la diversidad, derechos humanos y equidad de género. De especial interés para este trabajo es el principio de información, pues estipula que: “Los procesos de información deberán fomentar el conocimiento y ejercicio (fortalecimiento de las capacidades) de los usuarios respecto a sus derechos a la salud, permitiendo ejercer sus derechos y demandar servicios de calidad y una relación horizontal con los prestadores de servicios”.<sup>13</sup>

Para tal efecto señala que emitirá mensajes (en lenguas originarias) y capacitará al personal de salud en el uso de las lenguas indígenas en regiones multiculturales; diseñará e instrumentará una política de capacitación para ampliar el conocimiento de las medicinas tradicionales y complementarias entre los prestadores y usuarios de los servicios de salud; promoverá el uso de las lenguas indígenas en las unidades de salud ubicadas en las regiones indígenas; producirá diccionarios de palabras y de frases comunes en lenguas locales que facilite la comunicación entre el personal de salud y los pacientes indígenas, y promoverá programas para la enseñanza de lenguas indígenas dirigidos al personal de salud.

Las acciones planteadas en ese documento son necesarias; sin embargo, es importante enfatizar dos elementos que no son tomados en cuenta, y dan motivo a la realización de la investigación que aquí se presenta:

1. Si bien las culturas mesoamericanas comparten ciertos rasgos en cuanto a la medicina tradicional, cada pueblo tiene su propia forma de explicar los procesos relacionados con la vida, la muerte, la salud,

<sup>12</sup> Secretaría de Salud, *Atención a la salud de los pueblos indígenas de México*, p. 10.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 15.

la enfermedad. Es necesario llevar a cabo investigaciones que den cuenta de estas cosmovisiones.

2. Utilizar la lengua indígena durante los procesos de prestación de servicios es una condición ideal, pero en muchos contextos la idea de entrenar al personal de salud en el desarrollo de competencia comunicativa en lenguas indígenas puede no ser realista; en principio, porque muchos centros de salud atienden a población perteneciente a distintos grupos étnicos que hablan distintas lenguas, por lo que el personal tendría que desarrollar competencias comunicativas en más de una lengua indígena.

La comunicación intercultural implica más que simplemente cambiar de código, por lo que consideramos que es necesario, además de lo planteado en el documento para la “Atención a la salud de los pueblos indígenas de México”, que el personal de salud reciba entrenamiento para llevar a cabo procesos comunicativos en contextos multiculturales.

### **La cosmovisión wixárika con respecto a la salud y la enfermedad**

Los wixaritari (plural de wixárika), mejor conocidos como ‘huicholes’, pertenecen al pueblo wixárika, uno de los más de 600 grupos indígenas que habitan en Latinoamérica. Se ubican en una de las zonas más aisladas de México, a ambos lados del cañón del río Chapalagana, en la porción meridional de la Sierra Madre Occidental, en los estados de Jalisco, Nayarit, Durango y Zacatecas.<sup>14</sup> Como los demás grupos originarios en México, los wixaritari presentan bajos niveles de educación, viven en áreas con poca accesibilidad y, en general, presentan grandes problemas socioeconómicos y de salud. Su lengua, wixárika, pertenece a la familia yuto-nahua. De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda 2010, existen 47 625 hablantes de lengua wixárika de tres años y mayores,<sup>15</sup> lo que representa 0.69% de la población indígena en México. El porcentaje de hablantes monolingües de wixárika es de 16.27 por ciento.

<sup>14</sup> J. Neurath, *Huicholes. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, 2003, p. 6; A. Gutiérrez del Ángel, *Las danzas del padre sol*, 2010, p. 29.

<sup>15</sup> INEGI, *op. cit.*

Para los wixaritari, la cosmovisión ocupa un lugar esencial en la legitimización de las prácticas y recursos naturales de la salud tradicional.<sup>16</sup> Más que pensar en salud y enfermedad, la concepción wixárika del mundo tiene que ver con lo que llaman un “estado de equilibrio”. El estado de equilibrio consiste en mantener una relación armónica con sus antepasados y su entorno, lo que traerá por consecuencia *‘aixtia nepereu ‘erie*: la sensación de bienestar, de ser un sujeto funcional, activo y productivo. Lo contrario es *nepereu kuye*. Aunque el estado de bienestar es muy parecido al concepto occidental de salud,<sup>17</sup> el estado de desequilibrio difiere del concepto occidental de enfermedad,<sup>18</sup> puesto que para los wixaritari afecta no sólo al individuo sino a toda la comunidad. Más que ser un peligro para el cuerpo o alguna parte de éste, es una amenaza para el espíritu y para la estabilidad de la propia cultura.<sup>19</sup>

Este desequilibrio se manifiesta de manera mágica a través de la introducción de objetos extraños al cuerpo humano por diferentes razones. Dicho objeto puede ser un elemento inanimado cotidiano o religioso, o también un elemento animado, como animales.<sup>20</sup>

¿Cómo se altera o destruye este estado de equilibrio? De acuerdo con nuestros datos, resultado de conversaciones a lo largo de seis años con personas pertenecientes a la etnia wixárika, hemos podido identificar cuando menos tres causas para que se dé esta pérdida. En primer lugar, existe la creencia de que si uno o un miembro de la familia no se apega a “la costumbre”, no observa las fiestas, las hace de manera inadecuada o no cumple con una serie de ofrendas y rituales sagrados, los ancestros se ofenderán e impondrán un castigo.<sup>21</sup> El siguiente testimonio es un buen ejemplo de esta creencia:

<sup>16</sup> R. Bye Boettler, A. Aedo y P. Faba, *Listado florístico y etnobotánico de las plantas medicinales de los huicholes del río Chapalagana, Jalisco y del Nayar, Nayarit: informe final SNIB-CONABIO proyecto No. AE001*, 2005, p. 2.

<sup>17</sup> De acuerdo con la OMS, el concepto de salud consiste en un completo estado de bienestar físico, mental y social y no solamente la ausencia de enfermedad.

<sup>18</sup> La enfermedad occidental se caracteriza por una alteración del estado original de salud de un solo individuo y generalmente se focaliza a un órgano o a un sistema.

<sup>19</sup> K. I. Verdín Amaro, “Males ‘normales’ y males ‘puestos’ del pueblo wixárika: un análisis cognoscitivo”, tesis, 2012, p. 42.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>21</sup> J. L. Vázquez, “Práctica médica tradicional entre indígenas de la Sierra Madre Occidental: los huicholes”, en E. Menéndez y J. García (eds.), *Prácticas populares, ideología médica y participación social. Aportes sobre antropología médica en México*, 1992, p. 95; S. J. Villaseñor y M. P. Aceves, “El concepto de ‘enfermedad mental’ entre los huicholes de Tuxpan de Bolaños”, en *Interpsiquis*, vol. 30, núm. 4, 2003, p. 76.

[...] hace unos años me puse muy enferma. Estaba en una comunidad muy lejana. Fui con un doctor y con otro, pero nadie me podía decir lo que tenía. Entonces decidí visitar al *mara'akame* de la comunidad en la que trabajaba y me dijo que mi problema se debía a que no había completado los cinco años de un ritual que llamamos *yuimakwaxa*. Yo no sabía, pues esa fiesta se celebra durante los primeros cinco años, así es que fui a mi pueblo y le pregunté a mi papá si era cierto. Me dijo que era cierto, así es de que fui de nuevo con el *mara'akame* y me dijo que tenía que completarlo. Me tuve que sentar junto con los niñitos, yo tenía 23 años. Dos de mis hijos estaban también participando en el *yuimakwaxa*. No me vas a creer, pero después de eso solita me curé.

Una segunda causa por la que se puede perder el equilibrio tiene que ver más con aspectos sociales, y está más relacionada con lo que conocemos como brujería o males puestos. Generalmente estos males son puestos por alguien que recibió cierto entrenamiento como *mara'akame*, pero que no lo terminó. Ser *mara'akame* implica un proceso largo de formación proporcionado por otros *mara'akate* (plural de *mara'akame*) y el desarrollo de habilidades de curación muy especializadas, así como la habilidad de la interpretación de los sueños, mientras que estas otras personas no requieren tales habilidades.<sup>22</sup> Alguien que quiere venganza o siente envidia de algún otro miembro de la comunidad busca el servicio de estas personas, y es así como aun cuando se haya cumplido con “la costumbre”, se puede adquirir una enfermedad. Esta forma de perder el equilibrio no tiene que ver con romper las tradiciones sagradas. La siguiente narración la hizo una mujer wixárika:

Despuesito de que me casé me empecé a sentir muy débil. No podía trabajar, ni hacer los quehaceres, ni siquiera pararme. Fui con un *mara'akame* y me dijo que tenía un mal puesto. Me dijo el nombre del disque *mara'akame* que me lo había puesto y el del señor que se lo había encargado. Lueguito me acordé que ese hombre, el que encargó el mal, quería que me fuera a vivir con él pero yo no quise. El *mara'akame* me dijo el lugar donde se había puesto el mal, por allá en una montaña, y tuve que ir allá y poner una ofrenda [...]

<sup>22</sup> S. J. Villaseñor, A.C. Lara, y M.P. Aceves, “La embriaguez de lo divino: un síndrome ligado a la cultura”, en *Investigación en Salud*, vol. VIII, núm. 1, 2006, pp. 16-22.

Una tercera causa de enfermedad es consecuencia del contacto accidental con una entidad física; en otras palabras, por estar en el lugar equivocado en el momento equivocado. En algunas ocasiones los animales (los wixaritari piensan que esos animales son en realidad *mara'akate*, que tienen la habilidad de convertirse en animales (nahuales)) pelean entre sí. No es una pelea física, sino de energía, descrita como “flechas” por los wixaritari. Si algún wixárika atraviesa un área donde se está llevando a cabo una pelea y es flechado, puede que se enferme. Esta enfermedad no se manifiesta de manera inmediata, pueden pasar semanas o meses, pero un *mara'akame* siempre puede rastrear el origen de la enfermedad. Esta identificación se da a través de una “limpia” en la que el *mara'akame* succiona el mal del cuerpo de la persona enferma. Se le pide al paciente que entierre la entidad extraída en el lugar en el que se adquirió el mal.<sup>23</sup> De manera similar, se cree que ciertas plantas y árboles tienen el poder de enfermar a las personas. Los wixaritari las conocen y tratan de evitar tocarlos, pero si por accidente los tocan, tienen que ejecutar ciertos rituales para recuperar la salud. La siguiente es la narración que nos regaló un joven estudiante universitario wixárika: “[...] hay unos árboles que no debes tocar. La gente lo sabe. Por ejemplo, hay uno que se llama *techuchan*. Si lo tocas, cinco o diez minutos más tarde, o una media hora cuando mucho te salen unas ronchas que te dan mucho comezón y la única forma de que se te quiten es haciendo tamales de ceniza. Los cuelgas en el árbol y le tiras pedradas. Aunque no lo creas, se te quita la comezón [...]”

Contrario a la idea de que los wixaritari aceptan las enfermedades o incluso la muerte con resignación, bajo el argumento de que uno recibe lo que merece,<sup>24</sup> nuestros datos muestran que se aferran a la esperanza de vida. Estar en estado de balance no es un asunto personal, sino social. Toda la familia o la comunidad trabajan juntos y ejecutan los rituales que se les indiquen para ayudar a recuperar el estado de equilibrio a quien lo haya perdido

Dadas las explicaciones sobre las causas de la enfermedad, la curación no depende de tomar medicamentos, sino de hacer las paces con los ancestros. La sanación se asocia más con ejecutar rituales

<sup>23</sup> En ocasiones, el objeto extraído es arrojado a una hoguera que se encuentra en el lugar en el que se realizó la limpia.

<sup>24</sup> S.J. Villaseñor *et al.*, *op. cit.*, 2006.

y oraciones, llevar ofrendas, abstinencia, ayunar, hacer alguna peregrinación a un lugar sagrado y sacrificar animales, entre otras cosas.

Hay que señalar que los wixaritari distinguen entre enfermedades nativas y enfermedades occidentales.<sup>25</sup> Los casos descritos arriba son parte de lo que consideran enfermedades nativas, por lo que la curación la ejecuta un *mara'akame*. Las visitas con el médico están más asociadas con las llamadas enfermedades occidentales o con accidentes, como torceduras o mordidas de alacrán. Incluso con enfermedades occidentales, si después de un tiempo no ven progreso, acuden al *mara'akame*.

Si bien entender la cosmovisión wixárika con respecto a la salud y enfermedad es crucial para el desarrollo de un programa de salud culturalmente sensible, es igualmente importante atender aspectos relacionados con la comunicación que se establece en contextos interculturales, como diferencias en las expectativas de lo que debe ocurrir en los patrones de la interacción interpersonal.

### **La consulta médica en dos contextos: ¿importa la filiación étnica?**

Como ya se indicó, un propósito de esta investigación es explorar patrones en la forma en que se establece la comunicación durante la consulta médica entre el médico mestizo y *a)* el paciente mestizo y *b)* el paciente wixárika. ¿Cómo es la consulta médica cuando tanto el médico como el paciente son mestizos? Iniciaremos nuestro análisis con una descripción de la superestructura<sup>26</sup> de este evento comunicativo. Los datos de Carbajal,<sup>27</sup> quien audio-grabó consultas médicas en un contexto donde tanto el paciente como el médico son

<sup>25</sup> J.L. Vázquez, *op. cit.*; A. Casillas, "The Shaman who Defeated *etsá* Sickness (Smallpox). Traditional Huichol Medicine in the Twentieth Century", en S.B. Schaefer y P. Furst, *People of the Peyote: Huichol Indian History, Religion, and Survival*, 1996, pp. 208-234; K.I. Verdín Amaro, *op. cit.*

<sup>26</sup> Una superestructura es un tipo de esquema abstracto que establece el orden global de un texto y que se compone de una serie de categorías, cuyas posibilidades de combinación se basan en reglas convencionales; T.A. van Dijk, *La ciencia del texto*, 1996, p. 144. Las superestructuras son independientes de su contenido (macroestructura).

<sup>27</sup> A. Carbajal, *op. cit.*

mestizos, muestran que la consulta médica toma en promedio 15 minutos, distribuidos en tres conexos<sup>28</sup> indicados en la tabla 1.

Tabla 1. Superestructura de la consulta entre un médico mestizo y un paciente mestizo.

Conexo 1	Llenado de un formato Preguntas generales
Conexo 2	Exploración del paciente de forma física y a través de preguntas
Conexo 3	El médico informa al paciente el diagnóstico; el informe puede incluir posibilidades de evolución de la enfermedad, posibles tratamientos, etcétera.

¿Es estructuralmente diferente la consulta médica cuando el paciente es wixárika? A partir de observaciones de consultas médicas entre médicos mestizos y pacientes wixaritari, se puede establecer que cuando menos a nivel de superestructura, éstas siguen un patrón similar al ya descrito, como se indica en la tabla 2.

Tabla 2. Superestructura de la consulta entre un médico mestizo y un paciente wixárika

Conexo 1	El médico hace preguntas con respecto al problema El paciente contesta las preguntas
Conexo 2	El médico revisa físicamente al paciente Puede haber interacción (médico pregunta, paciente responde)
Conexo 3	El médico obtiene un diagnóstico y receta un tratamiento El paciente puede hacer más preguntas, pedir aclaraciones, etcétera

¿Realmente son tan parecidas? ¿Se pueden apreciar patrones de comunicación similares en ambos contextos? La comunicación durante la consulta médica debe contribuir al desarrollo de la confianza del paciente. Esta confianza puede, a su vez, ayudar a que el paciente entienda el proceso de la enfermedad y a aceptar el diagnóstico y consecuentemente la adherencia al tratamiento. Las consultas médicas con pacientes mestizos que analizamos ponen de manifiesto algunas estrategias que el médico utiliza para ayudar a que el paciente desarrolle confianza. Por ejemplo, una estrategia empleada por el médico es la socialización con el paciente, como se muestra en el siguiente segmento, en el que mientras el médico revisa al paciente hace preguntas personales:

<sup>28</sup> Conexo es un par de acciones de dos personas que interactúan bilateralmente, de manera que cada acción se refiere respectivamente a la otra persona; T.A. van Dijk, *op. cit.*, p. 243.

Médico: “¿Te duele aquí?”

Paciente: “Sí, me ha estado molestando por algunos días.”

(Médico: “Bien [...] ¿y a qué se dedica tu hija? [el médico hace la pregunta mientras revisa al paciente]”).

Paciente: “Es veterinaria”.

Médico: “¿Y le va bien?”

Paciente: “Sí, ya tiene cuatro años”.

Médico: “Dios la bendiga [...] Ojalá todo siga así [...] Bien entonces... [el médico continúa con el interrogatorio sobre el dolor]”.

Como se ve, el doctor inicia hablando sobre los síntomas; sin embargo, cuando empieza la revisión siente que necesita llenar espacios de silencio. De acuerdo con Jaworski,<sup>29</sup> en la cultura occidental se considera que el silencio no tiene significado, por lo que no contribuye a la conversación. Este espacio pudo haber sido llenado con preguntas respecto a los síntomas del paciente pero el médico decidió llenarlo con plática social. Creemos que esta conversación se utiliza no solamente como una forma de llenar un espacio de silencio, sino como una estrategia para establecer *rapport*, que a su vez, contribuye a la construcción de confianza. La interacción puede ser más personal, como se muestra en el siguiente segmento de conversación. Creemos que conversaciones con este tono son posibles sólo porque el médico y el paciente comparten valores culturales:

Médico: “Veo que está un poco triste ¿Cómo van las cosas? ¿Cree en Dios?”.

Paciente: “Si le dijera [...] No creo en Él ni en nada”.

Médico: “¿Ni en Él ni en nada?”

Paciente: “Es por todo esto que me ha pasado últimamente”.

Médico: Mmh.

Paciente: “Me pregunto ‘¿Cómo puede ser posible?’”

Médico: “¿Qué Dios permita todo esto?”

Paciente: ‘Que Dios me mande todo esto a mí’.

Médico: “Ya veo”.

En las consultas médicas con pacientes wixaritari que analizamos, el médico no parece hacer un esfuerzo por establecer confianza, como se ilustra enseguida. Previo al siguiente segmento, el

<sup>29</sup> A. Jaworski, *The Power of Silence: Social and Pragmatic Perspectives*, 1992.

paciente es recibido por una enfermera, que es hablante de wixárika. La enfermera toma información personal del paciente y el motivo de la visita. Este encuentro toma lugar en wixárika. En seguida se pasa el paciente al consultorio de un médico que habla español. La enfermera le da un resumen al médico de la interacción previa y el médico procede inmediatamente con el siguiente interrogatorio:

Médico: “¿De qué color es el moco?”

Paciente: “Blanco”.

Médico: “¿Transparente o blanco? ¿Como el agua?”

Paciente: [el paciente afirma con la cabeza].

Médico: “¿Has tenido temperatura?”

Paciente: “Sí”.

Médico: “¿Eres alérgico a algún medicamento, que te dé comezón o sarpullido?”

Paciente: “No”.

[El médico revisa en silencio al paciente y le da una receta]

En estudios realizados en el contexto de Estados Unidos se ha encontrado que los pacientes de color y los hispanos reciben menos información, menos interacción social, y que la interacción es más corta y con mayor dominación verbal que con pacientes blancos de clase media.<sup>30</sup> Nuestras propias observaciones de consultas con pacientes wixaritari y médicos mestizos confirman estos hallazgos.

Otra diferencia identificada en los patrones de interacción es que con pacientes mestizos, el médico hace un esfuerzo por ayudarlo a entender el proceso de su enfermedad. En el siguiente segmento, el médico prescribe una medicina y le explica al paciente por qué debería seguir el tratamiento y las consecuencias de no hacerlo:

Médico: “Vas a tomar *Omeprazol* para que se alivie tu estómago”.

Paciente: “Sí”.

Médico: “¿Sí? *Omeprazol* [...] a ver, *Omeprazol* [...] vas a tomar una pastillita en la mañana y una en la noche, pero sólo por quince días, no más”.

Paciente: “Sí”.

<sup>30</sup> R.L. Johnson *et al.*, *op. cit.*; D. Frank *et al.*, “Primary Care Physicians’ Attitudes Regarding Race-based Therapies”, en *Journal of General Internal Medicine*, vol. 25, núm. 5, 2010.

Médico: “[...] Acuérdate, el ácido juega un rol fundamental en el proceso de absorción de nutrientes”.

Paciente: “Sí”.

Médico: Si tomas *Omeprazol* todo el tiempo no habrá ácido en tu estómago, y tu estómago no va a absorber vitamina B1, vitamina B6, vitamina B12 [...]”

Paciente: “Mmh”.

Médico: “La próxima vez que te vea vas a tener un severo caso de anemia”.

Paciente: “Bueno, entonces la tomo sólo por dos semanas [...]”

Este tipo de información adicional es escasa en las interacciones con pacientes wixárika. Es más común encontrar interacciones como la siguiente: “Médico: ‘Vas a tomar estas medicinas. Vas a tomar estas tres veces al día y esta otra cinco veces al día. La primera te va a ayudar con la tos y la segunda con el dolor de cabeza y la fiebre. Cuidate y no salgas de tu casa en la noche porque hace frío?’”.

Aunque el médico explica para qué es la medicina, no proporciona detalles sobre cuándo se debe tomar ésta y por cuánto tiempo. Un detalle más sutil en esta interacción tiene que ver con el consejo que le da el médico al paciente al final. Para un paciente mestizo tiene sentido el consejo de no salir de la casa para no exponerse al frío; sin embargo, las casas wixaritari son frías y les entra el viento, por la forma en que están construidas, y el patio, que está afuera, es parte de la casa. Con frecuencia, si tienen frío en el cuarto, salen al patio a calentarse en la hoguera que se prende en el patio. Vemos, pues, que por una parte la interacción con el paciente wixárika es muy lacónica, quizá debido a que considera que no es capaz de entender el proceso de la enfermedad,<sup>31</sup> y, por otro lado, aun cuando el médico intenta dar un consejo, asuntos interculturales interfieren con la eficacia de éste.

El análisis también mostró diferencias con respecto al involucramiento del paciente en cuanto al diagnóstico y tratamiento. Datos del *corpus* de Carbajal<sup>32</sup> muestran evidencia de solicitudes de aclaración por parte del paciente, como se muestra en el siguiente segmento. En este ejemplo, el médico está recetando un nuevo medicamento:

<sup>31</sup> L. Cooper y D. Roter, *op. cit.*

<sup>32</sup> A. Carbajal, *op. cit.*

Paciente: "¿Diclofenaco? ¿Cómo me va a ayudar?"

Médico: "El Diclofenaco es como un mejoralote. ¿Conoces los mejores?"

Paciente: "Sí. Tengo muchos en casa, pero no me ayudan".

Médico: "No te ayudan [...] entonces, ¿has tomado otro analgésico?"

En este segundo ejemplo, el médico recetó al paciente varios medicamentos:

Paciente: "¿Los puedo tomar al mismo tiempo?"

Médico: "Claro, no hay problema".

Finalmente, en este ejemplo el paciente discute alternativas de tratamiento:

Médico: "Te estoy dando este medicamento para detener el vómito".

Paciente: "¿Me lo puede dar inyectado?"

Aun cuando sea a un nivel muy limitado, vemos que el paciente mestizo solicita aclaración o negocia el tratamiento o la medicina. Parece que los pacientes wixaritari tienen una actitud más sumisa, pues tienden a aceptar el tratamiento sin cuestionar, sin que esto signifique que se vayan a apegar a éste.

Así, vemos que si bien en su nivel de superestructura la consulta médica cuando el paciente es mestizo y cuando es wixárika, es similar, un análisis en términos de la interacción que se establece entre el profesional de la salud y el paciente muestra diferencias importantes respecto a la forma en que el médico busca ganarse la confianza del paciente, a la información que recibe el paciente con respecto a su enfermedad (cómo el médico ayuda al paciente a entender su enfermedad) y el grado de involucramiento del paciente en cuanto al diagnóstico y tratamiento.

