

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

VOLUMEN 27, NÚMERO 78, MAYO-AGOSTO, 2020



¿Qué puede un cuerpo?
Experiencias de liminalidad

SECRETARÍA DE CULTURA
Alejandra Frausto Guerrero
Secretaria

INSTITUTO NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Diego Prieto
Dirección General

Aida Castilleja González
Secretaría Técnica

Rebeca Díaz Colunga
Coordinación Nacional de Difusión

ESCUELA NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Hilario Topete Lara
Dirección

Vladimir Mompeller Prado
Secretaría Académica

Jorge Octavio Hernández Espejo
Subdirección de Extensión Académica

Luis de la Peña Martínez
Departamento de Publicaciones

CUICUILCO REVISTA
DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Franco Savarino
Editor

Victor Manuel Uc Chávez
Coordinación editorial

Adriana Nayelhy Jiménez León
Corrección de estilo

Constanza Hernández Careaga
Diseño y formación

Allan Dawson
Traducción al inglés

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas
No. 78 mayo-agosto 2020, es una publicación cuatrimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, Colonia Roma, C.P. 06700, Alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México, www.inah.gob.mx, revistacuicuilco@yahoo.com. Editor responsable: Franco Savarino Roggero. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No.: 04-2016-072909112900-203, ISSN: 2448-8488, ambos otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Responsable de la última actualización: Víctor Manuel Uc Chávez. Escuela Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y Zapote s/n, colonia Isidro Fabela, C.P. 14030, Alcaldía Tlalpan, Ciudad de México.
Fecha de última modificación: 30 de octubre de 2020.

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

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

Imagen de portada:

Octavio Moctezuma, "Cuerpos extraños"
2014. Óleo sobre tela
130 x 210 cm

Consejo Editorial 2020

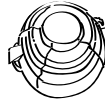
Elisa Drago Quaglia, Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje, UNAM. México.
Andrea Mutolo, Universidad Autónoma de la Ciudad de México. México.
Alejandro Pinet Plascencia, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
Viridiana Rivera Solano. Directora de la revista Quixe.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

Consejo Honorario

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

ISSN: 2448-8488

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas



VOLUMEN 27, NÚMERO 78, MAYO-AGOSTO, 2020

¿Qué puede un cuerpo?
Experiencias de liminalidad

ÍNDICE

- Comentario editorial 5
Franco Savarino Roggero

Dossier: ¿Qué puede un cuerpo? Experiencias de liminalidad

- Presentación 13
José Joel Lara González y Anabella Barragán Solís
- Liminalidad y dolor crónico 19
David Le Breton
- Experiencia liminal en el dolor crónico 31
Anabella Barragán Solís
- *Santa kiaui pilsintsi*. La lluvia de maíz y la descorporización entre nahuas de la Huasteca 57
José Joel Lara González
- Reciprocidades corporales: prestar el cuerpo a los muertos en una comunidad nahua de la Huasteca hidalguense 77
Mary Andrea Martínez Molina
- El *Costumbre* en el cuerpo del *bädi*. Las energías anímicas del especialista ritual otomí en Pantepec, Puebla 97
Jorgelina Reinoso Niche

MISCELÁNEOS

- Del Templo Mayor al *calpulli*: una tipología de "complejos rituales" caníbales 119
Stan Declercq

- ¿Qué hablan esos menonitas? Indagaciones en el bajo y alto alemán en Salamanca, Quintana Roo 141
Emmie Hoebens
- Catolicismo popular con raíces precolombinas. El culto a la Virgen de Las Ruinas de Aké, Yucatán 165
Beatriz Villanueva Villanueva y Jorge Victoria Ojeda
- Trayectorias de atención en mujeres con infección por virus del papiloma humano: un acercamiento biocultural 189
Marcela López Pacheco, María del Carmen Calderón, Edith Yesenia Peña y Guillermo Gómez
- Tensiones y toma de decisiones. Experiencias durante la creación de un libro sobre relatos yumanos 211
Raquel Acosta Fuentes

RESEÑAS

- Cuauhtepic, entre actores sociales y territorio 239
Fernando Ciaramitaro e Ivonne Paredes Ibarra
- Aproximaciones al Antropoceno: una mirada antropológica 245
Luis de la Peña Martínez

Comentario editorial

El número 78 de *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas* es el segundo de 2020. Se publica en tiempos difíciles debido a la pandemia de Covid-19 que afecta la vida social en general y la vida académica en particular este año. Los científicos sociales, en México así como en el resto del mundo, se han visto en la necesidad de ajustar sus labores de investigación, docencia y difusión a las nuevas condiciones dictadas por la contingencia sanitaria, que imponen, entre otras cosas, desplazar actividades a los medios virtuales. A pesar de todo, siguen *al pie del cañón*, trabajando y produciendo en sus respectivos campos disciplinarios, conscientes de la misión fundamental de elaborar y dar a conocer estudios de alta calidad académica.

Este número propone a los lectores un conjunto de estudios sobre temas diversos, entre ellos destacan los cinco artículos que conforman el *dossier* coordinado por José Joel Lara González y Anabella Barragán Solís, sobre el tema de la corporeidad en la perspectiva de la antropología física y médica con sus implicaciones sociales y culturales. Estos artículos conforman una unidad temática articulada en dos grupos principales: la experiencia del proceso de salud-enfermedad-atención y la corporeidad en contextos rituales indígenas en México.

En el primer grupo encontramos dos trabajos destacados. El primero, escrito por el reconocido sociólogo y antropólogo David Le Breton, titulado "Liminalidad y dolor crónico", ofrece una disertación sobre el dolor crónico y el estado liminal de los sujetos que lo padecen. Con el tema del dolor, Le Breton demuestra que el tránsito por la incertidumbre experiencial conduce a las personas que padecen dolor crónico a rebasar las fronteras del cuerpo orgánico para convertirse en un hecho social. Este estudio es la puerta de entrada a la segunda participación con la que se conforma el primer bloque del *dossier*.

El segundo artículo, “Experiencia liminal en el dolor crónico”, de Anabella Barragán Solís, da continuidad al anterior y extiende el análisis de la temática del padecer. En este trabajo se describe y analiza, bajo las premisas teóricas y metodológicas de la antropología médica y el drama social turneriano, la experiencia y la trayectoria de atención de padecer dolor crónico diagnosticado como neuralgia trigeminal. Se recupera la experiencia de un sujeto de estudio a través de la narrativa de la trayectoria del padecer, con lo que se logra dar cuenta de la complejidad de la experiencia de la corporeidad en situaciones liminales. La investigación enfoca su atención no sólo al devenir del sufrimiento, sino también al proceso de enseñanza-aprendizaje de la algología, la especialidad biomédica que atiende el dolor, así como al desarrollo de la interacción social del sujeto enfermo y sus curadores.

En el segundo grupo, tres artículos abordan diversos aspectos de la ritualidad en grupos étnicos mexicanos. El estudio de José Joel Lara González, titulado “*Santa kiaui pilsintsi*. La lluvia de maíz y la descorporización entre nahuas de la Huasteca”, investiga el saber corporal que sucede durante algunas ofrendas al maíz conocidas como *elotlamaniliztli* o *sintlitlamaniliztli* y que requiere de especialistas rituales que con y por su cuerpo hacen caer granos de maíz en un momento extático y liminal de tales celebraciones. El texto: “Reciprocidades corporales: prestar el cuerpo a los muertos en una comunidad indígena nahua de la Huasteca hidalguense”, de Mary Andrea Martínez Molina, describe y analiza la celebración del *Milca Ilhuítl* o fiesta dedicada a los muertos, donde los danzantes prestan su cuerpo a los muertos para que estos puedan corporizar su existencia. En fin, la investigación de Jorgelina Reinoso Niche, “El *Costumbre* en el cuerpo del *bädi*. Las energías anímicas del especialista ritual otomí en Pan-tepec, Puebla” apunta a dar cuenta de cómo el cuerpo, *jäi*, está conformado por varias fuerzas vitales que se van transformando en el devenir de la existencia: *nzahki*, fuerza que acompaña a la persona desde su nacimiento hasta la muerte, *mbui*, corazón y *xamu*, la energía sexual; energías anímicas que le permiten a los seres ser personas, ser gente, ser cuerpo, ser *jäi*.

Los cinco artículos reunidos en el *dossier* coinciden en colocar el cuerpo como eje de las reflexiones y aportan una contribución significativa en su campo. Son un ejemplo de las posibilidades de explorar esta temática en la perspectiva antropológica, abriendo una ventana que nos permite asomarnos no sólo a las diversas formas de vivir el cuerpo, sino a sus posibilidades de trascender las fronteras orgánicas e individuales en situaciones extremas y liminales donde se experimenta el dolor y el sufrimiento extremo, y en algunos casos, en contextos étnicos, inmersiones en la ritualidad.

Entre los artículos misceláneos encontramos cinco trabajos sobre temas diversos y con enfoques variados.

El primero, “Del Templo Mayor al *calpulli*: una tipología de “complejos rituales” caníbales”, de Stan Declercq, se propone el abordaje del tema de la antropofagia ritual, con la elaboración de una tipología específica, mediante un estudio que incluye fuentes históricas y hallazgos arqueológicos. Según el autor, la antropofagia se caracteriza, entre otras cosas, por la “descentralización” de los cuerpos de las víctimas de guerra, es decir, del centro ceremonial principal (el Templo Mayor para el caso de los mexicas tenochcas) hacia los *calpulli* de los guerreros captivos, o, en su caso, de los esclavos “bañados” hacia la residencia de sus dueños.

El segundo artículo de la sección miscelánea, “¿Qué hablan esos menonitas? Indagaciones en el bajo y alto alemán en Salamanca, Quintana Roo”, de Emmie Hoebens, es un estudio, en una perspectiva sociolingüística, de la comunidad menonita ortodoxa de Salamanca, en el sureste de México. En esta comunidad menonita sureña, alejada del núcleo principal menonita, situado en Chihuahua y Durango, se pueden observar fenómenos peculiares de interacción sociolingüística compleja, sobre la base del habla de origen germánico hablada en estas comunidades, articulada en “bajo” y “alto” alemán, en contacto con el español, el inglés estándar y el inglés criollo de Belice.

En el tercer trabajo misceláneo, “Catolicismo popular con raíces precolumbinas. El culto a la Virgen de Las Ruinas de Aké, Yucatán”, de Nancy Beatriz Villanueva Villanueva y Jorge Victoria Ojeda, se explora la supervivencia de una tradición ancestral relacionada con el culto a la antigua diosa maya Ixchel. Mediante un análisis de las prácticas devocionales católicas actuales hacia la Virgen de Las Ruinas de Aké, los autores argumentan que el mito de origen de esta virgen sugiere vínculos o continuidades con la antigua diosa maya. Esto lleva a plantear la adaptación y continuidad del culto a Ixchel, convertido y resignificado, a través del tiempo, en el culto católico a la Virgen María.

El cuarto artículo, “Trayectorias de atención en mujeres con infección por virus del papiloma humano: un acercamiento biocultural”, de Marcela López Pacheco, María del Carmen Calderón, Edith Yesenia Peña y Guillermo Gómez, aborda, en una perspectiva de antropología médica, el tema de la enfermedad provocada por el Virus del Papiloma Humano (IVPH). Se centra en el estudio cualitativo, desde un enfoque biocultural, de un grupo de mujeres en una institución de salud de la Ciudad de México. El estudio aporta elementos para comprender las afectaciones en la sexualidad y la revaloración del cuerpo propio en mujeres en un estado de severa alteración en sus vidas por efecto de la enfermedad.

El último artículo, “Tensiones y toma de decisiones. Experiencias durante la creación de un libro sobre relatos yumanos”, de Raquel Acosta Fuentes, surge a partir del trabajo de campo de la autora en la comunidad kumiai de San José de la Zorra, en Baja California, México. Se enfoca en el estudio de un texto en lengua kumiai-tipeey, con el título de *Kanap Jatpa Jmok* (Tres historias de un coyote), situándolo en el contexto de la experiencia de un grupo étnico afectado por la pérdida paulatina de su patrimonio lingüístico. A raíz de esta experiencia se discute la compleja relación que se establece entre el investigador y la comunidad como un ámbito de reclamo y ejercicio de los derechos lingüísticos.

Finalmente, dos reseñas concluyen este número: “Cuautepec, entre actores sociales y territorio” de Fernando Ciaramitaro e Ivonne Paredes Ibarra, y “Aproximaciones al Antropoceno: una mirada antropológica”, de Luis de la Peña Martínez.

La primera reseña presenta el libro colectivo *Cuautepec: actores sociales, cultura y territorio* [2019], coordinado por Iván Gomezcésar Hernández y Cuauhtémoc Ochoa Tinoco. El libro brinda a sus lectores diversos trabajos realizados por profesores de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México en colaboración con alumnos y grupos sociales del barrio de Cuautepec, al norte de la ciudad de México. El volumen se presenta, así, como un esfuerzo compartido por indagar la situación actual de los habitantes de Cuautepec y su territorio, en el pasado y el presente, para analizar su realidad social y cultural desde distintas perspectivas y enfoques en los campos de la antropología y la sociología.

La segunda reseña expone y comenta las aportaciones del libro *Cultura, transacciones internacionales y el Antropoceno* [2020], de Lourdes Arizpe. En este libro, cuya salida coincide con el brote mundial de Covid-19, la autora proporciona abundante información y análisis actualizados de la situación que se vive en el mundo por el impacto de las actividades de *Homo sapiens*, en una era que es posible definir como Antropoceno en tanto etapa del desarrollo de la vida en la Tierra. Presenta una revisión de las propuestas antropológicas más recientes sobre este tema y su vínculo con las de científicos y académicos de distintas áreas de investigación, así como una reflexión de la propia autora sobre esta temática, desde una perspectiva antropológica, en relación con otros campos de conocimiento como la economía, la tecnología y la ecología, sin olvidar el arte y las expresiones multiculturales y plurilingüísticas, lo que implica sugerir la posibilidad de solución a las múltiples problemáticas que caracterizan al Antropoceno en tanto experiencia de la humanidad como especie.

En fin, con este número el equipo editorial de la revista vuelve a proponer a los lectores aportes académicos de calidad en el ámbito de las ciencias sociales. Es de esperar que sean apreciados y aprovechados para enriquecer el conocimiento, estimular la reflexión y animar el debate, y así convertirse en semillas de nuevas investigaciones.

Franco Savarino Roggero
Ciudad de México, 28 de octubre de 2020

DOSSIER

*¿QUÉ PUEDE UN CUERPO?
EXPERIENCIAS DE LIMINALIDAD*

•

Presentación

¿Cuál es el nexo de las personas con el mundo, aquello con lo que se identifican y con lo que se distinguen, qué las hace estar y ser, existir para el exterior y qué posibilita su continuidad temporal? El cuerpo. Con el cuerpo se participa del mundo, se funde y se confunde en él. A través del cuerpo se encarna la existencia, somos seres corporales que mantenemos interacciones con las personas y las cosas gracias a la experiencia del cuerpo en el mundo. No es en la profundidad íntima del pensamiento donde se existe, sino en la corporalidad donde se encarna, se hace visible y perceptible a sí y a los demás.

En este sentido, el cuerpo es el entorno de relaciones con el mundo, la potencia que hace actuar sobre el mundo y sobre el mismo cuerpo. El cuerpo, así, es el lugar de la determinación política e histórica, pero también estética y ontológica, un portador que signa una posición dentro de determinada organización social móvil y actualizable, que refleja la plasticidad de las personas y conforma la alteridad. Pero no sólo la alteridad radical con aquel que no soy, ni la alteridad del semejante, sino la alteridad que se expresa en la cualidad de ser otro mediante múltiples posibilidades que tienen los cuerpos de expresar realidades y en las tantas maneras de adjudicar atributos en la incorporación y extensión de las cosas. Pensar en la noción de alteridad remite a comprender los procesos ontológicos en los que la vida humana está más allá de sus propios límites, en los que el cuerpo vehicula la capacidad de explorar la alteridad.

Encarnar la alteridad no se limita a predisposiciones específicas corporales, sino a plantear cómo éstas se relacionan entre sí para vivenciar la esencia del espíritu. Comprender la encarnación de la alteridad implica colapsar las dualidades entre cuerpo y espíritu sin primacía de uno sobre otro, por esto el cuerpo se coloca como modelo y eje rector de estudio; un cuerpo que es

experiencia, expresión y comprensión, tríada que da movimiento al tejido del mundo humano.

La experiencia humana del cuerpo se funda en los encuentros y desencontros, en la capacidad de ser afectado, en la posibilidad de sentir afectos, es decir, el cuerpo del devenir. Por ello, es un cuerpo más allá de los órganos y más allá de la conciencia: cuerpo liminal, cuerpo vacío que intima con el alma. Si bien es cierto que “nadie ha determinado hasta aquí lo que puede el cuerpo esto es, la experiencia no ha enseñado a nadie [...] lo que el cuerpo, por las solas leyes de la Naturaleza en cuanto se la considera sólo como corpórea, puede obrar, y lo que no puede, sin ser determinado por el alma” [Spinoza 1958: 106]. Los trabajos aquí reunidos privilegian la experiencia humana fundada en el cuerpo como una fuerza, como una potencia pulsional para la existencia.

Uno de los objetivos principales de reunir trabajos que conjuguen etnografía con aparatos críticos definidos, es problematizar con una descripción detallada el fenómeno corporal para analizarlo e interpretarlo bajo la premisa de hacer sentir al lector las posiciones de labilidad en la que los cuerpos, desde diferentes situaciones, ponen a la persona al límite de su existencia, unas veces encontrando sentido, otras vaciándolas hasta desear, quizás, la muerte. La propuesta es mostrar la corporalidad desde la encarnación y la experiencia de diversos sujetos y grupos sociales pertenecientes a distintos contextos culturales, para estimular a la reflexión de un campo cada vez más fértil para la incursión antropológica, con el fin de explicar y comprender la diversidad humana.

Con ese sentido se reunieron cinco trabajos que giran en torno a la corporeidad entendida como cuerpo experiencial significado, y que se exploraron en diversos contextos etnográficos, conformando dos conjuntos temáticos, el primero enfocado a las experiencias de procesos de salud-enfermedad-atención y el segundo en contextos rituales del mundo indígena en México.

El primer artículo es un aporte de David Le Breton titulado “Liminalidad y dolor crónico” que ofrece una disertación sobre el dolor crónico y el estado liminal de los sujetos que lo padecen. Este trabajo es la puerta de entrada a la segunda participación con la que se conforma el primer bloque del *dossier*. Con el tema del dolor, Le Breton demuestra que el tránsito por la incertidumbre experiencial conduce a las personas que padecen dolor crónico a rebasar las fronteras del cuerpo orgánico para convertirse en un hecho social. El sufrimiento de quien padece dolor crónico resuena fuertemente en la red de relaciones sociales del sujeto afectado, que está suspendido en una espera sin destino; inmerso en una posición liminal, que lo sitúa “ni aquí ni en otra parte” marcado por la otredad, sin referencias que le permitan reconocer una identidad. El dolor fuerza a una vida limitada que va a mantener a la persona

en un estado de indeterminación o liminalidad diferencial, por estar fuera de contacto con el medio debido a su estado mental o por la edad.

Le Breton subraya la importancia de las redes de apoyo o ayuda mutua, donde se reúnen hombres y mujeres que comparten las mismas preguntas, las mismas preocupaciones que los llevan a construir flujos de comunicación entre pares: comparten secretos, consejos y socializan experiencias traumáticas para aliviar la carga del sufrimiento y restaurarse en una comunidad de destino; dejar de ser seres liminales para conformar grupos solidarios que coadyuvan para superar la incomprensión y la hostilidad de los válidos.

El segundo trabajo da continuidad al anterior y abunda en la temática del padecer: “Experiencia liminal en el dolor crónico” de Anabella Barragán Solís. En éste se describe y analiza, bajo las premisas teóricas y metodológicas de la antropología médica y el drama social turneriano, la experiencia y la trayectoria de atención de padecer dolor crónico diagnosticado como neuralgia trigeminal. Se recupera la experiencia de un sujeto de estudio a través de la narrativa de la trayectoria del padecer, con lo que se logra dar cuenta de la complejidad de la experiencia de la corporeidad en situaciones liminales. La investigación enfoca su atención no sólo al devenir del padecer, sino también al proceso de enseñanza-aprendizaje de la algología, especialidad biomédica para la atención del dolor, así como al desarrollo de la interacción social del sujeto enfermo y sus curadores, a partir de lo cual se demuestra que la experiencia se constituye en un eje de memoria que guía el sentido y la acción social en el proceso dramático de enfermar y padecer.

En el segundo bloque, se presentan tres artículos que abordan en profundidad aspectos de la ritualidad en grupos étnicos; el primero de José Joel Lara González, titulado “*Santa kiaui pilsintsi*. La lluvia de maíz y la descorporización entre nahuas de la Huasteca”, detalla el saber corpo-oral que sucede durante algunas ofrendas al maíz conocidas como *elotlamaniliztli* o *sintlilamaniliztli* y que requiere de especialistas rituales que con y por su cuerpo hacen caer granos de maíz en un momento extático y liminal de tales celebraciones. Explica cómo los especialistas rituales se desprenden de su corporalidad para dar carnalidad al espíritu del maíz, *Chikomexochitl*. Para que ello ocurra, el cuerpo del curandero, vacío y frágil de sí mismo, se descorporiza de la realidad para encarnar con la *santa kiaui pilsintsi* o santa lluvia de maíz, a Dios mismo y, así, estar y tener el cuerpo de Dios.

Enseguida se presenta el texto: “Reciprocidades corporales: prestar el cuerpo a los muertos en una comunidad nahua de la Huasteca hidalguense”, de Mary Andrea Martínez Molina, en el que se describe y analiza la celebración del *Milca Illhuatl* o fiesta dedicada a los muertos, donde los danzantes *cuahuehues* prestan su cuerpo a los muertos para que estos puedan corporizar su exis-

tencia. La acción de ofrendar, *tlamanalli*, se problematiza desde las categorías antropológicas de reciprocidad y experiencia, lo cual exige que los vivos den corporalidad a los muertos para que puedan participar del mundo, ya que de no cumplir este mandato de manera adecuada, la vida humana y su cuerpo corre el riesgo de no ser devuelta y ser transferida al mundo y morada de los muertos.

El trabajo que cierra el conjunto de propuestas es de Jorgelina Reinoso Niche, “El *Costumbre* en el cuerpo del *bädi*. Las energías anímicas del especialista ritual otomí en Pantepec, Puebla” cuyo objetivo es dar cuenta de cómo el cuerpo, *jäi*, está conformado por varias fuerzas vitales que se van transformando en el devenir de la existencia: *nzahki*, fuerza que acompaña a la persona desde su nacimiento hasta la muerte, *mbui*, corazón y *xamu*, la energía sexual; energías anímicas que le permiten a los seres ser personas, ser gente, ser cuerpo, ser *jäi*. A partir del análisis de estas categorías nativas, en el texto se explica de forma pormenorizada cómo el gran conocedor y manipulador de estas fuerzas es el especialista ritual llamado *bädi*, quien posee un *nzahki* fuerte, distinto al del resto de los humanos, lo que le permite conectar al mundo del hombre con el de los dioses y entablar un diálogo en beneficio de la comunidad y resolver problemas de la sociedad otomí, el *bädi* es capaz de controlar la exteriorización del segundo corazón y hacer posible el trance durante el cual la Santa Rosa u otra *Antigua* pueden tomar su cuerpo y hablar a través de él.

Los cinco trabajos coinciden en el cuerpo como eje de las reflexiones, asimismo ejemplifican las posibilidades y derroteros de las potencias que lo conforman y posibilitan diversas formas de estar en el mundo, así la liminalidad se conformó como un pretexto teórico, a través del cual se abrió una ventana que permite asomarnos no sólo a las diversas formas de vivir el cuerpo, sino a sus posibilidades de trascender las fronteras orgánicas e individuales en situaciones límite que implican dolor y sufrimiento extremo o inmersiones en la ritualidad que provocan estados de despersonalización e incluso de arrobamiento, y que exhiben una realidad paralela incorporada.

Invitamos a los lectores a descubrir estas potencias de lo corporal y a encontrar un motivo de reflexión y un aliciente para desarrollar otras inquietudes de exploración y análisis.

José Joel Lara González y Anabella Barragán Solís

REFERENCIAS

Spinoza, Baruch

1958 *Ética demostrada según el orden geométrico*. Fondo de Cultura Económica. México.

Liminalidad y dolor crónico*

David Le Breton**

Universidad de Estrasburgo

RESUMEN: *El dolor crónico plantea la cuestión de un diagnóstico siempre diferido e inseguro, sujeto a revisión o a controversia entre diferentes médicos; es una afección no sólo orgánica, sino, sobre todo, social, porque resuena con fuerza en la red de relaciones con los otros. El individuo, presa del dolor crónico, sufre, pero él también está en sufrimiento, como se suele decir de una carta que nunca ha llegado a su destinatario, está en suspenso, en espera, provisionalmente sin destino. Inmerso en su situación liminal, ya no está aquí ni en otro lugar, no es ni carne ni pescado, no es de aquí ni de otro lado, está marcado por la alteridad, dividido entre referencias que ya no se aplican a su persona y que resuenan en su sentimiento de identidad.*

PALABRAS CLAVE: *dolor crónico, dolor agudo, liminalidad, sufrimiento, identidad.*

Liminality and chronic pain

ABSTRACT: *Chronic pain raises the question of a diagnosis that is always delayed and uncertain, subject to revision (or controversy) between different doctors; it is not only an organic condition, but, above all, a social one, since it resonates strongly throughout the network of each patient's relationships with others. The individual, prey to chronic pain, suffers, but he/she is also in suffering; as is often said of a letter that has never reached its addressee, it is suspended, waiting, provisionally without destination. Immersed in the said liminal situation, he/she is no longer here or elsewhere, he is neither meat nor fish, he is neither from here nor elsewhere, rather he/she is marked by otherness, divided between references that no longer apply to him/her, in resonance with the patient's sense of identity.*

* Esta versión es una traducción del francés al castellano llevada a cabo por Dary Marcela Ángel Rodríguez, doctora en antropología por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Ciudad de México.

** david.le.breton@unistra.fr

Fecha de recepción: 13 de noviembre de 2019 • Fecha de aprobación: 10 de enero de 2020

KEYWORDS: *Chronic pain, acute pain, liminality, suffering, identity.*

CUANDO DURA EL DOLOR

La liminalidad sumerge al individuo en el no-lugar, en el entre dos, lo arranca de todas sus referencias, no es más la persona que era antes de que ésta lo golpeará, ni la que será cuando la experiencia haya sido superada. El dolor es una de esas experiencias que arranca al individuo durante un tiempo más o menos largo de su universo acostumbrado. Agudo, traduce una lesión del tejido, una inflamación, tiene una función de alarma para la salvaguarda de sí mismo, aun cuando no sobrepasa su tarea de prevención, asesinando al individuo y obligándolo provisionalmente a una vida limitada. El dolor que emana de la lesión indica inmediatamente los cuidados apropiados. Es, en general, fácil de tratar acompañando la cicatrización de los tejidos dañados o acompañando el restablecimiento de la función puesta en peligro. Él responde a los antiálgicos, a las técnicas puestas en acción, por ejemplo, una manipulación, una férula sobre una fractura, o un período de inmovilización. El dolor está en el orden de las cosas, es más o menos tolerado porque se presume que no durará más que unos días o semanas. Si la persona no consulta a un médico general, su alivio o su tratamiento cae a menudo en la automedicación, a través de un antiálgico común, un descanso, o cuidados modestos requeridos por la herida. O bien, la persona aguarda, esperando que “pase”. Nuestras sociedades proponen formas de ritualización de estas situaciones. Los individuos momentáneamente indispuestos son objeto de una atención particular por parte de su entorno, retirados de sus tareas habituales, excusados de su torpeza, si hay lugar a ella [Le Breton 2010]. Los individuos abandonan sus obligaciones, sus actividades y se remiten a los otros que autorizan incluso una regresión, quejas, comportamientos, que no serían aceptables en otras circunstancias. En principio, el regreso a la independencia y al trabajo son dos valores a los que nadie se opone. El dolor debe marcar su remisión luego de un período razonable y el individuo debe retomar sus compromisos sociales. De lo contrario, su credibilidad es amenazada.

Pero los recursos sociales son defectuosos en cuanto al dolor que se incrusta y se vuelve crónico [Hildebert 1984]. Extendido en el tiempo, interminable, el dolor desvía las expectativas y los códigos sociales, provoca la molestia del entorno o de los otros interlocutores. No existe ya entonces modo de empleo para situarse frente a los otros con una legitimidad incontestable. Sin estar en armonía con la existencia acostumbrada, el individuo

entra en una situación de marginalidad sin disponer de pasarelas para reunirse con los otros en toda evidencia. La tolerancia social para con la suspensión de sus responsabilidades está limitada por el tiempo. El periodo de retirada, si dura, termina por suscitar la sospecha de complacencia y la indisposición del entorno, del establecimiento y de la empresa donde trabaja el individuo. El conjunto de los ritmos sociales es perturbado. El dolor crónico es una afección no sólo orgánica, sino sobre todo social, porque resuena con fuerza en la red de las relaciones con los otros. Si es de nacimiento o está inscrito de largo tiempo en la existencia, orienta los encuentros y las interacciones desde hace tiempo, y los otros, en su mayoría, han aprendido a hacer frente a la situación. Pero si el dolor sobrevino más repentinamente, en la existencia, para instalarse y establecerse, plantea muchas cuestiones para con la persona afectada [Le Breton 2017].

Si el dolor agudo es un signo de alarma propicio para el diagnóstico y aceptado como tal, el que dura desde hace meses y a veces años, es una enfermedad. Implica la prueba del tiempo que pasa sin modificar el estado del paciente. Conlleva a veces la necesidad de la renuncia a la cura o al menos a la disminución de la posibilidad de un regreso al tiempo feliz cuando el dolor estaba ausente. Este momento es entonces el del compromiso por definir de parte del médico, con su fantasma de control, y para el paciente, en su espera de un alivio; el uno y el otro comprenden que el empeño que dura a veces desde hace años no lleva a nada. El dolor crónico plantea la cuestión de un diagnóstico siempre diferido, incierto, sujeto a revisión o a controversia entre diferentes médicos. El dolor es tanto más sufrimiento cuanto que persiste, a pesar de los esfuerzos de los médicos y de los tratamientos en el contexto de nuestras sociedades que promulgan alto y fuerte el dominio imperativo de sí mismo en el universo profesional y cotidiano y de control médico de todo dolor. Gran traba a la existencia firma el fracaso de la medicina o de las otras técnicas de alivio para disminuirlo o para eliminarlo y el dolor clama a la imaginación médica y a la inventiva del paciente, si no, es una condena a perpetuidad o a una larga pena que los médicos no pueden romper. Ni siquiera es posible contar los días que llevan al alivio.

El dolor agudo, de naturaleza muy diferente, no reacciona sino imperfectamente a los antiálgicos. Se instala en el tiempo con la imposibilidad, al menos provisional, de la medicina o de otras técnicas de alivio (hipnosis, osteopatía, quiropráctica, kinesioterapia, etc.) para acabar con el dolor. Es permanente o interviene por momentos, pero por largos periodos. Y el paciente, a pesar de sus búsquedas asiduas y perseverantes de alternativas para la cura, todavía no tiene la solución.

Los dolores de espalda o las migrañas se cuentan dentro de los dolores crónicos más frecuentes de nuestras sociedades. Pasa igual con las secuelas postraumáticas, los problemas neurológicos, las cervicalgias, los dolores abdominales o pélvicos, los dolores musculares difusos (fibromialgias), aquellos de las cicatrices operatorias o consecutivas al desgarramiento de los nervios, las neuralgias o los dolores del miembro fantasma, encarnan un hilo rojo cuya incidencia sobre la vida personal es más o menos marcada según su naturaleza y su intensidad y según las defensas culturales o individuales [Le Breton 2010].

La separación es a veces considerable entre la gravedad de una lesión, su peligrosidad para el organismo y su nivel de intensidad. El dolor que dura traduce a veces una amenaza temible para la existencia en cuanto desfigura completamente lo cotidiano, pero no tiene a veces mayor consecuencia, sino una molestia o la imposibilidad de ciertos movimientos. Según su intensidad, aleja al individuo más o menos de sus actividades, incluso de aquellas que le gustaban. La experiencia del dolor crónico es aquella de una impotencia que se extiende sin fin y que fractura lentamente las bases del sentimiento de identidad. Aleja las antiguas familiaridades y hace difíciles gestos y acciones antaño diluidas en la evidencias de las cosas, pero que ya no se cumplen desde entonces sin un esfuerzo de voluntad o con ayuda de un familiar o de un objeto exterior como un bastón o un caminador, y no sin atravesar un momento de acrecentamiento del dolor. En muchos pacientes, la existencia cotidiana es poco alterada, excepto en ciertos momentos en los que golpea más fuerte. Según los casos y los momentos, muestra intensidades variables que van desde los puntos que destilan sus efectos penosos o molestos casi sin alteración para la plena felicidad de la vida cotidiana, hasta la insistencia de un dolor que dura y paraliza la mayor parte de las actividades sin el consuelo de una salida próxima. Para algunos, el dolor deja a lo largo del día algunas horas de calma, para otros por el contrario varios gestos se vuelven imposibles o realizables solamente durante raros momentos del día, a causa de los límites impuestos por un dolor que priva a los individuos del uso acostumbrado de su cuerpo. Actividades y movimientos les son prohibidos o difíciles, pero la intensidad de su sufrimiento los trava más bien en el modo de una molestia persistente o de la imposibilidad de ciertos movimientos.

Impide algunas veces dormir, relajarse, incluso pensar. Caminar se complica a veces y exige asumir la acción, apretando los dientes. Los individuos sienten dolor pero son pacientes con su penar continuando muy a menudo en la búsqueda de una solución con la ayuda de otros terapeutas. Para otros, por el contrario, su dolor es una prueba permanente, implica un

sufrimiento extendido en la duración y la resistencia necesaria para lograr, cueste lo que cueste, a pesar de su pena, y de las limitaciones impuestas a su deseo de actuar, sus proyectos.

Perdiendo la confianza elemental en su cuerpo, el individuo pierde simultáneamente la confianza en sí y en el mundo, su propio cuerpo se erige como un enemigo solapado e implacable llevando una vida propia. Cuando se vuelve sufrimiento, el dolor agudiza el sentimiento de soledad, obliga al individuo a una relación privilegiada con la pena que justamente lo separa de su existencia. Encierra en una preocupación sin descanso de sí. El hombre que sufre se retira en sí mismo y se aleja de los otros. A causa de la pena que él soporta para desplazarse y pensar, él se desinteresa en el mundo exterior. El sentimiento de que nadie lo comprende, que un sufrimiento así es inaccesible al entendimiento de su entorno, y más aun a su compasión, acentúa esta tendencia a replegarse sobre sí. El dolor es una experiencia forzada y violenta de los límites de la condición humana, inaugura un modo de vida, un encarcelamiento en sí mismo que no permite ningún respiro.

“El contenido del sufrimiento se confunde con la imposibilidad de desprenderse del sufrimiento [...] Hay en el sufrimiento una ausencia de todo refugio [...] está hecho de la imposibilidad de huir y de recular. Toda la gravedad del sufrimiento está en esta imposibilidad de retroceso. Es el hecho de ser arrinconado contra la vida y contra el ser [Lévinas 1983: 163].

El dolor crónico pone los nervios a flor de piel, una molestia mínima, un ruido, una contrariedad, toman proporciones que dejan pasmado el entorno. Perturba los sentidos de la duración y coloniza los hechos del día, haciendo del hombre o de la mujer un espectador indiferente a quien le cuesta interesarse en lo esencial. Para la persona dolorida, el mundo rebosa de dolor. La ansiedad que nace de tal estado, el sentimiento de un suplicio que corre el riesgo de no tener fin, de que la vida en sí misma hace la experiencia más intolerable todavía. El desinterés en el mundo exterior y el repliegue sobre sí mismo inducen una atención exclusiva a todo cambio corporal, la amargura ligada a la vida disminuida tiende a suscitar un pesimismo integral. A diferencia de las personas sanas, las doloridas crónicas tienden a sobrevaluar los otros dolores susceptibles de afectarlas, son inmediatamente asociados a otra enfermedad. La capacidad de resistencia a la prueba está netamente debilitada. La tortura parece no tener fin, hace que se recuerden con nostalgia antiguos dolores alejados de la gravedad de los de hoy.

El individuo es enfrentado a esta disidencia inaudita que viene a romper su unidad existencial. Un órgano, una función diluida hasta entonces

en la evidencia de los días, sepultada en la oscuridad del cuerpo se extrae de repente de sí para absorber toda la atención. De repente no hay más que este segmento de sí en sufrimiento que invade todo el horizonte. El sufrimiento es la experiencia forzada del dualismo: el cuerpo es otro que no es el sí. El enemigo es interior, el mal está acurrucado paradójicamente en el corazón de sí. La persona no sabe ya en qué está.

UN MUNDO EN SUFRIMIENTO

Una ruptura de las familiaridades de la existencia como consecuencia de su estado es siempre una promesa de desorden para el individuo y para el tejido social en el que él vive. Lleva a una escapatoria fuera de los códigos que tienen en cuenta las complejidades y las ambivalencias del vínculo social para darles un marco. Ruptura de los sistemas de la existencia corriente, evoca un repentino inciso sagrado que no solamente arranca al individuo de los roles esperados sino que lo hace también huidizo, peligroso, porque una parte de lo imprevisible perturba todas las relaciones con él.

Las personas que lo frecuentan no saben más cómo aprehenderlo, éstas están desarmadas porque los códigos de civilidad en vigor resbalan sobre él sin tener atadura alguna. La liminalidad es siempre ambigüedad para el vínculo social, también para el individuo concernido porque se vuelve vulnerable por este hecho. Él no posee más modelos con los cuales identificarse, está únicamente en el duelo de sí, en la falta de atadura al vínculo social salvo a través del dolor, que se vuelve la única mediación. Todo ello introduce lo imprevisible.

El individuo, presa del dolor crónico, sufre, pero él también está en sufrimiento, como se suele decir de una carta que nunca ha llegado a su destinatario, está en suspenso, en espera, provisionalmente sin destino. Inmerso en su situación liminal, ya no está aquí ni en otro lugar, no es ni carne ni pescado, no es de aquí ni de otro lado, está marcado por la alteridad, dividido entre referencias que ya no se aplican a su persona y que resuenan en su sentimiento de identidad. El cuerpo dolorido crónico es un cuerpo transgresivo a primera vista que pone en dificultad las defensas del individuo sano que difícilmente soporta enfrentarse a una imagen posible de sí mismo intolerable, a un espejo roto. La dificultad para ponerse un instante en el lugar del otro desvalido es incluso más complicado por el hecho de que el dolor de los demás es casi siempre devaluado.

La inmersión en el sufrimiento induce una experiencia de soledad, de un exilio fuera de la vida familiar al tiempo que, no habiéndola abandonado nunca, tiene el sentimiento de verla detrás de un vidrio. La facultad de

intervenir en el curso de las cosas se reduce. El dolor desaprende las cosas elementales de la vida personal volviéndolas difíciles de ejecutar. Toda la evidencia de vivir está perdida. Cada día es un esfuerzo por cumplir con, en su horizonte, una multitud de gestos penosos. El individuo es condenado a otra existencia, a reaprender una vida que le es ajena y con la cual elabora incontables compromisos, inventa estrategias para continuar existiendo, pero evitando las actividades o los gestos que inducen el sufrimiento; cuando éste se incrusta en la existencia y se hace más dominante, el dolor debilita el vínculo social anterior, corta algo del ambiente y desconecta maneras de estar junto a otros.

La persona en dolor crónico rompe la reciprocidad del vínculo social y lo que se da por sentado de las actitudes requeridas por el grupo. Esta persona se beneficia de todas las atenciones sin aportar ya más su piedra a la vida común. Es despojada de las referencias que la hacían inteligible para los otros. Se vuelve también extraña para sí. En las situaciones de dolor, aún más cuando se vuelve crónico, el individuo se desconecta del vínculo social ordinario, se deshace de sus responsabilidades, él entra en la liminalidad, es decir, en lo inatrapable del sentido. Y el vínculo social no sabe cómo definirlo ni captarlo. Ya no es la persona que era, ni la que sería si estuviera aliviado de sus males, él ya no se reconoce, él está todavía en el limbo, desligado de sus atributos antiguos. El sentimiento antiguo de identidad está demasiado alterado para que el individuo se reconozca en él de otra manera que bajo una forma nostálgica y penosa. “Ya no soy la persona que era”, pero él ignora todavía en lo que él se ha convertido ya que se percibe sobre todo en términos de carencias, de mutilaciones. Oscila entonces un antes y el fantasma de un después que no cesa de huir ya que el sufrimiento persiste a pesar de sus esfuerzos para encontrar una solución. El dolor lo absorbe totalmente. El individuo se convierte en el satélite del dolor. Fase ambigua en la que las referencias de sentidos se distienden. La persona dolorida crónica se ha vuelto la sombra de ella misma.

Si el individuo está él mismo desarmonizado al interior del vínculo social, los otros no saben tampoco cómo lidiar con él. Todas las referencias están desorientadas. La liminalidad califica una situación de vaivén al seno del vínculo social, fuera de los marcos habituales. Es durable, a veces definitiva si no desemboca en una fase de agregación y de mejoramiento del estatus. Es desorden y por lo tanto desorientación; es un pisoteo sobre el umbral porque la persona nunca pierde totalmente la esperanza de salir de su pena. Si la persona participa todavía del vínculo social, ésta ya no tiene todas las prerrogativas de él. “Las entidades liminales no son ni aquí ni allá: están en el entre dos, entre posiciones y asignadas por la ley, la cos-

tumbre, la convención y lo ceremonial [...] Así, la liminalidad es a menudo asimilada a ‘la muerte, la existencia uterina, la invisibilidad, la oscuridad, la bisexualidad, el desierto, un eclipse de sol o de luna’ [Turner 1990: 96]. La liminalidad suspende la identidad de la persona, sus anteriores responsabilidades son deshechas sin que ella haya adquirido otras. Traduce un universo del caos del sentido, de ambigüedades, de contradicción, de eferescencia, en el que las referencias se borran. En la liminalidad la persona ya no es apoyada por lo simbólico que la tranquiliza en sí misma y en sus relaciones con los demás, su experiencia y sus comportamientos son demasiado desconcertantes, la persona es librada a sí misma pero sometida al juicio exterior que la encierra en un estatus.

Turner anota que los roles liminales a menudo están asociados a propiedades mágico-religiosas: “Poder del débil” [Turner 1990: 108] poder de ironía, de subversión, del bufón, de los “mendigos sagrados”, de los “atonados”, etc. O bien en el *Western* el hombre venido de ninguna parte que restablece la moral y la ley. “En las sociedades cerradas o estructuradas, es a menudo el que es marginal o ‘inferior’ o ‘de afuera’ el que viene a simbolizar lo que Hume llama ‘el sentimiento de humanidad’” [Turner 1990: 110]. De igual manera, refiriéndose a Mary Douglas, R. Murphy recuerda que las situaciones ambiguas, los individuos, los objetos que escapan a las clasificaciones usuales, están asociados a peligros y a poderes. Desestabilizan el sistema de seguridad ontológico que nutre el vínculo social. Son considerados a menudo como “impuros” [Douglas 1971], peligrosos, no se sabe bien cómo tomarlos porque escapan por todas partes contaminando las interacciones con el hecho de su sola presencia. Entran en un *no man’s land*, una ausencia radical de frontera. La persona en dolor crónico es portadora de este poder de erosión del sentido, poder, por tanto, de amenaza, por contagio, de otras personas inopinadamente puestas en su presencia. Ni enfermo ni en buena salud, ni sí mismo ni otro, al margen de su anterior existencia, el individuo no entra en las clasificaciones tradicionales, en consonancia con el vínculo social ordinario.

UN LENGUAJE ASESINADO

La liminalidad del dolor crónico destituye igualmente el lenguaje y sus prerrogativas en la comunicación. No sólo la simbólica corporal, a través de los gestos, las mímicas, son dañadas, la palabra también se deshace. En efecto, la experiencia dolorosa que impregna toda la existencia escapa al lenguaje. Impide pensar porque es como un torbellino interior que absorbe toda la energía sin dejar nada tras de él.

La totalidad de la existencia del individuo es devorada por el dolor. El hecho de que el individuo quede justamente en sufrimiento entre los códigos resuena en los recursos del lenguaje. Lanzado en contradicción al interior del vínculo social ordinario, el individuo persiste en dar testimonio de su experiencia. La sensación del dolor es un hecho personal e íntimo que escapa a toda medida, a toda tentativa de delimitarlo y de describirlo, a toda posibilidad de traducir su intensidad y su naturaleza aún a los familiares. Siempre es indescriptible porque las palabras son incapaces de capturar su violencia; éstas son palabras impedidas (“me duele”, “tira”, “eso me hace preocupar”) o metáforas que dan un sentido al dolor y autorizan a hablar de ello y a unirse así a una experiencia común: La sensación de dolor es un “fuego”, un “desgarre”, un “clavo enterrado en la piel”, “puñaladas”, “la mordida de un perro”, “como si mi cabeza estuviera en un torno”, etc. Ella no se dice sino a través de desvíos torpes. Las palabras eluden, el lenguaje es radicalmente derrotado [Scarry 1985; Le Breton 2012, 2017].

Encerrado en la noche de la carne, más allá de toda palabra, el dolor es confinado a la deliberación interior del individuo. El dolor lo absorbe enteramente, es su propio cuerpo, pero lo deja impedido para dar un nombre a aquella intimidad tortuosa, y a veces la persona dolorida, acurrucada en sí misma, con la mirada vacía, se queda silenciosa, excepto por algunos gemidos inaudibles, como si el dolor devorara la totalidad de sus recursos para significar a los otros lo que siente. Difícilmente comunicable, la persona fragmenta el lenguaje y engendra escapadas fuera del lenguaje: grito, queja, gemidos, llanto o silencio, acompañando el vaivén de las intensidades dolorosas y expresando la alteración del sentimiento de sí y de los estragos del sufrimiento. Tantos fracasos de la palabra y del pensamiento. Igualmente, el dolor quiebra la voz y la hace cansada, entrecortada, irreconocible. Son entonces los otros, los que se hacen portavoces y piden ayuda. El cuerpo está postrado en una inmovilidad o en una actitud antiálgica que hace difícil mantener la atención hacia los otros sin esfuerzo de voluntad. En las circunstancias, en las que el dolor golpea con una rara intensidad, provoca incluso el desmayo, manera radical de ya no estar en pena.

Si el paciente autónomo, que dispone del lenguaje, puede hacer oír su queja y pedir un alivio, otros pacientes no tienen siempre los recursos para hacerlo. La liminalidad es más borrosa todavía cuando se trata de personas que ya han renunciado a su condición y situación de entre-dos a razón de su estado síquico o de su edad. Sometidas ya a un estatus que se les escapa, cercano a la estigmatización, las personas están además desposeídas de poder expresar su queja. Ya sea que se hable de pacientes tratados en psiquiatría, ancianos dementes o incluso de otros, surge la pregunta del

reconocimiento de su dolor cuando no se comunican necesariamente en el mismo registro de los cuidadores. Sin embargo, esos pacientes sufren de las mismas patologías de los otros, sufren de los mismos dolores crónicos o de las mismas consecuencias dolorosas de ciertos cuidados (baños, vendajes, dolores postoperatorios, inyecciones, etc.). Aún más, las patologías propias a los pacientes psiquiátricos agregan su impacto: miedo, angustia, fobias, etc. A veces en ciertas formas de psicosis o de autismo, el individuo no da testimonio de un dolor aparente incluso después de una lesión o de una operación quirúrgica, pero la ausencia de queja no significa para nada la ausencia de sufrimiento.

Numerosos estudios muestran que los pacientes etiquetados como dementes son subtratados en relación con su dolor, en comparación con aquellos de la misma edad afectados por los mismos síntomas pero que disponen todavía de su integridad moral y social. Su sufrimiento es ignorado o aminorado ya que no se rebelan contra su estado y se callan, por la impotencia para expresar el sufrimiento y por la incapacidad del entorno familiar o sanitario para identificarlo. Ellos no recurren a los códigos habituales del habla ni de la queja, y su estado es subvalorado especialmente en los servicios en los que prevalece una rutina de cuidados y de equipos sanitarios profesionalmente propensos, como muchos estudios lo demuestran, a minimizar el dolor de los pacientes.

La palabra no es el único lenguaje, una persona a quien le hace falta la capacidad ordinaria de formular su sufrimiento la traduce por comportamientos inhabituales, mímicas, el tono de la mirada, la postura, los gestos, la negativa a levantarse o a comer... o más explícitamente por gemidos, gritos, una irascibilidad, entre otros. Se observa incluso por una ruptura de los comportamientos acostumbrados (un paciente tranquilo que se vuelve agresivo, que se niega a dejarse acercar o un paciente activo de repente prostrado, indiferente...), la imposibilidad de jugar, de relajarse, mientras que nada en la situación cercana motive tal retiro [Le Breton 2017, 2010]. Si el baño es difícil mientras que no lo era antes, si el paciente se niega a vestirse, a comer y se encierra en una soledad creciente, o adopta posturas insólitas, el individuo traduce su sufrimiento en un lenguaje corporal. Pero percibir un sufrimiento que no se formula en los códigos usuales requiere una escucha, una atención. La misma necesidad de una atenta observación de los comportamientos, y de una comparación con las formas de ser habituales es adecuada cuando se trata de un niño.

TRANSFORMAR SU DOLOR EN RECURSO

El entre-dos no es necesariamente suspensión, es también dinamismo, creatividad, invención de sí en la libertad del alejamiento de los códigos, el tiempo del pasaje. Este abandono de las referencias del vínculo social es propicio para un *communitas*, un aprendizaje, “una comunidad de iguales que se someten juntos a la autoridad general de los mayores rituales” [Turner 1990: 97]. Durante los ritos de paso de las sociedades tradicionales, los novatos se mantienen unidos y estrechan relaciones de connivencia a menudo destinadas a durar al término de las ceremonias, pero son intensas sobre todo durante la fase liminal del ritual. Si su situación o su estado inducen la remoción del vínculo social ordinario como consecuencia de la indecisión del estatus, la remoción acerca, por el contrario, a quienes comparten esta situación indecisa y les da una comunidad de destino, así que les es permitido reunirse para compartir su experiencia.

Cuando se trata de pacientes doloridos crónicos, las asociaciones son una manera de conjurar la brutalidad de lo liminal, éstas juntan a los individuos que comparten el mismo estado y el mismo tratamiento social, forman una comunidad de destino, una asamblea de iguales frente a la ambigüedad del resto de la sociedad en su contra, un lugar de amistad y de participación. En su seno (con aquel sentido *cuasi* maternal de protección), descubren mutuamente que ellos no son para nada casos aislados, sino que otros sufren de los mismos dolores, a veces más, pero a veces menos, si ellos finalmente han encontrado una solución para eliminar o aminorar su dolor. Esos son lugares de ayuda mutua, de puestas en común de recursos materiales o morales, son grupos de presión política para el progreso de leyes o para presionar a los laboratorios farmacéuticos para acelerar las investigaciones y extenderlas. Más allá de las solidaridades anudadas en los lugares de cuidado o los establecimientos especializados, estas asociaciones son también lugares de transmisión, reúnen a hombres y a mujeres que comparten las mismas preguntas, los mismos problemas, ellos intercambian intensamente su experiencia, se dan consejos, se cuentan secretos, se transmiten la dirección de los profesionales que les han aportado un alivio. Durante los encuentros o incluso en los sitios de internet que les son dedicados, los pacientes dejan de ser anormales, ya no son seres excepcionales, su situación es compartida, entra incluso en las banalidades del entre-sí. Por un momento, el dolor crónico ya no es una lucha o una disparidad con lo sanos, sino un lugar fluido de comunicación entre iguales. En este sentido, estos grupos de apoyo forman un canal a la vez real y virtual contra la incomprensión y la hostilidad verdadera o supuesta de las personas sanas,

socializan, informan una experiencia traumatizante, particularmente para los novatos que están todavía en las angustias del aprendizaje de las consecuencias de su estado, alivian la carga del sufrimiento al reestablecer una comunidad de destino.

REFERENCIAS

Douglas, Mary

1971 *De la souillure: essai sur la notion de pollution et de tabou*. Maspéro. París.

Hildebert Richard A.

1984 The acultural dimensions of chronic pain: flawed reality construction and the problem of meaning. *Social Problems*, 31 (4). Oxford University Press. Oxford.

Le Breton, David

1999 *Antropología del dolor*. Seix Barral. Barcelona.

2010 *Expériences de la douleur. Entre destruction et renaissance*. Métalié. París.

2012 *Marcher (Eloge des chemins et de la lenteur)*, Anne-Marie. Métalié. París.

2017 *Tenir. Douleur chronique et réinvention de soi*. Métalié. París.

Lévinas, Emmanuel

1983 *Le temps et l'autre*. PUF. París.

Murphy, Robert

1990 *Vivre à corps perdu*. Plon. París.

Scarry, Elaine

1985. *The body in pain*. Oxford University Press. Oxford.

Turner, Victor

1990 *Le phénomène rituel*. PUF.. París.

Experiencia liminal en el dolor crónico

Anabella Barragán Solís*

Escuela Nacional de Antropología e Historia. INAH

RESUMEN: *En este artículo se describe y analiza la experiencia y la trayectoria de atención de padecer dolor crónico diagnosticado como neuralgia trigeminal, bajo las premisas teóricas y metodológicas de la antropología médica y el drama social turneriano, en el caso de un paciente de una institución pública de salud en la Ciudad de México. Se recupera la experiencia a través de la observación de un ritual terapéutico durante la atención clínica y con la aplicación de entrevistas para construir el contexto de atención y la narrativa de la trayectoria del padecer en tanto experiencia vivida, las percepciones y repercusiones del padecimiento de dolor crónico en el sujeto y en su entorno familiar y social, dando cuenta de la complejidad de la experiencia de la corporeidad en situaciones liminales.*

PALABRAS CLAVE: *dolor crónico, experiencia, neuralgia trigeminal, drama social, liminalidad.*

Liminal experience in chronic pain

ABSTRACT: *This article describes and analyzes the experience and care trajectory of a patient suffering from chronic pain, diagnosed as trigeminal neuralgia, under the theoretical and methodological premises of medical anthropology and the Turnerian social drama; the patient in question was attended by a public health institution in Mexico City. The experience is recreated herein through the observation of a therapeutic ritual during clinical care, along with the application of interviews, which contributed to provide the context of care and the narrative of the trajectory of the suffering as a life experience, to the perceptions and repercussions of the suffering of chronic pain in the subject, as well as in his family and social environment, thus portraying the complexity of the experience of corporeity in liminal situations.*

KEYWORDS: *Chronic pain, experience, trigeminal neuralgia, social drama, liminality.*

* anabsolis@hotmail.com

Fecha de recepción: 15 de noviembre de 2019 • Fecha de aprobación: 10 de julio de 2020

INTRODUCCIÓN. ACERCA DEL DOLOR CRÓNICO

El dolor es un fenómeno que ha estado presente a lo largo del devenir humano, así lo demuestran las representaciones en las diferentes culturas antiguas como la mesopotámica, egipcia, griega, romana, mesoamericana, etc. En todas ellas se construyeron interpretaciones del dolor en el contexto religioso principalmente, un hecho común en todas las sociedades de las que se tiene conocimiento es que el dolor ha intentado eliminarse o paliarse debido al sufrimiento y la repercusión en la vida de los sujetos y de los grupos sociales, ya que el dolor y la enfermedad pertenecen al ámbito social y no sólo al biológico. Las explicaciones sobre la causalidad del dolor y las acciones encaminadas a su eliminación y control se han ido complejizando con los saberes científicos cuya tendencia los considera en el ámbito exclusivo de la naturaleza. Sin embargo, desde las ciencias antropológicas, como la antropología física y la antropología médica, la observación etnográfica del comportamiento del dolor y la enfermedad, obligan a reconocer no sólo sus implicaciones fisiológicas y cognitivas, sino el sentido y significado culturalmente construidos, ya que son experiencias socioculturales e históricas que se realizan en tiempos y espacios determinados, por lo tanto, se trata de vivencias diferenciales.

Actualmente, en el ámbito biomédico clínico es tan importante la magnitud de la frecuencia del dolor que se propone que sea explorado como un signo vital adicional, así todo dolor sea agudo o crónico debe evaluarse y tratarse oportunamente, debido a que provoca diversas alteraciones orgánicas, psicológicas y sociales [Boletín de la Academia Nacional de Medicina de México 2014].

El diagnóstico de dolor crónico pertenece al terreno de la biomedicina y en este trabajo se explora precisamente en el contexto clínico de una institución pública de atención a la salud, la Clínica del Dolor y Cuidados Paliativos del Hospital General de México (HGM), creada en 1976. Debido a las características anatomofisiológicas del dolor, la biomedicina lo ubica como un síntoma corporal, una sensación de alarma, una interpretación de daño y una experiencia desagradable. Según el tiempo de evolución se clasifica en agudo o crónico, el primero se refiere al síntoma que acompaña a una lesión o proceso patológico y que remite paralelamente a éste; en cambio, el dolor crónico es aquél que persiste aún después que han desaparecido las lesiones o el daño tisular, o se presenta como parte del proceso mórbido de enfermedades crónico-degenerativas, incurables o en enfermos en las últimas fases de la enfermedad.

Dicho fenómeno está condicionado por diversos tipos de lesiones y enfermedades que lo provocan, como diabetes *mellitus*, enfermedades cardiovasculares, osteodegenerativas, tumores malignos, infecciones virales, traumatismos, etc. La necesidad de eliminar el dolor crónico a pesar de la imposibilidad de curación y por las implicaciones de sufrimiento e incapacidad que provoca, lo han convertido en una enfermedad.

EL DOLOR CRÓNICO: PROBLEMA DE SALUD PÚBLICA

En la actualidad el dolor crónico es un problema de salud pública en el ámbito mundial debido a que a partir de los años setenta del siglo xx está íntimamente relacionado con las enfermedades crónico-degenerativas, principales causas de morbilidad y mortalidad, originadas en gran medida por las condiciones de vida actuales y el cambio demográfico en el mundo, donde se observa el incremento histórico de la esperanza de vida, consiguendo el proceso de envejecimiento de la población.¹ En el panorama epidemiológico para el siglo xxi los estudiosos de estos fenómenos esperan que los pacientes sean sujetos con enfermedades avanzadas y crónicas, con hospitalizaciones recurrentes, con múltiples consultas y consumo de medicamentos, y parten del supuesto que el paciente terminal requerirá de cuidados paliativos, cuando el control del dolor será un aspecto fundamental [Flores *et al.* 2009; Barragán 2011].

La respuesta a estas problemáticas se ha dado en el campo de la biomedicina, que es el modelo médico hegemónico [Menéndez 1990]; en las sociedades llamadas occidentales se han formado especialistas en el dolor, algólogos o algiólogos, médicos que forman parte de la estructura multidisciplinar de la atención en las clínicas del dolor, como parte del organigrama de la atención hospitalaria.

Datos de la Organización Mundial de la Salud (oms) demuestran que entre 25% y 29% de la población mundial padece dolor y es significativo señalar que se considera que entre 70% y 80% de las personas con cáncer o sida, y el 67% de pacientes con enfermedades cardiovasculares o enfermedades pulmonares obstructivas, experimentan dolor crónico entre moderado e intenso; por otra parte se sabe que las personas con dolor crónico son

¹ En Estados Unidos, para el año 2030 la población de 65 años y más será de 70 a 78 millones y comprenderá de 19 a 21% de la población total [Harkins 2003]. En México, proyecciones del Consejo Nacional de Población (CONAPO), con base en el xii Censo General de Población y Vivienda, se estima que la población total de adultos mayores de 70 años aumentará 45.9% en 2030 y a 55.5% en 2050 [Zúñiga *et al.* 2004].

cuatro veces más susceptibles de padecer depresión o ansiedad [Jiménez Pérez 2017; CSG 2018].

En México, según datos de Human Rights Watch, alrededor de 28 millones de personas enfrentan situaciones de dolor sin acceso adecuado a tratamientos eficaces y seguros para disminuirlo o eliminarlo [El Economista 2017; Jiménez Pérez 2017], de allí la importancia de explorar las particularidades de la experiencia y la necesidad de adecuar los esquemas jurídicos y de tratamiento del dolor en las instituciones de salud en México. Si bien, desde 2014 existen criterios normativos para la atención del dolor en enfermos terminales en cuidados paliativos; todavía no se establecen esquemas integrales en todo el país en los que las instituciones médicas cuenten tanto con atención de Cuidados Paliativos o con Clínica del Dolor, protocolos de atención cuya necesidad es imperiosa dada la emergencia de enfermedades crónico-degenerativas como la diabetes *mellitus* que genera dolor neuropático (neuropatía diabética), así como las cardiovasculares, entre otras.

En el año de 2006 el 90% de los pacientes de cuidados paliativos se atendían en instituciones públicas (entre ellas el Hospital General de México) por especialistas algólogos o algiólogos que, por lo general, son anestesiólogos con entrenamiento en manejo del dolor y cuidados paliativos, especialistas que aún son insuficientes dada la magnitud de la demanda de atención, ya que en ese año había 38 clínicas del dolor registradas en México donde atendían principalmente médicos algólogos, pero debido a la demanda de atención, en estos centros también participaban otros especialistas: oncólogos, médicos internistas, geriatras, pediatras y médicos generales, que se hacían cargo de la atención del dolor crónico [Flores *et al.* 2009].

Sobre la magnitud de la atención al dolor crónico y los cuidados paliativos debemos señalar que a partir del Plan Nacional de Desarrollo del que deriva el Sistema Integral de Calidad en Salud, se estableció en 2010 el Programa Nacional de Cuidados Paliativos y con base en éste, en la Clínica del Dolor y Cuidados Paliativos del HGM se conformaron tres coordinaciones multidisciplinarias, una atiende a pacientes oncológicos, otra a pacientes terminales no oncológicos y una tercera a pacientes pediátricos. El equipo multidisciplinario se encuentra integrado por médicos algólogos, psiquiatras, psicólogos, oncólogos, geriatras, nutriólogos, trabajo social y enfermería [González *et al.* 2012]. Así la Clínica del Dolor y Cuidados Paliativos (en adelante Clínica del Dolor), amplió su cobertura a pacientes internados en los diversos servicios del hospital, donde los equipos realizan interconsultas algológicas o de cuidados paliativos, que se suman a las consultas que se realizan en las instalaciones de la propia Clínica del Dolor, a pacientes ambulatorios adultos y pediátricos.

Desde enero hasta diciembre de 2017, del total de 804 712 consultas por especialidad realizadas en el HGM, 1.5% fueron otorgadas por la Clínica del Dolor, siendo en total de 12 481, en las que 65.7% fueron pacientes mujeres y 34.3% hombres [HGM 2017]; estos datos corroboran la información epidemiológica nacional e internacional que señala que son las mujeres las principales usuarias de los servicios de salud y son ellas quienes se atienden por dolor crónico con mayor frecuencia [Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad 2011; Hamui *et al.* 2013; SED 2019].

NEURALGIA TRIGEMINAL

En esta participación se seleccionó el caso de un hombre con el diagnóstico de neuralgia trigeminal,² a partir de éste se ejemplifica la experiencia del padecimiento de dolor crónico. La neuralgia se trata del dolor causado en la distribución de uno o varios nervios, es un término utilizado para describir la sensación de dolor que se extiende sobre uno o más de los nervios craneales o espinales, aunque su uso se restringe a síndromes clínicos específicos, tales como la neuralgia del trigémino. Varias neuralgias de cara y cabeza se acompañan de otros fenómenos que incluyen disminución de la sensibilidad (hipoalgesia) y sensaciones de adormecimiento (parestesia), pérdida de la sensibilidad (anestesia), disturbios motores (movimientos musculares involuntarios, rigidez, falta de coordinación) e hiperactividad autónoma (como aceleración de la frecuencia cardiaca, sudoración, fiebre y dilatación de la pupila) [Kassian 2004; Bello *et al.* 2019].

La neuralgia del trigémino es una entidad dolorosa que afecta al quinto par craneal (trigémino), se caracteriza por episodios de dolor intenso, penetrante, paroxístico, lancinante, quemante, tipo choque eléctrico en la cara sobre la distribución del nervio trigémino en alguna de sus tres ramas (nervio oftálmico, nervio maxilar y nervio mandibular), el dolor se refiere como una punzada unilateral facial o frontal, que puede durar breves segundos o algunos minutos; al tener dos ramas innervando los molares el dolor va a ser muy semejante al dolor de muela. Se presenta por accesos de un segundo a dos minutos, durante el lapso de algunos días o meses, con periodos de remisión irregulares. El dolor se atribuye a la compresión de la zona de entrada del nervio, debido a tumores o vasos sanguíneos [Kassian 2004; Segura 2010; García *et al.* 2012; Bello *et al.* 2019]. La literatura menciona que los

² La neuralgia trigeminal es una entidad dolorosa que afecta la trayectoria de una o más de las tres ramas del nervio trigémino, este nervio tiene su origen en el encéfalo y se distribuye e inerva parte de la cara. El dolor que provoca se describe como intensamente punzante o como choque eléctrico insoportable y recurrente.

episodios paroxísticos son más frecuentes durante el día que en la noche y a medida que avanza la alteración, la recurrencia es más frecuente y severa.

La neuralgia del trigémino es una de las enfermedades más enigmáticas de los padecimientos que se tratan en la Clínica del Dolor.³ El mecanismo de afectación de este nervio probablemente tenga que ver con las fibras periféricas y centrales. La causalidad puede ser desmielinización⁴ de las fibras aferentes por la compresión del nervio o debido a infecciones, incluidas las dentarias, puede ser postraumática, secundaria a una fractura facial o como consecuencia de cirugías, por disfunción temporomandibular o esclerosis múltiple, entre otras causas. Las tres distintas ramas del trigémino pueden afectarse o lesionarse de manera independiente o en conjunto. Esta afectación produce un dolor tipo choque eléctrico, paroxístico, extremadamente intenso, que se desencadena con tan sólo la salivación, al intentar hablar o deglutir, al sonreír, al contacto con alimentos calientes o fríos, al lavarse la cara, etc. [Segura 2010]; está relacionado con la extracción previa de dientes, con tratamientos de endodoncia, o por algún traumatismo en el área circundante. El acceso doloroso tiene posibilidad de repetirse de cinco a 10 crisis al día cuando es una afectación benigna y muy frecuentemente el dolor se acompaña de calor en la cara, lagrimeo y escurrimiento nasal. Los periodos dolorosos pueden remitir espontáneamente por meses o años, pero puede agravarse cuando las crisis son más fuertes y más frecuentes.

Generalmente la neuralgia del trigémino se presenta después de los 40 años [Jiménez Olvera 2004; Bello *et al.* 2019], con incidencia pico entre los 50 y 70 años, en la Clínica del Dolor del HGM se observó un incremento de

³ De 10 800 pacientes atendidos en la Clínica del Dolor y Cuidados Paliativos del HGM, en 1999, un total de 439 expedientes médicos tenían el diagnóstico de neuralgia trigeminal, neuralgia facial, dolor facial y tic doloroso. De ellos 416 fueron clasificados como neuralgia del trigémino, lo que resulta en una tasa de 3.85 casos por mil personas. Las enfermedades concomitantes más frecuentes fueron: hipertensión arterial, padecimientos dentales, diabetes *mellitus* y síndrome depresivo. El inicio de los síntomas ocurrió con mayor frecuencia entre los meses de mayo a julio; el tipo de dolor referido principalmente fue el de paroxístico o fulgurante, punzante y urente. La mayoría ocurrió en pacientes en el grupo de 60 años, con predilección del lado derecho de la cara [Kassian 2004]. Según un estudio retrospectivo de 10 años en el HGM, la edad media de presentación fue de 54 años, el lado derecho fue el más afectado. La rama maxilar fue la más afectada y la oftálmica la menos. El 20% de los pacientes con esa alteración presentó hipertensión arterial, lo que corrobora que éste es un factor de riesgo [García *et al.* 2012].

⁴ El deterioro del nervio por desmielinización genera presión en el ganglio de Gasser, que es el ganglio donde se originan las tres ramas del V par craneal o nervio trigémino: la rama oftálmica, la del maxilar superior y la del maxilar inferior; dicha presión es lo que desencadena el dolor [Bello *et al.* 2019].

la incidencia en los meses de invierno, y los sitios más frecuentes donde se ubicaron los puntos o zona “gatillo” fueron las regiones perioral y perinasal, que al ser estimuladas de manera mecánica desencadenan el episodio doloroso que provoca en la persona una actitud prácticamente de pánico de ser tocada en esas zonas [Jiménez Olvera 2004; García *et al.* 2012; HGM 2013].

Es común que los pacientes signifiquen el dolor como una odontalgia y vayan al dentista a extraerse la pieza que creen afectada, el mismo odontólogo puede confundir los síntomas y extraer uno y otro diente sin lograr eliminar el dolor. En muchos casos los individuos con esta alteración llegan a la Clínica del Dolor después de múltiples extracciones dentales sin haber encontrado remedio, se trata de uno de los dolores que con más frecuencia provoca suicidio o intento de suicidio.

EL HORIZONTE DE ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN

A partir de la antropología entendida como ciencia de la cultura, consideramos que el dolor se constituye de sensaciones que responden a procesos neurobiológicos y de percepción, sin embargo las sensaciones en sí mismas están desprovistas de sentido, se encuentran en el orden de lo fisiológico, y es hasta cuando el sujeto significa esa afección a partir de su entorno y de su cultura que la sensación adquiere un significado: “El dolor y el placer no son construcciones fisiológicas, sino estrictamente culturales [...] se aprende a sufrir y a gozar, quizá lo más importante, se aprende a comunicar, es decir, a predicar las sensaciones” [Sandoval 2006: 223], ello hace del cuerpo un portador de saberes, de memoria y de experiencia, una potencia de sentido y de comunicación. Desde la antropología de la experiencia se reconoce que la experiencia es un proceso que concluye precisamente con la comunicación [Turner 2002a].

