

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 19, NÚMERO 53, ENERO-ABRIL, 2012



El uso ritual de enteógenos en México

ISSN: 1405-7778

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 19, NÚMERO 53, ENERO-ABRIL, 2012

USO RITUAL DE ENTEÓGENOS EN MÉXICO

ÍNDICE

- Comentario editorial 5
Rosario Esteinou Madrid

DIVERSAS TEMÁTICAS DESDE LAS DISCIPLINAS ANTROPOLÓGICAS

- El trabajo docente en los márgenes y sus efectos en la salud. 11
Percepción de los profesores de un internado de religiosas
del Estado de México
Josefina Ramírez Velázquez
- Género y rotación legislativa de los representantes por el 39
Estado de Durango en el Congreso de la Unión
María del Rosario Varela Zúñiga
- Juventudes emergentes: percepciones en torno a la familia, 73
la escuela, el trabajo y el ocio en jóvenes en contextos
rurales en San Luis Potosí, México
José Guadalupe Rivera González
- El análisis del monumento 4 de Castillo de Teayo y la 97
correlación de calendarios: xiuhpohualli, tonalpohualli,
toxiuh molpilia y romano
Emmanuel Márquez Lorenzo
- TATUAJES DE LA VIDA, SERIE GANADORA DEL XXX CONCURSO DE 137
FOTOGRAFÍA ANTROPOLÓGICA

DOSSIER "EL USO RITUAL DE ENTEÓGENOS EN MÉXICO"

- Introducción 149
Antonella Fagetti
Lilián González Chévez
- El uso ritual de la "santa Rosa" entre los otomíes orientales 155
de Hidalgo: el caso de Santa Ana Hueytlalpan
Lourdes Báez Cubero

- Entre el orden y la transgresión: el consumo ritual del peyote entre los coras 175
Maria Benciolini
- Peyote, enfermedad y regeneración de la vida entre huicholes y tarahumaras 195
Carlo Bonfiglioli
Arturo Gutiérrez del Ángel
- Cuando “habla” la semilla: adivinación y curación con enteógenos en la Mixteca oaxaqueña 229
Antonella Fagetti
- Rituales de la *x-táabentun* (*Turbina corymbosa*) y de los mayas yucatecos 257
Alejandra García Quintanilla
Amarella Eastmond Spencer
- Aquí, allá y en todas partes: trascendencia e inmanencia en el uso de enteógenos 283
Julio Glockner
- *Hueytlacatzintli*. Enteógeno sagrado entre los nahuas de Guerrero 301
Lilián González Chévez

RESEÑAS

- El exilio incómodo: develamiento de un opaco capítulo histórico 327
Esther Shabot
- Misioneros del desierto 333
Daniel Rivera Rodríguez

Comentario editorial

El número que presentamos en esta ocasión reúne cuatro trabajos sobre distintos fenómenos de actualidad antropológica, que van desde la salud de los docentes de un internado hasta las percepciones de jóvenes rurales. Este volumen también presenta siete trabajos referidos a la relación entre elementos enteógenos y su uso en distintos rituales ligados a la cosmovisión y prácticas terapéuticas de distintos pueblos indígenas, un tema de larga tradición y relevancia en el campo de la antropología en general y de la mexicana en particular.

* * *

Este número inicia con un trabajo de Josefina Ramírez sobre un tema de actualidad referido a un caso concreto: la experiencia laboral y su relación con la salud de profesores de un internado de religiosas en Chalco. Esta institución es considerada como una de tipo total, cuya rigidez, vigilancia y reglas férreas tiene efectos nocivos en la salud de los cuatro maestros analizados.

El artículo de María del Rosario Varela Zuñiga presenta un estudio de caso sobre la rotación legislativa de las y los representantes del estado de Durango en el Congreso de la Unión durante los últimos quince años, con el fin de mostrar las diferencias y desigualdades de género en el acceso al poder legislativo. Asimismo, muestra las rutas de acceso y permanencia de las mujeres a dicha instancia, con lo cual se corroboran las desigualdades de género. En las cinco legislaturas analizadas se observa que los partidos políticos han cultivado una élite básicamente masculina.

El artículo de José Guadalupe Rivera aborda una problemática poco atendida en el país, es decir, aquella que se refiere a las condiciones que enfrentan los jóvenes en ámbitos rurales (en concreto, en San Luis Potosí) y sus percepciones sobre la familia, el trabajo, la escuela, el ocio y entretenimiento. Asimismo, resalta las vulnerabilidades y desventajas a las que se enfrenta este sector social de la población.

En otro campo del conocimiento, el estudio de monumentos de civilizaciones anteriores sigue arrojando elementos centrales para la comprensión

de dichas culturas. El artículo de Emmanuel Márquez sobre los glifos del monumento 4 de Castillo de Teayo, ubicado en la zona Huasteca, analiza el contenido y relevancia simbólica de esta pieza en la sociedad mexicana, de la cual es producto.

* * *

Por lo que toca a nuestro *Dossier*, inicia con el artículo de Lourdes Báez en el que nos presenta el uso ritual de la santa Rosa, nombre que se le asigna a la *Cannabis* y a la *Datura stramonium*, entre los otomíes del oriente de Hidalgo. La ingesta de estas plantas por “los que saben” o adivinos les lleva a alcanzar un estado transitorio de la conciencia que les permite acceder a los espacios del mundo “otro”, donde tienen encuentros con las divinidades y pueden sugerir terapias para remediar sus males.

En esta misma línea, el artículo de María Benciolini analiza el papel que juega el consumo del peyote en ciertos rituales realizados por los coras. Resalta su papel como elemento que, en algunos momentos especiales, favorece la pérdida de control por parte de las autoridades tradicionales frente a la comunidad. Propone que el peyote es un elemento que posibilita la asociación con lo que es transgresor y que viene de fuera.