¿Por qué se dan estas diferencias en el manejo de la comunicación dentro de la consulta médica? Investigaciones llevadas a cabo en Estados Unidos revelan que, entre otros factores, la filiación étnica juega un rol fundamental en la adopción de actitudes sesgadas durante la consulta médica.<sup>33</sup> Los grupos indígenas en México, al igual

<sup>33</sup> K. Schulman *et al.*, "The Effect of Race and Sex on Physicians' Recommendations for Cardiac Catheterization", en *New England Journal of Medicine*, vol. 340, núm. 8, 1999, pp. 618-626; K. Weisse *et al.*, "Do Gender and Race Affect Decisions about Pain Management?", en *Journal of General Internal Medicine*, vol. 16, núm. 4, 2001, pp. 211-217.

que mucha gente de origen latinoamericano y africano en Estados Unidos, constituyen minorías segregadas: socioeconómicamente presentan desventajas, tienen bajos niveles de educación y viven en áreas con grandes amenazas ambientales. Las investigaciones revelan que todas estas características son fuentes de sesgos en la provisión de servicios médicos.

No estamos diciendo que necesariamente se trate de un asunto de discriminación racial; más bien, la falta de entrenamiento del personal de salud en cuestiones de comunicación intercultural puede llevar a malentendidos entre el profesional de la salud y el paciente durante la consulta médica.

Por ejemplo, una causa de malentendidos en la comunicación intercultural son las diferencias en las expectativas con respecto a la participación verbal y uso de pausas durante la interacción. Desde una perspectiva occidental, hablar señala poder, liberación o cultura, mientras el silencio nada señala,<sup>34</sup> pero esto no es universal. Las expectativas con respecto a la longitud de las pausas (silencio) juegan un rol importante en la actitud que tiene el médico hacia el paciente y viceversa.

Con frecuencia, los médicos describen a los pacientes wixaritari como muy callados, es decir, que usan pausas muy largas durante la comunicación. A primera vista, a partir de la observación de consultas médicas que llevamos a cabo, se puede concluir que, en general, los pacientes wixaritari son muy tímidos y callados: difícilmente responden a las preguntas del médico, y cuando lo hacen es a través de respuestas monosilábicas. Durante las entrevistas, algunos médicos estuvieron de acuerdo con este estereotipo e incluso sugirieron que desde su punto de vista los pacientes wixaritari eran groseros y no les gustaba cooperar. El siguiente segmento de entrevista, llevado a cabo con un médico que trabaja en una clínica que atiende a población indígena, ilustra claramente esta percepción:

Entrevistador: “¿Tiene problemas de comunicación con sus pacientes?”

Médico: “Sí, todo el tiempo. El otro día, por ejemplo, una señora joven vino al hospital con su bebé en brazos. Se sentó ahí [apuntando a una banca], callada, sin decir palabra. Yo le pregunté que cuál era el problema. No me respondió. Le pregunté que si su hija estaba mal. Callada, se quedaba así [el médico puso su cuerpo encorvado y su cabeza vien-

<sup>34</sup> G. Stainer, *Language and Silence: Essays on Language, Literature and the Inhuman*, 1998.

do hacia abajo]. Le pregunté la edad de la niña. Nada, no me respondía. ‘¿Cuándo nació el bebé?’ Entonces me enojé y le dije que no era adivina y que no podía adivinar el problema de su hija, pero no me contestó. Perdí la paciencia y empecé a hacerle preguntas más directas: ‘¿tu niña escurre moquito?’ Sólo afirmó con la cabeza. Le hice otras preguntas relacionadas con la gripa y sólo movía la cabeza. Estoy segura de que si le hubiera preguntado que si tuvo un infarto me hubiera dicho que sí [...] la quería matar porque no hablaba [...]

En la práctica, los médicos parecen actuar con este estereotipo en mente, pues se dirigen a sus pacientes a través de expresiones cortas, en ocasiones incluso con ajustes gramaticales inusuales, pronunciadas extremadamente lentas y un volumen más alto del normal. La siguiente es la reconstrucción de una interacción en español entre un médico, hablante nativo de español, y un paciente hablante nativo de wixárika.

Médico: ¿En qué puedo ayudarte?

[No hay respuesta del paciente; el médico espera alrededor de un minuto; entre tanto, empieza a revisar al paciente]

Médico: “¿Tú-entiendes-español?”

Paciente: [Pausa de alrededor de 30 segundos] “Sí”.

Médico: “¿Hablas-español?”

Paciente: [Pausa de alrededor de 10 segundos] “Sí”.

Médico: “Por qué —estás-aquí? ¿Por qué -viniste?”

Paciente: [Pausa de alrededor de 30 segundos] “Me siento mal”.

Médico: “¿Exactamente- qué-sientes?”

Paciente: [No hay respuesta verbal; el paciente se toca el estómago].

Médico: [El médico le toca el estómago al paciente y le pregunta] “¿Duele?”

La entrevista continúa con un diálogo en el que el médico pregunta al paciente los síntomas específicos utilizando preguntas de tipo ‘sí-no’. Las largas pausas y las respuestas silábicas del paciente parecen hacer pensar al médico que el paciente no entiende el español cabalmente, por lo que decide regular su discurso. Cuando no se cubre la expectativa del médico respecto al curso que debería tomar la interacción durante la consulta (por ejemplo, con respecto a la toma de turnos y el uso de pausas), éste puede ejercer juicios de valor con respecto al paciente: que no está cooperando o que no

entiende español y, en consecuencia, como hemos ilustrado, puede cambiar su estrategia de comunicación, por ejemplo, hablando más pausadamente y más fuerte, o simplemente restringirse a hacer preguntas y dar la receta, sin mayor involucramiento. ¿El paciente realmente carece de la competencia para comunicarse? Con respecto a esta paciente en particular, tuvimos la oportunidad de platicar con ella durante dos semanas que permaneció hospitalizada acerca de diferentes temas. Durante la tercer visita terminamos hablando de su problema de salud y para nuestra sorpresa, sin necesidad de interrogatorios, nos explicó los síntomas que había venido experimentando.

Scollon<sup>35</sup> encontró que las diferencias percibidas en tiempo durante la toma de turno tienen un impacto en juicios interpersonales en ambos interlocutores (por ejemplo, pueden desarrollar actitudes negativas entre sí).

A primera vista parece que el paciente wixárika no coopera durante la interacción. Sin embargo, después de haber trabajado en comunidades wixaritari por varios años sabemos que no es así. Silencios y largas pausas durante los turnos en una conversación son comunes. Pausas largas y el silencio juegan roles importantes (silencio atributivo). Jaworski,<sup>36</sup> por ejemplo, afirma que el silencio atributivo tiene cinco funciones: para ejercer juicio, afectivo, para unir, revelador y activador. Ninguna de estas funciones parece explicar el silencio que presenciamos en las consultas médicas.

Otra causa de malentendidos es la aparente falta de involucramiento en todo el proceso por parte de los pacientes wixaritari. Las investigaciones muestran que pacientes de minorías étnicas tienden a tener poco involucramiento en las decisiones médicas.<sup>37</sup> Estas investigaciones también muestran que con frecuencia los pacientes que pertenecen a minorías étnicas están menos inclinados a demandar una atención de primera. Esto puede ser interpretado por el médico como una actitud negativa, como falta de cooperación por

<sup>35</sup> R. Scollon, "The Machine Stops", en D. Tannen y M. Saville-Troike (eds.), *Perspectives on silence*, 1985.

<sup>36</sup> A. Jaworski, *op. cit.*

<sup>37</sup> L. Cooper *et al.*, "Race, Gender and Partnership in the Patient-Physician Relationship", en *Journal of the American Medical Association*, núm. 6, 1999, pp. 583-589; S. Saha *et al.*, "Patient-Physician Racial Concordance and the Perceived Quality and Use of Health Care", en *Archives of Internal Medicine*, vol. 158, núm. 9, 1999, pp. 997-1004.

parte del paciente, reforzando el estereotipo de que estos pacientes tienen bajas expectativas, capacidades limitadas o deseos poco claros.

Sin embargo, esta falta de involucramiento también puede ser atribuida a estereotipos preconcebidos que tiene el prestador de servicios médicos acerca de ciertos grupos étnicos.<sup>38</sup> Estos estereotipos pueden influenciar las creencias, expectativas y actitudes del prestador de servicios médicos.<sup>39</sup> En otras palabras, la impresión, creencias, actitudes que tenga el prestador de servicios médicos con respecto al paciente tiene implicaciones para el servicio que ofrece.

### Un asunto de comunicación intercultural

Más que un problema de insuficiente competencia comunicativa, de falta de interés o reticencia por parte del paciente, estamos ante un problema de comunicación intercultural: se asume que el médico y el paciente comparten las mismas expectativas con respecto al género de la consulta médica y que proceden en líneas similares de interpretación; el hecho de que el paciente no proceda de la forma en que el médico espera que proceda es interpretado como limitaciones en la competencia lingüística o como un acto de descortesía —renuencia a cooperar—.<sup>40</sup> Gumperz<sup>41</sup> afirma que los hablantes proceden en líneas similares de interpretación sólo en la medida en que comparten antecedentes culturales.

¿Cuánto se comparte con respecto a las expectativas de la consulta médica entre un médico mestizo y un paciente wixárika? Analizar lo que ocurre entre un *mara'akame* (chamán) y un paciente wixárika durante una limpia es una posible línea de explicación para aclarar esta pregunta. De ninguna manera se está sugiriendo que la limpia y la consulta médica sean equivalentes. La razón por la que se menciona la limpia es porque para el paciente wixárika ésta puede ser un referente importante para la consulta médica como evento comunicativo, y las expectativas de lo que debería ocurrir en el

<sup>38</sup> L. Cooper y D. Roter, *op. cit.*

<sup>39</sup> M. van Ryn y J. Burke, "The Effect of Patient Race and Socioeconomic Status on Physicians' Perceptions of Patients", en *Social Science Medicine*, vol. 50, núm. 6, 2000, pp. 813-828.

<sup>40</sup> K. Hyland, "Genre: Language, Context, and Literacy", en *Annual Review of Applied Linguistics*, vol. 22, 2002, pp. 113-135.

<sup>41</sup> J. B. Gumperz, *Discourse Strategies*, 1982.

consultorio en términos de quién habla, cuándo y acerca de qué (*scripts*, marcos o esquemas).

En seguida presentamos una descripción que resume lo que ocurre durante una consulta con un *mara'akame*. Estos eventos generalmente ocurren en wixárika, aunque con frecuencia pueden llevarse a cabo en español.

Después de ofrecer saludos, el paciente y él o los que lo acompañan le explican al *mara'akame* el asunto que los trae. Es común que no se hable precisamente de síntomas, se puede hablar de cosas que el paciente ha hecho en días recientes, a dónde fue, por dónde anduvo, a quién visitó, a quién se encontró o con quién habló. Durante esta etapa el *mara'akame* permanece callado. Escucha atentamente y en ocasiones simplemente afirma con la cabeza.

Una vez que el paciente ha explicado el problema en detalle, se le pide que se acueste sobre una superficie plana —una cama, una mesa, el piso— y que permanezca callado. El *mara'akame* procede a ejecutar la limpia utilizando un muwieri (vara sagrada). Aunque la limpia abarca todo el cuerpo, se concentra en la parte asociada con la “enfermedad”. A esta altura de la limpia, dependiendo de la naturaleza de la enfermedad, el *mara'akame* permanece callado, entona algún canto ritual o inicia una “pelea” con quien haya causado la enfermedad. Como parte del ritual, y dependiendo de la naturaleza de la enfermedad, el *mara'akame* extrae el mal, que puede tener la forma de una semilla, una piedra, un pedazo de madera, un animal, una hoja.

Después de ejecutar la limpia, el *mara'akame* explica al paciente la naturaleza del problema, mostrándole el objeto extraído (el cual debe ser arrojado al fuego) como evidencia y le indica lo que tanto el paciente como su familia deben hacer para completar el proceso de sanación. Estas indicaciones pueden incluir llevar una ofrenda a un lugar específico, llevar a cabo algún ritual, visitar un lugar sagrado, entre otras cosas.

La superestructura de la limpia muestra cierta similitud con la superestructura de la consulta médica, pues tiene también tres conexos, como se muestra en la tabla 3.

Tabla 3. Superestructura de una limpia

Conexo 1	El paciente explica el problema El <i>mara'akame</i> escucha
Conexo 2	El <i>mara'akame</i> ejecuta la limpia El paciente permanece callado
Conexo 3	El <i>mara'akame</i> explica al paciente y a su familia la naturaleza del problema y revela la acción requerida para el restablecimiento del equilibrio El paciente y su familia escuchan

Un análisis más detallado mostrará que existen diferencias fundamentales con lo que ocurre en cada uno de los conexos, con respecto a:

- Dominación verbal
- Contenido de la información
- Elementos no lingüísticos del evento comunicativo: el silencio.

### Dominación verbal

Iniciaremos esta parte del análisis con una comparación entre la cantidad de habla del médico y del *mara'akame* y una comparación entre la cantidad de habla del paciente y el “sanador” (ya sea médico o *mara'akame*).

Aunque no se llevaron a cabo medidas de audio-grabaciones con respecto a la comunicación entre el médico y el paciente, las observaciones nos permiten afirmar que la dominación verbal es distinta en los dos contextos descritos arriba.

La tabla 2 de arriba muestra que la consulta en el consultorio médico se lleva a cabo atendiendo al método socrático: el médico tiende a ser más activo verbalmente durante todo el proceso de la consulta, principalmente con expresiones que toman la forma de preguntas. La tabla 3, por su parte, muestra que el *mara'akame* tiende a hablar sólo hasta el final del proceso.

Las tablas 2 y 3 también muestran que las oportunidades para que hable el paciente ocurren en distintos momentos y que la cantidad de habla también varía entre ambos contextos. Mientras que en la consulta con el *mara'akame* el paciente es el que habla principalmente durante el primer conexo, en la consulta con el médico el paciente tiene oportunidades de hablar durante los tres conexos.

En términos generales se puede decir que el médico habla más que el paciente durante la consulta médica, pero que no es por falta de oportunidades por parte del paciente. ¿Por qué encontramos esas respuestas monosilábicas en los pacientes wixárika? Una posible explicación para este comportamiento hasta cierto punto tímido del paciente wixárika puede explicarse por el hecho de que, en principio, la interacción en el contexto del consultorio médico es asimétrica, pues el paciente se encuentra subordinado al médico.<sup>42</sup> Por ejemplo, el paciente se dirige al médico por su apellido, o por su título: “doctor” o “médico”, o “usted” mientras que el médico usa el nombre de pila del paciente o “tú”. En el caso del *mara’akame*, aunque hay cierto nivel de asimetría impuesta por el poder y autoridad del curandero, se tiene cierta solidaridad por el hecho de que ambos utilizan el nombre de pila (no el nombre bajo el cual están registrados sino el que les asignaron sus abuelos).<sup>43</sup> Esta solidaridad es reforzada por el hecho de que ambos comparten una cultura común. Consecuentemente, no sólo el paciente habla más que el *mara’akame* cuando está en el consultorio médico, sino que la comunicación es más fluida, incluso en situaciones en las que se utiliza el español.

Hasta ahora sólo hemos mostrado diferencias contextuales con respecto a cuándo y cuánto se habla. En seguida hablaremos sobre diferencias en cuanto al contenido de la interacción.

## Contenido de la interacción

Con respecto al contenido y el propósito de la interacción, podemos resaltar dos observaciones:

[...] en primer lugar, en la interacción entre el médico y el paciente wixárika el médico pregunta por los síntomas y él decide la información que es relevante y vital, pues es él quien formula las preguntas. Esto ocurre generalmente durante los conexos 1 y 2 de la tabla 2. En la interacción con el *mara’akame*, el paciente es quien está a cargo de la

<sup>42</sup> D. Tannen, “Rethinking Power and Solidarity in Gender and Dominance”, en C. Kramsch y S. McConnell-Ginet, *Text and Context. Cross-disciplinary Perspectives on Language Study*, 1992, pp. 135-147.

<sup>43</sup> S. Santos y T. Carrillo, “Teukarita: designación de nombres de persona entre los wixaritari y sus significados”, en C. Conti, L. Guerrero y S. Santos, *Aproximaciones a la documentación lingüística del huichol*, 2012.

descripción de los síntomas y él decide qué decir; esto ocurre durante el conexo 1. Las decisiones sobre qué decir en relación a lo que se necesita saber para llegar a un diagnóstico son permeadas por nuestro entendimiento de las causas de la enfermedad o del estado de desequilibrio, y cómo se corrige o alivia éste. Una perspectiva wixárika asume que ambos participantes en la interacción (paciente y *mara'akame*) comparten este conocimiento, por lo que el paciente está en la posición de decidir lo que es relevante; en cambio, en la perspectiva occidental, el médico es quien conoce las causas de la enfermedad y la forma de aliviarlas y el paciente está 'en la oscuridad', por así decirlo, con respecto a lo que es relevante para llegar a un diagnóstico.

En segundo lugar, el conexo 3 es fundamentalmente diferente en ambos contextos. En la interacción con el *mara'akame*, éste ofrece explicaciones que están en armonía con el sistema de creencias del paciente con respecto a la salud y la enfermedad, la vida y la muerte, el estado de equilibrio y desequilibrio, y le da instrucciones precisas al paciente sobre lo que hay que hacer. Es durante esta etapa que el *mara'akame* explica al paciente y a su familia la naturaleza del problema y el paciente sabe que el alivio depende de que obedezca las instrucciones (adherencia al tratamiento). El estereotipo del paciente wixárika durante la consulta descrito anteriormente impide que el médico establezca comunicación con el paciente que vaya más allá del chequeo e instrucciones generales del tratamiento. Hemos sugerido que el médico cuestiona la habilidad del paciente para entender el tratamiento recetado, y que no ve la razón para discutir con el paciente sus expectativas sobre la atención médica, ni sus preferencias por un tratamiento u otro. En consecuencia, se puede ver afectada la adherencia al tratamiento, como lo sugiere un estudiante de medicina en el siguiente segmento de entrevista: "[...] en muchos casos el paciente abandona el tratamiento. Lo hace porque algunas medicinas tienen algún efecto lateral: te dan dolor de cabeza, o dolor de estómago. El médico le debería advertir al paciente 'es posible que tengas estas reacciones'. Pero cuando el médico no le dice nada el paciente concluye que la medicina le está haciendo daño y deja de tomarla [...]"

### **Elementos no-lingüísticos de la interacción: el silencio**

Mucho se ha escrito sobre las pausas que ocurren entre turnos mientras un participante deja de hablar y otro reclama el derecho a ha-

blar.<sup>44</sup> Estas pausas juegan un papel fundamental en los juicios interpersonales sobre la competencia comunicativa. Por ejemplo, se ha encontrado que incluso pequeñas diferencias en tiempo en las pausas entre turnos puede llevar a que los participantes desarrollen actitudes negativas ante su interlocutor.<sup>45</sup> La investigación sobre el uso del silencio durante la conversación indica que la población indígena tiende a utilizar pausas y silencios de formas distintas a las culturas occidentales.<sup>46</sup> Desde la perspectiva de los navajos, por ejemplo, el silencio es una señal de respeto y cortesía. Para los wixaritari, la experiencia nos dice que una pausa larga indica que la persona está pensando seriamente antes de responder, como muestra de respeto y cortesía.

En las interacciones que se dan durante la consulta médica, la persona a cargo es quien formula las preguntas. Usualmente esta persona tiene el control, no sólo de la dirección de la entrevista, sino también del tiempo permitido para los silencios: la regla son sus propias expectativas acerca de la longitud apropiada de silencio entre pregunta y respuesta. A partir de nuestra experiencia de entrevistar a wixaritari durante casi seis años, sabemos que las pausas entre turnos tienden a ser significativamente más largas que las pausas que se dan en una conversación entre mestizos. Luego entonces, la expectativa del médico en el consultorio es que se den pausas mucho más cortas y como no se cumple esta expectativa, el médico decide continuar con la interacción o repetir la pregunta antes de que el paciente haya tenido la oportunidad de responder. En consecuencia, como un hablante “más veloz”, el médico termina hablando más que el paciente porque llega a la conclusión de que éste o bien no tiene nada que decir o es lingüísticamente incompetente.<sup>47</sup>

La interacción entre un médico y un paciente wixárika se puede describir como un *sistema de cortesía jerárquico*. En este sistema “los participantes reconocen y respetan las diferencias sociales que colocan a un interlocutor en una posición superordinada y al otro en una posición subordinada”.<sup>48</sup> Se dice que este sistema es asimétrico

<sup>44</sup> R. Scollon y S. W. Scollon, *Intercultural Communication*, 2001.

<sup>45</sup> R. Scollon, *op. cit.*

<sup>46</sup> M. Saville-Troike, “Cultural Maintenance and ‘Vanishing’ Languages”, en C. Kramsch y S. McConnell-Ginet, *Text and Context. Cross-disciplinary Perspectives on Language Study*, 1992, pp. 148-155.

<sup>47</sup> R. Scollon y S. W. Scollon, *op. cit.*

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 55.

porque los hablantes no utilizan las mismas estrategias de cortesía al hablar entre sí. En el contexto que hemos descrito aquí, el médico estaría utilizando “estrategias de involucramiento” al hablarle al paciente de forma paternalista y el paciente estaría utilizando “estrategias de independencia”, al hablarle al médico “con respeto”. Las pausas largas se asocian con estrategias de independencia y las pausas cortas con estrategias de involucramiento.<sup>49</sup> El sistema descrito arriba predice una diferencia en el uso de pausas entre ambos interlocutores.

Aunque de manera intrínseca la interacción entre un médico y un paciente (no necesariamente indígena) en un contexto occidental implica un sistema de cortesía jerárquico, las jerarquías se enfatizan si la longitud de las pausas de ambos interlocutores son en principio diferentes; luego entonces, debido a que los wixaritari tienden a utilizar pausas largas, hay una tendencia de que el sistema se oriente hacia uno jerárquico, aun sin que se lo propongan los participantes. Podemos contrastar este sistema con el que se establece entre el *mara'akame* y el paciente wixárika durante la limpia. La interacción en este contexto encaja más en lo que Scollon y Scollon llaman *sistema de cortesía defencial*. Hay una expectativa compartida con respecto al uso de pausas (es decir, ambos participantes esperan largas pausas) y de largos periodos de silencio. En otras palabras, ambos comparten el entendimiento de las características de este género por lo que proceden por líneas similares de interpretación. Esto hace que el sistema sea simétrico, pero a la vez distante, porque cada participante utiliza estrategias de independencia al dirigirse al otro.

## Conclusiones

En las secciones previas analizamos la interacción entre profesionales de la salud y pacientes con diferentes antecedentes culturales. Mostramos que los estereotipos que el profesional de la salud puede tener del paciente indígena influyen en los procesos de toma de decisión y en general en la interacción entre prestadores de servicios médicos y pacientes, contribuyendo a disparidades en la prestación del servicio médico.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 75.

Hemos dicho que como respuesta a estas disparidades que se presentan en el contexto de la diversidad cultural del país, la Secretaría de Salud en México ha promovido un programa de salud intercultural para las minorías indígenas. Aunque bien intencionado, el programa tiene ciertas limitantes porque no considera el contexto social, histórico, cultural y religioso de cada pueblo indígena y no incorpora en sus programas de entrenamiento del personal asuntos relacionados con la comunicación intercultural.

A lo largo de este reporte se ha asumido que la comunicación efectiva entre profesionales de salud y pacientes tiene como resultado satisfacción del paciente, adherencia al tratamiento y, en consecuencia, una mejor salud. Además, cabe aclarar que este resultado puede verse favorecido o desfavorecido, por otros aspectos en la interacción de la consulta, como la eficacia, la accesibilidad a los recursos de atención, el tipo de enfermedad, la cronicidad, entre otros. Sin embargo, para minimizar el potencial de conflictos en la comunicación se debe desarrollar un sistema de salud que sea interculturalmente sensible. Este sistema debe reconocer e incorporar —en todos los niveles— la importancia de las diferencias en patrones de interacción intercultural. Cabe aclarar, sin embargo, que para entender mejor la comunicación intercultural, es necesario enfocarse en las acciones que la gente lleva a cabo en las que las diferencias pueden ser una fuente de conflicto con respecto al poder y entendimiento. Pero las acciones sociales en general, y en particular los eventos comunicativos se basan en normas tácitas, normalmente actos subconscientes. Por lo que las normas que gobiernan un determinado evento comunicativo y las diferencias interculturales se deben hacer explícitas, no sólo para contribuir al conocimiento pragmático, sino para que sirva de insumo como material de formación: el entrenamiento del personal de servicios médicos en competencia intercultural debe promover no sólo un entendimiento de las influencias sociales y culturales en las creencias de los pacientes con respecto a la salud y la enfermedad, sino que también aspectos pragmáticos de la comunicación, como los descritos en este artículo.