La descripción de la experiencia desde la práctica etnográfica se enfoca a casos particulares, pero ello tiene la finalidad de hallar en lo individual lo colectivo, por eso los dolores personales refieren a representaciones y prácticas colectivas, ya que el dolor es sentido y expresado de forma diferencial por sujetos pertenecientes a culturas distintas, cuyas representaciones sociales y prácticas no son estáticas sino dinámicas, con la capacidad de transformarse y recrearse adoptando nuevas formas simbólicas que modifican y acrecientan los saberes, y se convierten en guías de las actitudes y acciones que han de seguirse frente a la vida.

Con base en estas ideas podemos afirmar que el dolor es un proceso individual e histórico social incorporado, ya que el cuerpo es el eje de las sensaciones y percepciones, sitio donde se manifiestan las emociones que se

experimentan y que se construyen en la interacción social de los sujetos en un horizonte cultural determinado. La construcción del sentido y la significación de la experiencia se sustentan en la memoria de lo vivido, se determina el sentido del dolor según las implicaciones afectivas o emocionales mediadas por el tiempo de duración de la sensación, las partes del cuerpo afectadas, las ideas sobre la causalidad, la intensidad y sus repercusiones individuales y sociales. Así, el dolor se convierte en una compleja experiencia de percepción con componentes fisiológicos periféricos y componentes centrales de dimensiones psicológicas, es una experiencia integrada por sensaciones generadas y convertidas en señales nerviosas, pero su significado y el comportamiento ante dicha experiencia está condicionado por el sistema cultural del grupo social de pertenencia y la historia vivida de los sujetos, una historia que no es individual sino colectiva, construida en interacción.

Culturalmente el dolor tiene usos sociales, y la antropología ha dado cuenta de diversas prácticas sociales como los procesos rituales, donde el dolor forma parte importante del proceso iniciático, en el que la intensidad de la experiencia de dolor puede encontrarse en el límite de lo soportable, hecho que provoca que tal evento se viva como un renacimiento, una vuelta al mundo con una nueva identidad. Por otra parte en experiencias de padecimientos en extremo dolorosos como puede ser la neuralgia trigeminal, el alivio del dolor “tiene el valor de una reinstalación en el mundo [...] el alejamiento del dolor nos vuelve al mundo con una sensación de renacimiento” [Le Breton 1999: 268].

Desde la antropología el objetivo primordial es dar cuenta de la enfermedad (*disease*), entendida desde una perspectiva biológica como alteraciones en los aspectos anatomofisiológicos y bioquímicos del individuo y el padecer (*illness*), correspondiente a la vivencia subjetiva y sus implicaciones individuales y sociales [Fabrega 1972]. Con el conocimiento de estos procesos se pretende coadyuvar a una mejor comprensión y atención de los mismos, y la antropología cumple con hacer notoria la compleja relación de la objetividad de los datos y la subjetividad de los actores sociales. La meta es dibujar la experiencia desde una perspectiva fenomenológica del acontecer cotidiano del padecer de dolor crónico en la biografía de los sujetos en su contexto e interacción social. Este trabajo procura demostrar que el dolor crónico es una compleja experiencia de percepción y un drama social que involucra al cuerpo no sólo como sustrato anatomo-fisiológico sino que compromete a las emociones y a la identidad socialmente construida e implica a diversos actores sociales del grupo de relación del sujeto afectado, así como a las instituciones de salud, entre otras. Es precisamente esta com-

plejidad la que se desvela a partir de los relatos de los actores sociales que debido al dolor y la enfermedad se encuentran en situaciones dramáticas liminales que obligan a la suspensión de los roles e identidad social, cuyas experiencias denotan la resignificación no sólo del padecer sino de la vida misma [Hamui 2019; Paulo 2019].

En este trabajo partimos de la interrogación sobre ¿cómo se vive la experiencia del drama social del dolor crónico? El objetivo central es mostrar que los sujetos se hallan en una situación liminal dramática, que obliga a la realización de rituales de aflicción que posibilitan no sólo la cura, sino la resignificación del padecer y la identidad, para finalmente reintegrarse a la estructura social. Por otra parte queremos señalar que en la trayectoria de atención o carrera del enfermo [Goffman 2001] se hacen visibles las contradicciones sociales, se demuestra la construcción social y la performatividad de la identidad, del padecer y enfermar de dolor, para concluir que el dolor crónico es una experiencia corporal significada culturalmente determinada.

EL DOLOR EN EL ESTADIO DE LA LIMINALIDAD

Aplicando el modelo de drama social de Turner [2002a; 2002b] reconocemos que la enfermedad irrumpe en la vida de los sujetos y desencadena un proceso dramático formado por cuatro estadios: en el primero se abre una brecha que separa a los sujetos de los roles socialmente construidos, dicha suspensión de roles y actividades se disemina y afecta al ámbito social de pertenencia, desencadenando la segunda fase del proceso, la crisis o expansión del daño, que obliga a transitar a la tercera fase dramática donde se deciden las acciones encaminadas a buscar la contención o reparación del daño. Y es en esa incursión de búsqueda de atención que, según la antropología médica, se desarrolla la trayectoria de atención en la que se llevan a cabo los rituales curativos, para eliminar o paliar el dolor, a la vez que se construyen nuevos sentidos y significados al padecimiento, que permite el tránsito a la cuarta fase del modelo dramático, con lo que se concluye dicho proceso, que es la reintegración de los sujetos a la estructura de la vida social o la construcción de nuevas identidades y roles sociales.

Haciendo énfasis en la tercera fase, podemos observar y analizar la trayectoria de atención y desvelar los sentidos y significados del padecer, ya que en esta fase se dejan entrever las contradicciones de los sistemas médicos de atención, a la vez, que como veremos en el caso que se describe en este trabajo, el dolor intenso obliga al sujeto a permanecer en un tiempo y espacio liminales, que provoca una indefinición social de su estar en el mundo, una suspensión del estatus social que le corresponde. Por otra

parte, en los propios rituales curativos se sintetizan diversos aspectos de la cultura y en ellos se entretejen las nuevas identidades y la resignificación de la dolencia, que quedará como una impronta en la memoria.

El drama social que provoca la irrupción del dolor intenso debido a diversas lesiones o alteraciones tisulares se instala en la corporeidad de los sujetos, quienes de forma intempestiva se reconocen desposeídos, inermes, reducidos al cuerpo [Le Breton 1999], en una búsqueda errática de alivio del padecer y del sentido y significado de la dolencia. La intensidad del dolor y la urgencia de alivio, convierten a las personas que lo padecen en sujetos liminales, enajenados de su propio cuerpo, inmersos en un campo de indefinición. Estas premisas se ejemplifican en el devenir del dolor y el sufrimiento del sujeto de estudio. Se trata de un ejemplo individual que bien puede corresponder al colectivo, dadas las características de atención del dolor en nuestro país, como se adelantó en los párrafos anteriores.

MATERIAL Y MÉTODO

Aquí se muestra un fragmento del caso de un paciente de la Clínica del Dolor del HGM, que forma parte de un estudio antropológico más amplio. El trabajo de campo se realizó en 2003, durante ese periodo se hizo observación de la atención clínica y se aplicaron entrevistas a 29 informantes. Para este trabajo se seleccionó el caso de Mauro, debido a que ejemplifica la experiencia del padecimiento de dolor extremo que permite visualizar el estado liminal en el proceso de drama social del dolor. Mauro es un hombre de 36 años de edad, originario y residente de la ciudad de Morelia, Michoacán, casado y con dos hijos; se dedicaba al comercio de ropa y objetos de piel; desde hacía año y medio padecía neuralgia trigeminal, un tipo de dolor crónico por el que era atendido en la Clínica del Dolor.

Se aplicaron entrevistas en profundidad y observación de la atención clínica y quirúrgica en la institución de estudio. Las entrevistas se transcribieron y después de la codificación se elaboraron grupos de categorías con las que se construyó la narración del padecimiento. Aquí se apuntan algunos aspectos de la trayectoria de atención del dolor crónico, para proporcionar elementos de reflexión y hallazgos que permitan reconocer las representaciones, prácticas y saberes de los grupos sociales ante el padecer, materializados en la corporalidad. Enseguida se presenta un fragmento del registro de observación del ritual terapéutico, un procedimiento médico quirúrgico, como parte de la atención clínica, con el fin de mostrar el contexto de la atención médica y la performatividad del dolor, es decir la construcción de la manifestación y la comunicación del dolor a través de

la corporeidad. En la exposición narrativa, como se acordó con todos los actores sociales, se utilizan nombres ficticios con fines de confidencialidad.

EL CASO DE MAURO: EL PADECIMIENTO

El drama social que inicia en la fase de ruptura o brecha, en este caso la irrupción del dolor y la enfermedad de forma inesperada son el origen del drama, como explica Mauro: “fui al dentista, tenía la muela del juicio un poquito chueca, le dije que me la sacara porque me estorbaba, cuando me la sacó, fue que me empezó a dar el dolor más fuerte”, hasta convertirse en algunos días en “insoportable”, eso lo mantenía en una permanente zozobra porque no sabía en qué momento le volvería a dar el dolor. Dejó de trabajar ya que el dolor era constante:

Después de la extracción, había ratitos que se quitaba y luego daba otra vez [...] pensaba suicidarme [...] me quitaron todas las muelas de abajo, porque pensaban que eran mis muelas [...] es un dolor muy fuerte, haga de cuenta que es, de repente, como un choque algo así, es de los peores dolores que hay [Mauro].

La falta de un diagnóstico certero provocó la pérdida de sus órganos dentarios, en una clara iatrogenia. Mauro se encontraba en la incertidumbre de no saber qué es lo que le sucedía, ya había perdido varios dientes y el dolor persistía con mayor intensidad. Se encontraba sumido en la desesperación, así que decidió buscar atención con un especialista. La ruptura o brecha se expandió, y el drama se instaló en la crisis, lo que lo obligó a actuar y buscar la reparación o contención del daño, acciones que se pueden ubicar en la tercera fase del modelo de drama social. Mauro era un comerciante independiente con éxito económico pero carecía de derechohabencia, así que acudió a un hospital privado. De inmediato podemos notar que la narrativa de la experiencia muestra la mercantilización de la atención médica y la iatrogenia por el mal manejo del padecimiento y la falta de un diagnóstico preciso:

Después de las extracciones vi un neurólogo allá en Michoacán, y me dijo, ¡ve! tienes problema de neuralgia, vete a México al hospital que quieras. Me vine de Morelia para acá, y estuve en Neurología de Insurgentes. Y ellos me ponían cócteles, que le llaman, diario, en la vena. Estaba súper drogado, fue la adicción que me hicieron muy fuerte, ellos. Eso es lo que me está tratando el doctor López [en el servicio de Neurocirugía del HGM]. Me hicieron la adicción a todo. Como 15 días me estuvieron inyectando.

¿SE TE QUITABA EL DOLOR?

No, se olvida, sólo como que no me interesaba nada, como en otro planeta. Pero sí sabía que tenía el dolor, pero no me importaba. Primero me inyectaban cada 24 horas, después cada 12. Estaba en un hotel aquí [en la Ciudad de México]. Ya no podía comer nada y sólo dormía cuando me drogaban.

El dolor aparecía de repente, no comiendo, o por otra cosa, nada. De día y de noche, y ya no mejoraba con nada. Lo que quería era que me inyectaran, para estar así, para no tener conciencia del dolor. Cuando tenía yo el dolor, me ponía muy agresivo, quería matarme, quería que me dijera alguien algo pa' [sic] matarlo, hacerle cosas, yo sentía que con eso iba a desquitarme.

Estuve con esos medicamentos como unos dos meses. Sí con eso tuve para esa adicción, fuerte. Cuando no tenía el efecto me daba desesperación, sudaba frío, eso era lo que me provocaba. Tenía un ansia muy fuerte.

Ya después me mandaron a Psiquiatría. En Psiquiatría me valoraron y vieron que estaba muy bien, que nada más fue por el problema del dolor. Yo estaba en Neurología y de Neurología me mandaron a Psiquiatría, allí el doctor López me dijo: "Yo te puedo ayudar de esta forma, te llevo al hospital, aquí al Hospital General, yo te voy a curar, yo te ayudo". Y la verdad, le debo mucho a ese doctor, porque me apoyó en todo. Me abrieron atrás del oído, aquí me operaron me hicieron craneotomía.

El doctor López me hizo la cirugía para ver si se me quitaba el dolor, y sí, se me quitó. Pero la [sic] ansia que tenía, es la que me está tratando. Todavía ahora que está en Francia, le habla al doctor Hernández, y le pregunta si yo todavía voy. Ya casi dejé todo [los medicamentos que le causaron la adicción]. Y este tratamiento lo voy a dejar hasta que el doctor López, me diga que ya [Mauro].

En el transcurso del relato se observa que el dolor y la enfermedad hacen vulnerables a los sujetos que se encuentran en el margen de la estructura social, en una situación liminal, en este caso Mauro está separado del espacio de su cotidianidad y alejado de las redes de relación que pudieran protegerlo. El dolor y el manejo inadecuado de fármacos analgésicos y narcóticos le inducían la percepción de enajenación de su cuerpo y le ocasionaron tolerancia a los medicamentos. Ello ya no sólo le provocaba la percepción de desprendimiento y la urgencia de alivio del dolor, sino la ansiedad por el síndrome de abstinencia debido a la dependencia a los fármacos, causada por una atención evidentemente iatrogénica y antiética.

A modo de una peregrinación, Mauro se desplazó de su hogar a la Ciudad de México en busca de atención médica, y al carecer de redes de apoyo

permaneció en un hotel, hecho que resulta significativo, ya que se trata de un espacio marginal, liminal, impersonal y anónimo, sitio donde reina la posibilidad [Geist 2005].

La indeterminación del sujeto en el estadio liminal lo convirtió en peligroso, no sólo para sí mismo, sino para su entorno, ya que en este caso afloró la violencia, la desesperación, el coraje y la posibilidad de hacer daño a otros, o a sí mismo. Afortunadamente el alivio del dolor permitió la transición a la cuarta fase dramática: la reintegración, y volver a la vida social, al estatus y al espacio de pertenencia, así con la experiencia vivida Mauro resignificó no sólo el dolor sino la vida misma:

En mi familia están muy contentos. Tengo dos hijos, de nueve y cuatro años. Cuando ellos me veían con ese dolor, ¡no!, pues los traumé a ellos, ellos se traumatizaron al verme cómo me ponía yo; me decían papito, ¡ya no, ya no! me veían cómo me ponía y me agarraban, pensaban que me iba a pasar algo. ¡Pegaba con las manos! [en las paredes] era desesperante. Agarré una pistola y me iba a dar un tiro, mi esposa me vio y luego, luego me agarró y me quitó la pistola. La verdad me hubiera matado. La verdad yo decía para qué voy a estar así. Con este dolor no puede hacer uno nada, le grito a mi esposa, regaño a los niños, hago cosas que no tengo por qué hacerlas. Me iba a dar el balazo, porque no soportaba el dolor, ¡ya! Ya era mucho tiempo con el dolor y no me lo podía quitar. Ya tenía tres meses [Mauro].

En el caso de Mauro se logró eliminar por completo el dolor y él volvió a la vida cotidiana. Sin embargo, el dolor crónico es recurrente y enigmático; al año y medio volvió a aparecer el dolor en el mismo lado de la cara, entonces Mauro acudió al HGM y esta vez lo trataron con éxito en la Clínica del Dolor. Pero de nuevo, a los cinco meses de ese segundo evento neurálgico, ya tratado con éxito, el dolor lo volvió a afectar, esta vez apareció en el lado izquierdo de la cara. En esta tercera ocasión la vuelta al dolor y ante una nueva brecha o ruptura dramática, los significados se establecieron mediados por la experiencia y la memoria de lo vivido, como lo explicó Mauro en un intento por ordenar la trayectoria dramática del dolor y el sufrimiento:

Con la cirugía se me quitó un tiempo, y me volvió a dar, como al año y medio se me manifestó en el mismo lado derecho. Ya hacía mi vida normal, pues mejor en todo, en todo, mi forma de ser cambió, no tener dolor, la verdad no sé cómo expresarlo, para mí es lo mejor. Y ahora que se manifestó otra vez ya no soy agresivo como antes, no trato de matarme, ni de matar a nadie. Se manifestó así nada más, como a los cinco meses me volvió a dar, pero así de repente se me

soltó otra vez. ¡Ya empecé otra vez! Y es más traumático porque ya es segunda vez, ya me traumé como más, sentía: ¡ya va a empezar otra vez! Tal vez no era tan fuerte pero yo lo hacía, lo manifestaba. Por miedo, porque yo sentía el dolor, tal vez no era tan fuerte, pero yo lo sentía así, pero ya era por el trauma que yo había pasado anteriormente. Volví a ver al doctor López. Y me mandó aquí a la Clínica del Dolor. Aquí el doctor me lo quitó. Me bloqueó [sic], y hasta ahorita del lado derecho no tengo nada. Hace como unos cinco meses de eso.

La neuralgia trigeminal se manifestó en el lado contrario, el izquierdo, para iniciar de nuevo el proceso dramático del padecer, el dolor inició de nuevo la fase de ruptura y la crisis que se expandió al provocar la separación de sus actividades cotidianas y la afectación de sus relaciones sociales, Mauro se alejó de nuevo de su ciudad natal para continuar con la trayectoria de atención, que corresponde a la tercera fase del drama social: la contención o reparación del daño.

Mauro volvió al servicio de Neurocirugía del HGM, de donde lo canalizaron de nuevo a la Clínica del Dolor. En el momento de nuestro encuentro, hacía una semana que le habían practicado un bloqueo nervioso para eliminar el dolor provocado por las ramas del trigémino que inervan la parte superior de la cara; el bloqueo tuvo resultados positivos y se eliminó el dolor de esa área de la cara: “El de arriba [rama maxilar del trigémino] se me quitó por completo” afirmó Mauro; pero aún continuaba con dolor intenso en el área izquierda correspondiente a la mandíbula (inervada por la rama mandibular del nervio trigémino), por lo que se sometió a un nuevo bloqueo con el que esperaba desapareciera por completo la dolencia, el cual se describe a continuación.

EL RITUAL TERAPÉUTICO

La descripción del procedimiento del ritual terapéutico de la aplicación de un bloqueo nervioso durante la intervención clínica revela múltiples aristas, cuyo registro sólo es posible a través de la observación etnográfica, lo que posibilita no sólo dar cuenta de la construcción dialógica de la realidad de la atención médica, sino que permite que el lector sea la audiencia que interprete el acto performativo y con ello sea participe del intercambio de experiencias [Paulo 2019].

En el ritual terapéutico intervinieron tres actores, el paciente Mauro y dos médicos, un algólogo titular. Juárez, profesor y asesor de la médica residente Rosas, quien realizó el procedimiento del bloqueo lítico, cumpliendo con las indicaciones que permanentemente señalaba el médico titular,

que permaneció a su lado durante todo el procedimiento, en este caso fue de 34 minutos.

El proceso ritual según Turner [2002c] y Van Gennep [1986] se constituye de tres momentos: la separación, el margen o liminalidad y la reintegración. En el caso de los rituales de aflicción como son los terapéuticos, el sujeto se separa del espacio de su cotidianidad y se introduce en un espacio sagrado o liminal, interdicto, al que sólo tienen acceso los iniciados, en este caso los pacientes y los sacerdotes u oficiantes (los médicos). Se lleva a cabo, como señala Leach [1989] un procedimiento o ritual de lavado o purificación, con el fin de eliminar la contaminación debida a su condición marginal, en este caso la ropa de calle se dejó en un lugar apartado y se vistió al “iniciado” con ropa estéril y se trasladó al espacio donde se llevó a cabo el ritual de curación. El especialista vestía también ropas apropiadas y se separó del resto de los sujetos en el momento de efectuar el ritual de curación.

Durante el tratamiento Mauro es un sujeto liminal que se abandona y dócilmente se somete a las acciones terapéuticas en aras de recuperar la salud, de eliminar el dolor o paliarlo, para volver a insertarse en la vida cotidiana y recuperar su lugar en el entramado social.

OBSERVACIÓN DE LA APLICACIÓN DE UN BLOQUEO⁵ DEL QUINTO PAR CRANEAL (NERVIO TRIGÉMINO)

⁵ El bloqueo nervioso moderno se basa en el concepto de que el dolor es un signo de alarma sensorial conducido por fibras nerviosas específicas, susceptible, en principio, de ser modulado. O interrumpido en cualquier nivel de la conducción nerviosa. Los primeros intentos de modificar el dolor neurálgico fueron publicados a mediados del siglo XIX, por Francis Rynd (1801-1861), quien introdujo la idea de administrar una solución de morfina hipodérmica en la proximidad de un nervio periférico, con la intención de aliviar el dolor neurálgico de dicho nervio [Fink 1991: 3]. Desde la introducción de la anestesia regional por parte de Karl Koller en 1884, los bloqueos nerviosos con anestésicos o sustancias neurolíticas se han utilizado para el tratamiento del dolor crónico benigno y maligno. Cuando se aplican correctamente, constituyen uno de los métodos más eficaces para aliviar el dolor. Los bloqueos pueden tener una aplicación diagnóstica, pronóstica y terapéutica. Una vez obtenido el alivio sintomático del dolor mediante los bloqueos nerviosos pueden utilizarse otras medidas terapéuticas como la TENS (por sus siglas en inglés de; estimulación nerviosa eléctrica transcutánea) y la fisioterapia, para prolongar y mantener el alivio del dolor. Generalmente se intenta realizar bloqueos terapéuticos con sustancias neurolíticas para obtener una anestesia prolongada, especialmente en aquellos pacientes con dolor producido por un cáncer, una pancreatitis crónica o una paraplejía espástica. Los bloqueos terapéuticos combinados con anestésicos locales y corticosteroides, únicos o repetidos, se han utilizado también terapéuticamente para la neuralgia posherpética y para el dolor de espalda [Raj 1991: 917-918].

Mauro se encuentra recostado en la camilla del área de tratamientos de la Clínica del Dolor, dicha área se ubica en el extremo derecho del edificio, al que se accede por un angosto y largo pasillo, y al que sólo pueden entrar los pacientes que van a ser intervenidos y el personal de salud; tanto el equipo médico como el paciente deben portar ropa esterilizada. Mauro está cubierto con una bata, una gorra y varios campos quirúrgicos de color azul, que sólo permiten ver parte de la cara y la cabeza del lado izquierdo, área donde se realiza el bloqueo. Ambos médicos tiene puesta la bata y gorra quirúrgica, cubrebocas y guantes de látex. Yo permanezco en el umbral del cubículo, a unos centímetros del borde de la camilla, con bata blanca, cubrebocas y gorra quirúrgica.

Ya la médica residente ha introducido una aguja quirúrgica en el área muy cerca del pómulo izquierdo del paciente y maniobra con ella para encontrar el punto óseo que corresponde a la base del cráneo, el que debe tocar con la punta de la aguja, lo que le indicará que está lo más cerca posible al área donde nacen las fibras nerviosas del nervio trigémino, allí es donde debe infiltrarse el fármaco para interrumpir el círculo vicioso del dolor. Previamente a Mauro se le inyectó una sustancia anestésica que disminuye en gran medida la sensibilidad de la piel y los músculos del área comprometida, para poder realizar las maniobras necesarias con el menor dolor posible. A continuación se presenta un fragmento de la observación del bloqueo nervioso, en el que intervienen los siguientes personajes:

Juárez: médico titular que dirige el procedimiento.

Mauro: paciente.

Rosas:⁶ médica residente, anestesióloga, que realiza la especialidad en Clínica del Dolor.

Juárez: ¿Ya no está chocando, segura? [preguntó a la médica residente]. Si escurre algo en la garganta nos dices eh [se dirige a Mauro] ¿Allí estas? [preguntó a Rosas].

Rosas: Sí, ese es.

Juárez: Probablemente un poco más abajo ¡que no se te doble la aguja!

Rosas: ¿Qué pasó? ¿Duele? [preguntas dirigidas a Mauro].

Juárez: ¿Duele pero no es toque eléctrico, descarga eléctrica?

⁶ Se utilizan apellidos asignados a los médicos, porque es la forma común de nombrarse en la interacción cotidiana, y el nombre de pila del paciente porque cuando se trata de personas jóvenes es frecuente que los médicos y enfermeras se dirijan a ellos por su nombre. No ocurre así con las personas mayores, a quienes se dirigen de usted o se antepone señor o señora al apellido, o en su caso don o doña antes del nombre.

Mauro: No, no.

Rosas: Ya me voy, ya no choco con nada.

Juárez: ¿Dolor, pero no de toque eléctrico?

Mauro: No, no es toque eléctrico, no.

Rosas: ¿Qué pasó? [Pregunta al observar un gesto de dolor en Mauro, quien se queja un poco y cierra con fuerza los ojos y frunce el ceño].

Juárez: ¿Seguro toque eléctrico?

Mauro: Sí.

Rosas: ¿Hasta dónde? ¿Hasta dónde se corrió el toque?

Mauro: De abajo nada más [se refiere a la mandíbula]. [Respondió en voz baja pero firme].

Rosas: ¿Cómo está el labio?

Mauro: Normal.

Rosas: ¿La lengua?

Mauro: Normal.

Rosas: ¿No se ha dormido?

Mauro: No.

Juárez: Más atrás, más o menos en el mismo sitio.

Rosas: ¿Se corrió el toque hasta la lengua?

Mauro: No, como una punzada en la lengua.

Juárez: ¿Seguro?

Mauro: Sí.

Rosas: Ya no estoy chocando con la apófisis [dijo la médica residente y mira interrogante a Juárez, su profesor].

Juárez: Yo lo sé.

Rosas: ¿Estoy? [se dirigió a Mauro mirando fijamente la reacción de su rostro].

Mauro: A la garganta.

Rosas: Se fue a la garganta [el líquido del medicamento que se pretendía infiltrar].

Juárez: ¿A la garganta?

Mauro: Sí.

Juárez: ¿Sacaste la aguja?

Rosas: Sí.

Juárez: ¡Noooj ¿Por qué?

Rosas: Saqué la aguja, pero si pasó el medicamento.

Juárez: ¿Sentiste agua en la garganta?

Mauro: Sí.

Juárez: ¿Fría o caliente?

Mauro: Fría, sabor como amargo.

[La médica residente vuelve a introducir la aguja].

Juárez: Estás muy adentro. Vuelve a chocar con la apófisis pterigoides [ordenó a la médica residente].

Rosas: Ya me sigo yendo, ahí estoy con la apófisis. Ya no choco con la apófisis.

Juárez: Pero más o menos dale la altura de la apófisis pterigoides.

Rosas: Lo marqué y ya me voy más de la apófisis.

Juárez: Márcale con el dedo, clava tu aguja, márcale y a esa misma distancia.

Rosas: Ya estoy medio centímetro más que la marca.

Juárez: No. Acuérdate que está a la misma altura, sácale ese medio centímetro.

Rosas: Allí estoy chocando.

Juárez: Marca esa distancia, agarra la aguja con tu mano y marca.

Rosas: Allí está la apófisis pterigoides.

Juárez: Eso mismo, nada más cambia la dirección.

Rosas: ¡Allí no choco nada! No, no.

Juárez: Más para atrás, la misma profundidad.

Rosas: ¿Allí hay molestias, Mauro?

Mauro: No.

Rosas: ¿Hasta dónde?

Mauro: ¡Allí sí, sí, sí!

Rosas: ¿Está en toque?

Mauro: ¡Sí!

Rosas: ¡Está en toque doctor!

[Se trata de un procedimiento a ciegas, sin ayuda de rayos X, por lo que se requiere la máxima pericia basada en el saber anatómico].

Juárez: ¿Ya se entumió el labio? ¿Cómo siente su cara?

Mauro: Bien.

Juárez: ¿No está dormido el labio derecho?

Mauro: No. Poco así, apenas.

Juárez: Apenas está empezando a dormir.

Mauro: Sí, poquito.

Rosas: ¿Ya se está durmiendo más o sigue igual?

Mauro: Poco más.

Rosas: ¿Cómo está? ¿Está dormido o no?

Mauro: Sí.

Rosas: ¿Alguna molestia?

Mauro: No.

Rosas: ¿Cómo está Mauro?

Mauro: Bien.

Rosas: ¿Cómo sientes?, ¿dormido?

Mauro: Sí.

Rosas: ¿Cómo estás?

Mauro: Bien.

Rosas: Sigue con tus ojos mi dedo [trazó una línea imaginaria de derecha a izquierda con el dedo índice a la altura de los ojos de Mauro, que la siguió con la mirada, con una actitud que denotaba haberlo hecho ya varias veces].

Mauro: Estoy bien.

Rosas: Hay que corroborar, no importa [lo dijo en tono de disculpa].

Rosas: ¿Cómo está Mauro?

Mauro: Bien.

Rosas: Hay que corroborar, no importa. A mí me cuesta mucho trabajo ésta [se refería al tipo del bloqueo que acababa de realizar. Se dirigió a Mauro apenada por su impericia, Mauro la miró con simpatía].

Rosas: ¿Cómo está Mauro?

Mauro: Bien.

Rosas: ¿Está dormido todavía?

Mauro: Sí.

Rosas: ¿Todo?

Mauro: Sí.

Rosas: ¿El labio?

Mauro: Sí.

Rosas: ¿Ya más?

Mauro: Sí.

Rosas: Ya acabamos Mauro, ¿cómo estás?

Mauro: Bien.

Juárez: ¿Está dormida tu cara?

Mauro: Sí.

Juárez: ¿Bien dormida?

Mauro: Sí.

Juárez: Quédate allí acostado un rato [el doctor Juárez, estuvo en el umbral de la puerta todo el tiempo, lo separaba de Rosas y de Mauro sólo un paso, simplemente dio media vuelta, se quitó los guantes, el gorro y el cubrebocas, los arrojó a la cubeta de basura y se retiró con las manos en las bolsas de la bata blanca donde hurgó en busca de su celular, caminó tranquilo sobre el pasillo hacia la salida del área de tratamientos, se dirigió a su consultorio, donde ya lo espera otro paciente, que mientras tanto era atendido por otro de los residentes.

La médica residente caminó unos pasos y en el umbral de la puerta del cubículo que ocupaba Mauro, se quitó los guantes, el cubrebocas y el gorro, los echó a la cubeta y se fue siguiendo los pasos de su profesor. Mauro cerró los ojos y parecía que dormitaba, su silueta se dibujaba en las sábanas blancas y los campos quirúrgicos azules, apenas cabía en la camilla porque

del borde sobresalían los pies. Esperé con paciencia, mientras él reposaba, salí por un momento, regresé y lo observé en silencio. Tuve la impresión que hacía mucho tiempo no descansaba tan plácidamente, tranquilo, con una frecuencia respiratoria sostenida. Rosas, de vez en vez, se acercaba y checaba con la mirada al paciente, iba y venía con su celular en la mano. Me retiré y después de un rato regresé, esperé a que Mauro tuviera los ojos abiertos o que se moviera un poco para saber que estaba despierto. Cuando despertó aceptó de buena gana comentar su trayectoria de atención. En algunos momentos me daba cuenta que la médica residente se asomaba discretamente, para vigilar la evolución de Mauro, mientras yo platicaba con él. Con voz calma Mauro explicó:

Ya llevo tres bloqueos con este [en el lado izquierdo] hasta ahorita no se me quita; me hicieron el martes [hacia una semana] uno [bloqueo] y se me quitó de arriba y por eso ya ahora me hicieron el de abajo [rama mandibular del trigémino]. El de arriba [rama maxilar del trigémino] se me quitó por completo. Ya vine ahora y me hicieron el de abajo. Yo siento que si se me va a quitar porque se me durmió, ahora tengo bien dormido todo el labio, por dentro la lengua, y así es, cuando me hicieron el lado derecho así quedé. Les tengo mucha confianza aquí porque la verdad sí es bueno, incluso al doctor lo he visto en la televisión, salió en el canal 11 y en el *Discovery Channel* sacaron un reportaje. Para mí es lo máximo. Incluso yo le recomiendo a la gente que yo conozco, yo los traigo si quieren aquí, porque yo veo lo que hicieron conmigo que es algo muy bueno. Esto que hacen [el bloqueo nervioso] es un dolor fuertísimo, la verdad, este bloqueo es un dolor muy fuerte, que yo he visto que se desmayan, sé que se desmayan, yo no, de repente cuando dan, que toca el nervio con la aguja es cuándo se siente, pero ya después se quita. Es una cosa, un dolor muy fuerte. Este dolor es lo mismo, cuando lo bloquean tocan el nervio que me está doliendo, es el mismo dolor.

Ahora que me ven ya sin dolor, es otra cosa, mis hijos se me acercan, me abrazan, me besan, y antes no. Antes me veían pero con miedo, y ese problema de la adicción ya lo estoy dejando, todo, ya ahorita, ya no tengo ansiedad, me han dado medicamentos muy buenos y eso me ha resultado.

Pero pues la verdad, ando mal económicamente, vendo ropa, pero me ha ido muy mal, porque he perdido mucho tiempo. He gastado mucho de medicamentos y todo, gastos de pasaje y todo, gasto mucho. Todo lo que yo gano, al contrario de lo que yo invertí ya lo estoy gastando. Antes vivía muy bien, pero por esto, y por ¡una muela nada más! se me manifestó el dolor [Mauro].

Mauro relató su experiencia recostado en la camilla, donde tuvo que permanecer en recuperación durante dos horas, estuvo relajado, con la confianza que le dan los antecedentes de otros bloqueos exitosos. Al despedirnos, aclaró: “Me siento bien, mucha gente se marea, yo me siento bien. Me voy en taxi hasta la Central, y en el autobús voy dormido”. Le di las gracias y le dije: que te vaya muy bien, espero no volverte a ver aquí; me dijo adiós y se despidió con una amplia sonrisa que dejó ver sus dientes anteriores perfectos, cuidados con esmero, observé el brillo de una piedra preciosa, tal vez un brillante incrustado en el incisivo central superior izquierdo.

CONCLUSIONES

Ya en el consultorio del médico titular (Juárez), éste comentó acerca del caso de Mauro:

Mauro tenía neuralgia trigeminal bilateral, eso es poco común, hay que descartar esclerosis múltiple o una tumoración en tallo cerebral, pero los estudios ahorita han salido normales. Pero por experiencia sabemos que hay pacientes que ahorita salen normales y dentro de tres años sale una tumoración, o se hace evidente una esclerosis múltiple.⁷ Hay que estar pendiente, él sabe que hay que vigilarlo; pero ahorita no hay ninguna contraindicación para bloquearlo puesto que los exámenes son normales, es una neuralgia de causa desconocida, que es muy frecuente [Juárez].

Las referencias del médico confirman las premisas epidemiológicas que se apuntaron en los apartados anteriores y se señala la necesidad de una vigilancia y seguimiento del caso debido a la incertidumbre del comportamiento sintomático, sobre todo por no tener la certeza del origen de la neuralgia. El caso que se presentó resultó paradigmático de este tipo de dolencias, de acuerdo con las referencias biomédicas que se presentaron

⁷ La esclerosis múltiple es un trastorno neurológico crónico que afecta el sistema nervioso central (cerebro y médula espinal), cuya causa es desconocida. El proceso de la enfermedad ocasiona inflamación y daño a la mielina (aislamiento de las fibras nerviosas) y otras células dentro del sistema nervioso. Debido a que la mielina ayuda a conducir las señales nerviosas, el daño a la mielina ocasiona un deterioro en la señalización entre los nervios y puede afectar la sensación, el movimiento y el pensamiento normales [JAMA 2006]. Otros estudios señalan que la neuralgia trigeminal (NT) en personas menores de 50 años puede estar relacionada a *lupus* eritematoso generalizado, un trastorno autoinmune de etiología desconocida, y la NT puede ser una de sus manifestaciones neurológicas, por ello es importante el uso de ayudas diagnósticas como la resonancia magnética cerebral [Bello *et al.* 2019].

en el texto; por otra parte la reconstrucción de la trayectoria de atención a partir del modelo de drama social permitió ejemplificar diversas realidades durante el proceso de la enfermedad y el padecer se observó la vulnerabilidad de los sujetos ante el dolor crónico intenso, que los ubica en un estado indefinido debido a la suspensión de su estatus y la ruptura de su cotidianidad. Mauro fue sometido a tratamientos erráticos o claramente iatrogénicos y fue hasta que se formuló un diagnóstico preciso y se establecieron tratamientos adecuados que pudo resolver la dolencia y reintegrarse a su mundo social.

Este caso mostró que el padecimiento de dolor crónico se constituye por la biomedicina como la enfermedad en sí misma, para la que se establecieron diversas estrategias de atención, sin embargo la práctica de la algología como especialidad médica no se agota en el tratamiento del dolor, sino que se plantea claramente la necesidad de buscar el origen de la dolencia, lo que obliga a un diálogo multidisciplinario, donde intervienen diversas especialidades y múltiples estrategias teórico-técnicas para elaborar el diagnóstico, que es una de las premisas de las clínicas del dolor como centros multidisciplinarios para el tratamiento del dolor [Loeser 2003]. Así se observó en el caso que se presentó, en el que desde la perspectiva del sujeto afectado, la experiencia del dolor, su urgencia e intensidad, no le permitieron reflexionar en el posible origen de la sintomatología, la cual pudiera explorarse y atenderse, ello quedó obnubilado ante la exigencia de eliminar el dolor. Por otra parte el médico sí consideró el dolor como un signo de alarma de un mal que pudiera existir; sin embargo en el discurso de Mauro no se encontraron elementos que indicaran que conoce esta inquietud del médico que lo trata, lo que refleja que el acuerdo terapéutico se centró en el control urgente del dolor.

El énfasis de este trabajo se focalizó en las representaciones del dolor, en las prácticas de atención y la performatividad de la experiencia, que se analizaron a través del modelo del drama social turneriano, lo que permitió denotar el contexto liminal de los comportamientos sociales del sujeto de estudio. La crisis de vida que suscitó el dolor y la incertidumbre por los diagnósticos y tratamientos biomédicos colocaron al sujeto en una indeterminación y una tensión del mandato de género, debido a la imposibilidad de cumplir con los roles esperados de ser proveedor exitoso, padre y esposo, al estar atrapado en el cuerpo a través del dolor que no daba tregua e irremediablemente le provocaba incapacidad, a lo que se sumó la adicción a los fármacos, profundizando con ello la crisis dramática del padecer, que puso en riesgo no sólo la integridad física del doliente, sino que lo volvió una persona peligrosa socialmente, una característica de los sujetos limina-

les. Por otra parte, el ritual curativo permitió prestar atención al proceso de enseñanza-aprendizaje de la algología, así como observar el desarrollo de la interacción social del sujeto enfermo y sus curadores, en una situación de subalternidad e indeterminación propia de los iniciados, sujetos liminales por excelencia y que en el ámbito biomédico se corresponden también con la jerarquización de la práctica médica y la distancia social entre los legos y los sabios.

La recurrencia del dolor y las respuestas a las nuevas crisis demostraron que la experiencia se constituye en un eje de memoria que guía el sentido y la acción social en el proceso dramático de enfermar y padecer. El estudio de este caso demostró que la aplicación del modelo de drama social turneriano es pertinente para analizar los materiales etnográficos de las experiencias de la enfermedad y el padecer, ya que permite visualizar este proceso dramático y detectar los puntos de inflexión en los que es posible la intervención de los especialistas biomédicos, quienes a partir de los resultados obtenidos con esta herramienta antropológica pudieran tomar decisiones y optimizar las estrategias de atención que contribuyeran a mejorar la calidad de vida de las poblaciones, que es la misión del Sistema Nacional de Salud en México, del que forma parte la Clínica del Dolor.

REFERENCIAS

Barragán Solís, Anabella

2011 La metáfora raíz como categoría de análisis en las representaciones de los cuidados paliativos. *Cuicuilco*, 18 (52), septiembre-diciembre:133-153.

Bello, Leonardo, Katherine Anzola, Eduardo Palacios et al.

2019 Signos de alarma en neuralgia del trigémino. *Repertorio de Medicina y Cirugía*, 28 (3): 178-181. <<https://revistas.fucsalud.edu.co/index.php/repertorio/article/view/959/1073>>. Consultado el 24 de julio de 2020.

Boletín de la Academia Nacional de Medicina de México

2014 La clínica del dolor. *Revista de la Facultad de Medicina* (México), 57 (3), mayo-junio. <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0026-17422014000300053>. Consultado el 3 de octubre de 2019.

Consejo de Salubridad General (CSG)

2018 *Guía de manejo integral de cuidados paliativos*. Consejo de Salubridad General, Early Institute, Instituto Nacional de Cancerología. Ciudad de México. <http://www.geriatria.salud.gob.mx/descargas/publicaciones/Guia_cuidados_paliativos_completo>. Consultado el 31 de julio 2020.

El Economista

2017 OMS Califica el tratamiento del dolor crónico como un derecho humano. 18 de octubre. <<https://clustersalud.americaeconomia.com/gestion-hospitalaria/oms-califica-el-tratamiento-del-dolor-cronico-como-un-derecho-humano>>. Consultado el 13 de septiembre de 2019.

Fabrega, Horacio

1972 Medical Anthropology, en *Bienal Review of Anthropology 1971*, Bernard J. Siegel (ed.). Stanford University Press. Stanford, California: 167-217.

Fink, Raymond

1991 Historia del bloqueo nervioso, en *Bloqueos nerviosos*, Michael Cousins (ed.). Editorial Doyma. Barcelona: 3-17.

Flores Cantisani, José Alberto, Argelia Lara, Marcela López et al.

2009 Clínicas del dolor y cuidados paliativos en México: manejo del estreñimiento inducido por opiáceos. Conclusiones de un grupo de expertos. *Revista de la sociedad Española de Dolor*, 16 (8), noviembre-diciembre. <<file:///C:/Users/Anab/Desktop/Dolor%20sept%202019%20BIBLIO/Clínicas%20del%20dolor%20>>. Consultado el 13 de septiembre de 2019.

García Hernández, Mariana Guadalupe, Juan Pablo Sánchez, Sergio Tenopala

2012 Neuralgia del trigémino. *Anales Médicos*. Asociación Médica. Centro Médico ABC, 57 (1): 39-47. <<https://www.medigraphic.com/pdfs/abc/bc-2012/bc121f>>. Consultado el 13 de septiembre de 2019.

Geist, Ingrid

2005 *Liminalidad, tiempo y significación. Prácticas rituales en la Sierra Madre Occidental*. INAH. México.

Goffman, Erving

2001 *Internados. Ensayo sobre la situación social de los enfermos mentales*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.

González, Cristina, José Méndez, Juan I. Romero et al.

2012 Cuidados paliativos en México. *Revista Médica del Hospital General de México*, 75 (3): 173-179. <<https://www.elsevier.es/es-revista-revista-medica-del-hospital-general-325-articulo-cuidados-paliativos-mexico-X0185106312562525>>. Consultado el 31 de julio de 2020.

Hamui Sutton, Liz

2019 Introducción. Experiencia, intersubjetividad y sentido: las narrativas en las ciencias sociales y de la salud, en *Narrativas del padecer. Aproximaciones teórico-metodológicas*, Liz Hamui Sutton et al. (coords.). UNAM, Manual Moderno, México: xv-xxi. México.

Hamui Sutton, Liz, Ruth Fuentes García, Rebeca Aguirre Hernández et al.

2013 *Expectativas y experiencias de los usuarios del Sistema de Salud de México: Un estudio de satisfacción con la atención médica*. UNAM. México.

Harkins, Stephen W.

2003 Envejecimiento y dolor, en *Bonica. Terapéutica del dolor*, John D, Loeser (ed.). Mc Graw Hill. México: 966-978.

Hospital General de México (HGM)

2013 *Guías diagnósticas de clínica del dolor*. <http://www.hgm.salud.gob.mx/descargas/pdf/area_medica/c_dolor/4algias-faciales>. Consultado el 2 de noviembre de 2013.

2017 *Informe de Autoevaluación enero-diciembre 2017*. <http://www.hgm.salud.gob.mx/descargas/pdf/dirgral/informes_junta/info_ene_dic_04_17.pdf>. Consultado el 31 de julio de 2020.

Jiménez Olvera, Miguel

2004 Neuralgias faciales, en Dolor neuropático: *Dolor neuropático secundario a enfermedades sistémicas*, Sergio Guillermo Bautista Sánchez et al. (coords.). Sistema de Actualización Médica en Dolor Neuropático (SAM). Intersistemas Editores. S.A. de C.V. México: 213-224.

Jiménez Pérez, Carla María

2017 El tratamiento del dolor: un derecho humano limitado en México. *Revistas Jurídicas*, 38, marzo-abril. <<https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/hechos-y-derechos/article/view/11134/13146>>. Consultado el 13 de septiembre de 2019.

Journal of the American Medical Association (JAMA)

2006 Esclerosis múltiple. *Revista de la Asociación Médica Americana. Trastornos neurológicos*. JAMA, 296 (23). <http://www.doctormateos.com/documentacion/esclerosis_multiple>. Consultado el 4 de noviembre de 2013.

Kassian Rank, Alicia

2004 Frecuencia de la neuralgia del trigémino en el Hospital General de México. *Clínica, Dolor y Terapia*, II: 19-23.

Leach, Edmund

1989 *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Siglo XXI. Madrid.

Le Breton, David

1999 *Antropología del dolor*. Seix Barral. Barcelona.

Loeser, John D. (ed.)

2003 *Bonica. Terapéutica del dolor*. McGraw Hill, Interamericana. México.

Menéndez, Eduardo

1990 *Antropología Médica. Orientaciones, desigualdades y transacciones*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México.

Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad

2011 *Unidad de Tratamiento el Dolor. Estándares y recomendaciones de calidad y seguridad*. Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad. Madrid. <<https://>

www.msrebs.gob.es/organizacion/sns/planCalidadSNS/docs/EERR/Unidad_de_tratamiento_del_dolor.>. Consultado el 29 de julio de 2020.

Paulo Maya, Alfredo

2019 Las audiencias en las narrativas del padecer, en *Narrativas del padecer. Aproximaciones teórico-metodológicas*. Liz Hamui Sutton *et al.* (coords.). UNAM, Manual Moderno. México: 157-174.

Raj, Prithvi

1991 Bloqueos pronósticos y terapéuticos con anestésicos locales, en *Bloqueos nerviosos*, Michael J, Cousins (ed.). Editorial Doyma. Barcelona: 917-927.

Sandoval Sandoval, Edgar

2006 Cuerpo y sentido. Hacia una semiótica de las afecciones, en *Cambio social antropología y salud*. Florencia Peña Saint Martin y Arturo Luis Alonso Padilla (coords.). CONACULTA. INAH. México: 219- 228.

Sociedad Española del Dolor (SED)

2019 Hombres y mujeres no responden de la misma manera al tratamiento contra el dolor crónico ni lo perciben igual. Madrid, 2 de julio de 2019. <<https://www.sedolor.es/hombres-y-mujeres-no-responden-de-la-misma-manera-al-tratamiento-contra-el-dolor-cronico-ni-lo-perciben-igual/>>. Consultado el 29 de julio de 2020.

Segura, Mauro

2010 Entrevista. <<http://neuralgiasegura.net/09/09/2010>>. Consultado el 2 de noviembre de 2018.

Turner, Víctor

2002a Dramas sociales y metáforas rituales, en *Antropología del Ritual*. Víctor Turner, Ingrid Geist (comp.). ENAH. México: 35-70.

2002b Víctor Turner: Dewey, Dilthey y drama. Un ensayo en torno a la antropología de la experiencia, en *Antropología del Ritual*. Víctor Turner, Ingrid Geist (comp.). ENAH. México: 98-102.

2002c Del ritual al teatro, en *Antropología del Ritual*. Víctor Turner, Ingrid Geist (comp.). ENAH. México: 71-88.

Van Gennep, Arnold

1986 *Los ritos de paso*. Taurus. Madrid.

Zúñiga Herrera, María Elena, Daniel Vega, María Eulalia Mendoza

2004 *Envejecimiento de la población en México: reto del siglo XXI*. CONAPO. México. <http://www.conapo.gob.mx/es/CONAPO/Envejecimiento_de_la_poblacion_de_Mexico_reto_del_Siglo_XXI>. Consultado el 2 de diciembre de 2017.

Santa kiau i pilsintsi. La lluvia de maíz y la descorporización entre nahuas de la Huasteca

José Joel Lara González*

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

RESUMEN: *Entre nahuas de la Huasteca veracruzana e hidalguense existe un saber corpo-oral que sucede durante algunas ofrendas al maíz conocidas como elotlamaniliztli o sintlitlamaniliztli y que requiere de especialistas rituales que con y por su cuerpo hacen caer granos de maíz en un momento extático y liminal de tales celebraciones.*

Los especialistas rituales se desprenden de su corporalidad para dar carnalidad, existencia, al espíritu del maíz, Chikomexochitl, desde dos posibilidades. La primera, el espíritu se encarna en el cuerpo del especialista ritual para personificarse, llegar y hacer la unión entre el verbo y la carne. La segunda, con la caída de los granos de maíz se encarna nuestro sustento: tonacatl pilsintsi, nuestra carne, el maicito. El cuerpo del curandero, vacío y frágil de sí mismo, se descorporiza de la realidad para encarnar con la santa kiau i pilsintsi o santa lluvia de maíz, a Dios mismo y así estar y tener el cuerpo de Dios.

Se describe y analiza este saber a la luz de la fenomenología de la encarnación, la antropología de la experiencia y la etnografía profunda con el fin de restituir a la experiencia humana, su peso ontológico, es decir, investigando desde el carácter situado del ser y estar en el mundo, las experiencias vividas en situaciones concretas y se proponen dos categorías analíticas: corpo-oralidad y encarnación como fases constitutivas en el tratamiento interpretativo.

PALABRAS CLAVE: *Nahuas, Huasteca, encarnación, descorporización, corpo-oralidad.*

Santa kiau i pilsintsi. The corn rain and disembodiment among the Nahuas of the Huasteca

* joelaraglez@gmail.com

ABSTRACT: *Among the Nahuas from the Huasteca Veracruzana and Hidalgo region of Mexico there is a corpo-oral knowledge that occurs during certain offerings made to corn known as elotlamaniliztli, or syntlilamaniliztli, which require ritual specialists who, with and through their body, make corn grains fall in an ecstatic liminal moment of the said celebrations.*

The ritual specialists detach themselves from their corpo-orality to provide carnality, existence, to the corn spirit, Chikomexochitl, from two possibilities. In the first, the spirit is incarnated in the body of the ritual specialist to personify itself, arrive and make the union between the verb and the flesh. The second, with the falling of the corn grains, our livelihood is embodied: tonacatl pilsintsi, our meat, the corn. The body of the healer, empty and fragile of himself, disembodied from reality to incarnate with the holy kiaui pilsintsi —or holy corn rain—, the God himself and thus be and have the body of God.

This knowledge is described and analyzed in the light of the phenomenology of incarnation, the anthropology of experience, along with deep ethnography, in order to restore its ontological weight to human experience; that is, investigating from the situated character of being and being in the world; the experiences lived in concrete situations, and two analytical categories are proposed: corpo-orality and incarnation considered as constitutive phases in the interpretive treatment.

KEYWORDS: *Nahuas, Huasteca, incarnation, disembodiment, corpo-orality.*

ENCARNAR: UNA CATEGORÍA DE LA REVELACIÓN

El ser humano es eminentemente corporal y su corporalidad es su inserción existencial en el mundo, por lo que resulta poco conveniente definir qué es o cómo es el cuerpo, sino más bien qué es aquello que nos hace ser y constituirnos como humanos [Marcel 1927]. Ser humano es abrir al cuerpo hacia sus posibilidades de sentir y de ser afectado, en este tránsito, el existir, el cuerpo se nos presenta como un cuerpo-texto que, al leerlo, nos dice algo sobre alguien.

En su capacidad textual, el cuerpo da carnalidad a la existencia: en la carne sufrimos, sentimos [Henry 2018]. La carnalidad se constituye culturalmente y se naturaliza en el cuerpo con las prácticas, los saberes, los dispositivos y las tecnologías. La encarnación es el misterio de la develación incesante del impulso de la vida. Explorar el misterio de la encarnación es buscar en los lenguajes del cuerpo aquello que se devela. Encarnar implica revelar, descubrir aquello que estaba oculto. La encarnación constituye el punto de partida para analizar la participación humana en el mundo cultural, ya que el cuerpo es en el mundo, el inicio y escenario de las relaciones entre las personas y el mundo. El cuerpo, *être-au-monde* (ser en el mundo y ser del mundo) es el lugar de la determinación política e histórica, pero también estética y ontológica, lo que hace ser a las personas desde sus marcos culturales.

Para encarnar, hay que “hacer existir, dar vida con una realidad febril, palpitante, que constituye tanto un advenimiento como una materialización de formas” [Duvignaud 1981: 36] que son incorporadas en el propio cuerpo, poniéndolo en una experiencia de vaciamento, de descorporización del cuerpo habitual para dar posibilidad de existencia carnal a cuerpos que no son parte de la vida común. Tal existencia se basa en una especialización de saberes del cuerpo que conducen al especialista a ser otro, a descorporizarse de sí mismo, a vaciarse y negar su propia organización [Artaud 1948; Deleuze *et al.* 1980] para dar existencia a otros bajo el principio de alteridad.

La alteridad se expresa en la cualidad de ser otro mediante múltiples posibilidades que tienen los cuerpos de expresar realidades y en las tantas maneras de adjudicar atributos en la incorporación y extensión de las cosas. Pensar en la noción de alteridad remite a comprender los procesos ontológicos en los que la vida humana está más allá de sus propios límites, en los que el cuerpo vehiculiza la capacidad de explorar la alteridad para traducirla, hacerla asible, en términos de humanidad [Millán 2015]. Encarnar la alteridad no se limita a predisposiciones específicas corporales, sino a plantear cómo éstas se relacionan entre sí para experimentar la esencia del espíritu, cuando “el verbo se hace carne”. Comprender la encarnación de la alteridad implica colapsar las dualidades entre cuerpo y espíritu porque “prohíbe toda primacía de uno de ellos sobre el otro” [Deleuze 2009: 28].

Para encarnar la alteridad es preciso el dominio de complejas técnicas corporales que convierten a las personas en oficiantes especializados capaces de precisar los diferentes estados por los que su cuerpo y mente transitan durante la encarnación. Las técnicas constituyen un bastión importante del que se puede “hacer la teoría de la técnica de los cuerpos partiendo de un estudio, de una exposición, de una simple y pura descripción de las técnicas corporales. Con esa palabra quiero expresar la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional” [Mauss 1979: 337].

Encarnar hace devenir las técnicas del cuerpo en técnicas del alma [Vulli 2001] por lo que la noción de técnica va más allá de la fase instrumental. Las técnicas “apelan a una curiosa disposición del cuerpo y del espíritu humano” [De Heusch 1962: 256] que permiten al especialista y observadores percibir cómo “el alma se desborda por todas sus partes” [Merleau-Ponty 1985: 94].

La técnica se desarrolla para desocultar lo que está oculto y mostrarlo, así “la técnica no es pues un mero medio, la técnica es un modo de salir de lo oculto” [Heidegger 2007: 7] y develar la verdad sobre el mundo. Pero ¿cuál es la verdad sobre el mundo? La verdad sobre el mundo es algo que se conoce, se dice y se hace sobre la realidad en él mismo. No es un asunto

de verificaciones y de búsqueda por lo verídico, ya que eso se escapa a la persona; la verdad se concreta como tal en el momento en que se conoce y hay sujetos conocedores [James 1974]. Para acceder a la verdad sobre el mundo, el pragmatismo norteamericano propone considerar cuáles son los efectos concebibles de naturaleza práctica que permiten comprender al objeto, cuáles son las sensaciones que genera y cuáles son las reacciones que se esperan de esa relación, es decir, se enfoca la atención en la base experiencial que tal relación establece. La base empírica en la generación del conocimiento sobre el mundo liga íntimamente al ser humano con su mundo, lo hace conocerlo mediante la base pragmática y experiencial que se posee: el cuerpo humano y la encarnación que son los modos de acceder a la verdad, así la verdad, “llega a ser cierta, se hace cierta por los acontecimientos. Su verdad es, en efecto, un proceso, un suceso a saber: el proceso de verificarse su verificación. Su validez es el proceso de su validación” [James 1974: 30].

En el cuerpo se materializa la verdad porque el cuerpo es “el vehículo de lo sagrado, los dioses aparecen sobre la tierra, se encarnan, “cabalgan” el fiel, le imprimen estremecimientos y brincos, le prestan voz. La personalidad propia del fiel se borra” [De Heusch 1962: 255] haciéndolo descorporizarse para poder encarnar.

Descorporizarse es un estado de crisis propio de la liminalidad [Turner 1969] en el que se es y no se es, en el que la percepción de una persona se altera, facultándola para contemplar el propio cuerpo con la sensación súbita y estrepitosa de estar en un lugar diferente al que se está y en una sensación flotante que hace del cuerpo algo no realizado, incompleto e inconcluso [Bajtín 2012] por lo que en el mismo momento se potencian las posibilidades a que todo pase, lo que Víctor Turner reconoce como el modo subjuntivo de la cultura. Para alcanzar tal estado, el cuerpo entra en una “suerte de ruptura interna de la correspondencia de todos los nervios” [Artaud 2014: 27] que conducen no sólo a descorporizarse del propio cuerpo, sino también de la realidad.

Aquí cabe un paréntesis de orden teórico. Si bien es cierto que el concepto liminalidad nace en el seno de un proceso que indica una transición de un estado a otro [van Gennep 1909], comúnmente conocidos como ritos de paso, Víctor Turner desarrolló [1969] el concepto apegado a la misma estructura procesual, es decir, por etapas. Sin embargo, el concepto se fue perfilando para indicar un escape “al sistema de clasificaciones que normalmente establecen las situaciones y posiciones en el espacio cultural. Los entes liminales no están ni en un sitio ni en otro; no se les puede situar en las posiciones asignadas y dispuestas por la ley, la costumbre, las convenciones y el ceremonial [Turner 1969: 102] que poco a poco se distanció de la estructura temporal del rito de

paso. Indudablemente indica un periodo transicional entre dos estados, pero el concepto alcanzó tal grado de desarrollo que ha permitido establecer la experiencia liminal, como una experiencia marginal que denota un estado de abandono y ausencia fenoménico en el que la investigación pone el foco de atención, más allá de esquematizar la experiencia con las fases propuestas para el análisis del drama social [Turner 1974].

La descorporización parte de un cuerpo que encarna códigos culturales en contextos religiosos específicos en los que el especialista hace que su “personaje se proyecte fuera de sí mismo porque está en permanente condición de representación” [Weisz 1998: 102] y esta condición de representación se posibilita gracias a las técnicas transformativas que permiten ser otro diferente al que se está siendo, salir de sí mismo para inventar otro: “el cuerpo se convierte en un vehículo para explorar la otredad” [Weisz 1994: 22].

En este periodo, el especialista técnico del cuerpo transita por diferentes estados en los que la percepción es trastocada produciendo sensaciones de abandono, despersonalización y despojo que acaban por vaciar el cuerpo y el alma del especialista. La encarnación, como conocimiento técnico específico, se evidencia en lenguajes que privilegian la experiencia del cuerpo y en tanto conocimiento especializado “esboza, en el interior de su visión del mundo, un saber singular sobre el cuerpo [...] le otorga sentido y valor” [Le Breton 2006: 8], generalmente trascendente. Lo trascendente, lo sagrado, lo numinoso, lo divino se presenta a través de una pluralidad de símbolos en personas, animales, plantas, minerales u objetos dotando de sentido al entorno con el que se convive y del cual se vive. A partir de esto, lo sagrado interviene en la vida de los fieles mediante una relación infinita de alianzas y revelaciones, en la que el ser humano desea constituirse como *homo religiosus*, es decir, experimentar lo sagrado a partir del ensayo, la prueba, de ponerse en riesgo, vulnerabilizarse, peligrando [Turner 1982].

La encarnación es la expresión simbólica de la epifanía que se revela bajo dos características. Una, la trágica que produce situaciones de terror, precariedad, angustia e incluso dolor; la otra, la sublime que causa un sentimiento de placer al contemplar alguna o todas estas situaciones de crisis e incertidumbre por las que transita el especialista ritual y la comunidad.

El estudio de lo sagrado no puede dissociarse del estudio de las formas en las que se expresa, pues en ellas no sólo se exalta lo humano para hacer más grande lo divino, sino que en ellas se encuentran las formas narrativas de la experiencia humana en el mundo. Para estudiarlas, se plantea el análisis desde la corpo-oralidad [Lara González 2012, 2015, 2019], propuesta conceptual en la que planteo una síntesis dialógica entre los discursos orales y los discursos corpóreos. La corpo-oralidad está constituida por procesos que se gestan en

narraciones orales heredadas de generaciones y también en los discursos del cuerpo que se ponen en acción en cada ejecución de la forma narrativa y que comprometen a la memoria para su supervivencia.

La corpo-oralidad evoca un pasado e invoca un porvenir que posiciona al cuerpo como un interlocutor entre la palabra y el movimiento, y sublima a la comunidad en formas estéticas, históricas y culturales compartidas. Así, el cuerpo se posiciona como el sintagma de sentido que permite transfigurar de lo común a lo subjuntivo.

En tanto recurso metodológico, la noción de corpo-oralidad permite comprender la evidencia empírica en dos fases: la primera, permite establecer los elementos de las redes temáticas del fenómeno social y la segunda, comprender que la forma de establecer tales redes constituye una experiencia temporal.

Temporalizar la experiencia del cuerpo es analizar los diferentes regímenes de historicidad a los que los haceres del cuerpo conducen, por ello, es el cuerpo el elemento central que da sentido a la experiencia que hace converger los lenguajes corpóreos y los lenguajes orales propios de las culturas de la memoria [Sanjek 1993] y que llevan al cuerpo humano, en sus formas de expresión, a transitar por “estados de éxtasis, de arrobamiento [...] responde a la necesidad en la que me encuentro [...] de ponerlo todo en tela de juicio es una experiencia que abre un viaje hasta el límite de lo posible” [Bataille 1973: 13].

SANTA KIAUI PILSINTSI. SANTA LLUVIA DE MAÍZ

Entre los nahuas de la Huasteca hidalguense y veracruzana hacer llover maíz del cuerpo es una forma narrativa dentro de las ofrendas o *tlamaniliztlimeh* que se le hacen al elote y al maíz, ya sea en la *xochicalli* o casa de culto, o en las unidades domésticas, principalmente, de curanderos.

La descripción que presento corresponde a estancias de trabajo de campo entre 2015 y 2019 dentro de un circuito etnográfico en la Huasteca. Se privilegiaron los datos obtenidos con la observación directa y las entrevistas a fin de poder proporcionar una etnografía profunda sobre el hecho de manera diferenciada, es decir, presentar la etnografía a partir de la observación, pero privilegiando la perspectiva de los participantes locales: curanderos, músicos y participantes activos en cada ritual. Cabe decir que el trabajo etnográfico se desarrolló en comunidades con una población menor a 1 000 habitantes. En cada comunidad pude establecer un campamento dentro del solar de la unidad doméstica y así inmiscuirme, en la medida posible, en las actividades rituales y cotidianas con los miembros de la unidad familiar para detallar

las diferencias que hay entre comunidades, en cuanto a las relaciones que establecen con el maíz. Un criterio importante en la selección de comunidades, para el trabajo de campo, fue la condición de bilingüismo y diglosia, cada lengua con funciones comunicativas diferenciadas. La lengua materna en contextos domésticos, privados y rituales y el español en contextos públicos (como lengua vehicular o franca) y que además, me permitiera un pertinente desarrollo de entrevistas y también poder comprender y participar en algunas de las interacciones entre los miembros de la comunidad con otros miembros de comunidades vecinas, así como con mestizos, con los que no compartieran más que el español como lengua de mutuo entendimiento.

Las técnicas utilizadas fueron las básicas de la etnografía: observación detallada, participación en actividades cotidianas, registro en cuaderno de campo, desarrollo de entrevistas y registro de charlas cotidianas de la vida común. Se observaron y registraron diferentes ceremonias en torno al maíz y se participó en algunos campos de la vida religiosa. Por cuestiones de seguridad e integridad he optado por presentar sólo el nombre de las personas con las que tuve oportunidad de trabajar sin precisar el lugar de procedencia.

También he decidido mantener algunos términos en nahuatl, pues constituyen una categoría importante dentro de la cultura, es decir, son conceptos de experiencia que las mismas personas reconocen y comparten; considero que presentar únicamente su traducción al español, no sólo fuerza el sentido de las palabras, sino que anula la capacidad de interpretación “desde adentro”.

Finalmente resta decir que la bibliografía especializada ha descrito este tipo de ofrendas bajo el genérico *costumbre* [Sandstrom 1991, Gómez 2002, 2004a, 2004b, Camacho 2008, Gallardo 2012, Nava 2012, Trejo *et al.* 2014, Pacheco 2016, Lara González 2019], sin embargo, no conozco algún texto que trate el fenómeno religioso de la lluvia de maíz, también conocido como la llegada del santo Chikomexochitl y menos aún, privilegiando el papel del cuerpo en la conformación cultural.

Las *elotlamaniliztlimeh* (ofrendas al elote) se desarrollan entre los meses septiembre-octubre, mientras que las *sintlitlamaniliztlimeh* (ofrendas al maíz) entre noviembre-marzo. Independientemente de que se celebren en *xochicalli* o en casas particulares, se distinguen dos espacios importantes para la celebración: el interior y el exterior, y en ambos pueden estar ocurriendo acciones complementarias y simultáneas.

Para desarrollarlas existe un elemento central que es el cuarto de altar. Suelen ser cuartos de no más de 8 x 5 m y en una de las paredes se monta una mesa de aproximadamente 1.5 m x 80 cm en la que se pone la representación de Chikomexochitl, el espíritu del maíz, en los diferentes cortes de papel, los objetos que se le ofrendan y también las diversas imágenes del

panteón católico, haciendo convivir ambos panteones bajo un mismo fin: el desarrollo del maíz y del ser humano en la Huasteca. En la mesa hay refrescos de 600 ml, dulces, pan y fruta. En las paredes de los costados, se colocan bancas y sillas para que la gente que alcanza a entrar al cuarto de altar pueda sentarse. Junto al altar central hay lugares asignados para los músicos que acompañan esta ofrenda: normalmente el violinista y el guitarrero que bien puede interpretar la jarana o la quinta huapanguera y menos recurrente es observarlos como trío: violinista, jaranero y huapanguero.

Estas ofrendas están bajo la organización de un equipo de aproximadamente cinco curanderos dirigidos por un curandero o una curandera que cuenta con mayor reconocimiento por la experiencia acumulada de saberes, esto lo hace ser un especialista ritual y se distingue por portar el bastón de mando adornado con listones de diferentes colores, además por ser quien dirige los diferentes momentos por los que transitan estas ofrendas.

Como especialista ritual tiene la obligación de conocer cada una de las partes que constituyen las ofrendas e incluso tiene mayores capacidades y habilidades físicas y psicológicas en su arte que lo distinguen del resto del equipo.

Las capacidades se adquieren por medio del sueño y se comienzan a manifestar en desajustes de la salud, provocando la enfermedad a quien se está iniciando en tales saberes. Después de un complicado proceso de pruebas que fueron bien libradas, la persona puede recobrar la salud junto con la adquisición de un nuevo estrato que lo convierte en especialista ritual. La especialización no termina, pues con la actividad onírica, le siguen llegando saberes y se sigue sometiendo a pruebas que rebasan la esfera de los sueños, pues en tiempos de vigilia, el entorno también lo puede dotar de capacidades que se van a expresar por medio de los “antigües”, figuras de piedra que enseñan y legitiman los saberes del especialista sobre otros curanderos de la región.

Estos “antigües” son de suma importancia por dos situaciones. La primera es que cada ofrenda se dedica a “la antigua”, *natze*, (quizá contracción de la variante dialectal de Tonantzin) representada con piedras antiguas presumiblemente de origen prehispánico. La segunda, es que localmente se menciona que son los abuelos en su aspecto masculino y femenino; esto resulta significativo, pues ya se está perfilando una continuidad histórica de larga duración en este tipo de culto.

Cada ofrenda lleva muchos días de preparación y llegado el día principal de la celebración, el equipo de curanderos se reúne poco antes del mediodía dentro del cuarto de altar para hacer los cortes de papel revolución, china y lustre con los que representan los espíritus de los diferentes seres o aires

que constituyen el panteón nahua, tanto en su aspecto masculino como en el femenino, también en su naturaleza positiva y negativa. Las curanderas preparan la ropa con la que han de vestir las representaciones juveniles masculinas y femeninas de Chikomexochitl que están resguardadas dentro de un cofre de madera al que pocos tienen acceso siquiera para verlas. También se prepara la representación de Atonana, el espíritu del agua, la sirena, para poderla vestir y preparar.

Estas ofrendas tienen una organización muy específica en la división social del trabajo, en la cocina las mujeres están preparando la comida que darán en el transcurso del día y la noche: ponen el nixcón, muelen el maíz y preparan la masa para las tortillas y los tamales; cuecen el pollo para el mole y los tamales, también preparan atole y café. Si es fiesta de elote, cuecen los elotes para compartirlos y comerlos. En el exterior, los hombres están preparando con el *totomoxtle*, las hojas secas del maíz, los *coyolis* y las flores con las que adornan todo el patio; otros preparan una tira larga de flores de *cempoalxochitl* con la que conectan el altar central con el altar del exterior que es a donde llega “el patrón”, el diablo.

Hechos los cortes, se comienza la celebración con una oración que “se comienza en cuatro partes del mundo, a la tierra, al agua, al fuego, a los aires y a los cuatro rumbos del mundo y así se tocan también los sones y los curanderos son los primeros puntos que tocan” [Chico 2017].

Los asistentes van llegando poco a poco con sus respectivas ofrendas: ceras, refrescos, panes, panelas, vasos y platos desechables, café y azúcar principalmente. Al entrar, saludan a los dueños de la casa, les entregan la ofrenda y después se dirigen al altar central, prenden una cera y la colocan en el piso. Conforme pasan las horas, el piso se va llenando de ceras y el cuarto de altar, de personas.