El trabajo de Carlo Bonfiglioli y de Arturo Gutiérrez analiza, en forma comparativa, la relación del consumo del peyote con la cosmovisión de los huicholes y tarahumaras, en especial con el concepto de “regeneración de la vida”. Frente a las visiones irreconciliables que resultan de muchas etnografías sobre dicha relación, el artículo propone que su uso se da, además de su vinculación con rituales ligados a la cosmovisión, también en un marco de salud-enfermedad

El uso de algunas semillas en la elaboración de pócimas psicotrópicas con fines rituales de adivinación y curación es todavía una práctica común en la actualidad en algunas localidades de la mixteca oaxaqueñas. El artículo de Antonella Fagetti trata sobre este tema e intenta ir más allá de la interpretación antropológica al incluir los conceptos de sueño, trance y estados ordinarios de conciencia en la comprensión de estos usos rituales.

El trabajo de Alejandra García y Amarelia Eastmond aborda el consumo y uso ritual del xtabentun (*x-táabentun*), una planta consumida entre los mayas yucatecos. A partir de los testimonios actuales y del análisis de fuentes coloniales, las autoras proponen la existencia de un saber sobre esta planta entre la élite maya y su uso como enteógeno en la antigüedad. Resal-

tan su carácter simbólico, la cual representa la esperanza del renacimiento y la trascendencia. Destacan también sus funciones terapéuticas.

El artículo de Julio Glockner retoma la interpretación de Wasson y Evan Schultes sobre la escultura de Xochipilli con las plantas labradas en su cuerpo, y analiza su significado más profundo como deidad de la lluvia, ligada también al brote de los hongos, concebidos como sagrados, que al ser ingeridos ritualmente permitirán la apertura espiritual de los participantes a una serie de revelaciones visionarias y podrán enfrentar así problemas de diversa índole. El artículo también relata la relación de Wasson con María Sabines y su experiencia al haber consumido hongos. Las experiencias de ambos, uno representando al mundo y mente modernas y la otra el mundo tradicional y sagrado, son radicalmente distintas.

El trabajo de Lilián González Chévez presenta la función actual que cumple el uso de uno de los ocho enteógenos o embriagantes chamánicos detectados en la región norte y centro del estado de Guerrero, como elemento terapéutico, un tema poco abordado en la actualidad. El uso de estas sustancias sirve para determinar, bajo la guía de un especialista ritual, quién es el causante de una brujería, los recursos que utilizó, cuáles son sus efectos nocivos y liberarlo del hechizo.

Rosario Esteinou Madrid

DIVERSAS TEMÁTICAS DESDE LAS DISCIPLINAS ANTROPOLÓGICAS

El trabajo docente en los márgenes y sus efectos en la salud. Percepción de profesores de un internado de religiosas del Estado de México

Josefina Ramírez Velázquez

Posgrado en Antropología Física, ENAH

Resumen: *El objetivo de este trabajo es describir y analizar la experiencia laboral y su relación con la salud de cuatro profesores de un internado de religiosas denominado Villa de las Niñas, ubicado en Chalco, Estado de México. El internado ha sido foco de atención desde el año 2007, debido a la epidemia de histeria colectiva (trastorno psicogénico) que aquejara a más de 600 alumnas. El presente trabajo deriva de la investigación realizada sobre dicha epidemia, intentando dar explicaciones socioantropológicas y teniendo como hilo conductor que la enfermedad es un lenguaje del cuerpo ante la sujeción, el disciplinamiento y el encierro, y aunque el centro del análisis son las internas afectadas, la indagación buscó otros actores sociales que permitieran describir y analizar, en un contexto más amplio, los posibles factores desencadenantes de la epidemia. Así, se advierte la situación de hostigamiento y deterioro de la salud física y emocional no sólo de las alumnas, también de los profesores afectados por los ritmos, la vigilancia, las exigencias laborales y las condiciones de opresión que observan en la vida cotidiana de las internas.*

Palabras clave: *trabajo docente, investigación cualitativa, agotamiento profesional, cansancio emocional, situación en los márgenes.*

Abstract: *The purpose of this paper is to describe the results of a study of four teachers who are part of the staff in a religious intern school located at Chalco, State of Mexico. The school has been the center of attention since 2007 when a collective hysteria epidemic took place affecting more than 600 students living at the school facility. The study departs from the assumption that sickness is an expression of body language, triggered by oppression, overwhelming discipline and confinement. Although the main interest was on explaining student's experienced, it was important to reach other actors for the need of understanding of the wider context where the epidemics developed. The harassment, the physical and emotional deterioration appears to be affecting not only the students but also the teachers who work with them, given the demanding working schedules and stressful environment that characterize the everyday living conditions at the school.*

Key words: *teaching work, qualitative research, teachers' burnout, emotional exhaustion, situation at the margins.*

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es describir y analizar la experiencia laboral y su relación con la salud de profesores de un internado de religiosas denominado *Villa de las Niñas* ubicado en Chalco, Estado de México. Dicha institución educativa es dirigida por la congregación de religiosas “Hermanas de María”, cuya misión es brindar educación secundaria técnica, bachillerato y algunos oficios a niñas de escasos recursos, que provienen de lugares marginales y pobres e incluso de grupos indígenas. En este escenario numerosos profesores (hombres y mujeres preferentemente jóvenes) dan clases en condiciones muy particulares que sugieren ser abordados como una situación en los márgenes toda vez que, aunque sus directivas afirman que la función que realizan se hace en estricto cumplimiento con los planes y programas de estudio determinados por la SEP, algunas cuestiones que tienen que ver con el ordenamiento, la ideología y el hermetismo con que se manejan hacia el mundo exterior han dado lugar a la sospecha, sobre todo a raíz del suceso ocurrido en el año 2007 en el que más de 600 alumnas de ese internado fueron afectadas por una histeria colectiva que posteriormente se diagnosticó trastorno psicogénico.