Las investigaciones sobre contextos específicos de la interacción intercultural entre profesionales de la salud y pacientes son escasas en México. Esperamos que el presente reporte haya mostrado posibilidades metodológicas de observaciones sobre la comunicación intercultural.

## Bibliografía

- Betancourt, J.R., A.R. Green, J.E. Carrillo, y O. Ananeh-Firempong, "Defining Cultural Competence: A Practical Framework for Addressing Racial/Ethnic Disparities in Health and Health Care", en *Public Health Reports*, vol. 118, núm. 4, 2003, pp. 293-302.
- Blum-Kulka, S. y E. Olshtain, "Requests and Apologies. A Cross-cultural Study of Speech Act Realization Patterns (CCSARP)", en Z. Hua (ed.), *The Language and Intercultural Communication Reader*, New York, Routledge, 2011, pp. 135-151.
- Bye Boettler, R.A. Aedo y P. Faba, *Listado florístico y etnobotánico de las plantas medicinales de los huicholes del río Chapalagana, Jalisco y del Nayar, Nayarit: informe final SNIB-CONABIO proyecto No. AE001*, México, UNAM, 2005.
- Carbajal, A., "Análisis del discurso médico: la argumentación en la consulta pública", tesis de maestría en lingüística aplicada, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2010.
- Casillas, A., "The Shaman who Defeated *etsá* Sickness (Smallpox). Traditional Huichol Medicine in the Twentieth Century", en S.B. Schaefer y P. Furst, *People of the Peyote: Huichol Indian History, Religion, and Survival*, Albuquerque, University of New Mexico, 1996, pp. 208-234.
- Cooper, L. et al., "Race, Gender and Partnership in the Patient-Physician Relationship", en *Journal of the American Medical Association*, núm. 6, 1999, pp. 583-589.
- Cooper, L. y D. Roter, "Patient-Provider Communication: The Effect of Race and Ethnicity on Process and Outcomes of Healthcare", en B. Smedley, A. Stith y A. Nelson (eds.), *Unequal Treatment: Confronting Racial and Ethnic Disparities in Health Care*, Washington, D.C., National Academies Press, 2003, pp. 552-580.
- Dijk, T.A. van, *La ciencia del texto*, México, Paidós, 1996.
- Frank, D. et al., "Primary Care Physicians' Attitudes Regarding Race-based Therapies", en *Journal of General Internal Medicine*, vol. 25, núm. 5, 2010, pp. 384-389.
- Gornick, M.E., "Disparities in Medicare Services: Potential Causes, Plausible Explanations and Recommendations", en *Health Care Financing Review*, vol. 21, núm. 4, 2000, pp. 23-43.
- Gumperz, J.B., *Discourse Strategies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- Gutiérrez del Ángel, A., *Las danzas del padre sol*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2010.
- Hyland, K., "Genre: Language, Context, and Literacy", en *Annual Review of Applied Linguistics*, vol. 22, 2002, pp. 113-135.

- INALI, "Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas", en *Diario Oficial de la Federación*, 14 de marzo de 2008 (Sección 1: 31-78, Sección 2: 1-96, Sección 3: 1-112), disponible en [[http://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN\\_completo.pdf](http://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_completo.pdf)].
- INEGI, *Censo de Población y Vivienda 2010*, disponible en [<http://www3.inegi.org.mx/sistemas/TabuladosBasicos/Default.aspx?c=27302&ts=est>]
- Instituto Nacional de Salud Pública, *Encuesta Nacional de Nutrición*, México, INSP (Cuadernos de Nutrición), 2001.
- Jaworski, A., *The Power of Silence: Social and Pragmatic Perspectives*, Los Ángeles, Sage Publications, 1992.
- Johnson, R. L., D. Roter, N. Powe & L.A. Cooper, "Patient Race/Ethnicity and Quality of Patient-Physician Communication During Medical Visits", en *American Journal of Public Health*, vol. 94, núm. 12, 2004, pp. 2084-2090.
- Neurath, J., *Huicholes. Pueblos indígenas del México Contemporáneo*, México, CDI, 2003.
- Ryn, M. van y J. Burke, "The Effect of Patient Race and Socioeconomic Status on Physicians' Perceptions of Patients", en *Social Science Medicine*, vol. 50, núm. 6, 2000, pp. 813-828.
- Saha, S. et al., "Patient-Physician Racial Concordance and the Perceived Quality and Use of Health Care", en *Archives of Internal Medicine*, vol. 158, núm. 9, 1999, pp. 997-1004.
- Santos, Saúl y Karina Verdín, "Intercultural Communication Issues During Medical Consultation: the Case of Huichol People in Mexico", en *Cuadernos Interculturales*, vol. 17, núm. 2, 2011, pp. 257-274.
- Santos, S. y Carrillo, T., "Teukarita: designación de nombres de persona entre los wixaritari y sus significados", en C.L. Conti, L. Guerrero y S. Santos, *Aproximaciones a la documentación lingüística del huichol*, Jaén, Gráficas La Paz, 2012.
- Saville-Troike, M., "Cultural Maintenance and 'Vanishing' Languages", en C. Kramsch & S. McConnell-Ginet, *Text and Context. Cross-disciplinary Perspectives on Language Study*, Lexington, Heath and Company, 1992, pp. 148-155.
- Schulman, K. et al., "The Effect of Race and Sex on Physicians' Recommendations for Cardiac Catheterization", en *New England Journal of Medicine*, vol. 340, núm. 8, 1999, pp. 618-626.
- Scollon, R., "The Machine Stops", en D. Tannen y M. Saville-Troike (eds.), *Perspectives on Silence*, Norwood, Ablex, 1985.
- Scollon, R. y S. W. Scollon, *Intercultural Communication* (2ª ed.), Oxford, Blackwell, 2001.

- Secretaría de Salud, *Atención a la salud de los pueblos indígenas de México*, disponible en [[http://salud.chiapas.gob.mx/doc/biblioteca\\_virtual/programas/Atencion\\_Salud\\_Pueblos\\_Indigenas\\_Mexico.pdf](http://salud.chiapas.gob.mx/doc/biblioteca_virtual/programas/Atencion_Salud_Pueblos_Indigenas_Mexico.pdf)].
- Secretaría de Salud, *Programa Nacional de Salud 2007-2012*, disponible en [[http://www.geriatria.salud.gob.mx/descargas/programa\\_nacional\\_salud.pdf](http://www.geriatria.salud.gob.mx/descargas/programa_nacional_salud.pdf)].
- Smedley, B. D., A.Y. Stith y A.R. Nelso, *Unequal Treatment. Confronting Racial and Ethnic Disparities in Health Care*, Washington, D.C., The National Academies Press, 2003.
- Stainer, G., *Language and Silence: Essays on Language, Literature and the Inhuman*, New Heaven, Yale University Press, 1998.
- Tannen, D., "Rethinking Power and Solidarity in Gender and Dominance", en C. Kramsch y S. McConnell-Ginet, *Text and Context. Cross-disciplinary Perspectives on Language Study*, Lexington, Heath and Company, 1992, pp. 135-147.
- Vázquez, J. L., "Práctica médica tradicional entre indígenas de la Sierra Madre Occidental: los huicholes", en E. Menéndez y J. García (eds.), *Prácticas populares, ideología médica y participación social. Aportes sobre antropología médica en México*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara / CIESAS, 1992, pp. 89-104.
- Verdín Amaro, K. I., "Males 'normales' y males 'puestos' del pueblo wixárika: un análisis cognoscitivo", tesis doctoral en Lingüística, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 2012.
- Villaseñor, S. J. y M.P. Aceves, "El concepto de 'enfermedad mental' entre los huicholes de Tuxpan de Bolaños", en *Interpsiquis*, vol. 30, núm. 4, 2003, disponible en [[http://www.psiquiatria.com/bibliopsiquis/bitstream/10401/2434/1/interpsiquis\\_2003\\_9904.pdf](http://www.psiquiatria.com/bibliopsiquis/bitstream/10401/2434/1/interpsiquis_2003_9904.pdf)].
- Villaseñor S. J., A.C. Lara, y M.P. Aceves, "La embriaguez de lo divino: un síndrome ligado a la cultura", en *Investigación en Salud*, vol. VIII, núm. 1, 2006, pp. 16-22.
- Weisse, K. et al., "Do Gender and Race Affect Decisions about Pain Management?", en *Journal of General Internal Medicine*, vol. 16, núm. 4, 2001, pp. 211-217.
- Widowson, H., *Teaching Language as Communication*, Londres, Oxford University Press, 1978.

# Imágenes, ficción y consumo cultural. El impacto de la pantalla chica en la globalidad del *heavy metal*

STEPHEN CASTILLO BERNAL\*

**E**n este trabajo exploraré la construcción de identidades y estereotipos sobre la escena metalera desde la pantalla chica. El cine, así como los programas televisivos, han jugado un papel fundamental en la reproducción del canon metalero.<sup>1</sup> Destacan series animadas como *Beavis and Butt-Head*, transmitidas por el canal MTV en la década de los 90, la cual dio paso a series como *Metalocalypse*, donde se privilegia la vida de los músicos y no tanto la de los fans.

Si los productos filmicos, audiovisuales y televisivos pueden verse como documentos etnográficos que evidencian un contexto cultural al margen de la intencionalidad del autor, entonces las imágenes televisivas asociadas con la escena metalera serán filtradas y re-significadas por cada sujeto y colectividad. Estos imaginarios ficcionales, que pueden o no corresponder con la realidad, generan estigmas, identidades, tabúes, temores y, paradójicamente, la repro-

\* Museo Nacional de Antropología, INAH.

<sup>1</sup> Utilizo el término "metalero" para aglutinar a los diferentes sujetos que se sienten atraídos e identificados con la música denominada *heavy metal*, independientemente de sus diferentes subgéneros. Si bien ese género fue el sonido primigenio que permitió que este tipo de música se diversificara y expandiera planetariamente desde 1970, he decidido emplear en este ensayo el término *metal* como adjetivo que engloba a cada una de las manifestaciones musicales e ideológicas de esa escena cultural.

ducción de la escena metalera mundial mediante diversos consumos culturales. Se analizará la imagen global del *heavy metal* en las narrativas de *Metacalypse* y cómo éstas evidencian el carácter estructural de ese género musical, ello a partir de un ejercicio etnográfico entre los participantes de esa comunidad de sentido en la ciudad de México. Los testimonios etnográficos fueron seleccionados de manera para apuntalar mis interpretaciones.

### **Las instituciones, la televisión y los estados ficción**

Según Augé,<sup>2</sup> la ficción es parte de los sistemas humanos. La ficción, que abreva de la capacidad humana de construir imágenes mentales, se vincula con los imaginarios, enriqueciéndolos o modificándolos y manifestándose en instituciones como la religión, los discursos históricos, la praxis social.

La ficción se vincula con la creación literaria<sup>3</sup> y pone de relieve algo que en la realidad no es, pero tiene la capacidad de impactar en los imaginarios establecidos y los que están por estructurarse. Augé<sup>4</sup> argumenta que “la noción de ficción es una muestra de ambivalencia. El diccionario le reconoce como primer significado el de mentira, oponiéndolo a la noción de verdad. Pero le reconoce, también, como segundo significado el de invención, imaginación, oponiéndolo al de realidad”. Por ejemplo, muchas imágenes ficcionales tenderán a ser manipuladas y controladas. Ello traería como consecuencia que las imágenes fueran “dosificadas” a la sociedad por quienes encarnan a las diferentes instituciones. Estos argumentos reforzarían la tesis de que las ficciones no concuerdan con la realidad ni con la verdad. Una mirada a los noticieros televisivos nos permitiría corroborar el postulado.

Pero tampoco podemos caer en la cuenta de que las imágenes ficcionales siempre tendrán un carácter negativo y de control, pues tales construcciones constituyen la génesis de los imaginarios. Este es el dominio de la segunda acepción de ficción de Augé: la invención, la imaginación opuesta a la realidad, pero que ayuda a definirla.

<sup>2</sup> Marc Augé, “De lo imaginario a lo ficcional total”, en Abilio Vergara (ed.), *Imaginarios, horizontes plurales*, 2002, p. 86.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>4</sup> Marc Augé, *Ficciones de fin de siglo*, 2001, p. 9.

Si bien la construcción de ficciones es parte de la condición humana, la manipulación que de éstas hacen los sujetos asentados en las cúpulas de poder<sup>5</sup> puede generar un estado ficcional total que surge cuando las oligarquías filtran las imágenes hacia el grueso poblacional para que éste decodifique mensajes teledirigidos o participe de una opinión. Así, se ponen de relieve elementos gráficos de la realidad, mientras otros se ocultan, se editan, se estigmatizan o se tergiversan. La consecuencia de ese estado ficcional total es la imposibilidad de distinguir entre lo que es real y lo que no lo es. Aquí entra el fantasma ficcional de la televisión.

Sartori<sup>6</sup> ha analizado el papel de la televisión en las sociedades contemporáneas. Ha indicado cómo la video imagen ha trastocado la capacidad cognitiva de las audiencias.<sup>7</sup> Expone cómo el lenguaje y la lectura demanda un proceso cognitivo de creación de abstracciones que generan saberes a través de la interacción social. Pero la llegada de la televisión derrumbó esa capacidad:

La televisión [...] es “ver desde lejos” (tele), es decir, llevar ante los ojos de un público de espectadores cosas que puedan ver en cualquier sitio, desde cualquier lugar y distancia. Y en la televisión el hecho de *ver* prevalece sobre el hecho de hablar, en el sentido de que la voz del medio, o de un hablante, es secundaria, está en función de la *imagen*, comenta la imagen. Y, como consecuencia, el telespectador es más un animal *vidente* que un animal simbólico. Para él las cosas representadas en imágenes cuentan y pesan más que las cosas dichas con palabras.<sup>8</sup>

No deseo hacer un análisis exhaustivo del trabajo de Sartori. Bastará decir que su análisis se encuentra más vigente que nunca. Es suficiente ver cómo las oligarquías televisivas generaron un imaginario de terror hacia el candidato de las izquierdas en México en

<sup>5</sup> Entendidas como los nichos institucionales desde los cuales un reducido sector poblacional, fuertemente vinculado con las elites dominantes, teledirige diversas clases de mensajes, idearios, aspiraciones.

<sup>6</sup> Giovanni Sartori, *Homo videns. La sociedad teledirigida*, 2001.

<sup>7</sup> A pesar de que el ensayo de Sartori fue elaborado a finales de la década de 1990, poco antes del despunte de las tecnologías de la información digital, su crítica en torno de la video política y del paulatino deslave cognitivo que acarrea la televisión sigue siendo vigente. Bastará ver los circos, maromas y teatros que los noticieros buscan transmitir a través de sus imágenes y cómo se generan “amigos” o “enemigos” del pueblo y de las clases políticas en el poder.

<sup>8</sup> Giovanni Sartori, *op. cit.*, 2001, p. 26.

las pasadas elecciones de 2006 y 2012 en México.<sup>9</sup> Lo que interesa tiene que ver con un pronunciamiento ontológico. Lo que aparece en una pantalla es lo real, es lo que existe, no hay forma de dudar de su existencia si “lo estamos viendo”. No obstante, lo que se edita, se oculta o se tergiversa en la televisión existe, pero en los estados ficcionales no. La realidad existe sólo si es proyectada.<sup>10</sup>

Es notorio que la televisión ha potenciado una homogeneización cultural; tornando deseables gustos, modas, artistas, deportes. Nos muestra fenómenos locales y globales “maquillados”; pero también nos permite imaginar mundos posibles, conocer sociedades exóticas o “descubrir” lugares; esto es, nos permite conectarnos en el imaginario con la globalidad y potenciar la multiculturalidad.<sup>11</sup> Así, la televisión no es enteramente desechable, pues ésta y el cine constituyen documentos etnográficos<sup>12</sup> que evidencian una plataforma emergente de saberes. Con sólo apretar un botón podemos ver imágenes de otros países. Fidedignas o no, permiten insertarnos en la globalidad de mensajes, culturas e imaginarios. Internet, no analizado a profundidad por Sartori, es otro medio que acerca la información a los usuarios. No obstante, ese desarrollo tecnológico también genera consecuencias en la cognición humana, pues, como argumenta Carr,<sup>13</sup> Internet y la lectura vertiginosa de la información ha reducido la capacidad de concentración en un libro, la cual difícilmente puede rebasar 20 minutos.

¿Y estos argumentos qué tienen que ver con el fenómeno del metal, así como con su reproducción y estereotipos? Partamos de que las imágenes televisivas constituyen ficciones. Si esto es así, los contenidos ficcionales deberán presentar un halo de “verdad” que otorgue credibilidad al mensaje, al margen de que el discurso final sea erróneo o esté “maquillado”. Este ejercicio permitiría a la mayor parte de la audiencia considerar verdadero lo proyectado en la pantalla, pues sus imágenes son cercanas a la realidad y “la imagen no miente”. Y es precisamente el grado de plausibilidad de cada imagen

<sup>9</sup> Un trabajo de este tipo se puede encontrar en Abilio Vergara, *El resplandor de la sombra. Imaginación política, producción simbólica, humor y vidas macropolitanas*, 2006, donde se analizan los imaginarios de la población capitalina ante el desafuero del entonces jefe de Gobierno del Distrito Federal, Andrés Manuel López Obrador.

<sup>10</sup> Marc Augé, *op. cit.*, 2001, p. 30.

<sup>11</sup> Néstor García Canclini, *La globalización imaginada*, 2008, p. 32.

<sup>12</sup> Francisco de la Peña, “Por una antropología del cine: imaginarios fílmicos y análisis cultural”, 2013.

<sup>13</sup> Nicholas Carr, *Superficiales. ¿Qué está haciendo Internet con nuestras mentes?*, 2011.

ficcional lo que permite acercarnos a los puntos medulares de diversos sucesos. En efecto, para maximizar, parodiar o desinformar desde la pantalla chica, o la grande, es necesario que las imágenes tengan cierto contenido de verdad; así, las imágenes ficcionales presentan elementos de la realidad que concuerdan con ella (coyunturas políticas, movimientos sociales, acontecimientos, personajes, tiempos y espacios, tragedias, triunfos o derrotas), pero estos “fragmentos de la realidad” tienden a ser manipulados para formar una video-ficción. En consecuencia, las imágenes ficcionales presentan elementos concordantes con la realidad que le otorgan plausibilidad a un evento que puede analizarse como un texto etnográfico.

### **La violencia y el canon del *death metal***

Ya mencioné que la ficción se vincula con la creación literaria. Y esta construcción, para que sea verosímil, debe tener una credibilidad que la vincule con el mundo real.

Lo que nos apasiona [...] de las novelas, de los diarios íntimos y también de las historias de la vida es que desde el comienzo son relatos. Incluso si ya los hemos leído y conocemos cómo terminan, suponiendo que tengan un fin, nos lanzamos a ellos como en un presente abierto ante las incertidumbres del porvenir. La historia puede llegar incluso a proporcionar material para la elaboración de estas ilusiones novelescas [...].<sup>14</sup>

Las historias construidas en torno del fenómeno cultural del *heavy metal* son variadas. Quizá una de las primeras imágenes que retrataron parte del canon metalero fue la película animada *Heavy metal*, adaptación de la revista francesa y que vio la luz en 1981. Historias de ciencia ficción donde se exagera el poderío masculino, el sexo y la violencia son ambientadas con música metalera. Siguió la serie animada *Beavis and Butt-Head* en la década de los 90, donde un par de adolescentes metaleros, aislados de vida social, pasaban el tiempo viendo videos de diversas tendencias musicales. Otra serie, mucho más infantil y apta para cualquier audiencia, es *My dad the rock star*, creada por Gene Simmons en 2003, donde se retrata a

<sup>14</sup> Marc Augé, *op. cit.*, 2001, p. 186.

un adolescente cuyo padre es un famoso músico de *hard rock*. En 2005 surgió el manga japonés *Detroit Metal City*,<sup>15</sup> adaptado posteriormente al formato cinematográfico con actores reales. Aquí se narran las aventuras de un introvertido joven que adopta una personalidad violenta cuando se transforma en el vocalista de una banda de *death metal*. Continuaron la senda películas como *Wayne's World I y II* (1992, 1993), *Airheads* (1994), *El día de la bestia* (1995), *Detroit Rock City* (1999), *Rock Star* (2001), *Isi/Disi. Amor a lo bestia* (2004). Incluso en tiempos recientes se proyectó la película musical *La era del rock* (2012), donde se retrata el auge del *glam metal* en Estados Unidos. Esas películas narran desde sucesos históricos del movimiento hasta la maximización chusca de los criterios identitarios de los metaleros, como la "imbecilidad", la intolerancia hacia otros sujetos, los excesos de la fama. Asimismo, la imagen del metalero se encuentra presente en las nuevas generaciones, pues juegos de video como *Guitar Hero* o *Rock Band* han incorporado piezas de *heavy metal* en su *track list*, y entre ellas destaca una que presenta únicamente canciones de *Metallica*. Todos esos productos han proyectado globalmente la música e imagen del metalero, desde los fans hasta los músicos, y a lo anterior puede sumarse el programa *Headbangers ball* de MTV, proyectado durante los años noventa, y donde podían apreciarse videos de diferentes tendencias de metal. Actualmente se transmite el programa *That Metal Show*, en VH1, donde los presentadores entrevistan a diferentes músicos de la escena y discuten sobre ciertos tópicos de la misma. Bajo mi particular punto de vista, ese programa sólo reproduce a un restringido sector de la escena metalera, pues sus programas casi siempre están orientados al metal clásico o al *heavy metal*, así como al *hard rock*. Esto deja fuera a otros géneros más extremos de metal. No obstante, las imágenes ficcionales construidas en torno del metalero han tendido a estereotipar este universo cultural. En efecto, el *heavy metal* constituye el género progenitor de esta escena musical, pero se asume en el imaginario global que *heavy metal* es sinónimo de música metal, con independencia de los diversos subgéneros.

<sup>15</sup> Agradezco a Charly González, metalero capitalino que vende productos de la escena en La Cueva del Metal, en las inmediaciones del Metro Revolución, por proporcionarme el nombre de esta serie animada. Vale la pena señalar que la imaginería plasmada en esta serie se encuentra muy influenciada por las vestimentas y maquillaje de la banda estadounidense *Kiss*.

He hablado de imaginario social sin definirlo. Hace tiempo Castoriadis<sup>16</sup> advertía que las sociedades provienen de “lo sin fondo”, de lo inefable, figuras que dan origen a instituciones imaginarias. Este “sin fondo” constituye el magma de significaciones, que refiere a la creación de formas e imágenes mentales que se encadenan en campos culturales de acción, como las instituciones. Conceptos como Dios, religión, superestructura, tabú, son construcciones imaginarias<sup>17</sup> que han pasado a formar parte del imaginario instituido, formalizado y empleado por las cúpulas del poder para mantener los órdenes sociales. Sin embargo, antes de que una institución se formalice, es menester que las figuras mentales logren salir a la realidad,<sup>18</sup> insertándose en moldes simbólicos.<sup>19</sup>

Pero este imaginario instituido no tendría razón de ser sin la capacidad de generar imágenes. El carácter creador de las imágenes mentales es el imaginario radical y podría concebirse como el motor de lo histórico-social. El imaginario radical es fuente creadora de formas simbólicas que nutren a los imaginarios sociales. Empero, las imágenes creadas desde el imaginario radical tienen la capacidad de impactar en lo real, fundiéndose en una masa que dicta la dinámica de las formaciones histórico-sociales, encontrando cobijo en las instituciones. Lo imaginario radical es el motor del caos o “lo sin fondo” de las colectividades, ya que la aparición de imágenes individuales y colectivas trae como consecuencia el mantenimiento o creación de nuevas instituciones histórico-sociales.

### **Breve historia del *heavy metal* y el surgimiento del *death metal***

El *heavy metal* surgió en 1970 con el primer trabajo discográfico de *Black Sabbath*. Empero, esta música se vio influenciada por agrupaciones del rock ácido, como Jimmy Hendrix, Janis Joplin, Iggy Pop<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, 2005; Cornelius Castoriadis, *Ventana al caos*, 2008.