El equipo de curanderos hace los cortes de papel que representan y humanizan a los elementos de la naturaleza: *sintli*-maíz, *tonati*-sol, *tlactipactli*-la madre de la existencia, *ehcameh*- los vientos, *mixcoa*-nube, *tepeme*-los cerros, *atonana*-la sirena, *citlalimeh*-estrellas, *flatomitl*-rayo, *tletl*-fuego, también se hacen los cortes de los principales cultivos: maíz-*sintli*, frijol-*etl*, *chile-chili*, calabaza-*ayotli*, jitomate-*xitomatl*, entre otros. Se cortan las manteletas de la mesa del altar, los testigos de mesa y los testigos del aire que son representaciones del maíz que conectan el espacio interno-externo mediante una cuerda que conecta el cuarto de altar con el altar del patio dedicado al patrón. También se cortan las representaciones del patrón y sus aires malos, es decir, la representación del aspecto negativo de la cultura.

Hay que destacar que también se hacen dos cortes específicos en aspecto masculino y femenino de Chikomexochitl que representan a los ancestros y

se distinguen porque se colocan debajo de la mesa de altar, sentados en sillas de madera. Es probable que esta pareja represente a la pareja creadora, ya que se refieren a ellos como “los abuelos” o “los de antes”.

Mientras las mujeres y los hombres están trabajando, los músicos están tocando los sones del Costumbre o *xochisones*. Al término del arreglo del altar central, de la mesa del altar y de los altares externos, se ofrece una comida para todos los asistentes. Cuando terminan de comer, el especialista ritual convoca a una oración para marcar la siguiente fase de la ofrenda. Dentro del cuarto de altar se junta la gente para participar en la oración en la que la mayor cantidad de referencias se realizan para el “santo maicito”, pidiéndole y agradeciéndole.

Al entrar la noche, la atmósfera se vuelve brumosa, la cantidad de ceras prendidas es incontable, el humo del incienso nubla la clara visibilidad de las cosas y la falta de luz exagera esta obnubilación al no contar, en caso de haber, con más de un foco de luz eléctrica.

Los músicos siguen tocando los *xochisones* y algunas de las mujeres se paran frente al altar central y comienzan a bailar, le sigue otra mujer y otra y otra hasta tener un aproximado de seis a ocho mujeres bailando. Las mujeres cargan a *pilsintli*, cuatro elotes envueltos dentro de un pañuelo con una cera al centro; otras mujeres cargan una canasta con cortes de papel lustre con la representación masculina y femenina de Chikomexochitl, una de las mujeres carga a Atonana, nuestra madre del agua o la sirena, que es un corte dentro de una olla de barro. Al término del son, regresan a sus ocupaciones algunas y otras se sientan en los lugares dentro del cuarto. Cuando comienza el siguiente son, las mujeres vuelven a levantarse para bailarlo y así sucesivamente hasta avanzada la noche.

Conforme pasan las horas va aumentando la temperatura dentro del cuarto de altar, hay más ceras prendidas porque se sustituyen las consumidas, la cantidad de incienso ofrecido aumenta considerablemente, el número de bailadoras ha crecido notablemente y ya los hombres se han sumado al baile dedicado a Chikomexochitl. Así continúa hasta que el especialista ritual convoca a la siguiente ofrenda, que es uno de los momentos más intensos y casi siempre coincide con la medianoche.

Se comienza haciendo oración frente al altar central, los músicos se mantienen interpretando los *xochisones*, la gente se va levantando o acercando al altar para bailar, mientras el especialista dirige las acciones. El equipo de curanderos y curanderas también está bailando y una curandera apoya al especialista en lo que se va ofreciendo. El curandero, frente a la mesa donde están los cortes de papel de Chikomexochitl y las imágenes de los santos, sacrifica entre cinco y siete gallinas y un guajolote cortándoles el pescuezo

y regando la sangre por la parte inferior de la mesa, sobre la mesa, sobre los cortes de los aires y sobre las imágenes católicas.

Salen del cuarto de altar y colocan en línea, una ofrenda de cortes de papel china de siete colores en semicírculo. Con cortes de papel revolución pintados con tizne, forman un óvalo bajo los cortes de colores: aquí está representado el patrón, los malos aires y la parte negativa de la cultura, por eso se desarrolla en el exterior de la casa. A estos malos aires les ofrecen cigarras, aguardiente o cerveza, refresco de cola y ceras. Se coloca uno o dos sahumeros y el marco superior del óvalo, los cortes de colores, representa el cielo y sus bondades, es decir, los espíritus de los productos de la milpa. Alrededor del óvalo se colocan y se prenden las ceras y se cierra el espacio con varas unidas. Distribuidos por toda la ofrenda de cortes hay vasos con atole, chocolate, huevos cocidos y crudos, pedazos de pan, incluso unos platos con pollo cocido. Esta ofrenda es relativamente alejada del interior de la casa, separando los malos de los buenos aires y así evitar que estos malos aires afecten la salud personal y social de las personas que están dentro de la celebración.

Los músicos no cesan de tocar y el equipo de curanderos está en la parte inferior del óvalo; el especialista nuevamente sacrifica cinco gallinas: les corta el pescuezo y esparce la sangre por toda la ofrenda del piso. Con la última gallina, el especialista ritual hace una barrida o limpia a todas las personas, azotándola en la espalda y cabeza. Al término de la barrida, se avienta a la gallina al centro del óvalo para que termine de morir y con la ayuda de algunos de los curanderos se levanta el círculo de varas para que todos los asistentes pasen por encima de él y el círculo encima de ellos durante siete veces, completando 14 vueltas en total. Los vasos con atole y los pedazos de pan mezclados con sangre se levantan de la ofrenda y se ofrecen a algunos de los presentes para ser consumidos.

El especialista y el equipo de curanderos regresan al altar central para ofrecer los platos con el pollo cocido y sacrificar una última gallina. La sangre de ésta es esparcida por todo el altar y cada uno de los curanderos o curanderas toma un poco de sangre con la yema del dedo índice o medio, para firmar con ella sobre los manteles de papel, que el trabajo es de ellos. Terminada esta ofrenda que dura entre una hora y hora y media se toma un descanso para que todos los asistentes hagan otra comida.

Al terminar de comer, los músicos vuelven a tomar su lugar para retomar la interpretación de los santos sonos y mujeres y hombres junto con el equipo de curanderos y el especialista ritual, también retoman su danza. Cabe decir que el *tempo* de la música se acelera y la gente que baila es cada vez mayor en número. El uso del cuerpo del especialista ritual es más fuerte y agudo,

haciendo intervenir todo el cuerpo en una suerte de muelleos constantes como queriendo apresurar y “urgir algo” sobre el resto de los cuerpos que bailan durante más de 10 sonos.

La duración de un *xochison* está entre los cinco y ocho minutos. En momentos se alcanza a escuchar una aguda y fina voz que acompaña la melodía del violín “los sonos tienen canción, pero no todos se la saben y esa se canta bajito” [Jovita 2017]. Se interpreta un son tras otro (en una ofrenda se llegan a tocar más de 100 sonos) con pocos segundos de descanso, incluso algunas de las bailadoras se quedan paradas frente al altar como presionando a los músicos para que sus descansos no sean prolongados y Chikomexochitl, Atonana y los diferentes *pilsintli* tampoco detengan su danza.

ENCARNAR A CHIKOMEXOCHITL

El uso del cuerpo del especialista ritual es más enérgico e intenso que parece desfallecerlo, convulsionándose hasta que alguien cercano lo detiene para evitar que caiga. Continúa bailando a Chikomexochitl con las mismas cualidades de movimiento y sudando ya en extremo hasta volver a convulsionarse y desplomarse y hacer llegar con su súplica corporal, a Chikomexochitl en una fase que se denomina *Chikome Tlaljchi* [Eugenio 2016], es decir, cuando cae el maíz.

Al desplome, se le detiene para evitar un golpe fuerte en el piso, pero bailadoras y bailadores están pendientes para alcanzar a ver con la poca luz que hay, si durante el desplome algo que es deseado, aconteció. Esto pausa el tiempo: los músicos siguen tocando pero quienes bailan dejan de hacerlo o lo hacen apenas sugerido.

De pronto, del piso recogen de dos a cuatro granos de maíz que han salido del cuerpo del especialista ritual, que ha hecho llover como una suerte de éxtasis producido por su baile, por la música y por toda la ofrenda. Diego Durán describió: “en acabando de derramar aquellos cuatro géneros de maíz la gente acudía con gran priesa a coger de ello lo que más podían, porque aunque no cogiese sino dos granos, los llevaba y guardaba con mucho cuidado y lo sembraba para tener semilla de aquel maíz bendito” [Durán 1967: 155]. Quien alcanza a ver los granos de maíz tirados en el suelo, se abalanza sobre ellos para recogerlos y ser la primera persona en tenerlos en las manos. Estos granos se depositan en una pequeña jícara rojiazul y enseguida se muestran a cada uno de los presentes para constatar y atestiguar que es maíz y que ha salido del cuerpo del especialista ritual, asegurando que así ha llegado y se ha encarnado Chikomexochitl. Cada persona se acerca a verlo, hace un gesto de besarlos y le llegan a decir con gran emoción: *¡ximopanolti pilsintli!*, bienvenido “maicito” o *¡santo pilsintli!*, “santo maicito”.

La jícara con los granos se coloca en el altar central con cariño y respeto, como describió Jacinto de la Serna “y guardábanse con cuidado, para hacer principio de sementera con ellos el año venidero, y del fruto destos dientes, y ojos salían las primicias, que ofrecían a sus dioses” [De la Serna 2011: 161]. Mientras esto sucede, el especialista ritual se sienta para recuperarse de tal afección. Este momento de éxtasis es deseado tanto por el especialista como por los asistentes a la *tlamaniliztli*, sin embargo, hay ofrendas que terminan sin que esto alcance a suceder.

A la recuperación del especialista ritual, se sigue bailando, él se incorpora también a la ofrenda corporal y a la dirección de las fases siguientes de la ofrenda y se sigue escuchando la música con un mayor ánimo, como agradeciendo que el “santo maicito” llegó para acompañarlos en la celebración.

El cuerpo del especialista ritual se convierte en esta fase extática en el vehículo de lo sagrado, ya que momentáneamente se con-funde con el espíritu deificado del maíz, Chikomexochitl, generando una sensación de unidad y comprensión de la vida en comunidad con los asistentes. Este éxtasis de descorporización que hace llover maíz no es y no puede ser individual, es un estado colectivo que incorpora a todos los miembros en una misma sensación contemplativa que genera sentires trágicos y sublimes a la vez.

El desplome del especialista ritual es un indicador de que el santo maicito está por llegar, los asistentes se alertan ante ello e intensifican su uso del cuerpo para acelerar y ayudar a que llegue Chikomexochitl, haciéndolos sentir como *macehualmeh*-mercedores de la deidad. Mientras se continúa bailando, el sentimiento de temor se encarna en los cuerpos de bailadoras y bailadores, se apodera de ellos una preocupación estremecedora que pide ansiosamente el desfallecimiento del especialista ritual para que el espíritu del maíz se haga presente a sabiendas de que el especialista ritual caiga prácticamente desfallecido.

Al hacer llover maíz, el especialista se ha desprendido del alma, lo que genera en las personas múltiples cuestionamientos e incertidumbres sobre lo que acaba de suceder. Deben atestiguar lo acontecido acercando los granos del maíz a su experiencia sensorial: la vista, el gusto y el tacto, para verificar la experiencia religiosa y así comprender su condición de finitud en la infinitud temporal del maíz.

Con la constatación de la encarnación del maíz, la experiencia religiosa llega a su clímax de indeterminación propio de la liminalidad; los gestos de ver, tocar y besar al “santo maicito” implican la adoración a Chikomexochitl y todos los partícipes reciben la experiencia de la gracia de lo sagrado que los hace sentir e incluso ser parte inmanente de lo sagrado.

ENCARNAR Y HUMANIZAR AL MAÍZ: DESCORPORIZACIÓN DE LA PERSONA

“El cuerpo humano es el vehículo de lo sagrado” [De Heusch 1962: 255], el cuerpo del especialista ritual encarna este saber y permite vehiculizar la otredad que es “el cuerpo del dios: el maíz” [Heyden 2001], desde él hacia la comunidad que también encarna este conocimiento con la validación del proceso con su experiencia sensorial: lo observa, lo percibe, lo huele y lo besa.

Esta teofanía es una expresión de la cultura nahua vigente y resistente en la que el maíz juega un papel central en la constitución no sólo de la cultura, sino de la persona misma, por ello se humaniza y se establece una relación de sujeción respecto a esta planta sagrada en la que el ser humano es *macehual*, merecedor y servidor del dios. Relación sujecional histórica en la que en el maíz “ven un don divino [y que representa] una de las creaciones más refinadas de la mitología náhuatl, le habla y le hace hablar” [Garibay 2007: 127] y esto da, en gran medida, sentido a la existencia humana nahua porque constituye un importante rasgo de etnicidad.

Al concluir esta experiencia religiosa, los músicos siguen interpretando los *xochisones* y la gente sigue bailando. A la recuperación del especialista ritual, él también continúa bailando y es probable que el especialista ritual pueda volver hacer llover maíz una vez más.

Horas más adelante, ya muy entrada la madrugada, se realiza la ofrenda al agua, la visita a Atonana, el espíritu del agua. Para alimentarla, se sacrifica una gallina y se llevan los cortes de la sirena a su dominio: el agua de los pozos o en el paso del río más cercano: se le ofrenda y se le pide para que nunca falte por la tierra ni por el cielo en su forma de lluvia: “le pedimos a la sirena que nos dé agua porque sin ella no podemos vivir” [Eugenio 2016].

Regresan a la *xochicalli* para hacer la ofrenda ahora al espíritu del fuego-Tlixictli en el fogón dentro de la cocina “porque sin él no podemos comer cocido y lo necesitamos para cocer nuestros alimentos” [Eugenio 2016]. Al amanecer, se ofrece un descanso más prolongado para desayunar y preparar las cosas que han de llevarse a la siguiente etapa de la *tlamaniliztli*: la subida al cerro. Se sube a primera hora del día que acaba de comenzar para celebrar su ofrenda y se regresa en la tarde de ese mismo día, aunque bien puede durar toda la siguiente noche, sobre todo si suben al cerro grande, Postectitla en Veracruz.

Al regreso del cerro a la casa, se espera a los que subieron y se les recibe con una atmósfera festiva, arrojándoles pétalos de flor de cempoalxochitl y a los principales se les coloca una corona de esta misma flor. Se ofrece un banquete para todos y se sigue bailando hasta que poco a poco la fiesta se

desvanece hasta terminar. Siete días después, quien haya ofrecido la fiesta vuelve a hacer una comida “para levantar la mesa” y a esta, sólo las personas más allegadas asisten para terminar de comerse los alimentos que quedaron y poder renovar los cortes de Chikomexochitl que se guardan dentro del cofre de madera.

En una comunidad nahua del municipio de Atlapexco, Hidalgo durante una *elotlamaniliztli* del 2017, se recuerda que un curandero hizo llover maíz en el cerro, pero no sólo de su cuerpo, sino del cielo.

Sí subimos al cerro, vino un jovencito de Veracruz, parece, él llegó porque el *huehuetlakatl* venía de Huautla, pero él llegó y sabía mucho, luego luego agarró el modo del *huehuetlakatl* y hasta él le dejó todo el mando al muchachito. Aquí se hizo la ofrenda, le hablaba bien bonito al maicito y ya subimos a ese cerro chiquito, allá arriba hicimos la ofrenda, llevamos las gallinas, comimos, se levantó el palo y se colgaron los guajolotes y seguimos bailando y así, quién sabe cómo, el joven bailaba bien duro hasta que cayó maíz de él y cuando nos acercamos otros gritaron que llovía maíz del cielo y nadie paró de bailar. Algunos granos cayeron bien cerquita, otros se veían na’ más cómo caían, pero sí era como gotas pero de puro maicito. El muchacho como que se desmayó y cuando reresamos a la *xochicalli* comió y después ya no estaba [Felicitas 2016].

A MODO DE CIERRE

El cuerpo se devela como una realidad tangible en el mundo, trascendente porque otorga materialidad a la existencia y animado por un complejo de significaciones que dan sentido a la existencia humana que “hacen de él precisamente un cuerpo vivo [...] cuyos ojos son unos ojos que ven, las orejas unas orejas que oyen, los miembros unos miembros móviles que se mueven libremente por sí mismos” [Henry 2018: 260]. Esta característica del cuerpo vivo sostiene la posibilidad de experimentarse a sí mismo en el vivir, pero también capaz de experimentar lo diferente, aquella alteridad constituyente de presentarse a sí mismo como otro, es decir, encarnar.

La descorporización permite quitarse el velo del cuerpo material para abrir el cuerpo a la encarnación, a la experiencia de la síntesis entre el cuerpo y el espíritu que sólo puede llegar en situaciones críticas en las que el cuerpo material está en condiciones de precariedad representando la angustia puesta al desnudo [Nancy 2010]. Tal experiencia ontológica de ser otro en sí mismo, la alteridad constituyente, resulta ser también un marcador de proximidad y distancia que signa el sentido de la vida en comunidad, es decir, el cuerpo se descorporiza, se desvanece para dar carne sensible e intencional a Dios en

su acercamiento a los seres humanos y con ello, hacerse de un cuerpo otro, un cuerpo sin órganos, que se eleva hacia el mundo.

¿Qué puede un cuerpo? Elevarse hacia el mundo que no se ciñe al propio, sino que apela por un cuerpo que reivindica sus derechos: el derecho al libre ejercicio cultural y el derecho al respeto de las prácticas culturales sin tener que ser cuerpos perseguidos y que actúen en el anonimato. El cuerpo encarna los regímenes de historizar la propia existencia y constituye la única verdad que se posee y mediante la cual, un grupo se posiciona frente a otros.

El cuerpo, como categoría de análisis antropológico, no sólo puede evidenciar las prácticas corpóreas más asombrosas, tampoco puede quedarse en el nivel de la mera descripción casi folklórica, sino que debe plantearse, cómo es que el cuerpo incorpora, en sus formas narrativas, la desigualdad [Fassin 2003a]. En otras palabras, el análisis antropológico debe plantear cómo el cuerpo también encarna la resistencia como una condición inherente a los procesos históricos de la constitución étnica ante los grupos hegemónicos con los que convive.

Desde este lugar, es posible plantear una antropología política del cuerpo [Fassin 2003b] que rastree, en el propio cuerpo y sus formas narrativas, tanto condiciones de vulnerabilidad y violencia impuestas por sistemas hegemónicos en diferentes momentos de la historia, como aquellas prácticas que son parte de la herencia y matriz cultural de los grupos étnicos contemporáneos.

La antropología política del cuerpo, no sólo rastrea, describe y analiza las prácticas, sino que promueve el compromiso del investigador con las personas y los hechos con los que trabaja, es decir, lo hace desde una perspectiva crítica que evita cualquier tipo de "centrismo" [Augé 2007] hegemónico que normalmente atenta contra las prácticas culturales y que intentan desvanecerlas hasta su extinción.

El cuerpo, como lugar de la resistencia entre los grupos étnicos, halla su sentido y su libertad en el anonimato y la colectividad, por esto, opté por la salvaguarda de nombres de personas y lugares para evitar el sometimiento de los cuerpos y sus formas narrativas, por parte de los grupos religiosos protestantes que acechan la región y que intentan gobernar, constriñendo la vida.

REFERENCIAS

Artaud, Antonin

1948 *Pour en finir avec jugement de dieu, Le Théâtre de la Cruauté*. Gallimard. París.

2014 *El ombligo de los limbos*. Visor libros. Madrid.

Augé, Marc

2007 El objeto de la antropología hoy, en *Psicoperspectivas*, VI (7). Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Viña del Mar: 9-21.

Bajtín, Mijaíl

2012 *Problemas de la poética de Dostoievski*. Fondo de Cultura Económica, México.

Bataille, George

1973 *La experiencia interior*. Taurus. Madrid.

Camacho Díaz, Gonzalo

2008 Mito, música y danza: el Chicomexochitl. *Perspectiva Interdisciplinaria de Música*, 2: 51-58.

De Heusch, Luc

1962 *Estructura y praxis*. Siglo XXI. México.

De la Serna, Jacinto

2011 *Tratado de las idolatrías, supersticiones y costumbres*. Red ediciones. Cataluña.

Deleuze, Gilles

2009 *Spinoza: Filosofía práctica*. Tusquets. Barcelona.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari

1980 28 noviembre 1947. ¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?, en *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos. Valencia.

Durán, Diego

1967 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. Porrúa. México.

Duvignaud, Jean

1981 *Sociología del teatro. Ensayo sobre las sombras colectivas*. Fondo de Cultura Económica. México.

Fassin, Didier

2003a The embodiment of inequality. AIDS as a social condition and the historical experience in South Africa. *EMBO reports*, 4: 54-59. En <<https://www.emboypress.org/doi/full/10.1038/sj.embor.embor856>>. Consultado el 24 de julio de 2020.

2003b Gobernar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia, en *Cuadernos de antropología social*, 17. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, pp. 49-78.

Gallardo Arias, Patricia

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

Garibay, Ángel María

2007 *Historia de la literatura Náhuatl*. Porrúa. México.

Gennep, Arnold van

1909 [1975] *The Rites of Passage. A Classic Study of Cultural Celebrations*. The University of Chicago Press. Chicago.

Gómez Martínez, Arturo

2002 *Tlanetokilli: la espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*, Programa para el Desarrollo Cultural de la Huasteca-CONACULTA, México.

2004a El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la Huasteca veracruzana, en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, CONACULTA-INAH-IIH-UNAM. México: 197-213.

2004b Culto a los cerros y espacio ritual en Chicontepec, Veracruz, en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. CONACULTA-INAH-IIH-UNAM. México: 255-269.

Heidegger, Martin

2007 *La pregunta por la técnica (y otros textos)*. Folio. México.

Henry, Michel

2018 *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Sígueme. Salamanca.

Heyden, Doris

2001 El cuerpo del Dios: el maíz, en *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*. Plaza y Valdés/INAH/SMER. México.

Hooft, Anuschka van 't y José Antonio Flores Farfán

2012 *Estudios de lengua y cultura nahua de la Huasteca*. UASLP. México.

James, William

1974 *El significado de la verdad*. Aguilar. Buenos Aires.

Lara González, José Joel

2012 *La Pahko'ó'la. Experiencia corpo-oral histórica*, tesis de licenciatura. ENAH. México.

2015 *El devenir teenek. Dialogicidad de saberes corpo-orales del ts'acam ts'en*, tesis de maestría. CIESAS. México.

2019 *Ser humano y ser maíz entre nahuas y teenek de la Huasteca: las alegorías del "santo maicito"*, tesis de doctorado. CIESAS. México.

Le Breton, David

2006 *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión. Buenos Aires.

Marcel, Gabriel

1927 *Journal Métaphysique*. Gallimard. París.

Mauss, Marcel

1979 Técnicas y movimientos corporales, en *Sociología y antropología*. Tecnos. Madrid.

Merleau-Ponty, Maurice

1985 *Fenomenología de la percepción*. Origen-Planeta. México.

Millán Valenzuela, Saúl

2015 “La alteridad permanente: cosmovisiones indígenas y teorías antropológicas, en *Scripta Ethnologica*, xxxvii. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Buenos Aires: 82-100.

Nancy, Jean-Luc

2010 *Corpus*. Arena Libros. Madrid.

Nava Vite, Rafael

2012 “El costumbre”: ofrendas y música a Chikomexochitl en Ixhuatlán de Madero, Veracruz, en *Estudios de lengua y cultura nahua de la Huasteca*. CONACYT-UASLP-Gobierno del Estado de San Luis Potosí. México: 30-66.

Pacheco, Verónica

2016 Music, Participation, and the Mountain: Rain Ceremonies in Chicontepec, Veracruz, Mexico, en *Trans. Revista Transcultural de Música*, 20. Sociedad de Etnomusicología. Barcelona: 1-22.

Sandstrom, Alan

1991 [2010] *El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo*, CIESAS-COLSAN-UASLP-Secretaría de Cultura del Estado de San Luis Potosí. México.

Sanjek, Roger

1993 Anthropology’s Hidden Colonialism: Assistants and their Ethnographers, en *Anthropology Today*, 9 (2). Royal Anthropologist Institute. London: 13-18.

Trejo, Leopoldo, Arturo Gómez Martínez, Mauricio González González et al.

2014 *Sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional*. INAH, México.

Turner, Víctor

1974 *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press. Nueva York.

1982 *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. PAJ Publications. Nueva York.

1986 Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience, en *The Anthropology of Experience*, University of Illinois Press. Illinois: 33-44.

1969 [1988] *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus. Madrid.

Volli, Ugo

2001 Técnicas del cuerpo, en *De la historia al cuerpo y del cuerpo a la danza: elementos metodológicos para la investigación histórica de la danza*. CONACULTA-INBA. México.

Weisz, Gabriel

1994 *Palacio chamánico. Filosofía corporal de Artaud y distintas culturas chamánicas*. UNAM/Grupo Editorial Gaceta. México.

- 1998 *Dioses de peste. Un estudio sobre literatura y representación.* UNAM/Siglo XXI. México.

ENTREVISTAS

- 2016 Eugenio, Huasteca veracruzana.
2016 Felicitas, Huasteca hidalguense.
2017 Jovita, Huasteca veracruzana.
2017 Chico, Huasteca veracruzana.

Reciprocidades corporales: prestar el cuerpo a los muertos en una comunidad nahua de la Huasteca hidalguense

Mary Andrea Martínez Molina*

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *En Chililico, comunidad nahua de la Huasteca hidalguense, durante la celebración del Miljkailhuitl o fiesta dedicada a los muertos, los danzantes cuahuehues prestan su cuerpo a los muertos para que éstos puedan corporizar su existencia.*

De esta manera, los danzantes se colocan en un estado de liminaridad al prestar su cuerpo-tonacayo, para encarnar a los muertos llevando a los danzantes a yuxtaponer su personalidad con un agente “otro”, durante los días de celebración.

Prestar el cuerpo conlleva, desde la perspectiva nahua, la acción de ofrendar, tlamanalli, lo que conduce a tratar los datos obtenidos con la etnografía desde las categorías antropológicas de reciprocidad, ya que ofrendar se convierte en el acto bajo el que se fundamenta la relación de correspondencia entre vivos y muertos: la experiencia de vivir.

Tal relación de correspondencia es celosa, ya que exige que vivos den corporalidad a muertos para que puedan participar del mundo, pero en caso de no hacerlo de manera adecuada, la vida humana y su cuerpo corren el riesgo de no ser devueltas, siendo llevadas junto con los muertos a su mundo.

PALABRAS CLAVE: *Nahuas, cuerpo, liminaridad, encarnar, reciprocidad*

Corporal reciprocities: lending the body to the dead in a
Nahua community in the Huasteca region of Hidalgo

* andreamtmol@gmail.com

Fecha de recepción: 13 de noviembre de 2019 • Fecha de aprobación: 3 de marzo de 2020

ABSTRACT: *In Chililico, a Nahua community located in the Huasteca region of Hidalgo state, Mexico, during the celebration of the Miljkailhuatl, or festival dedicated to the dead, the Cuahuehue dancers lend their bodies to the dead so that they can embody their existence.*

In this way, the dancers place themselves in a state of liminality by lending their body-tonacayo, to incarnate the dead, leading the dancers to juxtapose their personality with an “other” agent, during the days of the celebration.

Lending the body entails, from the Nahua perspective, the action of offering, tlamanalli, which leads to treating the data obtained through ethnography from the anthropological categories of reciprocity; since offering becomes the act upon which the relationship is based, this results in correspondence between the living and the dead: the experience of living.

Such a relationship of correspondence is jealous, since it requires that the living give corporality to the dead so that they can participate in the world, however, if the procedure is not carried out correctly, human life—and its body—run the risk of not being returned, thus being taken—together with the dead—to their world.

KEYWORDS: *Nahuas, body, liminality, embody, reciprocity.*

INTRODUCCIÓN

El ejercicio antropológico pone de cabeza la relación entre el material etnográfico y los diferentes recursos analíticos [Holbraad 2014], por ello es importante enunciar que los datos etnográficos son de primera autoridad en el desarrollo de este artículo. Tales datos sistematizados y analizados permiten acercarnos a la multiplicidad de conocimientos de los grupos indígenas, sobre todo nos permiten problematizar desde ellos, para poder generar comprensión sobre los conocimientos en el campo antropológico.

La etnografía profunda se convierte en un medio para comprender y estudiar las diferentes formas narrativas en las que se expresa la cultura: danza, música, tradición oral, literatura, teatro, por ejemplo. En tales formas narrativas, el sentido supone la existencia de estar en el mundo y justo con la etnografía, y su discusión con la teoría, es posible desarrollar un ejercicio antropológico reflexivo sobre las acciones que tienen sentido para quienes las realizan, es decir, se privilegia la interpretación desde dentro de la cultura.

A partir de mi trabajo de campo sobre el culto a los muertos y de la etnografía de la danza de *cuahuehues* en la comunidad de Chililico en la Huasteca hidalguense, presento y desarrollo la categoría de “préstamo del cuerpo”, constantemente referida por el maestro de la danza José María Hernández Hernández †, la cual refiere en cómo los humanos prestan su cuerpo a los muertos durante el contexto festivo de *Miljkailhuatl* y cómo a

partir de esta categoría, los danzantes-muertos “protegen-curan” desde su corporalidad al resto de la comunidad.

El cuerpo humano es un organismo pluricelular y biológico con una estructura anatómica y otra fisiológica que requiere de una entidad física para estar en el mundo. También es uno de los soportes culturales de mayor importancia, ya que se configura por diferentes saberes que comunican algo. Por lo tanto, es fundamental pensar en el cuerpo como un elemento medular para la comprensión de determinado entramado cultural, dado que se parte de la premisa que los discursos orales y corporales integran un discurso social que posiciona a las personas en el mundo.

El cuerpo es “núcleo y vínculo general de nuestro cosmos, centro de nuestras percepciones, generador de nuestro pensamiento, principio de nuestra acción” [López Austin 2012: 8] y puede ser leído e interpretado a partir de las significaciones que los grupos indígenas le otorgan en contextos específicos, en tiempos y en espacios determinados, en otras palabras, el cuerpo materializa la experiencia individual y social por el sentido de su uso.

De esta forma, el “cuerpo prestado” adquiere particular importancia, ya que sus acciones simbólicas se materializan en él y con ellas la dramatización corporal también trasciende las dimensiones espacio-temporales. Prestar el cuerpo denota el ámbito liminar que desde la propuesta turneriana se define como:

El estado entre y en medio de las participaciones sucesivas en el ámbito social [...] puede implicar soledad más que sociedad, el retiro involuntario o voluntario de un individuo de una matriz de estructura social. [...] La liminaridad ocurre en la fase intermedia de los ritos de pasaje que marcan los cambios del *status* social de un grupo o de un individuo. Por lo común, estos ritos inician con la muerte simbólica o separación del sujeto de las relaciones seculares ordinarias o profanas y concluye con el nacimiento simbólico o la reincorporación en la sociedad. Por lo tanto, la fase intermedia liminar está entre y en medio de las categorías de la vida social ordinaria [Turner 2008: 63].

El ser humano que decide prestar su cuerpo se coloca en un estado de liminaridad e introduce al danzante *cuahuehue* en un mundo de posibilidades donde se puede ser y no ser al mismo tiempo, el estado de mayor tránsito del ser humano. Entra en una fase caótica y generadora de diversas configuraciones de relaciones, “la liminaridad puede describirse como un caos fértil, una fuente de posibilidades, un proceso de gestación, un embrión de modos apropiados para la existencia” [Geist 2005: 25].

El préstamo del cuerpo tiene tres momentos importantes que dirigen el análisis de esta reflexión. El primer momento y más importante, encarnar a los muertos entendiendo que se trata de “la coexistencia de dos agencias” y “aludiendo a la cohabitación ritual, a la coexistencia de dos entidades diferentes en el abrazo de dos cuerpos” [Trejo 2014: 315] y en determinado punto la humanización ya que posibilita que “las personas extiendan sus atributos” [Lara 1018: 9] El segundo, que los cuerpos ya prestados transitan por un estado de liminaridad sin que se piense como un modelo estructurado por fases, más bien por la característica de “el estar en medio o entre” que les permite hacer actividades que en la vida cotidiana no pueden hacer, así la agencialidad es compartida ya que la encarnación es entendida como un procedimiento “mediante el cual un humano existente lo es junto con un agente sin vitalidad principalmente difuntos y seres en el monte” [Trejo 2014: 306] constituyéndose como presencia corporea-humana del mundo otro. Finalmente, el tercero, el cuerpo necesariamente tiene que ser devuelto a su original —el dueño del cuerpo que danzó— para asegurar la separación entre los agentes, ya que los muertos no pueden continuar en este mundo ocupando un cuerpo que es de naturaleza humana, se cree que de no existir dicha separación, los vivos sueñan con los muertos, en este sentido la actividad onírica es de carácter peligroso hasta generar la muerte.

A partir de lo anterior, interesa destacar al cuerpo como el principal don que se ofrece a los muertos, la principal dádiva que se ofrenda, pero hay que recordar que el don ofrecido también tiene la obligación de devolución, es decir, dar y recibir pone en la mesa el tema central de la reciprocidad que implica que los muertos, al dotarse de un cuerpo físico, tienen que cumplir con ciertas actividades generalmente positivas, en el mundo de los vivos, por lo que es importante seguir con las pautas establecidas que norman a la comunidad.

Además, los vivos, al hacer *tlamanalli* (como se detalla más adelante), se posicionan como seres obligados a ofrecer en espera de recibir, pero también a convivir con los muertos. Hacer *tlamanalli* es un acto necesario que implica dar y recibir; dicha obligación se manifiesta en la manera en que se desarrolla el contexto festivo de *Miljkailhuil* y en la participación de la danza de *cuahuehues*.

En contexto antropológico, la reciprocidad puede ubicarse en un primer nivel “para definir un conjunto de relaciones de intercambio entre individuos y grupos” [Barfield 2007: 435]. Marcel Mauss [1979] señaló y destacó la importancia de reflexionar en que la reciprocidad no consiste en un intercambio determinado individualmente, sino que está fijado por un consenso entre los seres humanos que intervienen. Más allá de un inter-

cambio mercantil, “lo que intercambian no son exclusivamente bienes o riquezas, muebles e inmuebles, cosas útiles económicamente; son sobre todo gentilezas, festines, ritos, danzas, ferias” [1979: 160]. Es decir, aquello que rebasa la cultura material y que obliga a ser pagado, remarcando la idea de que se trata de “un fenómeno social total” [1979: 157].

Marshall Sahlins [1983] enfatizó la idea del intercambio recíproco, manifestando que el don es una estrategia de comunicación y solidaridad que se implementa en las sociedades a manera de pacto social. Su análisis desarrollado en *Economía de la Edad de la Piedra* [1983] deriva en una clasificación tripartita de reciprocidad donde los principios del espíritu del intercambio se manifiestan en diferentes magnitudes. La reciprocidad generalizada “el extremo solidario” se basa en donaciones altruistas, en ayudas prestadas y si es posible retribuidas; la reciprocidad equilibrada “el punto medio” que refiere a un intercambio directo y se realiza de manera inmediata bajo las mismas cantidades y cualidades de la cosa y la reciprocidad negativa el “extremo insociable” donde el fin último es obtener algo sin devolver nada [1983].

La reciprocidad intensifica las relaciones sociales, se convierte en un acto de simbolizar entre lo vivo y lo no vivo. Además, es de suma importancia, ya que “la existencia de otro es indispensable para definirse como uno” [Pury-Toumi 1997:112]. De ahí que la eficacia de la reciprocidad unifique las relaciones de correspondencia entre los muertos y la comunidad, debido a que se puede considerar que los muertos son “los receptores de todas las energías consagradas por la comunidad para garantizar su perpetuación” [Galinier 2018: 244]. Por lo tanto, no se trata de un retorno de los muertos sino, en una situación que pone de manifiesto el carácter de lo sagrado ya que:

Aparece como una mediación significativa y expresiva de la relación del hombre con lo divino. Lo sagrado implica, pues, la idea de misterio y de poder; remite a sus símbolos; tiene siempre una resonancia cósmica; se expresa con un discurso que da sentido a nuestro comportamiento, al tiempo que se esfuerza en calmar nuestras angustias [Ries 1995: 216].

La pregunta obligada es: “¿qué fuerza tiene la cosa que se da, que obliga al donatario a devolverla?” [Mauss 1979: 157]. En el caso etnográfico que presento, no se trata de recibir un objeto, sino que integra un cuerpo recibido por los muertos y al mismo tiempo se trata de recibir un bienestar común. Es importante considerar que existe una correspondencia entre las “obligaciones” propuestas por Mauss: dar, recibir y devolver. Es cierto que

se genera una relación entre “segmentos sociales establecida en torno a la prestación y contraprestación de una cosa” [Abduca; 2007: 115], por lo que quiero destacar las relaciones entre aquello que se ofrenda con una pauta de obligación y a la vez de generosidad. Así, “el don ofrecido, ya sea en forma de celebración, ofrenda o mayordomía, genera la deuda del beneficiario y obliga a retribuirlo” [Millán 1993: 19].

El tema sobre el mundo nahua y la relación que tiene con los muertos constituye un vasto *corpus* de investigaciones antropológicas que ha sido desarrollado por diferentes especialistas a lo largo de la historia de la antropología en México. A continuación presento algunas anotaciones de aquellas investigaciones que se han enfocado en el tema y que me han ayudado particularmente en la concreción del planteamiento del problema que guía mi investigación.

Lourdes Báez Cubero [1996], en su trabajo con nahuas de la Sierra Norte de Puebla, propone las categorías de su estudio como formas de *reciprocidad* y *redistribución* a través de los “bienes simbólicos” que garantizan el bienestar común. Destaca que según su etnografía, en Naupan “casi nunca se refiere a un fallecido como ‘muerto’, sino que se refieren a ellos como ‘santos’, es decir al pasar a la otra vida se convierten en ancestros” [1996: 260] y en donde los parientes vivos los ayudan a pasar siete años de pruebas.

Por su parte, Ana Bella Pérez Castro [2012] en su investigación con nahuas de la Huasteca destaca que los muertos tienen una vida social y que la manera de morir, buena, mala, natural o sobrenatural determina la forma en que se concibe a los muertos. El temor que pueden llegar a generar los muertos es constante ya que “se considera que el muere por enfermedad tuvo ‘buena muerte’, mientras que aquellos que murieron en algún percance o fueron asesinados se dice que ‘hacen fuerza’” [2006: 176]. Sostiene que la presencia de estos seres en el mundo de los vivos se da en tiempos específicos y diferenciados; así, la vida social se enmarca en dar-recibir y devolver-recibir, como una “regulación de movimientos” centrados en la reciprocidad propuesta por Marcel Mauss.

La investigación desarrollada a partir de la narrativa nahua en Cuauquila, Puebla, realizada por Iván Pérez Téllez [2014], brinda datos que no se habían mencionado en otros trabajos. Por ejemplo, menciona que los nahuas con los que él trabajó identifican a “la muerte como un cambio de localización de la persona en el espacio y en el tiempo; dominando la idea de mudanza”; su análisis también remarca los rituales mortuorios como procesos específicos que denotan roles de género y labores productivas en la comunidad. Al ser un muerto “muy vivo”, es necesario continuar alimentándolo, ya que los muertos siguen existiendo aún despojados de su

envoltura corporal [2014]. Es aquí donde dirige un cambio de perspectiva respecto a la comida y menciona: “en el itacate que lleva el difunto al ser sepultado, lleva al mismo tiempo comida de humano (siete tortillas de maíz) y de difunto (siete tortillas de ceniza)” [2014: 43]. De esta forma, la relación dada entre muertos y vivos condensa una forma particular de concebir una ontología nahua de la muerte como proceso generador de vida.

La rapacidad de los muertos primordialmente los muertos en gracia o muertos ortógenos [Heiras 2010] entre tepehuas orientales en San Pedro Tziltzacuapan, ya que generalmente éstos son los responsables de enfermedades, por lo que es necesario llamar a esos muertos y conciliar la relación social con sus familiares vivos y esto se lleva a cabo durante los Conciertos, una costumbre terapéutica “en que los parientes difuntos del enfermo toman prestados los cuerpos de los vivos que actúan en calidad de subrogados o *reemplazos*” [2010: 37]. En estas costumbres los muertos en gracia son responsables de la enfermedad que aqueja al paciente, el padecimiento es resultado de un agravio o altercado que no se saldó en vida, “por ello se hace necesario convocar a esos muertos y saldar cuentas” [2010: 55].

Dicha peligrosidad relacionada para aquellos muertos denominados como los más antiguos así Eliana Acosta refiere en su caso de estudio cómo la agencialidad de estos seres repercute directamente en la vida, por lo tanto:

Los nahuas deben cuidarse de la sombra o *isewal* de los muertos, ya que es particularmente peligrosa. Especialmente los muertos más antiguos, los *wewe*, son los más peligrosos ya que su “hambre” es proporcional al daño que pueden causar, los cuales son capaces no sólo de provocar una enfermedad, sino también de causar la muerte al despojar a la persona del *itonal* [Acosta 2013: 173-174].

Esta peligrosidad la refirió en 1985 Gonzalo Aguirre Beltrán para el caso de Cuijla, el miedo por el deceso de una persona estaba íntimamente ligada a la amenaza que adquiere un difunto en los primeros días que le siguen a su muerte.¹

¹ En el caso de la población con la que él estudió, se fija un interés en asegurar funerales ostentosos y la disposición del muerto se da en las siguientes etapas: *Toilette* —antes de que el cuerpo se encuentre rígido es necesario bañar y vestir el cuerpo; Exposición —previamente se dibuja una cruz con ceniza del tamaño del difunto y sobre ésta se coloca al cuerpo y se inicia el rezo; Velorio —en el cual no se le da un tono de seriedad sino que se juega, se platica; Despedimiento —se reza el último rosario y un pariente da el adiós al muerto; Lamentaciones —se inicia el duelo ruidoso [Aguirre 1985: 164-173].

Pero también la estrecha relación que se tiene con referencia a los muertos como seres sociales y que su visita es permitida, aceptada y venerada sólo una vez al año, en la fiesta de día de muertos o según se denomine.

Amparo Sevilla [2002] y Carlos Heiras [2010], al vincular y reconocer que esta fiesta anual tiene estrecha relación con el Carnaval y ponen atención especial en la danza de *huehues* que para ese contexto eran definidos como las ánimas solas. Desde el punto de vista de Amparo Sevilla [2002] los muertos regresan al mundo de los vivos en dos momentos anuales: por un lado el Carnaval y el otro corresponde a la celebración de *Todos los Santos*, agrupando en un solo complejo ritual, basado desde su análisis en el calendario agrícola, pues en la mayoría de los grupos mesoamericanos el maíz se siembra en dos épocas del año.

Para Carnaval la presencia de las ánimas puede ocasionar males, mientras que para el segundo momento las ánimas entran en comunión con sus familiares. Es importante mencionar que hasta hace algunos años en ambas celebraciones la realización de las danzas y su participación mantenían una importante distinción, en Carnaval se podían observar disfrazados —viejos, payasos, comanches, diablos, toros— y su presencia se manifestaba durante el día, mientras que para Todos Santos se podía identificar danzas de viejos —viejos y viejas— y se podían ver durante la noche.

MILJKAILHUITL Y LOS CUAHUEHUES EN CHILILICO

El contexto festivo en que la actividad social con los muertos se potencia ha sido registrado como Xantolo, Todos Santos,² Sancta Sanctorum, Día de muertos o *mihkailwitl*, pero en Chililico, Huejutla, Hidalgo, se conoce como *Miljkailhuitl*.³

En Chiliico la celebración para los muertos tiene antes y después de los días 31, 1 y 2 de noviembre momentos de importancia que se podrían

² La articulación binaria del festejo cristiano en fiesta de *Todos los santos* y día de *Fieles difuntos* coincidía curiosamente, aunque en fechas distintas, con dos fiestas indígenas de muertos: *Miccaiuhuitonli*, “Fiesta de los muertos pequeños” y *Huey Miccaiuhuitl*, “Fiesta de los muertos grandes”. Este hecho propició sin duda una asimilación relativamente fácil de la ceremonia por los grupos indígenas que tenían así la posibilidad de recordar a sus difuntos sin ocultarse. La fiesta cristiana de muertos, en su modalidad nativa, no se dividió en fiesta de *Todos los santos* y fiesta de los *Fieles difuntos* sino en fiesta de los muertos pequeños el día primero, y fiesta de los grandes, el día 2 de noviembre [Johansson 2003: 201].

³ De acuerdo con Alonso de Molina, el nombre proviene de una conjunción de la palabra *Micca* la cual refiere sobre la categoría de muertos, mientras que la palabra *Ilhuitl*, es una fiesta de guardar. *Micca Ilhuitl*, denota la Fiesta de guardar de los muertos.

reconsiderar respecto a las investigaciones que han dedicado su interés al tema. Si bien se han considerado importantes algunas fechas, preciso indicar que la celebración a los muertos implica su propio ciclo festivo, el cual se desarrolla con los preparativos y dos momentos de la celebración.

A los preparativos se considera sembrar la semilla de la flor el 24 de junio, día de San Juan Bautista, generalmente esto se hace en los patios de las casas para uso familiar, aunque en la actualidad hay familias que dedican su producción para comerciar en los días de la fiesta; primera ofrenda para el 29 de septiembre, día de San Miguel, y 30 de octubre levantamiento del arco.

Para el primer momento de la celebración se contemplan los días 31 de octubre, 1 y 2 de noviembre y por último el tercer momento para finales del mes de noviembre, coincidiendo con el día de San Andrés.

Se caracteriza a los muertos como seres que pueden condicionar la vida, que piden y exigen, por lo tanto es importante ser generosos con las ofrendas, ya que los muertos tienen una existencia social (en su mundo y en éste) y entablan con los humanos relaciones; la correspondencia de los muertos será positiva siempre y cuando se cumpla con las normas establecidas para realizar el *Miljkailhuatl*. Al menos en Chililico es importante la encarnación de los muertos en un cuerpo humano. De esta manera, existe un vínculo entre la danza de *cuahuehues*⁴ —que han referido son los viejos de madera, los más antiguos— la celebración y el hacer bien la fiesta.

La danza de *cuahuehues* está integrada por varones de distintas edades, como característica se distinguen dos personajes: viejos y viejas. El personaje de viejo usa pantalón, camisa, un morral de fibra de *ixtle* donde guarda las ofrendas recibidas, usa sombrero, el rostro es cubierto primeramente por un paliacate y sobre éste, se coloca una máscara de madera u otro material sintético, en algunas ocasiones sólo cubre su rostro con el paliacate y lentes oscuros, finalmente usa calzado cómodo, ya sean botas o tenis. Las viejas usan blusa bordada con flores, falda semicircular, un rebozo en el torso y huaraches o tenis, debajo de la falda suelen dejarse su ropa de uso cotidiano. Las viejas también cubren su rostro, con un paliacate y se colocan un sombrero. Esta danza es acompañada por un trío

⁴ La palabra *cuahuehue* en español ha sido referida como cuanegros. Pero al analizar, *cua-huehues* refiere al verbo *cua*-comer y a su vez refiere al adjetivo *cuali*-el bueno. Sibelly de Pury-Toumi describe que en el sentido actual “es muy posible que en náhuatl *cuali* signifique fundamentalmente humano” [1997: 118]. Por lo que una posible comprensión del nombre de la danza: *cuahuehues* está relacionada con la humanidad de aquellos viejos más antiguos.

huasteco que toca los sones de la danza, coreográficamente se reconocen sones grupales, de pareja y libres.

El 29 de septiembre cuando se realiza la “primera ofrenda” que consiste en ofrecer una taza de chocolate y pan, se abren las puertas para que los difuntos salgan hacia la tierra. El 30 de octubre se levanta el arco en las casas, es decir, una mesa destinada para colocar un arco de flores y palma o papatlatla, encima se ofrecen alimentos, bebidas, ceras y cosas que le gustaban a los que ya no están. Los altares domésticos o el levantamiento del arco en las casas son únicamente para recibir a los difuntos emparentados, para aquellos que han sido olvidados o que se ubican como difuntos vagos, se dispone un arco pequeño afuera de las casas o en algunos caminos de la comunidad, así estas entidades recibirán alimento y de alguna manera se encontrarán en paz con los humanos y éstos a su vez encontrarán protección de padecer alguna enfermedad.

También colocan en el arco la ropa que será usada por los danzantes *cuahuehues*, ya que en la comunidad se asegura que esta ropa será estrenada por los muertos para después sea usada por los danzantes.

El 31 de octubre se dedica *tlamanalli* a los niños, denominada ofrenda a los “angelitos”. Desde este día, los *cuahuahues* se reúnen y es precisamente el momento en el que bajan la ropa de los arcos que ya ha sido estrenada por los muertos. Se cubren el rostro con una máscara o un paliacate y a partir de este momento es que se considera que han prestado su cuerpo a los muertos. Reunidos los danzantes en la casa de los *cuahuehues*, la danza inicia su faena alrededor del mediodía. Después de bailar algunos sones al compás del trío huasteco compuesto por violín, jarana y quinta huapanquera, los *cuahuehues* recorren algunos barrios de la comunidad, casa por casa. En estas son recibidos y a solicitud de la familia, los *cuahuehues* bailan algunos sones. Al terminar su participación se les ofrece comida, aguardiente, refrescos y dinero; el dinero recaudado durante la fiesta es ocupado para pagarle al trío huasteco que los acompaña durante la fiesta y para cubrir gastos del destape, ya que se ofrece comida a todas las personas que asisten y en algunas ocasiones la danza es apoyada para poder cerrar el contexto de *Miljkaihuatl* con la presentación de algún grupo de música que sea del gusto de la comunidad.

El 1 de noviembre se dedica a los “grandes”, los adultos. Los *cuahuehues* continúan su recorrido por los barrios que no fueron visitados el día anterior, recibiendo también ofrendas de los caseros que acogen a esos cuerpos que potencian la estancia de los muertos en este mundo. El 2 de noviembre las familias van al camposanto y los *cuahuehues* comienzan su faena a temprana hora porque realizan el recorrido por todas las casas visitadas

en los dos días anteriores. El recorrido culmina en el camposanto, lugar donde también bailan en algunas sepulturas. Este día es de suma importancia porque se considera que es el día en que los muertos regresan a su lugar de reposo y hay que encaminarlos, acompañarlos. Pese a esta acción, los habitantes de la comunidad aseguran que los muertos continúan en el mundo de los vivos hasta que en los últimos días de noviembre se realiza la celebración del “destape”. Hay que mencionar que hasta hace una decena de años, el destape coincidía con la fiesta de San Andrés, el 30 de noviembre y consiste en hacer por última vez el *tlamanalli* en los arcos y además, todos los hombres que participaron en la danza se “destapan”. El destape consiste en la visita a todas aquellas casas donde ofrendaron la danza durante los días 31 de octubre y 1 de noviembre, llegada la noche, los danzantes regresan al barrio de La Ceiba, donde les espera una mujer, quien a manera de ofrenda, le entrega un collar de flor de *tempoalxochitl* y una cera prendida.

A los pies de un árbol de ceiba, característico del barrio, se levanta un arco y frente a éste se coloca un petate extendido sobre el piso, entonces los padrinos de los *cuahuehues*, elegidos con anterioridad, se colocan delante del arco y cada danzante pasa frente a sus padrinos para ser destapados, es decir, se quitan la máscara o el paliacate que cubrió su rostro durante la participación de la danza.

La participación en la fiesta es considerada un acto primordial para todos los habitantes de Chililico. Si los hombres no participan en la danza, es importante que se encuentren en el hogar para comer y compartir con las personas que llegan a visitar, así como para recibir a la danza.

TONACAYO⁵ QUE DANZA COMO DON PRINCIPAL OFRECIDO A LOS MUERTOS

Desde la perspectiva del giro ontológico que ha sido desarrollada principalmente por Eduardo Viveiros de Castro y Philippe Descola a partir de modelos amazónicos, donde la discusión principal se fundamenta en poner sobre la mesa la idea sobre qué es lo real, el giro ontológico posiciona las formas alternas de entender y articular el binomio naturaleza y cultura.

Por su parte Viveiros de Castro [2010] construyó la noción de perspectivismo multinatural, donde las referencias etnográficas de las que él se apoya enuncian constantemente:

⁵ *Tonacayo*, nuestro conjunto de carne, es la palabra náhuatl que se usa para referir al cuerpo humano.

Un universo habitado por distintos tipos de actuantes o de agentes subjetivos, humanos y no-humanos —los dioses, los animales, los muertos, las plantas, los fenómenos meteorológicos, con mucha frecuencia también los objetos y los artefactos—, dotados todos en un mismo conjunto general de disposiciones perceptivas, apetitivas y cognitivas, o dicho de otro modo, de “almas” semejantes [Viveiros de Castro 2010: 34-35].

Así el cambio de perspectiva respecto al modo en que humanos, animales y espíritus se relacionan y se ven a sí mismos constituyen una interpretación de las relaciones que se pueden establecer entre diferentes tipos de seres y con aquellos alternos, dichos alternos como parte constitutiva de lo colectivo.

Con los nahuas huastecos de Chililico, los muertos son parte esencial para entender las diferentes relaciones sociales que existen. Estos seres ejercen actividades reales que inciden en el mundo de los humanos, ya sea positivas o negativas. En este sentido, se sostiene que la presencia de los muertos en el mundo de los vivos determina aspectos de la vida de los humanos y es así como se caracteriza el reconocimiento de acciones necesarias de aquellos muertos.

En Chililico conciben la idea de que la muerte fundamenta principios de relaciones sociales, donde vivos y muertos se estrechan en una misma dimensión. Así, “por medio de las danzas que entidades no-humanas se hacen presentes frente a todo el pueblo, `toman cuerpo´” [Ríos Mendoza 2014: 276] como sucede con los hombres que prestan⁶ su cuerpo y realizan la danza y, como señalan en la comunidad, los danzantes se convierten en aquellos muertos. Aquí se abre la reflexión sobre la importancia de recorrer la comunidad como danzante *cuahuehue*, como una manera de organizar la continuidad y discontinuidad entre humanos y muertos.

Los muertos⁷ necesitan de un *tonacayo* en días de fiesta, que les permita

⁶ La referencia que me han hecho en campo ha sido expresada en español. Sin embargo, existe un vocablo en lengua *tlatlancuehuitl*, que refiere a la acción de prestar y que lo que se presta necesariamente tiene que ser devuelto.

⁷ Entre los nahuas de Chililico la distinción de los muertos también está determinada por la forma de morir, se clasifican por muertos benévolos —aquellos fallecidos por muerte natural (cuando la muerte ocurre por circunstancias enfermedad, es considerado en términos de muerte natural, ya que ésta no ocurrió por agentes externos y no existió el derrame de su sangre, como sucede en el caso de un accidente automovilístico o de un asesinato) relacionada con el envejecimiento, por ejemplo, “los abuelitos” se consideran muertos buenos, ya que mandan bendiciones y hacen lluvia, éstos pueden ser benévolos y proteger. Designan como muertos malignos —aquellos fallecidos generalmente en accidentes y se considera al difunto con carácter peligroso, ya que su sombra se queda atrapada en el lugar del deceso y en esos casos es importante que se

su regeneración en la existencia física: los que ya no están en presencia física aún están y es necesario continuar alimentándolos. Es importante precisar que los muertos siguen teniendo agencia aún despojados de su “envoltura corporal” en días que no corresponden a la fiesta, pero generalmente la presencia puede manifestarse en sueños de familiares.

Esa “envoltura corporal” de la que habla Iván Pérez es en este caso el *tonacayo* de los danzantes que genera la presencia humanizada de los muertos dando pie a que los cuerpos de los danzantes se transformen y dejen de adquirir su personalidad para los días del contexto festivo. Durante este momento se intensifica un estado de posibilidad de relaciones que, por medio de las acciones corporales de los danzantes, potencia un vínculo entre ambos.

Prestar un cuerpo a los muertos se posibilita en primer lugar, de acuerdo con el argumento que los propios nahuas refieren sobre “estrenar” la ropa. Una ropa que más allá de ser usada para cubrir el cuerpo nos lleva a considerar que visibiliza la habilidad y capacidad para desarrollar ciertas actividades. La cual como ya se mencionó es una acción llevada a cabo por los muertos cuando llegan a las casas, así lo que permite dar cuerpo a los muertos es la ropa. Incluyendo, que el enmascaramiento es un medio por el cual los danzantes tienen la capacidad de inversión, cambiar el rostro, que a su vez posibilita cambiar de percepción. Como ha señalado Alessandro Questa [2019] *nimoplata*, un estado inestable que les permite convertirse en “otro” y al mismo tiempo ser ellos mismos.

Como manifestación de “una metamorfosis corpórea a través de la cual un vivo deviene temporalmente muerto” [Heiras 2010: 57] así la ropa y máscaras que usan los danzantes tiene el papel de funcionar como una segunda piel del muerto; como segunda característica de este acto, los danzantes al final del contexto descrito tienen que realizar una acción de carácter vital, como precaución para mudar el sentido de la humanización, de lo contrario saben que podrían enfermar hasta el punto de morir. Así, el *ixtlapus*-destape permite la mudanza total del agente no humano para que el danzante pueda regresar a su “delante”, es decir, su visión humana.

hagan acciones en el lugar donde ocurrió el accidente, con la finalidad de levantar la sombra —se le van hacer oraciones y se le habla por su nombre para que no se quede ahí— si esto no se realiza, el difunto no podrá descansar pero aún más peligroso en términos de comunidad se puede convertir en un muerto malo con la capacidad de buscar un *itonall*. Los muertos categorizados como malos también abarcan a aquellos que han sido abandonados u olvidados, generalmente ocurre cuando los familiares cambian de religión o cuando la familia deja la comunidad. En días de fiesta la presencia de ambos tipos de muertos existe, sin embargo, los que son celebrados y bien recibidos son aquellos muertos benévolos y emparentados.

Reafirmando dichos argumentos, Viveiros de Castro señala que “la forma material de cada especie es un envoltorio (una ropa) que esconde una forma interna humana, normalmente visible tan sólo a los ojos de la propia especie” [2004: 39].

El préstamo del cuerpo que realizan los danzantes *cuahuehues* a los muertos potencia tres momentos que se relacionan con las obligaciones propuestas por Mauss: dar-recibir-devolver. El *tonacayo*, el cuerpo humano en primer momento se da, se presta a un muerto pero solamente se presta el cuerpo que danza, por lo que los hombres que participan en la danza, al momento de usar la ropa estrenada por los muertos se convierten en especialistas rituales que por medio de la danza generan la encarnación de los muertos, así después del 2 de noviembre, cuando se acompaña a sus muertos al lugar de reposo, los humanos se colocan en un estado total de liminaridad ya que: “se trata de un estado transicional de indeterminación” [Geist 2008: 7] por lo que necesariamente deben despedirlos para restituirse como personas, después de haber fungido como portadores de los muertos.

El momento de recibir, se desarrolla durante casi todo el contexto, de ahí la relevancia de hacer *tlamanalli*, de recorrer la comunidad con la danza, al recibir un cuerpo y considerando que los viejos más antiguos, los muertos, también disfrutaban de aquellas actividades que se han considerado humanas, por ejemplo, comer. Es decir, se alimentan de aquello colocado en las ofrendas y por lo tanto hacer *tlamanalli* es una acción de gran importancia durante el contexto, ya que la hora en que se realiza *tlamanalli* es a medio día, así generalmente las mujeres que se encuentran en el hogar prenden copal y se colocan a la entrada del hogar para bendecir y llamar por su nombre a los muertos, nombran a todos aquellos que han dejado su existencia física, realizan un recorrido de la puerta al arco, donde se coloca café, chocolate y la comida, se prenden ceras y continúan sahumeando ese espacio dedicado a los muertos.

En este sentido varias narrativas orales hacen referencia al acto de comer o beber que hacen los muertos, la comida o el café que es colocado en el arco, es servido a una temperatura alta y dicen en la comunidad que al poquito tiempo que se colocó el alimento o la bebida, éste ya se encuentra “bien frío”.

Por otro lado, algunas referencias orales en torno a los *cuahuehues* se relacionan con acciones que involucran a los demás agentes de la comunidad. Así como disfrutaban y se alimentan, también tienen que realizar acciones en este mundo, tales como curar. Cuando los danzantes son recibidos en las casas y bailan algunos sonos de la danza, los caseros piden que se “baile” a los infantes. Dicen que los bailan para que no se enfermen, para que el

espíritu los ayude ya que en la comunidad se considera que los niños que todavía se pueden cargar son los más indefensos porque tienen baja la sombra y es importante que sean bailados para alejar enfermedades o envidias. Es entonces que alguna vieja toma entre sus brazos al infante y lo baila un momento y para que el espíritu los ayude es importante que el niño o la niña llore, así se puede manifestar que los *cuahuehues*, los muertos, curan es decir que hacen *nitepatía*, reconociendo que en Chililico también existe la figura de los curanderos que hacen *nitepatia*, que es la acción de curar; en los días de fiesta, los *cuahuehues* pueden hacer ese tipo de actividades, ya que los muertos tienen la facultad de curar, como parte de sus actividades positivas en el mundo de los vivos.

Sin embargo no toda la actividad de los muertos se demarca en actividades positivas. Si bien durante el contexto se ha prestado el cuerpo físico de los humanos, es necesario que ese muerto devuelva el *tonacayo* prestado, así la tercera obligación, que es devolver se manifiesta, porque dicen que mantenerse con ese muerto te hace “soñar con los que ya fallecieron”. En la comunidad, narran que el hecho de soñar los podría colocar en una situación que pone en riesgo la vida del humano que prestó el *tonacayo*, pero el mal se puede extender a los miembros de la familia. Afirman que soñar implica una situación de descontento de los muertos con los vivos, por lo que destaparse es un momento definitorio para que el *tonacayo* sea devuelto es decir, el don principal del contexto festivo tiene que ser regresado a su original de persona.

Como mencioné, el destape se lleva a cabo hacia los últimos días de noviembre, por lo que generalmente coincide con el día de San Andrés y con esta actividad concluye la participación humanizada de los muertos en este mundo, la acción con la que los cuerpos prestados serán devueltos a su forma cotidiana, en términos de Víctor Turner, llega la fase de la acción reparadora, que tiene rasgos liminares y proporcionan “una réplica y crítica de los sucesos que conforman y han llevado a la crisis” [Turner 2008: 107].

Se dice que los muertos se tienen que pasar a despedir porque ya se regresan a su lugar, por lo que los *cuahuehues* hacen el recorrido en las casas donde llegaron los primeros días de la celebración. Al concluir este recorrido en el Barrio de La Ceiba, son recibidos por una mujer de lazo cercano (sanguíneo o social), quien a manera de ofrenda, le entrega un collar de flor de *cempoalxochitl* acompañado por una cera prendida, los cuales serán entregados a sus padrinos (un hombre y una mujer son elegidos por los *cuahuehues* quienes aceptan el compromiso de destapar a los danzantes durante cuatro años). Los danzantes se colocan en dos filas, una de viejos y otra de viejas y justo en este momento, el trío huasteco comienza a inter-

pretar el son La *xochipitzahuatl*. Los *cuahuehues* guían sus pasos hasta llegar al frente de sus padrinos, cada danzante se hinca para ser limpiado con copal y así viejo o vieja descubre su rostro, quitándose la máscara y o el paliacate respectivamente. Los padrinos beben un sorbo de aguardiente que es escupido sobre el rostro de los danzantes, líquido que tiene que caer en los ojos ya que expresan que es una manera de limpiar el cuerpo. Cuando todos los viejos y viejas han sido destapados, el trío interpreta un son más que generalmente es El caimán; con la acción del destape se devuelve el cuerpo prestado.

Pero también es importante que en las casas se realice la última ofrenda y el arco en las casas es retirado al día siguiente o cuando las flores están secas, ya que se guardan algunas flores para después ser regadas y cortarlas para ser usadas al año siguiente.

CONSIDERACIONES FINALES

Prestar el cuerpo humano a los muertos, entre los nahuas de Chililico, constituye un acto que posiciona a los muertos como agentes que pueden disfrutar, celebrar, comer, incluso bailar y trabajar. Encarnar a los muertos se convierte en un acto primordial en búsqueda del porvenir, es entonces que los muertos necesitan actuar y habitar el mundo, a partir de tomar un *tonacayo* que es posesión de los danzantes y como refiere Bruma Ríos, “los danzantes ‘encarnan’ entidades que sólo poseen una existencia espiritual generando con esto el ambiente propicio para apaciguar los males y buscar el favor de tiempos” [Ríos 2010: 44]. De ahí el título de este artículo: *reciprocidades corporales*, ya que el dato etnográfico pone de manifiesto que uno de los principales dones en el contexto de *Miljkailhuatl* es el cuerpo.

Se trata de un acto primordial, puesto que al no hacerlo de manera adecuada, la vida misma es la que corre el riesgo de no ser devuelta. En este punto es donde se podría reflexionar respecto a la agencia de los muertos. Una narrativa que se menciona en Chililico coincide con lo que Lourdes Báez Cubero, Ana Bella Pérez Castro e Iván Pérez Téllez han recopilado en sus investigaciones sobre aquel señor que no quiso ofrendar porque no creía en que sus difuntos vendrían y por no ofrendar, murió:

Escuché una vez de una familia, que están en otra religión y ya no ponen ofrenda en su casa y no hacen nada. El señor le dijo a su esposa que para él era un día normal y dijo “yo voy a la milpa, voy a traer naranjas”. Se fue el señor, dicen fue a escuchar ahí en el monte, escuchó unos que estaban hablándose: “¿Cómo estás?” “Bien, sí, porque me han ofrendado tengo qué comer” “No, en mi casa

nada, no hay nada, no hay ofrenda, nada". El señor volteó a ver y no había nadie. Dicen que se vino rápido a su casa y le dijo a su esposa "Ve a comprar, haz tamales y pon la ofrenda; mientras tú vas yo voy a descansar un rato". Que se durmió y ya no despertó, falleció el señor. Que se lo llevaron por no ofrendar.⁸

La relevancia que otorgan los nahuas de Chililico a los muertos perfila la reflexión sobre las relaciones que se tienen con estos agentes, que en su mundo tienen una actividad social; como expresión de dicha relevancia, para el contexto festivo de *Miljkailhuit* es importante hacer bien la fiesta, que incluye hacer *tlamanalli* desde los hogares, en fechas y horarios específicos. Don Plácido, habitante de Chililico y padrino de los *cuahuehues*, describe la importancia de estar y participar en la fiesta y cómo los muertos se comunican con los vivos para recordar la importancia de llevar a cabo la fiesta en los tiempos establecidos:

Yo una vez había sembrado maíz allá en un terrenito y el mero día de la fiesta le dije a mi esposa voy a cortar flor, me dice mi señora ya no vayas ya es día de fiesta y yo fui. Llevé un costal y eran como las once, cuando escuché que me gritaron, me nombraron por mi nombre, pero sí, escuché a una persona que me nombró, no había nadie y le platiqué que estaba cortando la flor para adornar a dónde van a llegar y pues eran voces de los que ya llegan.⁹

Considerando que la reciprocidad es un acto inherente al ser humano, en el contexto se expresa no sólo como un acto de buena voluntad, sino que trasciende a la experiencia de vivir. Ya que el ser nahua desde esta esfera cultural contempla relaciones constitutivas con los muertos.

Por lo que, danzar es un ámbito que permite humanizar a los muertos; al hacerlo, los *cuahuehues* permiten a los muertos, encarnar y hacer más activa su vida social. Por lo tanto, más allá del retorno de los muertos se trata también de un principio de reciprocidad expresado primordialmente con las acciones del cuerpo que son acompañadas y complementadas por otras, como hacer *tlamanalli*.

Denotando además solidaridad entre ambos, constituyendo la experiencia de la vida nahua en Chililico, así los parientes fallecidos ocupan una existencia alterna y por lo tanto la importancia de celebrar, acoger y mantener en buenos términos dicha relación.

⁸ Entrevista a Fidencio Luciano Hernández, marzo, 2013, Chililico, Huejutla, Hidalgo.

⁹ Entrevista a don Plácido, julio, 2019, Chililico, Huejutla, Hidalgo.

REFERENCIAS

Abduca, Ricardo Gabriel

2007 La reciprocidad y el don no son la misma cosa, en *Cuadernos de Antropología Social*, 26. FFYL-UBA. Buenos Aires.

Acosta Márquez, Eliana

2013 *La constitución y deterioro del cuerpo. Una exploración etnográfica sobre la noción de persona a través de la relación del itonal y el chicawalistli entre los nahuas de Pahuatlán*, Puebla, tesis de doctorado. ENAH. México.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1985 *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. Fondo de Cultura Económica, SEP-Lecturas Mexicanas. México.

Báez Cubero, Lourdes

1996 *Mo'patla intlakwalle: el banquete en Todos Santos. Formas de reciprocidad entre los nahuas de la sierra de Puebla*, en *Procesos de escenificación y contextos rituales*, Ingrid Geist (coord.). Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdez. México.

Barfield, Thomas

2007 *Diccionario de Antropología*. Siglo XXI Editores. México.

De Molina, Alonso

2008 *Vocabulario en lengua Castellana Mexicana y mexicana y Castellana*. Porrúa. México.

Galinier, Jacques

2018 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. UNAM, IIA, CNRS, CEMCA, UICEH. México.

Geist, Ingrid

2005 *Liminaridad, tiempo y significación. Prácticas rituales en la sierra madre occidental*. INAH. México.

2008 Introducción, en *Antropología del ritual*. INAH-ENAH. México: 5-12.

Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe

2010 *Cuerpos rituales. Carnaval, días de muertos y costumbres tepehuas orientales*, tesis de maestría. ENAH. México.

Holbraad, Martin

2014 Tres provocaciones ontológicas. *Ankulegi. Revista de Antropología Social* 18: 127-139.

Johansson, Patrick

2003 *Días de muertos en el mundo náhuatl prehispánico en Estudios de Cultura Náhuatl*, 34. UNAM-IIH. México.

Lara González, José Joel

- 2018 Humanizar lo mesoamericano, ponencia presentada en Simposio 8 *Cuerpo y arte*. V Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología (COMASE). México.

López Austin, Alfredo

- 2012 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. UNAM-IIA. México.

Mauss, Marcel

- 1979 *Sociología y antropología*, Teresa Rubio de Martín-Retortillo (trad.). Tecnos. España.