El presente trabajo tiene como origen la investigación titulada “El trastorno psicogénico como lenguaje del cuerpo. Explicación socio-antropológica de la realidad vivida en Villa de las Niñas en Chalco, Estado de México”, en la cual me propuse buscar respuestas a la expresión de dicho trastorno, mediante la aplicación de la estrategia metodológica del punto de vista del actor, orientación básica de la antropología médica y antropología física que permite comprender la experiencia de la enfermedad como metáfora codificada que constituye el lenguaje del cuerpo y, a éste, el terreno más inmediato donde se expresan el poder, el sufrimiento y las contradicciones sociales, así como el sitio de resistencia personal y social [Ramírez, 2009a]. Desde esta perspectiva, el centro de interés son las alumnas afectadas a quienes busqué en sus lugares de origen, aunque también y para una comprensión completa del fenómeno, me propuse contar con la mirada y experiencia de otros actores sociales, como los directivos, los profesores, los padres de familia para explicar el contexto, los procesos y la problemática central que desencadena la epidemia.

EL TRABAJO DOCENTE

¿Por qué hoy la docencia puede considerarse una profesión de riesgo? Ésta es una de las principales interrogantes que numerosos analistas del mundo laboral —y, sobre todo los propios actores sociales implicados en la organi-

zación escolar, a diferentes niveles—, se están planteando con el objeto de dilucidar qué está ocurriendo en materia de políticas educativas y laborales y cómo éstas inciden en las condiciones de trabajo de los docentes y, en definitiva, en su salud física y emocional.

En términos macrosociales, se puede decir que el desarrollo del neoliberalismo ha implicado la privatización en todas las ramas de la economía, de los servicios y los recursos naturales, así como el debilitamiento de los sindicatos y las organizaciones sociales que, en definitiva, han influido en un proceso de precarización del trabajo y, en este sentido, el trabajo docente no está exento de ello. En el terreno de las políticas educativas, esas condiciones muestran un panorama¹ donde se incrementa la inestabilidad en el empleo, el empobrecimiento y degradación de las condiciones de vida, y en las condiciones adversas para el trabajo docente, además de la clara existencia de un ambiente culturalmente pobre, tal y como lo han destacado diversos investigadores interesados en el trabajo académico y sus procesos de precarización.²

En los últimos veinte años aquellas transformaciones han influido también en las propias transformaciones del sistema educativo en todos los niveles (básico, medio y superior), lo cual ha impactado fuertemente al trabajo académico, generando nuevos perfiles, condiciones laborales del mismo y diversos malestares docentes.

En nuestro país el estudio de los efectos del trabajo docente en la salud empezó a realizarse hace relativamente poco tiempo. Quizá el aspecto primeramente reconocido es que el ejercicio de la enseñanza implica el uso y la intensidad de la voz y el esfuerzo vocal. La relación que guarda ello con el proceso de aprendizaje ha permitido a los analistas dar cuenta de síntomas de alteraciones de la voz, disfonía particularmente, aunque pocos estudios se han realizado al respecto. Sin embargo, a partir de esos problemas básicos ha permitido advertir que un gran número de profesores trabaja más de 40 horas y el problema de disfonía puede asociarse a la cantidad de horas laboradas y al número de alumnos [Cuenca *et al.*, 2005]. Algunos estudios han mostrado que a mayor número de horas de trabajo hay una tendencia (no significativa) de presentar disfonía [Escalona, 2006]. Y, si bien la prolon-

¹ Dicho panorama incide tanto en instituciones educativas públicas como privadas. Aunque es preciso reconocer que estas últimas pueden considerarse en mejores condiciones, por lo menos salariales, ambos sistemas tienen tipos de contratación desfavorables, como los generados por horas.

² Véase <http://forolaboral.com.mx/Ponenciaforotrabajoademicoprecario.htm#_ftn-ref1>

gación de la jornada laboral, los problemas de indisciplina y trastornos de aprendizaje de los escolares sumado esto a la sobrecarga de alumnos por aula, no han mostrado asociación con la disfonía, desde mi perspectiva, pensar en tales aspectos evidencia un conjunto de elementos críticos que constituyen el oficio de docente y que han dado forma al malestar, cuyo eje estructural se encuentra, precisamente, en la interacción social permanente.

El trabajo docente es un servicio que se otorga a una comunidad específica para transmitir conocimiento, enseñar y formar. Aunque, en sentido estricto, es un servicio brindado a usuarios que a veces está mediado por una transacción monetaria, no es un servicio al cliente; es decir, no es un encuentro esporádico, sino una relación. En este sentido una característica del trabajo docente es que requiere niveles altos de contacto por lo menos en tres direcciones: con el sistema institucional en el que se encuentre prestando sus servicios (directivos, administrativos, planta de profesores); con los alumnos, y con los padres de familia, si se trata de educación básica y media. Es evidente que una de las interacciones más problemáticas es la relación maestro/alumno, precisamente por la frecuencia, intensidad y duración con la que se lleva a cabo. Pero no menos importante es el contexto mayor en el que dicha relación se desarrolla y que, a menudo, da cuenta de elementos estructurales que inciden en la emergencia del malestar docente. Entre éstos, por ejemplo, el salario, tipo de contratación, las exigencias laborales el control sobre el ejercicio de la profesión, significado del trabajo, el entorno de las relaciones, el número de alumnos a cargo y las exigencias particulares de cada institución. Todas estas cuestiones han puesto en alerta a los estudiosos porque, en su parte negativa están influyendo en la aparición de estrés y acoso laboral.