<sup>17</sup> Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, 1989, t. II.

<sup>18</sup> Abilio Vergara, “Horizontes del imaginario. Hacia un reencuentro con sus tradiciones investigativas”, en Abilio Vergara (ed.), *Imaginarios, horizontes plurales*, 2002, p. 51.

<sup>19</sup> Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, 1981.

<sup>20</sup> Jeffrey Jensen, *Heavy Metal Music and Adolescent Alienation*, 1996.



Figura 1. Judas Priest en la actualidad. Imagen tomada de [www.judaspriest.com].

y posteriormente por *Led Zeppelin*, *Blue Cheer*, *Grand Funk Railroad*, *Alice Cooper* y *Deep Purple*.<sup>21</sup>

El sonido del *heavy metal* proviene del énfasis en las guitarras eléctricas,<sup>22</sup> mientras su ideología principal versa en torno a la morbilidad, los discursos contestatarios ante la religión y la política, la glorificación de sociedades arcaicas.<sup>23</sup> El sonido clásico del metal proviene del tritono, intervalo musical que abarca tres tonos enteros y que produce un sonido grave muy pronunciado, razón por la cual “durante el medioevo dichas entonaciones fueron prohibidas por la iglesia Católica, a la luz de que dichas melodías eran utilizadas por el Diablo para insertarse en las personas y así provocar el mal”.<sup>24</sup> Desde el romanticismo, durante el siglo XIX, compositores como

<sup>21</sup> Deena Weinstein, *Heavy metal. The Music and its Culture*, 2000.

<sup>22</sup> Jon Pareles y Patricia Romanowski, *The Rolling Stone Encyclopedia of Rock and Roll*, 1983.

<sup>23</sup> Stephen Castillo, “La música del Diablo. Imaginario, dramas sociales y ritualidades de la escena metalera de la ciudad de México”, 2012, p. 59; Stephen Castillo, “El cuerpo humano como instrumento subcultural. De los inicios del *heavy metal* al simbolismo ritual del *black metal*”, en *Fuentes Humanísticas*, núm. 34, 2007, pp. 43-57.

<sup>24</sup> Stephen Castillo, *op. cit.*, 2012, p. 60.



Figura 2. Las “carnitas” del *death metal*. Portada del disco *Bloodthirst*, de *Cannibal Corpse* (1999).

Franz Liszt y Richard Wagner recurrieron a ese sonido para configurar melodías como la *Sinfonía Dante*, *Mephistopheles* e incluso la magna ópera *El anillo de los nibelungos*.

Durante los años setenta el *heavy metal* despuntó a partir de dos agrupaciones británicas: Black Sabbath y Judas Priest. Fue esta última agrupación la que revolucionó al metal, dotándolo de velocidad y formando el sonido que ha caracterizado desde hace más de treinta años al metal. *Judas Priest* incorporó a dos guitarristas, lo que permitió realizar solos acompañados de una guitarra rítmica. Bajo mi propia óptica, cuando se habla de *heavy metal* una acepción del término alude a los estilos prístinos: agrupaciones clásicas como



Figura 3. Cómodas vestimentas de *Immolation* (imagen tomada del álbum *Dawn of Possesion*, 1991).

*Black Sabbath* o *Judas Priest*, cuyos trabajos arrancaron en los años 70. Incluso bandas como *Iron Maiden* o *Motörhead*, que surgieron una década después, pueden ser incorporadas en esa taxonomía. Una vez que el metal sale de Inglaterra y toca tierras estadounidenses, durante los años ochenta, el género experimenta un proceso de globalización. Así, surgieron bandas como *Metallica*, *Slayer*, *Twisted Sister*, *Megadeth*, *Anthrax*, que fueron separándose de los estilos prístinos del *heavy metal* para abrazar otros como el *thrash metal* y el *glam metal*.<sup>25</sup>

A principios de la década de los ochenta surgió el *death metal*. De acuerdo con Phillips y Cogan,<sup>26</sup> este género fue impulsado por la banda británica *Napalm Death*<sup>27</sup> y los estadounidenses *Possessed*. A esta última banda se le adjudica el inicio del *death metal*, en función de la canción "Death metal" de su álbum *Seven Churches* de 1985.<sup>28</sup>

Pero en realidad son las letras las que confieren identidad al *death metal*, ya que dan cuenta de temas mórbidos y de violencia extrema (asesinatos, mutilaciones, perversiones sexuales),<sup>29</sup> en los que se retrata el sufrimiento humano. Así, muchas agrupaciones comenzaron a reflejar en sus letras temas que únicamente aparecían en películas como *The night of the living dead* (1968) o *The Texas chainsaw massacre* (1974). También surgen agrupaciones que exploran el satanismo y el derrumbe de la cristiandad como *Deicide*, *Incantation* o *Vital Remains*.

Para dotar de atmósfera a esas letras, los vocalistas perfeccionaron el uso de voces guturales. Musicalmente el *death metal* utiliza veloces *riffs*, complejos solos de guitarra y secuencias de batería con el uso remarcado del doble bombo; los diversos cambios de ritmo también son característicos de este género. Debido a la complejidad con que debían ser tocados los instrumentos, los integrantes de las bandas pioneras adoptaron indumentarias acordes a los esfuerzos físicos. Así, personajes emblemáticos del *death metal* se vestían con

<sup>25</sup> No ahondaré en la historia del *heavy metal*, pues existen monografías mucho más puntuales como la de Ian Christie, *Sound of the beast. The Complete Headbanging History of Heavy Metal*, 2004 o la de Deena Weinstein, *op. cit.*, 2000. Bastará decir que el *heavy metal* es sólo un estilo del metal, el más clásico de todos, la base de posteriores propuestas. El *heavy metal* presenta una gran variedad de estilos como el *glam*, *power*, *thrash*, *death*, *black*, *grindcore*, *folk*, *progressive*, *nu*, así como híbridos entre dos o más subgéneros.

<sup>26</sup> William Phillips y Brian Cogan, *Encyclopedia of Heavy Metal*, 2009, p. 62.

<sup>27</sup> Albert Mudrian, *The Improbable History of Death Metal and Grindcore*, 2004.

<sup>28</sup> Ian Christie, *op. cit.*, 2004, p. 238.

<sup>29</sup> Natalie Purcell, *Death Metal Music: The Passion and Politics of a Subculture*, 2003.

ropa deportiva, bermudas, pantalones holgados, calzado deportivo y playeras negras con imágenes estampadas, a manera de homenaje a diferentes grupos de la escena.<sup>30</sup> Por supuesto ello no se volvió cliché, ya que existieron —y aún existen— sujetos que dejaron de lado la ropa deportiva para, incorporar chamarras de piel y chalecos de mezclilla con parches que mostraban la imagen o el *logo* diversas agrupaciones.

Las letras clásicas del *death metal* volvieron a poner en juego la eterna búsqueda de libertad e innovación por parte de los jóvenes, y así transgredir los valores de una sociedad adulta que aspira a reproducir los valores tradicionales de una colectividad.<sup>31</sup> Las piezas de contenido *gore* y satánico de diversos grupos formaron una imaginaria que fue adoptada rápidamente por las jóvenes audiencias, aunque dichos idearios constituían una mera abstracción.

Durante los años noventa el *death metal* alcanza su cúspide. *Cannibal Corpse* se convirtió en la primera agrupación del género en posicionarse en las listas de *Billboard*. Fue tal su auge, que hasta Jim Carrey, en la película *Ace Ventura* (1994), filma una escena en un concierto de esa banda. Pero *Cannibal Corpse* no fue la única agrupación que saboreó las mieles del éxito, ya que “a finales de los noventa, Earache Records informó que tanto *Napalm Death* como *Morbid Angel* habían vendido cada una más de un millón de álbumes”.<sup>32</sup> Sin duda la escena *underground* del *death metal* terminó por consolidarse en el imaginario global a raíz del éxito del sonido de *Florida* y otras bandas estadounidenses, aunado a la publicación de la revista *Metal Maniacs*,<sup>33</sup> ahora desaparecida.

En Europa el *death metal* tomó otro rumbo. A finales de los años 80 los suecos *Entombed* y *Dismember* (1987-1988) comenzaron a resignificar los sonidos del *death metal* estadounidense. Ambos grupos, con los también suecos de *Unleashed*, crearon el llamado sonido de Estocolmo, que combinaba la armonía del *heavy metal* clásico con el sonido y voz del *death metal*,<sup>34</sup> mientras *At The Gates*, *Dark Tranquility* e *In Flames* contribuyeron al despegue del sonido de *Gotemburgo*. En este último se echó mano de los teclados, lo cual dio pie al *death*

<sup>30</sup> Ian Christe, *op. cit.*, 2004, p. 240.

<sup>31</sup> Mario Margulis, “La cultura de la noche”, en Mario Margulis (ed.), *La cultura de la noche. La vida nocturna de los jóvenes en Buenos Aires*, 2005.

<sup>32</sup> Ian Christe, *op. cit.*, 2004, p. 249.

<sup>33</sup> *Ídem*.

<sup>34</sup> Daniel Ekeröth, *Swedish Death Metal*, 2008.

*metal melódico*. El sonido vocal continúa siendo gutural, aunque a veces se hacen uso de voces más agudas y ocasionalmente se llega a recurrir a las voces limpias.

El sonido escandinavo se diversificó y bandas como *Nihilist*, *Entombed*, *Dismember*, *Dark Tranquility* y *Amorphis* prosiguieron con su estilo melódico. A su vez, grupos como *Grave*, *Sinister* y *Vader*, pese a ser europeos, se asemejaron al *death metal estadounidense*, pero con un estilo propio. El sonido melódico escandinavo inspiró a explorar las mitologías locales de sus países, y es así como se forma el *folk metal*, basado en la conjunción del sonido de *Gotemburgo* con música tradicional escandinava, adoptando un estilo vocal diverso. Representantes de esta nueva escuela de los años 90 son *Amorphis*, *Finntroll*, *Korpiklaani* o *Ensiferum*, bandas que emplean instrumentos del folclor nórdico y cuya lírica versa sobre paganismo, relatos históricos y míticos. Otra variante impulsada fue el *viking metal*, un subgénero que comparte los cimientos del *folk metal* pero incorpora la mitología vikinga a sus temas.

Si bien durante los años noventa se suscitó el *boom* del *death metal*, entre finales de esa misma década y los principios del nuevo siglo comenzó a mostrar señales de estancamiento. En efecto, como todo estilo musical, después de una época de auge se tiende a experimentar un agotamiento, lo cual se debió a la expansión del *black metal* y a la estandarización y anacronismo musical de algunas bandas veteranas de *death metal* renuentes a modificar su sonido. Sin embargo, las agrupaciones de *death metal* se vieron en la necesidad de adaptarse e introducir frescura a sus composiciones. Esta resignificación del *death metal* se logró a partir de la derivación de nuevos estilos y a la adaptación lírica de nuevas cosmologías, ya no únicamente de carácter satánico. Empero, el *death metal* sigue presente en los circuitos metaleros internacionales, asiéndose fuertemente de la escena *underground*.

### **Del escenario a la pantalla chica. Una mirada posmoderna del *heavy metal* a través de *Metalocalypse***

En 2006 la empresa Adult Swim, que comparte espacio al aire con la cadena televisiva Cartoon Network, estrenó en los sistemas de televisión de paga la serie animada *Metalocalypse*. Creada por Brendon Small y Tommy Blacha, la serie narra las peripecias del

grupo *Dethklok*, considerado la banda de metal más importante del mundo y la octava economía del orbe. A la fecha se han realizado cuatro temporadas y no se descarta una quinta.

La característica de la serie es su humor negro y las imágenes hiperbólicas de violencia, muerte y destrucción proyectadas a lo largo de cada capítulo. Esta serie constituye una parodia de la cultura del metal. *Dethklok* está formado por cinco músicos, estadounidenses y escandinavos, y su género es el *death metal*. Las letras violentas, los trastornos de personalidad, las actitudes contestatarias, las referencias a sucesos históricos de la historia del *heavy metal*, los imaginarios construidos en torno del metalero, tanto del músico como del fan, así como los estragos derivados de la fama, son retratadas en esta serie.

La cuestión es saber por qué las imágenes de violencia tienden a reflejarse en diferentes pantallas. En un mundo donde la violencia, el honor y la búsqueda permanente del orgullo familiar o colectivo está condenada y mitigada por los instrumentos judiciales de los Estados contemporáneos,<sup>35</sup> la violencia, de forma irreductible, comienza a perder su función social. En consecuencia, la sociedad hiper-individualista privilegia al sujeto, en menoscabo de la comunidad:

A medida que se eclipsa el código del honor, la vida y su conservación se afirman como ideales primeros mientras que el riesgo de la muerte deja de ser un valor, pelearse ya no es glorioso, el individuo atomizado se pelea cada vez menos y no porque esté “autocontrolado”, más disciplinado que sus antepasados, sino porque la violencia ya no tiene un sentido social, ya no es el medio de afirmación y reconocimiento del individuo en un tiempo en que están sacralizadas la longevidad, el ahorro, el trabajo, la prudencia, la medida.<sup>36</sup>

¿Será acaso el *heavy metal* un intento posmoderno para regresar a las prácticas de violencia y honor de algunas sociedades tradicionales? Lipovetsky<sup>37</sup> apuntaba que “la violencia primitiva es, en muchos casos, guerra para el prestigio, para adquirir gloria y fama, asociadas a la captura de signos y botines, cabelleras, caballos, pri-

<sup>35</sup> Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, 2008.

<sup>36</sup> Gilles Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, 2000, p. 194.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 175.



Figura 4. Ronnie James Dio y sus “cuernos del Diablo”. Imagen tomada de G. (1998: 12).

sioneros”. En otra ocasión<sup>38</sup> definí la estructuralidad del *heavy metal*, que consiste en la ideología de su música. El metalero, al margen de los géneros de su predilección, se identifica con lo contestatario, con lo prohibido, con lo violento, el abrazo a la morbilidad, esto es, lo que constituye un tabú para la sociedad “adulta” y cuyos elementos se encuentran presentes en muchos subgéneros de metal.

El “ser malo”, el adscribirse a fenómenos “tabú” como la muerte, el ocultismo, la violencia, la desesperanza, el cuestionar metarrelatos religiosos, y en concreto de la cristiandad, se tornan en elementos que configuran imágenes colectivas de todos los partícipes de la comunidad. Incluso estas imágenes también se encuentran enraizadas en el imaginario de las personas ubicadas fuera de esta comunidad. Parto de que este imaginario estructural, insertado en los objetos metaleros (portadas de discos, playeras, parches, indumentarias; o en gestos rituales desarrollados en los conciertos como el *slam*), constituyen un imaginario instituyente, pero a la vez instituido de los metaleros, pero que también potencia la identificación de sujetos afines, tan presente en las “tribus urbanas” de Maffesoli:<sup>39</sup> el

<sup>38</sup> Stephen Castillo, *op. cit.*, 2012.

<sup>39</sup> Michel Maffesoli, *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*, 2004.

“estar juntos en la masa tribal”. Así, las imágenes mentales desarrolladas a partir de los sentimientos producidos por la música *heavy metal* permiten al partícipe ensoñar mundos posibles y concretizarlos en elementos instituidos como el estereotipo metalero (la pose, la maldad, la bebida, la transgresión, la rudeza estructural o el divertimento), tanto por quienes desde dentro reproducen la escena como por quienes desde fuera los juzgan y catalogan. Finalmente, estas formas o imágenes metaleras se objetivan en contenedores simbólicos, como “los cuernos del Diablo”,<sup>40</sup> símbolo dominante, invariable y arcano del ritual metalero,<sup>41</sup> al cual todos los partícipes de la comunidad deben aludir si desean ser reconocidos como auténticos.

### ¿Y qué tiene que ver esto con la serie animada *Metalocalypse*?

Las imágenes ficcionales deben poseer cierta concordancia con la realidad para impactar en las audiencias. La plausibilidad hará que las audiencias acepten, rechacen e imaginen las realidades “teledirigidas”. Ahora, si bien la serie animada es ficcional, ésta incorpora elementos identitarios hiperbólicos del canon metalero. En efecto, algunas pautas de los personajes son estereotipados, pero tienen cierto asidero con la estructuralidad metalera. Veamos.

El vocalista de *Dethklok*, Nathan Explosion, presenta la indumentaria clásica del *deathmetalero*: pantalón de mezclilla, botas, playera negra y larga cabellera. Para la creación del personaje los guionistas se inspiraron en George *Corpsegrinder* Fisher, vocalista de *Cannibal Corpse*; el personaje incluso realiza el *headbanging*<sup>42</sup> de la misma forma que George Fisher. Nathan Explosion siempre habla con voz gutural, incluso cuando no se encuentra sobre el escenario, lo cual hiperboliza “el ser rudo”, pero también constituye una fachada que los integrantes de esa comunidad tratan de mostrar a los participantes de otras escenas. El bajista, William Murderface, ata-

<sup>40</sup> Señal característica del metal y atribuida a Ronnie James Dio, ícono del metal mundial y ex vocalista de *Black Sabbath*. La señal consiste en mantener erectos los dedos índice y meñique, retrayendo los dedos medio y anular con el pulgar.

<sup>41</sup> Victor Turner, *La selva de los símbolos*, 1980.

<sup>42</sup> Se denomina *headbanging* al movimiento continuo que los metaleros realizan con su cabeza, con la intención de mover su cabellera al son de los diferentes ritmos.



Figuras 5 y 6. Nathan Explosion y George Corpsegrinder Fisher. Imágenes tomadas de [[https://www.google.com.mx/search?q=nathan+explosion+images&biw=1366&bih=673&tbm=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ved=0CBsQsARqFQoTCMjjwoyU\\_8YCFYwVkgode6EO8g&cdpr=1](https://www.google.com.mx/search?q=nathan+explosion+images&biw=1366&bih=673&tbm=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ved=0CBsQsARqFQoTCMjjwoyU_8YCFYwVkgode6EO8g&cdpr=1) y [www.cannibalcorpse.net](http://www.cannibalcorpse.net).] (última revisión, 28 de julio de 2015).

viado con bermudas, botas y playera negra, tiene como principal característica el sadomasoquismo y las tendencias asesinas. Pickles, el baterista, es delgado y tiene rastas pelirrojas, aunque algo calvo; drogado y bebedor compulsivo. Estos tres integrantes son estadounidenses. Por su parte, los guitarristas provienen de la región escandinava. Skwisgaar Skwigelf es el *lead guitar*. Un personaje alto, delgado, rubio y con dificultad para hablar inglés. Es un sueco virtuoso de la guitarra y en cada momento practica con su instrumento musical. Es un *rock star*, gusta de la bebida y de acostarse con cualquier mujer. Finalmente, el noruego Toki Wartooth es el guitarrista rítmico. Es un personaje delgado y con un bigote largo. Es infantil y no es tomado mucho en cuenta por sus compañeros. El sonido de *Dethklok* constituye una mezcla entre el *Florida death metal* y lo melódico del *swedish death metal*.

Los integrantes de *Dethklok* poseen el canon metalero, visual, identitario e ideológico.<sup>43</sup> Sus vestimentas dan cuenta de ello y la música que proyectan es consistente con los idearios del *death metal*.<sup>44</sup> En efecto, cada presentación en vivo se convierte en caos. Los fans, los reporteros, los productores musicales son brutalmente mutilados por accidentes como la caída de una plataforma de acero sobre la

<sup>43</sup> A lo largo de la serie se aprecian referencias visuales que aluden a determinadas bandas. Por ejemplo, se aprecia una cadena de supermercados llamada *Finntroll's* o la cadena de comida rápida *Dimmu Burger*, que aluden a dos bandas de metal: *Finntroll* y *Dimmu Borgir*. Existen muchas alusiones más a lo largo de los diferentes capítulos.

<sup>44</sup> Ha sido tan aceptada esta serie animada que en 2007 se lanzó el primer álbum de *Dethklok*, llamado *Dethalbum*, el cual contiene tanto canciones lanzadas originalmente en la serie como otras grabadas para esta producción discográfica.



Figura 7. Skwisgaar Skwigelf. Imagen tomada de [[https://www.google.com.mx/search?q=skwisgaar+metalocalypse+images&biw=1366&bih=673&tbm=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ved=0CB4QsARqFQoTCIG8sKCV\\_8YCFYpDkgod4lAPdQ&dpr=1#imgc=](https://www.google.com.mx/search?q=skwisgaar+metalocalypse+images&biw=1366&bih=673&tbm=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ved=0CB4QsARqFQoTCIG8sKCV_8YCFYpDkgod4lAPdQ&dpr=1#imgc=)] (última revisión, 28 de julio de 2015).

que tocaría *Dethklok*, por un *troll* finlandés invocado por una canción de la banda, por rayos láser que formaban parte del espectáculo visual, entre múltiples formas de morir o de ser cercenado. En cada presentación en vivo los fans incluso firman “certificados de muerte”, en los que se exige a *Dethklok* de cualquier muerte voluntaria o involuntaria. Los fans aceptan esta violencia manifiesta de sus ídolos, al extremo de permitir que la banda los catalogue de imbéciles por regalarles su dinero al adquirir sus productos. Así, la muerte y el castigo son aceptados por cualquier fan de *Dethklok*, destacando la descarga ilegal de música de Internet. Muchos de los accidentes inspiran las letras violentas y anti sistema de *Dethklok*. De la misma forma, los criterios identitarios del *death metal* se ponen de relieve cuando los integrantes de la banda minimizan la música que no es “brutal”, como el *glam metal*, cuyo reflejo en la serie se marca mediante la presencia del Dr. Rockso, un payaso ataviado con un ceñido leotardo que permite apreciar sus genitales (¿crítica mordaz a *Kiss*?). Este sujeto, adicto a la cocaína, aparece en la vida de *Dethklok* para ser sometido a palizas por su dudosa masculinidad. Burlas similares ocurren cuando los integrantes de la banda descubren que Pickles, su baterista, fue vocalista de una banda que parodiaba a *Guns n’Roses*.



Figura 8. Dr. Rockso. Imagen tomada de [https://www.google.com.mx/search?q=im%C3%A1genes+metallocalyse&biw=1366&bih=673&tbm=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ved=0CBsQsARqFQoTCJCH5leR\_8YCFRGLkgod46MPFQ#tbn=isch&q=dr.+rockso+metallocalyse] (última revisión, 28 de julio de 2015).

Lo plausible de la serie está garantizada en función de la representación ficcional de algunos sucesos por las que ha atravesado el *death metal*. Si el metal se asocia con lo oscuro, lo violento y lo contestatario, esta música tenderá a ser estereotipada y señalada por la sociedad “adulta”. Esto quiere decir que se asume en el imaginario global que el metal es la “música del Diablo”, escuchada por sujetos que buscan alienarse de la realidad y que constituyen un peligro para la

sociedad al ser violentos. Precisamente estas miradas en torno de la escena metalera mundial generaron un estigma social. Los sujetos de esa comunidad de sentido fueron señalados durante los años ochenta —por parte de políticos y religiosos— como un peligro para las normas y valores tradicionales. Agrupaciones como *Judas Priest*, *Slayer* y *Twisted Sister*<sup>45</sup> fueron llevadas a juicio por los supuestos contenidos subliminales de algunas canciones, que orillaron al suicidio o al intento de suicidio de algunos fans.

En la serie también están presentes las cúpulas de poder que han construido esta imagen estereotipada. Existe un grupo de individuos, comandado por un extraño y poderoso personaje que se limita a observar el desenvolvimiento de *Dethklok*. Completan a este grupo el general Crozier —quien emula a las fuerzas armadas del mundo, y en específico de los Estados Unidos—, y el cardenal Ravenwood, quien representa a la Iglesia católica. Estos personajes buscan destruir a *Dethklok*, por considerar a la banda una amenaza al orden establecido, capaz de debilitar la alienación producida por los medios de comunicación. Es tanto el poder de *Dethklok* que todos los regímenes políticos y económicos corren el riesgo de sucumbir a sus designios. La moda, las marcas, todo tiene que ver con esta agrupación; *Dethklok* se apodera de los mercados internacionales con ventas multimillonarias de discos y promocionando marcas y

<sup>45</sup> Ian Christie, *op. cit.*, 2004, pp. 117-125.

estilos de vida metaleros, incorporando sus saberes en artes como la comedia, el cine y la televisión. De ahí que estos sujetos busquen destruir a la banda, para lo cual infiltran agentes para desestabilizarla desde adentro; sin embargo, la mayoría de sus intentos fracasan y provoca, paradójicamente, la muerte accidental de personas. Caer en un “metlocalipsis”, según el cardenal Ravenwood, provocaría la propagación global del metal y de sus idearios libertarios. El temor a la agrupación recae en que el metal y sus criterios libertarios y contestatarios pueden hacer que el control mediático global se trastoque y la población comience a ser crítica. El abrazo a la morbilidad, la no tolerancia al prójimo, al gobierno y a sus ultrajes económicos, así como a los metarrelatos derivados de las religiones, son potenciados por la música y conductas de *Dethklok*.