Millán Valenzuela, Saúl

- 1993 *La ceremonia perpetua. Ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca*. INI. México.

Pérez Castro, Ana Bella

- 2006 Andanzas perversas por el mundo de los vivos en *Península*, 1 (2). UNAM. Mérida.
- 2012 Los muertos en la vida social de la Huasteca. *Itinerarios Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, 15. México.

Pérez Téllez, Iván

- 2014 *El inframundo nahua a través de su narrativa*. INAH. México.

Pury-Toumi, Sybille de

- 1997 *De palabras y maravillas*. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-CONACULTA. México.

Questa Rebolledo, Alessandro

- 2019 Visible dancers and invisible hunters. Divination and dancing among Mesoamerican people in the northern highlands of Puebla, Mexico, en *The Culture of Invention in the Americas Anthropological experiments with Roy Wagner*, Pedro Pitarch y José Kelly (coords). Sean Kingston Publishing. Londres: 138-157.

Ries, Julien

- 1995 *Tratado de Antropología de lo Sagrado I. Los orígenes del homo religiosus*. Trotta. Madrid.

Ríos Mendoza, Bruma

- 2010 Danza y vida. Una etnografía de las danzas devocionales en San Miguel Tzinacapan, tesis de licenciatura en etnología. ENAH. México.
- 2014 Danzas y cosmovisión en San Miguel Tzinacapan en *Creando mundos entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*, Good Eshelman y Alonso Bolaños (coords.). INAH. México.

Sahlins Marshall

- 1983 *Economía de la Edad de la Piedra*. Akal. Madrid.

Sevilla Villalobos, Amparo

2002 *De Carnaval a Xantolo: contacto con el inframundo*. Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca. México.

Trejo Barrientos, Leopoldo

2014 *Sonata ritual: cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca Meridional*. INAH. México.

Turner, Víctor

2008 Dramas sociales y metáforas rituales en *Antropología del ritual*, Ingrid Geist (comp.). INAH-ENAH. México.

Viveiros de Castro, Eduardo

2010 *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Stella Mastrangelo (trad.). Katz. Buenos Aires.

ENTREVISTAS

2013 Entrevista a Fidencio Luciano. Marzo, Chililico, Huejutla, Hidalgo.

2019 Entrevista a Plácido. Julio, Chililico, Huejutla, Hidalgo.

El Costumbre en el cuerpo del *bädi*. Las energías anímicas del especialista ritual otomí en Pantepec, Puebla

Jorgelina Reinoso Niche*

Universidad Intercultural del estado de Puebla. UIEP

RESUMEN: *El trabajo que se presenta en este artículo se realizó en Acalmancillo, Ixtololoya, El Pozo y Tenexco, comunidades otomíes del municipio de Pantepec, ubicado en la Sierra Norte de Puebla. Aborda las concepciones del cuerpo —jäi, en otomí, significa cuerpo, gente, persona y forma una unicidad con las energías anímicas que lo componen: nzahki (la fuerza de la vida), mbui (el corazón) y xamu (el deseo sexual)—. También pone particular atención a la figura del *bädi*, curandero, quien puede entrar en trance y curar, gracias a las especificidades de sus energías anímicas. Esas cualidades son un *nzahki* más fuerte que el resto de las personas, un control de su *mbui* a través de su doble corazón para poder entrar en trance y un control de su *xamu*, el cual se da a partir de ciertas prohibiciones sexuales. Estas características que diferencian al *bädi* del resto de las personas es lo que le permite entrar en trance en los costumbres y hacer su trabajo. A su vez, son las cualidades de estas energías anímicas lo que construye el *habitus* del *bädi*.*

PALABRAS CLAVE: *Especialista ritual, energías anímicas, trance, prohibición sexual, otomíes.*

The Custom in the body of the *bädi*. The soul energies of the Otomí ritual specialist in Pantepec, Puebla

ABSTRACT: *The work presented in this article was carried out in Acalmancillo, Ixtololoya, El Pozo and Tenexco, Otomí communities of the municipality of Pantepec, located in the Sierra Norte of*

* jorgelinareinoso2017@gmail.com

Fecha de recepción: 14 de noviembre de 2019 • Fecha de aprobación: 23 de agosto de 2020

Puebla State. It addresses the conceptions of the body - jäi, in Otomí, means body, people, person and forms a unity with the soul energies that compose it: nzahki (the force of life), mbui (the heart) and xamu (sexual desire) -. He also pays particular attention to the figure of the bādi —healer— who can enter a trance and heal, thanks to the specificities of his soul energies. Those qualities portray a nzahki stronger than the rest of the people, a control of his mbui through his double heart, so as to be able to enter in trance and a heightened control of his xamu, which is acquired through certain sexual prohibitions. These characteristics that differentiate the bādi from the rest of the people are what allows him to enter a trance —in line with the Customs— and perform his work. In turn, it is the qualities of these soul energies that build the habitus of the bādi.

KEYWORDS: *Ritual specialist, soul energies, trance, sexual prohibition, Otomi.*

REFLEXIONES INICIALES SOBRE EL CUERPO Y LAS ENERGÍAS QUE LO COMPONEN

En este artículo se propone un acercamiento a las concepciones del cuerpo otomí a través de las energías anímicas. En particular se analiza cómo funcionan estas energías en el cuerpo del curandero *bādi*,¹ comparándolas con las energías anímicas de las personas no iniciadas o no chamanes, análisis que aún no se ha hecho en ningún trabajo anterior.

Para explicar-interpretar la categoría de *jāi*, que en Pantepec se traduce como cuerpo, persona, gente, es necesario mencionar, en primer lugar, las ideas que otros autores han propuesto al respecto. Galinier [1990] advierte que, como globalidad, el cuerpo se identifica con la persona que es una síntesis armoniosa de entidades constitutivas fundamentales, por lo cual, para el autor la categoría *jāi* debe estar al centro de la explicación de la cultura otomí. Manifiesta que para los otomíes no hay una diferencia entre la concepción de cuerpo y de persona.

¹ Todas las palabras en otomí que se encuentran en este artículo fueron traducidas y escritas por Lorena Cruz Téllez y Estela Francisco Tolentino, profesoras del Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE) en Ixtololoya. Manifiestan las traductoras y otros maestros de dicho poblado que la forma en que se escribe el otomí de la Sierra Norte de Puebla, no corresponde con las formas de escritura de la lengua en otros lugares, por ejemplo, los libros de primaria de la Secretaría de Educación Pública (SEP) que llegan a la comunidad presentan una variación en la escritura de la lengua local, lo que llega a percibirse como algo “incorrecto”. Como consecuencia a partir de los aportes de los traductores se evidencia una variación lingüística del otomí, por lo que se respeta la traducción y la forma de escritura de las colaboradoras. En este sentido, sólo aclaro que en las poblaciones donde se desarrolló la investigación se habla el “otomí de la sierra”, denominado y catalogado así por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) y publicado en el Catálogo Nacional de Lenguas Indígenas [INALI 2009].

Por su parte, Gallardo [2012] menciona que el término otomí para nombrar el cuerpo es *jäi* y también se utiliza para designar a la gente. El proceso de corporización está regido por una determinada visión del mundo y ésta a su vez remite a un sistema de valores, a un discurso social construido por reglas culturales. En el cuerpo se descifra el mundo otomí, por eso es una extensión de las potencias. Hombres, mujeres y potencias son proyecciones sociales del *jäi*, teniendo así reglas culturales a seguir.

Trejo *et al.* [2014] señalan que cuerpo para los otomíes es un espacio tiempo concreto, que limita, marca los alcances y posibilidades de los existentes y sus relaciones con los demás. El cuerpo es presencia, comunión, continente de voluntad de la forma-agencia.

La idea otomí de *jäi* como persona nos dice que es una categoría que no está separada de la idea de sujeto, el cuerpo se convierte en un concepto que abarca a la persona y la engloba [Galiniér 1990]. Estamos ante una noción de persona que es indisociable de la noción de cuerpo.

Mientras que la idea otomí de *jäi* como gente nos refiere que el *jäi* va más allá de la frontera del individuo. Hace referencia a una concepción de ser colectivo antes que individual. La idea de *jäi* como gente refuerza la tesis de que el cuerpo es una construcción cultural.

Por lo anterior es de suma importancia rescatar la idea de que el cuerpo sólo puede ser entendido si se estudia en relación con el contexto cultural que lo rodea. *Jäi* no se puede interpretar fuera de la cosmovisión otomí:

Por *cosmovisión* puede entenderse el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo [...] La cosmovisión, insisto, es un producto cultural colectivo. Forma un macrosistema de comunicación, en el que cada mensaje cumple requisitos mínimos de inteligibilidad, de coparticipación intelectual entre emisores y receptores, y de establecimiento casi siempre inconsciente de reglas a través de cuyo cumplimiento las ideas pueden ser recibidas, aceptadas y asimiladas por el coparticipante. En esta forma el contenido de la cosmovisión integra un acervo para cuya estructuración no es necesaria (ni posible) una mente individual de comprensión totalizadora [López Austin 2004: 20- 21].

Jäi se tiene que comprender dentro de su cosmovisión y con otros elementos internos, en este caso se pondrá en relación con la figura del curandero a través de sus energías anímicas.

Para acercarnos a la construcción cultural de *jäi* es importante valorar lo mencionado con antelación, pero también hay que destacar la idea

de energías anímicas, quisiera agregar que en este artículo se menciona cómo funcionan las energías que conforman el cuerpo del *bädi*. Interpretar al cuerpo otomí tomando en cuenta las energías anímicas del *bädi* permite otro alcance en la investigación, ya que estas energías conectan a todos los seres del mundo otomí. También quisiera agregar que los otomíes no hacen una separación entre el cuerpo y las energías anímicas. Para ellos el cuerpo está compuesto no por un “alma”, sino por varias energías.

Sabemos, gracias a las etnografías actuales, algunos aspectos particulares de las energías que conforman el cuerpo otomí como el *nzahki*, la fuerza de la vida, y el *mbui*, corazón, pero aún no hay trabajos antropológicos que se centren en el *xamu*, la energía sexual, o en las energías vitales del *bädi* en particular; así que este artículo es de suma importancia ya que ninguna obra ha reparado en el papel de la sexualidad en la práctica chamánica, razón por la cual es un aporte al tema en cuestión.

Sobre el *nzahki* encontramos que Galinier lo define de la siguiente manera: “Como se sabe, el *nzahki* humano no es de naturaleza distinta del *nzahki* cósmico, animal o vegetal. Se trata de la materialización parcial de la energía del universo. Sumamente lábil” [1990: 623]. Además, es lo que permite la existencia y dota de fuerza vital a todas las cosas, como lo resalta el autor:

No existe ninguna frontera entre lo humano y lo no humano, lo animado y lo no animado. Solamente un principio vital, *nzahki*, una cantidad modulable existente en la naturaleza; aumenta y disminuye, es a la vez estática y dinámica, autónoma y posible de manipular. En este juego especular de representaciones que se mueven constantemente, como en un caleidoscopio, los otomíes nos guían hacia la “caja negra” que protege su intimidad y revela la dimensión [...] de su existencia [Galinier 2001: 482-483].

Reparando en esta característica quisiera proponer en este artículo que son las energías anímicas las que le permiten a los seres ser personas, ser gente, ser cuerpo, es decir ser *jäi*. Por eso más que una separación entre cuerpo y energías anímicas, lo que encontramos es una unicidad, una unión continua que dota de vida a los seres. Quizá sea ésta la característica más importante del *nzahki*, aunque otros antropólogos también hablan en general de esta energía anímica como Gallardo [2012], Trejo *et al.* [2014].

Sobre el *mbui* encontramos algunas menciones generales, pero tampoco hay investigaciones específicas al respecto. Galinier apunta:

[...] *mbui*, cuyo significado está relacionado con el *bui* “vivir, existir, habitar”. Este término tiene la particularidad de designar también al corazón [...] Crisol

de energía, el *mbui* es también la sede de las sensaciones y de la fertilidad [...] [Galinier 1990: 623-624].

Ha sido Galinier el antropólogo que a través de sus estudios sobre el cuerpo otomí menciona las características sobre las energías del *jäi*. Igualmente, Trejo *et al.* [2014] y Gallardo [2012] hablan de ellas, pero no encontramos investigaciones específicas sobre el tema.

Por su parte, sobre la energía anímica aquí mencionada como *xamu*, no se encuentra en ningún otro trabajo antropológico alguna mención hacia ella y mucho menos su función en el *bädi*, por esta razón también el artículo es un aporte para los estudios de la cultura otomí y las investigaciones del cuerpo.

En este artículo se parte de la tesis de que *jäi* cuerpo, persona, gente se conforma de; por lo menos, tres energías anímicas *nzahki*, *mbui* y *xamu*. Hay que aclarar que la concepción del cuerpo otomí, así como no hace una diferencia entre cuerpo y persona [Galinier 1990; Reinoso 2018]; tampoco hace una separación entre el cuerpo y sus energías. Cuando cuestionan a los otomíes sobre la separación entre el cuerpo y las energías anímicas o lo que ellos llaman “fuerzas”, las respuestas comienzan a ser difusas; quizá por eso, aunque encontramos menciones importantes, no encontramos investigaciones sobre las energías anímicas otomíes de forma específica. Para los *ñühiü* el cuerpo y las energías que lo conforman son una unicidad y como tal se entienden en este artículo.

En concordancia con lo anterior, el objetivo de este trabajo es reparar en la importancia que tiene la concepción de *jäi* y las energías que lo componen para la práctica chamánica otomí. Dicha importancia fue percibida a lo largo de muchos años de trabajo de campo; por lo tanto, aquí se retoman testimonios de curanderos y curanderas recabados a lo largo de todos estos años y en las últimas estadias en campo que se realizaron. Este artículo es el resultado de más de 15 años de investigación. A lo largo de todo este tiempo, se entrevistaron a múltiples curanderos de la región, así como a sus familiares, también se formó parte de muchísimos *Costumbres*, para poder acercarnos antropológicamente a su saber y trabajo, así como a las categorías nativas otomíes.

Para dar cuenta de lo hasta aquí expuesto, el artículo consta de varios apartados. En primer lugar, se profundiza sobre las energías anímicas de *jäi*, el cual consta de tres subapartados: *nzahki*, *mbui* y *xamu*. Aquí se utiliza la propuesta teórica de López Austin [2004] para caracterizar las fuerzas del cuerpo otomí como energías anímicas. Después de definir cómo funcionan, en las personas que no curan, las tres energías anímicas, con la ayuda

de las propuestas de otros autores como Galinier [1990] y Gallardo [2012], y a través de los datos etnográficos, se pasa directamente a explicar las energías anímicas del *bädi*.

En este punto, se aborda cómo funcionan en el curandero las fuerzas que componen el cuerpo. El acercamiento se da a través de los tres subapartados consecutivos. En el primero, titulado: El *nzahki* compartido con las *Antiguas*, se caracteriza a esta energía anímica del *bädi* como más fuerte que el resto de las personas. De igual manera, se define qué es un *bädi* a través de lo propuesto por Baez [2014] para reparar en las características de su *nzahki* a través de lo estudiado por Dow [1974]. Posteriormente, se encuentra el segundo subapartado, que trata sobre el *mbui* y la capacidad de entrar en trance del *bädi*, se repara en las características del trance otomí, para esto se retoman las propuestas de Baez [2012], Galinier [1990] y Fagetti [2015]. A su vez, se explica el contexto ritual en el que se desarrolla el trance, es decir el *Costumbre* para ahondar en el carácter social del mismo, se retoman las ideas de Baez [2016] sobre este ritual. En el tercer subapartado se explica cómo funciona el *xamu* en el *bädi* y se retoma la propuesta teórica de Aguado [2008] sobre los interdictos.

Después se desarrolla el apartado en donde se caracteriza a las energías anímicas como constructoras del *habitus* del *bädi*, se retoma la propuesta de Bourdieu [1991] sobre el *habitus* para pensar desde esta perspectiva el tema en cuestión. Se propone la idea de que las energías anímicas del especialista ritual son las que construyen el *habitus* del *bädi*, las características anímicas que lo distinguen de las demás personas es lo que le permite hacer su trabajo.

LAS ENERGÍAS ANÍMICAS DE JÄI NZAHKI

Para acercarnos a las concepciones de las energías del cuerpo otomí, se retoma la definición de López Austin quien expone: “La energía anímica que se supone reside en los centros anímicos es frecuentemente concebida como una unidad estructurada con capacidad de independencia, en ciertas condiciones, del sitio orgánico en el que se le ubica” [2004: 197].

Jäi está conformado por varias energías anímicas que se exteriorizan del cuerpo como el *xamu*, el *nzahki* o el *mbui*.

Para los otomíes, el *nzahki* es la energía anímica más importante y existe tanto en el cuerpo como en el cosmos. Viene con el nacimiento de un ser, es lo que permite que los seres existan en el mundo, porque es la fuerza que acompaña a todos los seres vivos y muertos. Es la esencia de la energía del universo, por consiguiente, es la fuerza constitutiva de todos los seres.

Dentro de la cosmovisión otomí, los árboles, las plantas, las personas, los seres sagrados, llamados *Antiguas*, comparten el mismo *nzahki*. Los otomíes explican que *nzahki* significa “la fuerza de la vida” o “la fuerza del cuerpo”. Cabe aclarar que no todos los seres del cosmos presentan la misma potencia de *nzahki*; por ejemplo, hay seres que tienen un *nzahki* más fuerte que el de los humanos, como los cerros o las *Antiguas*.

La fuerza de *nzahki*, la cual se encuentra en todo el cuerpo y en todo lo que existe en el mundo, varía de un ser a otro y de un elemento de la naturaleza a otro. Entre las personas también hay diferencias, el *bädi*, por ejemplo, tiene un *nzahki* más fuerte que una persona común. Este detalle es trascendental, ya que, gracias a esta cualidad de la fuerza, el *bädi* puede curar.

Cuando la persona muere, el cuerpo tiene como destino el entierro, pero su *nzahki* sigue en la tierra por un tiempo, para después renovarse en otra persona recién nacida. Recordemos que la vida, así como la fuerza y el conocimiento vienen de los ancestros muertos llamados *Antiguas*, estos seres de poder son los dueños de todo lo que existe en el mundo.

MBUI

Mbui puede ser traducido como corazón, pero no es sólo un órgano. En la Sierra Norte de Puebla, *mbui* hace referencia al nacimiento de una persona; la expresión *bi mbui*, quiere decir “ya nació, ya tiene corazón, ya existe en el mundo”. El término engloba además del corazón, como bien apunta Galinier [1990], el estómago y el pensamiento. Existir, conocer, habitar, pensar, razonar, todo se halla relacionado con el *mbui*. Esta característica polisémica del *mbui*, el cual no es sólo una cosa, sino que es muchas cosas, la encontramos en casi todas las categorías nativas que conforman el pensamiento otomí.

Mbui es algo que poseen todos los seres: los animales, las plantas, los cerros, las piedras y las *Antiguas*; para los otomíes, *mbui* es un motor que le da fuerza al cuerpo, por ende, es una energía anímica. Asimismo, es el centro en el que se origina el pensamiento, donde nace la posibilidad de reflexión, razón por la cual refieren los otomíes que el “*mbui* piensa”, o que “se piensa con el corazón”. De hecho, el pensamiento *ëni* está unido al corazón.

Los otomíes aseguran que la persona posee *yo mbui*, es decir dos corazones [Reinoso 2019]. En otras palabras, además de tener el *mbui*, que funciona de la misma manera en todos los humanos, cada individuo tiene otro corazón. Éste se exterioriza durante el sueño y deambula por el mundo.

En las personas que no tienen el don de curar, los *yo mbui*, funcionan de manera diferente: el otro corazón, el que se exterioriza, trabaja cuando

una persona está abstraída, pensando en otro lugar o personas que están lejos. Dicen los otomíes que su “corazón anda lejos”, porque en realidad una parte de la persona se encuentra ahí, pero su atención, su pensamiento, su sentimiento, su otro corazón, está en otro lado. Ese instante marca el momento en que el otro corazón se exterioriza y se encuentra lejos, en otro espacio. Cabe destacar que las personas que no curan, no tienen control sobre las vivencias de su otro corazón.

En el caso del *bādi*; por el contrario, es el “otro corazón” lo que le otorga sus poderes y que le permite hablar con los dioses durante el trance o el sueño, ya que puede controlarlo. Esta característica es lo que permite afirmar a los otomíes que el *bādi* tiene un corazón más fuerte que el resto de las personas.

XAMU

Dentro de la visión del mundo otomí, hay una energía anímica del cuerpo que es trascendental, el *xamu*, que se encuentra ubicado en la parte media del cuerpo.

Tal como sucede con las otras energías anímicas otomíes, en el momento que abandona el *jūi* para andar por el mundo, genera un gasto de energía y un cambio de temperatura ocasionando, por consiguiente, un desequilibrio cósmico.²

Los otomíes de las comunidades de Pantepec traducen el término *xamu* como “espinoso” o “deseo sexual”. Dicho deseo pertenece al mundo de la sexualidad humana: las *Antiguas* no tienen desarrollado el *xamu*, por ende, no mantienen relaciones sexuales.

Así el *xamu*, como deseo, aparece como una condición inherente a la afición misma y al cuerpo. Para los otomíes el *xamu* se sitúa más allá de los márgenes de la propia corporeidad y nos remite a un vínculo con el otro mundo otomí. El deseo, el *xamu*, revelado, así como íntimo y colectivo es movimiento permanente del sujeto en la trama de sus vínculos.

El mito narrado por los otomíes sobre el *xamu*, cuenta que, cuando Dios y el Diablo formaron la humanidad, primero hicieron a las personas. Mario narra cómo estas dos *Antiguas* discutían, porque el Diablo quería ser dueño de todo y Dios también. Entonces Dios dijo:

² Dentro de la visión del mundo otomí se cree que esta energía la cual se exterioriza por medio de los fluidos vitales como la menstruación que es muy caliente, por lo cual aumenta la temperatura del cosmos ocasionando así un desequilibrio térmico en el mundo. [Reinoso 2011: 197-198].

¿Cómo el cuerpo humano va a ser todo tuyo, si yo lo hice? —Mira, —dijo Dios— nos lo vamos a repartir, porque ya hice las personas. Pero falta saber ¿cómo se van a reproducir? Si colocamos el *xamu* en la mano, de un saludo van a reproducirse, si se lo ponemos abajo del brazo pues de un abrazo van a reproducirse. Si lo ponemos en la boca, de un beso van a reproducirse y eso no puede ser así de rápido. Mira —le contestó el Diablo— vamos a hacer una cosa, de la cintura para abajo yo voy a mandar, y de la cintura para arriba tú vas a mandar. Entonces el Diablo se adueñó de toda la parte inferior del cuerpo [Mario Castro, Ixtololoya: 2018].³

Asimismo, cuentan que no todos los *xamu* de las personas son iguales, por ejemplo, en los homosexuales encontramos un *xamu* diferente al de las personas heterosexuales. De igual forma, en las personas impotentes o en aquellas que no tienen deseos sexuales, el *xamu* también es distinto. Asimismo, en el *bädi* funciona de una manera distinta, como veremos a continuación.

LAS ENERGÍAS ANÍMICAS DEL BÄDI

El nzahki compartido con las Antiguas
Sobre los *bädi*, Baez nos menciona:

Para designar a estos hombres y mujeres de conocimiento, los otomíes emplean diversos términos que dejan vislumbrar que no se trata de cualquier persona, sino de alguien que es portador de un don singular [...] En nuestras regiones de estudios encontramos una variedad amplia de ellos, reciben diferentes nombres y no hay una homogeneidad en cuanto a las denominaciones; la más extendida en lengua otomí es la de *bädi*, “el que sabe” y que se ha registrado como *b’ädi* o *bädi*. En español alternan los nombres de brujo, hechicero, adivino, curandero, rifadora y “sabia de sueños” o “sabia de castigos”; estas denominaciones mantienen correspondencia con el tipo específico de actividad ejecutada [Baez 2014: 65].

Dentro de la cultura otomí el *bädi* es “el que sabe”. Es el conocedor del mundo y todos los seres que lo habitan, es el especialista del cuerpo y de sus males; adquiere este conocimiento tras recibir el don por parte de las *Antiguas*. Cuando adquiere el don, no se puede negar y trabajará con él hasta después de su muerte. Gracias al don conoce y controla las fuerzas

³ Dentro de la etnografía encontré varios relatos de varias personas que hacen referencia a este mito, pero este es el más claro.

del mundo, y puede interpretar las experiencias oníricas de las personas, ya que el sueño es un mensaje de las *Antiguas* [Reinosa 2018].

Considerando lo anterior, a continuación explicaré las especificidades de las energías anímicas de los especialistas rituales otomíes. Esto es importante porque, gracias a ellas, el *bädi* puede llevar a cabo su trabajo.

De acuerdo con las narraciones otomíes, el *bädi* tiene las mismas energías anímicas que los demás, pero en él funcionan de manera diferente, pues las personas que curan tienen la capacidad de controlar estas fuerzas gracias a su don y al conocimiento que tienen sobre el funcionamiento del cuerpo y de las energías anímicas. Al respecto Dow apunta:

Los chamanes y las personas muy poderosas pueden influir el *zaki* de los hombres, plantas y animales. Un chamán puede traer el *zaki* de plantas domésticas, para que la milpa crezca mucho y sea más productiva, y puede aliviar a una vaca devolviéndole su *zaki*. Para curar a la gente, el chamán le devuelve el *zaki* por magia, pero a veces no es muy fácil. Mucho depende de la manera en que perdió el *zaki* y de los poderes malignos que lo robaron. También afectan curaciones por su arte mágico de chupar cosas malas que se han introducido en el cuerpo del enfermo por brujería. Raras veces el chamán emplea sus poderes en la brujería. Puede hacer que la gente se enferme si les quita su *zaki* y puede obligarlas a hacer determinadas cosas influenciando al *zaki* a nivel subconsciente [Dow 1974: 103].

Esta característica destacada por Dow quizá sea una de las más importantes cualidades que porta el curandero otomí. Su *nzahki* fuerte, distinto al del resto de los humanos, permite conectar el mundo del hombre con el de los dioses y entablar un diálogo que propicie el bienestar de la comunidad, así como resolver los problemas de la sociedad otomí, ya que, al poder manipular el *nzahki* de las cosas, puede curar o bien enfermar a la gente.

Con respecto al *nzahki* del curandero, hay que aclarar que éste es más fuerte que el de las demás personas, y al ser más fuerte es más caliente. El *bädi* tiene un *nzahki* igual al de las *Antiguas*. Es importante explicar que, como las *Antiguas* son dueñas de todo lo que existe en el mundo, también les pertenecen las energías anímicas del cosmos otomí, como el *nzahki*.

Las *Antiguas* eligen a los *bädi* para trabajar, y cuando les entregan el don, les entregan fuerza de vida, *nzahki*. Por esta razón el *nzahki* del *bädi* y el de las *Antiguas* son igual de fuertes, es más, son el mismo.

Cuando un *bädi* empieza a curar recibe un *nzahki* poderoso por parte de las *Antiguas*, este *nzahki* se volverá cada vez más fuerte a medida que el curandero siga con su trabajo. Dicen los otomíes que, cuando un *bädi*

muere, se transforma en *Antigua* y, en el otro mundo, hereda su *nzahki* a un familiar vivo que será curandero. De esta forma, el ciclo de poder entre las *Antiguas* y los curanderos es infinito y está conformado por la misma fuerza. Es decir, los otomíes sostienen que las *Antiguas* son curanderos muertos, humanos devenidos en potencias divinas.

En este sentido, el *bädi* siempre tiene una relación directa con las *Antiguas*. A partir de su iniciación, son las *Antiguas* quienes le enseñan cómo hacer su trabajo, desde curar hasta recortar. Las *Antiguas* son ex curanderos muertos y los curanderos vivos al morir se convierten en *Antiguas*, aseguran los otomíes.

La tradición otomí sostiene que, desde el comienzo de los tiempos cuando Dios transformó a estas personas en *Antiguas*, cada vez que una persona que realiza estas acciones rituales y tiene el poder muere, se convierte en *Antigua*. Es decir, no todas las personas otomíes se convierten en *Antigua*, sólo quienes tienen el poder de éstas, como los *bädi*. Las *Antiguas* son los ancestros muertos que tienen el poder. Esta característica sobre los *yogui*, palabra otomí para denominar *Antiguas*, permite afirmar que son los ancestros, la misma familia muerta habitando con los vivos en el cosmos, unidos por una misma energía anímica, *nzahki*.

EL MBUI Y LA CAPACIDAD DE ENTRAR EN TRANCE

Con respecto a la energía anímica *mbui*, es de suma importancia mencionar que, cuando un *bädi* recibe el don, los otomíes dicen que recibió el *ëni*, el “pensamiento”, entonces a partir de ese momento el curandero tendrá la capacidad de *bigim ëni* “primero pensar” para hacer su trabajo. El *mbui* está conectado con el pensamiento; gracias a que el *bädi* tiene un *mbui* fuerte, puede “pensar mejor” para hacer su trabajo, refieren los otomíes.

Ahora bien, es relevante mencionar cómo funcionan los dos corazones, en este sentido, *yo mbui* del *bädi*, es el segundo corazón el que se exterioriza del cuerpo y el que le permite al curandero prestar el cuerpo a las *Antiguas* o entrar en trance.

Lo que hace posible el trance es que, además de tener un corazón muy fuerte, el curandero controla la exteriorización del segundo corazón. Cuando su corazón se exterioriza, la Santa Rosa⁴ u otra *Antigua* pueden tomar el cuerpo del *bädi*, y hablar a través de él. Por eso dicen los otomíes que las

⁴ Aunque dentro de la literatura antropológica se ha identificado a la Santa Rosa como *Cannabis*, los otomíes lo niegan rotundamente, para ellos es una planta sagrada, una deidad que se usa para curar a las personas. [Reinoso 2019].

Antiguas cantan desde el corazón del *bädi* o que el curandero le presta el cuerpo a las *Antiguas* [Reinoso 2019].

Así, el *bädi* posee la facultad de prestarles el corazón a las *Antiguas*, para que canten a través de él en los *Costumbres*. El manejo del segundo corazón es lo que le permite comer la planta sagrada llamada Santa Rosa y poder cantar durante los rituales llamados *Costumbres*. El *bädi* puede ser *zidëni*, la persona que come la flor, lo que permite cantar y bailar en los rituales, gracias a las cualidades de su segundo corazón. El préstamo de cuerpo o el trance se puede observar a través del canto y el baile.

Hay que mencionar que cuando el especialista le presta el cuerpo a la Santa Rosa canta muy agudo, su tono de voz, en ciertos momentos del ritual, es el mismo tono que el del violín. Mientras canta también llora, baila dando giros con las manos hacia arriba y da pequeños saltos. Refieren que baila así, “brinca”, porque el *nzahki* de la Santa Rosa es muy fuerte y levanta el cuerpo de la persona que la contiene en su cuerpo.

El canto, el llanto y el baile van acompañados de un sonido que emite cuando canta: “ush”. Los otomíes explican que emiten este sonido porque en ese momento el corazón de la persona en estado de trance está muy lejos, fuera de su cuerpo. Anda recorriendo el mundo de las *Antiguas* y esto agota al *bädi*, por eso emite ese sonido. Durante un *Costumbre* puede haber más de 10 *bädi* en trance cantando al mismo tiempo.

La capacidad de ser *zidëni* y poder cantar en los *Costumbres* mediante la ingesta de la planta, también es adquirida en sueños, es la *Antigua* de Santa Rosa quien elige a estas personas, se les presenta durante el sueño y les otorga el don de entrar en trance. Durante el sueño reciben las enseñanzas que pondrán en práctica en los *Costumbres* [Reinoso 2019].

Cabe aclarar que, aunque la *zidëni* a veces no sea *bädi*, comparten características anímicas, es decir, las características de las energías que encontramos en el curandero también las encontramos en la *zidëni* y esto es lo que le permite comer la flor y posteriormente entrar en trance.

Sobre el trance del *bädi* hay varias ideas importantes a rescatar para poder interpretarlo. Para Baez [2012] el trance otomí es una práctica en donde no sólo el chamán alcanza un estado transitorio de la consciencia, también las madrinas, las *zidëni*. Menciona que al trance en Santa Ana Hidalgo, los otomíes lo nombran “cantar”, se dice *tsiteni*, que se traduciría como “borracho de flor”, idea que Galinier [1990] ya había sugerido también. Entonces en este sentido, quisiera agregar que el *bädi* o la *zidëni* cuando están en trance o cuando están borracho de flor por comer Santa Rosa experimentan un estado no ordinario de consciencia ya que, como menciona Fagetti [2015], el don le permite al chamán dominar los sueños y el trance.

En este sentido, la capacidad que tienen los *bädi* y las *zidëni* para entrar en trance es gracias a la ingesta de la planta sagrada, pero para poder comer la planta y entrar en trance hay que tener ciertas características en las energías anímicas, características aquí nombradas. Por eso nos dice Mary Tolentino, *bädi* de Ixtololoya que: “Para poder cantar lo que la Santa Rosa dice, hay que tener un corazón fuerte” [Mary Tolentino, Ixtololoya: 2019]. En este sentido, las características de las energías anímicas, es lo que permite estar borracho de flor, entrar en trance y cantar. Hay que mencionar que si alguna persona que no es *bädi* ni *zidëni* come Santa Rosa se duerme, no canta ni baila como los especialistas rituales aquí mencionados y esto es porque su corazón no es fuerte y por eso no puede entrar en trance.

El contexto por excelencia en donde los especialistas se encuentran “borrachos de flor” es durante los *Costumbres*. Para acercarnos al *Costumbre* otomí como acto ritual, es importante retomar las palabras de Lourdes Baez:

En efecto, los rituales son significativos y expresan la realidad de la sociedad o grupo que los ejecuta, así como los valores y las ideas culturales subyacentes [...] el ritual es ante todo una manera singular de colocar en forma y en acto realidades particulares. Observamos que, por ejemplo, muchas entidades extrahumanas evocadas en la acción ritual, como los dueños de los lugares, santos, etc., son dotadas de iniciativa y responsabilidad y por ende se convierten en sujetos virtuales a través de una relación que es posible porque estos entes se encuentran incorporados a la red de relaciones de dicha sociedad [...] hay ocasiones en las que los ritos extienden su campo de acción hacia planos cósmicos y, por lo tanto cumplen, entre otras cosas, una función mediadora entre los hombres y las entidades que se encuentran en el otro plano, a quienes los hombres se dirigen en distintas ocasiones, bien sea para solicitar favores o bien para instaurar el orden perdido [Baez 2016:15].

En efecto, el *Costumbre*, así como el sueño, son las vías de comunicación entre los otomíes y sus ancestros llamados *Antiguas*.

Como bien apunta Dow: “Las ceremonias religiosas otomíes se comprenden más fácilmente cuando se consideran como un encuentro social entre seres humanos y seres sobrehumanos” [Dow 1974: 96]. El *Costumbre* es el ritual en donde los otomíes les devolverán a sus seres sagrados todo lo que ellos brindan, mediante una gran ofrenda que contiene comida, bebida, ropa, canto y baile para las *Antiguas*.

Durante el *Costumbre*, la relación de las *Antiguas* con los otomíes es posible porque éstas tienen características de personas, sujetos incorporados

a la red de relaciones de significados de la cultura otomí a través del cuerpo del *bädi*, que se encuentra en trance.

EL XAMU COMO DESEO SEXUAL CONTROLADO

Respecto a la energía anímica denominada *xamu*, el *bädi* necesita tener total control y cuidado sobre ella, ya que para realizar los *Costumbres* o un trabajo debe respetar una dieta, que conlleva una serie de prohibiciones, una de ellas es que debe pasar 16 días antes y 16 días después sin tener relaciones sexuales, ya que si las tuviera podría dañar seriamente a las personas que se dispone a curar.

A medida que el *bädi* comienza a trabajar, prescinde del deseo sexual; cuanto más trabaja menos sexualidad tiene: el deseo sexual y el trabajo del curandero son incompatibles.

Para los otomíes, el *xamu*, como deseo o un impulso sexual, no se puede evitar, pero hay personas que lo tienen controlado, como por ejemplo los curanderos, que necesitan contenerlo para llevar a cabo su trabajo.

Los otomíes mencionan que, en el comienzo de los tiempos, cuando Dios andaba en la tierra, eligió a ciertas personas para que fueran *Antiguas*, pero una de las características de las personas que eligió consistía en abstenerse de mantener relaciones sexuales.

Hasta acá se puede argumentar por qué para ser *bädi* y posteriormente transformarse en *Antigua*, cuando llegue la muerte, no se debe tener relaciones sexuales. Sin embargo, si existe algún *bädi* que recibe el don muy joven y tiene el deseo de tener hijos, puede pedirles tiempo a las *Antiguas* para realizar el trabajo.

Esta estructura de significado que construye el saber del curandero se adquiere a través de interdictos, es decir prohibiciones o restricciones que el *bädi* debe respetar para llegar a ser lo que es. Carlos Aguado menciona: "El interdicto es un generador de significado antes que un supresor de acciones, por ello está en la base de la cultura y es el dispositivo de la construcción del sujeto. En síntesis, el interdicto, puesto en el cuerpo, es el eslabón entre cultura y psique" [Aguado 2008: 91].

El interdicto está en la base de la cultura, por ello el análisis del mismo permite comprender la dinámica de reproducción cultural. En el caso del *bädi*, al analizar sus prohibiciones y su sentido podemos tener elementos por interpretar. Por ejemplo, si se abstiene de tener relaciones sexuales para evitar perder poder se puede inferir que hay un puente, una relación entre la sexualidad y la práctica chamánica, que se basa en la prohibición. Siguiendo esta idea, se puede decir que los interdictos que el *bädi* tiene que

respetar para aprender a usar su conocimiento generan significado y están en la base de la cultura de los otomíes. Los interdictos que el curandero tiene que respetar lo construyen como sujeto y generan sentido sobre su conocimiento. Estos interdictos están en la base de la cultura y la crean, no tenemos prohibiciones instintivas; más adelante, Aguado manifiesta:

[...] el “No” es una construcción cultural, es un legado que la cultura da al sujeto, a cada sujeto. La prohibición genera en el individuo un proceso de producción simbólica. La eficacia del “No” radica en lo que favorece más que en lo que impide [...] Pero, para que el interdicto forme parte de la estructura del sujeto requiere fijarse al cuerpo, por ello los interdictos fundantes son corporeizados. Los interdictos que son la base de la cultura y del sujeto son los que regulan los impulsos asociados al cuerpo: sexo, alimentación, control de esfínteres, vinculación, pertenencia, etcétera [Aguado 2008: 95].

En el caso de interiorización del saber del curandero, estas prohibiciones recaen directamente en el cuerpo y en sus energías anímicas. Son interdictos que lo empujan a generar conocimiento acerca de su poder, funcionan porque están anclados en el cuerpo del curandero y en sus energías vitales, en este caso en el *xamu*.

LAS ENERGÍAS ANÍMICAS COMO CONSTRUCTORAS DEL *HABITUS* DEL BÄDI

Tomando en cuenta lo expuesto hasta aquí, se propone en este artículo que las características de las energías anímicas del *bädi* y el control y poder que tiene sobre ellas es lo que construye el *habitus* del *bädi* y es lo que hace que su *jäi* cuerpo, persona, gente, sea diferente al resto de las personas no iniciadas.

A su vez, las características que presentan las energías anímicas del *bädi* es lo que le permite hacer su trabajo y estas acciones rituales del curandero también crean el *habitus* del *bädi*, no es solamente el hecho de que el curandero aprende a realizar determinadas prácticas, sino que al hacerlo se convierte en alguien. Es decir, incorpora cierto saber que representa algo más que él mismo, representa un saber colectivo que se comparte con toda la comunidad y está fundado en las concepciones del cuerpo y las energías anímicas otomíes como una unicidad.

Por esa razón, la construcción del *bädi* como sujeto y su conocimiento es siempre a través del otro durante los actos rituales. Si la comunidad no reconoce a ese alguien como curandero, las acciones de éste, no tendrían significado. Y es a través del ritual llamado *Costumbre*, que construye el sentido de su práctica, así como su *habitus*.

Bourdieu [1991] propone el concepto de *habitus*, el cual, considero, permite entender las cualidades del cuerpo y las energías anímicas del *bädi*. Sobre este concepto el autor propone:

Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas dispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta [Bourdieu 1991: 86].

En este sentido, el *habitus* del *bädi* se puede entender como las disposiciones que tiene para actuar con el cuerpo y las energías anímicas, mismas que son afectivas y emocionales. Todo lo que hace es con el cuerpo, el saber y control de las energía anímicas; sin el cuerpo, ni el control de las fuerzas no hay acción ritual.

El *habitus* del *bädi* es la manera que tiene de hacer su trabajo, es decir, todo lo que es forma parte del *habitus*, el cual es personalmente aprendido y socialmente inducido. Es una ritualización de las prácticas y una experiencia corporal. El *habitus* del *bädi* se construye a partir de compartir un mismo *nzahki* con las *Antiguas*, entrar en trance gracias a su doble corazón y controlar su *xamu*.

Si, como afirma Bourdieu [1991], entendemos al *habitus* como un sistema socialmente construido de funciones estructurantes y estructuradas; como consecuencia, no hay, ni a escala de la persona, separación entre lo individual y lo social. Es decir, hay una doble relación entre el *habitus* y lo social: el espacio social está construido a través del cuerpo y sus energías anímicas, pero a su vez el cuerpo y sus energías anímicas construyen el espacio social que habita.

Esta idea de *habitus* sirve para visualizar las cualidades culturales en el cuerpo, formas diferentes de actuar culturalmente con lo que, en este caso, el *bädi* es. Por dichas razones el concepto de *habitus* permite acercarnos a un entendimiento del sentido otomí de las prácticas chamánicas.

Considerar estas cualidades planteadas a partir de dichos conceptos, ayuda a entender las especificidades de *jäi* en relación con las energías anímicas, con los dioses y el mundo que lo rodea. No hay ninguna acción del

bädi sin significado, todo lo que hace tiene significación y esto está fundado en el cuerpo y en las energías anímicas que lo componen. No hay nada del trabajo del *bädi* que escape a la esfera del *habitus*.

CONSIDERACIONES FINALES

Las energías de *jäi*: *nzahki* la fuerza de la vida; *xamu* el deseo o el impulso sexual y *mbui* el corazón, son compartidas entre todos los seres que habitan el cosmos, pues éstas no se encuentran únicamente en las personas, sino también en las plantas, los animales y en las *Antiguas*. Es decir, todos los seres se caracterizan por compartir el conjunto de energías anímicas fundamentales para la vida. Lo que da el carácter de personas a las *Antiguas* y demás existentes del cosmos.

Todos son personas, lo que hace la diferencia entre un ser y otro es la cantidad que posee de cada fuerza. Por ejemplo, las personas que curan poseen mucho *nzahki* y un *mbui* fuerte, a su vez, pueden controlar el *xamu* para no perder esa fuerza; por el contrario, las personas que no curan tienen un *nzahki* y un *mbui* más débil que el del curandero y no pueden controlar su *xamu*.

Las personas que curan pueden controlar las energías anímicas gracias al don o al conocimiento que tienen del funcionamiento del cuerpo y del mundo y esto es lo que construye el *habitus* del *bädi*, mientras que las personas que no curan, no tienen control sobre las energías anímicas del *jäi*.

Durante el sueño, el trance o la expulsión de algún fluido corporal, las energías anímicas son exteriorizadas del cuerpo. La exteriorización de estas es lo que permite la movilidad de las personas, es decir, gracias a esto los sujetos pueden visitar el otro mundo. La movilidad de las personas y las *Antiguas* sucede durante el sueño y el trance que se da en los rituales llamados *Costumbres*, ya que es donde se traspasan las fronteras de los espacios o lugares.

Considerando los relatos otomíes que narran las exteriorizaciones de las energías anímicas, se puede afirmar que, sin esta exteriorización, nadie podría visitar el otro mundo, el de las *Antiguas*, el de los muertos; sin las exteriorizaciones, no habría movilidad de las personas entre este mundo y el otro. El flujo de energía comunica las dimensiones del mundo y a los seres que lo habitan.

REFERENCIAS

Aguado, Carlos

- 2008 El *no* como principio organizador de la cultura. Relaciones entre cuerpo y cultura en la construcción del sujeto. *Revista de psicoanálisis y grupos*, 5 (5). AMPAG. México: 91-106.

Baez Cubero, Lourdes

- 2012 El uso ritual de la “santa Rosa” entre los otomíes orientales de Hidalgo: el caso de Santa Ana Hueytlalpan. *Cuicuilco*, 19 (53). ENAH. México: 155-174.
- 2016 Introducción, en *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México*, III, Lourdes Baez (coord.). Secretaria de Cultura-INAH. México: 13-16.

Baez Cubero Lourdes, María Gabriela Garrett Ríos, Alonso Guerrero Galván et al.

- 2014 Los ropajes del cuerpo. Saber ritual, oniromancia y transformación en el mundo otomí del estado de Hidalgo, en *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, Lourdes Baez (coord.), V. Pueblos otomíes, huastecos, pames, totonacos y purépechas. Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.). INAH. Colección Etnografía de los pueblos indígenas de México. Serie Ensayos. México: 61- 147.

Bourdieu, Pierre

- 1991 *El sentido práctico*, Ariel Dilon (trad.). Siglo XXI. Buenos Aires.

Dow, James

- 1974 *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí*, Antonieta S. M. de Hope (trad.). INI-SEP. Presencias, 31. México.

Fagetti, Antonella

- 2015 *Iniciaciones chamánicas, el trance y los sueños en el devenir del chamán*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Siglo XXI. México.

Galinier, Jacques

- 1987 *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la Comunidad Otomí*, Mariano Sánchez Ventura y Philippe Chéron (trads.). CAMAC-INI. Clásicos de la antropología. INI, 17. México.
- 1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Ángela Ochoa y Haydée Silva (trad.). IIA-UNAM-CEMCA-INI. México.
- 2001 Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda, Félix Báez Jorge (coords.). CONACULTA-Fondo de Cultura Económica. México: 453-484.
- 2009 *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*. INAH-CDI-CEMCA. México.

Gallardo, Patricia

2012 *Ritual, palabra y cosmos otomí: Yo soy "costumbre", yo soy antigua*. IIH-UNAM. Serie Antropológica, 22. México.

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas de México (INALI)

2009 *Catálogo de las Lenguas Indígenas de México. Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*. INALI. México.

López Austin, Alfredo

2004 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los Antiguos Nahuas*. UNAM. México.

Reinoso, Jorgelina

2011 *Conocer templando al mundo. Cuerpo y menstruación otomí*, tesis de licenciatura. ENAH. México.

2018 *Recortando en el mundo: Cuerpo, curandero y recortes de papel brujo entre los otomíes*, tesis de doctorado. ENAH. México.

2019 La Santa Rosa es la que canta. Concepciones en torno a la planta sagrada entre los otomíes de la Sierra Nororiental de Puebla, en *Xümfö Dëni-Santa Rosa. Trance enteogénico y ritualidad otomí*, Antonella Fagetti (coord.). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, CONACYT. México: 179- 222.

Trejo Barrientos Leopoldo, Arturo Gómez Martínez,**Mauricio González González et al.**

2014 *Sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional*. INAH. Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México. Series Estudios Monográficos. México.

ENTREVISTAS

Mario Castro, Ixtololoya: 2018

Mary Tolentino, Ixtololoya: 2019

MISCELÁNEOS

Del Templo Mayor al *calpulli*: una tipología de “ complejos rituales ” caníbales

Stan Declercq*

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *En este artículo elaboramos, con base en fuentes históricas, una tipología de complejos sacrificiales y antropofágicos de los antiguos nahuas del Postclásico Tardío, según el tipo de víctimas y sus beneficiarios. Presentamos un esquema que figura, de manera hipotética, la fragmentación y la distribución de los cuerpos de estas víctimas. Proponemos una explicación que radica en la “descentralización” de los cuerpos de las víctimas de guerra, es decir, del centro ceremonial principal (el Templo Mayor para el caso de los mexicas tenochcas) hacia los calpulli de los guerreros captadores, o, en su caso, de los esclavos “bañados” hacia la residencia de sus dueños. Se espera que la información histórica ayude a corroborar la información de los contextos arqueológicos referentes al canibalismo en el México antiguo y que las descripciones de los distintos tratamientos sean —hasta cierto punto— detectables en el análisis de los restos óseos y sirvan como indicadores para entender los patrones de deposición final.*

PALABRAS CLAVE: *Canibalismo, sacrificio, ritual, mexicas, guerra.*

From the Templo Mayor to the *calpulli*:
a typology of cannibalistic “complex rituals”

ABSTRACT: *In this article we elaborate a typology of Aztec sacrificial and cannibalistic ritual clusters, according to broad categories of victims and their beneficiaries, based on early colonial historical data. We present a scheme that hypothetically depicts the fragmentation and distribution of the bodies of the victims. We propose an explanation of the absence of multiple postcranial*

* stan_declercq@hotmail.com

Fecha de recepción: 24 de marzo de 2020 • Fecha de aprobación: 20 de agosto de 2020

human deposits at the Templo Mayor, by suggesting the “decentralization” of the bodies from this ceremonial center to the calpulli (a local unit of a city) of the captive warriors, and to the residential compounds. Ultimately, the information derived from written sources might help to understand bone assemblages of extra funerary nature in archaeological deposits, which could be related to cannibalistic behavior. Historical descriptions of ritual body treatment might give some clues of complex deposition patterns.

KEYWORDS: *Cannibalism, Human Sacrifice, Templo Mayor, Aztecs, Warfare.*

INTRODUCCIÓN

La inmolación de víctimas humanas en las comunidades mesoamericanas llamó la atención de los cronistas españoles del siglo xvi, y tanto su evidencia arqueológica como la iconografía prehispánica plasmada en códices, cerámica, relieves o la pintura mural dan evidencia de los tratamientos corporales complejos dentro de la ritualidad indígena [Chávez 2014, Graulich 2016, Tiesler *et al.* 2008, López Luján *et al.* 2010, Tiesler *et al.* 2020]. Sabemos, sin tener cifras exactas, que la frecuencia de esta práctica aumentó durante el periodo Postclásico y que en su gran mayoría se trataba de cautivos de guerra (sin conocer el porcentaje exacto en relación con otro tipo de víctimas). La captura de guerreros nobles para el tratamiento sacrificial y antropofágico era la manifestación de una forma de relación entre dos comunidades cercanas, muchas veces culturalmente emparentadas.

Para el caso de México-Tenochtitlan, por mucho el mejor documentado, son particularmente relevantes las descripciones de los frailes de las distintas fiestas calendáricas y de los ritos asociados a eventos históricos importantes. Sin embargo, Chávez Balderas [2014] observó que los datos históricos sobre el sacrificio de enemigos en estas ceremonias de alguna manera no coinciden con las escasas evidencias osteológicas del centro ceremonial de México Tenochtitlan. Por lo tanto, ella consideró que “gran parte del sacrificio ritual ejecutado en el Templo Mayor no involucraba cautivos de guerra” [2014: 190]. No obstante esta discrepancia, las excavaciones recientes del *huei tzompantli* dentro del recinto ceremonial de México-Tenochtitlan revelan la presencia de una cantidad considerable de cráneos —en su gran mayoría hombres, pero también de mujeres y niños— de los sacrificados [Chávez *et al.* 2017: 58], única parte del cuerpo que se “conservaba” en la zona ceremonial.

En este artículo proponemos una explicación basada en la “descentralización” de los cuerpos de las víctimas sacrificiales, es decir, del Templo

Mayor hacia los *calpulli* de los guerreros captores u otros beneficiarios.¹ Hemos elaborado un esquema (tabla 1) que representa de manera hipotética la circulación de los cuerpos de las víctimas sacrificiales y antropofágicas y sus formas de deposición.² A lo largo del texto, comentaremos en detalle las distintas secciones de esta tabla.

A través de una lectura de las fuentes históricas es posible hacer una reconstrucción del contexto sistémico, en particular de las distintas modificaciones culturales del cuerpo. Esperamos que la información histórica pueda ayudar a corroborar la información de los contextos arqueológicos referentes al canibalismo en el México antiguo y que las descripciones de los distintos tratamientos sean —hasta cierto punto— detectables en el análisis de los restos óseos y sirvan como indicadores para entender los patrones de deposición final.³ Por supuesto, se trata de un ejercicio con un resultado incompleto y en todo caso se limitará en algunos posibles escenarios.

Hemos dividido los tratamientos sacrificiales y antropofágicos en “complejos rituales”, según el tipo de víctimas.⁴ La tipología de víctimas y sus respectivos consumidores es posiblemente único en el continente. Los mesoamericanos no comían a los fallecidos de su propio grupo, sino consumían la carne de un individuo ajeno a la propia comunidad [Díaz del Castillo 1977: II, 65, Torquemada 1975-1983: II, 312, Orozco y Berra véase Alvarado Tezozómoc 1975: 368].⁵ *Grosso modo*, se trata de prisioneros o víctimas de guerra y de esclavos. Se entiende que un esclavo, a diferencia de un prisionero, fue comprado en el mercado, aunque esta división no es totalmente clara, ya que es probable que muchos prisioneros de guerra se

¹ Lockhart [1999: 32] se refiere al *calpulli* como una parte constitutiva del *altépetl*, un territorio que a su vez se podía dividir en distritos con cierta cantidad de viviendas familiares.

² Presentamos esta tabla en el “III International Colloquium in Bioarchaeology”, noviembre del 2018 en Mérida. Agradezco el apoyo de la Dr. Vera Tiesler para su elaboración.

³ La correlación se basa principalmente en resultados de investigaciones arqueológicas en Mesoamérica con un énfasis en la presencia hipotética de canibalismo: Tlatelcomilla, Tetelpan, Ciudad de México, 500-300 a. C. [Pijoan *et al.* 1997, 1989]; Teopancazco, Teotihuacan, Estado de México, 150-650 d. C. [Manzanilla 2015, 2017, Alvarado Viñas 2013]; Electra, Villa de Reyes, San Luis Potosí, 350-800 d. C. [Pijoan *et al.* 1990, 1997]; Cantona, estado de Puebla, 600-1050 d. C. [Rojas *et al.* 2004, Talavera *et al.* 2001]; La Quemada, estado de Zacatecas, 500-900 d. C. [Nelson *et al.* 2015]; Tlatelolco 14, Ciudad de México, 1325-1521 d. C. [Pijoan *et al.* 1997]; Zultepec, estado de Tlaxcala, 1325-1521 d. C. [Botella *et al.* 2000]; Toniná, Chiapas, 900-1521 d. C. [Ruiz 2020].

⁴ Cabe señalar que había otros tipos de víctimas sacrificiales que recibían un tratamiento *post mortem* distinto a lo señalado en este estudio.

⁵ Con esto no pretendemos decir que todas las sociedades eran caníbales [Declercq 2018].

convirtieran en esclavos (en el caso de los *macehuales*). Los primeros tres complejos rituales tratan de nobles guerreros, posiblemente sólo hombres. El cuarto complejo trata de “víctimas de guerra” y podrían ser hombres, mujeres, infantes o ancianos; es decir, todos aquellos considerados “enemigos”. El segundo grupo de personas consumidas (complejos rituales cinco y seis) eran esclavos comprados que debían personificar alguna deidad, llamados *ixiptlahuan* (una teofagia disfrazada en antropofagia). Finalmente, el complejo ritual siete está formado por individuos diversos, como comerciantes o espías, o víctimas de alguna venganza.

CANIBALISMO DIVINO

La información histórica disponible acerca de la secuencia sacrificial y canibalística entre los grupos nahuas es dispareja. No sabemos casi nada acerca de los detalles del banquete doméstico o comunal. En cambio, sobre la distribución de las partes corporales, el tema de nuestro estudio, los datos son relativamente abundantes y detallados. En términos generales, se repartían las distintas partes entre dos tipos de destinatarios: deidades y seres humanos.⁶

La partición dual (divino-humano) resultaba en una secuencia de distintos tratamientos o desarticulaciones corporales que, como modelo ejemplar, se dividía en dos grandes fases (tabla 1). Un primer tratamiento a escala del poder central, asociado a actos de canibalismo divino, y una segunda fase de desmembramiento en el ámbito local, para el consumo en el ‘ámbito’ del captor (un escenario distinto tenía que ver con descuartizar a la víctima inmediatamente después de la batalla y será debatido más adelante).

El primer tratamiento alimenticio en el grado comunal central se manifestaba en el acto de ofrecer a los dioses el corazón y la sangre extraídos de las víctimas, descritos por los propios indígenas en términos *fágicos*. Se ponía la sangre en una escudilla y el dueño de la víctima la repartía a las divinidades; “y daban de ella como a comer a el principal ídolo, untándole los labios, y después a los otros ídolos...” [Benavente 2001: 95]. Con la caña se untaban los labios de los dioses [Códice Florentino 1950-1981: II, 54; Sahagún 1997: 74]. Carrasco [1995: 446] y en otro contexto, Viveiros de Castro [1992: xv] han llamado esta forma de ingesta “canibalismo divino”. Enseguida, se elaboraba un proceso complejo de fragmentación y de repartición del resto del cuerpo.

⁶ Hemos identificado un grupo de víctimas sacrificiales para el consumo exclusivo de ciertas deidades como “canibalismo terrestre divino” [Declercq 2018]. No forman parte del análisis que aquí presentamos (véase más adelante el caso de los *ixiptlahuan*-tláloc).

LA DISTRIBUCIÓN DE LAS PARTES CORPORALES

Disponemos de dos versiones sobre el lugar del desmembramiento en el caso de los tenochcas. Mientras Sahagún [2003: 150, 151] y la mayoría de los otros cronistas decían que el cuerpo era descuartizado en el *calpulli* del guerrero-captor, Díaz del Castillo [1977: II, 40] comenta que “abajo de las escaleras del templo, les cortaban brazos y pies, desollaban las caras y las adobaron.” Según Díaz del Castillo [1977: I, 284], “tenían muchas ollas grandes y cántaros y tinajas dentro de la casa llenas de agua, que era allí donde cocinaban la carne de los tristes indios que sacrificaban y que comían los *papas*.” Los demás autores, en cambio, mencionan que se llevaba el cuerpo al *calpulli* del captor, o [Códice Florentino 1950-1981: II, 47] lo desarticulaban en su casa. Chimalpáhin [2003: 125]⁷ ofrece una breve pero detallada descripción de un descuartizamiento:

Y destazaron a cinco o seis nobles de Tlalmanalco. De cada persona sacaron cinco partes; sus troncos fueron cortados en las articulaciones, en los cuellos; fueron decapitados. También las articulaciones de ambos codos, también las articulaciones de las rodillas las cortaron, la carne de su tronco.

El verbo “*tetequi*” en náhuatl significa “descuartizar, *hazer pedaços* a otro, o sajar a alguno”, mientras que el término “*tetetequiliztli*” quiere decir “despedazamiento de alguno o *desquartizamiento*” [Molina 1977: I, 41v, II, 107r].⁸ Sabemos que el Templo Mayor era el espacio de distintas modificaciones corporales ante-, peri- y postmortem. Aparte de ser un espacio de desmembramiento y probablemente de otros tratamientos, como la preparación de las cabezas antes de terminar en el *tzompantli*, o, en su caso, para el desollamiento podría haber sido el lugar donde los sacerdotes cocinaban el corazón o alguna parte específica para su ingesta.

⁷ Traducción de García Quintana [Chimalpáhin 2003]: “*Auh ynic quintecque <ynin> macuiltin ah[no]ç chicuacemintin pipiltin Tlalmanalco. In cecen tlatatl ca ma macuilcan quin-quixitihque; <in intlac> ynic quintet[ec]que oncan yn toçahcaliuhyan, yn toquechtlan, qu[in] quehquechotonque. Yhuan yn nenecoc yn molicçali[uh]yan, yuan y nenecoc yn tlancuaçaliuhyan quincotonque, yn intlactlacayo...*”

⁸ Según el Padre Santarén [Alegre 1842: 397-398], los acaxees de Durango no quebraban a los huesos “sino por las coyunturas despedazan el cuerpo.”

Complejo ritual	Tipo de víctima	Beneficiario	Poder Central. Fase 1 de desmembración	Consumidor y partes corporales consumidos	Repartición (Antecocción?):	Calpulli/Casa Doméstica/La nobleza Fase 2 de desmembración	Consumidor y partes corporales consumidos	Repartición Postcocción	Panorama Contextual en Cultura Material
		↑	Centro ceremonial central		↑		↑		
1	Prisionero de guerra	Un solo captor	(Templo Mayor) 1a fase de desmembración (Sacrificio humano) Cortaron los troncos en los cuellos; decapitación (Chimalpahin, 2003: 125)*. <i>Tzompantli</i> Cardiectomia (Sahagún, 2003, I: 150)	Consumidor/Deidad Sangre/Aromas Corazón "quemado" (Código Tudela, 1980; Díaz del Castillo, 1977; Márquez de Anglería, 1944; Cortés, 2002); corazón "asado" (Cervantes de Salazar, 1985: 535)* (Contacto directo con el fuego) Pomar (1982: 62)*; Corazón "cocido". Consumidor Sacerdote Díaz del Castillo (1977:I: 284); lugar donde "comían las papas" la carne de las víctimas.	↑	Guerreos 2da fase de desmembración: Cortaron los troncos en las articulaciones, de ambos lados, de las rodillas, "la carne de su tronco" Chimalpahin (2003: 125)*. +cocción con maíz y agua (<i>Tlacuiloli</i> . Sahagún, 2003, I: 148). Contacto indirecto con el fuego Cacería: cocción: se evita contacto con el fuego directo (Déhouve, 2008: 18)*	Consumidor Calpulli Captor/ Casa Doméstica del Guerrero/ Consumo de carne hervida (brazos y piernas)	+ <i>Tlacuiloli</i> : muslo (manos y pies, Mártir de Anglería (1964, II: 572) + Señores/caciques aliados: consumo de carne hervida Cacería: Se regala la carne cocida/sin hueso (Déhouve, 2008: 18)* +Re-uso(s) +Hueso-trofeo del captor	Basurero doméstico del captor. Centro cívico-ceremonial: relleno de estructuras a nivel calpulli? No hay relación anatómica. Posibilidad de múltiples huesos de un solo individuo. +Re-uso(s) +Hueso-trofeo del captor
2	Prisionero de guerra	Dos o más captores	1a fase de desmembración Corazón/Sangre/Aromas Dos o más "sacrificadores"/Deidades	Consumidor-Sacerdote Consumo de corazón (ídem)	↓		Consumo de carne hervida (brazos y piernas) Captor 1: Calpulli/Casa Doméstica Captor 2: Calpulli/Casa Doméstica Captor 3: Calpulli/Casa Doméstica Captor 4: Calpulli/Casa Doméstica Captor 5: Calpulli/Casa Doméstica Captor 6: Calpulli/Casa Doméstica	Intercambio de productos (Pomar 1986) Señores/caciques aliados; pedazo de carne?	Basurero doméstico de los distintos captores. Centro cívico-ceremonial: relleno de estructuras a nivel calpulli? Dispersión múltiple de un solo individuo en distintos contextos arqueológicos. +Re-uso(s) +Hueso-trofeo del captor principal

3	Prisionero de Guerra Cautivo "sin dueño" <i>Códice Florentino</i> (1950-1981, VIII: 53).	Colectivo de Guerreros/nobles/sacerdotes	Consumo <i>in situ</i> , fuera del socius (carácter ritual cuestionado)	Possible Consumo en el Huitzcalco de los prisioneros, no atribuidos a un captor. Consumidores: guerreros. Banquetes patrocinados a nivel de poder central.				Centro cívico-ceremonial: relleno de estructuras o sepultados como ofrendas? Presencia de restos óseos descarnados sin exposición al fuego (caso Tlatelolco. Pijoan, 2019)
4	Víctimas de Guerra (hombres, mujeres, infantes). "Enemigos"	Guerreros	Consumo <i>in situ</i> , fuera del socius (carácter ritual cuestionado)	Contenido de un recuadro: Contacto directo con el fuego: Carne asada (Díaz del Castillo, 1977, II: 40); "Asadores de palo" (Cervantes de Salazar, 1985: 535); "asar en horno debajo de la tierra" (Díaz del Castillo, 1977, II: 197); fuego indirecto, en ollas (<i>Relación de Michoacán</i> , 2011: 199); cuerpos salados (Burgosa, 1934, II: 342); *				Cacería: Quecholi. Carne asada en el Cerro Zacatépetl (Durán, 1984, I: 76)*
5	Esclavo "bañado" Comprado en el mercado:	Comerciante	1a fase de desmembración de esclavo-ixiptla. Corazón/Sangre/Cabeza.	Consumidor Deidad Sangre/Aromas Corazón "quemado"		2da fase de desmembración Resto del cuerpo:	Consumidor: Calpulli/ Casa Doméstica del Comerciante	Señores/caciques aliados: pedazo de carne? ↕
6	Esclavo "bañado" Comprado en el mercado:	Comerciante	Combate ritual de Panquetzaliztli entre esclavos y guerreros (representantes de Huitzilopochtli y Huitznahuas)	Possible Consumo en el Huitzcalco de esclavo-ixiptla (<i>Códice Florentino</i> , 1950-1981, IX: 64; Sahagún, 2003, II: 733; Graulich, 2016: 205)				Basurero doméstico del comerciante. Centro cívico-ceremonial: relleno de estructuras a nivel calpulli?
7	Víctimas "diversas" +Comerciante Capturado en el extranjero +Espía +Víctimas de venganza (Isaac, 2005)		<i>Códice Florentino</i> , 1950-1981, II: 19; Díaz del Castillo, 1977, I: 487; Relación de Michoacán, 2011: 57, 58)	En ocasiones, se manda las partes corporales cocidas a la comunidad de la víctima				Centro cívico-ceremonial: relleno de estructuras o sepultados como ofrendas? Presencia de restos óseos descarnados sin exposición al fuego (caso Tlatelolco. Pijoan, 2019)

Tabla 1: Desmembración y distribución hipotética de partes del cuerpo para el consumo, y el contexto arqueológico hipotético de los restos óseos, basado en Sahagún (2003) y El *Códice Florentino* (1950-1981), excepto los autores marcados con *.

En palabras de Benavente [2001: 113], en el pueblo de Tlaxcala “llevaba cada uno su cautivo, dejando una parte de la carne para los sacerdotes”. Según Pomar [1986: 62, 63], los mismos corazones arrojados “a los pies del ídolo” eran recogidos por los sacerdotes para el consumo: “este miembro tan principal en las entrañas del hombre, estaba diputado para estos sacerdotes servidores del Demonio”.⁹ Mientras los sacerdotes consumían el corazón, para lo cual “tenían licencia” [Torquemada 1975-1983: III, 178], los dioses disfrutaban de las partes no-tangibles, es decir, los aromas, igualmente “consumidos”. Mártir de Anglería [1944: 317] y Cortés [2002: 26] relatan cómo quemaban el corazón y las entrañas, y cómo consideraban que “aquel humo es agradable a los dioses”.

Las fuentes históricas indican que se apartaba por lo regular una parte del cuerpo de la víctima para el *tlatoani*. La *Relación de Atengo* [RG 1985a: 34, 35] cuenta que “cortaban los muslos, y éstos enviaban a Moctezuma”.¹⁰ La glosa del *Códice Tudela* [1980: 261, 262 -20r, 20v-, Graulich 1998: 110] cuenta que tiraban un trozo del corazón y sangre en el fuego, “y la resta del corazón llevaban a Moctezuma que comiese o al Señor del pueblo donde se celebraba la fiesta”.¹¹ Durán [1984: I, 130] narra que se cortaba un muslo de la víctima para la diosa Cihuacóatl. Es probable que después de la entrega simbólica a la diosa, se mandaba este miembro al *tlatoani*, al igual que los corazones quemados para los sacerdotes, después de que el humo de los órganos había complacido a los dioses. Aparte de las referencias sobre el muslo y algunas menciones del corazón,¹² se encuentran comentarios que destacan las manos y los pies como parte del manjar de algunos gobernantes.

CAUTIVOS DE GUERRA: UN PRISIONERO, UN CAPTOR

El guerrero que había capturado el prisionero podía llevar el cuerpo a su casa o *calpulli* y organizar un banquete antropofágico.¹³ Según Benavente o Motolinía [2001: 94, 95], “el que lo prendió, con sus amigos y parientes

⁹ Véase Benavente [2001: 113], López de Gómara [1979: 327], “Relación de Ixcatlan” [RG 1994: 231], “Relación de Poncitlan, Cuiseo” [RG 1988: 185], *Relación de Michoacán* [Alcalá 2011: 59].

¹⁰ A Moctezuma le mandaban un muslo [Sahagún 2003: 148, *Códice Florentino* 1950-1981: II, 47].

¹¹ Se trata del mes de *Xócotl Huetzi*.

¹² Véase Graulich [1998: 110] sobre el consumo de corazones por parte del *tlatoani*.

¹³ *Códice Ramírez* [1975: 101], Durán [1984: I, 97], la “Relación de Tepuztlan” [RG 1985a: 187], “Relación de Texcoco” [RG 1986b: 62], Las Casas [1967: II, 187], Torquemada [1975-1983: II 242].

llevábanlo, y aparejaban aquella carne humana con otras comidas, y otro día le hacían fiesta”. “Con agua caliente lo cocían y comían, repartiéndolo entre los caciques y capitanes de la guerra” [*Relaciones geográficas del siglo xv: México* 1986: 226]. Cada quien recibía un plato con carne y maíz, llamado “*tlacatlaolli*” [*Códice Florentino* 1950-1981: II, 48, Sahagún 2002: I, 181, 178].¹⁴ Más hacia el noroeste de México, en su carta de 1604, el padre Hernando de Santarén [Alegre 1842: I, 397-398] describe cómo los indígenas acaxees cocían la carne con el hueso y hasta el final sacaron los huesos “dejando solamente la carne como atole”. En otro fragmento, el mismo Santarén [González 1980: 375] declara cómo usaban los huesos como trofeos:

El modo que tienen de comer los muertos es éste: júntese cuatro o seis ranche-rías, las más vecinas, y en unas grandes ollas que ellos hacen echan el muerto hecho cuartos, y déjanle cocer tanto tiempo que, tirando de los huesos, los sacan blancos, limpios y sin ninguna carne; y éstos guardan en una casa, que es como la de sus trofeos, para perpetua memoria y ejemplo a los hijos de los hechos de sus padres y antepasados.