Algunos autores anglosajones [Maslach, Schaufeli y Leiter, 2001] han construido propuestas para explicar la respuesta prolongada ante estresores (emotivos e interpersonales) crónicos en el trabajo y bajo la noción de *burnout*, o síndrome del trabajador quemado, abordando tres elementos básicos: despersonalización, baja realización personal en el trabajo, y agotamiento emocional. En México es reciente la proliferación de estudios con esta perspectiva, los cuales resultan trascendentales, pues, de esta manera, se están vislumbrando las problemáticas de salud en docentes [Camacho y Arias, 2006; Unda y Sandoval, 2006] y en profesionales de la salud [Pando *et al.*, 2003; Ortiz y Arias, 2008], amén de existir preocupación por generar instrumentos de medición apropiados para población mexicana [Uribe, 2006].

Sin embargo, en el terreno metodológico hay mucho por hacer, ya que esas investigaciones pueden estar limitadas por los modelos que aplican, ya que, a menudo, no buscan analizar las causas y las consecuencias de

manera articulada, o tampoco dan cuenta de los contextos de los cuales surgen el agotamiento profesional, la despersonalización y la baja realización personal en el trabajo.

De acuerdo con Unda y Sandoval [2006], la problemática del desgaste profesional requiere, como primera condición, ubicarla en su dimensión económico-política. Sin embargo considero que, como estudiosos de fenómenos complejos, todavía tenemos que ir más allá e incluir otras dimensiones de la realidad como la sociocultural, toda vez que lo que necesitamos explicar es cómo responden los sujetos, en contextos específicos en los que su cuerpo y su salud se encuentran en riesgo, y en consecuencia generan un proceso complejo entre lo que experimentan, sienten, piensan, dicen y hacen, en un circuito que es preciso no mirar de manera lineal [Ramírez, 2010a].

Lo que he observado en los estudios sobre *burnout* es una mayor inclinación hacia la búsqueda de la medición de los tres componentes del síndrome; pero, si bien la mayoría de dichos estudios toman en cuenta las causas sociodemográficas y de personalidad [Moriani y Herruzo, 2004] y en menor medida, las organizacionales —en su doble dimensión material y psicosocial—, a menudo dejan de lado fundamentalmente la causalidad estructural, pensada y explicada desde el punto de vista de los sujetos; es decir, analizada de manera articulada con su estructura simbólica. Esta cuestión no parece de menor importancia, sobre todo al reconocer lo que algunos analistas han apuntado respecto de la obligación de replantear que las variables culturales no son secundarias, sino primarias [Moreno *et al.*, 2003]. Desde este planteamiento, se debe destacar que hace falta a los estudios del *burnout* una aproximación que permita comprender sus expresiones culturales diversas. Por ello, tales autores han reflexionado sobre la importancia de los estudios transculturales, ya que han mostrado la relevancia que tienen los factores culturales en los procesos psicológicos y sociales, bien para determinar sus formas de aparición y presencia, bien para determinar su misma existencia. Insisto en que el análisis del *burnout* o del estrés no debe hacerse únicamente poniendo atención a las variables individuales como si fuesen tan sólo una respuesta interna del sujeto. Más bien debe rescatarse que en toda construcción de la idea y la experiencia del *burnout* o del estrés se verá reflejada la estructura socio-cultural de una determinada sociedad. Desde esta perspectiva, considero que el acercamiento cualitativo, permitirá ampliar teórica y metodológicamente la discusión sobre el *burnout*, al poner atención a las causas y los procesos desde el punto de vista de los propios maestros que participaron en el estudio.

EL CONTEXTO DEL INTERNADO

Villa de las Niñas es una institución educativa de carácter filantrópico dirigida por la congregación de religiosas “Hermanas de María”. Instalada en más de 32 hectáreas en el municipio de Chalco, Estado de México. Cuenta con cuatro edificios de siete niveles, donde alberga a poco más de 4 000 alumnas, lo cual requiere de una organización perfectamente definida a partir de: un grupo de 45 religiosas;³ una tutora⁴ por cada 200 niñas; pequeños grupos de 40 alumnas, que conforman una familia supervisada por una alumna destacada denominada *ate*,⁵ y profesores que imparten diversas materias.

A partir de estas personas, con funciones específicas, se ordena la vida cotidiana para garantizar el desarrollo de las labores y los planes de manera perfecta. Ahí tienen cabida las rutinas fijas, las normas y la férrea disciplina administrada y vigilada, en principio, por las religiosas quienes se han encargado de mantener el control a través de la incomunicación de las internas con el ambiente exterior y de cronometrar todas las actividades estrictamente programadas, sin tiempo de ocio, de modo que una actividad conduce en un momento prefijado a la siguiente, y toda la secuencia de actividades se impone desde arriba, mediante un sistema de normas formales explícitas, aplicadas por una autoridad única. Tales actividades obligatorias se integran en un solo plan racional deliberadamente concebido para el logro de los objetivos propios de la institución. Estas son algunas de las características más relevantes que hacen que la Villa se configure como institución total en el sentido de Goffman [1994].

En otro momento [Ramírez, 2008] he mencionado que investigar los determinantes de la histeria colectiva y su consecuente constitución como epidemia psicogénica requiere de un planteamiento teórico básico que describa y analice la Villa de las Niñas como una institución total, que viola los límites personales que el individuo ha trazado entre su ser y el contexto. Además, exige recuperar el punto de vista de las enfermas para comprender la manera en que el poder penetra los cuerpos [Foucault, 1978] a través de los discursos, normas, exigencias, proyectadas desde una jerarquía institucional que adiestra, vigila y sanciona pero, al mismo tiempo, crea puntos de resistencia que corren por minúsculos circuitos de comunicación entre las alumnas y se representa finalmente como lenguaje del cuerpo [véase Ramírez, 2009].

³ Algunas de ellas extranjeras (coreanas, filipinas, guatemaltecas y brasileñas).

⁴ Religiosa de orden menor.

⁵ *Ate*, en coreano, quiere decir “hermana”.