Empero, la cuestión que me atañe es saber qué tanto de ficción tiene esta serie y qué tanto se corresponde con la realidad cotidiana. La pregunta es más simple, pero no por ello menos compleja: ¿de qué manera impactan este tipo de imágenes ficcionales en la escena metalera global, y en particular la escena mexicana?

### **Conclusión. La construcción mediática de imaginarios metaleros: una mirada desde la escena mexicana**

Cuando interrogaba a algunos informantes sobre la correspondencia de esta serie con la realidad, sus comentarios se tornaron antagónicos.<sup>46</sup> Por ejemplo, Hugo mencionaba que ésta “no corresponde a la realidad, probablemente ni siquiera a la estadounidense [...] tiene cierta semejanza con lo que sucede con la industria de la música, pero no es un parámetro para definir la realidad, claro, partiendo de que el video pretenda plantearlo así”.<sup>47</sup> Quizá llegó a esta conclusión

<sup>46</sup> La metodología que desplegué fue enviar a mis sujetos de estudio, vía e-mail o redes sociales, diferentes videos de los capítulos de la serie. Algunos capítulos de las distintas temporadas de *Metalocalypse* se pueden encontrar en *You Tube*. Las apreciaciones de los diferentes metaleros fueron recabadas mayoritariamente por medios digitales. Asimismo, mis informantes fueron tanto partidarios de la escena metalera como sujetos que no participan del movimiento, ello con la finalidad de rastrear las imágenes mentales construidas por los actores en función de su inserción en la escena cultural. Algunos de los sujetos de estudio participan de la escena metalera como músicos, fans o incluso como vendedores de productos asociados con esta comunidad de sentido. Finalmente, el envío de los diferentes capítulos de la serie se realizó completamente al azar.

<sup>47</sup> Hugo, de 31 años, es egresado de la licenciatura en etnohistoria de la Escuela Nacional

en función del capítulo revisado, donde se maximiza el auge global de una agrupación y cómo en una presentación en vivo matan y mutilan a cientos de fans con una estructura gigante de acero, ante el alarido y fascinación de los asistentes. Un frenesí y una oda a la violencia, pero que existe de manera objetiva y simbólica en la ideología del metal, y de manera concreta en su imaginería, las letras y el *slam*. De hecho, Alfredo argumenta que si bien la serie constituye una parodia de la escena cultural, muestra “una realidad no tan exagerada”.<sup>48</sup> Para Alfredo, la concordancia se gesta principalmente con las actitudes de los personajes, tanto en el escenario como en su vida cotidiana.

Sin embargo, es el aspecto violento de la serie lo que de manera indirecta acerca a esta ficción a la realidad. Pues aun cuando la violencia es condenada en esta sociedad “humanizada”,

[...] en el cine, en el teatro, en la literatura, asistimos en efecto a una sobrepuja de las escenas de violencia, a una debacle de horror y atrocidad, jamás el “arte” se había consagrado de este modo a presentar la propia textura de la violencia, violencia *hi-fi*, hecha de escenas insoportables de huesos triturados, chorros de sangre, gritos, decapitaciones, amputaciones, castraciones.<sup>49</sup>

El aminoramiento de la violencia en las sociedades modernas hace que las prácticas de violencia emerjan, aunque sea en el dominio ficcional, y sirven para “amaestrar” a la sociedad, preparándola para convertirse en sujetos hiperindividualistas o en sujetos solidarios que buscan comprender a la otredad y sobre la cual es imposible aplicar violencia.

Pero no sólo campea la violencia objetiva en la serie, sino que se exagera la imagen del *rock star*, hiperbolizando los estereotipos construidos en torno de la comunidad metalera. Esto queda de relieve cuando Hugo confiesa que ese tipo de imágenes “lejos de

---

de Antropología e Historia y participa en la escena metalera mexicana como fan y como músico. Gusta particularmente del *thrash* y el *death metal*. Testimonio recabado el 15 de octubre de 2013, vía Internet.

<sup>48</sup> Alfredo, de 34 años, actualmente realiza su tesis de licenciatura en historia, la cual fue cursada en La Escuela Nacional de Antropología e Historia. Funge como baterista de la banda mexicana de *death metal* *This is Hell* y vende playeras de agrupaciones de metal a las afueras de los lugares de las tocadas. Testimonio recabado el 15 de noviembre de 2013, vía Internet.

<sup>49</sup> Gilles Lipovetsky, *op. cit.*, 2000, p. 205.

aportar algo positivo [al metal] sólo lo deforma, la caricatura sólo marca al metalero como un *rock star* bárbaro, poco inteligente, satánico, millonario, famoso y con una capacidad media para componer una letra o una estructura musical, que es lo que ya de por sí desde los años ochenta estaba implícita en la sociedad que calificó al metal de anti moralista, de ruidoso, sin educación musical y sobre todo dañino para las mentes juveniles”.<sup>50</sup> Es contradictorio este argumento de Alfredo, pues menciona que sí puede haber un beneficio para la escena metalera a través de esta serie, ya que ahora “se está abriendo un poco más la gente que no es apegada a la escena metalera [...] aunque no se muestra como tal [la escena], se pueden mal interpretar muchas cosas, pero de esta forma [se puede crear] un interés a lo que es en realidad”.<sup>51</sup> Rocío, no muy afecta a los géneros extremos de metal, menciona que la escena metalera se representa en la serie con “personajes sádicos, sin sentimientos y sin cerebro, con imágenes y escenas sumamente nocivas debido al alto nivel de agresividad que se muestra”.<sup>52</sup> Como se aprecia, la mayoría de las imágenes ficcionales tienden a hiperbolizar la realidad, deformándola y tornándola falaz.

Volvamos a las imágenes plausibles. No todas las bandas de metal pueden considerarse *rock stars*, en principio porque éstas son bandas abiertas a la comercialización, que son las menos dentro de la escena metalera global. Ejemplos de *rock stars* serían Judas Priest, Metallica o Iron Maiden, mientras las agrupaciones *underground* son las que mantienen vivo el movimiento cultural. Sin embargo, la censura y la construcción de un imaginario ficcional de rechazo al metalero sí suscitaron en la sociedad estadounidense todo un evento “paradigmático” que, lejos de debilitar a la escena mundial, la reforzó e hizo que más jóvenes se adentraran en el movimiento. Entonces la serie muestra y oculta a la vez. Muestra eventos hiperbólicos como la violencia y la imagen desenfadada del *rock star*, pero también estas imágenes ficcionales tocan segmentos de la realidad. Esto vuelve a ponerse en relieve en cuando interrogaba a Rocío sobre por qué pensaba que se había adoptado el *death metal* en esta serie: “Por la ignorancia que existe al respecto del género; la

<sup>50</sup> Testimonio recabado el 15 de octubre de 2013, vía Internet.

<sup>51</sup> Testimonio recabado el 15 de noviembre de 2013, vía Internet.

<sup>52</sup> Rocío, de 34 años, es química bacterióloga y actualmente cursa un doctorado en ciencias biológicas en el Instituto Politécnico Nacional. Testimonio recabado el 6 de noviembre de 2013, vía Internet.

gente sin criterio puede creer fácilmente que lo que se representa ahí es 'verdadero', y de esta manera se incidiría directamente sobre la actitud de algún sector de la población altamente manipulable, como los adolescentes".<sup>53</sup> Entonces se reafirma la propuesta ficcional de la serie: lo irreal se engarza en prácticas que pueden llegar a concretarse en el mundo real, tal como advierte Augé. Así, la serie puede enriquecer los imaginarios radicales de los metaleros, en tanto los códigos identitarios y sucesos históricos ficcionales representados en la serie emanan del imaginario instituido de la escena metalera.

Visiones más "optimistas" se aprecian en los comentarios de Armando y Carlos cuando mencionan de qué manera las imágenes y contenidos de los capítulos se correspondían con la realidad. Para Armando las imágenes constituyen lo más "cercano a la realidad de una banda y los puntos de vista variados que [sus integrantes] podrían llegar a tener sobre una composición musical".<sup>54</sup> Para él, las imágenes tratan de reflejar la realidad, aunque ésta es "mezclada con visuales violentos (igual de reales)".<sup>55</sup> Por su parte, Carlos indicaba que la serie representa "el mero ficcionismo [...] además de agresividad y comedia cruda, aunque otros hechos vayan siendo realistas, plasmados en un episodio [y] tratando de dar a fin un entretenimiento no apto para todo el mundo".<sup>56</sup>

Es precisamente el último comentario de Carlos, "un entretenimiento no apto para todo el mundo", lo que torna especial a la serie. En efecto, quienes observan la caricatura, pero a la vez se encuentran fuera de la escena metalera, no pueden decodificar todos los mensajes simbólicos, códigos o historias significativas del movimiento, pues juzgan la serie desde fuera de la comunidad de sentido y la tachan de violenta y estúpida. Por ello, sin un conocimiento de la escena mundial, las audiencias tenderán a asumir que los imaginarios violentos, hiperbólicos y estereotipados de quienes participan de este tipo de música tienen una correspondencia con la realidad. La construcción de un imaginario ficcional metalero. Por el contrario,

<sup>53</sup> Testimonio recabado el 6 de noviembre de 2013, vía Internet.

<sup>54</sup> Armando, metalero experimentado de 29 años, es ingeniero en sistemas y también funge como baterista de dos bandas: una de rock progresivo y otra de *heavy metal*. Actualmente trabaja en HP México, en el área de mantenimiento de sistemas. El *death metal* es uno de sus subgéneros favoritos. Testimonio recabado el 18 de octubre de 2013, vía Internet.

<sup>55</sup> Testimonio recabado el 18 de octubre de 2013, vía Internet.

<sup>56</sup> Carlos, de 25 años, es técnico de iluminación y estudiante universitario, aunque no me precisó su especialidad ni la institución educativa. Testimonio recabado el 21 de octubre de 2013, vía Internet.



Figura 9. Blackmetalero noruego. Imagen tomada de [[https://www.google.com.mx/search?q=im%C3%A1genes+metalocalypse&biw=1366&bih=673&tbn=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ved=0CBsQsARqFQoTCJCH5leR\\_8YCFRGLkgod46MPFQ#tbn=isch&q=blackmetalero+metalocalypse&imgrc=\\_](https://www.google.com.mx/search?q=im%C3%A1genes+metalocalypse&biw=1366&bih=673&tbn=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ved=0CBsQsARqFQoTCJCH5leR_8YCFRGLkgod46MPFQ#tbn=isch&q=blackmetalero+metalocalypse&imgrc=_)] (última revisión, 28 de julio de 2015).

los participantes de la escena que lleguen a apreciar la serie tenderán a decodificar los mensajes simbólicos ocultos en los capítulos, como los nombres de las agrupaciones que “bautizan” a los centros comerciales o a las cadenas de restaurantes. De la misma forma, identificarán etapas históricas del movimiento (por ejemplo el surgimiento de bandas emblemáticas del *glam metal* o cuando

los integrantes de *Dethklok* se entusiasman por visitar Noruega, cuna del *black metal* satánico), así como a agrupaciones o personajes “paradigmáticos” del movimiento.<sup>57</sup> Este tipo de mensajes se encuentran implícitos en la serie y pueden servir para entretener a las audiencias metaleras, recordándoles historias de vida o acontecimientos que de una forma les tocó experimentar.

Considero que la serie no sólo se encuentra dirigida a las audiencias metaleras, sino también puede ser medianamente decodificada por actores ajenos al movimiento. Quizá esta serie puede tener una función similar al llamado metal posmoderno o *nii metal*, que “prepara” a las jóvenes audiencias de metaleros para que escuchen música más pesada.

De acuerdo con esto, la serie no sólo tendría la capacidad de generar estigmas y estereotipos en torno del metalero, sino que al tener elementos ficcionales de la estructuralidad imaginaria metalera, también puede ser decodificado por los participantes de esta música. Pero además sirve como mecanismo difusor de la cultura metalera a nivel global, hiperbolizando las características angulares de los metaleros, pero tocando la realidad de forma tangencial, pues

<sup>57</sup> En ocasiones las voces de algunos personajes de la serie han sido realizadas por actores del mismo movimiento musical, como King Diamond, George “Corpsegrinder” Fisher (vocalista de *Cannibal Corpse*) o Angela Gossow (ex-vocalista de *Arch Enemy*).

las imágenes pueden ser similares a un texto,<sup>58</sup> susceptibles de leerse de diferentes maneras en función de las biografías y positividades de cada lector. Quizá uno de los capítulos más realistas sea cuando el bajista, *Murderface*, se accidenta de gravedad tras una borrachera. En su *recuperación*, recapacita sobre su vida y decide acercarse a la religión. Así, *Murderface* comienza a explorar diferentes religiones, ante el asombro y eventual apoyo de sus compañeros de banda. *Murderface* explora el agnosticismo y el catolicismo. Acude a un concierto de metal cristiano que termina en tragedia cuando Toki inicia un *slam* y el vocalista de la banda cristiana cae sobre una estaca. Al no encontrar una religión que le satisfaga, se adentra en la iglesia de Satán. Es durante una misa satánica, donde el sacerdote transmite discursos moralistas como no tirar basura e inicia plegarias a Belcebú, cuando *Murderface* explota. Incluso Toki se acerca al sacerdote para pedirle el sufrimiento de una persona y éste le concede la “venganza satánica”. El bajista se da cuenta de que todas las religiones son manipuladoras, especulativas y que muchos de sus dirigentes tienen como propósito alienar a los sujetos a través de discursos aspiracionales. Para *Murderface* es mejor acudir a un bar que escuchar plegarias y oraciones. El mensaje es claro, se exagera la vinculación del metal con el satanismo, un imaginario instituido, ya característico de la escena mundial. Pero también es innegable que las religiones, al tratar de otorgar sentido a los seres humanos, tienden a dogmatizar a sus fieles.

Cuando preguntaba sobre la verosimilitud de la serie con el mundo, los comentarios de los informantes fueron tajantes: las imágenes, personajes y sucesos no tienen mucha concordancia con la realidad. En efecto, es una serie animada, la cual maximiza los fenómenos del mundo. Julio define bien esto: “las situaciones que plasman son totalmente absurdas para pertenecer a la realidad, no sólo de las personas identificadas con el género del metal, sino para cualquier sujeto, ya que plasman a los protagonistas [...] como otro totalmente ajeno a las estructuras [...]”.<sup>59</sup> Abril, por su parte, indica que la serie “presenta una escena musical de naturaleza sumamente violenta [pero] también se retratan algunas cualidades, como la disci-

<sup>58</sup> Manuel González de Ávila, *Cultura y razón. Antropología de la literatura y de la imagen*, 2010.

<sup>59</sup> Julio, de 28 años, es estudiante de psicología en la Universidad Autónoma Metropolitana y toca el bajo en una banda de metal. Se dedica al comercio informal. Testimonio recabado el 31 de octubre de 2013, vía Internet.

plina de algunos de sus ejecutantes para mejorar su técnica y/o sonido, el desprecio a “músicos” que desvirtúan el género y el sentido de pertenencia a grupos de firmes convicciones”.<sup>60</sup> Pero es cuando me habla de la concordancia de la serie con la realidad cuando la informante llega a un punto crucial: “Podría decirse que concuerda con estereotipos propios de la escena metalera, principalmente la estética y origen de los personajes. Las melenas largas, las botas industriales o de motociclista, las playeras negras, el acento nórdico”.<sup>61</sup> Para ella, estas imágenes ficcionales han generado más molestia en el ciudadano promedio, generando una imagen errónea del metalero. Similar percepción ofrece Iván: “dentro de la escena metalera se ha tenido una imagen de rudeza o violencia [...] en esta serie se puede hacer alusión a estas temáticas, pero pienso que es con un cierto sentido del humor caricaturizando a los personajes. A pesar de esta caricaturización [...] toca temas que no estarían fuera de la vida de los sujetos que protagonizan esta serie y de alguna forma lo que se pretende hacer es mostrar que fuera de los escenarios también tienen una vida”.<sup>62</sup>

Son claves estos últimos argumentos y, paradójicamente, tienen la capacidad de reproducir la escena metalera global. A pesar de que la mayoría de las imágenes y situaciones de la serie son inverosímiles, éstas configuran y reproducen un canon metalero, un imaginario de maldad y oscuridad asociado con los practicantes de esta escena. No importa que las imágenes hiperbolicen y estigmatizen a los metaleros. A pesar de todo, ello siempre ha sido así, asumiéndose en el imaginario global que los practicantes de esta música son satánicos, violentos. Imaginarios ficcionales totales, tal como apuntaba Augé. ¿No será esta la finalidad de la serie? ¿La serie no buscará volver a marcar una territorialidad de la escena metalera respecto de la sociedad y de otras comunidades musicales de sentido? En los años ochenta los practicantes del *glam metal* se enfrentaron visualmente contra la sociedad adulta, mientras las ideologías del *thrash*,

<sup>60</sup> Abril, de 34 años, es maestra en ciencias químico biológicas por el Instituto Politécnico Nacional, es afecta a algunos estilos melódicos de metal y forma parte de una banda de *rock*. Actualmente labora como profesora bilingüe de ciencias para alumnos de secundaria y de preparatoria. Testimonio recabado el 11 de noviembre de 2013, vía Internet.

<sup>61</sup> Testimonio recabado el 11 de noviembre de 2013, vía Internet.

<sup>62</sup> Iván, de 28 años, es estudiante de la licenciatura en etnología de la Escuela Nacional de Antropología e Historia; tiene en el *death metal* a su estilo favorito. Testimonio recabado el 17 de noviembre de 2013, vía Internet.

*death* y *black metal* hicieron lo propio contra los sistemas políticos y la religión judeocristiana. ¿*Metalocalypse* no será un enfrentamiento posmoderno de la escena del *death metal* contra la homogeneización cultural y musical derivada de la globalización? Quizá los estereotipos e hipérboles asociadas con la escena metalera, desde una mirada nativa, denuestan a la escena al poner a sus practicantes como descerebrados y violentos. Pero por otro lado refuerza el canon estructural del metalero, lo contestatario, lo violento, lo oscuro. La serie, a pesar de mostrar una imagen errónea de lo que es “ser metalero”, reproduce su escena cultural, reproduce los imaginarios asociados con esta comunidad de sentido, no sólo de la sociedad que desde fuera mira al fenómeno, sino también al que lo experimenta desde las entrañas.

En un sugerente trabajo Lipovetsky y Serroy<sup>63</sup> indicaban que el cine contemporáneo, al que denominan como posmoderno, acusa un abrazo al exceso, en todas sus dimensiones. Es factible que las imágenes ficcionales transmitidas por la pantalla chica presenten esta misma característica.

[...] la idea de hipercine es también el lugar que éste reserva a todas las formas de hipertrofia, de llegada a los extremos, de exacerbaciones corporales, sexuales y patológicas: asesinos en serie, obesidad y adicciones, yonquis, deportes extremos, porno, extraterrestres, fenómenos paranormales, superhéroes, cuerpos sintetizados y resintetizados. El cine contemporáneo se estructura y se cuenta a través de una lógica del exceso.

De acuerdo con lo anterior, *Metalocalypse* constituiría la representación posmoderna animada de los metaleros. Las prácticas de violencia, los excesos de alcohol o de drogas mostrados en la serie, así como la radicalización de las prácticas asociadas con lo estrictamente “juvenil” (la búsqueda de nuevas experiencias, el cuestionamiento de lo establecido y lo “tradicional”; el divertimento y el libertinaje, en todas sus facetas), me permiten postular a esta serie como posmoderna, retratando de forma hiperbólica las calidades de ciertos sectores de la comunidad metalera mundial. La adopción del *death metal* en la serie no es fortuita y debido a que son pocas las

<sup>63</sup> Gilles Lipovetsky y Jean Serroy, *La pantalla global. Cultura mediática y cine en la era hipermoderna*, 2009, p. 74.

referencias a otros subgéneros en la serie, da la impresión de que ésta fue “concebida como una caricatura de una banda de *death metal*”.<sup>64</sup>

Este subgénero se caracteriza por su ideología cruda y mórbida. Para Armando “no hay un género más visceral que éste”. Aunque Armando se declare *heavy* de nacimiento y *death* por elección, éste se identifica “con el gusto de las cosas mórbidas, muertos, *zombies*, carne, podredumbre y todo lo que es realmente el ser humano. Detestable y asqueroso. La voz profunda y gutural me lleva a lugares infectos”.<sup>65</sup> Como los que se muestran a lo largo de la serie. A pesar de que la ideología fundamental del *death metal* versa en torno de la morbilidad, la violencia y la fragilidad humana, sus mensajes visuales y cognitivos son abrazados con cierta normalidad por algunos integrantes de la comunidad metalera. En efecto, Armando confesaba que el *death metal* representa para él “todo lo que es realmente el ser humano. Lo que deja, lo que excreta, lo que es [...] carne y sangre. El reflejo de lo que no es lindo, de lo bajo”.<sup>66</sup> Y todas estas manifestaciones, satanizadas por la sociedad contemporánea, son puestas de relieve en una serie ficcional. La frágil condición humana existe y se filtra a través de imágenes ficcionales que hiperbolizan a la escena metalera global, al menos la del *death metal*. Alfredo argumentaba, a propósito del mismo subgénero, que éste representa “un reflejo social y cultural, la parte oscura y grotesca de la decadencia en la que actualmente vivimos, pero que a la vez muestra muchos de los problemas actuales [y] un panorama para tomar conciencia del mundo en el que estamos situados”.<sup>67</sup>

*Metalocalypse* podría interpretarse como uno de los nuevos monstruos cinematográficos de Lipovetsky y Serroy<sup>68</sup> que la pantalla global ofrece a las audiencias contemporáneas. Estos nuevos agentes del terror ya no son las entidades paranormales o los demonios, sino los excesos en general. No es una serie amable y sus contenidos pueden ser grotescos para algunos actores, y quizá por ello se exhibe en televisión de paga. Sin embargo, el eje conductor de la serie es la violencia. Y la violencia se encuentra desperdigada en todos los géneros cinematográficos y televisivos: desde el humor negro, el

<sup>64</sup> Testimonio de Abril, recabado el 11 de noviembre de 2011, vía Internet.

<sup>65</sup> Testimonio recabado el 8 de noviembre de 2013, vía Internet.

<sup>66</sup> Testimonio recabado el 8 de noviembre de 2013, vía Internet.

<sup>67</sup> Testimonio recabado el 15 de noviembre de 2013, vía Internet.

<sup>68</sup> Gilles Lipovetsky y Jean Serroy, *op. cit.*, 2009.

suspense, los temas policíacos, la comedia, la acción y, por supuesto, el terror. Por ello la violencia se convierte en un terreno que diferentes audiencias pueden transitar, en principio porque no les es ajeno; la violencia es parte de la cotidianidad, aunque sea de carácter ficcional.