Volviendo a los antiguos nahuas, posteriormente se distribuía una parte de la carne preparada [Pomar véase RG 1986b: 62, 63]:

[...] cocidos en grandes ollas, los enviaban por toda la ciudad y por todos los pu[er]tos comarcanos, hasta q[ue] no q[ue]dase dél cosa, en muy peq[ue]ños pedazos, q[ue] cada uno no tenía media onza, en presente a los caciques, señores y principales, y mayordomos y mercaderes, y a todo género del hombres ricos de quien entendían sacar algún interés, [...] Dábanles, aq[ue]llos a quien se presentaba cada un pedacito desta carne, mantas, camisas, naguas, plumas ricas, piedras preciosas, esclavos, maíz, bezotes y orejeras de oro, rodelas, vestimentas y arreos de guerra cada uno como le parecía o podía, [...] por premio del valiente q[ue] se lo enviaba, con q[ue] q[ue]daban ricos y prósperos.

Lo que destaca en esta descripción de Pomar es la repartición postcocción de la carne. A nuestro juicio, la dispersión postcocción convertía la carne en un “don”. Se regalaban pedacitos dentro de una amplia red de relaciones complejas y vínculos específicos, probablemente marcadas

¹⁴ Según González González [2011: 285], el significado preciso de *tlacatlaolli* es “maíz desgranado de hombre”.

por obligaciones sociales de intercambio de bienes. La mención de otros objetos en el mismo contexto, desde las mantas hasta joyería y escudos, convierten la carne humana en un producto de prestigio y mediación entre distintos sectores de la sociedad.

Además, el procedimiento aquí descrito coincide de manera relevante con el siguiente comentario de Dehouve sobre la distribución del venado entre los tlapanecos actuales de Guerrero: “La carne del venado no puede salir de este grupo sino observando muchas precauciones. En teoría no se debe regalar la carne, sino únicamente cocida y acompañada de sus tortillas de maíz, y está estrictamente prohibido dar los huesos.” En este sentido, vale la pena abrir un pequeño paréntesis comparativo: Autores como Villa y otros [1986: 431] o White [1992: 9, 10] han señalado que en la identificación de tratamientos de restos óseos, destacan las técnicas de destazamiento similares en restos óseos humanos y animales, al igual que en las evidencias de la preparación de comida y en los patrones de los procesos de deposición.

En un contexto arqueológico, es de esperar ver los depósitos del banquete en un basurero doméstico, o eventualmente en el área centro cívico-ceremonial local, en los rellenos de las estructuras a nivel *calpulli*. Se tratará de múltiples huesos de un solo individuo, aunque incompleto y disperso.

CAUTIVOS DE GUERRA: UN PRISIONERO, VARIOS CAPTORES

El “complejo ritual dos” se refiere a la captura de un prisionero por varios captores. En este caso, el destino de la víctima podía variar considerablemente. En primer lugar, la participación colectiva de guerreros en el acto de la captura podría explicar la presencia de distintas deidades y representantes políticos, “descuartizadores” durante la occisión, en correspondencia con los distintos *calpulli* de los guerreros involucrados. Así, por ejemplo, en el año de 1459, seis nobles fueron sacrificados en Amaquemecan, todos conocidos por su nombre. Sabemos que Totómitl era uno de los encargados de descuartizar a las víctimas [Chimalpáhin 2003: 123, 125, 129, 131]. Sin embargo, más adelante, el mismo autor enumera trece *tlatoque* de distintas residencias presentes “que habían descuartizado a nuestros abuelos.” Aparentemente, se trata aquí de una lista de personas con funciones políticas que encargaron el destazamiento de las víctimas. Nos parece razonable pensar que los distintos *calpulli* involucrados mandaron a los sacerdotes que descuartizaban, lo que explicaría en ciertos casos la presencia de distintas deidades. Esta información entrelaza bien con los datos sobre la distribución de las distintas partes de las víctimas.

Fray Bernardino de Sahagún [2003: II, 685] anotó la lógica de la distribución en una descripción precisa, que, como es el caso de muchos otros temas, raras veces encontramos en la obra de otros autores de la época:

Quando cautivaban uno con tres o cuatro personas, el que más se había destacado tomaba el cuerpo del cautivo, y el muslo y pierna derecha, el segundo más destacado se llevaba el muslo y pierna izquierda, el tercero el brazo derecho, el cuarto el brazo izquierdo, desde el codo arriba, el quinto brazo derecho codo abajo, sexto, brazo izquierdo codo abajo.¹⁵

La captura de un prisionero por varios captores generó un flujo de tipo centrífugo de distintas partes del cuerpo. Al captor principal le fue asignado el torso de la víctima y el muslo derecho, con lo que se llevó definitivamente la parte más grande del cuerpo. En caso de que el muslo se ofreciera al *tlatoani*, el honor sería también para él. Nos inclinamos a pensar que el tamaño de cada parte indicaba el orden de la repartición, ya que hay una clara secuencia desde lo más voluminoso hacia los segmentos menos carnosos. Es evidente que un trozo voluminoso de carne favorece una redistribución más amplia, y con eso el prestigio.

A nuestro juicio, es posible que el templo central fuera hipotéticamente el lugar del destazamiento del cuerpo cuando se trataba de una víctima que pertenecía a varios captores. Con base en Sahagún y Pomar, consideramos que la dispersión de las distintas partes del cuerpo a los distintos *calpulli* de los guerreros involucrados en la captura corresponde a una repartición antecocción. En términos explicativos, este flujo corresponde todavía a una relación de depredación, ya que esta acción se ubica aún entre el prisionero y el captor. En cambio, la asignación postcocción se integró en un sistema de reciprocidad.

A diferencia del carácter de deposición del complejo ritual 1, es obvio que en el caso 2 hay una mayor dispersión de las distintas partes de un solo individuo, por lo que se podrá identificar los restos en sitios arqueológicos distintos, aunque sí en contextos espaciales semejantes.

CAUTIVOS DE GUERRA: "CAUTIVOS SIN DUEÑO"

Acerca del "complejo ritual tres", disponemos de poca información. Se trata de los "cautivos sin dueño". En palabras de Sahagún [2003: II, 672, *Códice*

¹⁵ También Durán [1984: I, 130].

Florentino, 1950-1981: VIII, 53], sacrificaban a los casos indecisos sin reconocer su captor en algún templo general. “cautivos sin título de captor”. En caso de que no se pudo decidir de quien era el cautivado, es probable que se lo llevaran a un templo llamado el (*H*)*uitzcalco*. Nos apoyamos para esta idea en un hecho notorio del mes (“veintena”) de Panquetzaliztli.

Durante esta fiesta, se llevaba a cabo una batalla ceremonial entre guerreros y esclavos (véase el complejo ritual 6 más adelante). Los esclavos capturados por los guerreros que no podían ser liberados o pagados por sus dueños comerciantes eran consumidos en un banquete canibalístico en el templo *Uitzcalco* [Sahagún, 2003: II, 733, Graulich 2016: 205]. Esto nos hace pensar que, en dicho caso, los guerreros consumían carne humana de manera colectiva en un espacio comunal y no en el ámbito doméstico. Esto, a su vez, podría explicar algunos contextos arqueológicos como el entierro múltiple Número 14, perteneciente al periodo Postclásico Tardío de Tlatelolco, ubicado en el centro de la actual Ciudad de México [Pijoan 2019: 173, 184, 185]. Se trata de alrededor de 150 individuos en buen estado de salud, cuyos huesos mostraban marcas de corte, evidencias de golpes y percusiones. Aparentemente, después de haber sido sacrificados, los tejidos blandos fueron separados de los brazos, caderas, muslos y piernas, lo que fue el motivo de la autora para su interpretación:

En cuanto al descarnamiento, afectó principalmente las extremidades tanto superiores como inferiores, a los hombros y a la región posterior de la cadera. En estas regiones corporales se ubica la mayor cantidad de músculos y los más voluminosos del cuerpo. Esto hace pensar en posible canibalismo. No obstante, la mayoría de los huesos, tanto de las extremidades como de la cintura escapular y la pélvica, no muestran evidencias de exposición al calor [Pijoan 2019: 184].

Tal vez se consumían estas víctimas “sin dueño” en un banquete colectivo de guerreros, patrocinado y organizado por el poder central.

En estos casos se espera encontrar evidencias osteológicas en los espacios ceremoniales del poder central. En el caso señalado de Tlatelolco, interpretado por Pijoan, se trataba de restos óseos descarnados sin huellas de exposición al fuego. A pesar de la lógica argumentación de Pijoan, la información contrasta con la idea señalada más arriba de una cocción con los huesos. ¿Por otra parte es posible que en estos casos, por la ausencia de un captor, nadie reclamaba los huesos-trofeos?

VÍCTIMAS DE GUERRA

El “complejo ritual 4” consiste en el consumo de las víctimas *in situ*. Se trata de casos, asociados a la muerte violenta en la acción bélica y las partes corporales desarticuladas, para comer *in situ* o llevar solamente una parte del cuerpo para comer en la comunidad, o como trofeos de guerra. En este sentido, habrá que considerar la existencia de prácticas de canibalismo en el México prehispánico, donde la muerte fue violenta, pero no de tipo sacrificial, dentro de un contexto ritual ceremonial urbano.¹⁶ Las víctimas serán predominantemente adolescentes mayores o jóvenes adultos de sexo masculino [Tiesler 2008: 22], lo que sugiere que se trata de muertos en el conflicto. Sin embargo, los datos históricos también indican violencia bélica hacia mujeres e infantes. Aunque la información es escasa, los conflictos de contacto con los europeos y de tiempos coloniales posteriores —muchas veces en el Norte de México— señalan la práctica de desmembramiento (incompleto) en el lugar del conflicto y el pronto consumo sin especificar algo más sobre las circunstancias precisas [Cortés 2002: 194, López de Gómara 1979: 95, 214, 215]. La *Relación de Michoacán* [Alcalá 2011: 199] relata cómo “los viejos y viejas y los niños de cuna y los heridos, sacrificaban antes que se partiesen en los términos de sus enemigos, y cocían aquellas carnes y comíanselas”.

A nuestro juicio, en ningún momento se trata de un canibalismo alimenticio o gustativo, sino que se integra por completo en la dinámica y las creencias del exocanibalismo bélico.¹⁷ Se podrá encontrar evidencias arqueológicas en espacios públicos o pisos comunales, tal vez asociado a prácticas de violencia.

ESCLAVOS “BAÑADOS”

Los “complejos rituales 5 y 6” se distinguen de manera importante de los casos escritos hasta aquí, tanto en la tipología de víctimas, como en sus consumidores y los significados asociados. Entre los antiguos nahuas, algunos mercaderes de larga distancia gozaban del mismo privilegio de poder

¹⁶ En ciertos casos, sabemos que los primeros cautivos eran entregados a los sacerdotes para su sacrificio en el lugar de la batalla, delante de las estatuas de los dioses [*Códice Florentino* 1950-1983: VIII, 53, Sahagún 2003: II, 671].

¹⁷ Para una mayor argumentación, véase Declercq [2018]. Para una interpretación distinta que cuestiona el carácter ritual de estos casos, véase González Torres [1985], Graulich [2016].

consumir carne humana que los nobles guerreros. Sus víctimas sacrificiales y antropofágicas eran esclavos hombres o mujeres comprados en el mercado de Azcapotzalco [Sahagún 2003: II, 721] o Itzucan¹⁸ [Durán 1984: I, 64], exhibidos a los interesados en pleno ornato bélico [Código Florentino 1950-1982: IX, 45]. Como debían personificar a algún dios, eran escogidos con base en una evaluación rigurosa de sus aspectos físicos y sus cualidades artísticas [Durán 1984: I, 63].

En los días previos a la fiesta grande de Panquetzaliztli, a través de la entrega de atributos análogos a armas, el esclavo era puesto en el papel de guerrero enemigo [Sahagún 2003: II, 715-731]. En un combate ritual, algunos representaban a los *huitznahuas* del combate mítico contra Huitzilopochtli [Sahagún 2003: I, 212, Graulich 1999: 200]. Los informantes de Sahagún comentan que el dueño de un esclavo capturado en dicho combate podía pagar su libertad con mantas. Sin embargo, si la cantidad no era suficiente, el captor tenía el derecho de consumir al esclavo en el templo de *Huitzcalco*, “el templo de los Huitznahuas” [Sahagún 2003: II, 733].¹⁹ Se podrá definir este caso como un verdadero prisionero de un combate ceremonial, en donde el esclavo se convierte en dios/guerrero (*ixiptlahuan*). En los contextos arqueológicos, se espera encontrar restos de esta actividad ritual en los centros ceremoniales (como ofrendas o en los rellenos de las estructuras).

De la misma manera, los mercaderes organizaron un banquete con la carne de un esclavo bañado [Sahagún 2003: II, 721, Durán 1984: I, 64]. Se trata de víctimas transformadas en deidades (*ixiptlahuan*). En nuestra opinión, los comerciantes se ganaban el derecho de comer carne humana por el logro de conseguir bienes fuera de la propia comunidad, esto durante estancias peligrosas, donde la pérdida del alma y el riesgo de “enemizarse” era un peligro real.²⁰

Es importante señalar que no todos los esclavos bañados eran consumidos de esta manera. Acerca de algunas víctimas, las fuentes aclaran de manera explícita que eran enterradas. En el caso de los niños para el dios Tláloc, señala Las Casas [1967: II, 187, 189]:²¹ “Estos niños *no los comían*, sino poníanlos en una caja de piedra para honra de Tláloc, dios del agua.”²² Benavente o Motolinía [2001: 96] habla también de una pareja de esclavos que representaban al dios y a la diosa del agua. A medianoche los

¹⁸ Pueblo de la provincia de Tlaxcala.

¹⁹ También Graulich [2016: 205], Código Florentino [1950-1981: IX, 64].

²⁰ Véase Declercq [2018].

²¹ También Benavente [2001: 98, 99, 100].

²² Las cursivas son mías. También la “Relación de Cholula” [RG 1985b: 132].

sacrificaron “y a éstos no los comían sino echábanlos en una hoya como silo que para esto tenían”. En el caso de los leprosos cautivos, sacrificados en el templo de *Iztac Cintéotl*, encontramos la misma respuesta negativa: “no eran comidos” [Sahagún, 2003: I, 252]. Pese a esta casi unanimidad, y por motivos poco claros, en otra parte de su obra, Sahagún [2003: I, 144, 257] y Torquemada [1975-1983: III, 181] sí señalan el consumo de *ixiptlahuan-tláloc*.

Las fiestas de los comerciantes podrían ser rastreados en un sentido arqueológico en los basureros domésticos o eventualmente en los rellenos de las estructuras arquitectónicas locales.

VÍCTIMAS DIVERSAS

Finalmente, el “complejo ritual 7” trata del consumo de casos diversos, como el consumo de comerciantes-espías, o la “devolución” de la carne de un adversario con el objetivo de causar polémica o como detonador de un conflicto, o por motivos de venganza política. La *Relación de Michoacán* [Alcalá 2011: 57, 58] ofrece un ejemplo de venganza a través de la provocación canibalística, al igual que Alvarado Tezozómoc [2001: 100]. En estos casos, se mandaban las distintas partes corporales de la víctima de regreso al enemigo. En opinión de Isaac [2005], se trata de intentos de engañar, provocar o humillar al enemigo.²³

CONCLUSIONES

La información que podemos extraer de las fuentes históricas trata de la distribución de las víctimas o algunas partes de las víctimas a partir de la captura, algunos detalles sobre el desmembramiento en el ámbito ceremonial central y posteriormente en el de *calpulli*, luego su consumo y en ciertos casos algo sobre los modos de redistribuir la carne. Se repartían las distintas partes entre dos tipos de destinatarios: deidades y seres humanos (las víctimas destinadas a ser devoradas por las deidades terrestres, como los *ixiptlahuan-Tláloc*, no forman parte del estudio).

La primera escala en la distribución era la de los dioses, asociada inmediatamente al acto de quitar la vida —el primer corte— de la víctima, directamente seguida por el ámbito de los sacerdotes. Posteriormente se honraba al *tlatoani* con un trozo del cuerpo, seguido por una dispersión de partes corporales con fines *fágicos*, esta última etapa, según la cantidad

²³ “*Cannibalism by trickery*” [Isaac 2005].

de guerreros o sacrificantes involucrados en el apresamiento del enemigo. Pensamos que esta descentralización, al menos para el caso mexicana, podrá ser una explicación para la falta de evidencias osteológicas postcraneales de prisioneros de guerra en los depósitos del Templo Mayor [Chávez 2014]. Esta idea fue expresada por Pijoan [2010: 24]: “la evidencia para la práctica de canibalismo se debería de buscar más bien en basureros de casas-habitación, y no tanto en recintos sagrados”.

La reclamación de ser el captor principal fue puesta bajo juicio de personas designadas y la repartición de las partes del cuerpo se realizaba de manera rigurosa, conforme el papel preciso de los distintos involucrados en la captura. Cuando había distintos cautivadores involucrados, la dinámica del circuito gastronómico se multiplicaba, con una remuneración mayor para el captor principal. En estos casos, es de esperar que la fragmentación del cuerpo genera una separación de partes corporales hacia distintas comunidades, y, por ende, hacia diferentes sitios arqueológicos. La distribución de las partes corporales refleja una dinámica que corresponde a criterios políticos, económicos, sociales y religiosos.

También los comerciantes llevaban los cuerpos de los *ixiptlahuan* (personificadores) a su ámbito doméstico para el banquete. Sin embargo, es posible que los guerreros “sin dueño” y algunos esclavos capturados en los combates rituales eran consumidos en fiestas, patrocinadas por el poder central. Estas víctimas “perteneían” al poder central y se disponía de sus restos en los centros ceremoniales centrales, como es el caso del Entierro 14 de Tlatelolco [Pijoan 2019].

Los complejos rituales demuestran una variabilidad de contextos espaciales con alteraciones complejas. Hay que tomar en cuenta que la antropofagia estaba inmersa en la complejidad social (conflicto intergrupala) y la estructura sacrificial de las sociedades mesoamericanas. Esta lógica se expresa en mayor o menor grado en los distintos tipos de depósitos de los contextos arqueológicos: restos de huesos en patios o pisos habitacionales, basureros domésticos o basureros de centros cívico-religiosos, hasta en rellenos de estructuras. Se trata de banquetes o fiestas ceremoniales en el ámbito residencial,²⁴ de restos óseos consumidos y posteriormente redepósitos como “dones” o sepultados como ofrendas. En otros casos, se trata

²⁴ Tradicionalmente, los fragmentos de huesos corrían la misma suerte que las piezas de cerámica rotas: objetos fragmentados, incompletos y dispersos no recibían la misma atención que las vasijas completas y decoradas. Estas características deposicionales tipo “desechos” tradicionalmente descartadas impedían abrir hipótesis acerca de prácticas de antropofagia.

de segmentos descarnados en el ámbito ceremonial central, depositados en los grandes centros ceremoniales.

En sentido tafonómico, se puede esperar un arreglo irregular de restos óseos incompletos y dispersos, en concordancia con los atributos generales de depósitos postsacrificiales [Tiesler 2008]. En el caso de descarnar segmentos sin algún tipo de cocción, deberíamos encontrar los huesos largos completos con cortes sobre huesos en las diáfisis o donde hay las inserciones musculares [Ruiz González 2020].²⁵ Esta interpretación de casos de canibalismo en Mesoamérica difiere de las características propuestas por White [1992: 340] y Turner y Turner [1999: 24].

Por último, vimos que la carne humana como un bien de prestigio era un don o un objeto de intercambio apreciado, importante en la construcción de los vínculos sociales. Tenemos indicaciones para pensar que, en contextos de reciprocidad, la repartición ocurrió con la carne cocida, sin los huesos adheridos, semejante a la distribución de un animal cazado. Consideramos que todo el proceso desde la captura de seres humanos, el tratamiento corporal, el consumo y la deposición se integra en un ámbito sagrado, vinculado a la obtención de comida, igual que los animales de caza o las plantas cultivadas.

REFERENCIAS

Alcalá, Jerónimo de

2011 *Relación de Michoacán*. Estudio introductorio de Jean-Marie G. Le Clézio, El Colegio de Michoacán. Morelia.

Alegre, P. Francisco Javier

1842 *Historia de la compañía de Jesús en Nueva-España*. Edición digital basada en la edición de Carlos María de Bustamante. Imprenta de J.M. Lara. México. 1841. <<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/>>. Consultado el 20 de noviembre de 2019.

Alvarado Tezozómoc, Hernando de

1975 *Crónica mexicana*. Hacia el año de MDXCVIII. Anotada por Manuel Orozco y Berra. Porrúa. México.

2001 *Crónica mexicana*. Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro (eds.). Dastin. Madrid.

Alvarado Viñas, Luis Adrián

2013 *Tejedores de grandezas. Un análisis de la población de Teopanazgo, Teotihuacan, a través de sus actividades ocupacionales*, tesis de maestría. UNAM, México.

²⁵ Comunicación personal, marzo de 2020.

Benavente, Fray Toribio de (Motolinía)

2001 *Historia de los indios de la Nueva España*. Claudio Esteva Fabregat (ed.). Dastin. Madrid.

Botella M. C. y Alemán Aguilera I

2000 Aprovechamiento del cuerpo humano en el México Prehispánico en el basurero de Zultepec, en *Investigaciones en Biodiversidad Humana*, Tito A. Varela (ed.). Universidad de Santiago De Compostela, Sociedad Española de Antropología Biológica. España: 190-200.

Burgoa, Francisco de

1934 *Geográfica descripción*. Publicaciones del Archivo General de la Nación xxvi. México.

Carrasco, David

1995 Cosmic Jaws: We Eat the Gods and the Gods Eat Us. *Journal of the American Academy of Religion* LXIII/3: 429-463.

Chávez Balderas, Ximena

2014 Sacrifice at the Templo Mayor of Tenochtitlan and its Role in Regard to Warfare, en *Embattled Bodies, Embattled Places. War in Pre-Columbian Mesoamerica and the Andes*, Andrew K. Scherer and John W. Verano (eds.). Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C: 171-197.

Chávez Balderas, Ximena, Lorena Vázquez Vallín

2017 Del *tzompantli* al Templo Mayor. *Arqueología Mexicana*, 148: 58-63.

Chimalpáhin Cuauhtlehuanitzin, Domingo

2003 *Séptima relación de las Diferentes Histoires Originales*, Josefina García Quintana (ed.). UNAM. México.

Códice Florentino

1950-1982 *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Fray Bernardino de Sahagún, Charles E. Dibble y Arthur J. O Anderson (trads.). University of Utah Press. Salt Lake City.

Códice Ramírez

1975 Manuscrito del siglo XVI intitulado: "Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias". Porrúa. México.

Códice Tudela

1980 Edición de José Tudela de la Orden. Ediciones cultura hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana. Madrid.

Cortés, Hernán

2002 *Cartas de relación*. Porrúa. México.

Declercq, Stan

2018 *In mecitin inic tlaacanaquani: "Los mecitin (mexicas): comedores de carne humana"*. *Canibalismo y guerra ritual en el México Antiguo*, tesis de doctorado. UNAM. México.

Díaz del Castillo, Bernal

1977 *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España, II*. Joaquín Ramírez Cabañas (nn.). Porrúa, México.

Durán, Diego

1984 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme, I*. Ángel Ma. Garibay K (ed.). Porrúa, México.

González, Luis

1980 Una etnografía acaxee de Hernando de Santarén. *Tlalocan*, 8: 355-394.

González Torres, Yólotl

1985 *El sacrificio humano entre los mexicas*. Fondo de Cultura Económica. México.

Graulich, Michel

1998 La royauté sacrée chez les aztèques de México. *Revista Española de Antropología Americana*, 28: 99-117.

1999 *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. INI. México.

2016 *El sacrificio humano entre los aztecas*. Fondo de Cultura Económica. México.

Isaac, Barry

2005 Aztec cannibalism: Nahuas versus Spanish and mestizo accounts in the Valley of Mexico. *Ancient Mesoamerica*, 16 (1): 1-10.

Las Casas, Fray Bartolomé de

1967 *Apologética Historia Sumaria*. Edmundo O'Gorman ed.). IIH-UNAM. México.

Lockhart, James

1999 *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. Fondo de Cultura Económica. México.

López de Gómara, Francisco

1979 *Historia de la Conquista de México*. Jorge Gurria Lacroix (prol.). Biblioteca Ayacucho. Caracas.

López Luján, Leonardo y Guilhem Olivier (coords.)

2010 *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. INAH, IIH-UNAM. México.

Manzanilla, Linda

2015 Cooperation and tensions in multiethnic corporate societies using Teotihuacan, Central Mexico, as a case study. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 112 (13): 9210-9215.

2017 Teopancazco: a Multiethnic Neighborhood Center in the Metropolis of Teotihuacan, en *Multiethnicity and Migration at Teopancazco. Investigations of a Teotihuacan Neighborhood Center*, Linda R. Manzanilla (ed.), University Press of Florida. Gainesville: 1-48.

Mártir de Anglería, Pedro

1944 *Décadas del Nuevo Mundo*. Editorial Bajel. Buenos Aires.

Molina, Alonso de

1977 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Porrúa. México.

Nelson, Ben y Debra L. Martin

2015 Symbolic Bones and Interethnic violence in a Frontier Zone, Northwest Mexico, ca.500-900 C.E., en *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 112 (30): 9196-9201.

Pijoan Aguadé, Carmen Ma.

2010 Estudios de tafonomía en México, en *Perspectiva tafonómica II. Nuevos trabajos en torno a poblaciones mexicanas desaparecidas*, Carmen Ma. Pijoan Aguadé; Xabier Lizárraga Cruchaga y Gerardo Valenzuela Jiménez (co-ords.). INAH. México: 15-31.

2019 *Evidencias de sacrificio humano y canibalismo en restos óseos. El caso del Entierro 14 de Tlatelolco, Ciudad de México*. INAH, Secretaría de Cultura. México.

Pijoan Aguadé, Carmen Ma. y Alejandro Pastrana Cruz

1989 Evidencias de actividades rituales en restos óseos humanos en Tlatelcomila, D.F., en *El Preclásico o Formativo. Avances y perspectivas*, Martha Carmona Macías (coord.). INAH, CONACULTA. México: 287-306.

Pijoan Aguadé, Carmen Ma. y Josefina Mansilla Lory

1990 Prácticas rituales en el norte de Mesoamérica. Evidencias en Electra, Villa de Reyes, San Luis Potosí. *Arqueología* 4: 87-96.

1997 Evidence for Human Sacrifice, Bone Modification and Cannibalism in Ancient México, en *Troubled Times. Violence and Warfare in the Past*, Debra L. Martin y David W. Frayer (eds.). Gordon and Breach. Amsterdam: 217-239.

Pomar, Juan Bautista

1986 Relación de Tezcoco, en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*. UNAM. México: 45-113.

Relaciones geográficas del siglo XVI (RG)

1984 Antequera, 2 (3). René Acuña (ed.). IIA-UNAM. México.

1985a Tlaxcala, 2 (5). René Acuña (ed.). IIA-UNAM. México.

1985b México, 1 (6). René Acuña (ed.). IIA-UNAM. México.

1986a México, 2 (7). René Acuña (ed.). IIA-UNAM. México.

1986b México, 3 (8). René Acuña (ed.). IIA-UNAM. México.

1988 Nueva Galicia, 10. René Acuña (ed.). IIA-UNAM. México.

Rojas Chávez, Juan Martín, Jorge Arturo Talavera González y Enrique García García

2004 Una propuesta para el análisis tecnológico, morfológico y funcional de la industria de hueso humano en México, en *Perspectiva Tafonómica*, Carmen Ma. Pijoan Aguadé y Xabier Lizárraga Cruchaga (eds.). INAH. México: 87-108.

Ruiz Gonzalez, Judith Lizbeth

2020 *Pervivencia y cambio: Toniná en el Posclásico. Nuevas evidencias osteológicas del sacrificio humano en el área maya*, tesis de doctorado. Estudios mesoamericanos. UNAM. México.

Sahagún, Bernardino de

1997 *Primeros Memoriales*. Paleography of Nahuatl Text and English Translation, Thelma Sullivan (ed.), completada y revisada con agregados de Henry B. Nicholson, Arthur J.O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber y Wayne Ruwet. Norman, Universidad de Oklahoma. Estados Unidos.

2002 *Historia general de las cosas de Nueva España*. Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (nn.). CONACULTA. México.

2003 *Historia general de las cosas de Nueva España*. Edición de Juan Carlos Temprano. (Crónicas de América), Dastin. Madrid.

Talavera, Jorge, Juan Martín Rojas y Enrique García

2001 *Modificaciones culturales en los restos óseos de Cantona, Puebla. Un análisis bioarqueológico*. INAH. México.

Tiesler, Vera

2008 *Funerary or Nonfunerary? New References in Identifying Ancient Maya Sacrificial and Post sacrificial Behaviors from Human Assemblages, en New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, Vera Tiesler y Andrea Cucina (eds.). Springer, Nueva York: 14-44.

Tiesler, Vera y Andrea Cucina (eds.)

2008 *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*. Springer. Nueva York.

Tiesler, Vera y Guilhem Olivier

2020 *Open Chests and Broken Hearts. Ritual Sequences and Meanings of Human Heart Sacrifice in Mesoamerica*. *Current Anthropology*, 61 (2): 168-193.

Torquemada, Juan de

1975-83 *Monarquía indiana*, 7 vols., Miguel León-Portilla (coord.). IIA-UNAM. México.

Turner, Christy G. y Jacqueline A. Turner

1999 *Man Corn. Cannibalism and Violence in the Prehistoric Southwest*. The University of UTAH Press. Estados Unidos.

Villa Paola, Claude Bouville, Jean Courtin et al.

1986 *Cannibalism in the Neolithic*. *Science, New Series*, 233 (4762): 431-437.

Viveiros de Castro, Eduardo

1992 *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. University of Chicago Press. Chicago.

White, Tim D.

1992 *Prehistoric Cannibalism at Mancos 5MTUMR-2346*. Princeton University Press. Oxford.

¿Qué hablan esos menonitas? Indagaciones en el bajo y alto alemán en Salamanca, Quintana Roo

Emmie Hoebens*

Meertens Instituut Ámsterdam, Universidad Radboud Nimega

RESUMEN: *Este trabajo¹ ofrece una perspectiva sociolingüística de la comunidad menonita ortodoxa de Salamanca, en el sur de México. Se observan ciertos aspectos de interacción sociolingüística al interior de esta comunidad, producto de una larga historia de lenguas en contacto en un aislamiento relativo. Con base en un recuento histórico y lingüístico se revisan las definiciones de diglosia y triglosia, se documenta la dinámica sociolingüística tocante a las dos lenguas germánicas, en relación con su sistema de enseñanza, también para resaltar su interés para el estudio de lenguas en contacto.*

PALABRAS CLAVE: *menonitas ortodoxos, México, lenguas germánicas, diglosia.*

What do these Mennonites speak?
Inquiries in low and high German in Salamanca, Quintana Roo

ABSTRACT: *This paper describes the sociolinguistic situation of an orthodox Mennonite community in southern Mexico. Particular sociolinguistic phenomena are observed within this community, the product of a long history of languages in contact whilst in relative isolation. Based on a historical and linguistic account, the definitions of diglossia and triglossia are examined; the sociolinguistic process of the community with respect to its two Germanic languages is documented and its importance regarding the study of the dynamics of languages in contact.*

*hoebens@outlook.com

¹ Agradezco el apoyo de mis asesores, la Dra. N. Van der Sijs y el Dr. F. Hinskens. También, agradezco a los especialistas que leyeron la versión preliminar y cuyos comentarios enriquecieron mucho este artículo.

KEYWORDS: *Orthodox Mennonites, Mexico, Germanic languages, diglossia.*

INTRODUCCIÓN

Para el presente estudio nos centramos en la corriente de los menonitas llamados *Oolt Kolonie* (de la vieja colonia)² que conforman la comunidad Salamanca. Sus habitantes son descendientes de los menonitas que en el siglo xvi huyeron de los Países Bajos hacia Prusia [Siemens 2012: 28, Penner *et al.* 1984: 139]. Esta agrupación de menonitas ortodoxos rechaza cualquier forma de proselitismo.

En sus emigraciones, peregrinajes como los llaman ellos mismos, durante 500 años se han dado diferencias significativas entre las diversas agrupaciones menonitas en Europa y en América. Hay un gran número de subdivisiones entre ellas, todas con base en las discrepancias (algunas veces mínimas pero decisivas, otras mayores) en la forma de vivir su religión. Hay menonitas en todo el mundo, porque hasta el día de hoy se agregan conversos modernos. Los menonitas *Oolt Kolonie* no practican el proselitismo, son casi exclusivamente de origen europeo y producto de muchas generaciones de menonitas ortodoxos.

En el año de 2003, en el sur de México, estado de Quintana Roo, municipio de Bacalar, se fundó la colonia de Salamanca. Sus actuales habitantes provienen, en su mayoría, de Little Belize y Shipyard (Belice), y sus padres, generalmente, son menonitas mexicanos, nacidos en Chihuahua y Durango [Bautista *et al.* 2014: 262, Roessingh *et al.* 2010: 50-54].

En este texto abordamos la situación sociolingüística al interior de la comunidad, en donde se manejan básicamente cuatro lenguas. El español es la lengua de comunicación con el exterior inmediato; se usa sobre todo en los ámbitos administrativos y comerciales mexicanos. Son primordialmente los varones menonitas que hablan y entienden el español, debido a que se encargan de los cultivos, de algunas empresas, del procesamiento y de la comercialización de todo lo que se produce en la comunidad. Pero no se usa el español entre los menonitas.

Algunos menonitas mayores saben inglés, y unos pocos también el *bileez kriol*, ya que en Belice estas dos lenguas cumplían el papel que tiene el español ahora para los residentes de Salamanca. Para algunos trámites en Belice aún necesitan servirse del inglés. Dentro de la comunidad no hablan el inglés.

Al interior de la comunidad, entre los menonitas mismos, mujeres y varones, se emplean las dos lenguas en las que se centra este ensayo:

² *Oolt Kolonie*: Colonia vieja, la denominación obedece a la primera colonia menonita (*Chortitza*) que se estableció en la actual Ucrania en 1787; esta colonia consistía sobre todo de menonitas de ascendencia flamenca, también entonces se consideró la más conservadora.

- el “bajo alemán” o plódich,³ para el habla cotidiana, es la lengua que todos aprenden desde que nacen.
- el “alto alemán” o huágdich, lengua que se aprende en la escuela, completamente con base en textos bíblicos; es el idioma para la misa, para poder leer la Biblia y el que usan para comunicarse por escrito.

Entre 2017 y 2019 se realizaron varias estancias de campo en la comunidad de Salamanca; desde la primera visita, en agosto de 2017, logramos establecer un contacto interesante con una familia menonita del lugar. Nuestro interés manifiesto por sus lenguas germánicas y el poder comunicarnos en alemán y neerlandés, además del español, resultó en cierta identificación cultural/lingüística y varias familias nos abrieron las puertas de sus casas. Además de participar en los quehaceres de la vida cotidiana y en eventos especiales como bodas, implementamos cuestionarios, observamos la dinámica en varias escuelas, y llevamos a cabo entrevistas en profundidad sobre hábitos, nociones y actitudes lingüísticas.

Con base en un recuento histórico desde la literatura y con la información de campo, vamos a revisar el papel actual de las dos lenguas al interior de la colonia menonita de Salamanca, Quintana Roo.

BREVE HISTORIA DEL ORIGEN Y ENTORNO SOCIAL Y LINGÜÍSTICO

El anabaptismo surge alrededor de 1525 y recibe ese nombre porque sus fundadores se opusieron, con base en la Biblia, al bautizo de los infantes. Desde entonces los seguidores de esta corriente decidieron celebrar el bautizo cuando, como adultos conscientes, generalmente entre los 16 y 26 años, hayan hecho su profesión de fe. Los amish y huteritas, que residen sobre todo en Kansas, Pensilvania (E.U) y Canadá, también son anabaptistas, seguidores ortodoxos de, respectivamente, Jakob Ammann (Suiza) y Jacob Hutter (Tirol, Austria) [Regev 2007: 51-53].

El movimiento de los anabaptistas surgió a principios del siglo XVI en Suiza y pronto se extendió hacia las regiones de los llamados Países Bajos. Los anabaptistas provienen sobre todo de las provincias de Flandes, Holan-

³ Plódich (*Plautdietsch*), variante del alemán bajo, también conocido como *lingua mennonitica*. Se ha optado por esta escritura con base en el diccionario plódich-español de José Alejandro Orozco García [2006]. La pronunciación del vocablo español concuerda mucho con su pronunciación en la propia lengua. Como consecuencia se ha dado una ortografía similar al huágdich, que es como pronuncian los menonitas la palabra alemana *hochdeutsch* o alemán alto.

da y Frisia. Después del levantamiento anabaptista violento de Munster en 1535 y la consiguiente derrota atroz, Menno Simons, un cura católico aceptó tomar las riendas de las agrupaciones de anabaptistas de Flandes y Holanda desplazados y de los frisones originarios reunidos en Frisia occidental y oriental, en la región norte de los Países Bajos y Alemania, colindante con el mar Báltico. Menno se deslindó de toda acción radical y promovió sobre todo una vida apartada de las tentaciones mundanas, basada en la Biblia, y bajo el principio de la indefensión. En la época de los cambios religiosos y políticos de la reforma, los anabaptistas perdieron la batalla y pronto se convirtieron en objeto de intolerancia y persecuciones [Asaert 2008].

DE LAS TIERRAS BAJAS A PRUSIA, LA DELTA DEL RÍO VÍSTULA

A partir de 1536 cada vez más anabaptistas frisones, holandeses y flamencos huyen a Prusia, donde se establecen en los alrededores de la ciudad de Danzig en la delta del río Vístula. El rey de Polonia promete el respeto de sus principios y los menonitas se desenvuelven como productores, comerciantes y campesinos [Samerski 2008].

En ese momento emplean sus hablas regionales, como las de Flandes, Brabante, Holanda (tres variantes importantes en el neerlandés estándar), Frisia y Groninga, en una época en la que apenas se están formalizando y nacionalizando las lenguas. Son todas lenguas germánicas y puede hablarse de un dialecto continuo (bajo-germánico) que se extiende desde las provincias de Flandes y Brabante hacia el norte de los Países Bajos y hacia el noreste de lo que ahora es Alemania, por las tierras bajas de la costa del mar del norte y del mar del este (mar Báltico) [Kremer 1978: 143].

En la delta del río Vístula en Prusia los menonitas poco a poco van adoptando como suyo el habla local, el “bajo alemán”, con la inserción o la conservación de algunas características de sus variantes del neerlandés, flamenco y friso. Tal influencia perdura durante un tiempo porque con el uso de la traducción neerlandesa de la Biblia [Biestkens 1560 véase en Hollander 2017] se mantiene el neerlandés. Esta lengua también se usa en la escuela, siendo el propósito principal de la educación que los creyentes puedan leer y comprender la Biblia. Apenas en la segunda mitad del siglo XVIII (1772) empieza a usarse la Biblia luterana, cuyo uso marca la introducción del “alemán alto” (*hochdeutsch*) como lengua religiosa y de la educación.

La lengua que se habla actualmente en Salamanca es el resultado del éxodo inicial de los anabaptistas perseguidos desde los Países Bajos hacia la delta del Vístula, con la consiguiente estancia alargada en Prusia. El plódič (*plautdietsch*) es una lengua bajo-sajona, rama del subgrupo de las lenguas

germánicas occidentales, con influencias innegables desde las tierras de los Países Bajos, es decir tanto de las variantes que se hablaban en Flandes, Brabante, Holanda y Frisia, como de la lengua neerlandesa, estandarizada en el siglo XVII y presente en la Biblia [Siemens 2012: 31, 32].

Adonde sea que vayan, desde su salida de los Países Bajos, los menonitas de antaño, los antecesores de los actuales menonitas *Oolt Kolonie* e incluso en el presente, estos menonitas ortodoxos de ahora conservan sus condiciones básicas para establecerse, una de las cuales se relaciona directamente a la lengua:

- Derecho a la no-violencia, o sea ninguna participación en servicio militar ni en conflictos armados.
- Respeto a su iglesia, su fe cristiana, su forma de vivir.
- Derecho a escuelas propias en su lengua propia.

Plódich y neerlandés⁴

Algunas comparaciones léxicas y morfológicas entre el neerlandés y plódich basadas en la variante Oolt Kolonie, registradas en Salamanca, Quintana Roo, México (2017). NL= neerlandés La ortografía del plódich se basa en Zacharias (2009).	
Léxico	Morfología
klautren - klauteren = trepar krakjt - correct= en la variante regional de Brabante, Países Bajos, se usa "krek"= exacto ladjich - ledig, leeg = vacío porren - porren = dar un empujón tachtentich - tachtig (tachtentig en diversos dialectos del neerlandés) = ochenta	<i>formación de diminutivo mediante sufijo -je o -tje</i> : Agatha= Oetje, -la pequeña Agatha Gertruida= Truudje, la pequeña Getruda Froanz= Froansje, el pequeño Francisco Kjukje (NL koekje) = galletita Eimsje (NL miertje) = hormigueta

Figura 1.

LA PARTIDA A RUSIA

Los menonitas se trasladan cada vez que se vean afectados en sus principios y costumbres, aunque en la actualidad también se mudan por problemas para conseguir tierras de labranza. Históricamente es la postura rígida de las familias más ortodoxas con sus ideas firmes que les ha permitido desarrollar la impresionante capacidad de decisión (y flexibilidad) de mudarse a otras tierras. Está claro que con cada salida, también hay gente que se queda atrás, unas veces porque no quieren aventurarse hacia una nueva vida,

⁴ Los ejemplos que se citan aquí y en otros cuadros están tomados, como señalé, de conversaciones y entrevistas de campo registradas en Salamanca; existe la posibilidad de ampliarlos, pero la intención de este artículo no es hacer una lista exhaustiva.

pero pretenden conservar su estilo menonita, otras veces porque aceptan integrarse más en la sociedad que los ha acogido. A finales del siglo XVIII, después de una visita exploradora realizada al sur de Rusia en 1786, un grupo de más de 152 familias se traslada ahí en 1788, abandonando sus pueblos debido a que en Prusia pierden poco a poco los derechos que se les habían otorgado a su llegada. Casi 20 años después, en 1804, otro grupo numeroso los sigue y se muda a la misma región [véase Penner *et al.* 1984:120,121, Siemens 2012: 28, 29].

Se asientan en la que ahora es Ucrania, invitados por la zarina Catalina la Grande, para trabajar las tierras. El primer grupo, que consiste mayormente de menonitas de ascendencia flamenca, se establece en Chortitza, que se conocerá como la vieja colonia, *Oolt Kolonie*, de allí el nombre. La segunda ola de colonos menonitas se asienta en Molotschna [Siemens 2012: 29]. Durante casi 100 años demuestran su habilidad para la agricultura, su tesón y aguante. Los menonitas no adoptan el ruso, su habla cotidiano es el plódich, pero hay influencia del ruso, inevitablemente se toman del ruso palabras que designan objetos o conceptos desconocidos. Sin embargo, cuando en Molotschna hay un grupo de creyentes que pide que el ruso se vuelva asignatura obligatoria en las escuelas menonitas, hay disputas entre y dentro de las comunidades de ambas regiones. Hay grupos que dan la bienvenida a un mejor sistema educativo, mientras otros lo rechazan tajantemente. Cuando más tarde el gobierno ruso les obliga a la implementación del ruso y además a que los hombres se registren para el servicio militar, a fines del siglo XIX, muchas familias menonitas de las dos regiones mayores de asentamiento (Chortitza y Molotschna) parten a Canadá, donde el gobierno se muestra ansioso por recibir a pobladores que sepan trabajar la tierra [Siemens 2012: 29, Penner *et al.* 1984: 179 y ss.].

Plódich y ruso

Unos préstamos léxicos proporcionados por los habitantes mismos, anotados en Salamanca, Quintana Roo, México, (2017-2019). La ortografía del plódich se basa en Zacharias (2009).		
<u>Plodich</u> Arbus Schisnikj - ajo – Bulkye Bockelzhohnn	<u>Ruso</u> арбуз чеснок большой хлеб баклажан*	<u>Español</u> Sandía ajo pan de caja tomate
*Bockelzhohnn (tomate) es un caso curioso. La palabra en ruso "баклажан" [baklazhan] significa berenjena, pero tanto en los diccionarios del plódich (Rempel 1995; Thiessen 2003; Zacharias 2009), como en Salamanca se ha guardado con el significado de tomate.		

Figura 2.

Unos pocos préstamos léxicos proporcionados por los habitantes mismos, anotados en Salamanca, Quintana Roo, México, (2017-2019). La ortografía del plódich se basa en Zacharias [2009].

CANADÁ ¿EL CAMBIO AL INGLÉS?

En Canadá vemos un desarrollo similar: los menonitas forman comunidades agrícolas principalmente en Manitoba, Saskatchewan y el este de Canadá. Cuando entre 1910 y 1920 el gobierno canadiense impone el sistema educativo nacional en todas las escuelas, en el idioma inglés, de nuevo los grupos más conservadores buscan una salida hacia un país donde se les permite vivir de acuerdo con sus principios y con cierta autonomía. México se ofrece, en 1922 llegan los primeros menonitas a Chihuahua, donde se les permite continuar su estilo introversionista⁵ [Regev 2007: 51] con una lengua de casa que es el plódich con sus diversos préstamos léxicos, morfológicos y fonológicos del neerlandés, alto alemán, ruso e inglés, y una lengua religiosa que es el alto alemán, mientras que ambas lenguas ya están bastante desvinculadas de las tierras donde nacieron [Sawatzky 1971].

CHIHUAHUA, DURANGO, BELICE Y AHORA SALAMANCA

Los menonitas ahora (2020) cumplen ya casi 100 años de residencia en México. Se asentaron en Chihuahua, Durango, Zacatecas, más tarde también en Campeche, Tabasco y otros estados, y más recientemente en Quintana Roo.

En México, los 100 años de convivencia con el español nuevamente han tenido una influencia en el plódich, notable sobre todo a escala del léxico. En el año de 1958 un gran número de familias en Chihuahua y Durango decidió mudarse a Belice, porque en vista de varias medidas y regulaciones sociales, en el ámbito nacional, temían que se les afectaba nuevamente en sus libertades concedidas. En Belice adquirieron tierras en Spanish Lookout (1958), Shipyard (1958), Blue Creek (1958) y más tarde en Upper y Lower Barton Creek (1970), Little Belize (1978), Indian Creek (1987) y Neuland (2013). De estos asentamientos, sólo Shipyard, Little Belize, Indian Creek y Neuland son de menonitas *Oolt Kolonie* [Roessingh *et al.* 2010: 65].

En Belice los menonitas estuvieron en contacto con el inglés, además del *bileez kriol*. A principios del siglo XXI, un grupo de menonitas de Shipyard y

⁵ Introversionista: “*introversionist sect*” los que consideran que sólo se logra la salvación a través de un retiro total de la influencia corruptiva del mundo; se refiere a comunidades que se apartan de la vida moderna, mundana.

de Little Belize deciden buscarse nuevas tierras y adquieren unas 5, 000 hectáreas en el municipio de Bacalar. Muchos de estas personas tienen padres que nacieron en Chihuahua o Durango, o sea, regresan a la tierra natal de sus padres. El plódich entretanto se ha enriquecido con préstamos lexicales del inglés (ya que el contacto con Canadá nunca se ha perdido) y del español.

Plódich e inglés

Plódich y español

Unos préstamos registrados durante la grabación del vocabulario en Salamanca, QR, México (proporcionados por distintos habitantes Salamanca 2017-2019) La ortografía del plódich se basa en Zacharias (2009, donde fue posible).	
Foarma - granjero (farmer) Trock - camión (truck) Beisickel - bicicleta (bicycle) Grausshoppa - chapulín (grasshopper) Foaraleissens- licencia de manejo (drivers'license un compuesto híbrido entre plódich 'Foara' e inglés 'license')	burra - burro/burra polva - polvo* wratch - huarache* kokaratsja - cucaracha* *estas palabras no se encuentran en los diccionarios de Reimer (1995), Thiessen (2003), Zacharias (2009)

Figura 3.

DOS LENGUAS AL INTERIOR Y UNA O DOS LENGUAS AL EXTERIOR,
¿CÓMO PUEDE DEFINIRSE LA SITUACIÓN LINGÜÍSTICA?

La situación lingüística entre las dos lenguas, el plódich y el huágdich, en Salamanca podría definirse como una diglosia clásica. ¿Qué implica la diglosia clásica? Nos referimos al término clásico, tal como fue definido por Charles Ferguson en 1959 de la siguiente manera:

Una situación lingüística relativamente estable en la cual, además de los dialectos primarios de la lengua (que puede incluir una lengua estándar o estándares regionales) hay una unidad superpuesta, muy divergente, altamente codificada (a menudo más compleja gramaticalmente), vehículo de una parte considerable de la literatura escrita, ya sea de un período anterior o perteneciente a otra comunidad lingüística, que se aprende en su mayor parte a través de una enseñanza formal y se usa en forma oral o escrita para muchos fines formales, pero que no es empleada por ningún sector de la comunidad para la conversación ordinaria («Diglossia», Word, 15, 260).⁶

⁶ *A relatively stable language situation in which, in addition to the primary dialects of the language (which may include a standard or regional standards), there is a very divergent, highly codified (often grammatically more complex) superposed variety, the vehicle of a large and*

Desde su éxodo de los Países Bajos y luego de Prusia, en tantos lugares de asentamiento, en diversas regiones y países, los menonitas han organizado sus comunidades en un entorno lingüístico ajeno a sus propios usos y costumbres lingüísticos. Prácticamente siempre han estado expuestos a la convivencia con una tercera lengua que es la lengua del país o de la región donde se asentaron.

También Wölck [2008] habla de diglosia en una situación parecida, la de los amish en Pensilvania, donde menciona la convivencia del alemán pensilvaniano (*pennsylvanian dutch*) con el alemán estándar de la Biblia, además del uso de inglés afuera de la comunidad, y dice que se trata de “un caso típico y real de diglosia y bilingüismo” [Wölck 2008: 224].

Cox [2015] sin embargo ha propuesto un modelo de representación de una convivencia triglósica. Es decir que considera la lengua de entorno, externa a la comunidad, como parte de la repartición funcional en el repertorio lingüístico. Para su modelo, Cox se basa en su propio estudio entre los *Oolt Kolonie* menonitas en Bolivia y en otras fuentes. La tabla en que representa la situación de los menonitas en una convivencia repetida de al menos tres lenguas, ilustra una histórica consistencia (socio) lingüística entre los menonitas ortodoxos. He aquí el modelo (adaptado al español) de Cox [2015].

Cox (2015: 53) Tabla 1. Desarrollo histórico de triglosia en comunidades de menonitas rusos y sus descendientes Oolt Kolonie en Latinoamérica aprox. 1650-al presente, con las variantes H- (sup. izq.), variantes L- (inf. izq.) y las lenguas importantes de contacto externo (lado der.) en cada periodo histórico.

Neerlandés	Polaco, Alemán	Huágdich	Ruso, Ucraniano
Plódich		Plódich	
ca. 1650-1789		1789-1874	
Huágdich	Inglés	Huágdich	Español, Inglés
Plódich		Plódich	
1874-1922		1922-presente	

Figura 4

respected body of written literature, either of an earlier period or in another speech community, which is learned largely by formal education and is used for most written and formal spoken purposes but is not used by any sector of the community for ordinary conversation [Ferguson 1959 : 260].

Cox confirma el uso del alto alemán para todos los dominios de prestigio de la iglesia y de la comunicación escrita. También observa, en la comunidad de Bolivia, un cambio en la pronunciación del alto alemán. Un cambio que, de acuerdo con el texto de Cox, entre algunos menonitas se considera una degeneración, entre otros un marcado punto y aparte con el “alto alemán mundano”. Siemens [2018] corrobora la singularidad del huágdich de los menonitas cuando observa: “Respecto a su estructura y léxico, (el huágdich) se dio a través de la lengua de la biblia luterana y la convivencia con el plódich.” (trad. del alemán EH). En dichos estudios, ni Siemens ni Cox entran en la materia del sistema escolar, en donde la adquisición del huágdich debe tener lugar. Más adelante volveremos a este tema.

La situación de triglosia que propone Cox no tiene más explicación que la coexistencia de al menos tres lenguas en la comunidad que cumplen con funciones diferentes. En las palabras de Cox [2015: 53] se trata de una triglosia:

Que implica una variante “alta” (A), reservada a los contextos de “prestigio” dentro de la comunidad (*p.e.* la educación, religión, comunicación escrita). Esta variante se halla superordinada a una variante “baja” (B), que sirve como el medio de comunicación en contextos menos formales, comunes dentro de la comunidad (la comunicación cotidiana). Ambas variantes al interior de la comunidad [...] se distinguen de una o más variantes externas a la comunidad (E), [...] mientras que el grado de competencia en estas lenguas varía entre los individuos. (trad. EH).⁷

Así que con base en el uso de las distintas lenguas en y alrededor de las comunidades de menonitas ortodoxos (*Oolt Kolonie* y tal vez otros asentamientos conservadores) podríamos hablar de una situación de diglosia (de acuerdo con la definición de Ferguson [1959] y la apreciación de Wölck [2008], de triglosia [Cox 2013] o sencillamente de una situación de isla lingüística (término originario de la lingüística alemana)⁸ que en este caso al

⁷ [...] involving a “high” variety (H), which is restricted to “prestige” contexts within the community (*k.*, education, religion, written communication). This variety is superordinate to a “low” variety (L), which serves as the means of communication in common, less formal contexts within the community (*e.g.*, day-to-day in-group communication). Both of these community-internal varieties [...] are distinguished from one or more community-external varieties (E), [...] with competence in these languages varying across individuals [Cox 2015: 53].

⁸ La investigación de los llamados Sprachinseln era prioritaria en los estudios de dialectología alemana, Wiesinger [1983: 901] los define como “pequeños asentamientos lingüísticos relativamente cerrados ubicados en espacios bien demarcados o en áreas bien definidas”.

interior maneja dos variantes germánicas, y al exterior tienen un acceso limitado y meramente útil a la lengua dominante del entorno.

LA LENGUA QUE TODOS HABLAN: PLAUTDIETSCH O PLÓDICH

En Salamanca tenemos en la actualidad a una comunidad de menonitas, producto de migraciones durante casi 500 años, que cada vez comprenden a los miembros más ortodoxos y puristas de este movimiento religioso de anabaptistas. Sus lenguas de origen, entre neerlandés, flamenco y friso, influyeron en la adquisición del alemán bajo, y así se dio el plódich (*Plattdeutsch*>*Plautdietsch*). Se añadieron los subsecuentes influjos del ruso, del inglés y del español. Estudios lingüísticos han revelado que la convivencia con otros idiomas ha dejado rastro al menos al grado morfo-sintáctico, morfo-fonológico y léxico [Siemens 2012: 53 y ss., Toebosch 2011: 67 y ss.]. Lo anterior también explica las diferencias que hay entre el plódich de los descendientes de menonitas que se quedaron en Prusia y Rusia y el de los hablantes en Canadá, en México y en otros países de Latinoamérica.

En entrevista con un herrero y tendero en Salamanca, éste comentó que había hablado con unos menonitas alemanes que estaban de visita, y que “hablaban mejor plódich que él mismo”, porque su hablar no comprendía préstamos del inglés y del español. Es interesante cómo en cualquier cultura persiste la noción de que una versión anterior, más vieja, más antigua de una lengua, de un ritual o de una tradición, sea considerada siempre una expresión mejor o más auténtica.

En general, los menonitas en Latinoamérica parecen entenderse entre sí, pero también identifican en su habla el origen de sus interlocutores correligionarios. En Salamanca, una comunidad que se enorgullece de ser *Oolt Kolonie*, la gente opina que los de la vieja colonia son los más auténticos; los menonitas distinguen a las variantes no por región geopolítica, sino por adscripción religiosa. Si hablan de tal manera, han de ser menonitas *Kleine Gemeinde*,⁹ si se les oye de otra forma, tal vez sean los de otra agrupación más, y así nombran a otras comunidades todavía bastante conservadoras, que sin embargo admiten el uso de coches, telefonía, televisión e internet.

⁹ *Kleine Gemeinde* es una de varias ramificaciones menonitas. Esta división se origina en Chortitza a principios del siglo XIX. En esta comunidad menonita mayoritariamente de origen flamenco hubo un conflicto con un pequeño grupo (*Kleine Gemeinde*) de frisonos que más tarde decidieron mudarse a la colonia Molotschna. Por esta razón muchos menonitas *Oolt Kolonie* suelen llamar a la variante Molotschna del plódich, la variante *Kleine Gemeinde*. [Siemens 2012: 17, Penner et al 1984: 139].

Las diferencias nos pueden parecer mínimas, pero son mayúsculas para estos *Oolt Kolonie* menonitas. No parece haber acuerdo sobre quiénes pertenecen realmente a los *Oolt Kolonie*, ya que en Salamanca consideran que el uso de celulares, autos, internet, etc. significa que ya no se trata de una colonia de menonitas *Oolt Kolonie*. Una comunidad menonita vecina, de El Bajío en Quintana Roo, sin embargo, se llama a sí misma *Oolt Kolonie* y sus miembros hacen uso de todos esos artefactos. A su vez muestran cierto desprecio hacia sus hermanos más estrictos, porque saben que cuando sea necesario, hacen uso de tales inventos del mundo moderno.

El uso del plódich definitivamente es propio de toda la variedad de menonitas ortodoxos, sean de la denominación *Oolt Kolonie*, *Kleine Gemeinde*, *Sommerfeld*, *Bergthal*, *Reinland* o de otra parroquia anabaptista que comprende a los descendientes directos de los primeros menonitas en Europa. Es el habla en que todos ellos se comunican, a pesar de las diferencias.

Por otro lado está el uso del alto alemán, el huágdich, como lengua para la comunicación escrita y para las lecturas religiosas. Como ya se dejó entrever, también el desempeño de esta lengua requiere un estudio más a fondo para entender su papel en las comunidades menonitas y para entender su evolución [Hedges 1996; Cox *et al.* 2013, 2015, Siemens 2018].

LA LENGUA DE LA RELIGIÓN: HOCHDEUTSCH O HUÁGDICH

El alto alemán no pudo más que absorber varios cambios inmanentes de las circunstancias. A pesar de ser la lengua de la Biblia, que “no cambia”, y a pesar de usarse con rigor en las ceremonias religiosas, su adquisición como segundo idioma parece mostrar cómo el contacto con una variante vernacular, el aislamiento lingüístico y social, el enfoque y, muy importante, la forma de enseñanza, además de la limitación de ciertas funciones comunicativas y seguramente otros aspectos más, pueden interferir en la evolución de una lengua. Como lo observa Cox [2015], los menonitas están conscientes de la diferencia y las opiniones, al respecto, a su vez difieren.

Siemens [2018] opina que el fenómeno muy particular del huágdich nos muestra que las lenguas minoritarias, como el plódich, no solamente están sujetas a la influencia de las lenguas con las que están en contacto, sino que una variante considerada “baja” también a su vez puede llevar a la generación de variantes regionales o socioculturales de una lengua literaria estandarizada.

El alto alemán en la colonia tiene importancia como lengua de lectoescritura, pero no es la lengua de una élite de la comunidad, y no hay mucho interés por dominarla activamente (oralmente) entre la mayoría. Al respecto

puede decirse que no es una lengua de prestigio social. Cuando se pronuncian textos en el alto alemán de la Biblia siempre es en el contexto religioso: son rezos, cantos, narrativas bíblicas. Y allí es donde se produce un fenómeno peculiar, al menos en Salamanca con estos *Oolt Kolonie* menonitas: aunque la escritura sigue básicamente las reglas ortográficas y morfosintácticas del alto alemán actual, la pronunciación no se parece a este alto alemán. A veces al grado de que un hablante de alemán proveniente de Alemania no logra entender qué se dice. De acuerdo con Siemens [2018] las diferencias entre el actual alemán estándar son tan notables que debemos considerarlo una variante propia del alto alemán.¹⁰

Lo anterior nos ha inducido a denominar este alto alemán como huágdich (Siemens: *Huächdietsch*, Cox: *Huagdietsch*, Kaufmann: *Huägdichts*, Hedges: *Huugdietsch*) que es el nombre que tiene en plódich. Además del distanciamiento por los siglos de aislamiento, en el grado fonético ellos se han apropiado de la lengua de su Biblia de una forma muy *sui generis* y la lengua no se usa, ni se aprende para la comunicación oral en alto alemán con terceros. El grado en que el huágdich varía y cómo los jóvenes y mayores lo entienden, depende también de la importancia que la enseñanza de la lectoescritura recibe en cada colonia. El uso activo del huágdich suele quedarse reducido a las habilidades de lectoescritura (y en su forma escrita no difiere demasiado del alemán estándar). Esto coincide en parte con la descripción de la llamada variante alta en la definición de diglosia de Ferguson: el huágdich se aprende (como segunda lengua) mediante una enseñanza formal y se usa para leer y escribir. Sin embargo, como mencionamos, además de que el huágdich no se usa en la conversación, el alemán parlante puede tener mucha dificultad para entender la forma hablada del huágdich, así como el menonita de Salamanca suele no entender el actual alemán estándar, y la habilidad de lectura varía mucho.

¹⁰ Siemens [2018] por ejemplo describe cómo en la realización de las vocales o, e y a se nota la influencia del plódich: la /o:/ alargada se pronuncia como [ou] y la /e:/ alargada no sólo se convierte en un diptongo, como en plódich, sino que llega a pronunciarse más como [ø], mientras que la /a/ se realiza como [au] al igual que en plódich.

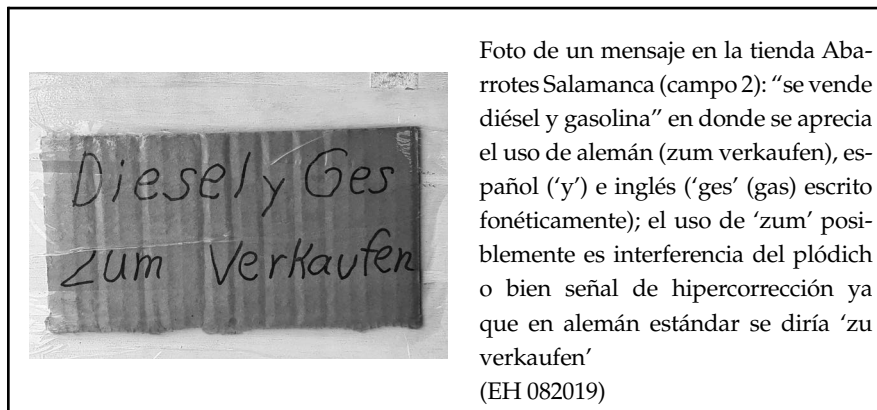


Foto de un mensaje en la tienda Abarrotes Salamanca (campo 2): “se vende diésel y gasolina” en donde se aprecia el uso de alemán (zum verkaufen), español (‘y’) e inglés (‘ges’ (gas) escrito fonéticamente); el uso de ‘zum’ posiblemente es interferencia del plódich o bien señal de hipercorrección ya que en alemán estándar se diría ‘zu verkaufen’ (EH 082019)

Figura 5

Siemens [2018] comenta que para muchos menonitas el huágdich es una lengua que los niños aprenden en la escuela, según él *lustlos* (desganados), sin que aprenden a entenderla en la Iglesia o en la Biblia luterana. El aprendizaje en la escuela de Salamanca a veces, y a algunos, podría parecer desganado, sin embargo llama la atención la aplicación y precisión con las que los alumnos copian y escriben los textos, con mucha atención a la estética de la escritura; sin embargo, para muchos, esta enseñanza dista de resultar en una cabal alfabetización.

Además, entre la mayoría de los menonitas *Oolt Kolonie* de Salamanca no hay interés por tener a esta lengua como medio de comunicación oral. En su forma hablada, únicamente es el medio para expresar la religiosidad, para conversar con Dios y repetir sus bondades en cantos y coros. Y, como también lo dice Siemens [2018], en tanto hagiolecto, el huágdich es una lengua con prestigio, pero para la mayoría de los hablantes de plódich no tiene las funciones de una lengua estándar o literaria, en ese sentido se asemeja al uso otrora del latín en las misas católicas. Cox [2015: 55] menciona una forma dominguera *sinndöagsch* de hablar el plódich que para él es el producto de la manera en que se aprende el alemán en las escuelas. En la comunidad de Salamanca no se ha podido corroborar si esta forma de hablar el huágdich se relaciona con la creación y conservación de una memoria colectiva para proteger las tradiciones [Cox *ibid*] pero falta profundizar en el tema. El análisis de cuestionarios respondidos en Salamanca (Hoebens, trabajo de campo, 2018) muestra que en los dominios sociales de lenguaje se prefiere el uso del plódich. El huágdich únicamente predomina en las lecturas de la Bi-

blia y dentro de la Iglesia donde suele acompañarse de una explicación en plódoch.¹¹

Esta situación prevalece en Salamanca y posiblemente en muchos de los asentamientos *Oolt Kolonie* en México. No todas las colonias de menonitas han seguido este mismo trayecto que parece enfatizar el afán de aislarse. En algunas colonias de Chihuahua y Durango (México) y en Paraguay (Fernheim) incluso atraen a maestros de alemán provenientes de Alemania [Cox *et al.* 2013, 2015, Siemens 2012, 2018, Mühlan 2014, Kaufmann 2004]. La manera en que se aprende el alto alemán está fuertemente interrelacionada con la interpretación de la misión religiosa de las diversas comunidades menonitas y así se muestra en su idea de la enseñanza. Dado que a través de los siglos en las comunidades menonitas la realización del *curriculum* escolar y la lengua de enseñanza han sido la manzana de la discordia, explicaremos la situación educativa como la hemos observado en Salamanca, con sus antecedentes históricos.

EL SISTEMA EDUCATIVO Y SUS LENGUAS: ALGO DE HISTORIA

En los siglos XVI y XVII, para los menonitas la importancia de poder leer y discutir la Biblia era parte fundamental de su convicción religiosa. Muy al contrario de los católicos quienes reservaban la educación a los hijos de la élite y, en los conventos, a los jóvenes que se preparaban para el sacerdocio.

Asimismo, en su ruta hacia Prusia y Rusia, los menonitas llevaban fama de gente educada, lo que les merecía la autonomía en cuanto a la organización de sus escuelas. Al inicio del siglo XIX creció en Europa, en general, el interés para que toda la población tuviera acceso a la educación básica. Las exigencias de *currículum* también se volvieron más estrictas. Entre los menonitas de los dos asentamientos principales en Rusia cuidaban su viejo sistema escolar, pero con la organización de sus nuevos hogares, también tuvieron que improvisar.

Epp [1997] describe el sistema escolar menonita en Rusia en la primera mitad del siglo XIX como muy básico, con maestros sin preparación, en sus mismas casas. Luego empezaban a tener sitios propios, en las escuelas no había más de tres niveles, para niños entre seis y 12 años. A partir de los años veinte y treinta del siglo XIX, había menonitas, en Chortitza y en

¹¹ Kaufmann [1997: 241] sin embargo apunta que entre los menonitas del norte de México, donde realizó sus encuestas, una preferencia por el huágdich por encima del plódoch, sobre todo entre los varones, a pesar de una competencia baja en esta lengua.

Molotschna, que reivindicaban una enseñanza más completa, que preparaba para estudios secundarios y superiores.

Como hemos mencionado antes, la propuesta de una reforma educativa ocasiona muchas controversias entre y adentro de las comunidades menonitas [Siemens 2018]. La imposición del ruso en las escuelas menonitas es una de las razones para que las familias menonitas más conservadoras deciden irse a Canadá (a partir de 1872). También en Canadá es el requerimiento del gobierno respecto al uso de inglés en las escuelas (a partir de 1910), un incentivo para iniciar el éxodo hacia México.

En la actualidad hay un número creciente de comunidades de menonitas, tradicionales pero menos conservadoras, que han adaptado su régimen escolar a las exigencias del mundo exterior. Algunos ya no llevan alto alemán en su *curriculum*, o bien, como ya se dijo, emplean a maestros nativos de alemán. En Chihuahua, los jóvenes pueden seguir estudios en secundarias y preparatorias mexicanas u optan por completar su formación media en los Estados Unidos o Canadá, en inglés. En Blue Creek (Belize) constatamos que en la escuela de Edenthal sólo se practica el alemán en los cantos en cierto periodo del año. La escuela y la iglesia de Linda Vista son completamente anglófonas. Los libros escolares son material de la editora cristiana A Beka Book de la Pensacola Christian Academy (vs) (Abeka desde 2017).¹² Las comunidades *Oolt Kolonie* en Belize (Shipyard, Indian Creek, etc.), sin embargo, han seguido la pauta de sus antecesores ortodoxos y mantienen la educación pegada a sus tradiciones, al igual que en Salamanca.

LAS ESCUELAS DE SALAMANCA: EL SISTEMA EDUCATIVO ACTUAL

En Salamanca viven hoy en día cerca de dos mil menonitas. La mayoría proviene de Belize, de los asentamientos de Shipyard y Little Belize. La comunidad se divide en 16 “campos”. En promedio son 22 familias (con sus casas y sus terrenos de cultivo) que habitan cada campo en donde a la mitad hay un lote reservado para la escuela.

Hay 14 escuelas en 16 campos. Hay un responsable de campo (*darpschulze*) cuya labor consiste entre otras cosas en cuidar que todos los vecinos cumplan con su contribución para, en su caso, la construcción, el mantenimiento, el pago de los maestros y de los materiales, de la escuela. Las escuelas tienen un horario de las 8:00 a las 15:00 horas. Hay dos recreos en el terreno mismo

¹² Véase www.abeka.com.

y a las 11:30 horas los niños se apurran a las casas para comer, ya que a las 12:30 horas siguen con sus clases.

Cada campo tiene su propio calendario escolar, siempre se toma en cuenta las actividades de campo o de familia que deben organizarse. En principio la escuela ofrece un total de seis meses de clases por año con intervalos de dos o tres meses sin clases. El número de alumnos difiere, pero rara vez supera los 30 alumnos.