RUTA METODOLÓGICA

Considerando que Villa es una institución total simbolizada por los obstáculos que se oponen a la interacción social con el exterior y al éxodo de los miembros, y que suelen adquirir forma material: puertas cerradas, altos muros, alambre de púa, acantilados, ríos, bosques o pantanos” [Goffman, 1994:18], resultó imposible efectuar la indagación sobre la enfermedad de las internas, desde la propia institución⁶. Por esa razón fue preciso partir de los lugares de origen de aquellas que enfermaron y regresaron a sus comunidades,⁷ y buscar a los profesores a través de diferentes vías, aplicando la técnica de bola de nieve.⁸ Necesario es señalar que, debido a ello y al manejo mediático que tuvo el problema de la enfermedad, muchos de los contactos logrados, aunque quisieron participar aceptando ser entrevistados en diferentes ocasiones, mostraron dificultades para llevar a cabo los encuentros, por lo cual consideré sólo a aquellos que aceptaron ser interrogados cubriendo diferentes tópicos consignados en una guía de entrevista, que se aplicó en diferentes ocasiones, debido a la amplitud de los temas consignados y a la necesidad de abordarlos pródigamente.⁹ El interés central en relación con los profesores era que narraran primeramente su experiencia como docentes, y en seguida manifestaran su punto de

⁶ En las primeras entrevistas que me concedieron las autoridades de Villa sólo permitieron responder algunas preguntas, siempre con monosílabos y mostrando un claro hermetismo, sobre todo al interrogar acerca del tema de la enfermedad de las alumnas en el año 2007. Los datos oficiales que configuran a la institución han sido buscados por otras vías en la SEP, sin éxito hasta el momento, pues se argumenta que son datos que no se pueden proporcionar.

⁷ Se realizó un extenso trabajo de campo en comunidades de la montaña de Guerrero, Veracruz, Oaxaca, Puebla, Querétaro, Estado de México y Yucatán, durante 2009 y 2010.

⁸ Los profesores que participan en el presente trabajo fueron contactados mediante una búsqueda minuciosa iniciada a partir de la información periodística que se generó en el momento de la enfermedad y de recorrer los espacios aledaños al internado. Un dato me llevó a otro, un escenario a otras personas y un contacto a otro, siempre con mejores resultados a medida que se ampliaba la información y que se constataba con las ex alumnas entrevistadas en sus lugares de origen.

⁹ El guión de entrevista consignó datos sociodemográficos; familia de origen; experiencia docente fuera y dentro del internado; funciones, exigencias laborales, interacción dentro del internado; obligaciones y derechos; atención a la salud, otros sistemas terapéuticos de profesores y de alumnas, así como el cuidado del cuerpo, la higiene y sus fluidos, en referencia a la educación que las religiosas exigían de los maestros hacia las alumnas en tales tópicos y todo lo relativo a las nociones, explicaciones y acciones alrededor del trastorno psicogénico de las alumnas afectadas.

vista, sobre todo respecto a lo ocurrido en torno a la enfermedad y factores que la desencadenaron.

Es a partir de la propia experiencia del trabajo docente como comienza a ponerse de relieve los efectos de la institución, que alcanzan no sólo a las alumnas, consideradas el blanco del control, también a los profesores, por lo que fue preciso analizar dicha experiencia tomando como eje los estudios sobre *burnout* referidos al personal docente y destacando la importancia del trabajo cualitativo.

La indagación es conducida por una perspectiva sociocultural lo cual, en el terreno metodológico, significa tener como punto de partida un trabajo etnográfico que pone atención en la entrevista a profundidad¹⁰. En este sentido, se entiende que el punto nodal de esta participación radica en la narrativa de cuatro profesores, quienes mostraron un contexto definido por condiciones de trabajo hostiles e invisibilizadas desde el momento de su contratación, que fue realizada tras una rigurosa revisión de sus capacidades educativas, pero también de sus condiciones individuales, su religiosidad, su capacidad de liderazgo y sobre todo su entrega a la labor altruista. Sólo en el desarrollo mismo del trabajo advierten un proceso de deterioro en su salud física y emocional, afectada por los ritmos, la vigilancia, las exigencias laborales y las condiciones de opresión que observan en la vida cotidiana de las internas. En este sentido el valor del presente trabajo, está en la palabra, a través de la cual los participantes desde las cuales se formula su malestar.

Se puso atención en la narrativa como recurso metodológico, porque narrar permita articular —alrededor de la experiencia—, diferentes circunstancias, momentos, situaciones, personas, e incluso al propio individuo, haciendo uso de su ir y venir en el tiempo. Permite decir lo que acontece y a través de la narración se pone de manifiesto el significado que los sujetos construyen mostrando un “doble horizonte”, el mundo interno y el externo. La narrativa provee significado a la experiencia, reconstruye el pasado, explica el presente y se anticipa al futuro. Expone el padecimiento y las transformaciones del sujeto, su cuerpo, su yo [Ramírez, 2010b].

Las cuatro narraciones que se presentan a continuación tienen una temporalidad distinta, circunscritas a un lapso desigual de tiempo laboral. Su

¹⁰ Los cuatro profesores que participan en el presente estudio fueron entrevistados en varias ocasiones, lográndose 14 horas de entrevistas en total. Todas fueron grabadas y transcritas, ordenadas y codificadas a partir de los objetivos de la investigación. Y, en el caso que nos ocupa, se ordenaron relacionando las trayectorias de trabajo de los docentes desde su ingreso al internado hasta su salida, poniendo particular atención a las razones por las que decidieron renunciar al trabajo, con lo cual se reveló una importante asociación con sus estados de malestar físico y emocional.

exposición tiene el interés de mostrar cuatro experiencias distintas, de hombres y mujeres de varias edades que han laborado en diferentes momentos,¹¹ y que aún manifestando su propia individualidad, tienen en común el verse afectados por la estructura de dominación ideológica y disciplinaria del internado, mostrando como principal expresión el cansancio emocional.