En los territorios del terror, de los baños de sangre a las tripas colgando, de los alienígenas carnívoros a los zombis antropófagos, la violencia se desata en todos los sentidos, punzando, descuartizando, crucificando, eviscerando, empalando, devorando, sin que veamos ni el fin ni el límite. Mel Gibson, después de haber crucificado a Jesús de la forma más sangrienta posible, reincide en la hemoglobina con las costumbres bárbaras que atribuye a los mayas de su *Apocalypto*.<sup>69</sup>

Así las cosas, la serie no sólo puede ser “leída” por los metaleros, sino también puede decodificarse por otros sujetos, tanto neófitos de la escena como por actores alejados del mundo del metal. Si esto es así, la misma serie podría verse como la concreción de un imaginario instituido, que incorpora imágenes e historias características de la escena metalera global regulando su difusión, pero que también da rienda suelta al imaginario instituyente, aquél que permite dinamizar las estructuras imaginarias imperantes en una sociedad. Estas imágenes instituyentes que afloran desde el imaginario radical (realidades distantes, mundos y situaciones paralelas) son producto de la capacidad creadora de los sujetos y juegan con elementos presentes en un mundo globalizado: la primacía de las grandes marcas comerciales, las tecnologías de la información, las eras digitales. Quizá esta serie animada se encuentre teledirigida por sus creadores para generar una falsa imagen, hasta chusca, de los metaleros, mas dudo que pueda considerarse como ficcional total bajo la semántica de Augé; con todo, también reproduce el imaginario estructural de esta escena al contraponer sus imágenes violentas y aberrantes con las tradicionales formas de ver la realidad. Y ese enfrentamiento se realiza a través de los idearios fundamentales del *death metal*: el enfrentamiento de la sociedad adulta contra la sociedad joven, la eterna lucha entre los valores tradicionales y las innovaciones culturales.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 89.

## Bibliografía

- Augé, Marc, *La guerra de los sueños*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- , *Ficciones de fin de siglo*, Barcelona, Gedisa, 2001.
- , “De lo imaginario a lo ficcional total”, en Abilio Vergara (ed.), *Imaginario, horizontes plurales*, México, ENAH-INAH/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2002, pp. 85-95.
- Carr, Nicholas, *Superficiales. ¿Qué está haciendo Internet con nuestras mentes?*, Buenos Aires, Taurus, 2011.
- Castillo, Stephen, “El cuerpo humano como instrumento subcultural. De los inicios del *heavy metal* al simbolismo ritual del *black metal*”, en *Fuentes Humanísticas*, núm. 34, 2007, pp. 43-57.
- , “La música del Diablo. Imaginario, dramas sociales y ritualidades de la escena metalera de la ciudad de México”, México, tesis de doctorado en antropología social, ENAH-INAH, 2012.
- Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1989, t. II.
- , *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 2005.
- , *Ventana al caos*, Buenos Aires, FCE, 2008.
- Christe, Ian, *Sound of the Beast. The Complete Headbanging History of Heavy Metal*, Nueva York, HarperCollins, 2004.
- De la Peña, Francisco, “Por una antropología del cine: imaginarios fílmicos y análisis cultural”, ponencia presentada en la X Reunión de Antropología del Mercosur, 2013.
- Durand, Gilbert, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1981.
- Ekeroth, Daniel, *Swedish Death Metal*, Brooklyn, Bazillion Points Books, 2008.
- Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1999.
- , *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 2008.
- G., Mike, “Dio. How a Kid from Upstate New York Had such a Profound Effect on the History of Metal”, en *Metal Maniacs*, vol. 15, núm. 4, 1998, pp. 11-14, 82-84.
- García Canclini, Néstor, *La globalización imaginada*, Buenos Aires, Paidós, 2008.
- González de Ávila, Manuel, *Cultura y razón. Antropología de la literatura y de la imagen*, Barcelona, Anthropos, 2010.
- Jensen, Jeffrey, *Heavy Metal Music and Adolescent Alienation*, Boulder, Westview Press, 1996.
- Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 2000.

- Lipovetsky, Gilles y Jean Serroy, *La pantalla global. Cultura mediática y cine en la era hipermoderna*, Barcelona, Anagrama, 2009.
- Maffesoli, Michel, *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*, México, Siglo XXI, 2004.
- Margulis, Mario. "La cultura de la noche", en Mario Margulis (ed.), *La cultura de la noche. La vida nocturna de los jóvenes en Buenos Aires*, Buenos Aires, Biblos, 2005, pp. 11-30.
- Mudrian, Albert, *The Improbable History of Death Metal & Grindcore*, Los Ángeles, Feral House, 2004.
- Pareles, Jon y Patricia Romanowski, *The Rolling Stone Encyclopedia of Rock and Roll*, Nueva York, Summit Books, 1983.
- Phillips, William y Brian Cogan, *Encyclopedia of Heavy Metal*, Connecticut / Londres, Greenwood Press, 2009.
- Purcell, Natalie, *Death Metal Music: The Passion and Politics of a Subculture*, Jefferson, McFarland Publishers, 2003.
- Sartori, Giovanni, *Homo videns. La sociedad teledirigida*, México, Taurus, 2001.
- Turner, Victor, *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1980.
- Vergara, Abilio, "Horizontes del imaginario. Hacia un reencuentro con sus tradiciones investigativas", en Abilio Vergara (ed.), *Imaginario, horizontes plurales*, México, ENAH-INAH/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2002, pp. 11-83.
- , *Identidades, imaginarios y símbolos del espacio urbano. Québec, La Capitale*, México, Conaculta-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2003.
- , *El resplandor de la sombra. Imaginación política, producción simbólica, humor y vidas macropolitanas*, México, Navarra, 2006.
- Weinstein, Deena, *Heavy Metal. The Music and its Culture*, Biston, Da Capo Press, 2000.

## Cine y video

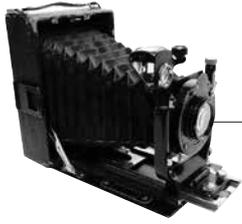
- De la Iglesia, Alex (dir.), *El día de la bestia*, Iberoamericana Films, 1995.
- De la Peña, Chema (dir.), *Iis/Disi. Amor a lo bestia*, Lolafilms, 2004.
- Dunn, Sam y Scot McFayden (dir.), *Metal: A headbanger's journey*, Seville Pictures, 2005.
- Dunn, Sam y Scot McFadyen (dir.), *Global Metal*, Banger Productions, 2008.
- Hooper, Tobe (dir.), *The Texas Chainsaw Massacre*, Vortex, 1974.
- Lee, Toshio (dir.), *Detroit Metal City*, 2008.
- Lehmann, Michael (dir.), *Airheads*, 20<sup>th</sup> Century Fox, 1994.
- Rifkin, Adam (dir.), *Detroit Rock City*, New Line Cinema, 1999.
- Romero, George (dir.), *The Night of the Living Dead*, Image Ten, 1968.
- Shadyac, Tom (dir.), *Ace Ventura*, Warner Bros Pictures, 1994.
- Shankman, Adam (dir.), *La era del rock*, Warner Bros Pictures, 2012.

Simmons, Gene, *My Dad the Rock Star*, Nelvana, Teletoon, 2003.  
Small, Brendon y Tommy Blacha, *Metocalypse*, Cartoon Network (Adult Swim), 2006. Cuatro temporadas.  
Spheeris, Penelope (dir.), *Wayne's World*, Paramount Pictures, 1992.  
Surjik, Stephen (dir.), *Wayne's World II*, Paramount Pictures, 1993.



# Cristal *bruñido*

FOTOGRAFÍA HISTÓRICA





## ECONOMÍA Y VÍAS DE COMUNICACIÓN EN EL NORTE DE GUERRERO A FINALES DEL PORFIRIATO

Francisco Herrera Sipriano\*

El impulso económico del Porfiriato no fue parejo en el país, unas regiones y enclaves se desarrollaron más que otras. A Guerrero le tocó ser de los menos favorecidos, debido a su orografía montañosa, lo cual dificultaba la construcción de una buena infraestructura de comunicación terrestre que hiciera costeable y atractiva la inversión de capitales; con excepción de la región norte, donde llegó el ferrocarril, y la faja costera (Costa Chica, Acapulco y Costa Grande), que tenía comunicación marítima. Para 1910, el estado “presentaba relativamente pocas señales del espectacular crecimiento económico que fue uno de los principales logros de Porfirio Díaz.”<sup>1</sup> Para los fines del presente trabajo consideramos como región norte a los distritos de Hidalgo y Alarcón, con cabecera en Iguala y Taxco, respectivamente; aunque la mayor parte del de Aldama, con centro en Teloloapan, también queda incluido en esta zona. Al de Hidalgo pertenecían los municipios de Iguala, Tepecoaquilco, Huitzuc y Cocula; al de Alarcón, los de Taxco y Tetipac. Región colindante con los estados de México, Morelos y Puebla.

De economía predominantemente agrícola y de autoconsumo, centrada en el maíz y el frijol, los cultivos comerciales eran pocos, de industrias pequeñas y medianas, y destinados mayoritariamente a los mercados locales y regionales; como el arroz, café, tabaco, algodón y copra en la faja costera; ajonjolí en la Tierra

\* Museo Regional de Guerrero, INAH

<sup>1</sup> Ian Jacobs, *La Revolución mexicana en Guerrero. Una revuelta de rancheros*, México, ERA, 1990, pp. 53-54.

Caliente; y la producción de azúcar y aceite en parte de la región norte. Esta última comarca se vio favorecida por la introducción del ferrocarril a finales del siglo XIX, que llegó a Iguala y al poblado de Balsas, a orillas del río del mismo nombre, lo que propició cierto grado de modernización capitalista.

La base económica de los distritos de Hidalgo y Alarcón, similar para todo el estado, radicaba en el cultivo del maíz y el frijol. Con mejores tierras para la agricultura, el de Hidalgo producía mucho más que el de Alarcón, generando excedentes suficientes para abastecer parte de las necesidades de otras regiones, particularmente en periodos de escasez, como ocurrió en 1905, año de pérdida de cosechas y carestía, cuya producción significó 52% del cereal en la entidad. “De hecho Hidalgo era la principal región maicera de Guerrero y de 1893 a 1907 suministró el 25% del maíz en el estado”<sup>2</sup>

Otra diferencia la constituían los cultivos comerciales. También en este rubro el distrito de Hidalgo tenía mayor importancia que el de Alarcón. Los principales cultivos comerciales del primero eran el ajonjolí, el arroz y la caña de azúcar; del ajonjolí se extraía un aceite de muy buena calidad, de fácil colocación en los mercados de la ciudad de México; la producción de azúcar llegaba a cubrir hasta 70% de las necesidades estatales. El distrito de Alarcón, menos enfocado hacia el mercado y en condiciones más difíciles de comunicación, centraba su producción en el azúcar recia o morena y la panocha o panela y, en menor medida, en el café.<sup>3</sup>

Símbolo de la modernización y el desarrollo económico porfiriano fue la ampliación considerable de las redes ferroviarias en el país, principalmente hacia las zonas más rentables de la agricultura, la ganadería, la minería y la industria. Su introducción en Guerrero hasta el pueblo de Balsas, pasando sucesivamente por Buenavista de Cuéllar, Iguala y Cocula, significó un fuerte impulso para los distritos de Alarcón e Hidalgo, y para la región en su conjunto, con efectos hacia otras partes del estado. El gran puente de fierro que atraviesa el río Balsas fue traído de Nueva York e inaugurado por el presidente Porfirio Díaz el 25 de febrero de 1900. Dos años antes, en 1898, la vía férrea fue inaugurada en Cocula.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 57-58.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 58-59.

De la ciudad de México a la terminal de Balsas cubría un trayecto de 292.2 kilómetros. El objetivo inicial era facilitar el transporte de minerales y el acarreo de maquinaria hacia los sectores mineros de Taxco, Huitzucu, Cerros del Limón, Media Luna y Guadalupe, y secundariamente a los de Tlacotepec y Campo Morado. La estación del ferrocarril más cercana a Taxco era El Naranjo, con una distancia de 26 kilómetros. Se trataba de impulsar principalmente la explotación minera en la región norte y la cuenca del río Balsas. No obstante, la ferrovía por sí sola fue insuficiente para dinamizar la minería. Dificultaba su desarrollo la falta de ramales y los precios fluctuantes del mercado, que no garantizaban siempre su rentabilidad. El proyecto original de conectar también a Chilpancingo y Acapulco no pudo realizarse, por lo difícil de la topografía, lo poco rentable y la lucha revolucionaria.<sup>4</sup>

Un resultado importante del ferrocarril en Guerrero, no planeado, fue la sustitución de Tepecoacuilco por Iguala como centro comercial de primera importancia en la región norte. La modernización porfiriana acabó con la secular hegemonía comercial de Tepecoacuilco en la comarca. Ésta se desplazó hacia Iguala, junto con el ferrocarril, medio de transporte masivo y barato, ideal para movilizar cantidades grandes de productos y personas. Los negocios y casas comerciales más importantes trasladaron su sede a Iguala. También se dio un movimiento considerable de inmigrantes de Huitzucu, Taxco, Teloloapan y otros lugares hacia este nuevo polo de desarrollo. El historiador Ian Jacobs plantea la hipótesis de que posiblemente no haya sido accidental que Tepecoacuilco fuese centro de agitación maderista al final de 1910, debido en parte al deterioro de su importancia como enclave comercial, lo que trajo para sus habitantes perjuicio económico.<sup>5</sup>

Para 1911 había proyectos importantes de ampliación ferroviaria para la comarca y otras partes de la entidad. Por lo pronto ya se tenían aprobados los planos para la construcción y explotación de un ramal de la estación Naranjo a la ciudad de Taxco, pasando por las haciendas de San Sebastián y Santa Rosa, concesionado por 99 años al estadounidense Francisco E. Olendorf desde octubre del año anterior. También se trabajaba activamente para conseguir la subvención de la línea del Ferrocarril Central en su

<sup>4</sup> Jaime Salazar Adame, "De forasteros y minería en el estado de Guerrero. Siglo XIX y XX", en *Diario de Campo*, Suplemento 49, julio-agosto de 2008, pp. 47-48 y 86.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 60-61.

prolongación por la cuenca del río Balsas hasta Acapulco, pasando por la Tierra Caliente, la frontera con Michoacán y la Costa Grande. Igualmente se promovía “la construcción de un ramal de Iguala a Huitzucu, empresas que redundarán en bien del fomento de las riquezas del estado”, según palabras del gobernador Francisco Figueroa.<sup>6</sup> Por el lado de Acapulco ya habían iniciado los trabajos de construcción de la vía férrea hacia la Costa Grande. En los límites con Michoacán se conectarían las vías de ambos estados, facilitando el movimiento comercial y de personas. De esta manera se haría realidad el proyecto mayor de unir a los puertos de Veracruz y Acapulco.

Proyectos truncados por la Revolución. Su realización habría inyectado cierto dinamismo a la economía de las regiones de Tierra Caliente, Costa Grande y el Puerto de Acapulco, comunicando por ferrocarril al comercio del Pacífico y parte de Michoacán con la capital del país. Regiones abundantes en recursos naturales, minerales y agrícolas. La riqueza minera de Taxco y Huitzucu se verían muy favorecidas, facilitando su transporte a un costo más barato que el tradicional con base en carretas y animales de carga. Dados los antecedentes y contexto de la política económica porfirista, el progreso obtenido difícilmente se traduciría en beneficios significativos para la mayoría de la población.

La explotación minera del mercurio en Huitzucu fue otro caso de “modernización esporádica” que experimentó el norte de Guerrero durante el gobierno porfirista, con repercusiones más políticas que económicas, porque ahí surgió uno de los núcleos de oposición más fuerte e importante del maderismo en el estado. Las minas fueron descubiertas en 1870, iniciando su explotación en 1874 la compañía Urriza, Thébénét y Arnais, cuya primera mina fue Nananche. Con dificultades financieras, dicha compañía vendió sus activos en 1885 al ingeniero Luis Saulny y a Manuel Romero Rubio, este último suegro del presidente Porfirio Díaz y cabeza del grupo que con el tiempo se le conocería como los *científicos*. Los altos precios del mercurio en el mercado mundial hacían rentable su explotación, aunque no siempre. El mercurio se utilizaba para beneficiar la plata. Para Huitzucu significó un auge moderado, por las fuentes de empleo y derrama económica generada, a

<sup>6</sup> Arturo Figueroa Uriza, *Ciudadanos en armas*, México, B. Costa-Amic Editor, 1960, vol. I, p. 309.

costa de una explotación inhumana de la fuerza de trabajo.<sup>7</sup> Las minas fueron heredadas por Carmen Romero, hija de Manuel y esposa del general Díaz. Políticamente representó un control férreo de los poderes locales por parte del gobierno, pues se trataba de cuidar los intereses de la familia del presidente Díaz, quien personalmente visitó en varias ocasiones las minas y el poblado; poder que le disputaban, con mucho valor cívico, algunos rancheiros y profesionistas de formación liberal y democrática, encabezados por los Figueroa y otros ciudadanos de clase media. Célebres por su despotismo en la región, particularmente en Huitzucó, fueron los administradores del mineral Antonio Mercenario y Antonio Moronatti. Fieles defensores de los intereses del presidente y del régimen fueron premiados con la gubernatura el primero, y la jefatura política del distrito de Hidalgo el segundo. Sus nombres se convirtieron en sinónimo de explotación y uso arbitrario del poder.<sup>8</sup>

Sobre la minería en el distrito de Alarcón, principal actividad económica basada en la explotación de la plata, particularmente en el municipio de Taxco, ésta se hallaba sujeta a los precios fluctuantes del mercado mundial y a la carencia de medios de comunicación y transporte eficaces y baratos en la jurisdicción distrital. La bonanza de mediados del siglo XVIII, que hizo famoso a José de la Borda y la construcción de la iglesia de Santa Prisca, ya no se había vuelto a repetir. Para finales del siglo XIX y principios del XX, la importancia de la industria minera de Taxco había disminuido considerablemente.<sup>9</sup>

La región norte recibió otro impulso económico importante al conectarse por carretera de terracería la ciudad de Iguala con Chilpancingo, la capital del estado, en el ocaso del régimen porfirista, lo que propició un incremento en el movimiento de población y mercancías. Esto significó cierta activación del mercado interno al comunicar más eficazmente dos regiones de la entidad, y a éstas con la ciudad de México.

El trayecto carretero fue construido entre 1906 y 1910. De hecho, esta vía de comunicación constituyó el proyecto de construcción más importante de la administración del gobernador Damián Flores. Fue inaugurada el 1 de mayo de 1910, según consta en el

<sup>7</sup> Ian Jacobs, *op. cit.*, pp. 61-62.

<sup>8</sup> Vicente Fuentes Díaz, *Historia de la Revolución en el estado de Guerrero* (2da. ed. ampliada hasta 1920), México, INEHRM, 1983, p. 69.

<sup>9</sup> Ian Jacobs, *op. cit.*, pp. 62-63.

*Periódico Oficial del Gobierno del Estado* de la época. El tramo Chilpancingo-Acapulco, aunque iniciado, no pudo continuarse debido a la Revolución.

A la inauguración asistieron Porfirio Díaz y Ramón Corral, presidente y vicepresidente. La fiesta fue en grande, acorde con la importancia de los visitantes. Dos semanas antes, el 8 de abril, el Congreso del estado autorizó al gobernador la cantidad de 30 mil pesos para los gastos de recepción de la próxima visita del presidente a la capital del estado.

La bienvenida al presidente la dieron el gobernador en la estación del ferrocarril de Santa Fe y el licenciado Antonio Lavín en Iguala, presidente municipal. Hubo halagos mutuos; Porfirio Díaz terminó diciendo: “llego contento y feliz a esta tierra de hombres valientes y laboriosos, justamente premiados con los dones de su rica naturaleza. Mi saludo es sincero, es del amigo agradecido.”<sup>10</sup>

Para evitar sorpresas por parte de los simpatizantes de la candidatura de Francisco I. Madero a la presidencia de la República, cuya actividad iba en ascenso, el gobernador ordenó una fuerte vigilancia y la aprehensión de todos los sospechosos políticos. La intención era hacer lo más agradable posible la visita del presidente al estado.<sup>11</sup>

En Chilpancingo, el recibimiento estuvo a cargo del presidente municipal doctor Manuel Olea, quien después de un extenso panegírico al anciano dictador planteó: “no encontrareis en esta escondida capital el esplendor y magnificencia que muestran otras ciudades de la República. El progreso general nos ha dejado un poco rezagados: más pronto, el camino que hoy se inaugura es testimonio de ello, entraremos plenamente en el carril de la civilización.”<sup>12</sup> Más tarde, a medio día, durante el banquete ofrecido al presidente, el gobernador Damián Flores diría:

[...] este estado, señor, que no ha economizado la sangre de sus hijos cuando se ha tratado de defender los sagrados intereses de la patria, penoso es decirlo, ha permanecido en un relativo atraso, siendo así que por sus antecedentes históricos y por los grandes elementos con que ha sido dotado por la naturaleza, debiera de ser uno de

<sup>10</sup> *Periódico Oficial*, 18 de mayo de 1910.

<sup>11</sup> Moisés Ochoa Campos, *Breve historia del Estado de Guerrero*, México, Porrúa, 1968, pp. 261-262.

<sup>12</sup> *Periódico Oficial*, 21 de mayo de 1910.

los primeros de la floreciente República Mexicana [...], pero este modo de ser que ha tocado en suerte al Estado de Guerrero, seguramente se debe a que no es conocido de los hombres de empresa por la falta de buenas vías de comunicación, y a esto se debe, también, que se hayan exagerado injustamente sus defectos, retardando así el desarrollo de los múltiples elementos naturales con que se cuenta para progresar.<sup>13</sup>

En respuesta y para concluir el brindis, Porfirio Díaz invitó “a brindar conmigo, haciendo votos por que en un día, no muy lejano, veamos concluida y en pleno funcionamiento la última de estas obras preparatorias del porvenir que, facilitando todas las industrias practicables en este rico suelo, han de premiar el trabajo de sus laboriosos moradores con toda la prosperidad que por tantos títulos merecen.”<sup>14</sup>

El tema obligado fue el de las vías de comunicación; tanto el gobernador como el presidente en Chilpancingo hicieron énfasis en el rezago del estado en este aspecto, lo que constituía una de las causas principales por las que Guerrero no entraba aún al “carril de la civilización” y se hallaba en una situación de atraso general.

El costo global de la carretera Iguala-Chilpancingo fue de \$868 000.00 y una distancia de 116.8 km, a razón de \$7 418.00 por km.<sup>15</sup>

En el mantenimiento y la continuación de la carretera Chilpancingo-Acapulco, el gobierno pudo hacer uso de la fuerza de trabajo de los presos, respaldado en el Decreto núm. 47 del 20 de mayo de 1910, que lo facultaba para sacarlos de las prisiones y ponerlos a trabajar en obras de utilidad pública, argumentando que así lo pedían los afectados, que era un modo de rehabilitación moral y para “compensar de alguna manera los fuertes gastos del Erario en la conservación de las prisiones.”<sup>16</sup> Dicho decreto estipulaba en el artículo 4° que el producto del trabajo de los reos pertenecía al erario, recibiendo de éste una remuneración equitativa, “la cual se destinará por mitad para pagar la responsabilidad civil del reo y

<sup>13</sup> *Idem.*

<sup>14</sup> *Idem.*

<sup>15</sup> *Periódico Oficial*, 3 de septiembre de 1910.

<sup>16</sup> *Idem.*

para formarle un fondo de reserva que se le entregará al salir de la prisión.”<sup>17</sup>

Pudieron ser buenos los motivos, pero esta medida degeneró en abuso y se convirtió en un punto más de inconformidad contra el gobierno. En los hechos, el decreto sólo sirvió para justificar legalmente el uso, abuso y explotación de mano de obra prácticamente gratuita. Los testimonios y opiniones de cómo se torció la aplicación de esta ley son abundantes: “A Huitzuco llegó la prevención del Gobierno del Estado para remitir mensualmente a quienes hubieran quebrantado la ley en delitos menores del orden común, a efecto de emplearlos en el citado camino como parte del castigo por imponer [...] Atenango del Río, del Distrito de Álvarez, también lo fue, pero ahí será patente [...] que su alcalde, señor Wenceslao Ramírez, siempre tuvo apretujada la cárcel con fútiles infractores ocasionales a los reglamentos de policía, o por delitos imaginables, para más tarde enviarlos a satisfacer el empeño del Ejecutivo del Estado”;<sup>18</sup> el historiador Ochoa Campos afirma que “con el sudor y la explotación inhumana del pueblo, se construyó la carretera Iguala-Chilpancingo-Acapulco. Como el empleo de delincuentes y aún de los presos políticos, en la construcción de obras públicas rendía grandes ganancias, se giraron instrucciones a los Jefes Políticos, a fin de que los presidiarios de sus demarcaciones fuesen remitidos en cuerdas a Chilpancingo”;<sup>19</sup> en el mismo sentido, Fuentes Díaz menciona que “Hay quien recuerda aún la escena deprimente de las ‘cuerdas’ de reos que llegaban a Chilpancingo de todos los municipios, como remesas de bestias, para ser enviados a la tortura del camino.”<sup>20</sup>

El mantenimiento de la recién estrenada carretera resultaba muy costoso, sobre todo en época de lluvias cuando sufría daños mayores; las peticiones del gobierno estatal al federal para la reparación de la vía menudearon a un año y medio de su construcción, bajo la gubernatura del profesor Francisco Figueroa Mata; o mejor aún, la propuesta del Ejecutivo local de “transformar dicha carretera en vía férrea, como son los ardientes deseos de varios negociantes que trabajan activamente para realizar este viejo pro-

<sup>17</sup> *Periódico Oficial*, 25 de mayo de 1910.