Como ya se ha observado, los menonitas de Salamanca se consideran los más auténticos y por lo que a su sistema escolar se atañe, puede confirmarse tal creencia, siempre y cuando por “auténtico” se entienda “a la manera de los antepasados”: En Salamanca el sistema escolar coincide prácticamente por completo con el sistema educativo con el que llegaron los menonitas de Prusia a Rusia hace unos 200 años. Los niños y niñas entran a la escuela a los seis años, atienden la escuela hasta cumplir entre 12 y 13 años y pasan formalmente por cuatro niveles de estudios:

1. Los *Fibler* (nivel de abecedario): —se aprenden las nociones básicas de escritura gótica (primero) y latina mediante el copiado de letras y más tarde pequeños textos religiosos. También aprenden a contar y a hacer sumas y restas básicas, aprenden a recitar de memoria.
2. Los *Katechistler* (nivel de iniciación en el catecismo): —Copian y aprenden textos del catecismo en letra gótica y latina. Leen en voz alta. Aprenden de memoria textos, rezos y mensajes de catecismo y de la Biblia. Empiezan a aprender las tablas de multiplicar, practican el cálculo básico de memoria.
3. Los *Testamentler* (nivel de iniciar lecturas de testamento): —Leen y escriben textos más largos del Nuevo Testamento. Siguen con los aprendizajes del catecismo. Memorizan más textos y cantos. Practican su caligrafía. Aprenden las divisiones largas, a trabajar con números grandes, geometría.
4. Los *Bibler* (nivel de lecturas de toda la Biblia): —Ya leen la Biblia, en voz alta, deben entenderlo y a veces explicarlo. Escriben páginas enteras en letra gótica y latina. Realizan cálculo y geometría en todas sus formas y aplicaciones prácticas.

La única diferencia con la organización escolar que describe Epp [1997: 96] para la primera mitad del siglo XIX en Rusia es el nivel intermedio de los *Katechistler*, nivel que no existe en aquel entonces. Incluso el material parece el mismo: Un pequeño manual de iniciación en la lectoescritura en letra gótica y latina (*Fibel*), que es el mismo que usaron sus padres y sus abuelos; además la Biblia. Todos estos textos son en alto alemán, la mayor parte en letra gótica. No hay una introducción formal en el alto alemán como segun-

da lengua, pareciera la forma escrita del plódich, en palabras que muchas veces no entienden. Suele haber un solo maestro para los cuatro niveles, a veces acompañado por un asistente. Depende del maestro o de la maestra de qué manera los alumnos se enteran del alto alemán y qué habilidades (lectura, escritura, ortografía, conocimiento gramatical, etc.) se aprenden.

Es evidente que la mayor parte de la educación en la escuela se desarrolla alrededor del tema de la religión. Cada práctica (de lectura, de escritura, de cálculo) se intercala con rezos y cantos colectivos, religiosos. Dentro del tema de la religión, el aprendizaje de la escritura a través del copiado recibe bastante atención, no así la escritura libre, y no se han observado prácticas de conversación. Los viernes suele haber tiempo para practicar el dibujo, la pintura y otras actividades más recreativas. La formación de los maestros y maestras es mínima. En general se trata de niños o niñas a quienes les gusta la actividad educativa y que son buenos estudiantes. Cuando terminan sus cursos y niveles, pueden quedarse en la escuela como ayudante. Conforme van aprendiendo el método de sus maestros, ellos mismos se convierten en maestro o maestra.

El aprendizaje del huágdich así se ha convertido en el aprendizaje de un código ceremonial, para escribir y para reproducir oralmente textos y rituales religiosos. No hay necesidad de saber escucharlo en su estado formal o tal vez clásico de *Hochdeutsch*, ni hay mucha atención para el alemán estándar en tanto la lengua en Alemania, como la hablan los alemanes. En Salamanca podría decirse que existe una situación lingüística en la que el alemán alto es la base de la comunicación por escrito, junto al plódich que domina en todos los ámbitos de la comunicación oral.

Dependiendo de dónde fueron a la escuela los menonitas (entre los mismos *Oolt Kolonie*), saben entender (escuchar) en mayor o mucho menor grado el alto alemán actual hablado. Al visitar la escuela de campo 3 en Salamanca, la maestra comentó que ella misma no entiende bien el alemán estándar, es decir que no sabía si podía tener una conversación en alemán. Es probable que en este contacto hablaba del alemán estándar, pero en vista de lo que comentó sobre su formación, muy bien podría también tratarse del propio huágdich. Lo mismo decía un maestro en Indian Creek (Belice).

Esta reserva sobre sus conocimientos del alemán hemos observado en varias personas en Salamanca, mientras que también hay algunas personas que conversan sin problema notable en un alemán parecido al alemán estándar. En la colonia vecina de El Bajío (QR) pudimos tener una conversación bastante fluida en alemán con un maestro y productor agrícola originario de Chihuahua. En Indian Creek (Belice), el maestro arriba mencionado tenía escrito en sus pizarrones una lista (clásica para quienes han

aprendido el alemán estándar) con las preposiciones y sus casos, algo no visto en escuelas en Salamanca. Como ya se mencionó, en Blue Creek (Belize), el alto alemán tan sólo se enseña en un reducido contexto del aprendizaje de cantos, pero en las casas el plódich aún es la lengua más hablada, seguida inmediatamente por el inglés (entrevista, julio, 2019).

Cabe mencionar respecto al alemán estándar que en todas las colonias menonitas más o menos conservadoras de América se difunde la revista bimensual *Die Mennonitische Post* (MP), editada en Steinbach, Manitoba, Canadá y en México se distribuye siempre junto con la *Deutsch-Mexikanische Rundschau* (DMR), editada en Ciudad Cuauhtémoc, Chihuahua, ambas revistas en alemán estándar. El MP trae noticias de las colonias en toda América, desde Argentina hasta Canadá. La medida en que se leen estos periódicos y quienes los leen, ha de ser otro aspecto importante para explicar por qué en Salamanca unos pocos entienden y hablan el alemán un poco, unos sólo entienden algo y otros no entienden nada del alemán estándar. La forma escrita del alemán alto de la Biblia es prácticamente igual al del alemán estándar, a pesar de que Siemens [2018] presenta evidencia de ciertas diferencias morfosintácticas (basadas en el DMR). Es evidente que no se enseña hablar este alemán en la escuela, pero los menonitas interesados en la lectura de los artículos relativamente sencillos de dichos periódicos, sobre temas cotidianos y actuales, seguramente logran apropiarse mejor del alemán estándar.

En dichas revistas también suele aparecer una sección escrita en plódich. Es significativo que su contenido todavía se reserva a anécdotas, bromas y descripciones de hechos tradicionales, pero evidencia un interés creciente en usar/introducir el plódich como lengua escrita. Mientras que en las comunidades menos tradicionales —Blue Creek, Roessingh y Plasil [2010], Seminole, Texas, Kaufmann [1997]— las dos lenguas germánicas pierden terreno; en las comunidades *Oolt Kolonie* hay cada vez más empuje por difundir las normas ortográficas (con sus consiguientes disputas), los diccionarios y las bases gramaticales del plódich, la llamada variante baja. En Salamanca noté que varias familias ya disponen del catecismo y el Nuevo Testamento en su lengua materna [Zacharias 2003], aunque decían no poder leerlo con facilidad. El plódich gana terreno en el área de publicaciones.

CONCLUSIONES

Con base en la investigación de campo se compara, en la práctica sociolingüística actual al interior de la colonia menonita de Salamanca, la propuesta inicial de una diglosia clásica, con base en Ferguson [1959] y Wölck

[2008], con la de una triglosia [Cox *et al.* 2013, 2015]. El huágdich no se enseña como una lengua literaria, altamente evolucionada y con un gran prestigio, sin embargo cumple con una función necesaria. El huágdich es el medio de contacto con la Biblia, con la palabra de Dios; se ha convertido prácticamente en un hagiolecto, sin fines comunicativos. Esto podría ser la causa de un analfabetismo parcial, al menos en las comunidades ortodoxas, como la de Salamanca. La casi total pérdida del alto alemán en el municipio de Blue Creek (Belice) también se explica por el uso primordial de la biblia St. James, de modo que el inglés no sólo ha tomado el papel de lengua escolar y literaria sino incluso de lengua religiosa, mientras que el plódich (aún) perdura como lengua del hogar.

En las publicaciones para toda la diversidad de agrupaciones menonitas más o menos ortodoxas, sin embargo, el alemán impreso se asemeja mucho al actual alemán estándar y en su forma escrita es la lengua de la cual se sirve para comunicarse entre todos los asentamientos de menonitas y dentro de la comunidad.

Si bien en las condiciones descritas podría hablarse de una situación diglósica, el español, como tercera lengua en una triglosia como la que describe Cox en Bolivia [Cox 2015], no tiene una función comunitaria en Salamanca. La gran mayoría de las mujeres y un número menor de los hombres no lo hablan, de modo que se descarta una situación de triglosia.

Con base en los autores mencionados [Cox 2015, Siemens 2018] se puede confirmar que el huágdich, una variante propia del otrora alto alemán, está presente en Salamanca y en muchas otras comunidades *Oolt Kolonie*, en tanto código ceremonial y tal vez como influencia en una forma “dominguera” del plódich [Cox 2015, Hedges 1996]. En vista de las prácticas escolares y de la actual evolución del plódich como lengua escrita e incluso literaria, el huágdich tal vez se esté fosilizando o bien, ante un plódich vital, muriendo. En la convivencia de las dos lenguas, que todavía corresponde a una situación de diglosia, pareciera que la variante “alta” pronto pudiera ceder el paso a la variante “baja”, vernacular. Es un fenómeno interesante que merece ser estudiado en tanto proceso sociolingüístico en los diversos otros asentamientos, así como toque de piedra para la teoría de la dinámica sociolingüística y lenguas en contacto.

REFERENCIAS

Asaert, Gustaaf

2008 1585, De val van Antwerpen en de uittocht van Vlamingen en Brabanders en vooral voor de republiek. *Vluchtelingen uit het voormalig Vlaanderen en hun kerken*. Stichting De Gihonbron. Middelburg.

Bautista Flores, Elizabeth, Lucinda Arroyo Arcos y Francisco Llera Pacheco

2014 El trabajo y la articulación religiosa en los asentamientos menonitas: Los contextos de Chihuahua y Quintana Roo, México. *Terra Plural*, 8: 251-267. Disponible en: <<http://www.revistas2.uepg.br/index.php/tp/article/viewFile/6881/4367>>. Consultado el 15 de junio de 2018.

Cox, Christopher

2015 The Resilient Word: Linguistic Preservation and Innovation among Old Colony Mennonites in Latin America. *Journal of Mennonite Studies*, [S.L.], v (31), febrero, 2015: 51-74. Disponible en <<http://jms.uwinnipeg.ca/index.php/jms/article/view/1484>>. Consultado el 15 de enero de 2019.

Cox, Christopher, Jacob Driedger y Benjamin V. Tucker

2013 Mennonite Plautdietsch (Canadian Old Colony). *Journal of the International Phonetic Association* (2013) 43/2 C International Phonetic Association. doi:10.1017/S0025100313000121. Consultado el 1 de julio de 2018.

Epp, G.K.

1997 *Neues Leben in der Gemeinschaft, Das Commonwealth der Mennoniten 1871-1914*. Band III Logos Verlag. Berlin.

Ferguson, Charles A.

1959 Diglossia, *WORD*, 15: 2, 325-340. DOI: 10.1080/00437956.1959.11659702.

Hedges, Kelly L.

1996 *Plautdietsch and Huuchdietsch in Chihuahua: language, literacy, and identity among Old Colony Mennonites in northern Mexico*. Ph.D. /Tesis de doctorado. Universidad de Yale.

Hollander, A. den

2017 Luthers bijbelvertaling en haar vroege receptie in de Lage Landen. *Schrift*. V 49 (1), febrero: 42-48. <www.tijdschrift.nl/>. Consultado el 24 de febrero de 2018.

Kaufmann, Göz

1997 *Varietätendynamik in Sprachkontaktsituationen: Attitüden und Sprachverhalten rußlanddeutscher Mennoniten in Mexiko und den USA*. Peter Lang. Frankfurt am Main.

2004 Eine Gruppe-Zwei Geschichten-Drei Sprachen. Rußlanddeutsche Mennoniten in Brasilien und Paraguay. *Zeitschrift Für Dialektologie Und Linguistik*,

71 (3): 257-306. <<http://www.jstor.org/stable/40505042>>. Consultado el 15 de enero de 2019.

Kremer, Ludger

1978 Standaardtaal-interferenties in de woordgeografie aan weerskanten van de Nederlandse oostgrens. *Taal en Tongval* V.30: 143-175. <https://www.dbnl.org/tekst/_taa007197801_01/_taa007197801_01/_taa007197801_01_0019.php>. Consultado el 7 de julio de 2019.

Mühlán, Tirza

2014 *Mennonitendeutsch. Untersuchungen zur sprachlichen Form und verbalen Interaktion in einer religiösen Kolonie in Paraguay*. PhD Facultad de Filosofía. Julius-Maximilians-Universität. Würzburg.

Orozco García, José Alejandro

2006 *El Primer Diccionario de Alemán Bajo Menonita en Español: Daut Easchte Spaunisch-Palutdietsch, Plautdietsch-Spaunisch Weadabüak*. Publ. Lulú 2012.

Penner, Horst, Horst Gerlach, Horst Quiring

1984 *Weltweite Bruderschaft: Ein mennonitisches Geschichtsbuch*. Verlag Mennonitischer Geschichtsverein. 1955. 4a edición. Weierhof.

Regev, Eyal

2007 *Sectarianism in Qumran: A Cross-Cultural Perspective*. Walter de Gruyter. Berlin.

Rempel, Herman

1995 *Kjenn jje noch Plautdietsch?* PrairieView Press. Gretna/Neche.

Roessingh, Carel y Tanja Plasil (coords.)

2010 *Between Horse&Buggy and Four-Wheel Drive; Change and Diversity among Mennonite Settlements in Belize, Central America*. VU University Press. Amsterdam.

Samerski, Stefan

2008 Die Stillen im Lande. Mennonitische Glaubensflüchtlinge in Danzig im 16. und 17. Jahrhundert. Joachim Bahlcke, ed. *Glaubensflüchtlinge: Ursachen, Formen und Auswirkungen frühneuzeitlicher Konfessionsmigration in Europa*. Berlin: 71-94.

Sawatzky, Harry Leonard

1971 *They Sought a Country: Mennonite Colonization in Mexico*. University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London.

Siemens, Heinrich

2012 *Plautdietsch, Grammatik, Geschichte, Perspektiven*. Tweeback Verlag. Bonn,
2018 *Huächdietsch: eine hochdeutsche Varietät plautdietsche Mennoniten*. Texto a editarse en 2019, puesto a disposición por el autor.

Thiessen, Jack

2003 *Mennonite Low German Dictionary / Mennonitisch-Plattdeutsches Wörterbuch.* Max Kade Institute for German-American Studies. University of Wisconsin. Wisconsin-Madison.

Toebosch, Annemarie

2011 Plautdietsch gender. Between Dutch and German, en *Studies on German-Language Islands*, Michael T. Putnam (ed.). John Benjamins Publishing Company. Amsterdam/Filadelfia.

Wiesinger, Peter

1983 Deutsche Dialektgebiete außerhalb des deutschen Sprachgebiets: Mittel-, Südost-und Osteuropa. En *Dialektologie. Ein Handbuch zur deutschen und allgemeinen Dialektforschung*. 2. Werner Knoop, Ulrich Putschke, Wolfgang Wiegand, Herbert Ernst (eds.). Walter de Gruyter. Berlin, New York: 900-929.

Wölck, Wolf

2008 Diglossia, stable bilingualism and minority language maintenance. *International Journal of Anthropology*, 23: 221-232.

Zacharias, Ed H.

2009 *Ons Ieeschtet Wiedabuak.* E.H. Zacharias en Winkler MB.

2003 *Die Bibel.* Kindred Productiones and United Bible Societies Association Inc. Winnipeg, Miami.

Catolicismo popular con raíces precolombinas. El culto a la Virgen de Las Ruinas de Aké, Yucatán

Nancy Beatriz Villanueva Villanueva*

Universidad Autónoma de Yucatán

Jorge Victoria Ojeda**

Universidad Autónoma de Yucatán

RESUMEN: *En este artículo los autores exploran la supervivencia de una tradición ancestral iniciada antes de la Conquista española con el culto a la antigua diosa maya Ixchel. El análisis de las prácticas devocionales actuales hacia la Virgen de Las Ruinas de Aké y el mito de origen de esta virgen sugieren vínculos o continuidades con dicha diosa maya. Se propone que, con el tiempo y en consonancia con las condiciones sociales, económicas, culturales y políticas de cada período histórico, sus fieles fueron adaptando el culto y otorgándole nuevos significados a su cosmovisión original, así como a las prácticas devocionales derivadas de ella. Hoy en día, los devotos actuales han olvidado las creencias que las iniciaron; las han cubierto bajo un matiz de religiosidad católica popular.*

PALABRAS CLAVE: *Ixchel, Virgen de Las Ruinas de Aké, Izamal, religión maya, catolicismo popular.*

Popular Catholicism with pre-Columbian roots. The cult of the Virgin of the Ruins of Aké, Yucatán, Mexico

ABSTRACT: *In this paper the authors explore the survival of an ancestral tradition that began prior to the Spanish Conquest, related to the cult of the ancient Mayan goddess: Ixchel. The analysis of current devotional practices regarding the Virgin of Las Ruinas de Aké and the myth of the origin of this Virgin suggest links or continuities with the said Mayan goddess. It is*

* rvillan@correo.uady.mx

** jorge.victoria@correo.uady.mx

Fecha de recepción: 15 de noviembre de 2019 • Fecha de aprobación: 21 de julio de 2020

proposed that, over time—and in accordance with the social, economic, cultural and political conditions of each historical period—the faithful were adapting the cult and providing new meanings to their original worldview, as well as to the devotional practices derived thereof. Today, these devotees have forgotten the initial beliefs that started their devotional practices, they have covered them under a shade of popular Catholic religiosity.

KEYWORDS: *Ixchel, Virgen de Las Ruinas de Aké, Izamal, Mayan religion, popular Catholicism.*

INTRODUCCIÓN

En este trabajo indagamos el origen y proceso de desarrollo histórico de las prácticas devocionales dirigidas a la Virgen de la Inmaculada Concepción de Las Ruinas de Aké; una escultura de bulto a quien sus devotos nombran de manera abreviada Virgen de Las Ruinas de Aké, o simplemente Virgen de Las Ruinas, en alusión al sitio donde “fue encontrada” o donde “apareció”, según su mito de origen. Esto ocurrió en uno de los edificios prehispánicos que componen el sitio arqueológico de Aké, localizado en Yucatán, México.

En el momento en el que la tradición oral ubica dicho suceso (segunda mitad del siglo XIX), el sitio era parte del terreno de la hacienda henequenera San Lorenzo Aké. Por esa razón, quienes la encontraron la entregaron al dueño de ésta. Su actual propietario funge como dueño virtual de la escultura; así él lo asumen y los fieles que la solicitan.

Algunos años posteriores al hallazgo, se construyó una pequeña iglesia como santuario de dicha virgen encima de una de las estructuras que componen el sitio arqueológico de Aké. Como relatamos más adelante, poco a poco se fue instaurando la tradición de peregrinaje de la escultura de la virgen; algunos de sus creyentes comenzaron a solicitarla para llevarla a sus hogares, donde le ofrecían plegarias y adoraciones durante una semana. Con el incremento de las peticiones, fue necesario que una persona se encargara de llevar el registro del rol de solicitudes y de recibir y volver a entregar la escultura al siguiente de la lista. Desde hace varios años, un trabajador de la hacienda ha desempeñado esta función. Éste igualmente lleva un control de las pertenencias de la virgen (vestidos, adornos, joyas de oro), las cuales son resultado de donaciones de sus fieles.

Varios elementos del culto a esta virgen sugieren un posible origen prehispánico; centraremos nuestro análisis en estos elementos. Pese a su trascendencia temporal, reconocemos que ellos se han ido modificando y resignificando en su proceso de adaptación a las condiciones sociales, cul-

turales y políticas de cada periodo histórico. A lo largo de este proceso, los devotos fueron incorporando atributos de distinta procedencia a sus prácticas ancestrales; al mismo tiempo, con el correr de los siglos, ellos fueron olvidando la razón de ser inicial de esas prácticas, las creencias que las produjeron. De modo que, en lo general, los actuales devotos las interpretan desde una visión que creen se ajusta al catolicismo. Sustentamos esta idea en los conceptos teóricos de *habitus* y sentido práctico de Pierre Bourdieu, quien sostiene: “Lo que hacen los agentes tiene más sentido del que saben, porque nunca saben por completo lo que hacen” [Bourdieu 1991: 118].

Fundamentamos el origen prehispánico de las prácticas devocionales hacia la Virgen de Las Ruinas de Aké mediante el análisis de los siguientes elementos: 1) La preexistencia de una diosa maya prehispánica, Ixchel, con características y funciones semejantes a las de la Virgen de la Inmaculada Concepción en el catolicismo, con la cual fue suplantada durante la colonización. 2) La génesis remota y supervivencia del término maya Aké como patronímico, toponímico y santuario. 3) Las características iconográficas de dicha virgen y su mito de origen. 4) La temporalidad y sitio del hallazgo de su representación icónica. La comparación de esta temporalidad con los datos históricos reportados por los especialistas nos ayuda a interpretar cabalmente las narraciones de los devotos y ubicar los sucesos en los marcos históricos correspondientes: periodo prehispánico, primeros años de la Colonia y fines del siglo XIX. 5) El territorio de su peregrinaje.

JUSTIFICACIÓN TEÓRICA Y EMPÍRICA

Por lo antes expresado, nuestra contribución se ubica en el campo de la religiosidad de los mayas de Yucatán y, como parte de este campo, el apurificación, los santuarios y las peregrinaciones. Existen varias publicaciones sobre religión maya en los diversos periodos históricos (Preclásico, Clásico, Posclásico, Colonial y Contemporáneo) del desarrollo de este grupo originario de América. Los especialistas [Morley 1972, Thompson 1979, Nájera 2002, Baudez 2004] han descrito los rasgos externos de las deidades y entidades anímicas, las funciones diversas atribuidas a cada una, la concepción sobre el mundo (cosmovisión), mitos de origen sobre la humanidad, la evolución de la religiosidad maya a lo largo del tiempo (desaparición de unos dioses y surgimiento de otros, transformación de un dios en otro, o el uso de otro nombre para denominarlo).

Baudez [2004] y Rivera Dorado [2005] han interpretado la religiosidad maya tomando como marco de referencia las características imputadas a la religión de las civilizaciones eurooccidentales y la teoría sobre la evolución

de esta religión (politeísmo-monoteísmo, la existencia o no de un dios supremo; “de súper hombres o héroes y ancestros a deidades”). También han vinculado sus cambios con transformaciones sociohistóricas y políticos, y con formas de vida y de subsistencia.

En las últimas décadas del siglo pasado y en la presente centuria algunos especialistas han analizado diversas prácticas, rituales y concepciones religiosas de los mayas contemporáneos de Yucatán para mostrar la pervivencia de elementos de origen prehispánico y el sincretismo religioso. Nuestro trabajo se inscribe más precisamente en este ámbito y comparte varias similitudes etnográficas con el estudio de Ella Fanny Quintal Avilés [2000] sobre el culto a la Virgen de Xcambó.

En relación con el sincretismo religioso, santuarios y peregrinaciones, Quintal Avilés y colaboradores [2003: 333] categorizan y describen los diversos santuarios que existen en Yucatán y los tipos de peregrinación de los fieles y de las imágenes o íconos de santos, vírgenes y cristos de esos santuarios. Ellos mencionan marginalmente a la Virgen de Las Ruinas de Aké como una de las vírgenes peregrinas de Yucatán sin referir ningún otro dato sobre sus formas de devoción. Medina Un y Quiñones Vega [2006] igualmente exponen y analizan tipos de santuarios y de peregrinaciones que existen en Yucatán, sin aludir a la Virgen de Las Ruinas. El 6 de julio de 2019 un periódico local publicó un relato de José Iván Borges sobre esta virgen, que complementa los datos que ya teníamos. Vale la pena aclarar que estas coincidencias, conocidas después de haber realizado el trabajo de campo y formulado nuestra hipótesis central a partir de éste, contribuyen a solidificar nuestra propuesta.

La casi nula existencia de registros y estudios sobre la devoción a la Virgen de Las Ruinas de Aké y sus diferencias con las formas de peregrinación y de culto presentadas por los autores arriba mencionados, justifican la pertinencia de nuestro trabajo. Éste aporta a la etnografía una mayor diversidad de las manifestaciones religiosas. La mayor pluralidad favorece el análisis antropológico al dar cuenta de la recreación y producción cultural y nos permite hablar de construcciones sociales peculiares dentro de una matriz cultural compartida.

El texto que presentamos igualmente enriquece y se apoya en el análisis teórico del aparicionismo, un fenómeno sociocultural y político que se ha expresado frecuentemente en México, en América Latina y más allá alrededor del mundo. Al respecto, Alicia Barabas [1994: 31, 32 y 36] señala y reporta evidencias de que el aparicionismo no es privativo del catolicismo; generalmente acontece cuando la continuidad cultural está en peligro y la identidad está en crisis. Las apariciones promueven la cohesión social

y revitaliza identidades primordiales en riesgo. En los grupos indígenas, ellas reafirmar sus identidades minusvaloradas, implican actos de refundación de territorios ancestrales o que están en peligro de perderse, por lo que requieren ser resacralizados. Además, acontecen en sitios de culto prehispánico, previamente considerados sagrados. Todos estos elementos señalados por Barabas se manifiestan en el mito de aparición de la Virgen de Las Ruinas de Aké y en los circuitos de peregrinaje.

EL CULTO A LA VIRGEN DE LAS RUINAS DE AKÉ

El primer acercamiento con el culto hacia la Virgen de Las Ruinas de Aké fue casual; ocurrió durante la realización de una investigación etnográfica enfocada hacia otros objetivos entre 1998 y 2000, en Tahmek, Yucatán. En ese momento obtuvimos una buena cantidad de datos sobre antigüedad aproximada de la tradición, ritos domésticos, peregrinación al santuario, organización comunitaria. En 2008 hicimos indagación etnográfica específica sobre este culto en el propio santuario de la virgen y en dos localidades de Yucatán (Acancéh y Huhí). En 2018 y 2019 hicimos nuevas observaciones en altares domésticos, entrevistas a devotos y visitas al santuario. Hemos complementado el material etnográfico con información de archivos, textos de cronistas, textos teóricos y otros estudios etnográficos sobre el tema. Utilizando toda esta información, en lo que sigue argumentaremos por qué consideramos que esta tradición tiene un origen prehispánico. Lo haremos tomando como secuencia analítica los cinco indicadores expresados en el último párrafo de la introducción.

1. ENTRE LA VIRGEN DE LA CONCEPCIÓN Y LA DIOSA IXCHEL

Varios estudiosos de la religión maya han sostenido que, desde el inicio de la Conquista, los españoles suplantaron a los dioses locales por los santos y las vírgenes católicas; utilizaron su conocimiento sobre el panteón sagrado de los mayas para sustituir las deidades de los indígenas por las del santoral católico con atributos semejantes a las primeras, como estrategia para que las últimas fueran más fácilmente aceptadas [Lizana 1893: 10-11, Bretos 1992, González 2015]. Éste fue el caso de la Virgen de la Concepción que se impuso a los mayas de Yucatán en vez de la diosa Ixchel, en virtud de que sus facultades coincidían con la diosa maya: favorecer la preñez de las mujeres y propiciar un buen alumbramiento [Lizana 1893: 71]. Ambas divinidades estaban asociadas con la luna [Bretos 1992: 66]. El relato de Ralph Roys sobre la religión maya registra esta suplantación [1972: 71].

La Virgen de la Concepción no sólo se impuso a los mayas de Yucatán aprovechando la coincidencia de varios de sus atributos con la diosa Ixchel; además se le asignó uno de sus principales santuarios prehispánicos en la península de Yucatán: el ancestral recinto religioso de Itzamná e Ixchel, progenitores de los dioses y los bacabes (cargadores del universo) [Lizana 1893: 10-11, Carrillo 1949: 16, Bretos 1992: 66]. Los franciscanos utilizaron el carácter sagrado del asentamiento y su amplia área de influencia, expresada a través de recurrentes peregrinaciones, para facilitar su labor evangelizadora y la propaganda devocional [Lizana 1893: 19-20].

Estos hechos son registrados por los religiosos Lizana en 1633 y en 1688 por Diego López Cogolludo. Ambos narran que en el sitio donde se fundó el convento franciscano de Izamal en 1556 había un templo dedicado a un ídolo muy celebrado, de nombre Ytzamat ul. Según los indios, éste “fue un gran rey, señor de esta tierra, que era obedecido por hijo de los dioses”. Se decía que durante su vida resucitaba a los muertos y sanaba los enfermos. Gente de numerosos pueblos acudía a consultarle diversos asuntos. Por todo esto “le tenían gran veneración”. A su muerte le construyeron su templo. En otro cerro había otro templo edificado a Ka bul. “A éste hacían romerías de todas partes, y para ello estaban hechas cuatro calzadas [...]”. Los oráculos de Izamal eran tan importantes que allí acudían numerosos peregrinos [Lizana 1893: 10-20, López 1996: 353-354].¹

Diego López Cogolludo indica que para los mayas Ixchel, esposa de Itzam Na, era la deidad de la pintura y el bordado [1996: 352-257]. De acuerdo con Thompson y otros autores, era una deidad lunar, patrona de las mujeres, de la preñez, el parto y la procreación, diosa de la medicina y las enfermedades.² Estaba relacionada con lagos, fuentes y aguas subterráneas; es probable que otrora fuera aceptada como patrona de la tierra y sus productos [Thompson 1979: 257, 303, Roys 1972: 77, Montoliú 1984: 69]. Con base en lo descrito anteriormente, es notoria la centralidad y el gran poder que los mayas prehispánicos de Yucatán asignaban a esta deidad dentro de su panteón sagrado. Las facultades que le otorgaban abarcan varios campos de sus vidas y todas ellas se relacionaban con lo femenino.

¹ Ralph Roys [1972: 78] apunta que, en su aspecto del dios solar, anteriormente había atraído a su santuario de Izamal a peregrinos que buscaban remedio a enfermedades y pestes. A lo largo de la vida colonial, las peregrinaciones a ese santuario prosiguieron [Pascacio 2015, González 2018].

² Cárdenas Valencia apuntó en 1639 la gran devoción que existía por parte de los indígenas hacia la virgen de Izamal debido a los milagros realizados. Se decía que los enfermos recobraban la salud por intersección “de esta gran señora” [Cárdenas 1937: 105].

Considerando los factores antes mencionados, aunado a que al tiempo de la Conquista la cabeza del panteón maya era Itzamná [Roys 1972: 73], los franciscanos encontraron conveniente consagrar el convento fundado en Izamal a la Virgen María, en su advocación de Virgen de la Inmaculada Concepción. Los mayas parecieron aceptar gustosos la nueva religión, pero en su interior y en la clandestinidad mantuvieron sus creencias, que fueron combatidas duramente por los españoles. Con el paso del tiempo, los indígenas fueron asimilando muchos elementos de la nueva religión [González 2018: 39-40]. No obstante, abundan referencias que insisten en que los mayas no aceptaron fácilmente esta imposición. Durante mucho tiempo siguieron adorando a sus antiguas deidades detrás de la fachada de la iconografía cristiana [Gluber 2007].

La percepción de los fieles respecto de la Virgen de Izamal es otra de las reminiscencias de elementos prehispánicos en la religiosidad popular actual. De acuerdo con Pascacio, los fieles afirman que a lo largo del año esta virgen tiene tres distintos rostros: en el mes de mayo es el de una niña que está entrando a la adolescencia; en el mes de agosto su rostro es de una mujer que acaba de entrar a la madurez; en diciembre se le “nota” un rostro de mujer madura, que ha sido madre [Pascacio 2015: 124-125]. Los mayas prehispánicos concibieron a la diosa Ixchel en dos edades, una joven y otra anciana, y la representaron con rasgos icónicos diferentes en el *Códice de Dresde* [Thompson 1979: 247]. Después de reseñar un largo debate sobre si esas representaciones corresponden a dos diosas o una, Noemí Cruz [2005: 16] concluye que se trata de manifestaciones de una misma entidad sagrada, cada una con funciones y atributos específicos, pero que también comparten otros.

En nuestra pesquisa, no hemos obtenido información etnográfica sobre las distintas edades de la Virgen de Las Ruinas de Aké, pero sí sobre su hermandad con la Virgen de Izamal y la de Euán. Su asociación con la primera, que sean tres vírgenes (en vez de tres edades), que todas ellas sean representaciones de la Virgen de la Concepción y la presencia de varias ideas similares en sus mitos y prácticas devocionales, sugieren la persistencia de elementos prehispánicos en las creencias, percepciones y prácticas devocionales hacia la Virgen de Las Ruinas de Aké. Así, mantenemos la trilogía Ixchel, Virgen de Las Ruinas de Aké y Virgen de Izamal (imagen 1).



Imagen 1. Representación de Ixchel en el *Códice de Dresde*. Litografía inspirada en la primera escultura de la Virgen de Izamal (contenida en la *Novena a la virgen de Itzmal*, 1816), escultura de la Virgen de Las Ruinas de Aké.

2. AKÉ. UN SANTUARIO, UN TOPONÍMICO Y UN PATRONÍMICO

Aké es un término maya que se traduce como lugar de bejucos [Barrera 1980a]. Designa el sitio que alberga los vestigios arqueológicos de un asentamiento urbano prehispánico que se originó en el Preclásico Superior (de 300 años a. C. a 300 años d. C.) y que alcanzó su máximo esplendor en el Clásico Tardío (de 600/700 años d. C. a 1000/1200 d. C.), periodo en el que

llegó a tener una extensión aproximada de cuatro kilómetros cuadrados y a albergar a una población de 19 000 personas. Inicialmente fue una aldea autónoma juntamente con Izamal, Kantunil, Ucí y Cansahcab. Poco a poco Izamal controló una región en la que quedó incluida Aké, mientras Ucí dominó otra. Más tarde, Izamal señoreó las dos regiones. La hegemonía de Chichén Itzá y de Mayapán en el norte de Yucatán rompió este sistema político [Maldonado 1979: 40]. Las evidencias del control político que ejerció Izamal sobre Aké son el *sacbé* de 29 kilómetros de largo que los une y las características arquitectónicas de ambos sitios, según describen Burgos y Palomo [2018: 20-21]. Los *sacbé*s no sólo servían como medios de comunicación y comercio; tenían implicaciones políticas; establecían relaciones entre la capital y el sitio terminal o intermedios [De la Garza 1993, Kurjack 2003]. Con base en esas semejanzas arquitectónicas Roys y Shook [1966: 40] no dudaron en afirmar que: *Ake and Izamal are sister cities*.

Para la época Postclásica (1000-1540 d.C.) ambas ciudades ya estaban en plena decadencia; el sitio de Aké quedó bajo la jurisdicción de la provincia de Ceh Pech, la cual estaba al mando de un *halach uinic* (gobernante territorial) llamado Nahum Pech que vivía en Motul; Izamal permaneció en la de Ah Kin Chel. Poco se sabe de la historia del área de Ceh Pech antes de la caída de Mayapán, pero después de la debacle de ésta, el sitio de Motul fue reasentado y la ciudad se convirtió en capital de esa provincia [Roys 1957: 41].

En el Posclásico el sitio de Aké fue decayendo hasta ser finalmente abandonado. Evidencias arqueológicas sugieren que a partir de entonces fue usado como lugar sagrado a donde llegaban peregrinaciones provenientes de Mayapán [Quintal Suaste 1993: 148-150].

Posterior a la llegada de los españoles se dio el repartimiento de pueblos indígenas en encomienda; sin embargo, el sitio de Aké debió estar deshabitado puesto que no se le menciona dentro de esas mercedes, tampoco se sabe si su población fue trasladada a otro asentamiento.

En 1567 la provincia de Ceh Pech, donde Aké se localizaba, pertenecía al linaje de los Pech [Quezada 1993: 187]. En la lista de patronímicos y cantidades de tributarios con apellido Aké de esa provincia para el periodo comprendido de 1584 a 1688, aparecen 65 personas; 49 de éstas residían en el pueblo de Nolo [Roys 1957: 57]. Es de notar que Aké como pueblo no aparece, lo que indica, de nueva cuenta, que en esos años no tenía ocupación.

A mediados del siglo XVII en los terrenos del sitio arqueológico se fomentó una estancia ganadera de propiedad privada según indica la fecha de 1652 labrada en uno de los arcos de entrada al sitio. Dos centurias después, esta unidad ganadera se transformó en la hacienda henequenera San Lorenzo Aké. Actualmente, se sigue cultivando y desfibrando henequén

en poca escala. La casa principal de la hacienda se encuentra junto a los principales vestigios arqueológicos. Ahora éstos están a cargo del Instituto Nacional de Antropología e Historia en Yucatán.

Dicho sitio y la mencionada hacienda son parte de un pequeño poblado oficialmente denominado Ruinas de Aké. Este pueblo es una comisaría del municipio de Tixkokob y está ubicado a 32 kilómetros de Mérida, capital del Estado de Yucatán, México. En 2010 ascendía a 388 habitantes y sólo el 7.6% de la población de cinco años de edad y más, hablaba la lengua maya [INEGI 2010].

La reocupación que tuvo Aké es indicio de que los actuales habitantes de este pueblo no descienden de los primeros pobladores de la ciudad precolombina. Por otro lado, los devotos de la Virgen de Las Ruinas, de cuyas prácticas y creencias religiosas nos ocupamos en este trabajo, no son los habitantes del pueblo Ruinas de Aké, sino de asentamientos aledaños que anualmente la solicitan para llevársela en peregrinación a sus hogares. Pensamos que estos devotos, al menos la mayoría de ellos, podrían ser descendientes de aquellos pobladores originarios del sitio prehispánico, quienes, una vez que lo abandonaron, lo visitaban, ocasionalmente o con alguna regularidad, para llevar ofrendas a sus deidades o a sus ancestros. Al margen de si las ofrendas encontradas en el sitio arqueológico son o no suficientes para sostener esta hipótesis propuesta por Quintal Suaste [1993: 150], ésta resulta plausible a partir de las teorías que proponen que el culto a los ancestros y a los fundadores de los linajes o a los reyes son el origen o manifestación de la religiosidad maya [Rivera Dorado 2005: 13-14].

Esas peregrinaciones podrían ser el inicio de las prácticas devocionales actuales, puesto que Aké no sólo es un topónimo, es también un patronímico de origen prehispánico. Como patronímico, este vocablo aparece registrado en el texto maya tardío (c.a 1440) *Los cantares de Dzitbalché*: “Ahí viene el gran Señor Holpop; viene con su *Ah-Kulel* [...]; a su vera viene el gran Nacon Aké [...]”. “Nacon Aké es un funcionario identificado con un nombre de familia” [Barrera 1980b: 43 y 46]. Adicionalmente, el *Chilam Balam de Chumayel* (textos de los siglos *xvi* y *xvii*) registra a Aké como uno de los jefes de una de las 16 provincias en que estaba dividido Yucatán durante la Conquista española [Mediz 1996, Quintal Avilés *et al.* 2003: 276-277]. En el trabajo de campo etnográfico encontramos que algunos solicitantes de la Virgen de Las Ruinas de Aké tienen este apellido.

Los datos anteriores permiten suponer que los devotos de la Virgen de las Ruinas recrean una tradición ancestral que se originó por la identificación de un linaje con un espacio y con deidades asociadas a éste. El supuesto está inspirado en la propuesta de Quiñones [2002: 145], quien afirma que

la peregrinación de pobladores de Yaxcabá al antiguo pueblo de Mopila (hoy abandonado) con una Virgen de la Asunción (denominada Virgen de Mopila) sirve como mecanismo de apropiación de un territorio que evoca su pasado y fortalece su identidad comunitaria y étnica; como una comunidad de origen maya.

Desde una perspectiva similar, pero con un planteamiento más radical, Quintal apunta que las prácticas religiosas que los fieles dedican a la Virgen de Xcambó, una Virgen de la Purísima Concepción de María hallada en el sitio arqueológico del mismo nombre:

Constituyen un mecanismo a través del cual los habitantes de las comunidades del *hinterland* logran apropiarse y decidir, con cierto margen de autonomía, no sólo el patrimonio cultural sino también en relación con tierras de propiedad privada que los participantes, creadores y recreadores de la religión popular consideran deidades y territorios sagrados respectivamente, en oposición a las reglamentaciones vigentes en el país [Quintal Avilés 2000: 289].

Además de la apropiación del patrimonio cultural y territorio sagrado, sea o no éste un objetivo consciente de los creyentes, las peregrinaciones a Xcambó también parecen ser una pervivencia de prácticas ancestrales, pues Quintal Avilés [2000: 396] reporta que en julio de 1882 la prensa publicó que algunos indígenas acostumbraban acudir allí para venerar a un ídolo llamado Kambau.

Con algunas variaciones, el culto a la Virgen de Las Ruinas de Aké comparte varias similitudes con la veneración a la Virgen de Xcambó. Señalaremos algunas de ellas al exponer, a continuación, las características y atributos de esta virgen, su mito de origen, sus vínculos con la Virgen de la Inmaculada Concepción de Izamal.

3. CARACTERÍSTICAS Y MITO DE ORIGEN DE LA VIRGEN

La Virgen de Las Ruinas de Aké es una pequeña escultura de bulto, de madera, de 27 centímetros de alto, llegando a los 50 centímetros contando la base o peana. Es cubierta con amplios y vistosos ropones, que ocasionalmente incluye el terno, vestido de gala tradicional de las mestizas³ yucatecas. Su vestimenta sólo deja ver la cara y las manos de la escultura; ocultan

³ En Yucatán, el término mestiza y mestizo refiere a una forma de vestir. Y quienes usan cotidianamente este tipo de vestimenta son aquellos que son identificados como mayas por los no mayas.

el tallado y pintado de su propio vestuario a colores y la base sobre la que está parada, la cual incluye a un querubín. Igualmente es engalanada con alhajas de oro que sus fieles le regalan (ver imagen 2).

Los devotos relatan lo que “los antiguos” (ancestros o personas ancianas que viven al modo maya tradicional) han contado. Ellos dicen que esta escultura “fue encontrada en una cuevita o hueco” que hay en uno de los edificios prehispánicos del sitio arqueológico de Aké. La virgen, advierten, “fue encontrada, no hecha (por los humanos)”. Esta expresión subraya su “autenticidad”, el ser una deidad en sí misma y no solamente su representación, como otras que tienen en sus propios hogares, que han comprado y han requerido recibir la santificación de los sacerdotes. Dichas características la hacen más poderosa, más milagrosa; incluso aseveran que, según “los antiguos”, adentro de esa misma cueva hay otra virgen que está en medio del agua y es resguardada por una serpiente.⁴ Esta otra virgen “no se puede sacar” porque “tiene quien lo [sic] cuida. A ésta sólo pueden verla los que tienen suerte”, pero no puede ser sacada de allí.



Imagen 2. La Virgen de Las Ruinas de Aké con terno y la escultura original.
Fotos de los autores.

⁴ Quintal Avilés [2000: 296] apunta que el mito de la serpiente y serpiente-agua está presente en varias zonas arqueológicas: Xcambó, Dzibilchaltún, Izamal, por ejemplo.

El hecho que, de acuerdo con este mito, la virgen haya sido encontrada en una cueva refiere a la antigua práctica de los mayas de Yucatán, quienes ante la destrucción de sus lugares de culto construyeron otros en lugares de difícil acceso para los españoles, como las cuevas [Cruz 2005: 11].

Además, la Virgen de Las Ruinas de Aké tiene dos hermanas que también son vírgenes de la Purísima Concepción: la de Euán⁵ y la de Izamal. Con frecuencia, las vírgenes de Aké y de Izamal intercambian de santuario utilizando un pasadizo subterráneo o el *sacbé* prehispánico que los conecta. Esta permuta se nota en que “sus caras son diferentes”.⁶

De acuerdo con el relato anterior, las concepciones sobre la virgen de Aké comparten con el culto a la virgen de Xcambó los siguientes elementos: 1) Fueron halladas en un sitio arqueológico. 2) Son vírgenes de la Concepción. 3) Tienen dos hermanas en otros sitios arqueológicos, una de las cuales es la Virgen de Izamal. 4) Permutan de santuario con una de sus hermanas; la Virgen de Xcambó con la de Dzemul y la de Aké con la de Izamal. Estas ideas apuntan a un posible origen prehispánico a una tradición religiosa con raíces precolombinas que podrían ser la representación simbólica de realidades sociales y políticas vividas por los ancestros y la concepción animista sobre las vírgenes.

Con relación a lo primero, la hermandad y jerarquía entre las vírgenes podría referir a relaciones políticas entre linajes, pueblos y ciudades. En los dos casos, ser hermanas menores de la Virgen de Izamal otorga a la última una posición dominante y central. Esta centralidad de la Virgen de la Concepción izamaleña en las concepciones y prácticas religiosas expresa simbólicamente las relaciones políticas del dominio territorial que Izamal tuvo como capital regional en la mayor parte del período Clásico.

Es importante señalar que los mayas de Yucatán han utilizado los antiguos recintos prehispánicos asociados con alguna deidad maya como mito de origen de vírgenes del santoral católico. Esta es una estrategia de apropiación territorial y un tácito reclamo de un espacio que ya no es suyo. Como afirma Quintal Avilés [2000: 292], en la zona arqueológica de Xcambó se cree que la virgen de ese sitio es “la verdadera dueña de las ruinas”.

⁵ Euán está ubicado en el mismo municipio de Tixkokob a escasos kilómetros de Aké. Para el Postclásico, ambos pueblos pertenecieron al mismo cacicazgo [Quezada 1993: 165].

⁶ El intercambio de santuarios y receptáculos entre vírgenes de la Concepción también es señalado por Pascasio. Esta autora menciona que con base en los relatos que recogió, el icono original traída en el siglo xvi cambia de cuerpo con la Virgen de Izamal “para que la festejen” [2015: 125]. Al caso de los *sacbé*s (o *sacbeo'b*) infraterrestres y celestes ver el trabajo de De la Garza [1993].

Respecto a la segunda raíz prehispánica arriba mencionada, los relatos muestran que los fieles conciben a las vírgenes como entes animados que se mueven por sí mismas, se trasladan de un lugar a otro. Como afirma Pascacio Guillén, en Yucatán, los santos, las vírgenes y los cristos son algo más que sus imágenes resguardadas en iglesias, santuarios y hogares; “son miembros activos del pueblo” [2015: 118-119]; tienen un alma y una esencia que incluso “puede cambiar de cuerpo (receptáculo) sin problema” [2013: 124]. Su transportación como entes no materiales se refuerza al tomar en consideración los tamaños respectivos de las estatuas que las representan; la Virgen de Izamal mide aproximadamente 1.50 metros, mientras que la de Aké, 0.50 metros, con todo y la base.

Esta animación se manifiesta también en la expresión de su cara durante los rezos, que puede ser de alegría, tristeza o preocupación, según sus devotos, quienes dicen, por ejemplo, que la virgen no se deja desvestir y vestir por cualquier persona, y esto debe ocurrir en privado.⁷ Ellos notan su disgusto cuando no le queda bien la ropa que le ponen. La virgen igualmente da señales de sucesos desafortunados (accidentes de parientes, muertes, etc.) en el mismo momento de su acontecer en un lugar distante. Un devoto cuenta que en una de las novenas a la virgen, un pariente de una de las nocheras⁸ murió en un accidente a las ocho de la noche, a esa misma hora cayó una vela y prendió el mantel del altar. Él interpretó las coincidencias temporales como un aviso de la virgen.

La concepción hacia la virgen como entidad anímica también resulta evidente en el trato que algunos devotos le dan: la besan, la acarician, lloran y rezan junto a ella cuando ya la van a regresar a su santuario; la tratan como una persona muy especial y querida. En términos generales, estas creencias y prácticas hacia la virgen son similares a la forma como los creyentes de origen maya de otros pueblos y regiones de Yucatán conciben a sus santos. Según reporta Vázquez Pasos [2000: 215-116], los devotos de San Isidro Labrador y de Santiago Apóstol de Panabá y Halachó, respectivamente, afirman que estos santos se bajan de sus altares para auxiliarlos en momentos de adversidad.

⁷ Similar comportamiento se dice de la Virgen de Izamal [Pascacio 2013: 125].

⁸ Así se nombra a quienes costean los gastos que ocasionan los rezos de una noche en las novenas.

4. TEMPORALIDAD DEL HALLAZGO

Pascacio destaca la discordancia entre los datos históricos y la tradición oral [2015: 123]. En efecto, los relatos de los fieles ubican el hallazgo de la Virgen de Las Ruinas de Aké en una temporalidad confusa e imprecisa si los interpretamos desde la perspectiva científica-occidental. Desde esta perspectiva parecería que los creyentes no tienen un manejo puntual de los sucesos en el tiempo. No obstante, nuestro objetivo no es corroborar la correspondencia de los relatos de los creyentes con los hechos históricos documentados por los especialistas, sino entender la cosmovisión que dio origen a sus prácticas devocionales. Sólo podemos acceder a esta cosmovisión si analizamos sus prácticas y narraciones desde su propia perspectiva y lógica interna. Pero para su mejor comprensión tenemos que ubicarlas en los marcos históricos correspondientes.

Uno de los relatos sobre el origen de la escultura de la virgen venerada la asocia, implícitamente, con los mayas prehispánicos de Yucatán: “Las ruinas de Aké (los edificios prehispánicos) fueron construidas por los mayas; pero éstos ya no existen; se acabaron con un diluvio”. A continuación, el informante señaló: “En Aké (en alusión al pueblo) casi no se habla maya. En Hubilá⁹ se habla pura maya”. La segunda oración matiza la primera, sugiere que no todos los mayas murieron, quedaron algunos y son aquellos que hoy día hablan la lengua autóctona.

La narración prosigue de la siguiente manera: “Los españoles andaban buscando santos para destruir. Si uno tenía una imagen, entonces la guardaba en los montes o en las cuevas. Al pasar el tiempo, se quedaron ahí y poco a poco han ido apareciendo”. Este señalamiento quizá alude a tiempos coloniales cuando los religiosos y autoridades españolas combatieron duramente la idolatría que, según decían, practicaban los mayas, quienes escondían las representaciones de sus deidades en cuevas para no ser descubiertas por los españoles [Scholes y Adams 1938, Sánchez 1939]. A principios del siglo xvii, dice Sánchez de Aguilar [1939: 38], los mayas de Yucatán continuaban adorando a sus propias deidades, cuyas representaciones escondían en cuevas y cavernas existentes en el monte donde acudían a cultivar sus sementeras. Los hechos narrados por los creyentes actuales y los cronistas españoles coinciden con otro elemento contenido en el mito de origen de la Virgen de Aké; su actual escultura “fue encontrada, no hecha”. Esta expresión apunta hacia una lejana temporalidad, probablemente precolombina.

⁹ Comisaría y exhacienda henequenera del mismo municipio de Tixkokob, ubicada a 4.7 kilómetros de Aké.

Algunos informantes ubican el hallazgo o la aparición de la actual escultura de la virgen entre 1885 y 1890, fechas que coinciden con un suceso observado y narrado por Ludovic Chambon durante su estancia en el pueblo Ruinas de Aké (1885-1890).¹⁰ El viajero relata la procesión de aproximadamente 15 indígenas mayas, uno de los cuales cargaba sobre su espalda una caja que contenía a la virgen a quien llamaban *mamá linda*. La procesión subió por las escaleras de una pirámide maya hasta una pequeña iglesia allí construida;¹¹ la caja fue abierta y *mamá linda* “recibió la adoración de todos”. Incluso los bebés indígenas desnudos fueron levantados por las mujeres para que besaran “el vestido de adornos de oro de la *pequeña madona*” [cursivas nuestras]. Al poco rato, los fieles partieron de nuevo con la virgen viajera. Según este relato, esta virgen visitaba distintos pueblos: “la *mamá linda* viaja un mes por aquí, dos meses por allá” [Chambon 1994: 53].

¿Cuál es el origen material de la escultura a la que refiere el relato de Chambon? Pascacio [2015: 136] sugiere que dicha escultura corresponde con la segunda imagen de la Virgen de Izamal, es decir, la Virgen de la Natividad traída por Landa a Yucatán en el siglo xvi, juntamente con la primera Virgen de la Concepción. Tras la destrucción de ésta por un incendio ocurrido en 1829 [Bretos 1992: 75], la Virgen de la Natividad fue transformada con los rasgos iconográficos de una Virgen de la Concepción para sustituir a la primera escultura en el santuario de Izamal.

Sin embargo, esta imagen desapareció en la segunda mitad del siglo xix, por lo que tuvo que ser reemplazada por la actual. Pascacio reseña varios sucesos que ocurrieron en Yucatán y concretamente en Izamal, después de la Independencia de la provincia de la corona española, como causales de su extravío. Entre estos hechos sobresalen la Guerra de Castas (1847-1901) y la Promulgación de las Leyes de Reforma (1855-1863). De modo que cuando en 1876 los religiosos pretendieron impulsar de nuevo el culto a “Nuestra Señora de Yucatán”, ésta no se encontraba en su santuario. La autora propone dos hipótesis sobre su desaparición: 1) sus devotos mayas la sustrajeron “para evitar su pérdida como sucedió con la Virgen de Tabi a comienzos de la Guerra de Castas” y 2) los religiosos

¹⁰ Antochiw [1994: 19] ubica la estancia de Chambon en Yucatán para 1890, en virtud de las referencias que hace en su libro a las pérdidas en la población yucateca a causa del vómito negro, el estado anticlerical y su encuentro con Thompson. Pascacio [2015: 135] amplía al lapso de 1885 a 1890.

¹¹ Según Roys y Shook [1966: 29], la iglesia actual debió ser construida en la primera década del siglo xx, erigida sobre una plataforma ceremonial maya.

la entregaron a éstos para evitar que abandonen la fe ante la entrada en vigor de las Leyes de Reforma [Pascacio 2015: 130-136].

Nosotros pensamos que, por sus dimensiones, la escultura referida por Chambon no puede ser la segunda imagen de la Virgen de Izamal (115 centímetros, dice Pascacio). La expresión “pequeña madona” nos hace pensar en una escultura de menor tamaño. Creemos que se trata de la actual Virgen de Las Ruinas de Aké que mide 50 centímetros.¹² Esta escultura podría ser una que se manda a hacer por los condes de Miraflores, lo que argumentamos a continuación.

Para fines del siglo XVIII doña Ildefonsa de Marcos Bermejo, condesa de Miraflores, era propietaria de varias haciendas ganaderas en Yucatán, entre ellas la de San Lorenzo Aké [Machuca 2011: 176]. Como devota mujer de la élite peninsular yucateca colocó bajo el patrocinio de la Virgen María, en su advocación de Asunción o Inmaculada Concepción, a varias de éstas. Una excepción fue precisamente su hacienda en Ruinas de Aké, donde el patrono es San Lorenzo Mártir.

Borges propone que, durante su vida, los condes de Miraflores mandaron hacer la actual escultura de la Virgen de Las Ruinas de Aké, por ser de manufactura local y estar inspirada en un grabado de la Virgen de Izamal cuya elaboración fue financiada por don Santiago Calderón, conde de Miraflores y esposo de doña Ildefonsa. Esta litografía sirvió para la impresión de dicha imagen en el folleto *Novena la virgen de Itzmal*, publicado en 1764 en la ciudad de México [Borges 2019].

Asumiendo la propuesta de Borges, suponemos que los subsiguientes poseedores de la hacienda fueron heredando dicha efigie.¹³ El propietario en turno durante el lapso de la promulgación de las Leyes de Reforma (1855-1863) la pudo haber ocultado por temor a que fuera incautada por las autoridades.¹⁴ Aunque durante la promulgación de las Leyes de Refor-

¹² En septiembre de 2019 la virgen de Aké estaba de visita en casa de doña Verónica Chí Chan, de 75 años, oriunda de Sahcabá, pero radicada en Mérida desde hace 20 años. Ella recuerda que cuando era niña algunas personas de su pueblo iban hasta Las Ruinas de Aké para recoger a la “*X-ki'ichpam Ko'olel* (señora bonita), mama linda”, en referencia a la Virgen de las Ruinas.

¹³ Narcisca Cámara Calderón, nieta de la condesa de Miraflores, debió heredarla de doña Ildefonsa, quien poseía a la Virgen de Natividad traída por Landa desde Guatemala, juntamente con la primera imagen de la Virgen de Izamal. Al quemarse ésta, Narcisca donó la pieza que resguardaba [Machuca 2011: 176].

¹⁴ Esas reglamentaciones intentaban reducir el poder económico y político de la Iglesia católica por medio de la separación Iglesia-Estado y la privatización de las expresiones de culto, entre otros asuntos [Pérez 2004: 119]. La nota más conocida de esa repercusión en Mérida fue el cierre del convento Concepcionista en 1867 [Serrano 1987: 57].

ma no hubo un abierto anticlericalismo en Yucatán,¹⁵ no hay que desestimar un posible temor alimentado por los religiosos hacia la población. Este recelo habría llevado a los dueños de la imagen y fieles de ese entonces a resguardarla. Cuando la virgen fue encontrada, según apuntamos arriba, su culto dejó de realizarse en un espacio fijo y fácilmente identificable; adoptó el formato de peregrinación y en altares domésticos.

Chambon apuntó en su libro las restricciones de culto religioso derivadas de las Leyes de Reforma: “en este país de separación de la Iglesia y del Estado, no todos los pueblos pueden tener una estatua, entonces la *mama linda*” se tiene que convertir en una virgen peregrina [1994: 53]. En su continuo desplazamiento, la imagen no tenía una ubicación fija, lo cual le servía de protección. Hoy en día las prácticas devocionales ocurren en los hogares de los fieles. El culto doméstico igualmente expresa elementos de la cosmovisión maya prehispánica actualizada y paralelismos con las misas católicas [Villanueva 2010].

5. TERRITORIO DE PEREGRINAJE DE LA VIRGEN

Durante todo el año la Virgen de Las Ruinas se encuentra en diferentes hogares de distintos pueblos aledaños a su santuario, por lapsos de una semana o dos. Transcurrido el tiempo de asignación, la familia receptora la regresa a su santuario, donde otra familia de otro pueblo la espera para llevársela a su casa. La virgen sólo permanece en su iglesia en Ruinas de Aké durante la semana de su festejo anual en el santoral Católico —el 8 de diciembre— para recibir allí celebraciones en su honor.

El territorio que abarca su peregrinaje incluye pueblos de municipios incluidos en cuatro cacicazgos contiguos de la división política imperante en el siglo xvi en la península de Yucatán, reportada por Roys [1957]: Cacalchén, Tixkokob y Tixpéhuatl del cacicazgo de Ceh Pech; Izamal, Kimbilá, Tekal de Venegas y Tepakán del cacicazgo de Ah Kin Chel; Hocabá, Huhí, Seyé, y Tahmek del cacicazgo de Hocabá; Abalá, Acancéh, Mérida y Tecoh del cacicazgo de Chakán. Estas provincias se ubicaban en el noroeste peninsular. Según datos de Roys [1957], en 1688 el patronímico Aké aparece en las provincias de Ceh Pech (65 individuos), en la de Hocabá (con 59 personas) y en la Cochuah (con 32 personas).

¹⁵ Esas reglamentaciones intentaban reducir el poder económico y político de la Iglesia católica por medio de la separación Iglesia-Estado y la privatización de las expresiones de culto, entre otros asuntos [Pérez 2004: 119]. La nota más conocida de esa repercusión en Mérida fue el cierre del convento Concepcionista en 1867 [Serrano 1987: 57].

El territorio de peregrinaje y la presencia del apellido Aké en tres de las cuatro provincias del Yucatán del siglo xvii apoyan nuestra hipótesis expresada en el inciso 2 de este apartado y apoyada en Rivera Dorado [2005], Quiñónez [2002] y Quintal Avilés [2000]. Sostenemos que los devotos de la Virgen de Las Ruinas recrean una tradición ancestral originada por la identificación de un linaje con un espacio y con deidades asociadas a éste. Inicialmente esta tradición servía como mecanismo de apropiación de un territorio que evoca su pasado y fortalece su identidad étnica y su linaje. Hoy en día la consciencia de linaje y de apropiación de un territorio parece haberse desvanecido.

CONCLUSIONES

Mediante el análisis de las prácticas devocionales actuales y del mito de origen de la Virgen de Las Ruinas de Aké, en este trabajo rastreamos la pervivencia de una tradición ancestral iniciada antes de la Conquista española. Esta tradición tuvo su inicio en el antiguo culto a la diosa maya Ixchel. Con el paso del tiempo, sus adoradores fueron adaptando y resignificando su cosmovisión original, y las prácticas devocionales derivadas de ésta, en sintonía con las condiciones sociales, económicas, culturales y políticas de cada periodo histórico. Hoy en día, los actuales creyentes han cubierto sus antiguas creencias bajo un ropaje de religiosidad católica popular.

Para este rastreo analizamos cinco indicadores sugerentes del origen precolombino. 1) La preexistencia de una diosa maya prehispánica, Ixchel, con características y funciones semejantes a las de la Virgen de la Inmaculada Concepción en el catolicismo. 2) La génesis remota y supervivencia del término maya Aké como patronímico, toponímico y santuario. 3) Las características iconográficas de dicha virgen y su mito de origen. 4) La temporalidad y sitio del hallazgo de su escultura. 5) El territorio de su peregrinaje. Por todo ello, queremos insistir en que el actual culto a la Virgen de Las Ruinas de Aké es la pervivencia de una tradición ancestral iniciada antes de la Conquista española.

El hecho de que la Virgen de Las Ruinas de Aké lleve el nombre de la zona arqueológica homónima denota pertenencia de un espacio que fue antes de los antiguos mayas. La construcción de su santuario encima de una estructura maya precolombina parece significar un silente reclamo ante el despojo territorial sufrido desde la llegada de los conquistadores y actualmente por parte de las autoridades federales.

En 1890, Chambon escribió: “el viejo continente que quiere, a la fuerza ser el creador de las civilizaciones precolombinas, sólo tiene la vergüenza

de haberlas destruido” [Chambon 1994: 16]. La pervivencia de importantes elementos de la religiosidad maya en el culto a la virgen de Aké demuestra que ésa no ha sido destruida del todo; los mayas han tenido la capacidad de adaptarse a los nuevos tiempos.

REFERENCIAS

Antochiw, Michel

1994 Prólogo. *Un garzón en México*. CONACULTA. México.

Barabas, Alicia M.

1994 El aparicionismo en América Latina: Religión, territorio e identidad. *La Palabra y el Hombre*, 89: 31-43.

Barrera Vázquez, Alfredo

1980a *Diccionario maya-Cordemex*. Cordemex. Mérida.

1980b *El libro de los cantares de Dzitbalché*. Ayuntamiento de Mérida. México.

Baudez, Claude

2004 *Una historia de la religión de los antiguos mayas*. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. México.

Borges Castillo, José Iván

2019 La Virgen de Ruinas de Aké. Entre historia y leyenda. *Por Esto!* 6 de julio.

Bourdieu, Pierre

1991 *El sentido práctico*. Taurus. Madrid.

Bretos, Miguel

1992 *Iglesias de Yucatán*. Dante. México.

Burgos, Rafael y Yoly Palomo

2018 Izamal: revalorando una ciudad capital, en *Izamal en el tiempo*, Karla Berrón y Mario Ruz (eds.). Izamal, Secretaría de Investigación, Innovación y Educación Superior del Gobierno del Estado de Yucatán. México: 11-31.

Cárdenas Valencia, Francisco

1937 *Relación Historial Eclesiástica de la Provincia de Yucatán*. Antigua Librería Robredo. México.

Carrillo y Ancona, Crescencio

1949 *La civilización yucateca o el culto de la Virgen María en Yucatán*. Díaz Massa. México.

Chambon, Ludovic

1994 *Un garzón en México*. CONACULTA. México.

Cruz Cortés, Noemí

2005 *Las señoras de la luna*. UNAM. México.

De la Garza, Mercedes

1993 Sacbeob: caminos sagrados de los mayas. Disponible en la <<https://www.revistadelauniversidad.mx/articulos-files/e7475670-c5e9-49f6-b8f8-241d8d85352b>>. Consultado el 14 de febrero de 2019.

González Cicero, Stella María

2018 La virgen de Izamal: culto y devoción mariana, en *Izamal en el tiempo*, Karla Berrón y Mario Ruz (eds.). Izamal, Secretaría de Investigación, Innovación y Educación Superior del Gobierno del Estado de Yucatán. México: 33-48.

Gluber, Ruth

2007 El Informe contra *idolorum cultores* del obispado de Yucatán. *Revista de Cultura Maya*, xxx: 107-138.

Instituto Nacional de Información y Estadística (INEGI)

2010 *Censo de Población y Vivienda 2010*. Disponible en <<http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/ccpv/cpv2010/Default.aspx>>. Consultado el 18 de enero de 2019.

Kurjack, Edward

2003 Sitios, monumentos y la organización territorial de los mayas precolombinos. *Los Investigadores de la Cultura Maya*, 11: 8-19.

Lizana, Bernardo de

1893 [1633] *Historia de Yucatán. Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual*. Imprenta del Museo de la Nación. México.

López Cogolludo, Diego

1996 *Historia de Yucatán*. Ayuntamiento de Campeche. México.

Machuca, Laura

2011 *Los hacendados de Yucatán (1785-1847)*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto de Cultura de Yucatán. México.

Maldonado Cárdenas, Rubén

1979 Izamal-Aké, Cansahcab-Ucí, Sistemas de caminos prehispánicos del Noroeste de Yucatán. *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, 36: 33-44.

Medina Un, Martha y Teresa Quiñones Vega

2006 Peregrinando por los santuarios de la península de Yucatán. *Estudios de Cultura Maya*, 27: 165-180.

Mediz Bolio, Antonio

1996 *El libro de Chilam Balam de Chumayel*. Disponible en <https://pueblosoriginarios.com/textos/chilam/chilam_balam.html>. Consultado el 5 de febrero de 2019.

Montoliú Villar, María

1984 La diosa lunar Ixchel. Sus características y sus funciones en la religión maya. *Anales de Antropología*, 21 (1): 61-78.

Morley, Sylvanus

1972 *La civilización maya*. Fondo de Cultura Económica. México.

Nájera Coronado, Martha Ilia

2002 Rituales y hombres religiosos, en *Religión maya*, Mercedes de la Garza y Martha Ilia Nájera Coronado (eds.). Trotta. Madrid: 115-169.

Pascacio Guillén, Bertha

2013 *"Mama Linda": Reina y patrona de Yucatán. La virgen de Izamal. Análisis histórico de una imagen de culto*, tesis de maestría en Historia del Arte. UNAM. México.

2015 Tras las huellas de una tradición: La Virgen de Izamal en Yucatán. Historia, cambios, permanencias y adaptaciones de una imagen de devoción. *Entre-Diversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 4: 117-145.

Pérez Rayón, Nora

2004 El anticlericalismo en México. Una visión desde la sociología histórica. *Sociológica*, 19 (55): 113-152.

Quezada, Sergio

1993 *Pueblos caciques yucatecos. 1550-1580*. El Colegio de México. México.

Quintal Avilés, Ella Fanny

2000 Vírgenes e ídolos: la religión en las manos del pueblo. *Mesoamérica*, 39: 287-304.

Quintal Avilés, Ella Fanny, Juan Bastarrachea, Fidencia Briceño et al.

2003 *Ulu'umil maaya wiiniko'ob*: La tierra de los mayas, en *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Alicia Barabas (ed.). Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 273-359.

Quintal Suaste, Alicia Beatriz

1993 *Los asentamientos arqueológicos de Aké, Yucatán: una aproximación a su organización social*, tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas con especialidad en Arqueología. Universidad Autónoma de Yucatán. México.

Quiñones Vega, Teresa

2002 Peregrinar con la virgen para volver al propio territorio. *Temas Antropológicos*, 24 (2): 144-165.

Rivera Dorado, Miguel

2005 Catorce tesis sobre la religión maya. *Revista Española de Antropología Americana*, 35 (7): 7-32.

Rosado Ojeda, Wladimiro

1977 Tipo físico y psíquico, organización social, religiosa y política, economía, música, literatura y medicina, en *Enciclopedia yucatanense*, t. II. Gobierno del Estado de Yucatán. México: 253-308.

Roys, Lawrence y Edwin M. Shook

1966 *Preliminary Report on the Ruins of Ake, Yucatán*, 20. Memoirs of The Society for American Archaeology. Salt Lake City.

Roys, Ralph

1957 *The Political Geography of the Yucatan Maya*. Carnegie Institute of Washington. Washington D.C.

1972 *The indian background of colonial Yucatán*. University of Oklahoma Press.

Sánchez de Aguilar, Pedro

1939 *Informe contra idololorum cultores del obispado de Yucatán (1613)*. G. Triay e Hijos. México.

Scholes, Frances y Eleanor Adams

1938 *Don Diego de Quijada. Alcalde Mayor de Yucatán 1561-1565*. Antigua Librería Robredo de José Porrúa y Hermanos. México.

Serrano Catzín, José

1987 *Iglesia y Reforma en Yucatán, 1856*, tesis de maestría en Ciencias Antropológicas opción Etnohistoria. Universidad Autónoma de Yucatán. México.

Thompson, Eric

1979 *Historia y religión de los mayas*. Siglo XXI. México.

Vázquez Pasos, Luis

2000 De vírgenes y apariciones. Representaciones religiosas entre los mayas y clases populares de Yucatán, en *Religión popular de la reconstrucción histórica al análisis antropológico*, Genny Negroe y Francisco Fernández (eds.). Universidad Autónoma de Yucatán. México: 165-196.

Villanueva Villanueva, Nancy Beatriz

2010 Símbolos y creencias en torno al culto a la Virgen de *Las Ruinas de Aké* en Yucatán. Ponencia presentada en el XIII Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad. "Diálogo, ruptura y mediación en contextos religiosos", celebrado en Granada, España del 13 al 16 de julio.