LUCYBEL. "NUNCA SOMOS TODO LO QUE ELLOS ESPERAN"

Lucybel es una chica moderna, guapa, con buena figura, preocupada por su arreglo personal llevado con estilo y con interés por la moda, sin que ello le impida mostrar su capacidad reflexiva, de observación e interés por el mundo que le rodea. Tenía en el momento de la entrevista 31 años, y 23 cuando empezó a trabajar en Villa.¹² Soltera, hija mayor de una familia de clase media. Originaria del DF, se mudó con su familia a Chalco cuando tenía 16 años, ya que su papá compró una casa cercana a Villa de las Niñas. En ese entonces no había los grandes desarrollos habitacionales que posteriormente rodearon a la Villa y recuerda que, aun estando cerca de esa "gran mole", no sabía nada de ella. Su interés surgió cuando un vecino le mencionó que entrar a esa escuela como docente podría significar dar "un brinco" a una mejor situación económica, toda vez que le dejó ver que pagaban bien.

Envío su documentación que mostró una buena formación en inglés, aunque una carrera trunca en idiomas. Entró a Villa en agosto del año 2001 y laboró hasta mediados de 2003. La narración de Lucybel muestra la experiencia de una chica interesada en hacer carrera, en crecer académicamente, pero también, y sin proponérselo, da cuenta de un proceso reflexivo sobre su estancia en Villa que antes no hizo y que ahora, gracias a la entrevista y a las interrogantes planteadas, le indicaba, para su asombro, los elementos claves que describieron con gran nitidez la experiencia abrumadora y tortuosa en que, a lo largo de los años, se tornó su trabajo docente dentro de Villa de las niñas.

Cómo llega a Villa

En la primera entrevista le pidieron que presentara una clase muestra, que desarrollara un tema, y pusiera atención en material didáctico y estrategias de enseñanza para dirigirse a niñas de escasos recursos. Le sorprendió que

¹¹ Por una cuestión de ética en la investigación los nombres de los participantes han sido cambiados.

¹² La entrevisté en varias ocasiones durante la segunda mitad del año 2009.

en esa primera entrevista, con lujo de detalle, le hicieran varias preguntas acerca de su religión. Por ejemplo: a qué le rezas, en qué crees, a qué le tienes fe, a qué no. Segura, respondió que provenía de una familia católica, que sí sabía rezar, pero que no era practicante.

En la clase muestra que, podía durar quince minutos o bien una hora su exposición, se percató que tendría que dar su cátedra ante sesenta niñas, además de la mirada inquisitiva de los directivos, quienes decidirían si era candidata a ser “maestra Villa” o no. Pasó la prueba. Y desde ese momento que se preocupó por hacer una clase amena, didáctica y, en consecuencia, prepararla muy bien con sus recursos personales, se dio cuenta de que esto sería así para todos los días. Una gran exigencia se vislumbraba en las siguientes normas y obligaciones que debía cumplir: dedicarse a la labor docente con entrega constante, no acercarse a las niñas, ni generar ningún vínculo de amistad, y apegarse a las normas y disciplina de la institución. En su reflexión, Lucybel decía:

No entiendo cómo, pero cada maestro entramos muy fácil al aro, no nos acercamos a las niñas, no preguntábamos, no hablábamos, y las relaciones entre nosotros eran no muy fáciles, tal vez empezamos con cierta suspicacia e inconscientemente nos hicimos a la idea de no hablar de lo que pensábamos de las monjas, de las prohibiciones y del ambiente que era muy vigilante, no sólo para las alumnas, sino también para los maestros.

El trabajo docente

Duré varios años en Villa porque no quise transgredir las normas, por una cuestión de principios, y la verdad estuve muy contenta en ese trabajo pues aunque no tenía un contrato fijo, ya que se hacían por mes (hasta ver que eres buen elemento), me pagaban en ese entonces 2 500 pesos quincenales que, en cierto sentido, era buen sueldo para alguien que no estaba titulado. Casi al final de mi estancia me aumentaron a 3 000 pesos.

Al principio, Lucybel no se preocupó de cuestiones a las que tenía derecho, pero poco a poco puso atención. Mencionó que las vacaciones no se las pagaban durante el primer año; había que trabajar más que en las escuelas oficiales por la exigencia de generar la planeación académica; tenía seguro social y servicio de comedor, pero al principio se le descontaban por nómina 45 pesos quincenales que cubrían su comida. Posteriormente ya no se les cobró y ahí podía comer todos los días, en un servicio de bufet, con la salvedad de que ella como todos, tenían que dejar en orden el lugar y lavar sus platos. Cada profesor tenía un *locker* sin llave donde podía dejar sus

pertenencias y el material didáctico (gis, papel bond, marcadores) que cada inicio de año les daban los directivos.

Como en el caso de las niñas, los profesores tenían que llevar uniforme, pero se ponía más atención en el caso de las mujeres. Lucybel comenta: “Como soy muy “pomposa” me exigieron que el chaleco —recto azul marino— cubriera las caderas. Llevaba camisa blanca de cuello sport, pantalón de vestir de la misma tela con un corte recto, nunca ajustado”.

Para los profesores era un pantalón de vestir azul, camisa gris y corbata azul. Los sábados se nos permitía vestir como quisiéramos; sin embargo, cambiaron esta disposición argumentando que algunas profesoras no se vestían debidamente.

Algunos elementos que no le dejaron de impresionar desde el primer día de su estancia fueron: *a*) la fisonomía de las niñas, “morenitas chiquitas, todas igualitas con el mismo corte de cabello, el mismo uniforme, derechitas, no había nada que diferenciara una carita de la otra”, aunque acepta que muy pocas eran de piel blanca y cabello rubio, *b*) la exigencia de la clase a puertas abiertas, mencionando que en cada salón había dos puertas: una al frente para la entrada del maestro y otra al final, a través de la cual, de cuando en cuando, entraba una monja para escuchar la clase y ejercer el control total de las alumnas, *c*) una cuestión más que al principio la sorprendió y posteriormente la molestó fue que, como profesora, no tuviera escritorio, ni silla, solamente una mesa alta donde podía colocar sus materiales. Al respecto se le mencionó que estar sentada era estar al nivel de las alumnas y eso implicaba pérdida total de autoridad y que su rol exigía moverse constantemente con disciplina, para disciplinar a las alumnas sin tocarlas.