<sup>18</sup> Arturo Figueroa Uriza, *op. cit.*, p. 36.

<sup>19</sup> Moisés Ochoa Campos, *op. cit.*, p. 258.

<sup>20</sup> Vicente Fuentes Díaz, *op. cit.*, p. 47.

yecto para explotar las riquezas de la Sierra Madre.”<sup>21</sup> La propuesta no prosperó.

En conclusión, el ostentoso desarrollo económico porfiriano tuvo poca relevancia en Guerrero, caracterizándose por ser “esporádico” y restringido a ciertos lugares, como la región norte que recibió un fuerte impulso con la introducción del ferrocarril, propiciando que la ciudad de Iguala se convirtiera en el polo comercial más importante de la región, desplazando al tradicional Tepecoacuilco. La explotación del mercurio en Huitzucu trajo alguna bonanza económica al municipio, pero acompañada de una explotación desmesurada de los trabajadores y un férreo control político.

La inauguración de la carretera Iguala-Chilpancingo en 1910 dio otro impulso al progreso de la región norte y al estado. La importancia de este acto, por la trascendencia e impacto económico de la vía de comunicación, quedó de manifiesto con la presencia del presidente Porfirio Díaz. No obstante, su construcción se vio ensombrecida por el uso discrecional de mano de obra proveniente de las prisiones, prácticamente gratuita y obligada a trabajar, al amparo de una ley que no se aplicó debidamente. La utilización arbitraria de presos en la construcción y mantenimiento de la carretera se convirtió en un motivo fuerte de inconformidad contra el régimen porfirista, que aunado a otros propiciaron que la mayoría de la población simpatizara y apoyara la lucha cívica y armada maderista.

## Las fotografías

Cabecera de distrito, Iguala (fotos 1 y 2), desplazó a Tepecoacuilco como centro comercial en la región Norte a finales del Porfiriato; la Hacienda de Atlixac (foto 3) fue la más productiva de la comarca en el cultivo de la caña y producción de azúcar.

También cabecera de distrito, Taxco (fotos 4, 5 y 6), su actividad económica principal era la minería de plata, aunque sin alcanzar el apogeo del empresario minero José de la Borda a mediados del siglo XVIII.

<sup>21</sup> Arturo Figueroa Uriza, *op. cit.*, p. 309.

La introducción del ferrocarril al norte de la entidad en las postrimerías del siglo XIX, especialmente la estación de Iguala (fotos 7, 8 y 9), activó el comercio regional con la ciudad de México.

El ferrocarril llegó hasta el pueblo de Balsas, al otro lado del río del mismo nombre; para cruzarlo fue necesario traer de Nueva York e instalar un gran puente de fierro (fotos 10 y 11), inaugurado en 1900.

El proyecto de extensión del ferrocarril en el estado era llevarlo hasta Acapulco, siguiendo la ribera del río Balsas (foto 12) rumbo a la Tierra Caliente, bordear los límites con Michoacán y atravesar toda la Costa Grande; para 1911 ya habían iniciado los trabajos por el lado de Acapulco con un puente en construcción (foto 13).

La inauguración de la carretera Iguala-Chilpancingo, en 1910, dio otro impulso a Guerrero, en especial a las regiones centro y norte, porque agilizó el movimiento de productos y de personas (fotos 14 y 15).

Un inconveniente de la carretera era el paso de los autos en el río Balsas, porque no había puente; tenían que hacerlo subiéndolos en embarcaciones jaladas por trabajadores (fotos 16 y 17); en una de ellas fue trasladado el presidente Porfirio Díaz, arriba de su auto, cuando acudió a la inauguración de tan importante vía de comunicación (foto 18).

El 1 de mayo de 1910 el presidente Díaz inauguró la carretera en Chilpancingo (foto 19) siendo gobernador el profesor Damián Flores (foto 20), en cuya administración se construyó la vía.



1. Iguala, iglesia central, 1907, Fototeca INAH, núm. inv. 122067.



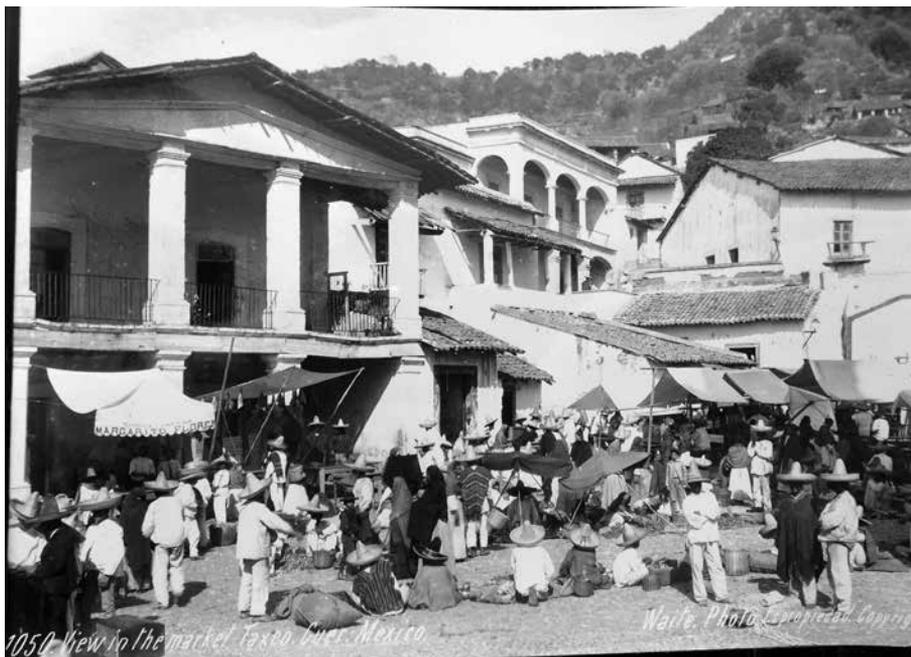
2. Frutas en el mercado, 1900, Archivo General de la Nación-Publicación Artística Literaria (AGN-PAL), Waite, C.B/4579.



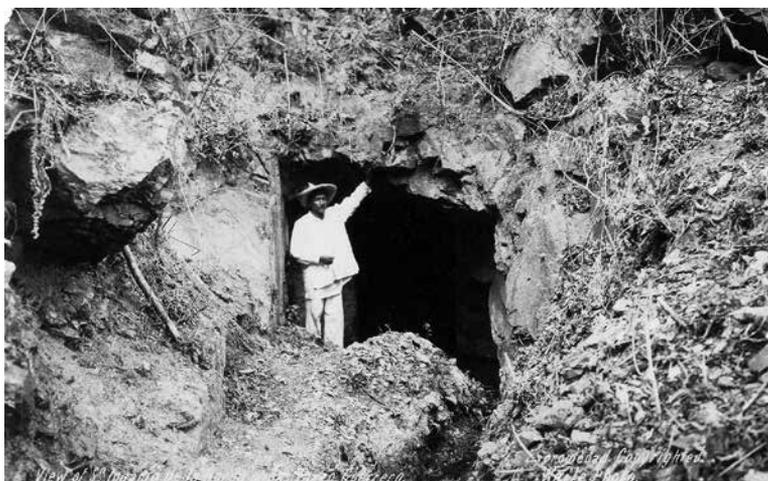
3. Hacienda Cañera en Atlix, 1905, AGN-PAL, Waite, C.B/4280.



4. Taxco, al fondo la iglesia de Santa Prisca, ca. 1908, Fototeca INAH, núm. inv. 450267.



5. Vista en un mercado de Taxco, AGN-PAL, Waite, C.B/4575.



6. Entrada a una mina de San Ignacio de la Borda, Taxco, 1910, Fototeca INAH, núm. inv. 457456.



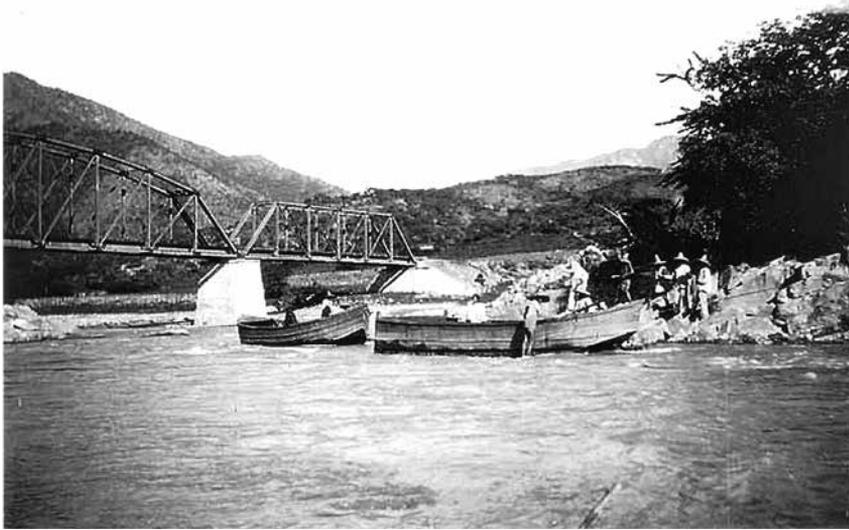
7. Iguala, estación del ferrocarril, 1922, autor desconocido.



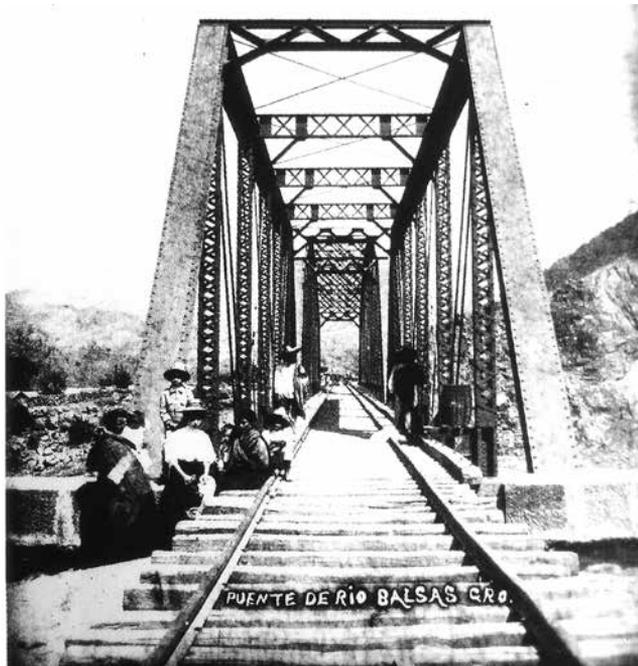
8. Estación del Ferrocarril Central en Iguala, ca. 1925, Postal de México Fotográfico.



9. Gran viaducto en el Cañón de la Mano, cerca de Iguala, ca. 1907, Fototeca INAH, núm. inv. 122062.



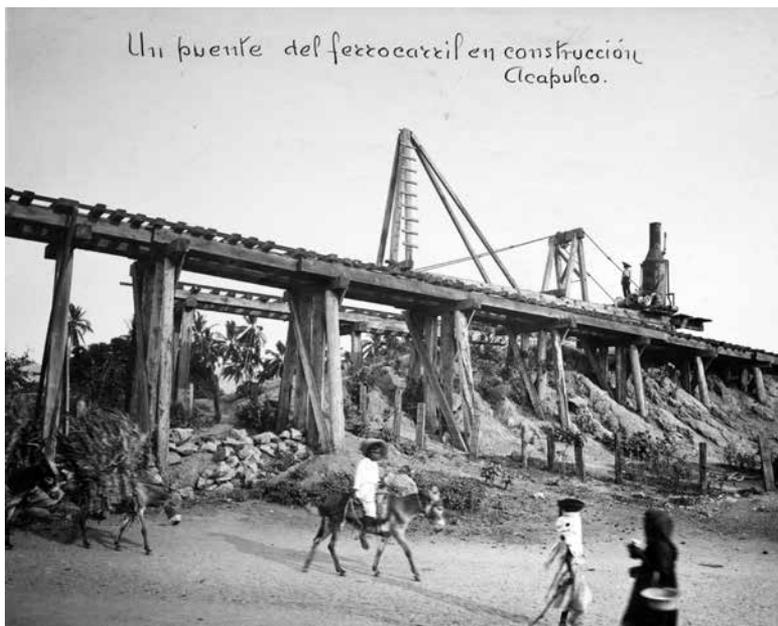
10. Río Balsas y puente férreo, ca. 1900, William Niven.



11. Puente del río Balsas, ca. 1920, Sara Castrejón  
(reprografía Samuel Villela).



12. La continuación del ferrocarril seguiría la ribera del río Balsas hacia la Tierra Caliente, 1908, AGN-PAL, Waite, C.B/5861.



13. Puente en construcción, salida de Acapulco rumbo a la Costa Grande, 1916, Álbum Silvestre G. Mariscal, Museo Casa de Carranza.



14. Carretera Iguala-Chilpancingo, paraje de Plan de Liebre, ca. 1922, autor desconocido.



15. Carretera Iguala-Chilpancingo, Cañada del Zopilote, ca. 1923, autor desconocido.



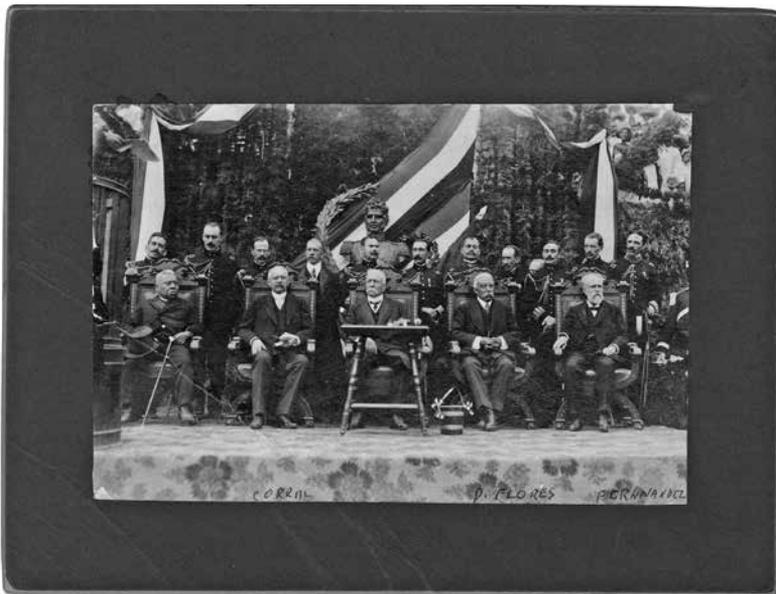
16. Subiendo un auto a una embarcación para pasar el río Balsas, 1910, Fototeca INAH, núm. inv. 34461.



17. Pasando el río Balsas para seguir el camino rumbo a Chilpancingo, 1910, Fototeca INAH, núm. inv. 34493.



18. El presidente Porfirio Díaz pasando el río Balsas rumbo a Chilpancingo, 1910, Fototeca INAH, núm. inv. 36020.



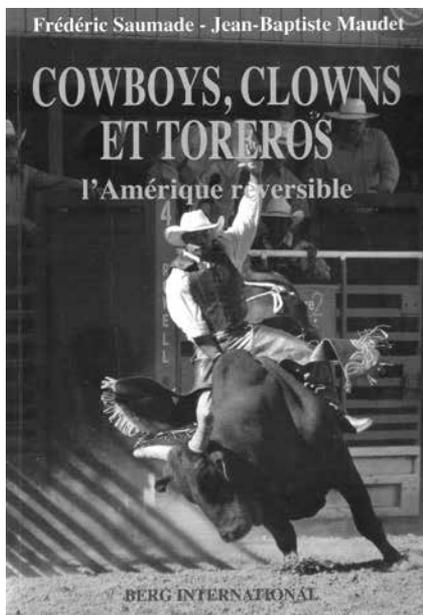
19. El presidente Porfirio Díaz en Chilpancingo, acudió a inaugurar la carretera, 1910, Fototeca INAH, núm. inv. 464884.



20. Damián Flores, gobernador de Guerrero en 1910, Fototeca INAH, núm. inv. 34451.



## RESEÑAS



Frédéric Saumade y  
Jean-Baptiste Maudet,  
**Cowboys, clowns et toreros.**  
**L'Amérique réversible,**  
París, Berg International, 2014.

Este libro es el fruto de una colaboración entre dos autores que han realizado trabajos notables sobre temas muy cercanos al que les ocupa aquí. En efecto, tanto la amplia serie de estudios de Frédéric Saumade sobre la tauromaquia y sus variantes rituales como el promisorio estudio comparativo de Jean-Baptiste Maudet sobre las variaciones geográficas de los juegos tauri-

nos en las Américas, constituyen estu-  
pendos precedentes para este detallado  
análisis del rodeo californiano. Luego  
de tres años de peregrinación en Cali-  
fornia dedicados al estudio de este es-  
pectáculo, los autores nos ofrecen un  
análisis de uno de sus aspectos menos  
visibles. Nos referimos a su influencia  
hispano-mexicana, una marca que per-  
sistiría bajo aquella aparente hegemo-  
nía anglo-americana promovida por  
una reconstrucción seudo-histórica (apo-  
yada por la industria cinematográfica)  
que ha blanqueado a los ganaderos has-  
ta obtener un cowboy anglosajón su-  
puestamente original (pp. 14-16).

Resulta evidente la conflictiva re-  
lación entre Estados Unidos y México,  
tan presente aquí como podría esperarse  
de una práctica cuyo contexto histó-  
rico es la anexión de territorio mexicano  
y la llamada conquista del Oeste. Sin  
embargo, el rodeo californiano resulta  
interesante justamente por lo que los  
autores llaman su fusión de antago-  
nismos. En efecto, Saumade y Maudet  
encuentran en el rodeo dos vertientes.  
Por un lado, una vertiente hispánica,  
ilustrada por medio de los elementos  
que el rodeo comparte con la corrida:  
ambos poseen una dimensión competi-  
tiva, despliegan un minucioso conoci-  
miento de las reacciones del ganado a  
las agresiones de los hombres, implican  
una transposición de las técnicas de  
crianza al campo del espectáculo, y, fi-  
nalmente, constituyen una representa-  
ción dramática de los avatares de la

domesticación (p. 25). Este parentesco es crucial para entender, por ejemplo, la tensión permanente entre sus promotores y los militantes de organizaciones dedicadas a la protección animal (p. 18).<sup>1</sup> Por otro lado, los autores identifican una vertiente amerindia (integrada también en el sistema de crianza extensiva y en el imaginario tanto anglo-americano como hispano-mexicano) que ha establecido relaciones de transformación entre los grandes animales de origen europeo y los grandes animales de caza nativos de América, como el ciervo y el bisonte (pp. 248-250).<sup>2</sup>

Esta doble influencia ibero-mexicana y amerindia en los rodeos angloamericanos (p. 251) propone, pues, que son los indios —junto con los negros, mestizos y blancos hispánicos de baja condición social— los precursores de la cultura western, a la que se agregan los pioneros anglosajones en el siglo XIX (pp. 230-231).<sup>3</sup> Ahora bien, esta amalgama hispana y amerindia se explicaría tanto por un habitus cinegético y gue-

rrero amerindio —que expresaría una constante necesidad de apropiarse de elementos exteriores al grupo, para colocar tal alteridad como principio mismo de su identidad (p. 244)—,<sup>4</sup> como por ciertas coincidencias entre el *trickster* —figura central de la cosmología de los indios de América del Norte— y el *clown bullfighter* —principio de subversión que articula en los juegos de las plazas de toros las figuras opuestas del circo angloamericano y de la tauromaquia hispana (p. 297). En suma, sean estos antagonismos los propios de una civilización protestante frente a una barbarie tauromáquica indígena o sean aquellos implícitos en los modelos ganaderos ibérico y anglosajón, lo que hallamos en el fondo serían dos formas contradictorias de aproximación a la animalidad y, por tanto, a la naturaleza.

De una u otra forma, algunos comentaristas de este libro ya han señalado estas y otras notables sugerencias de este libro. Nosotros quisiéramos añadir aquí algunas breves reflexiones sobre las posibilidades comparativas de esta fusión o amalgama del rodeo tomando en cuenta las prácticas ganaderas —ritualizadas o espectacularizadas— propias de la única región de América que puede aducir la existencia de ganadería pre-hispánica: los Andes. Lo intentamos, ya que la conciencia de esta doble influencia escondida del rodeo californiano es la que, justamente, nos

<sup>1</sup> De hecho, la fuerza de la acusación de maltrato a los animales que estos grupos hacen al rodeo sólo puede ser amenguada por la estrecha vinculación de este con el credo patriótico estadounidense (p. 145). Al respecto, quizá hubiera valido la pena hurgar con mayor detalle en los fundamentos y vertientes diversas, si las hubiera, de las ideologías en torno a la protección de los animales.

<sup>2</sup> Más en general, el libro refrenda la existencia desde México hasta Canadá de un complejo semántico que asimila, o al menos asocia íntimamente, el caballo y el buey a los cérvidos y el bisonte (p. 248).

<sup>3</sup> Como lo recuerdan los autores, ya en el siglo XVI, por ejemplo, los colonos y misioneros de las altas mesetas y desiertos de México solicitaban permiso para que sus indios sean autorizados a montar a caballos.

<sup>4</sup> Aunque esta reproducción de la identidad social por absorción de la alteridad está referida aquí a los pueblos del norte de México y del sudoeste de Estados Unidos (p. 244), bien podría ofrecer un campo comparativo fértil con el área amazónica.

motiva a imaginar la posible relevancia, para un estudio como el del rodeo californiano, de regiones quizá menos relacionadas de manera explícita con ese ámbito. ¿Qué podría esperarse, por ejemplo, de una comparación que atañe a otras regiones fuera de Norteamérica o la península ibérica, o a prácticas adicionales a las de la tauromaquia o los juegos taurinos?

Uno de los muchos méritos de este libro es precisamente esa fuerza con la que sugiere la posibilidad de nuevas, o quizá más arriesgadas, exploraciones. Así, por ejemplo, el acento de los autores en lo que llaman la modalidad del enfrentamiento (p. 27) entre el hombre y el animal bien podría ser reformulado de manera que otras tradiciones ganaderas pudiesen entrar en diálogo productivo con el rodeo californiano. Podemos preguntarnos, por ejemplo, cómo se entendería esta práctica en contraste con otras tradiciones ganaderas de la península ibérica (como la de los *vaqueiros de alzada*, o las de la *rapa das bestas*), o con las de las tierras altas de Sudamérica, donde los rituales de la herraña más bien acercan el ganado vacuno al hombre y evitan casi toda confrontación directa.<sup>5</sup> Pensar desde la herraña andina nos invita, además, a tomar en cuenta el contraste entre el peso que tiene la dimensión política en los espectáculos y en los ritos (si adoptamos la definición de éstos que ha sido

propuesta por autores como el tardío Roy Rappaport). En efecto, Saumade y Maudet muestran con mucha claridad la relación entre, por un lado, la espectacularización del rodeo californiano y, por el otro, la idealización tanto de una ganadería extensiva que casi ha desaparecido de las prácticas cotidianas en California (pp. 152-166), como de las habilidades propias de unos cowboy que casi han sido completamente desplazados por vehículos motorizados de doble tracción (p. 152). ¿No tenemos, acaso, en las prácticas ganaderas de América del Sur, un caso justamente inverso de relativa menor idealización y espectacularización urbanas, pero al mismo tiempo, de una mayor cotidianidad de la ganadería extensiva y, por tanto, de las habilidades asociadas a ella?