Trayectorias de atención en mujeres con infección por virus del papiloma humano: un acercamiento biocultural

Marcela López Pacheco*

Universidad Nacional Autónoma de México

María del Carmen Calderón**

Hospital General de México

Edith Yesenia Peña***

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Guillermo Gómez****

Hospital General de México

RESUMEN: *El presente trabajo se centra en el proceso de atención por el que transitan seis mujeres que fueron diagnosticadas con Infección por Virus del Papiloma Humano (IVPH) en una institución de salud de tercer nivel de atención de la Ciudad de México. Al ser un estudio de corte cualitativo, basado el método etnográfico y en un análisis desde el enfoque biocultural, el objetivo fue identificar cómo se construyen las trayectorias de atención de las mujeres que asisten a solicitar el servicio de displasias al Hospital General de México (HGM). A partir de los resultados, se observaron las experiencias, microadaptaciones y resignificaciones que surgieron a partir de la IVPH, las afectaciones en la sexualidad y la revaloración del cuerpo propio en tanto abandono y cuidado. La trayectoria de atención ha sido un camino de cuestionamientos, rupturas y modificaciones que confronta a las mujeres con una realidad antes no cuestionada.*

PALABRAS CLAVE: *Infección por virus del papiloma humano, mecanismos de atención, cuerpo, sexualidad, antropología en salud.*

* marlopa07@gmail.com

** marycarb@unam.mx

*** yesenia72@hotmail.com

**** displasias@hotmail.com

Fecha de recepción: 12 de febrero de 2020 • Fecha de aprobación: 25 de agosto de 2020

Care trajectories in women with Human Papillomavirus Infection: a biocultural approach

ABSTRACT: *This paper focuses on the care process undergone by six women who were diagnosed with Human Papillomavirus Infection (HPV) and attended by a tertiary health care institution in Mexico City. It is a qualitative study based on the ethnographic method, along with an analysis carried out using a biocultural approach, the objective being to identify how the care trajectories of these women who were attended to by way of the dysplasia service provided by the General Hospital of Mexico (HGM). Using the results, the experiences, micro-adaptations and resignifications that emerged from the HPV, the affectations regarding sexuality, and the reevaluation of their own bodies were observed both during the 'abandonment' and 'in care' phases. The trajectory of the care provided has followed a path of questions, ruptures and modifications, which confront women with a reality that was not previously questioned.*

KEYWORDS: *Human Papillomavirus Infection, attention mechanisms, body, sexuality, health anthropology.*

INTRODUCCIÓN

La Infección por Virus del Papiloma Humano (IVPH) en la actualidad es considerada un problema de salud por sus altos índices de incidencia y prevalencia en el ámbito mundial. Las estadísticas la han señalado como la ITS más común en el mundo, apuntando que más de 290 millones de mujeres están infectadas con el virus [OMS 2016], por lo que se estima que la mayoría de hombres y mujeres la han tenido o la tendrán en algún momento de sus vidas, una vez iniciado el ejercicio de la sexualidad; representa la segunda ITS más frecuente en los adolescentes [PAE 2014: 40], transmitiéndose hasta a un 70% de los individuos, lo que los convierte en uno de los sectores de la población más vulnerables en este sentido.

Al ser una ITS y un agente para el desarrollo de cáncer cervicouterino (CaCu), tiene significados sociales, culturales y de género que intervienen en la vida cotidiana, familiar, individual, sexual y de pareja de las mujeres que la contraen. Para este trabajo, las trayectorias de atención en mujeres con infección por virus del papiloma humano fueron abordadas desde el modelo del enfoque biocultural con particular énfasis en la temporalidad como un proceso no acabado, sino continuo y cambiante que opera en el cuerpo. Esto ha llevado a reconocer la influencia que tienen los distintos componentes que conforman el enfoque y su relación con las estrategias y microadaptaciones a las que cada usuaria recurre para atender su padecimiento.

La investigación partió de la revisión de un total de 455 expedientes que se abrieron durante 2016 en la clínica de displasias (CENACLID) del Hospital General de México (HGM), de los cuales se identificaron 65 casos que se ubicaban dentro de este rango de edad, y de éstos sólo seis casos que al final accedieron a participar y cumplieron con las características necesarias para la investigación, como tener diagnóstico de IVPH con lesión de bajo grado (LIEBG o NIC 1) o condilomatosis, haber recibido atención médica en dicha clínica de displasias durante el periodo comprendido entre todo 2016 y principios de 2017 y cumplir un rango de edad de 20 a 24 años. A través de este *corpus* final y de realizarles entrevistas semiestructuradas y en profundidad se indagó en las representaciones, imaginarios y significados socioculturales sobre la IVPH, y su repercusión en la vida cotidiana, social y sexual.

Durante el estudio y análisis se identificaron tres etapas de la trayectoria y tres procesos por los que transitan las mujeres a lo largo de ésta, ambos relacionados a los cinco componentes propuestos por el enfoque biocultural para su comprensión y explicación, los cuales se desglosan en los apartados posteriores.

GENERALIDADES DEL ESTUDIO

El presente estudio se realizó mediante la aplicación de una metodología mixta (cuanti-cualitativa), de corte descriptivo-comparativo que, desde la antropología en salud y el enfoque biocultural, genera aproximaciones para “entender e interpretar su objeto-sujeto de estudio” [Peña 2007: 61]. Se basó en la recopilación de los datos sociodemográficos y epidemiológicos que surgieron de la revisión de expedientes, de los cuales se seleccionaron a las personas a quienes se les realizaron las entrevistas semiestructuradas y en profundidad.

Los criterios para la selección de los casos estudiados partieron de cuatro criterios: la edad de las informantes, diagnóstico confirmado de IVPH por presencia de LIEBG o condilomatosis, e inicio de la trayectoria de atención al menos dos meses antes, tiempo mínimo en el que ya se habían acumulado pruebas y resultados suficientes para diseñar e iniciar un esquema de atención acorde con cada caso; así como de la disposición que mostraron para su participación en el estudio. Estos elementos permitieron un análisis y reflexión más completo de la reconstrucción de las trayectorias y su importancia.

Los datos sociodemográficos arrojaron que la mayoría eran originarias de la CDMX y el Estado de México, sólo una nació en el estado de Oaxaca; cinco de los seis casos habitaban en el Estado de México, sólo una de ellas

vivía en la CDMX; el 66.6% tenían estudios de preparatoria o equivalente, mientras que el 33.3% realizaba estudios universitarios. A pesar de que más de la mitad de los casos estaban casadas o en unión libre, el resto (33.3%) eran solteras; la mayoría combinaba sus labores del hogar con otras actividades como la escuela o el trabajo. La obtención de recursos económicos empleados para su atención dependía principalmente de ellas, o bien, del apoyo de la pareja y la madre de estas mujeres.

En casi todos los casos estudiados, el médico particular y las instituciones de salud pública proporcionaron un prediagnóstico de IVPH y refirieron a estas mujeres a la clínica de displasias del HGM, institución con reconocimiento para el tratamiento de este tipo de padecimientos.

Una vez buscada la asistencia del médico, todas se apegaron y se mantuvieron fieles a los tratamientos y las indicaciones biomédicas. Aunque algunas descartaron la posibilidad de optar por el uso de remedios caseros o alternativos como extractos de hierbas o la homeopatía, para otras significaron opciones complementarias al tratamiento biomédico. La adopción de métodos alternativos representó la aceptación y seguimiento de una ideología feminista que promueve los autocuidados, la demanda de espacios de atención propicios para las necesidades de las mujeres y una autodisciplina enfocada al cuidado del cuerpo.

Si bien se hizo explícito un reconocimiento de la atención recibida, fue contundente la demanda de mayor información sobre el tema, así como la posibilidad de establecer una mejor comunicación y relación con el personal de salud en general (médicos de base, enfermeras y residentes), que eliminen la retórica de la sanción. La rotación de médicos residentes, como producto de la formación académica y profesional que se da al interior del CENACLID a los futuros colposcopistas, les generó inestabilidad, confusión e incertidumbre ante las pocas posibilidades para establecer una comunicación más estrecha que posibilitara la resolución de dudas y confusiones surgidas durante la consulta.

LAS TRAYECTORIAS DE ATENCIÓN DESDE EL ENFOQUE BIOCULTURAL

Hablar de medicina y del binomio salud-enfermedad es hacer referencia a un terreno fértil que no es particular del conocimiento biomédico. Las ciencias sociales y las humanidades abonan mucho a la comprensión de los problemas y fenómenos que competen a dicho binomio. Conforme se profundiza en su observación y análisis, paulatinamente se llega a las extensiones y conexiones que conforman la salud, la enfermedad y la disciplina que a ella se enfoca: la medicina. Patricia Tovar afirma que:

La salud [...] está profundamente ligada al contexto familiar, comunal y social, a grupo étnico y al estrato social; de ahí la importancia de diseñar programas apropiados a las necesidades de cada grupo. El género cumple un papel muy importante en la posibilidad de tener una vida saludable, de sufrir ciertas enfermedades, de sobrevivir a los primeros años de vida o de llegar a la vejez. También hay condiciones específicas que llevan a patrones de enfermedades diferenciados [2004: 255].

Desde este pensamiento, las trayectorias de atención, entendidas como el proceso en el que cada mujer ha vivido y tratado la enfermedad [Osorio 2001], adquieren mayor sentido cuando se piensan como un complejo proceso estructural en el que están involucrados otros elementos como la temporalidad, el contexto sociocultural, los pensamientos e imaginarios sobre las vivencias y experiencias que cada mujer tiene de su propia trayectoria a pesar de seguir un patrón de tratamiento en común.

Así, se identificaron tres momentos durante la trayectoria de atención: el momento previo al diagnóstico o periodo de percepción, el diagnóstico o momento de problematización y el post-diagnóstico y etapa de desarrollo de los tratamientos o etapa de asimilación, todas éstas analizadas desde la óptica del enfoque biocultural, un modelo que ayudó a construir datos para comprender las formas complejas en que se enlazan los factores fisiológicos con los factores sociales y culturales, involucrados en el proceso salud-enfermedad-atención. Dicho enfoque retoma aspectos biológicos, sociales y ecológicos que, desde una perspectiva relacional, explican la configuración simbólica y vivencial de los problemas de salud; es decir, la operación de componentes que juegan y lo hacen un proceso no acabado, sino constante y modificable de acuerdo con los recursos y circunstancias que se presentan.

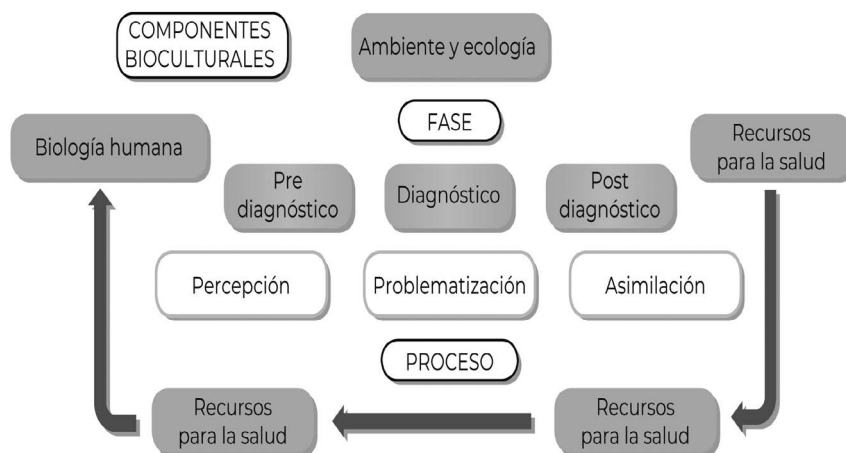
Desde esta postura integrativa de saberes y conocimientos sobre la enfermedad y la salud, lo biocultural profundiza sobre las condiciones y estilos de vida que generan riesgos y deterioros que potencializan la vulnerabilidad biológica de los sujetos en distintos espacios, en las diversas acciones y situaciones como producto de estructuras y conductas socialmente establecidas, y en las estrategias y mecanismos de acción participativos que las mujeres tienen en su propia trayectoria, relegadas al mismo tiempo en el terreno de la salud.

Esta propuesta teórica busca explicar las lógicas biosociales que repercuten en la experiencia de enfermar, entendido como un hecho de carácter biológico que está construido y significado desde estructuras y símbolos que emergen de la organización y estructura social que la moldean, la

determinan, le dan sentido y significado. Para Peña, esta relación dinámica entre los factores biológicos y sociales que construyen el sistema, crean la necesidad de ver el problema desde su sentido holístico e integrativo, ya que debe entenderse como un proceso de “[...] relaciones que lo condicionan, influyen y modifican en la interacción dinámica entre las diversas dimensiones en que se desarrollan las poblaciones y el individuo” [2007: 48].

El enfoque biocultural se conforma de cinco componentes: el ambiente y la ecología (espacio de salud), los recursos para la salud, los productos materiales de la cultura, los productos ideológicos de la cultura o prácticas y representaciones, y la biología humana, componentes cruzados por el cuerpo, el género, el erotismo, la reproducción y la vinculación afectiva que están circulando alrededor de las fases y los procesos que se experimentan a lo largo de la trayectoria de atención. Este enfoque relacional entre las distintas etapas y procesos se sintetiza en el siguiente esquema:

Esquema de la trayectoria de atención



Si bien los componentes bioculturales como categorías de análisis se encuentran a lo largo de toda la trayectoria, es importante mencionar que se identificaron en relación con los aspectos y características particulares de cada fase y proceso señalado, pues en cada uno la experiencia con la enfermedad se fue modificando, y con ello, el proceso de cada mujer en el que

fue perceptible un cambio de imaginarios y significados sobre el virus, su relación al CaCu, el cuerpo propio, la sexualidad y el autocuidado. A pesar de que fue evidente una linealidad durante la atención, los cambios en la percepción de las mujeres se debieron a los recursos obtenidos, buscados y adquiridos con el paso de la trayectoria de atención.

PRIMERA ETAPA: PREDIAGNÓSTICO E ETAPA DE PERCEPCIÓN

Esta etapa se asocia al momento en el que las mujeres presentan e intentan identificar los primeros síntomas que las conduce a una búsqueda de atención médica, una sintomatología que regularmente consistió en la aparición de condilomas, o bien, de comezón, ardor al orinar, mal olor y flujo, señales no relacionadas en un primer momento a la IVPH, sino a infecciones vaginales, a reacciones por el uso de ropa ajustada, una falta de higiene o como consecuencia de un intenso ritmo en la actividad sexual, según las interpretaciones y creencias más representativas. Algunos de los casos, sobre todo los que no presentaron condilomas, afirmaron que la infección les fue detectada de manera azarosa a propósito de la realización de pruebas rutinarias sea posterior a sus embarazos o, en otros casos, para la detección de padecimientos confundidos con problemas reincidentes en vías urinarias donde se identificó la IVPH.

Esta fase se considera la etapa de la percepción, no sólo por las ideas o asociaciones que las mujeres construyeron sobre los signos y síntomas que presentaron, sino por las nociones o imaginarios que cada una tuvo sobre el virus, y que se dio cuando las pruebas de tamizaje primario (papanicolaou) identificaron alteraciones relacionadas al virus. La percepción, en este sentido, fue un primer intento de reconocimiento, se conformó por las primeras reacciones que las mujeres manifestaron ante la probabilidad de haber contraído el virus, las cuales se centraron en dos ejes principales: la relación del virus con el desarrollo de CaCu y la evaluación de sus conductas sexuales, ambos generadores potenciales de sentimientos y emociones negativas [Waller *et al.* 2007, León-Maldonado *et al.* 2016] ligadas tanto a la muerte como a la violación de reglas y valores impuestos a las mujeres de acuerdo a su género, lo que tiene repercusión en la forma en que cada una inició su trayectoria terapéutica y de atención: “La verdad me deprimí porque yo nunca pensé tener alguna enfermedad. En la escuela nos decían sí, nos decían y todo, pero nunca pensé que me fuera a tocar a mí. De hecho, sí le tenía miedo a las infecciones, pero pues es algo que yo misma me busqué” [Valentina, 21 años, 2017].

La relación con el CaCu fue una de las ideas que prevaleció entre la población femenina con IVPH como reacción inmediata ante un diagnóstico no esperado, pero también como una derivación de las prenocios de cada usuaria sobre el virus:

Me preocupé mucho porque sabía que era la iniciación de una enfermedad que es cáncer, y bueno, mi abuela murió de cáncer, entonces pues sí me asusté, me asusté mucho, por mi niña, ¿no?, tiene tres años, dije “No, pues cómo”. Pero ya después dije: “Si es la iniciación se puede hacer algo, tengo que revisarme, tratarme y todo”. Ya tenía eso, pues a ver qué pasa [Alison, 23 años, 2017].

A pesar de que un diagnóstico de infección por este virus era pensado como una de las primeras señales de muerte, la población más joven mostró una visión menos radical, basada en el control del virus siguiendo las indicaciones y tratamientos médicos. Aun con este optimismo, durante el prediagnóstico y diagnóstico los significados relacionados al virus generaron emociones particulares, las mujeres experimentaron preocupación, miedo e incertidumbre, sentimientos presentes en casi toda la trayectoria con distintas funciones en cada etapa.

Considerando esta construcción temporal, en esta fase se problematizan los componentes del ambiente y recursos para la salud; es decir, las condiciones que construyen los escenarios donde se proporciona la atención a la IVPH y lo relativo al acceso a los servicios y recursos institucionales destinados para tales fines, aspectos que se evaluaron para dar inicio propiamente con la trayectoria una vez que los médicos particulares o de instituciones públicas de primer nivel transfirieron los casos a la clínica de displasias del HGM, institución de tercer nivel que cuenta con las condiciones y los recursos materiales y humanos para brindar la atención necesaria a la IVPH.

La fluidez y agilización de los procesos que conforman la trayectoria de atención en el sentido del diagnóstico-pronóstico, la aplicación de pruebas de detección y valoración, así como los tratamientos a realizar necesarios para cada caso, conformaron el campo de confiabilidad que las mujeres mostraron ante la institución, no así el trato o las condiciones de asimetría y hegemonía que se percibían cotidianamente en la relación médico-paciente.

Las condiciones sanitarias y de atención si bien en un primer momento fueron evaluadas por los médicos que refirieron y recomendaron esta institución para recibir la atención necesaria, esta valoración fue corroborada y a su vez transformada por las usuarias a lo largo de la trayectoria en las etapas subsecuentes, pues los procesos de asimilación, reflexión y participación indirecta, permitió reevaluar la atención.

SEGUNDA ETAPA: DIAGNÓSTICO O ETAPA DE PROBLEMATIZACIÓN

Cuando se identificó y confirmó el diagnóstico inició la etapa de problematización. Se caracterizó por el conflicto entre el cúmulo de valores, percepciones e imaginarios existentes sobre el virus y sobre sí mismas, su cuerpo y su sexualidad.

En esta etapa se confrontaron aquellos significados que activaron las interrogantes y modificaron la experiencia de la enfermedad, permeada por ideas de riesgo y peligro, nociones que emergen de un constructo social que media y controla el comportamiento de los sujetos, y que difieren entre los géneros mediante la asignación de expresiones, creencias y valores que se fijan en la sexualidad. Se dio así una valoración y evaluación de las prácticas y el ejercicio sexual que ponía en cuestionamiento constante el sistema de creencias, así como un autocuestionamiento sobre las formas en cómo cada una había ejercido sus prácticas sexuales, que se vincula a una reconfiguración del "yo" como sujeto consciente de su propia vulnerabilidad frente a una realidad familiar y contextual configurando su identidad de mujer, sus conductas y su "deber ser", como se afirma en el siguiente testimonio:

Sí, como que sentí culpa, sí en ese aspecto yo no tuve cuidado, yo no tuve precaución, no por esa persona sino por mí. Sí, en ese aspecto sí tuve mucha culpa de "¿por qué lo hiciste?, ¿por qué no pensaste en eso?, ¿por qué no visualizaste el problema que hoy en día ya presentas? Pues sí tuve mucha culpa, mucho así como que rencor yo misma por no evitarlo, por no haber tenido los cuidados necesarios [Sharely, 22 años, 2017].

La problematización se conformó de cinco ejes principales: 1) La búsqueda de mayor información ligada a una educación sexual. 2) Conflictos con la vida sexual y la imposibilidad de vinculación. 3) La anulación de la vida sexual. 4) Disminución de la calidad y ritmo de la vida sexual. 5) Conceptualización y abordaje del cuerpo desde lo biomédico.

Esta fase se analizó con relación a los productos materiales e ideológicos de la cultura, en los que se presenta una evaluación de la forma en que se ofrece la atención de acuerdo con los lineamientos institucionales, ligado al cuestionamiento constante de las prácticas y conductas sexuales que surgen de los significados existentes sobre el virus.

En particular, el componente de los productos materiales de la cultura involucró los Programas Nacionales para la atención a la IVPH e ITS y las prioridades para su atención y tratamiento, así como los discursos que de ella surgen, se reproducen y transmiten, cuyos objetivos se centran en la

prevención de la IVPH y en evitar un desarrollo oncológico. En ellos se observó que cada uno de los puntos que se establecen como medidas de acción en estos programas presentan ciertas discrepancias. Cuando se habla de libre acceso a los servicios de salud, la comunicación y la educación sexual como ejes prioritarios que promuevan la concreción de los objetivos y metas planteados, se enuncia la construcción de una realidad en ocasiones no compatible con la realidad que las mujeres viven y experimentan como usuarias, porque si bien reciben información básica sobre su diagnóstico con relación al virus, ésta es aún insuficiente en temas de orientación sexual, necesarias para las pacientes a lo largo de la trayectoria de atención.

Internamente, la institución hospitalaria en cuestión intentó apegarse a estos lineamientos de atención, sin embargo, fue notorio un ajuste constante paralelo a las condiciones y recursos existentes. A pesar que el *Manual de Procedimientos y Organización de la Clínica de Colposcopia* [2007] estipula como parte del servicio una “orientación e información adicional”, las mujeres seguían manteniendo una constante demanda de mayor información, pues, aunque no era un requerimiento explícito y externalizado al personal de salud, la poca que se les proporcionaba les resulta insuficiente de acuerdo con sus necesidades. Esta falta de claridad en el transcurso de la trayectoria, producto de un uso del lenguaje muchas veces incomprensible para las mujeres, representó un obstáculo no sólo para comunicación entre el personal de salud y las usuarias, sino en la experiencia que tuvieron con la enfermedad, porque desde el marco de lo legal existen “prejuicios que prevalecen al interior de las diferentes instancias gubernamentales (federales, estatales, municipales y locales) que circulan alrededor de la salud y la atención a lo sexual” [PAE 2014: 44], un conflicto en el que se entrecruzan los ejes percibidos a lo largo del proceso de problematización que a continuación se desglosan.

1. *La búsqueda de información estrechamente ligada a la educación sexual:*

La información que tenían sobre la IVPH y los temas relacionados a la sexualidad fue adquirida a escala básica en un espacio escolar, superficial y confuso. El internet fue una fuente de apoyo fundamental para dar respuesta a las dudas y lagunas que surgieron tras la confirmación del diagnóstico; aunque también de manera superficial y confusa, se convirtió en un regulador de la incertidumbre. Satisfacer sus necesidades básicas de información determinó el grado de aceptación que se generó por el diagnóstico.

Las mujeres esperaron mayor información por parte del personal de salud acordes con las dudas que surgieron durante su trayectoria, y junto a ésta, un acompañamiento terapéutico hacia la resignificación de su nueva realidad. Ante la limitación de estos elementos, la realidad de estas mujeres se asumió como un cúmulo de confusiones, incertidumbres e inestabilidades emocionales

y de pareja que las llevó a buscar soluciones alternas, muchas veces erradas y poco acertadas, entre las cuales destacan la introyección de discursos alarmantes que giraban en torno al virus, sus causas y consecuencias.

Junto a los productos materiales de la cultura, los productos ideológicos de la cultura o prácticas y representaciones como cuarto componente, adquirieron relevancia en esta fase de diagnóstico en el que la subjetividad fue el eje rector. Engloba el ejercicio sexual y la noción de riesgo y vulnerabilidad en la que se sitúan las mujeres a partir del imaginario que existe sobre lo relacionado con la sexualidad, nociones fortalecidas con los discursos médicos referentes a la IVPH y los padecimientos relacionados a las ITS:

De alguna manera, son como mensajes indirectos, lo siento así, que de alguna manera te inyectan culpa, o reafirma esa culpa, o digamos ese... o sea, no es necesario que ellos te digan: "Ay señorita, es que cómo se le ocurre no usar el condón todo el tiempo", o sea, no tienen que ser tan explícitos los mensajes como para que haya ese disciplinamiento [Eva Luna, 24 años, 2017].

La dimensión sobre la sexualidad tuvo modificaciones sustanciales. El impulso de la reflexión y el cuestionamiento constante, como factor psicológico involucrado, conllevó a un plano de acción que se relaciona a la subjetividad y la experiencia. Ante el temor, la culpa y el conflicto, la anulación/diminución del deseo y el erotismo fueron un bloqueo a la voluntad sexual. El erotismo entendido como "las representaciones y prácticas construidas en torno a lo que se considera estímulo sexual y placentero y lo que no" [Peña *et al.* 2015: 326], en la mayoría de las mujeres se convirtió en algo secundario, más no por ello irrelevante. Desde lo subjetivo apareció un cuestionamiento a sí mismas en su estado de sujetos de acción (prácticas), pero también de deseo. Aunque la prioridad fue la restauración del equilibrio corporal y fisiológico, había una inquietud por conocer estrategias para la recuperación de su sentido erótico como reacción al estímulo y al placer que, desde su perspectiva, fortaleciera los lazos erótico-afectivos [Miranda 2002].

Problematizar se tradujo en la concatenación de dudas e interrogantes relacionadas a la enfermedad que busca respuesta, aclaración y ciertas certezas, pero también el cuestionamiento constante del mundo aprendido, el mundo vivido y experimentado que las ha definido como sujetos individuales y sexuales dentro y fuera de las normas establecidas de acuerdo con su género. Este conflicto explicita la existencia de una contraposición entre el mundo racional construido por referentes que objetivan la realidad y el mundo subjetivo que las impulsó a realizar ciertas acciones que no

necesariamente partieron de apropiaciones e introyecciones de esa realidad moldeada por patrones sociales e institucionalizados, sino de interpretaciones creativas e inéditas de su propio medio, de su percepción interna y subjetiva [Bacarlett 2006].

Sin importar la escolaridad y el espacio ciudadano donde cada una se mueve y se desarrolla, así como el contacto con otras ideologías que se basan en una mayor apertura y valoración del deseo y placer sexual más allá de los límites impuestos de acuerdo con el género, la afectividad siguió ocupando un lugar preponderante, por lo que era difícil abstraerla del factor “deseo” y “placer” que se conjugan con lo erótico.

2. *Conflictos con la vida sexual y la imposibilidad de vinculación con otras personas.*

Tener el virus significó un temor constante sobre la vinculación con los otros, en particular con futuras parejas y la construcción de nuevos lazos erótico-afectivos. La ausencia de educación y salud sexual evidenció tanto una carencia de herramientas cognitivas de resignificación frente al autocuidado y el ejercicio de la sexualidad a partir de esta realidad que las coloca como transmisoras potenciales del virus, como una serie de conflictos políticos y sociales existentes sobre las conductas sexuales de las mujeres. Las nociones de estigma y el sentido moral mucho contribuyeron en ello; al ser un virus relacionado con lo sexual, tienen connotaciones ligadas a la promiscuidad y la irresponsabilidad que influyen en la percepción y significación de la enfermedad y de sí mismas como sujetos que padecen: “Me costó mucho en el sentido de que algún día llegaría a tener otra pareja, ¿cómo se lo diría?, ¿cómo se lo iba a exponer?, ¿cómo le iba yo a decir que yo había tenido otra pareja y que había contraído una enfermedad? Yo creo que era más eso” [Sofía, 21 años, 2017].

Adentrarse en el factor subjetivo permitió entender que ante eventos de caos y una necesidad de resolución, surgen otras formas de conceptualizar y designar las cosas, en este caso la enfermedad cargada de múltiples significados y valores que hace que sean válidos no sólo para el individuo, sino para el conjunto social de pertenencia, y sean considerados como concepto de verdad [Peña *et al.* 2015].

3. *La anulación de la vida sexual.*

Ésta se asume como una medida preventiva inmediata. Abandonar la sexualidad o disminuir el ritmo de la actividad sexual se sustentó en una serie de dudas e imaginarios que existen sobre el tema, donde la anulación del medio de transmisión les dio cierta seguridad por ser una forma de protección que evitaba una agudización en el grado de lesión. Lo sentimental y afectivo, factores involucrados en esta toma de decisiones, fue un

medio que obstaculizó la vinculación con los otros y principalmente con la pareja, a quien se le relaciona con el agente vector [León-Maldonado *et. al.* 2017]. La anulación de toda relación sexual y afectiva con hombres dio cierta seguridad en momentos de contingencia emocional como la que habían vivido desde el diagnóstico.

4. *Disminución de la calidad y ritmo de la vida sexual.*

El temor generado tras conocer el diagnóstico llevó a algunos casos a una falta de gusto y atracción por el sexo, pérdida que se cristalizó con las indicaciones médicas que, con base en los tratamientos realizados en cada caso, señalan la suspensión temporal de la actividad sexual, lo que impactó también en la sexualidad de las parejas, quienes manifestaron una alteración considerable en su deseo sexual, caracterizado por una falta de disfrute y plenitud de los encuentros sexuales.

Alejandro Díaz denomina “crisis por enfermedad” a estos “estados de negación y de pensamientos invasores” [2002: 602] que obstaculizan la orientación sexual efectiva, aun cuando ésta signifique un tema de gran importancia para el sujeto que padece, idea con la que coincide Bacarlett [2006].

5. *Conceptualización y abordaje del cuerpo desde lo biomédico.*

Este factor se caracteriza por un conflicto sobre el trato del cuerpo desde lo biomédico. Parte de la estrecha relación que se establece entre las mujeres, los médicos y el resto del personal de salud. En este momento inicia la dinámica asimétrica en la que confluyen los referentes socioculturales en torno al rol del enfermo y el médico, del curador como autoridad y del paciente como subordinado que recibe el conocimiento del médico y se somete a éste, dos posiciones antagónicas que existen en una relación dialéctica de contraposición y complementariedad, así lo expresa Eva Luna:

Nos tratan como objetos de diagnóstico y no sujetos de diagnóstico, no hay esta relación par a par. Y hay mucha gente que sí tienen naturalizado que pues es el médico el que sabe, el que dice: “Pues tú te callas y aceptas”. Pero que hubiera como más... pues sí, como que fuera como más humano el trato... y empatía, yo sé que no puede como que involucrarse mucho con los pacientes [2017].

Aquí, la experiencia entra en relación con lo institucionalizado, con los roles que cada uno debe tomar desde las posiciones socialmente asignadas y legitimadas, sumado al cúmulo de representaciones y símbolos que se construyen sobre la enfermedad y el acto de enfermar.

Si bien hubo una aceptación incuestionable de los tratamientos e intervenciones médicas, existió igualmente un conflicto sobre las formas de abordar el cuerpo. El apego a comportamientos propios de cada rol y de

cada género asignado representó una trasgresión constante al cuerpo como entidad material de pertenencia, porque las representaciones relacionadas a la intimidad y al pudor, así como su carga simbólica, son invisibilizadas ante las ideas y discursos que anteponen el proceso de curación o estabilidad de cualquier agente que altere la salud de los individuos.

Mientras que para los médicos el cuerpo de las mujeres se observa como un cuerpo desequilibrado, alterado o lesionado, común a otros en tanto formas y funciones, para las mujeres es la muestra o exposición de un cuerpo vetado y silenciado culturalmente, del cual se ha aprendido no se debe mostrar en su desnudez; pero sobre todo, es la exhibición de sus conductas y prácticas sexuales y reproductivas más íntimas a través de la genitalidad, lo que las sitúa en un estado de vulnerabilidad constante ante la cadena de juicios y valores que se perciben aún en el acto más objetivo y neutral como la consulta médica. Se presenta entonces un contacto y una confrontación no explícita de dos mundos referentes, representativos y significantes que permean en la experiencia de la enfermedad en cada mujer. La trasgresión ya no es sólo del cuerpo, sino de la persona. Su panorama simbólico y representativo se encuentra vulnerado y cuestionado en cada consulta, porque lo que se muestra no es la genitalidad, sino la intimidad de sus prácticas y vínculos con los otros representada en la materialización de la corporeidad.

Al reflexionar su situación en retrospectiva, sus prácticas sexuales y su posicionamiento frente a los factores de riesgo, el sentido de la responsabilidad y la culpa fueron elementos transversales al conflicto, los cuales estuvieron atravesado por:

- a) La posibilidad de que esto se presentara como consecuencia de sus prácticas sexuales anteriormente experimentadas.
- b) La traición a la confianza familiar, el error de no escuchar los consejos dados sobre el cuidado y la protección, la falta de responsabilidad con referencia al autocuidado no del embarazo sino de la adquisición de ITS.
- c) Las prácticas sexuales y el cuidado.

TERCERA ETAPA: POSTDIAGNÓSTICO O ETAPA DE ASIMILACIÓN

Posterior a la problematización inició el proceso de aceptación y concientización tanto del diagnóstico como de los tratamientos indicados por el personal de salud. A la par se presentó un estado de reflexión sobre los discursos biomédicos reproducidos sobre la enfermedad, la pertinencia del

apego a los tratamientos biomédicos y la responsabilidad del cuidado del cuerpo, así como un involucramiento en su propio proceso.

En esta etapa operó el análisis del componente biocultural de la biología humana, con particular énfasis en la fisiología y el estado del cuerpo a partir de la IVPH con relación a las medidas de prevención y protección que las mujeres toman desde sus propios medios o recursos, así como la reconfiguración personal que tuvieron a lo largo de la trayectoria de atención. Está vinculada a la noción del cuerpo y a una concientización de la vulnerabilidad desde el binomio riesgo-cuidado, que a su vez marcan un antes y un después de la enfermedad. Con el diagnóstico y los conocimientos unidos al virus, el cuerpo enfermo se interpretó como una entidad de procuración y cuidado, como *la primera trinchera* [Eva Luna, 24 años, marzo, 2017] que resguarda la seguridad física, sexual y afectiva puestas en contacto con otro cuerpo, con otro sujeto.

Este proceso de asimilación se presentó desde dos puntos medulares que ayudaron a las mujeres a sobrellevar el proceso de diagnóstico y tratamiento de la IVPH: la construcción de estrategias de supervivencia y la modificación de ciertos hábitos en su vida cotidiana. Problematizar y asimilar la presencia del virus en el cuerpo propio implicó para las mujeres una labor de redefinición y reestructuración de viejos patrones de inferiorización y control del cuerpo y del ser aún introyectados en la concepción de la realidad que, con base en Rivara, conllevan a una anulación ética:

El ejercicio de alcanzar y conquistar la categoría moral de persona, categoría que no se alcanza en la medida en que el destino que socialmente se prepara a las mujeres implica el imperativo de “ser a otro”. Un imperativo que significa inferiorización, control y uso, dentro de la familia, la sociedad y el Estado, figuras emblemáticas a través de las cuales el poder recurre a la mistificación de lo femenino para impedir la toma de conciencia. En este sentido, la obligación moral es fundamental para con una misma, es decir, para convertirse en “ser para-sí”. Ello implica la reapropiación de las mujeres de su cuerpo y de su propio placer, mismo que, en la medida en la que es “para otros”, les es hurtado, como hurtada la posibilidad de disponer de su cuerpo y de su placer [2014: vii].

Para las mujeres fue importante recurrir a estrategias preventivas y de fortalecimiento de su sistema inmunológico. El abandono del consumo de cigarro, el cambio en sus hábitos alimenticios a una forma más natural, la actividad física y la asistencia al médico con regularidad, fueron acciones preventivas al desarrollo y agudización de la enfermedad, pero también parte de este cuidado corporal, al cual se anexó la salud emocional.

En esta última fase se experimentó el autoconocimiento y la defensa del cuerpo mediante un involucramiento en las decisiones que sobre él se tomarían, pues se asumió que “para defender algo hay que amarlo, y algo que uno ama lo cuida” [Eva Luna, 24 años, 2017]. La autoexploración se convirtió en una acción habitual para ver y comprobar su evolución a partir de los tratamientos aplicados.

La anulación/disminución de la sexualidad representó también la primera intervención o participación de las mujeres en su trayectoria de atención pues, aunque fue una medida surgida del desconcierto y la inmediatez, figuró como un posicionamiento complementario a los tratamientos o intervenciones aplicadas durante la trayectoria, sin que estuviera mediado por indicaciones médicas. Posteriores a ella, y con la constante búsqueda de información y orientación, surgieron otras manifestaciones de acción participativa que las hizo resignificarse incluso como sujetos sociales y sexuales.

Los recursos y acciones complementarias que pusieron en práctica a partir de su propia búsqueda y toma de decisiones, significó beneficios y aciertos que contribuyeron al proceso de restablecimiento fisiológico y control del virus. Los cambios en los hábitos alimenticios, por ejemplo, se interpretaron como la posibilidad de un fortalecimiento del sistema inmunológico que frenaría el desarrollo de lesiones propiciadas por el papiloma, si se considera el “oportunismo” natural que caracteriza a todo virus. Otras estrategias se basaron en el apoyo de medicinas o ideologías alternativas, presentes en algunos casos, que fortalecieron la comunicación con el cuerpo propio, pero también su reapropiación.

Buscar y concretar otros mecanismos, desde los medios y recursos propios, fueron estrategias que complementaron y reforzaron los tratamientos biomédicos acelerando el restablecimiento de la salud, pero también acciones que modificaron la percepción y la relación con la enfermedad y el cuerpo.

A pesar del caos biopsicosocial que se presentó a partir del diagnóstico, las mujeres mantuvieron una actitud de optimismo, motor para la continuidad de los tratamientos de seguimiento y valoración. Aunque algunas sólo se mantuvieron en un estado de reflexión constante, otras, además de la actitud reflexiva, continuaron con una búsqueda de información que reorientó la perspectiva de su propia experiencia, concretándose una conciencia de apoyo e intervención reflejada en acciones como el uso del condón, o bien, la autoexploración que ayuda a identificar la reaparición de lesiones o reincidencias con las que, mediante la aplicación de un tratamiento oportuno, se previnieran estados de agudización.

Estas estrategias mínimas que incentivaron cambios sustanciales, es lo que Anne Huffschmid explica como “subjetividad en alerta” [2013: 134]

relacionada a la noción de riesgo, entendida ésta como un estado intermedio entre la seguridad y la destrucción que demanda la identificación de conductas y acciones que nos llevan hacia un estado de peligro [Del Moral *et al.* 2002], cuyo resultado genera nuevas perspectivas y percepciones de la salud, la enfermedad y la IVPH, pero también del compromiso que tienen con el cuerpo propio, porque con él se vive, se socializa y se interactúa.

Esta última etapa se caracteriza por la cristalización de los distintos momentos que conforman la trayectoria de atención. Si bien desde lo biológico y la experiencia no se considera el final de un proceso, sí un periodo de autocontrol, revaloración y reorientación de su trayectoria de atención, asimismo de sus prácticas y conductas sexuales que les garantice un ejercicio más libre y seguro, basado en una disminución de las posibilidades de reinfección con otra cepa del virus o del desarrollo de otras comorbilidades asociadas. Lo mismo sucedió con la autopercepción y los imaginarios sobre el cuerpo y la enfermedad, que sin duda contribuyeron a la recuperación no únicamente de su salud física, sino también de su salud sexual y emocional, pues está implícito y explícito un deseo latente por recobrar su sexualidad a partir de un ejercicio sin miedos, fuera de tabúes, lo que se traduce en la resignificación de lo aprendido a lo largo de su reaprendizaje como sujetos sociales y, sobre todo, como mujeres.

CONCLUSIONES

En este trabajo se conjugaron el modelo de componentes bioculturales en relación con la temporalidad en cuanto se fueron presentando e identificando. Retomar el esquema de componentes con dimensión temporal nos permitió ver que el proceso fue continuo, que implicó una reevaluación del pasado en los imaginarios y las prácticas sexuales y reproductivas, desde una perspectiva de disrupción de la enfermedad que permitió la construcción de visiones a futuro, así como una revaloración y redirección de la propia perspectiva sobre el cuerpo, la sexualidad, la salud y el virus.

A partir del enfoque biocultural, como herramienta de análisis, se pudieron identificar las experiencias, microadaptaciones y resignificaciones que surgieron de una infección como el VPH, y cuyos efectos fisiológicos y emocionales estuvieron enmarcados por la disposición y capacidad biológica, frente al contexto sociocultural e institucional que construyen su realidad cotidiana. La enfermedad desde este enfoque proporciona los elementos necesarios para la comprensión de las interacciones y las dinámicas que se establecen entre las diversas medidas y estrategias que se realizan para llegar a un fin en particular: la recuperación de la salud entendida desde “una

dimensión relacional entre el género y la sexualidad que apela al estado óptimo de cuerpo para funcionar con normalidad” [Salazar 2009: 175].

En relación con él, la sexualidad fue un factor que cruzó las trayectorias de atención, pues se observó que los elementos que la conforman son parte esencial porque determina no sólo la experiencia con la enfermedad, sino las formas y disposiciones en que ésta será abordada, lo que cumple con una de las premisas y objetivos del enfoque biocultural: observar y analizar un problema determinado desde todas sus aristas y componentes para entenderlo desde un plano holístico e integrativo que dé mayor profundidad y posibilidades de construcción de alternativas de abordaje, acción e intervención.

Asimismo, hubo una revaloración del cuerpo como concreción y medio de reconocimiento del “yo” individual frente a los otros con quienes cada sujeto comparte las lógicas de la realidad y los roles propios de cada ser social. Las prácticas y representaciones culturales en torno a él, al ser mediadas por construcciones sociales que anulan en el sujeto la capacidad de percepción y reconocimiento del cuerpo, fueron resignificadas durante la trayectoria de atención a la IVPH. El recorrido e identificación de las tres etapas que conforman dicha trayectoria construyó una concientización dirigida a la importancia del cuerpo, al reconocimiento de un cuerpo no visto y no valorado desde una perspectiva que involucra el binomio salud-enfermedad, en el que se da una introyección que les permitió observarse desde y en otros planos.

A partir de un padecimiento como la IVPH, las mujeres problematizan en perspectiva y retrospectiva el abandono y cuidado del cuerpo propio, desde un reconocimiento de esta invisibilidad y su importancia dentro de este dinamismo social. Esta visión sitúa a las mujeres en un estado ambivalente del que, por un lado, emerge la responsabilidad como conciencia y reflexión, y por otro, como carga moral y valorativa. El primero si bien está ligado al cuidado, restauración y fortalecimiento del cuerpo, se contrapone a esta segunda noción donde tienen cabida la culpa por haber sido “infectada” por el virus, fundamento relacionado a la idea del descuido, el abandono y la irresponsabilidad que da lugar a la reflexión y cuestionamiento de sus conductas individuales, sociales y sexuales, y con ello, sus formas de establecer vínculos con los otros.

Para estas mujeres, la trayectoria de atención no fue sólo el proceso terapéutico, fue un camino de cuestionamientos, rupturas y modificaciones ideológicas, de imaginarios y del universo de creencias que muchas veces las confrontó con una realidad antes no cuestionada ni reflexionada por estar naturalizada. Por lo tanto, ha sido un proceso simbiótico entre lo físico-biológico y lo sociocultural en el que las mujeres se reconocen en

otras formas y desde otros ángulos, sea desde la sujeción a la noción de mujeres enfermas que han perdido el bienestar y la salud, o desde la aceptación y reflexión de su nueva condición que las lleve a concebirse de formas diversas. Dice Zygmunt Bauman que “las personas tienden a tejer sus imágenes del mundo con el hilo de su experiencia” [2003: 117] y es con estas ideas e imágenes propias que inician y dan continuidad a una trayectoria de nuevas percepciones y cambios de sí mismas y su realidad, su cuerpo y su sexualidad, la salud y la enfermedad.

Con este trabajo se han podido notar que los procesos asociados a las trayectorias de la enfermedad son recursivos, inacabados y continuos, pues una vez que el virus es detectado, el lazo que se consolida a una trayectoria diagnóstica, terapéutica y de vigilancia se vuelve indisoluble a lo largo de la vida de toda mujer, alimentando así todo un universo de posibilidades significativas en tanto prácticas, ideas y representaciones que se construyen y se destruyen a lo largo de dicho proceso, ajustándose a la realidad cotidiana del momento.

REFERENCIAS

Bacarlett, María Luisa

2006 *Friedrich Nietzsche. La vida, el cuerpo y la enfermedad.* UAEM. México.

Bauman, Zygmunt

2003 *Amor líquido.* Fondo de Cultura Económica. México.

Del Moral, Leandro y María Fernanda Pita

2002 El papel de los riesgos en las sociedades contemporáneas, en *Riesgos naturales*, Francisco Javier Ayala-Carcedo y Jorge Olcina (coords.). Editorial Ariel. Barcelona.

Díaz, Alejandro

2002 La sexualidad en las enfermedades crónicas, en *Historia de la sexualidad humana III.* Miguel Ángel Porrúa. México.

Huffschmid, Anne

2013 La otra materialidad: cuerpos y memoria en la vía pública, en *Cuerpos, espacios y emociones. Aproximaciones desde las ciencias sociales*, Miguel Ángel Aguilar, Paula Soto (coords.). Miguel Ángel Porrúa-UAM-Iztapalapa. México.

Miranda, Raúl

2002 La identidad erótica; dimensiones personales, en *Antología de la Sexualidad Humana I.* Miguel Ángel Porrúa. México.

León-Maldonado, Leith, Emily Wentzell, Brandon Brown et al.

2016 Perceptions and Experiences of Human Papillomavirus (HPV) Infection and Testing among Low-Income Mexican Women, en PLoS ONE, 11 (5): 1-14. <<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0153367>>. Consultado el 27 de agosto de 2019.

Organización Mundial de la Salud (OMS)

s/f *Factores de riesgo*, <http://www.who.int/topics/risk_factors/es/>. Consultado el 25 de mayo de 2016.

2016 *Estrategia mundial del sector salud contra las Infecciones de Transmisión sexual para 2016-2021. El fin de las ITS*. <<http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/250253/1/WHO-RHR-16.09-pa.pdf?ua=1>>. Consultado el 03 de noviembre de 2016.

2016 *Infecciones de transmisión sexual*. <<http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs110/es/>>. Consultado el 30 de noviembre de 2015.

Osorio, Rosa María

2001 *Entender y atender la enfermedad. Los saberes maternos frente a los padecimientos infantiles*. Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Ciencias Sociales-Instituto Nacional Indigenista. Biblioteca de la Medicina Tradicional Mexicana. México.

Peña, Edith Yesenia

2007 Conducta adaptativa y prácticas sexuales en personas con paraplejía, en *Antropología física, salud y sociedad. Viejas tradiciones y nuevos retos*. promeP-INAH-CONACULTA. México.

Peña, Edith Yesenia y Lilia Hernández

2015 *Entre cuerpos y placeres. Representaciones y prácticas sexuales en personas con discapacidad adquirida*. Universidad Autónoma de Nuevo León. México.

Programa de Acción Específico (PAE)

2014 *Salud Sexual y Reproductiva para Adolescentes 2013-2018*. Secretaría de Salud. México.

Rivara, Greta

2014 Presentación, en *La ética del placer*, Graciela Hierro. UNAM (Diversa). México.

Salazar, Ana María

2009 Género, salud y sexualidad: Una reflexión sobre las enfermedades de transmisión sexual, en *El sujeto sexuado: entre estereotipos y derechos. Memorias de la III Semana Cultural de la Diversidad Sexual*, Edith Yesenia Peña, Lilia Hernández y José Francisco Ortiz (coords.). INAH (Divulgación). México.

Secretaría de Salud

2007 *Manual de procedimientos y organización de la clínica de colposcopia*. México.

Tovar, Patricia

2004 El cuerpo subordinado y politizado: reflexión crítica sobre género y antropología médica. *Revista Colombiana de Antropología*, 40: 253-282.

Waller, Jo, Kirsten McCaffery, Henry Kitchener et al.

2007 Women's experiences of repeated HPV testing in the context of cervical cancer screening: a qualitative study. *Psycho-Oncology* 16 (3): 196–204. <<https://doi.org/10.1002/pon.1053>>. Consultado el 28 de agosto de 2019.

ENTREVISTAS

- 2017 Alison, 23 años.
- 2017 Eva Luna, 24 años.
- 2017 Sofía, 21 años.
- 2017 Valentina, 21 años.

Tensiones y toma de decisiones. Experiencias durante la creación de un libro sobre relatos yumanos

Raquel Acosta Fuentes*

Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: *Como el resto de las lenguas yumanas, la lengua kumiai-tipeey ha llamado la atención en los últimos años por su estado crítico de desplazamiento. Este hecho se inserta en un escenario sostenido por una ideología del rescate, desde la que los hablantes de lenguas originarias aparecen como sujetos pasivos que han dejado morir su patrimonio lingüístico y en donde la figura del investigador-recolector de datos es escindida de su dimensión social. A partir de la experiencia de trabajo en la comunidad kumiai de San José de la Zorra, en Baja California, México, en este artículo se discute la compleja relación que se establece entre el investigador y la comunidad como un ámbito de reclamo y ejercicio de los derechos lingüísticos, que se cristaliza en la creación del libro Kanap Jatpa Jmok (Tres historias de un coyote). Material que fue posible sólo gracias a la incansable agencia individual de los que siguen creando espacios para su lengua y a la participación comunitaria al plasmar sus demandas y perspectivas en este libro.*

PALABRAS CLAVE: *kumiai-tipeey, tradición oral yumana, lenguas amenazadas, revitalización lingüística, derechos lingüísticos.*

Tensions and decision making.
Experiences during the creation of a book on Yuman stories

ABSTRACT: *Similar to the rest of the Yuman languages, the Kumiai-tipeey language has attracted attention in recent years due to its critical state of displacement. This fact is in a context sustained by an ideology of rescue, from which the speakers of native languages appear as passive subjects who have allowed their linguistic heritage to die, and where the figure of the researcher-data*

* raquelacostafuentes@gmail.com

Fecha de recepción: 25 de agosto de 2019 • Fecha de aprobación: 4 de agosto de 2020

collector is divided from the social dimension. Based on work experience in the Kumiai community of San José de la Zorra, in Baja California, Mexico, this paper discusses the complex relationship that is established between the researcher and the community as both an environment of grievance and an exercise of the linguistic rights, which are crystallized in the creation of the book *Kanap Jatpa Jmok* (Three stories of a coyote). The material for the said book was possible only thanks to the tireless individual agency of those community members who continue to create spaces for their language, along with the community participation, which has resulted in the book incorporating and embodying their requests and perspectives.

KEYWORDS: *Kumiai-tipeey, Yuman oral tradition, threatened languages, linguistic revitalization, linguistic rights.*

INTRODUCCIÓN

En el mes de diciembre del año 2016 visité por primera vez la comunidad kumiai de San José de la Zorra,¹ en Baja California, México. Con el objetivo principal de desarrollar una investigación sobre el impacto del español en la lengua originaria, empecé a establecer algunas relaciones en la localidad. Mi presencia generó una reacción inmediata: un reclamo indirecto sobre las prácticas que otros han ejercido en la comunidad, por ejemplo, la obtención de información, o bien la realización de registros de audio y video cuyos materiales producidos son de difícil acceso para los habitantes del pueblo; situación cotidiana para muchas comunidades en el ámbito global [Nevins 2004: 271], que se recrudece al tratarse de sitios como la región yumana en donde la situación de alto desplazamiento lingüístico y pobreza atrae constantemente a investigadores, turistas y curiosos (entre los que por su puesto me incluyo).

Desde el inicio se estableció una negociación con cada colaborador, a través de la cual se puso a prueba mi compromiso con la comunidad y su lengua. No ser competente en *tipeey*² implicó que dedicara largo tiempo de trabajo junto a los hablantes, quienes con gran paciencia compartieron sus palabras y reflexiones conmigo. Frecuentemente, estas sesiones de trabajo se dieron al interior de los hogares, por lo que otros miembros de la familia las presenciaron. Este hecho despertó su interés y la formulación de una solicitud explícita hacia mí: deseaban que compartiera la información que cuida-

¹ En adelante sjz.

² La palabra *kumiai* se ha establecido entre la comunidad académica para identificar a esta variante lingüística; *tipeey* es la forma de autodenominación de la lengua en sjz, en este trabajo las dos se utilizarán indistintamente.

dosamente he registrado, pues es de gran valor para quienes están desarrollando habilidades en la lengua y desean conocer profundamente la misma.

Es así como surge *Kanap Jatpa Imok*, un libro que intenta dar respuesta a las peticiones directas e indirectas de diversos sectores de la comunidad, y que permearon mi responsabilidad hacia los habitantes de sjz. El plantear el diseño de un libro y su publicación para ser compartido con la comunidad ha motivado la consideración de una serie de debates aún abiertos. Al tratarse de una lengua de “últimos hablantes” o en un “inminente riesgo de desaparición”, como se le ha clasificado desde la esfera de la revitalización lingüística promovida por las instituciones estatales y académicas, las acciones enfocadas a la documentación y preservación aparecen como el curso obligado a seguir con un carácter de urgente. Este hecho encuentra su justificación en la enorme pérdida de conocimiento que representa la desaparición de una lengua desde el punto de vista lingüístico y científico en general [Nettle *et al.* 2000].

Aunque reconocemos que las acciones impulsadas desde una perspectiva de rescate representan una importante llamada de atención, en ocasiones esta intervención documentalista y revitalizadora se ha dado a partir de una escisión entre lengua y hablantes, que no considera los contextos sociales de reproducción de la lengua, las necesidades e intereses de los hablantes, sus transformaciones, pero sobre todo la agencia de éstos en el mantenimiento de las lenguas y su reclamo por ejercer sus derechos lingüísticos. Nuestra experiencia en la comunidad condujo a un trabajo de autorreflexión desde el cual concebimos que la presencia misma del investigador-recolector de datos, es motivo de tensiones en donde la exigencia de los derechos lingüísticos de parte de la comunidad surge como una necesidad presente y que debe ser reconocida. En este artículo se presenta una discusión a partir las ideologías lingüísticas que emergen de los diversos sectores involucrados en la creación del libro *Kanap Jatpa Imok*, discusión que guió el desarrollo de este material para volverse un libro hecho con la gente y para la gente, desde una perspectiva que busca transformar la visión difundida sobre la lengua *tipeey* como una lengua moribunda y reconoce la resistencia de los *kumiai* por el mantenimiento de su lengua.

LINGÜISTAS EN INTERACCIÓN CON LAS COMUNIDADES

A pesar de las dificultades para definir qué es una lengua, en el ámbito mundial se reconoce una amplia diversidad lingüística. Actualmente el número de las lenguas que se hablan en el mundo suma alrededor de 7 097, de las cuales aproximadamente un tercio son consideradas lenguas amenazadas,

pues la transmisión intergeneracional de la lengua se ha interrumpido o bien ha cesado por completo [Simons *et al.* 2018]. En México las cifras no han sido actualizadas, pero a partir de los datos organizados por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) [2008] se cuenta con un referente de 68 lenguas que comprenden 364 variantes lingüísticas amenazadas en diversos grados. Un importante porcentaje (18%) ha sido clasificado como lenguas en muy alto riesgo de desaparición [Embriz *et al.* 2012], situación en la que se encuentra la llamada lengua kumai. Su escaso número de hablantes ha conducido a que en más de una ocasión se haya declarado la extinción de la etnia kumiai, como puede leerse con frecuencia en los titulares de los diarios mexicanos [*La Jornada* 2015].

Este panorama es un incentivo constante para lingüistas y otros estudiosos de la lengua, quienes abrazamos la responsabilidad de documentar y apoyar la revitalización lingüística. A pesar de que se trata de tareas indispensables, su puesta en marcha no puede partir de una disección entre lengua y hablantes, como si las lenguas tuvieran una existencia independiente a los hablantes. Pues desde esta perspectiva se justifica una actitud extraccionista en favor del conocimiento de la diversidad lingüística, pero que no detiene ni comprende el acelerado desplazamiento puesto que las lenguas no son organismos ni cosas, sino formas de comportamiento de los grupos humanos [Mackey 2001: 67].

Un proceder teórico y metodológico centrado en la lengua, en muchas ocasiones genera una relación irreconciliable entre los objetivos de los lingüistas y aquellos de los habitantes de las “comunidades de estudio” [Hill 2002]. La publicación de datos, la creación de diccionarios o gramáticas u otros productos de la investigación pueden no ser de interés para la comunidad, pues en su elaboración frecuentemente se pasan por alto las dinámicas sociales, situaciones de vida, necesidades y las perspectivas de los propios hablantes. Al cuestionar cuál debe ser el papel de los lingüistas en interacción con las comunidades, Hoffmann [2009] plantea una discusión de gran relevancia. Por una parte, se piensa que debe existir una colaboración entre investigadores y hablantes, de forma que el rol obligado para los primeros es el motivar a las comunidades a revitalizar sus lenguas. Sin embargo, por otro lado, se ha insistido en que ésta representa una actitud paternalista, cada situación debe ser considerada con cautela, ya que no en todos los contextos el mantenimiento de una lengua tiene sentido o es si quiera deseable por la comunidad [*Ibidem*: 31-32].

Las consecuencias negativas de una “etnografía salvaje” de los siglos XIX y XX, cuyo motor era el rescate de las últimas manifestaciones de la cultura y la lengua de muchos pueblos, ha favorecido en los últimos años la

reflexión sobre las acciones de los lingüistas y otros investigadores en las comunidades, particularmente las experiencias de revitalización de la lengua, convirtiendo este quehacer en un objeto de estudio. A partir de la toma de conciencia de parte de los investigadores, impulsada en gran medida por las demandas de las comunidades, en donde cada vez más se cuestiona y se influye en el trabajo de los lingüistas foráneos [England 1992], se han sentido importantes antecedentes.

Uno de los principales cuestionamientos hacia la implementación de programas de revitalización señala cómo desde su base estas iniciativas se fundamentan en un “modelo de lengua oficial”, modelo que privilegia la estandarización sobre la variación, las formas escritas sobre la oralidad, el manejo de un solo código sobre los usos dinámicos del repertorio lingüístico (alternancia de códigos) y el trabajo de estrategias pedagógicas importadas de las aulas de enseñanza de lenguas extranjeras sobre el uso de otros métodos de socialización de la lengua [Schwartz *et al.* 2016: 93]. En la mayoría de los casos, las acciones organizadas bajo esta perspectiva han probado tener resultados limitados o bien contrarios a lo esperado.

Sin entender las formas locales de transmisión de la lengua, los contenidos que se desea compartir y los actores que deben involucrarse, la instrumentación de los programas de revitalización, sólo han mostrado ser una pieza más en el proceso de desplazamiento lingüístico [Shaul 2014], ya que la imposición de situaciones y contenidos de aprendizaje satisfacen únicamente una perspectiva oficialista y mantienen una disociación entre las lenguas originarias y las prácticas culturales de las que son o han sido parte. Este uso descontextualizado llevado a las aulas se aleja de las intenciones de los hablantes por revitalizar su lengua [Meek 2010] y promueve la idea errónea de que las lenguas pueden tratarse como códigos neutrales. Por el contrario, las lenguas son mecanismos de transmisión de conocimientos y su manejo implica naturalmente un posicionamiento por parte de las comunidades.

Debenport [2015] por ejemplo, muestra un caso de tensión entre la labor del lingüista y las decisiones comunitarias. La lingüista participa y analiza al mismo tiempo el desarrollo de un proyecto para la creación de materiales didácticos en la lengua *keiwa* (seudónimo utilizado por la autora) de la comunidad Pueblo. La iniciativa termina de forma abrupta, ya que los materiales producidos no eran documentos “neutrales”, su objetivo central era transmitir valores y formas de conducta, pensados desde la tradición cultural comunitaria de enseñanza indirecta. No obstante, sus contenidos conectaban con aspectos sagrados en la cultura, tradiciones que la comunidad no estaba dispuesta a compartir ni siquiera entre los miembros de

los propios pueblos. Por otra parte, dichos contenidos favorecían la crítica política. Como parte de sus reflexiones la autora pone el acento en los principios éticos que deben guiar el quehacer del lingüista y el reconocimiento de que ningún argumento en favor de la documentación de alguna lengua justifica pasar por encima de las decisiones comunitarias.

Por otra parte, a partir de su experiencia como coautora de un libro de texto navajo, Margaret Speas [2013] subraya cómo la relación entre lingüistas y hablantes se construye a partir de diferencias de poder. Speas aconseja a los lingüistas no perder de vista que ellos no tienen el poder de transmitir la lengua de otros y reconstruir comunidades de habla. Por el contrario, quienes están comprometidos con la revitalización de las lenguas sí pueden mostrar la voluntad de hacer las cosas que las comunidades deciden que necesitan [*Ibidem*: 25-26].

Hoy en día, entre los investigadores interesados en el tema resulta claro que cualquier programa de revitalización debe partir de las ideologías locales, de las necesidades, intereses y recursos de la comunidad [Nevins 2004, Hoffmann 2009, Speas 2013, Shaul 2014, Debenport 2015, Flores 2019].

En México no existen programas dedicados a la formación en revitalización o a la lingüística antropológica con esta orientación. Sin embargo, de forma individualizada los investigadores involucrados en dicha labor enfrentan las mismas problemáticas y están enfocando su práctica sobre la base del reconocimiento de los vínculos entre lengua, cultura, identidad e historia y desde ahí replantean los objetivos de las acciones de revitalización. La experiencia en la comunidad kumiai de sjz y la participación en el proyecto “Revitalización lingüística a través de las artes” coordinado por el doctor Flores Farfán, en donde participan diversos creadores de materiales en lenguas indígenas, enriqueció nuestra reflexión y trabajo, en ese mismo sentido, que transformó de manera fundamental el libro *Kanap Jatpa Jmok*.

Mientras el mundo académico se encuentra discutiendo su papel con respecto a la revitalización de las lenguas como Hoffmann [2009] lo ha puesto sobre la mesa de discusión, en el contexto actual, las comunidades ya han tomado un posicionamiento y han mostrado que siempre han tenido un papel activo al respecto. Como en mi caso, los investigadores en las comunidades son cuestionados y reciben solicitudes explícitas sobre el manejo de la información. No se trata pues de elucidar cuál es el deber del lingüista, sino de reconocer que los hablantes de lenguas originarias tienen derechos

lingüísticos y los están reclamando.³ La acción del investigador en la comunidad lo hace partícipe de los procesos sociales en donde los derechos lingüísticos están en juego. Su propia presencia y la obtención de información generan tensión en la comunidad, y motiva el reclamo de estos derechos.

Rice [2006: 124] ha llamado la atención sobre las responsabilidades éticas que tiene el investigador hacia las comunidades, los individuos y los sistemas de conocimientos, y ha resaltado que la investigación de campo es un acto social que involucra una responsabilidad moral. En ese sentido la relación investigador-hablantes se constituye también como un espacio para hacer valer los derechos lingüísticos. Las experiencias sobre el trabajo aplicado hacia la revitalización y las certeras observaciones de los trabajos de documentación en la propia región kumiai [Field *et al.* 2012], son una guía para replantear esta relación, llevar la atención hacia los significados del desplazamiento y mantenimiento en el contexto local y desde ahí entender y atender las demandas de la comunidad. Los investigadores estamos obligados a devolver la información obtenida pero no a través de cualquier producto, sino en donde las comunidades tengan el poder de decisión.

La relación del lingüista y el escenario comunitario implica una gran complejidad, pues no se trata de una relación entre dos sujetos. Las comunidades no son entidades homogéneas ni armoniosas y el trabajo con algunos habitantes no necesariamente refleja el universo comunitario. Al interior de estos complejos sociales hay muchas voces, ideologías, perspectivas, intereses y necesidades atravesados por distintos niveles de acceso y poder, que si bien, pueden formar sectores, pueden también disgregarse de acuerdo con diversas condiciones [Nevins 2004]. Frecuentemente los lingüistas privilegian el trabajo con hablantes competentes de una lengua y con base en esta experiencia organizan los materiales. Pero ¿cuáles son las voces que es necesario escuchar?, ¿las demandas de quién?, ¿los intereses o experiencias de qué grupos? Estos cuestionamientos pusieron a prueba la misma pertinencia de la elaboración de un libro en lengua *tipeey*, pero a la vez fueron una guía para su desarrollo y sus múltiples etapas de edición.

³ Los derechos lingüísticos deben ser entendidos como parte de los derechos humanos fundamentales, tanto individuales como colectivos. Cada individuo tiene derecho de aprender y desarrollar libremente su lengua materna. En el nivel colectivo las comunidades tienen derecho de mantener su identidad y alteridad etnolingüísticas [Hamel 1995: 12]. A pesar del establecimiento de la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas en el 2003, en la práctica los individuos y comunidades deben luchar por su reconocimiento y ejercicio.

EL CONTEXTO DE SAN JOSÉ DE LA ZORRA

La creación de este libro fue motivada en gran medida a partir del interés de algunos jóvenes por conocer el trabajo que he realizado en la comunidad y la solicitud de tener acceso a los materiales recopilados, ya que desean conocer más profundamente diversos aspectos lingüísticos y culturales. Además, tienen plena conciencia de que los momentos que yo he compartido con los hablantes serán irrepetibles, pues en el breve tiempo que ha transcurrido desde que los conocí se han registrado fallecimientos. A partir de esta petición surgieron diversas interrogantes: cómo compartir la información, entre quiénes y en principio si era pertinente hacerlo, pues a pesar de que la solicitud legitimaba por sí misma una decisión afirmativa, no contaba con la autorización explícita de quienes habían compartido sus conocimientos conmigo en el contexto de la realización de mi investigación y bajo ciertos acuerdos con respecto al tratamiento de la información. Entonces se hizo necesario escuchar tantas voces como fuera posible.

San José de la Zorra es una comunidad reconocida como comunidad indígena kumiai y es hoy en día la localidad con el mayor número de hablantes de la lengua originaria establecidos de forma regular en el estado de Baja California [Leyva 2014: 153]. Las comunidades kumiai se han agrupado lingüísticamente dentro de la familia cochimí-yumana [Mixco 1978]. Esta familia lingüística agrupa pueblos con una larga historia de asentamiento en lo que ahora son los estados de Baja California y Sonora en México y California y Arizona en Estados Unidos, aunque aún no se ha establecido un conceso sobre el momento de su establecimiento [Wilken 1993: 136].

Etiquetadas como poblaciones de “cazadores-recolectores”, estas agrupaciones fueron concebidas desde una perspectiva de atraso cultural confundiendo una muy especializada adaptación que implicaba la movilidad en un medio físico complejo, con formas de vida poco desarrolladas [Garduño 2004]. La presencia de misioneros españoles a mediados del siglo XVIII y posteriormente de rancheros mexicanos y extranjeros imprimió una enorme transformación en la vida de estos pueblos, al disminuir sus poblaciones y otorgarles una posición dependiente en la dinámica socioeconómica impuesta. Con poblaciones caracterizadas por una baja densidad, las condiciones de marginación y pobreza de estas comunidades favorecieron el trabajo migratorio estacional, lo que justificó que hayan sido declarados pueblos extintos o aculturados a las formas de vida más desarrolladas [Garduño 2004: 50, 2005: 109]. Por otra parte, el componente bilingüe de estas poblaciones favoreció esta visión. En las primeras décadas del siglo XX la población que se encontraba establecida en el territorio que hoy conforma la comunidad

de sjz, no sólo era poco numerosa, sino que integraba familias en donde el padre era mestizo hablante de español y familias bilingües, cuyas cabezas eran hablantes de *tipeey* y de español [Acosta 2020].

A su vez, todas sus manifestaciones culturales, principalmente las lenguas originarias, fueron menospreciadas. Las palabras para referirse a ellas como *dialecto*, *idioma* o *indio* estaban cargadas de una ideología de desvalorización. El español se estableció como la lengua dominante y para las comunidades originarias en la lengua de acceso al mercado laboral, consolidándose en su interior con la introducción de la escuela hacia el final de la década de los treinta [Santiago 2013]. La predominancia del español, a través de múltiples medios, ha impactado con fuerza la reproducción lingüística y cultural kumiai. La enseñanza y aprendizaje del español tuvieron desde su introducción una gran efectividad, los colaboradores en mi investigación desarrollaron competencias en la lectura de textos en español y en general evaluaron de forma positiva su experiencia en la escuela, pues contando sólo con un par de años de instrucción pueden leer y escribir en español.

En un contexto de una población poco numerosa, ubicada en una zona de atracción de migrantes de otros estados de la República, en donde se favorecían los matrimonios exogámicos con hablantes de español, la transmisión del *tipeey* en sjz perdió terreno muy aceleradamente. Si bien, a partir de los testimonios de nuestros colaboradores, conocemos que entre los habitantes más viejos de los que se tienen recuerdos había un importante componente bilingüe, ellos privilegiaron la interacción en lengua *tipeey* hacia sus hijos, era la lengua del hogar, no obstante, la entrada a la escuela favoreció su bilingüismo. En este nuevo contexto, para la siguiente generación, es decir, los hijos de aquellos que asistieron a la escuela por primera vez en la comunidad, una condición bilingüe se generalizó, e incluso para algunos el *tipeey* dejó de ser parte de la socialización en el hogar. Una de nuestras colaboradoras se asombra de que ahora tenga habilidades en la lengua, cuando de niña no le agradaba participar de las reuniones de tejido sostenidas por sus familiares y vecinas, y que se habían convertido casi en los únicos espacios para escuchar y aprender la lengua. Hoy en día, viven en sjz aproximadamente 240 personas, de las cuales 15 son hablantes fluidos de *tipeey*, sus edades oscilan entre los 75 y 21 años aunque el mayor porcentaje se concentra en hablantes de 60 y más años;⁴ en el curso de nuestra investigación conocimos un número igual de personas con diversos niveles de concomitamiento en la lengua pero su número seguramente es mayor.

⁴ CP con el comisariado ejidal, diciembre de 2016 y la confirmación de datos durante diversas temporadas de campo entre diciembre de 2016 y diciembre de 2018.