Un día laboral se realizaba de las 7:40 a. m. a 4:30 p. m., de lunes a viernes, y los sábados de 7:50 a 12 de la tarde, tiempo en el que había clases, pero la principal actividad era la junta de academia para hacer la planeación. Todos los días cada profesor debía recorrer grandes tramos entre el reloj checador, la sala de maestros y los salones ubicados en las ocho fases o edificios distribuidos en 32 hectáreas que conforman la institución. La sala de maestros estaba dividida por academias, así le llamaban. Eran mesas grandes en las que los maestros se congregaban por áreas. Había una zona con libreros donde se podía estar durante las horas libres. Se supone que los maestros siempre debían estar preparando clases, material didáctico, leyendo o haciendo algo. El profesor Cruz, subdirector y encargado de la planeación, continuamente pasaba para supervisar que estuvieran trabajando. Todos los días él llevaba un control estricto sobre ausencias, asistencias, dónde y qué clases les tocaba impartir, y de esta manera decidía

quienes, dependiendo de sus horas libres, debían suplir esa clase. Esto sucedía muy a menudo por la gran rotación de personal y las faltas seguidas de cada profesor.

Las reglas del juego parecían claras con lo anteriormente señalado; sin embargo, siempre había algo más. Lucybel reflexiona sobre la mentalidad de los directivos del internado y menciona que éstos esperaban de los maestros que fueran diferentes a los de afuera. Se les decía, por ejemplo:

Un maestro villa es aquel que se involucra, que da lo mejor de sí, genera su planeación a tiempo, siempre desarrolla formas y estrategias para que las niñas entiendan. No es como el maestro de afuera que llega tarde, que llega con su cigarrote, que siempre está criticando la forma de la educación tradicional. El maestro Villa ¡cuida la autoestima de las alumnas, no califica con rojo, ni raya su examen! No se acerca a ellas pues las respeta, sobre todo porque debe saber tratar a estas niñas pobres. Tiene que pensar en ellas siempre, ponerse en sus zapatos. Por ello nos decían que no podíamos reprobar a ninguna. Recuerdo que un profesor fue corrido por esa causa.

La ideología de control y exigencia que imprimían a los maestros era dosificada cotidianamente, como si cada día tuviesen que aprender los límites en los que se tenían que manejar. En este sentido todos los sábados se reforzaba con la frase dictada por Cruz:

—Profesores, no están dando su mejor esfuerzo, no nos estamos esforzando lo suficiente. Nuestras niñas son el reflejo de nuestras clases, de nuestra manera de instruir las y estamos viendo que no. ¡¡No!! Necesitan poner todavía más de su parte.

—Se nos decía constantemente —resalta Lucybel— que nosotros teníamos que mostrar que la educación que se daba en Villa era muy buena, de mucha mejor calidad, diferente a la educación de afuera porque teníamos que formar “niñas líderes” para que éstas llegaran a sus comunidades a mover y hacer ruido y organizar porque ese era el precepto del padre Aldosious, el fundador. El precepto era dar educación gratuita a cambio de que un día volvieran a su comunidad y organizaran, dentro de la comunidad, alguna actividad económica, o que salieran adelante por su parte, pues no se les daba sólo el pescado sino se les enseñaba a pescar. La idea era siempre pensar en la comunidad. Sin embargo en el fondo, lo que realmente veíamos era el interés de hacer crecer la congregación y para ello se generaba este convencimiento que realmente tenía efecto en muchas niñas que muy pronto actuaban como monjas. Con esas observaciones empecé a entender lo que las niñas significaban para los directivos, el celo con el que las cuidaban y la exigencia de no reprobar a ninguna pues eso no sólo afectaba la autoestima de ellas, sino que más bien mermaba a la propia institución en muchos sentidos.

Lucybel se vio en el dilema de reprobar a niñas que apenas hablaban español y por ello tenían muchos problemas para aprender inglés. Sin embargo, lo pensó varias veces, pues contaba con el antecedente de Héctor, un “maestro villa”, buen amigo de ella quien le manifestó cierto descontento pues él no creía correcto tener que aprobar a niñas a quienes se les dificultaba aprender. Su descontento lo llevó a mirar de manera crítica la cantidad de horas que las niñas dedicaban a otros talleres, como el de costura. Con el tiempo y la cercanía entre ambos, Héctor comentó a Lucybel:

—Ve como nos friegan y refriegan en la junta, que no somos suficientemente buenos, “profesores no están dando su mejor esfuerzo” (imitaba burlescamente a Cruz) y todo para que las chamacas acaben en una maquila trabajando de obreras, porque ve cuanto tiempo le dedican a corte [...] date cuenta para qué las están preparando. Aquí lo que hay que plantearnos realmente es ¿Cuál es la intención de la escuela, académicamente hablando? ¡Qué quieren, niñas pensantes o quieren niñas obreras!

Héctor muy enojado le terminaba diciendo:

—Date cuenta cuál es la tirada [...] generar obrerillas mal pagadas.

Después de las vacaciones de fin de año 2002, Lucybel no volvió a ver a Héctor; todos los profesores mostraron su asombro al saber que un “maestro villa” fue corrido.