El interés por unos ritos como la herraña,<sup>6</sup> que no han sido transformados del todo o en la misma medida en un espectáculo (como el rodeo) ni se concentran en torno al enfrentamiento entre hombres y animales (como la tauromaquia) (p. 143) nos parece, pues, tácitamente puesto de relieve por este sugerente estudio. Así sucede también, por ejemplo, cuando se hace mención de los capeadores de las arenas de Lima en el siglo XIX. De algún modo, esta mención erudita parece afirmar que no existe un rodeo independiente de las corridas en el Perú (p. 266), cuando no se mencionan las prácticas de los vaqueros jinetes denominados “morochucos” o “qorilazos” en amplias re-

<sup>5</sup> Debemos confesar que no se puede dejar de pensar en los conocidos espectáculos con toros llamados *bull baiting*, practicados hasta no hace mucho tiempo en el mundo anglosajón.

<sup>6</sup> La herraña es evidentemente también practicada en California (p. 167) y en España, pero aparentemente sin estar ritualizada.

giones del sur peruano.<sup>7</sup> Sin embargo, ninguna posible ausencia, sobre todo si es externa al campo específico que ocupa a los autores, podría opacar la enorme utilidad e importancia de la empresa comparativa de este extenso libro, de

abundante material gráfico, que no teme abarcar tanto lo material como lo ideal del mundo del rodeo californiano.

JUAN JAVIER RIVERA ANDÍA  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA  
DE BARCELONA

<sup>7</sup> El mundo de estos dos personajes emblemáticos —y tan poco estudiados, a pesar de su participación en varios conflictos bélicos de la historia del Perú— de los Andes sureños (los “morochucos” de la región de Ayacucho y los “gorilazos” de la provincia de Chumbivilcas) podría ser relevante también en lo que concierne a las discusiones de los autores sobre el uso del lazo y el caballo, que consideran una técnica híbrida estadounidense (p. 261) difundida solo posteriormente en España.



**200 años del Palacio de Minería.**  
**Su historia a partir de sus fuentes documentales,**  
México, UNAM, 2013.

En este lujoso libro, editado en octubre de 2013 por la Universidad Nacional Autónoma de México, y en particular por la Facultad de Ingeniería y la División de Educación Continua y a Distancia, se conjugan cuatro disciplinas: la historia de la arquitectura, la historia de la técnica, la historia de la educación (superior) y la historia social. Se trata de *una historia social de la construcción, y de sus avatares técnico-económicos*, de un magnificante edificio de la ciudad de México, el más importante al final del periodo colonial, el Palacio de Minería (PM), recorrido por turistas e invadido anualmente por los amantes de la lectura en ocasión de la feria del libro que allí se celebra por parte de la UNAM.

Es un libro voluminoso por su gran formato, por la cantidad de sus páginas y la de notas al pie. También llama la atención la calidad de su papel y el encuadernado, y es igualmente ilustrativo

por su amplio repertorio de imágenes: fotografías actuales y de tiempos pasados, tomas de múltiples planos y de cortes arquitectónicos de distintas épocas, de bocetos, dibujos de máquinas y de algunos personajes. Muy importantes, para que el lector aprecie bien los interiores del edificio, son las imágenes en tercera dimensión, todas a color como muchas otras de las ilustraciones. Es un volumen de cuidadosa edición, porque las erratas parecen inexistentes.

Coordinados por el doctor Leopoldo Rodríguez Morales, y contando con el apoyo indispensable del doctor Francisco Omar Escamilla González, once investigadores trabajaron arduamente para producir esta obra. La mayoría proviene de la UNAM (Acervo Histórico del PM, Dirección General de Patrimonio Universitario, Instituto de Investigaciones Sociales y Facultades de Ingeniería, de Arquitectura y de Filosofía y Letras), mientras otros son del Instituto Nacional de Antropología e Historia (Coordinación Nacional de Monumentos Históricos), del Archivo General de la Nación, del Colegio de Notarios del Distrito Federal y de la Universidad Iberoamericana (Departamento de Arquitectura). En un trabajo de tal envergadura sería injusto omitir sus nombres; lo hacemos al señalar que el cuerpo principal del libro está compuesto por once capítulos que corrieron a cargo de Gabriela Sánchez Reyes (capítulo I), Iván Denísovich Alcántar Terán y María Cristina Soriano Valdez (II y III), Virginia Guzmán Monroy y Leopoldo Rodríguez Morales (IV y V), Francisco Omar Escamilla González (VI y VII), Lucero Morelos Rodríguez (VIII), Mónica Silva Contreras (IX), Jessica

Avecilla Zapata e Iván Alvarado Camacho (X) y Guillermo Boils Morales (XI).

El fruto de este equipo celebra los 200 años del final (provisional) y de la vida activa de una edificación monumental de estilo neoclásico que albergó a la primera escuela de ingeniería de América Latina. Sus méritos son suficientes para considerarla “patrimonio de la humanidad”, y si vamos a sus principales constructores habría que mencionar forzosamente a dos: al arquitecto valenciano Manuel Tolsá, quien la proyectó y dirigió por 16 años (de 1797 a 1813), y al arquitecto francés Antonio (o Antoine) Villard, a quien se debe que permaneciera en pie, gracias a las reconstrucciones parciales y a las reparaciones que mandó efectuar por espacio de 33 años (1827-1860).

No es fácil reseñar la historia que se teje en la parte escrita del libro, a menudo de modo tan fino que la narración se vuelve de filigrana. Y es que en ello contaron tres factores: *primero*, una concepción muy amplia de lo que debe ser la historia de la construcción, puesto que dispone “estudiarla en todos sus aspectos posibles”; *segundo*, el empeño y organización de los autores de los textos en un seminario especial (el “Seminario del constructor”), reunido periódicamente desde 2008 para normar criterios, revisar, discutir y afinar los avances de investigación, y *tercero*, el haber contado con un mundo de información rescatada de distintas fuentes de primera mano (como el Archivo General de la Nación y el de Notarías del Distrito Federal), y sobre todo con la preciosa colección de planos, memorias constructivas, informes, presupuestos y cartas que guarda el Archivo Histó-

co del PM. En suma: un plan ambicioso de trabajo con una idea muy amplia del mismo, un equipo entusiasta y productivo, y un cúmulo de documentos disponibles dieron lugar a una obra importante, acabada y, creo yo, muy difícilmente superable en el futuro. Aunque algunos autores señalan que quedan cosas por investigar y exponer, los pendientes no serán sino complementos del resultado obtenido.

Esta detallada historia del PM empieza en su prehistoria: cuando en el lugar habían tan sólo un predio originalmente otorgado a un conquistador (Ruy González), cuya propiedad pasó por sucesivos dueños, siendo conocido como “solar de Nilpatongo” (o Milpatongo). Cuando el Tribunal de Minería lo compró para levantar lo que sería su Colegio, lo hizo a la Real Academia de San Carlos. El proyecto de Tolsá era grandioso, acorde con la opulencia del Tribunal, la cual procedía del hecho de ser la minería la actividad más rentable de la Nueva España. Mas para entonces el estado económico de ese organismo no era bueno; las continuas exacciones por parte de la Corona, sufridas por las elites civiles y eclesiásticas del virreinato para colaborar con los gastos de la corte española —pero sobre todo para sostener las guerras que confrontaron a la metrópoli con otros países europeos—, dejaron exangüe la economía de sus colonias. Así, la política financiera económica estuvo en el fondo de muchos conflictos y de los apuros de entidades que, de otra forma, habrían nadado en dinero para concretar sus afanes, como el Tribunal de Minería.

Consecuentemente, la construcción del inmueble conoció periodos de pe-

nuria económica, problema al que se agregó otro más importante: el de las características del suelo donde el edificio se alzó. El terreno era “falso” por su naturaleza lacustre. Su falta de firmeza devino en el eterno dolor de cabeza del Tribunal y de las dependencias que fueron ocupando el edificio desde que México conquistó su independencia. Dolor de cabeza también para sus arquitectos e ingenieros, incluso para el propio Tolsá. De ahí que desde 1813, cuando se concluyó formalmente la obra, ya presentaba daños que debieron repararse —hasta donde la economía del Tribunal lo permitía—. Pero más tardaba en solucionarse un problema que en surgir otro, por lo cual no faltaron periodos en que el inmueble estuviera ruinoso: con sus columnas inclinadas, sus arcos y bóvedas cuarteados, su suelos parcialmente inundados y algunos de sus muros a punto de ceder. Utilizando una expresión más técnica, allí donde ciertos elementos perdieron su centro de gravedad fue donde debieron hacerse las intervenciones vitales para conjurar el desplome del inmueble.

Por ello es que de 1827 a 1833 el vasto edificio fue objeto de una auténtica reedificación, cuando el arquitecto Antonio Villard reconstruyó casi toda su estructura, desmontando parte de los arcos y columnas, cambiando bóvedas rajadas por techos de vigería, añadiendo contrafuertes, sustituyendo muros pesados por ligeros y, algo vital en ese entonces, elevando parcialmente el nivel de los suelos para impedir un mayor hundimiento del que ya había en ciertas áreas del edificio. En particular, ese problema se acentuaba en torno a dos de los lados de la escalera monu-

mental, pues era ahí donde el mayor peso de arcos y columnas provocaban el consecuente alzado de los suelos.

Aun con las intervenciones de este arquitecto, que continuaron hasta 1860 —si bien con varias interrupciones causadas por la falta de recursos, y a veces por los cambios de gobierno—, en los años posteriores siguió sometido a reparaciones, a modificaciones, a redistribución de espacios, a nuevos y a más intensivos usos. Hacia finales del siglo XIX no faltaron ingenieros y arquitectos convencidos de su fin inminente. Y aunque materias tan importantes como la de “Conocimiento y resistencia de materiales” ya se enseñaban en sus aulas —que desde 1867 eran las de la Escuela Nacional de Ingenieros, como pasó a llamarse el edificio y su institución—, el problema estructural que lo aquejó desde sus inicios no desaparecería sino hasta aplicarse la “mecánica de suelos” o geotecnia, en las obras de intervención completa realizadas entre 1970 y 1976.

Fuera de las dificultades financieras y de los sinsabores en materia de construcción habidos en la historia bicentenaria de este edificio, muchísimas otras cosas se estudian en el libro aquí comentado. Es importante, por ejemplo, que al hablar de sus arquitectos o encargados de obra, y de sus directores académicos, todos los autores viertan datos de sus biografías, que a veces son mucho más que un esbozo. Del primer director del Colegio, el vasco Fausto de Elhúyar, se ofrece abundante información. Y lo mismo pasa con otros personajes, como aquel profesor consagrado a la buena docencia, preocupado por actualizar sus conocimientos, que fue el

ingeniero Antonio M. Anza. De todos se hacen amplias referencias a sus carreras y prácticas profesionales, mas no se llega a los rincones de la familia salvo en el caso de Tolsá, sobre el cual algo se dice a este respecto. Puede saberse que fueron hombres con experiencia y en general con estudios en el campo de la ingeniería (frecuentemente minera) o de la arquitectura, que prestaron sus servicios no sólo en esta obra sino en otras más, inclusive en otras ciudades del país. Cabe decir que muchas de las notas al pie de página no se utilizan tan sólo para citar referencias, sino para consignar algunas biografías o datos interesantes de los actores involucrados en la historia del señorial edificio.

Siguiendo con el punto de las personas, llama la atención que no se hayan omitido datos que los historiadores de la arquitectura suelen pasar por alto (muchas veces porque carecen de ellas). Me refiero a los hombres que materialmente levantaron el inmueble con su sudor y sus manos, y que me recuerdan una parte de un poema del poblano Gabriel Sánchez Guerrero, quien al hablar de los orígenes de la ciudad de Puebla decía que sus verdaderos artífices no habían sido frailes ni oidores, sino aquellos hombres que la edificaron con sus propias manos, "tallando plintos y clavando clavos". En este libro, para el periodo anterior a 1867 se consiguen frecuentemente sus nombres de pila en cuadros, clasificándolos por oficios: estanteros, albañiles, pintores, carpinteros, cargadores y "cabritos" (muchachos aprendices), entre otros. Sus nombres con el primer apellido figuran también en la parte correspondiente a la etapa porfirista (1877-1910),

aprovechando que así aparecieron en los documentos consultados.

Del mismo modo se ofrecen datos biográficos de otros personajes que intervinieron en algún momento constructivo, suministrando piedra, arena, ladrillo, madera, cera, colorantes y otros elementos. Por varios años un francés llamado Bernardo Benac fungió como "encargado de obras", cuando no fue sino ebanista. De él se halló cierta información sobre el negocio de carpintería que tenía en la ciudad, amén de todos los pedimentos y presupuestos formulados para las reparaciones y manufactura de puertas, ventanas y muebles, hechas para el gran área (la cuarta parte del edificio) ocupada por el Ministerio de Fomento durante casi tres décadas a partir de 1880. Volviendo a los más sencillos trabajadores, un nombre que salta a la vista es el de Pedro Trinidad, quien comenzó laborando como modesto albañil y llegó, después de varios años, a un puesto de mando (en los hechos, sobrestante o capataz).

Aparte de las continuas intervenciones en el edificio, se tratan otros asuntos relacionados con la ciencia y su enseñanza; en particular con la ingeniería, que por diez años se estudió asociada a la arquitectura (1867-1876) y luego en sus distintas ramas (de minas, civil, mecánica, topográfica y geográfica). En este campo se refiere también la instalación de modernos laboratorios (como el de resistencia de materiales y el de máquinas térmicas) y los problemas de su adecuación y equipamiento, así como la formación del archivo histórico y de la biblioteca, ésta a instancias del ingeniero Anza, quien se graduó de arquitecto justamente con una memoria que

propuso la apertura de una biblioteca, y cuyo acervo personal de libros fue adquirido algunos años después de su muerte para que formara parte de aquélla.

Los enormes aerolitos que se hallan en el vestíbulo del inmueble, y la colección de las demás “piedras del cielo” que resguarda, son también objeto de un capítulo especial. Lo mismo pasa con la gran escalera y su moderna cubierta de hierro alemán; con la recuperación de la capilla original, dedicada a la virgen de Guadalupe y, finalmente, con la instalación de la velaria que, a manera de enorme sábana, cubre el patio central y le ahorra el sufrimiento de tener encima un peso enorme.

Tenemos, en suma, que el resultado de un laudable esfuerzo —que involucró no sólo a los coautores sino a muchas otras personas— es esta “historia viva” de un edificio colonial y colosal; un inmueble que no obstante las continuas tempestades que debió sortear nunca quedó vacío y mantuvo su carácter de “edificio vivo” a lo largo de su existencia.

LETICIA GAMBOA OJEDA  
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y  
HUMANIDADES,  
BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA  
DE PUEBLA



## RESÚMENES / ABSTRACTS

### **Las mujeres nobles y la producción textil representadas en los códices mixtecos**

Susana Gómez Serafín / Martha Elena Alfaro Castro

#### **Resumen**

En este trabajo pretendemos delinear, a través de los símbolos de la indumentaria femenina, un aspecto no resuelto y que debió revestir importancia social y económica en el mundo prehispánico mesoamericano. Nos referimos al posible control de la actividad productiva encabezado por algunas mujeres de elite que pertenecían a determinados linajes mixtecos. Se analiza el significado enigmático de la insignia de rango del malacate que portan, de manera exclusiva, algunas mujeres nobles representadas en ciertos códices, y la importancia de ese artefacto como marcador de jerarquía, ocupación y género en la cosmovisión prehispánica.

*Palabras clave:* códice, textil, mujeres, mixteca, Oaxaca.

### **Noblewomen and Textile Production Represented in Mixtec codices**

Susana Gómez Serafín / Martha Elena Alfaro Castro

#### **Abstract**

In this paper we trace symbols in women's clothing as a largely overlooked aspect that must have been of considerable social and economic importance in the pre-Hispanic Mesoamerican world. We refer to the possible control of productive activities led by elite women who belonged to certain Mixtec lineages. The enigmatic meaning of the insignia of rank exclusive to only some noblewomen depicted in certain codices is explored, as well as the importance of this artifact as a marker of hierarchy, occupation, and gender in pre-Hispanic worldview.

*Keywords:* codex, textile, women, Mixtec, Oaxaca.

## **El Diablo en la cosmovisión de los nahuas de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla**

Gabriela Milanezi

### **Resumen**

El artículo trata de los papeles desempeñados por el diablo en el sistema de creencias de los maseuales, nahuas de la región de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla, México. El personaje implantado durante el periodo de colonización fue asimilado no sólo según sus particularidades europeas, sino también de acuerdo con algunos de los parámetros de la antigua concepción nahua del siglo XVI, que asigna a la divinidad terrestre la capacidad de devorar a los seres humanos tal cual un animal hambriento. El nuevo diablo, emergido de la confrontación de dos tradiciones culturales, responde a la dinámica del sistema relacional derivado del modelo de intercambio agricultor de los antiguos mesoamericanos, si bien con ciertas particularidades que serán exploradas en este trabajo. Además, personifica uno de los principios del par dual complementario que da inicio al mundo y hace girar los ciclos naturales.

*Palabras clave:* diablo, cosmovisión, nahuas, Sierra Norte de Puebla.

## **The Devil in Nahua Worldview in Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla**

Gabriela Milanezi

### **Abstract**

This article discusses the Devil's role in the belief system of Nahua *maseuales* (commoners) in the Cuetzalan region of Sierra Norte de Puebla, Mexico. The figure of the Devil, introduced during the period of colonization, was assimilated not only in its particular European form, but also blended with a sixteenth-century Nahua conception of the earth deity has the ability to devour humans like a hungry animal. The new Devil, derived from contact between two cultural traditions, integrates features of the relational system stemming from the ancient Mesoamerican model of agricultural exchange, combined with certain distinctive features that will be explored. The new Devil also embodies one of the principles of the dual complementary couple that gave rise to the world and that maintains seasonal cycles.

*Keywords:* Devil, worldview, Nahuas, Sierra Norte de Puebla.

## **Los alimentos en la vida ritual de los nahuas de San Juan Tetelcingo, Guerrero. Un elemento a considerar dentro del patrimonio biocultural**

María Cristina Hernández Bernal

### **Resumen**

El presente artículo tiene como objetivo indagar en la relación de la cultura nahua del Alto Balsas con su entorno natural, teniendo en consideración los cambios y continuidades a lo largo del tiempo, y en especial con la obtención de los alimentos y su connotación sagrada en los rituales de petición o agradecimiento dentro del ciclo agrícola. Lo anterior se entrelaza con los conocimientos y el manejo tradicional de los bienes naturales para conformar un agrosistema modificado por la migración de familias enteras a centros turísticos para la venta de arte en barro, ocupación a la que se dedica prácticamente toda la población de San Juan Tetelcingo. Esto no influye de manera negativa en su calendario ritual, en la cohesión social y en la relación que se mantiene con las entidades encargadas de proveer los alimentos; así, un acercamiento más profundo nos permite observar que los alimentos se ligan directamente con el manejo del territorio y son vehículos de memoria y valoración de la identidad nahua, lo que finalmente constituye su patrimonio.

*Palabras clave:* nahuas, patrimonio, alimentos, diversidad biocultural, ritual.

## **Foods in the Ritual Life of the Nahuas in San Juan Tetelcingo, Guerrero: Their Importance in Biocultural Patrimony**

María Cristina Hernández Bernal

### **Abstract**

The objective of this article is to examine the relationship of Nahua culture in the Upper Balsas and its natural surroundings, taking into account changes and continuities through time, specifically in connection to obtaining food and its sacred connotation in rituals to make requests or to give thanks in the agricultural cycle. These ideas are interwoven with traditional knowledge and the management of nature's products in an agricultural system modified by the migration of families to tourist centers to sell pottery, the principal occupation for almost the entire population in San Juan Tetelcingo. This has not had a negative impact on their ritual calendar, social cohesion, and relations among entities in charge of providing food. Nevertheless, closer analysis reveals that foods are directly linked to the manage-

ment of the territory and are vehicles of memory and Nahua identity, which is ultimately a key part of their patrimony.

*Keywords:* Nahuas, patrimony, foods, biocultural diversity, ritual.

## **Comunicación intercultural y la consulta médica en pacientes wixaritari (huicholes): un elemento a considerar dentro del patrimonio biocultural**

Saúl Santos García / Karina Ivett Verdín Amaro

### **Resumen**

En este artículo presentamos un análisis del evento comunicativo “consulta médica” que ocurre entre profesionales de la salud mestizos y pacientes *wixaritari*. En específico, la investigación pretende comparar patrones de comunicación durante la consulta médica entre profesionales de la salud mestizos mientras atienden a pacientes mestizos y pacientes indígenas, e identificar patrones de comunicación durante la “limpia” a pacientes *wixaritari*. La investigación reportada muestra que existen diferencias durante la consulta médica entre profesionales de la salud mestizos atendiendo a pacientes mestizos y pacientes *wixaritari* y estas diferencias se pueden explicar en términos de diferencias en las expectativas de lo que debe ocurrir durante la consulta médica entre pacientes *wixaritari* y prestadores de servicios médicos, en términos comunicativos y meta-comunicativos.

*Palabras clave:* comunicación intercultural, huicholes, consulta médica

## **Intercultural Communication and Medical Consultation in Wixaritari (Huichol) Patients : Considerations in Biocultural Heritage**

Saúl Santos García / Karina Ivett Verdín Amaro

### **Abstract**

In this article we present an analysis of medical consultations that take place between non-indigenous health service providers and indigenous patients. The research was designed with two aims: to establish a comparison in communication patterns in medical consultations when the patient is indigenous (Huichol) and when the patient is not indigenous and to identify communication patterns during a *limpia* (cleansing ceremony) in the context of indigenous patients. Results show that there are differences in communication patterns in the two contexts that can be explained in terms of differences in the expectations of what should happen

during a medical consultation when the health service provider is not indigenous and the patient is indigenous.

*Keywords:* intercultural communication, Huichols, medical consultation.

## **Imágenes, ficción y consumo cultural. El impacto de la pantalla chica en la globalidad del *heavy metal***

Stephen Castillo Bernal

### **Resumen**

En este artículo analizo los imaginarios ficcionales asociados con el *heavy metal* desde la pantalla de televisión. Si bien se mencionan algunas películas que tocan el tema ficcional del metal, son las series televisivas las que cobran mayor importancia en el ensayo. En el trabajo me centro en una serie animada llamada *Metalocalypse*, que retrata las aventuras de una banda de *death metal*. A partir de un ejercicio etnográfico con metaleros de la ciudad de México, se analizan los imaginarios retratados en la serie, pero también se estudia cómo este programa reproduce los idearios de la comunidad metalera. Finalmente, se muestra que la exageración de algunos criterios identitarios del metal en películas o series de TV —como la muerte, el satanismo o la violencia—, lejos de debilitar a la escena, la reproduce.

*Palabras clave:* imaginarios, violencia, *death metal*, televisión.

## **Images, Fiction, and Cultural Consumption: The Impact of the Small Screen on the Totality of Heavy Metal**

Stephen Castillo Bernal

### **Abstract**

In this article I analyze the fictional imaginaries associated with Heavy Metal from the global TV screen. Although reference is made to movies that touch on the fictional subject of Heavy Metal, television series are of greater importance in this discussion. In this work I focus on an animated series *Metalocalypse* about the adventures of a Death Metal band. I analyze the imaginaries portrayed in the TV program based on an ethnographic exercise with headbangers in Mexico City. I was able to confirm that the magnification of Heavy Metal's identity elements, such as death, Satanism, and violence, in TV movies and shows does not weaken the Heavy Metal music scene, but serves to reproduce the global ideology of Heavy Metal.

*Keywords:* imaginaries, violence, Death metal, television.

# DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *La nobleza indígena novohispana y su retracción ante los cabildos de naturales. Algunos apuntes sobre el valle de Puebla-Tlaxcala y la cuenca de México*
- ◆ *Chalco y Cholula: relaciones entre los pueblos de la transmontaña durante la época prehispanica y colonial*
- ◆ *Manuscrito del Aperreamiento. Suplicio ejecutado por medio de perros de presa contra los caciques cholultecas*
- ◆ *Tributarios en la escritura indígena de la Matrícula de Huexotzinco*
- ◆ *Las huellas del oficio y de lo sagrado en los nombres nabuas de familias y barrios de Cholula*
- ◆ *Sacerdocio y orden franciscana entre los naturales del valle de Puebla-Tlaxcala*
- ◆ *Los estudiantes indígenas del Obispado de Puebla en la Real Universidad*
- ◆ *Estampas de los tranvías de la ciudad de México*