Con el reconocimiento de las lenguas indígenas como lenguas nacionales en 2003 se establece el marco legal para apoyar su desarrollo. En este contexto se crea el INALI, institución a través de la que se echan a andar proyectos para evaluar la situación de las lenguas indígenas en México e impulsar acciones para la revitalización de éstas. Con un criterio eminentemente basado en el número de hablantes, la distribución de éstos en las localidades y el porcentaje de niños que hablan la lengua, se clasificó a toda la familia de lenguas yumanas en una situación de muy alto riesgo de desaparición [Embriz *et al.* 2012], generando un estado de alerta y difusión sobre las lenguas en esta condición. Autores como Langdon, conocedora de las lenguas yumanas, han afirmado que existen ciertos contextos en los que las acciones simplemente han llegado demasiado tarde, pues la transmisión intergeneracional de una lengua se interrumpió mucho tiempo atrás [DeWyze 1997]. En términos cuantitativos, el contexto actual de sjz sitúa a esta comunidad como un escenario con estas características, un escaso número de hablantes y la ausencia de niños que hablen la lengua.

A través del INALI, hace por lo menos ocho años, se impulsaron en las comunidades yumanas diversas iniciativas orientadas hacia la reintegración de las lenguas al uso cotidiano [Caccavari 2014]. En sjz se inició con un programa en donde los niños se reunían con hablantes de la lengua, especialmente mujeres mayores, para su aprendizaje. Con números muy bajos en la participación se decidió integrar el programa a la escuela primaria, en donde además se tenía la necesidad de cubrir la materia de lengua indígena. Dos veces a la semana las mujeres trabajaban con la maestra de grupo y se establecían diversas dinámicas de enseñanza. Con el cambio de administraciones, el apoyo a estos proyectos se ve siempre interrumpido lo cual trae consecuencias lógicamente previsibles. La participación de hablantes dejó de mantenerse. Actualmente se imparten clases de kumiai en la escuela primaria dirigidas por el personal que labora ahí. Si bien la labor que han realizado es de gran importancia se desarrolla con enormes limitantes, pues ninguno de los instructores es hablante de la lengua, y aunque se ha incluido una integrante de la comunidad, su formación pedagógica apenas comienza. En general la enseñanza del kumiai en la primaria se caracteriza por el abandono, la falta de recursos y la discontinuidad.

Una situación de peligro de desaparición y programas de revitalización cuyos resultados limitados están justificados de ante mano por la situación de desplazamiento de la lengua, son todas perspectivas implantadas desde el exterior. ¿Pero cuál es la posición de los *tipeey* de sjz con respecto a este proceso y su participación en el mismo?

Como todas las comunidades yumanas, sjz ha vivido una historia de tensiones por el reconocimiento de su propia existencia y de sus territorios. Ésta ha sido una historia compleja en donde se ha configurado un espacio atravesado por profundos conflictos entre linajes al interior y al exterior de la comunidad [Garduño 2005: 98]. Las viejas rencillas se han actualizado con nuevas problemáticas manteniendo la fragmentación de la población, al tiempo en que el contraste entre las familias se ha incrementado. En este panorama complejo para algunos sectores, la lengua y la cultura *tipeey* son cosas del pasado, utilizadas para atraer recursos que sólo benefician a unos pocos, como se expresa en las siguientes intervenciones:

Aquí ya nadie habla, eso es cosa del pasado y se ha monopolizado la cultura [Entrevista con F,⁵ 41 años, diciembre, 2016].

Pues dicen que ya nadie hablamos bien [Entrevista con E, 62 años, diciembre, 2018].

Sin embargo, cuando el que confronta proviene del exterior, los conflictos internos pueden pasar a segundo plano para mostrar una unidad comunitaria cuyo sentido se encuentra en la lengua y en el territorio. Estos elementos representan el motor identitario que logra impulsar la organización y lucha de sus habitantes en la búsqueda de mejores condiciones de vida. Todos en la comunidad, así se trate de mestizos o *tipeey*, saludan a vecinos y foráneos con la bienvenida *¡Auka!*, estableciendo de esta forma una postura hacia quien no es del pueblo.

La preocupación sobre la extinción de la lengua, cultura y las etnias *kumiai* expresada por los sectores externos, confronta a los *tipeey* de sjz con su propia historia y su realidad, ellos reconocen que se ha dado un decaimiento de los hablantes, pero insisten en que su población y su lengua-cultura no van a desaparecer. La sugerencia de este hecho genera entre la población un extrañamiento y un momento de silencio, pues les parece extraño que se juzgue sin conocimiento, que no se reconozcan sus acciones presentes y su larga trayectoria de lucha por el mantenimiento de la lengua.

... estamos dando clases, que no se pierda pues la lengua [Entrevista con B, 65 años y N, 61 años, diciembre, 2016].

A pesar de que el programa de enseñanza de *kumiai* en la comunidad está muy lejos de mostrar resultados, ante los ojos de la comunidad repre-

⁵ Los colaboradores en este trabajo se identifican a través de letras para mantener su anonimato.

senta una gran victoria. Por una parte, el trabajo actual en la escuela se eslabona a las acciones de los *tipeey* por enseñar la lengua durante la década de los ochenta y noventa imprimiendo continuidad. Es cierto que durante estos años la suma de nuevos hablantes ha sido muy modesta, sin embargo, la enseñanza de la lengua promovió entre la comunidad de habla un continuado esfuerzo de actualización lingüística que les permite interactuar en *tipeey* en los términos del mundo actual. En los años recientes, las señoras mayores que colaboran en la primaria se han sumado a esa trayectoria de transmisión de la lengua, que no está dirigida únicamente hacia los niños; ellas, en buena medida, con su trabajo han mantenido activa a la comunidad de habla de adultos y han integrado a los hablantes “receptivos”. La escuela se convirtió en un espacio de reflexión, discusión e investigación para las mujeres, quienes han trascendido este espacio y han llevado estas discusiones a sus hogares, las reuniones con otros vecinos y amigos. El flujo de saberes no ha dejado de permear y nutrir la lengua, por ello, el hecho de que la lengua *tipeey* sea parte del plan de estudios oficialmente en una primaria que se decía ser bilingüe, se considera la cristalización de esa trayectoria de enseñanza en la comunidad. Aun cuando ahora no reciben un salario, el grupo de mujeres participantes no ha dejado de apoyar las tareas que la maestra de la primaria emprende, impulsadas por el gran valor que le otorgan al aprendizaje y enseñanza de la lengua.

Las ideologías que emergen desde diversos sectores en sjz, se confrontan hacia el interior, pero de forma homogénea desafían la visión de lengua moribunda y la necesidad de rescate. Si bien, un muy modesto número de hablantes nos habla de una historia en donde el *tipeey* ha sido desvalorado, su persistencia actual nos habla también de una historia de transmisión que no ha sido reconocida, ya que no se ve reflejada en un número robusto de hablantes.

Yo siempre he hablado, es nuestra costumbre, para que no se terminen las palabras [Entrevista con C, 75 años, diciembre, 2016].

La lengua y la cultura se transmiten en el quehacer cotidiano de formas sutiles y a través de las pedagogías locales. A pesar de que el español es la lengua dominante, el *tipeey* está presente en la interacción con los abuelos, quienes han tejido fuertes redes de enseñanza de la lengua en el ámbito familiar. Día a día, hombres y mujeres mayores, llevan a cabo acciones simples, pero de gran relevancia al insistir en crear la vida en *tipeey*, aunque sea en momentos breves introducen sus saberes y le dan vida al conocimiento *tipeey*.

Pues no se aprende (se refiere a su nieto, un niño de seis años) las palabras que ponemos en la escuela, pero cuando estamos en la casa me dice de repente: *kwamp paa*⁶ (para significar tendremos visita pues el gato se está limpiando la cara) [Entrevista con B, 65 años, diciembre, 2018].

Gracias a su persistencia, hijos y nietos pueden entender y expresarse en la lengua y darle sentido a la existencia de acuerdo con los valores de los mayores. El *tipeey* está presente en los recuerdos de los que ahora son padres, en la curiosidad de los jóvenes y los niños, e incluso de los mestizos que han establecido relaciones de matrimonio en la comunidad. El *tipeey* está presente en las reuniones multiétnicas, en las fiestas, en los funerales, en las visitas de los muchos que han establecido su residencia en otros puntos pero que vuelven a San José, en la intimidad de los hogares, en las reflexiones de la gente, en los cantos, en las bromas, en las discusiones y ahora hasta en la escuela. Su presencia es muy sutil, pero está ahí y se ha mantenido gracias a la acción de los *kumiai* en todas sus comunidades. San José de la Zorra, nos brinda un escenario desafiante a los lugares comunes de una visión cuantitativa que despersonaliza a los hablantes y alimenta discursos que pasan por alto la historia de resistencia de las poblaciones y dejan de lado sus acciones presentes. La lengua *tipeey* aún se escucha y se está llevando a nuevos espacios de interacción, como las redes virtuales, que reflejan la historia de movilidad de estos pueblos para sobrevivir.

Después de escuchar todas estas voces, se decidió que el material ideal para compartir lo constituiría aquel proveniente de esa fina transmisión de la lengua y la cultura que ha persistido: los relatos de uno de los hombres mayores en el pueblo. No obstante, faltaba aún consultar a la comunidad sobre su pertinencia.

MOMENTOS, RESTRICCIONES Y SABERES.

LA LENGUA COMO VEHÍCULO DEL CONOCIMIENTO

Los relatos contenidos en el libro *Kanap Jatpa Jmok* fueron parte de una plática casual que sostuve con uno de mis más entrañables amigos en SJZ, el señor Anastasio Carrillo, conocido como Tacho. Él es un hombre afable, que demuestra mucho cariño hacia sus nietos, quienes al escuchar las historias

⁶ *k-w-amp* *paa*.
REL-3.SG-caminar llegar.
'vendrá alguien' (lit. El que camina llegará).
REL= relativizador; 3SG tercera persona singular

de su abuelo le piden incansablemente que se las vuelva a contar. Tacho ha convertido este momento de convivencia en un espacio de enseñanza de la lengua y conocimientos *tipeey*. En el siguiente fragmento Tacho explica el contexto en el que escuchó estas historias.

Eso me lo contaba Domingo Ceseña —hombre de origen pai pai—, le gustaba contarnos los cuentos, en la noche era cuando los contaba y yo escuchaba hasta que me quedaba dormido ahí. Es que íbamos a los borregos —a cuidar borregos— en el puro llano, no había nada puro campo, estábamos tomando café, había mucha leña, mucha lumbre y yo ahí estaba sentado en un tapetito del cuero de borrego, estaba escuchando, escuchando hasta que me quedaba dormido. En ese tiempo fue el 60, yo soy del 53, tendría como seis, siete años [Entrevista con T, 61 años, marzo, 2018].

En las etapas iniciales de la investigación pregunté en varias ocasiones a los colaboradores sobre relatos tradicionales con el fin de hacer un estudio comparativo, pero siempre obtuve la misma respuesta. Afirmaron no tener conocimientos al respecto, pues sus padres no los compartieron con ellos. En general, sus recuerdos de niñez están marcados por una separación tajante entre los espacios de los adultos y de los niños. La interacción entre unos y otros exigía gran respeto, lo que garantizaba que los niños no accedieran, cuestionaran o intervinieran en los espacios de reunión de los adultos, a quienes se les denomina los mayores.

Los mayores no cotorreaban con los chamacos, eran más respetuosos, no querían que los chamacos estuvieran escuchando [Entrevista con T, 61 años, julio, 2017].

El respeto se expresaba especialmente a través del silencio. Incluso en los momentos de júbilo como las fiestas, los menores eran alejados y puestos en lugares seguros, ya que las grandes hogueras que se prendían para las celebraciones nocturnas constituían un peligro para ellos. Esta parece ser una situación generalizada entre las comunidades yumanas, como puede constatarse en los testimonios de pobladores de otras localidades quienes recuerdan una situación similar con respecto al acceso al conocimiento [Magaña 2005].

Al ir creciendo algunos de ellos recibieron instrucción directa, accedieron a los espacios de los adultos o escucharon por accidente actividades consideradas sagradas, pero explicaron que no podían compartir ese tipo de información, pues causaría el enojo de los seres poderosos. Esta es una

respuesta que también han obtenido algunos jóvenes en la comunidad interesados en la documentación de su cultura, como muestra el siguiente extracto:

En una ocasión intenté grabar a una de las mujeres más mayores cantando, llevaba mi grabadora, me dijo que sí pero también que las víboras podían enojarse, ella cantó, pero no se registró nada [Entrevista con G, 44 años, julio, 2017].

Fue un tema sobre el que no insistí, sin embargo, conforme nuestra relación se volvió más estrecha al participar de espacios, actividades cotidianas y establecer diálogos se dieron muchas oportunidades en donde la gente compartió sus saberes conmigo. Fue haciéndose evidente que existe cierta información que ellos pueden compartir en momentos y contextos adecuados, entre quienes consideran tienen una actitud respetuosa, mientras hay otros aspectos que protegen incluso de los oídos de sus propios familiares, por su carácter esotérico, pero también porque consideran que al mantenerlos al margen de esos conocimientos han tenido oportunidad de vivir una vida distinta.

Ellos son gente nueva, gente joven, no tienen por qué tener esas creencias. Las personas antiguas manejaban conocimientos para dañar a otros, hechicería [Entrevista con B, 65 años, diciembre, 2018].

Con el ánimo de participar en el mantenimiento de sus lenguas y culturas otros narradores han colaborado con diversas instituciones tanto en México como en Estados Unidos en la elaboración de libros que recuperan la tradición oral yumana.⁷ Aunque algunas de estas publicaciones en español son accesibles en la escuela primaria de SJZ, no han tenido mucha difusión entre los estudiantes ni entre la población. A través del tiempo, la historia y el conocimiento compartidos de forma oral, se volvieron cada vez más fragmentarios, al punto en el que ahora la mayor parte de las generaciones recientes han tenido un acercamiento discontinuo con estos conocimientos, las formas y los contextos para su transmisión.

⁷ Las historias contenidas en *Kanap Jatpa Jmok* son también parte de otros documentos entre las que resaltan las narraciones de Benito Peralta, hombre pai pai [Peralta 2002], Stan Rodríguez de la nación iipay [Rodríguez 2018], Ofelia Guadalupe Muñoz [1996] hablante del kumiai de La Huerta, y las recopiladas por Frank Hamilton Cushing [2018] entre la comunidad zuñi.

No obstante, a través de sus recuerdos de niñez, actores como Tacho, reintroducen el conocimiento ancestral que socialmente es permitido compartir adaptándolo al contexto actual. Tacho ha creado un espacio para la lengua *tipeey* en el ámbito familiar, para transmitir los saberes que considera grandes enseñanzas para la vida y de esa forma está transmitiendo a sus nietos el gran valor de su cultura. Con su quehacer cotidiano los mayores han enseñado a sus hijos y a sus nietos su perspectiva de vida, en las acciones más simples hay enseñanzas que siguen transmitiendo en *tipeey*. Con acciones muy finas, los mayores participan en un complejo proceso de construcción cultural en un contexto en transformación.

La experiencia de Tacho puntualiza además la concepción sobre el desplazamiento lingüístico para los *tipeey* de SJZ. La muerte de muchos vecinos hablantes de la lengua recuerda la pérdida constante, pero al mismo tiempo la vida de estos sujetos mantiene en la memoria que nunca dejaron de usar su lengua. Día con día, el *tipeey* cobra uso pues se trata de un sistema heurístico. Su enseñanza ocurre a través de las pedagogías locales en el ámbito familiar, entre amigos y vecinos, nunca como un sistema lingüístico sino como una forma de acceso al autoconocimiento en el marco de los valores de la cultura *tipeey*.

Kanap Jatpa Jmok es la invitación de Tacho a reflexionar sobre las lecciones que recibe el coyote —*jatpa*— personaje central en la cosmovisión de los pueblos americanos, ya que no sólo se trata de un personaje muy difundido, sino a través de los múltiples roles que le son atribuidos, proyecta las características positivas y negativas de lo humano [Bright 1993]. En el libro, las desventuras que sufre el hábil coyote guían la reflexión de forma divertida, como señala el propio Tacho:

El coyote es astuto, pero no es infalible, el coyote también se duerme y así se puede sacar ventaja [Entrevista con T, 61 años, marzo, 2018].

Como narrador, la acción de Tacho revela la enorme importancia de este rol al interior de su familia y para la comunidad. Hüblová [2018: 13] subraya que los narradores no sólo transmiten las historias, las reconstruyen a partir de su percepción, añadiendo nuevos significados, con base en sus propias experiencias y recuerdos. De esta forma son un elemento clave para reintroducir la importancia de recordar el pasado y cimentar el futuro.

Los relatos de Tacho conducen a su vez a deconstruir esa imagen difundida sobre las comunidades yumanas como sitios estáticos y separados, al dejarnos reconocer una de las principales estrategias que ha permitido su reproducción y resistencia a través del tiempo: la migración [Garduño

2004], actividad que históricamente ha favorecido el establecimiento de relaciones de parentesco, relaciones laborales y la transmisión de conocimientos entre los yumanos. Las comunidades kumiai en Baja California — SJZ, San Antonio Nécua, La Huerta y Juntas de Nejí— mantienen relaciones estrechas con base en el parentesco. Los padres y abuelos de los kumiai de hoy procedían de alguna de estas localidades, por el casamiento fijaron su residencia, pero su ir y venir entre comunidades nunca ha cesado. Esta situación trasciende al grado de los grupos yumanos, pues de la misma forma muchos están emparentados con diversas familias yumanas. En SJZ hay relaciones importantes con familias pai pai de Santa Catarina, como en el caso de la familia de Tacho, quien convivió desde muy joven con la familia de su padre al integrarse al trabajo como borreguero. Fue entonces que tuvo oportunidad de escuchar muchas historias, entre ellas los cuentos del coyote. Las relaciones de los kumiai se extienden en ambos lados de la frontera, no obstante, las restricciones al movimiento de personas hacia Estados Unidos han impactado negativamente su mantenimiento [Wilken 1993: 140].

Desde un punto de vista que integra a las comunidades yumanas, la convivencia entre las familias ha significado la construcción y reproducción de una cultura común. Al mismo tiempo que se ha reforzado una identidad local, en donde se abrazan las relaciones hacia el exterior, pero también se establecen límites.

Todas las comunidades kumiai somos familia, pero cada una tiene autonomía. Los que vienen de otra comunidad se consideran visitantes y no tienen derechos en la comunidad, no pueden expresar su voto en las asambleas [Entrevista con G, 44 años, marzo, 2018].

Esta identidad local es expresada por Tacho en su forma particular de adoptar los relatos [Field *et al.* 2012]. Finalmente, es también una provocación sutil para los kumiai a adentrarse en las particularidades de la lengua. En los relatos los personajes despliegan diversas acciones con respecto al espacio. Cuando el coyote encuentra posibles presas, los pequeños animales actúan con naturalidad y enfrentan al coyote desde su posición espacial, ya sea de pie, sentados o en movimiento. La lengua kumiai tiene estrategias gramaticales diferenciadas para expresar cómo se desenvuelven las acciones y emociones con respecto a la posición de los agentes en el espacio [Langdon 1966, Miller 2001, Kellogg 1990].



Foto 1. El narrador. Fuente: Guillermo Rosas Sandoval, 2018.

LA INTERVENCIÓN DE LOS *TIPEEY* DE SAN JOSÉ DE LA ZORRA

Una de las interrogantes iniciales —¿cómo compartir la información recopilada?—, tuvo una pronta respuesta tras recibir la invitación a participar en el proyecto “Revitalización lingüística a través de las artes”. Ésta era la oportunidad de hacer una publicación que llegara a las manos de todos los habitantes del pueblo.⁸

Con una versión lista para el trabajo en la comunidad regresé a SJZ en diciembre de 2018. En primer lugar, visité a Tacho, le mostré todo el material, quien después de la advertencia “a ver si el coyote no se enoja conmigo”, aceptó con gusto. Juntos evaluamos todas las secciones del libro y establecimos su papel como autor del libro. Durante este encuentro uno de los aspectos relevantes fue la acotación sobre el término *tipeey* para referirse a la lengua y a la población. Si bien en el mundo académico e institucional el término más difundido es *kumiai*, y en la actualidad es un vocablo generali-

⁸ Desafortunadamente, me encontraba en la Ciudad de México y no me era posible entablar comunicación directa con Tacho, el narrador de las historias. En estas condiciones, me comuniqué de inmediato con una de las autoridades de la comunidad para plantear el proyecto y conocer su opinión al respecto. El comisariado ejidal manifestó un gran entusiasmo y agradecimiento por adelantado, acordamos que yo trabajaría en el material y en mi siguiente visita solicitaría la aprobación de Tacho, en el entendido que de no obtenerla detendríamos todo el trabajo.

zado dentro de las comunidades yumanas, la gente mayor indistintamente hace referencia a su lengua con el término *tipeey* 'persona'.

Paralelamente organizamos reuniones de trabajo con diversos sectores en la comunidad. Particularmente, el trabajo con los hablantes mayores evidenció un gran respeto hacia la contribución del narrador. Aunque su revisión fue meticulosa, externaron que no había necesidad de realizar cambios con respecto a lengua o lo expresado, pues fueron sus familiares y vecinos quienes hicieron posible la creación de este material. Los comentarios siguientes manifiestan esta posición.

Como lo dijo el compa Tacho pues está bien. [Entrevista con J, 58 años, diciembre, 2018].

Sí así lo dictó Tacho está bien, y si Bety lo revisó mejor. [Entrevista con N, 61 años, diciembre, 2018].

Es muy cierto, muy cierto lo que dijo el compa ahí, palabra que sí" [Entrevista con I, 60 años, diciembre, 2018].

Los pasajes que encontraron en el libro evocaron muchos recuerdos de los tiempos de niñez y juventud, sumando su propia voz a la del narrador en el libro. Por otra parte, este grupo desarrolló en la escuela habilidades de lectura en español, por lo que el acercamiento al material fue adecuado, ya que para la representación de la lengua se utilizó el alfabeto de esta lengua. Entre los aspectos que motivaron discusión y fueron sujetos a corrección está el uso de la conjunción *y*, (*e* en su forma adaptada a la lengua) que utilicé para crear los títulos de los cuentos. Este elemento se ha integrado al *tipeey* sobre todo en el medio escolar. Como un préstamo del español, la forma y función de esta conjunción copulativa se reconoce, sin embargo, en el discurso oral es la mayor parte de las veces no se incorpora [Acosta 2020]. Los hablantes mayores llegaron al acuerdo de eliminar la conjunción de los textos, pues la yuxtaposición de elementos es una estrategia en la lengua *tipeey* que desean que los menores reconozcan también.

Gracias a la participación de personas que pueden interactuar en la lengua, pero no se expresan en ella, identificamos ciertas expresiones que no resultaban familiares o eran de difícil comprensión. De esta forma corrobóramos con el narrador y otros hablantes y en conjunto decidimos eliminar ciertos elementos para hacer un texto accesible. Entre este grupo surgió de forma espontánea una forma de trabajar con el material. La lectura en voz alta de cada una de las páginas del libro se detenía con el fin de discutir la traducción del contenido. Estas pausas se llenaban de risas cuando se comprendía lo que le había ocurrido al protagonista. El ejercicio permitió a

los participantes traer al momento presente vocabulario que no utilizan con frecuencia y discutir su significado.

D: *Jl'aaw*... no me acordaba ¿no es *perjaw*?

I: No, esa es zorra.

D: Oh no me acordaba, *kuñaw*⁹ es más grande que el conejo" [Conversación entre D, 53 años e I, 60 años, diciembre, 2018].

Además, pudieron discutir ideas sobre la lengua *tipeey*, lengua cuya transmisión se ha dado fundamentalmente en el contexto de la oralidad, así como valorar los saberes similares que cada uno posee.

Yo pensé que no había letras para el idioma [D, 53 años, trabajo de campo, diciembre, 2018].

A los niños los visitamos en la escuela primaria, en donde se organizó una sesión para dar a conocer el material y evaluar sus problemáticas, sobre todo con lo que respecta a la representación gráfica del *tipeey*. El personal de la escuela primaria, que no es hablante de la lengua, ha realizado una importante labor en la enseñanza de ésta. Sin contar con una guía clara con respecto a las normas de escritura de esta lengua, las profesoras con ayuda de hablantes de la comunidad han establecido formas prácticas de representación. Lo interesante es que, a pesar de esta instrucción, la escritura del *tipeey* en los niños manifiesta la diversidad que proviene de los hablantes con los que han llegado a interactuar, especialmente sus abuelos. Los estudiosos de las lenguas yumanas han llamado la atención sobre el notorio nivel de variación entre los hablantes de cada comunidad. De esta forma se han transcrito formas ligeramente distintas en diversos contextos [Langdon 2001: xxi]. Esta experiencia fue crucial para tomar decisiones en este ámbito. La transcripción de los cuentos se apegó a lo enunciado por el narrador, en esta tarea contamos con la ayuda de una de los hablantes mayores en la comunidad.

A partir de la versión escrita, revisamos las diversas propuestas de parte de los hablantes fluidos, que fueron contrastadas con las de los otros sectores en la comunidad para encontrar coincidencias o acuerdos. De esta forma se definió en conjunto qué versión utilizar. No obstante, el hallazgo en el trabajo con los niños sugiere la necesidad de crear materiales que rescaten esta diversidad.

⁹ *kuñaw* "liebre".

Los hablantes han participado en diversos talleres organizados por instituciones como en el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), con el objetivo de generar una norma que integre a todas las variedades de kumiai en Baja California. Además de este trabajo, algunos miembros de la comunidad han participado en la impartición de clases de lengua tanto en Baja California, como en Estados Unidos, en el contexto de las comunidades, pero también en contextos académicos. A partir de esta experiencia han desarrollado estrategias de escritura sistemáticas. En la actualidad, un importante actor en la comunidad, quien ha participado de todas estas experiencias y ha actuado como traductor para diversas instituciones, realizó la última revisión del libro, integrando esta tradición al mismo.

En diversas oportunidades otras personas del pueblo también revisaron el libro, entre sus sugerencias surgió la idea de contar con una versión auditiva. Desafortunadamente, nuestros registros son fragmentarios, sin embargo, es a partir de estas ideas que la comunidad puede apropiarse del material y transformarlo aún más de acuerdo con sus propios intereses.

COMENTARIOS FINALES

Los *tipeey* han sostenido una larga trayectoria por el mantenimiento de su cultura y su lengua. Quienes ahora son los mayores han participado en muchas iniciativas para transmitir sus conocimientos promovidos por diversas instituciones y actores que han deseado contribuir con esta lucha. No obstante, ha sido su incansable labor cotidiana, lo que en buena medida impulsó a los jóvenes a interesarse y a participar en la reproducción de la cultura y la lengua. Como Tacho, quien de forma creativa transmite profundos conocimientos a sus nietos y crea espacios para que éstos se acerquen a las formas *tipeey* de darle sentido a la existencia, las mujeres y hombres de sjz, hablantes de la lengua que han construido incansablemente espacios similares, por lo que aún hoy, a pesar de la aplastante presencia del español, muchos pueden interactuar con la lengua, incluso algunos jóvenes y niños expresarse en ella. Con repertorios amplios, desde el bilingüismo, estas experiencias invitan a repensar la visión desde la cual la lengua *tipeey* se extinguirá, pues la transmisión intergeneracional se ha detenido.

Cuando Tacho fue joven escuchó por primera vez las historias del libro *Kanap Jatpa Jmok*, en las travesías que vivió como borreguero. Ahora, en otro contexto las vuelve a enunciar para sus nietos, quienes les darán vida de nuevas formas. Las abuelas y los abuelos de hoy, a través de su vida, han

transmitido la importancia de vivir como *tipeey* y reconstruirse en nuevos contextos. Los jóvenes han abrazado estas enseñanzas y de múltiples formas están creando nuevos espacios para la cultura y la lengua. Quizá la lengua *tipeey* no vuelva a ser la lengua de uso común de los dominios tradicionales, sin embargo, aprovechando las tecnologías actuales los jóvenes han creado formas innovadoras en donde la mantienen viva al expresar su propio acontecer. A través del uso de redes sociales los jóvenes han motivado también la comunicación intergeneracional e interétnica, pues aquéllos con acceso a internet pueden ser partícipes en estas conversaciones, favoreciendo los lazos entre la comunidad yumana.

Por otra parte, los jóvenes han tomado un papel activo al cuestionar que la intervención provenga mayoritariamente del exterior, por lo que están desarrollando iniciativas propias enfocadas hacia el conocimiento de la cultura y la lengua. Continuamente los yumanos han demostrado una gran capacidad de adaptación a las transformaciones a través de la historia [Garduño 2014], manteniendo y reconstruyendo su cultura y su lengua. Esperamos que este material que surge a partir de su petición e integra la participación de los habitantes de sjz pueda sumarse a sus esfuerzos. El libro fue entregado a cada una de las familias de sjz el 3 de noviembre del 2019 y guarda la crítica de los habitantes.

REFERENCIAS

Acosta, Raquel

2020 *Préstamos léxicos en el kumiai de Baja California*, tesis de doctorado en lingüística. UNAM. México.

Bright, William

1993 *A Coyote Reader*. University of California Press. Berkeley.

Caccavari, Eva

2014 Lenguas yumanas. Crisis de la diversidad lingüística en Baja California. *Revista Digital Universitaria*, 15 (2). <<http://www.revista.unam.mx/vol.15/num2/art13/>>. Consultado el 20 de mayo de 2019.

Cushing, Frank Hamilton

2018 *Zuni Folk Tales*. Outlook Verlag GmbH Deutschland. Germany.

Debenport, Erin

2015 *Fixing the Books: Secrecy, Literacy and Perfectibility in Indigenous New Mexico*. School for Advanced Research Press. Santa Fe.

DeWyze, Jeannette

1997 Margaret Langdon hunts down Kumeyaay native tongues. When an Indian language is gone. *San Diego Reader*, 30 de enero. Cover stories. Native Americans. <<https://www.sandiegoreader.com/news/1997/jan/30/cover-when-an-indian-language-is-gone/#>>. Consultado el 20 de mayo de 2019.

Embriz, Arnulfo y Óscar Zamora (coords.)

2012 *Lenguas indígenas nacionales en riesgo de desaparición*. INALI. México.

England, Nora

1992 Doing Mayan linguistics in Guatemala. *Language*, 68: 29-35.

Field, Margaret y John Meza Cuero

2012 Kumeyaay oral tradition, cultural identity and language revitalization. *Oral Tradition*, 27 (2): 319-332.

Flores Farfán, José Antonio

2019 Métodos de revitalización lingüística en espacios no formales, en iv Encuentro Andino de Paz. Contribución de las lenguas indígenas a la construcción de la paz desde la educación. Naciones Unidas. Ecuador.

Garduño, Everardo

2004 Cuatro siglos de resistencia indígena en la frontera México-Estados Unidos. *Revista europea de estudios latinoamericanos y del caribe*, 77: 41-60.

2005 Las fronteras imaginadas de la comunidad yumana y su uso instrumental, en *La Frontera Interpretada. Procesos culturales en la frontera noroeste de México*. Everardo Garduño, Héctor Manuel Lucero, Mario Alberto Magaña et al. Universidad Autónoma de Baja California, Baja California: 88-116.

2014 El riesgo y el rescate. La tradición y la innovación como factores de identidad, *Revista Digital Universitaria*, 15 (2). <<http://www.revista.unam.mx/vol.15/num2/art08/>>. Consultado el 15 de junio de 2019.

Hamel, Enrique

1995 Derechos lingüísticos como derechos humanos. Debates y perspectivas. *Alteridades*, 5 (10): 11-23.

Hill, Jane

2002 Expert Rhetorics, en *Advocacy for Endangered Languages: Who Is Listening, and What Do They Hear?* *Journal of Linguistic Anthropology*, 12 (2): 119-133.

Hoffmann, Maureen

2009 *Endangered languages, linguistics and culture: Researching and Reviving the Unami Language of the Lenape*, tesis de licenciatura. Bryn Mawr College. Estados Unidos.

Hübllová, Kamila

2018 *The roles of coyote in Native American Oral Traditions*, tesis de licenciatura. Departamento de inglés y estudios americanos. Masaryk University. República Checa.

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI)

2008 *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus auto-denominaciones y referencias geostadísticas*. INALI. México. <https://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_completo.pdf> [PDF]. Consultado el 14 de abril de 2018.

Kellogg, Kim

1990 The Use of Auxiliary Verbs in Jamul Diegueno, en *Papers From the 1990 Hokan-Penutian Languages Workshop Held at the University of California*, Margaret Langdon (ed.). Department of Linguistics, Southern Illinois University. Carbondale, San Diego: 32-42.

La Jornada

2015 Se extingue en Baja California la etnia kumiai. 15 de enero. *La Jornada Baja California*.

Langdon, Margaret

1966 *A Grammar of Diegueño. The Mesa Grande Dialect*, tesis de doctorado. University of California. Berkeley.

2001 Linguistic Observations, en *Tipai ethnographic notes. A Baja Californian Indian Community at mid Century*. William Hohental, Jr., Thomas Blackburn (ed.). Ballena Press. Estados Unidos: XIX-XXI.

Leyva, Ana Daniela

2014 Documentación y revitalización de la lengua kumiai en Baja California, en *Documentación lingüística emergente. Del dato al hecho hay mucho trecho*, Edgar A. Moreno et al. (coords.). Instituto Chihuahuense de la Cultura. Chihuahua: 145-158.

Mackey, William F.

2001 The Ecology of Language Shift, en *Ecolinguistics Readear: Language, Ecology and Environment*, Alwin Fill y Peter Mühlhäusler (eds.). Continuum. Great Britain: 67-74.

Magaña Mancillas, Mario

2005 *Ni muy tristoná, ni muy tristoná... Testimonios de mujeres paipai y kumiai de Baja California*. Instituto de Culturas de Baja California/PACMYC. Baja California. México.

Meek, Barbara A.

2010 *We are our language. An Ethnography of Language Revitalization in a Northern Athabaskan Community*. University of Arizona Press. Tucson.

Miller, Amy

2001 *A Grammar of Jamul Tiipay*. Mouton de Gruyter. Berlín/Nueva York.

Mixco, Mauricio

1978 *Cochimí and proto-Yuman: lexical and syntactic evidence for a new language family in Lower California*. University of Utah. Utah.

Muñoz Aldama, Ofelia Guadalupe

1996 *Así me contaron los abuelos... mitos, leyendas y cuentos kumiai*. INI. México.

Nettle, Daniel y Susane Romaine

2000 *Vanishing Voices: The Extinction of the World's Languages*. Oxford University Press. Oxford, England.

Nevins, Eleanor M.

2004 Learning to listen: Confronting two meanings of language loss in the contemporary White Mountain Apache speech community. *Journal of Linguistic Anthropology*, 14 (2): 269-288.

Peralta, Benito

2002 *Relatos pai pai. Kuriut' trab pai pai*. Secretaría de Educación Pública, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas. México.

Rice, Keren

2006 Ethical Issues in Linguistic Fieldwork: An Overview. *Journal of Academic Ethics*, 4: 123-155.

Rodriguez, Stan

2018 The Coyote and the Rabbit as told by Stan Rodriguez. <<https://www.youtube.com/watch?v=K9L--Hm6Ons>>. Consultado el 20 de mayo de 2019.

Santiago Guerrero, Bibiana

2013 Genealogía de la migración y la comunidad kumiai de San José de la Zorra. El Valle de Guadalupe, Ensenada, Baja California, en *Antropología de las Fronteras. Alteridad, historia e identidad más allá de la línea*. Miguel Olmos (coord.). El Colegio de la Frontera Norte, Baja California. México: 435-460. <<https://play.google.com/books/reader?id=5eWDAgAAQBAJ&hl=es&pg=GBS.PP1>>. Consultado 17 de agosto de agosto de 2019.

Schwartz, Saul y Lise M. Dobrin

2016 The cultures of Native North American language documentation and revitalization. *Reviews in Anthropology*, 45-2: 88-123.

Shaul, David Leedom

2014 *Linguistic Ideologies of Native American Language Revitalization: Doing the Lost Language Ghost Dance*. Springer. Switzerland.

Simons, Gary F. y Charles D. Fennig (eds.)

2018 *Ethnologue: Languages of the World*. SIL International. Dallas, Texas. <<https://www.ethnologue.com/21>>. Consultado el 17 de mayo de 2019.

Speas, Margaret

2013 Language Ownership and Language Ideologies, en *Negotiating Culture: Heritage, Ownership and Intellectual Property*. Laetitia La Follette (ed.). University of Massachusetts Press. Estados Unidos. <<https://people.umass.edu/pspeas/lgownership.pdf> >. [PDF] Consultado el 13 de marzo de 2019.

Wilken, Miguel

1993 Una separación artificial: grupos yumanos de México y Estados Unidos. *Estudios Fronterizos*, 31-32, mayo-agosto/septiembre-diciembre: 135-159.

COLABORADORES

B mujer 65 años
 N mujer 61 años
 C mujer 75 años
 E mujer 62 años
 F hombre 41 años
 D hombre 53 años
 I hombre 60 años
 G hombre 44 años
 T hombre 61 años
 J hombre 58 años

RESEÑAS

Cuautepec, entre actores sociales y territorio

Iván Gomez César Hernández y
Cauhtémoc Ochoa Tinoco (coords.).
Cuautepec: actores sociales, cultura y territorio.
Universidad Autónoma de la Ciudad de México. México. 2019.

*Fernando Ciaramitaro**

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

*Ivonne Paredes Ibarra***

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Una investigación bien realizada tiene resultados egregios, es el caso del volumen *Cuautepec: actores sociales, cultura y territorio*, coordinado por dos académicos de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), Iván Gomez César Hernández y Cauhtémoc Ochoa Tinoco, que muestra indagaciones producidas por otros profesores de la misma casa de estudios, en colaboración con alumnos y grupos sociales del barrio Cuautepec, al norte de la ciudad de México.

El libro es un esfuerzo compartido por averiguar la situación actual de los habitantes de Cuautepec y su territorio, dando un salto al pasado para analizar su realidad desde distintas perspectivas y enfoques (sociológicos, antropológicos, culturales, etcétera). La forma de interactuar de los diferentes actores que, en un espacio geográfico y sociopolítico, fusionan el pasado

* fernando.ciaramitaro@uacm.edu.mx

** ivonneparedes1@hotmail.com

con el presente de una comunidad que era un pueblo originario y que, en la segunda mitad del siglo xx, se modificó por la llegada y la sucesiva permanencia de inmigrantes provenientes de algunos estados de la República mexicana, quienes aportaron tradiciones y costumbres propias, enriqueciendo las autóctonas. Hoy en día Cuauhteppec es un conjunto heterogéneo de personas que convive día a día y que no comparte la misma identidad; sus habitantes se ven inmersos en distintos grupos sociales, étnicos, culturales y hasta políticos, con diferentes objetivos que llegan, en algunas ocasiones, a situaciones de conflicto.

Después de una breve presentación y una introducción, el libro se reparte en tres ejes de indagación: el primero estudia el territorio; el segundo identifica los actores que viven el territorio; el tercero analiza las dinámicas sociales y culturales de la región. Pues, así es como se conforma el libro: tres grandes temas y cada uno se divide en capítulos que explican, desde desemejantes puntos de vista, cómo se conforma Cuauhteppec. El primer tema es *Territorio y urbanización de Cuauhteppec*, que cuenta con dos capítulos, el primero titulado “La Sierra de Guadalupe: fuentes documentales, interpretaciones, historias” y el segundo “Del set cinematográfico al caos metropolitano. Apuntes sobre Cuauhteppec en los albores del siglo xxi”.

La sección mediana del libro, que lleva por título *Vida festiva y proyectos culturales en Cuauhteppec*, se divide en tres capítulos: “Fiestas populares y vida cultural en Cuauhteppec”; “T+C / territorio más creatividad, políticas culturales y autoconstrucciones identitarias en Cuauhteppec”; “Actores, espacios y dinámica cultural en Cuauhteppec”.

La tercera y última fracción es *Diversidad étnica en Cuauhteppec: estudios de caso*, que está compuesta por dos capítulos: “La Casa de Cultura Vista Hermosa: espacio de diferenciación étnica y cultural en Cuauhteppec” y “Mundos distantes: diversidad indígena en Cuauhteppec”.

Al final del volumen hay un apartado de conclusiones generales, algunos anexos de acuerdos, fotografías y una bibliografía general.

Cabe destacar que este trabajo de investigación, en su mayor parte, es una pesquisa de campo. Se recorrió la geografía del área urbana, recabando información testimonial de los habitantes en barrios, colonias y unidades habitacionales de la zona, y es el resultado del seminario “Actores Sociales y Vida Cultural en Cuauhteppec”, llevado a cabo en 2015 en la UACM.

El primer capítulo, titulado “La Sierra de Guadalupe: fuentes documentales, interpretaciones, historias” [33-95], de Hernán Correa Ortiz, detalla el entorno físico estudiado, que se ubica geográficamente en la sierra mencionada, tomando en consideración su composición histórica y social. El lector aprende acerca de la singularidad de la región montañosa, a través de los

estudios geológicos realizados por especialistas; se conoce la ubicación geográfica y, con esta, las características peculiares de sus habitantes que, aun sabiendo que es una zona de posibles riesgos hidrogeológicos, tanto de deslizamientos de tierra como de inundaciones frecuentes, siguen poblando las laderas de los cerros. Correa Ortiz divide la región de Cuauhtémoc en geografía física y humana, por la diversidad de su población, explicando el poblamiento y su importancia, desde el periodo posclásico o chichimeca, que es cuando aparecen las primeras ciudades-Estado, hasta su transición a nuestra contemporaneidad. Nos lleva de la mano en un interesante recorrido y recuerda que la zona estuvo envuelta en conflictos históricos y etnopolíticos entre los tepanecas de Azcapotzalco y los acolhuas de Texcoco, entre los siglos XII y XIV, así como con los señoríos vecinos de Xaltocan, Cuautitlán y Ecatepec. Posteriormente, describe los hallazgos arqueológicos de la zona, los cuales ayudan a determinar las que llama fases y subfases de los asentamientos humanos, siendo resultado de las distintas etapas y momentos de ocupación, que desde sus primeros pobladores se han caracterizado por ser heterogéneos. El autor concluye afirmando que “la zona es apta para realizar trabajos estratigráficos y obras interdisciplinarias que conectan a la arqueología con la etnohistoria” [51].

Asimismo, se presta atención especial al fenómeno de la Virgen de Guadalupe, por la relevancia que tiene entre los lugareños. Se proporciona extensa información sobre la historia socioeconómica y cómo ha cambiado la forma de organización de los habitantes, desde el periodo precolonial hasta el siglo XX; se narran los antecedentes de la conformación de los poblados zonales y el proceso de industrialización, factor de disparidad económica entre la población, y el cambio en el paisaje natural.

En “Del *set* cinematográfico al caos metropolitano. Apuntes sobre Cuauhtémoc en los albores del siglo XXI” [97-156], Cuauhtémoc Ochoa Tinoco explica aspectos generales del proceso de urbanización en el valle de Cuauhtémoc, en la segunda mitad del siglo XX y los primeros años del XXI, cuestión poco estudiada a pesar de ser una comarca densamente poblada. Nos adentra a un tiempo de transición, un tiempo de cambio en varios aspectos, tanto sociales como geográficos; considera que Cuauhtémoc tiene la belleza de cualquier pueblo mágico del interior del país, con una naturaleza única. Además, estando ubicado tan cerca del centro, sirvió como *set* para la grabación de varias películas de la época de oro del cine mexicano, protagonizadas por actores de la época que retrataban la vida común de un pueblo, con sus usos peculiares. De igual manera, aclara que al interior de Cuauhtémoc se nota claramente una división geográfica y social de barrios, el Alto y el Bajo, sin saber a ciencia cierta el porqué de la fragmentación social, pero que tiene

mucho peso para los habitantes y su sentido de pertenencia, al grado que cada barrio cuenta con una iglesia, un santo patrono y sus fiestas. Los festejos patronales más significativos son el del Cuarto Viernes de Cuaresma, el del Señor de Cuauhtepic y el de Nuestra Señora del Carmen. Las festividades que se celebran conjuntamente son las del natalicio de Juventino Rosas, las de los días patrios de septiembre y la del día de la Revolución mexicana.

El autor describe la contradicción de Cuauhtepic: ser un pueblo con todo su encanto y, al mismo tiempo, parte de la metrópoli, con los problemas sociales a los que se enfrentan sus pobladores, como la falta de insumos, la marginación y la desigualdad. Estos factores son hábilmente utilizados por los partidos políticos, que buscan el apoyo de la ciudadanía. Pero, a pesar de todo, sus vecinos originarios continúan la labor de transmitir a los nuevos ciudadanos los usos y costumbres del pasado, dando mucho valor a las organizaciones vecinales.

En “Fiestas populares y vida cultural en Cuauhtepic” [159-210], Iván Gomez César Hernández presenta las celebraciones más significativas de Cuauhtepic y su importancia como constructoras de identidad e integración social. Revela cómo este abanico heterogéneo de pobladores coincide en las fiestas patronales y participa de varias maneras en ellas. Desde esta perspectiva, el antropólogo analiza la cultura y los rasgos que hacen peculiar a Cuauhtepic y su territorio, contando con la participación tanto de las familias originarias como de los nuevos vecinos. Además, se mencionan los grupos indígenas más representativos de algunas colonias y sus aportes culturales, así como los disparejos grupos políticos que han interactuado con la población local.

Irma Ávila Pietrasanta se responsabiliza de “T+C / territorio más creatividad, políticas culturales y autoconstrucciones identitarias en Cuauhtepic” [217-284], en donde reseña la apropiación del territorio por parte de las familias y los vecindados; los espacios públicos, privados, deportivos, educativos y culturales, y la manera de utilizarlos, además de la relación existente con los diversos partidos políticos y organismos gubernamentales. Se da así un valor categórico a los grupos sociales actualmente organizados para fomentar la cultura mediante las artes, la música, la pintura, la literatura y la danza.

El capítulo “Actores, espacios y dinámica cultural en Cuauhtepic” (pp. 285-318), de Paulina Ibararán Hernández, puntualiza que las asociaciones civiles son las que dan vida a la cultura y al arte en Cuauhtepic, por lo que son los actores cardinales de la comunidad. Se alude a los espacios de promoción cultural a cargo de la alcaldía Gustavo A. Madero, empero se subraya cómo las actividades ofertadas son más recreativas que culturales,

mientras que las propuestas que verdaderamente acercan a la población a la cultura y las artes son promovidas por las asociaciones civiles o los ciudadanos auto-organizados; esto se traduce, desgraciadamente, en la falta de apoyo económico por parte del gobierno, provocando que no todos continúen su labor, o sea, se comprueba una falta de continuidad en los proyectos culturales. El apoyo que aporta la UACM es muy importante para la difusión cultural en Cuauhtepc: la impresión de diferentes panfletos y folletos que hablan de la historia del lugar y muestran fotografías, como las actividades que se promueven en el plantel —por ejemplo, exposiciones y ferias de libros— ayudan a acercar a la población a la cultura popular del “barrio”. Finalmente, se describen los nuevos mecanismos de comunicación utilizados para organizar a la población, como las redes sociales “Yo amo Cuauhtepc” en Facebook, Radio Cuauhtepc y la página web #Cuauhtepc TV, herramientas útiles para difundir los actos sociales y noticias al día de lo que ocurre en Cuauhtepc. La búsqueda de una identidad está relacionada con la lucha social por la mejora de la calidad de vida de sus habitantes.

Olivia Leal Sorcia firma “La Casa de Cultura Vista Hermosa: espacio de diferenciación étnica y cultural en Cuauhtepc” (pp. 325-362) y menciona la construcción de dicho edificio en las faldas intermedias del cerro del Chiquihuite, realizada por familias de origen nahua, autollamadas chilos, cuya finalidad es ser un espacio público de acceso libre a los habitantes para la difusión cultural multiétnica y la transformación del entorno urbano. Leal Sorcia dice que la llegada de dichos grupos indígenas se acentuó entre 1980 y 1990 y que los comités vecinales comenzaron a organizarse para regularizar sus predios y gestionar el acceso a distintos puestos ocupacionales. Se formalizaron labores de intermediación entre vecinos y funcionarios de gobierno. Pero solo en el año 2007 se logró la autorización para la construcción del inmueble, bajo la vigilancia vecinal, y en 2008 se terminó finalmente la obra. Este acotamiento es muestra de los logros que puede alcanzar la sociedad organizada e involucrada en un proyecto común. La autora resalta que las actividades de la casa no son solamente recreativas, sino también educativas: hay programas de alfabetización, clases de náhuatl, nutrición, prevención del delito, charlas en contra de la violencia hacia las mujeres, proyección de películas, exposiciones fotográficas, etcétera.

En “Mundos distantes: diversidad indígena en Cuauhtepc” [363-393], de Ismael Pineda Peláez, se asevera la gran variedad de grupos étnicos que vive en la marginalidad y tiene que agruparse para “proteger” su cultura original. El autor coincide con los demás investigadores del volumen acerca del poder atractivo que, para las poblaciones indígenas, tuvo la capital a partir de 1940: se buscaban mejores condiciones de vida, una más activa

participación ciudadana en la comunidad local. Asimismo, se acentúa cómo la apropiación del territorio ha fomentado el crecimiento de las relaciones socioculturales. Se enumeran los diversos grupos indígenas de Cuauhtepc y se analiza la manera en que ellos perpetúan su cultura mediante las fiestas, la lengua y las costumbres. Por ejemplo, en la zona de Malacates se encuentra un conjunto importante de zapotecas, proveniente de la Sierra Norte de Oaxaca, quienes han trasladado su cultura a Cuauhtepc; para ellos resulta trascendental la cooperación activa de todos los miembros de su comunidad en las actividades locales y cómo esta “pauta social de participación” permita estrechar lazos de sincera amistad.

Otra forma de representación cultural es la que se aprecia en la colonia Compositores Mexicanos, que cuenta con la participación de un rapero totonaco proveniente de Puebla, llamado Juan Sant. En sus canciones se transmiten su experiencia de migrante a la ciudad de México y los inconvenientes de vivir en la gran urbe.

En definitiva, los capítulos de la compilación *Cuauhtepc: actores sociales, cultura y territorio* son un material académico sin duda sugerente, un verdadero diagnóstico cultural-participativo basado en la exploración de distintas fuentes impresas y testimonios orales de los actores involucrados en la comunidad estudiada. El libro, en su conjunto, gracias a la colaboración de científicos sociales y alumnos, recalca inspiradoramente la importancia de la protección de las culturas autóctonas y sus diferentes manifestaciones en la vida de los mexicanos de Cuauhtepc. Sin embargo, representa igualmente —y desde la mirada de una ventana global— el deseo de “tutelar” cualquier barrio o comunidad del mundo antes desfavorecido o marginado y ahora en camino hacia la “normalización”, para adquirir —finalmente— legitimización sociopolítica y cultural.

Como reitera Gomezcesar Hernández en la presentación del volumen, la UACM, entre sus funciones sustantivas, además de la docencia, la investigación, la difusión y la extensión, tiene un llamado rotundo a la cooperación. La cooperación, en este caso, surge de la ubicación del campus Cuauhtepc y obedece al imperativo de hacer efectivo el derecho a la educación, allí donde es más necesaria. “Cooperación” significa solidaridad con la geografía en donde, pese al atraso escolar y social, se carecía de un espacio dedicado a la educación universitaria y, por lo tanto, se limitaba el horizonte de las perspectivas de vida de los habitantes de la zona. Justamente, el libro reseñado ha contribuido también a hacer más firme el proyecto educativo de la UACM en Cuauhtepc.

Aproximaciones al Antropoceno: una mirada antropológica

Lourdes Arizpe.
Cultura, transacciones internacionales y el Antropoceno,
UNAM, CRIM, Miguel Ángel Porrúa.
México. 2020.

*Luis de la Peña Martínez**

Escuela Nacional de Antropología e Historia. INAH

En este libro, la doctora Lourdes Arizpe, antropóloga reconocida internacionalmente por su desempeño en la investigación, la docencia y por haber ocupado importantes cargos como funcionaria en la UNESCO y en la UICAE (Unión Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas), aborda una serie de temas que se han vuelto más que actuales debido a la situación mundial que hemos vivido provocada por la pandemia de COVID-19. Como el título lo indica, en el libro se trata de la relación entre *Cultura, transacciones internacionales y el Antropoceno*.

Tal vez, dicha problemática hubiera sido percibida desde otra perspectiva antes de la pandemia, pero ahora resulta un asunto al que hay que adentrarse con mayor atención pues, precisamente, el hecho de que este fenómeno afecte a la salud y la vida de la totalidad de los seres humanos en el planeta, nos obliga a pensar y repensar un conjunto de cuestiones que de ello se derivan.

* apalabrar@yahoo.com

Por ejemplo, uno de los temas sobresalientes sería el de la relación entre Cultura y Medio ambiente, que ha sido abordado desde hace mucho tiempo en el campo de la antropología, como la llamada “Ecología cultural” propuesta por Marvin Harris en su artículo “*The Cultural Ecology of India’s Sacred Cattle*” de 1966, u otras propuestas teóricas recopiladas en el libro antológico *Environment and Cultural Behavior. Ecological Studies in Cultural Anthropology* [1969], el que contiene trabajos ya clásicos de autores como Alfred L. Kroeber, Marshal D. Sahlins, Fredrik Barth y Clifford Geertz, entre otros. O también, podemos referirnos a las nociones de “medio ambiente social” y “medio ambiente natural”, planteadas por el lingüista Edward Sapir en su artículo “Lenguaje y medio ambiente” y, en nuestro país, a las de “paisaje natural” y “paisaje cultural” plasmadas por José Corona Núñez en su libro *Cuitzeo. Estudio antropogeográfico* [1946].

Sin embargo, Arizpe sitúa esta relación a partir de cómo la definición de la cultura, en general (o la de la “diversidad cultural”) se ha vinculado con las llamadas “transacciones internacionales”, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, lo cual supone una concepción en la que los factores materiales y económicos, además de los ideológicos y políticos, se complejizan y estructuran en un mundo globalizado como el de ahora; que a su vez implica un desarrollo socioeconómico y técnico, propio del capitalismo, que ha afectado nuestras vidas y el medio ambiente natural, hasta poner en riesgo no nada más la sobrevivencia de nuestra especie sino la de otras especies y formas de vida en el planeta, por lo que algunos científicos han denominado a este periodo como Antropoceno (P.J.Crutzen), que inició, según alguno autores, en el Neolítico o en el siglo XVI, o incluso Capitaloceno (J.W.Moore), en los siglos más recientes. Es éste, pues, el contexto del libro que nos ocupa. Y en ese sentido su autora revisa como punto de partida los procesos que se han llevado a cabo en las últimas décadas por medio de las políticas culturales y de las negociaciones internacionales que orientan la convivencia entre los distintos tipos de sociedades y naciones. Resulta, así, interesante, el repaso histórico que hace de las instituciones y organismos diplomáticos, y los tratados establecidos por ellos, que han regido las relaciones entre pueblos con culturas diferentes y formas específicas de gobierno.

Con el panorama arriba citado, nos permite entender las dificultades de los intercambios culturales y de los contactos entre poblaciones diversas para planificar acerca de una política común y planetaria que no atente contra las peculiaridades étnicas y geopolíticas de cada grupo.

Lo anterior se vincula, igualmente, con otra serie de problemáticas que se refieren a aspectos tales como la inequidad de género, la desigualdad

social y económica y el combate a prácticas como la discriminación y el racismo. Asimismo, en este libro podemos encontrar una revisión de propuestas y alternativas que han surgido para enfrentar los retos que se presentan a propósito del conocimiento y cuidado del patrimonio biocultural de la humanidad.

En su libro, Arizpe nos proporciona abundante información y análisis actualizados de la situación que se vive en el mundo desde la perspectiva antropológica en relación con otros campos de conocimiento como la economía, la tecnología y la ecología, sin olvidar ámbitos como el arte y las expresiones multiculturales y plurilingüísticas, que conlleva una manera de mostrar la posibilidad de solución a las problemáticas ya mencionadas desde una posición creativa y transdisciplinaria.

Y en esto reside el acierto principal de este libro, es una suma de conocimientos y experiencias que reflejan la trayectoria intelectual, académica y política de su autora, quien, por cierto, organizó en México en 1993 el XIII Congreso Internacional de Ciencia Antropológicas y Etnológicas (CICAE). Pero quizá el tratamiento del tema del Antropoceno sea lo que vuelve a éste un texto novedoso, por lo menos en nuestro país.

Con dicha temática se abre paso a un terreno complejo (en el sentido de las llamadas Ciencias de la complejidad) al colocar a las Ciencias Sociales en un mismo espacio junto con las Ciencias Naturales. Como lo señala la propia Arizpe en la Introducción:

No obstante, el giro más decisivo en el debate sobre la cultura ha sido la nueva colaboración entre los científicos sociales y los científicos naturales en un sistema Tierra, lo cual fortalece mi convicción de que no es posible conceptualizar una nueva cosmopolítica sin repensar los términos “cultura” y “naturaleza”(…) Sin embargo, mientras que los científicos naturales han estado debatiendo acaloradamente durante la última década acerca del nombre, la duración y el momento en que dio inicio el Antropoceno, los científicos sociales apenas hemos comenzado a adentrarnos en ese debate [2020: 43-44].

Así, la caracterización del Antropoceno como un periodo geológico ha traído como consecuencia el que los científicos sociales aporten desde sus áreas de trabajo elementos que contribuyan a un nuevo paradigma de conocimiento. Esta condición heurística y epistemológica proyecta un modo de investigación colaborativo y plural entre académicos de distintos órdenes que generan propuestas más abarcadoras y menos conformistas, que, a la vez, no está exento de polémicas que puedan parecer meramente terminológicas más que conceptuales.

Como sea, no se puede negar la importancia de estos debates, sobre todo ahora que vivimos una realidad que nos exige de planteamientos y preguntas acerca de nuestro comportamiento como especie en relación con las especies no-humanas y con las prácticas culturales y tecnoeconómicas con que se actúa colectivamente dentro de nuestro entorno natural. No se trata de “romantizar” lo natural y exótico, como muchas veces se ha hecho, sino que es una necesidad apremiante para incidir con acciones concretas en un mundo diversificado pero que exige, paradójicamente, respuestas comunes y universales.

La refundación de la cultura ante el avance de los medios y técnicas de información y comunicación es otra de las vertientes exploradas en este libro, por lo que los asuntos de la conectividad y coexistencia entre grupos humanos diversos muestra la pluralidad de percepciones y cosmovisiones que conforman una red de intercambios simbólicos y materiales. El mundo está conectado a través de medios e instrumentos que alimentan la hibridez cultural y el flujo de poblaciones migrantes en tránsito permanente por grandes regiones del orbe. Esto trae todo tipo de consecuencias cuyos efectos se dispersan en la extensa malla de conexiones entre naciones y borra (o por lo menos atenúa) los límites y las fronteras entre tradiciones culturales distintas.

Un mundo así es el entramado de relaciones que determinan y condicionan la globalización no sólo de tipo económica. El mundo globalizado es el resultado de formas de organización social que han transformado el aspecto de la producción, la comercialización, el consumo y las comunicaciones y que modifican nuestros modos de vida y sus implicaciones ideológicas; vivimos y sobrevivimos en un mundo controlado por estándares de productividad que afectan nuestra salud y nuestras formas de convivencia, como lo demuestra ahora la pandemia de COVID-19.

Creo que ahora es el momento histórico en que nos ubicamos como especie y por ello este libro es una buena oportunidad para reflexionar sobre los hechos que destaqué anteriormente. Tal vez mi lectura sea fuertemente influenciada por los acontecimientos provocados por la nueva enfermedad, sin embargo, aunque el libro no fue concebido para dar cuenta de una situación como ésta, sí proporciona los elementos teóricos y prácticos para poder abordarla e interpretarla desde esta perspectiva.

El que el término Antropoceno remita a la condición de la existencia del ser humano como una especie animal más y sus consecuencias en la vida del planeta a lo largo de su historia (y prehistoria), permite llegar a pensar la situación actual como parte de un sistema de producción mundial, por lo que se puede denominar igualmente Capitaloceno para el periodo de los siglos xvii al xxi.

Dicha periodización coloca al ser humano como sujeto de una confluencia de micro y macropoderes, de dispositivos que controlan su existencia hasta en los más mínimos detalles, de mecanismos de subordinación donde se combinan formas tradicionales de gobierno con nuevas relaciones de poder asociadas con desarrollos tecnológicos, las que se podrían ilustrar con las prohibiciones y restricciones dictadas en muchos países para evitar en la población el aumento de contagios del “coronavirus”.

El que los estándares de producción (con sus flujos y reflujos) determinen el ritmo de dicha producción y por lo tanto de sus efectos en la población y en el medio ambiente, es una constante cuyas variables pueden traer consecuencias catastróficas. De ahí surgen cuestionamientos sobre la viabilidad o no de tal o cual proyecto económico que represente una amenaza ecológica. No hay que olvidar que la etimología del término “economía” y “ecología” nos remite a la casa o hacienda (*oikos*), al hábitat donde se reside. Los “asuntos de la casa” (en este caso la Tierra entera) nos conciernen a todos, tanto como los de la política (la *polis*, la Ciudad-Estado).

Este panorama donde confluyen múltiples experiencias nos muestra la reconfiguración del sistema Tierra y el sitio que el ser humano ocupa dentro de él, planteando la interrogante acerca del futuro que nos espera como miembros de comunidades particulares y a la vez de una especie genéticamente homogénea, somos plurales e idénticos a un mismo tiempo. Enfrentar la realidad que estamos viviendo es el desafío que se nos presenta desde lo puramente local hasta lo global.

Sin duda, dicho desafío atañe a todos, por lo tanto, las soluciones ante esta circunstancia tienen que ser abiertas y, en la medida de lo posible, consensuadas colectivamente por grupos y organizaciones políticas y sociales en términos mundiales. Y aquí es donde la antropología, como un área multidisciplinaria de conocimiento, puede contribuir a presentar enfoques para comprender el funcionamiento de los procesos de divergencia y convergencia cultural desde una actitud crítica pero propositiva.

Si bien este libro no es un manual de soluciones prácticas, sí nos ofrece un conjunto de sugerentes reflexiones sobre el estado actual de varias posiciones antropológicas al respecto, algunas de las cuales están tal vez apenas esbozadas.

Una de las posibilidades de solución es aquella que nos orienta hacia la convivencia y el reconocimiento de la otredad. Durante las últimas décadas se ha visto una tendencia al sectarismo y el fundamentalismo en muchos grupos, que ha impedido un diálogo entre culturas y entre algunos sectores de una misma sociedad y ha llevado a un retroceso en relación con ciertos avances en el campo del respeto a los derechos humanos. Pero quizá lo

peor es que sean los mismos gobiernos quienes con sus omisiones e indiferencias hacia los tratados internacionales hayan permitido que se llegue a esta situación.

De igual modo, la convivencia no sólo entre grupos distintos, sino también al interior de estos grupos, debe suponer un margen de libertad suficiente para que los individuos puedan actuar y sentirse debidamente integrados a ellos, aunque sus comportamientos y valores no sean por necesidad iguales.

Otra posibilidad es la del fomento y promoción del desarrollo de la creatividad artística y cultural, como un modo de dar a conocer las formas de expresión y las características propias de una determinada comunidad, con el bagaje de sus concepciones y costumbres más sensibles. Más allá de cualquier “folklorismo”, la identidad de los grupos se basa en aquello que expresan y cómo lo expresan. Un ejemplo es la diversidad lingüística y sus maneras de representar el mundo a través de sus cosmovisiones y literaturas que, sin embargo, se ve amenazada con la desaparición progresiva de un alto índice de lenguas y sus variantes dialectales.

Por todo lo anterior, el libro de Lourdes Arizpe se presenta lo mismo como una revisión de las propuestas antropológicas más recientes sobre el tema del Antropoceno (o el Capitaloceno) de autores y autoras como P. Descola, B. Latour o D.J. Haraway, por mencionar sólo algunas de las más conocidas, y su vínculo con las de otros científicos y académicos de distintas áreas de investigación, así como una reflexión muy puntual y acertada de la propia autora.

En resumen, creo que con este libro se abre y muestra una gama de aspectos que representa el horizonte de la teoría y la práctica antropológica en la actualidad. Una actualidad prisionera de una paradoja acerca de la decadencia de la imposición de un único modelo civilizatorio, por una parte y, por otra otra, de una alternativa para la construcción de un modo de vivir (o convivir) creativo y sustentable que permita una existencia más llevadera en un mundo diverso, pero, a la vez, cada día más globalizado.

REFERENCIAS

Corona Núñez, José

1946 *Cuitzeo. Estudio antropogeográfico.* Acta Anthropologica, SAENAH.

Harris, Marvin

1966 The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle en *Current Anthropology*, 7.

Sapir, Edward

1974 Lenguaje y medio ambiente, en *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, Yolanda Lastra de Suárez y Paul Garvin (coordinadores).
Lecturas universitarias. UNAM, México.

Vayda, Andrew P.

1969 *Environment and Cultural Behavior. Ecological Studies in Cultural Anthropology.* The Natural History Press. Nueva York.

Normas para la presentación de originales:

Los artículos y reseñas deberán ser originales inéditos y no estar sometidos simultáneamente a dictamen en cualquier otro medio. Se debe incluir una ficha curricular de 10 renglones y correo electrónico.

Los artículos deberán tener una extensión de 20 a 30 cuartillas, incluyendo gráficos, tablas, notas a pie de página y bibliografía en tamaño carta; el cuerpo del texto se presentará con interlineado doble en fuente Arial de 12 puntos.

Cada artículo debe incluir un resumen y cinco palabras clave, en español e inglés.

Las ilustraciones se entregarán con un mínimo de 300 dpi de resolución y en formato jpg.

Todos los trabajos serán sometidos a dictamen de pares ciegos a cargo de la cartera de árbitros de la revista, los resultados de las evaluaciones son inapelables.

La bibliografía se presentará al final del texto, anotando los nombres y apellidos completos de los autores, con base en los siguientes ejemplos:

LIBROS:

Lefebvre, Henri

1972 *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza. Madrid.

CAPÍTULOS DE LIBROS:

Bourgois, Philippe

2004 *The Continuum of Violence in War and Peace: Post-Cold War Lessons from El Salvador*, en *Violence in War and Peace: An Anthology*, Nancy Scheper-Hughes y Philippe Bourgois (eds.). Blackwell Publishing. Oxford: 425-434.

Contreras, Carlos, Guillermo Pérez Castro, Octavio Corona y María de la Luz Moreno

2005 *Salvamentos arqueológicos y la arqueología histórica*, en *25 años de la Dirección de Salvamento Arqueológico*, Luis A. López y Margarita Carballal (eds.). INAH (Científica, 470). México: 179-190.

ARTÍCULOS EN REVISTAS O PUBLICACIONES PERIÓDICAS:

Meskell, Lynn

2007 *The Intersections of Identity and Politics in Archeology*. *Annual Review of Anthropology* (31): 279-301.

ARTÍCULOS PERIODÍSTICOS:

Alcántara, Liliana

2002 *Tiene oportunidad el Ejército de rehabilitarse entre las víctimas*. *El Universal*, 20 de febrero: A7.

TESIS INÉDITAS:

García Targa, Juan

2005 *Arqueología colonial en el área maya: siglos XVI y XVII. Tecoh (Yucatán, México). Un modelo de estudio del sincretismo cultural* tesis de doctorado. Universidad de Barcelona. Barcelona.

Todos los autores de las contribuciones que se publiquen en esta revista deberán firmar una carta-cesión de la propiedad de los derechos de autor, con base en los artículos 24, 25, 26, 27 (autorizando la comunicación pública de la obra por medios electrónicos sin fines de lucro), 29, 30, 31 y 43 de la Ley Federal del Derecho de Autor de los Estados Unidos Mexicanos.

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Periférico Sur y Zapote s/n

Col. Isidro Fabela

14030 Ciudad de México.

revistacuicuilco@yahoo.com

CUICUILCO REVISTA DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

SE ENCUENTRA INDEXADA EN:

- *Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt)*
- *Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal. Sistema de Información Científica (RedAlyC)*
- *Catálogo del Sistema de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex)*
- *Academic Search Complete, SocINDEX with Full Text y Fuente Académica (EBSCO)*
- *Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase)*
- *Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas. E-revistas*
- *Latin American Network Information Center (LANIC)*
- *Scientific Electronic Library Online (SciELO-México)*
- *Iresie. Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa*

CONSULTA LA REVISTA EN:
<http://www.revistas.inah.gob.mx>

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

VOLUMEN 27, NÚMERO 78, MAYO-AGOSTO, 2020

¿Qué puede un cuerpo? Experiencias de liminalidad

DOSSIER: ¿Qué puede un cuerpo? Experiencias de liminalidad

Presentación

José Joel Lara González y Anabella Barragán Solís

Liminalidad y dolor crónico

David Le Breton

Experiencia liminal en el dolor crónico

Anabella Barragán Solís

Santa *kiaui pilsintsi*. La lluvia de maíz y la descorporización entre nahuas de la Huasteca

José Joel Lara González

Reciprocidades corporales: prestar el cuerpo a los muertos en una comunidad nahua de la Huasteca hidalguense

Mary Andrea Martínez Molina

El Costumbre en el cuerpo del *bādi*. Las energías anímicas del especialista ritual otomí en Pantepec, Puebla

Jorgelina Reinoso Niche

MISCELÁNEOS

Del Templo Mayor al *calpulli*: una tipología de "complejos rituales" caníbales

Stan Declercq

¿Qué hablan esos menonitas? Indagaciones en el bajo y alto alemán en Salamanca, Quintana Roo

Emmie Hoebens

Catolicismo popular con raíces precolombinas. El culto a la Virgen de Las Ruinas de Aké, Yucatán

Beatriz Villanueva Villanueva y Jorge Victoria Ojeda

Trayectorias de atención en mujeres con infección por virus del papiloma humano: un acercamiento biocultural

Marcela López Pacheco, María del Carmen Calderón, Edith Yesenia Peña y Guillermo Gómez

Tensiones y toma de decisiones. Experiencias durante la creación de un libro sobre relatos yumanos

Raquel Acosta Fuentes

RESEÑAS

Cuautepec, entre actores sociales y territorio

Fernando Ciaramitaro e Ivonne Paredes Ibarra

Aproximaciones al Antropoceno: una mirada antropológica

Luis de la Peña Martínez



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