Percepción del malestar

Mi trabajo tenía un punto de gratificante; en lo personal pensaba que estaba contribuyendo a la preparación de niñas en condiciones de pobreza y eso me mantenía. Pero también era muy desgastante, el horario no era normal como en otras escuelas de gobierno e incluso particulares. Las condiciones eran de hostigamiento: nunca poder sentarse, dar casi ocho clases seguidas, pues con mucha frecuencia debíamos cubrir las horas de profesores faltantes. Había que caminar mucho entre fase y fase porque la escuela es muy grande, y los diez minutos entre clases se te iban en el traslado pues yo cubría todos los grupos de tercero. Había días en que no se descansaba. Trabajaba treinta o treinta y dos horas a la semana en total. Fue una etapa en la que sí noté una merma, primero en mi estado físico, después fue lo emocional. Empecé con molestias de la garganta, dolores de cabeza y de cada clase ¡Salía muerta!, pues muy seguido era una clase tras otra, repitiendo lo mismo. ¡Imagínate hablar tantas horas seguidas! Además, empecé a usar lentes, las piernas me empezaron a doler y me brotaron varices por todas partes, a veces corríamos para checar y no llegar tarde y, ¡no te miento!, había entre la primera fase y el reloj checador como un kilómetro. Yo me impresionaba de maestras que iban de tacones, ¡Qué

valientes! ¿Cómo hacían? ¡No sé! yo literalmente usaba zapatos de enfermera, pintados de azul.

Un día me harté; pero no me había dado cuenta, sólo empecé a faltar. Ya no me quería levantar, estaba agotada, pero no me daba cuenta, unas veces estaba afónica, o me dolía la cabeza o el estómago, o simplemente no tenía ganas y hablaba para decir que estaba enferma. Caí en una rutina, me aburrí de esas condiciones tan cuadradas, veía que no había cambios significativos para uno, más bien todo era a favor de que la disciplina fuera más ruda, todo más hermético; veía que todo era como más a favor de las niñas y para ello se nos exigía más. No había posibilidades de ascenso y ser coordinadora significaba quedarse más tiempo, lidiar con todos los problemas de los otros, con el mismo sueldo. Me acuerdo muchas veces haber estado dando la clase como robot, repitiendo sin mirar a las niñas, volteando para fuera, a la ventana y decir “¡Ay!, afuera hay algo [...] yo sé qué hay más posibilidades. De pronto empecé a sentir algo que a lo mejor también yo propicié, pues ¡Les fallé! No sé, pero sentí una cierta hostilidad con las niñas; yo creo que lo notaban. Y a pesar de que se les decía que no se nos acercaran, al principio no sé cómo le hacían ellas pero me dejaban cartitas entre mis cuadernos. Cartitas que decía lo mucho que me querían, me daban bendiciones, hacían dibujos con muchos recursos imaginativos. Pero después, también sentí que me hostigaban. Me empezaron a decir, “Miss, ¿por qué no viniste ayer? ¿Por qué también faltaste la semana pasada? ¿Por qué te pones tanto perfume? ¿Por qué te pintas el pelo? ¿Por qué te maquillas tanto? Un día, me puse lentes de contacto de otro color, ellas se espantaron tanto que empezaron a decir que era bruja y a jugar con mi nombre. El rumor me llegó finalmente y me enteré que me decían Lucifer, que me cambiaban los ojos de color porque ya no las quería y ya no quería estar ahí, ¡Fue muy chistoso! No lo tomé a mal, pero sentí hostilidad y pensé “Creo que mi ciclo terminó”, y recordé lo que me decía Héctor: “A pesar del esfuerzo que podemos hacer, nunca somos todo lo que ellos esperan”.

Cuando me enteré de la histeria colectiva ocurrida en 2007, dije: “¡Claro!, algún día tenía que caerseles el teatrillo” [...] honestamente, ese fue mi pensar.

BÁRBARA. ELLOS QUERÍAN MAESTROS AGACHONES. YO NO ERA ASÍ

Bárbara siempre tuvo la vocación de maestra, desde que jugaba de chiquita. Amaba estar frente a un grupo y aunque sus padres no tuvieron más que la formación básica, ella quería ir más allá. Quería ser historiadora, pero por diversas razones llegó a la Universidad Pedagógica Nacional y estudió Administración Educativa de 1994 a 1998. Terminando la carrera, y, con el ímpetu de los 20 años, buscó empleo a través del periódico; por eso llegó a Villa de las Niñas en 1999. Entre 2001 y 2003 estudió una maestría en pedagogía en la Universidad Panamericana, con el *Opus Dei*. Menciona con satis-

facción que estar en la Panamericana le abrió un mundo laboral totalmente distinto al suyo, en el que se relacionó con otra gente:

Pues imagínate —dice emocionada— naces en Netza, vives en Netza y tu trabajo es en Netza, ¡Pues no! Por eso, por mis estudios y las relaciones, empecé a trabajar en otras escuelas de mucho dinero en las que el trabajo docente era muy bien pagado¹³.

Lo más característico de Bárbara es su voz: grave, fuerte, que enuncia a una mujer decidida, segura, dominante. En el momento de la entrevista tenía 34 años, y 20 cuando entró a trabajar a Villa.¹⁴ En ese tiempo era soltera.¹⁵

Su participación es muy ilustrativa al describir la vida cotidiana del internado a partir de agosto de 1999, justo meses después de ocurrido “el problema”,¹⁶ lo cual deja ver cómo la institución agudiza sus mecanismos de control y dominación de los profesores a los que mantiene más vigilados y de quienes hace una selección muy cuidadosa desde que se presentan la primera vez. En este sentido llama la atención cómo ella destaca que la contratan rápidamente por la seguridad que mostró, perfilando una personalidad exigente, institucional. Ella misma se describe:

Me considero una persona altamente responsable, comprometida, ética, y que sabe formar equipos de trabajo. Una persona que sabe trabajar bajo mucha presión, muy leal a sus principios, y eso, afortunada o desafortunadamente, a veces en ciertos contextos y situaciones, pues no resulta lo mejor porque ya en muchos lugares la parte de los valores creo que es lo menos importante. También me considero rebelde, es decir, digo lo que pienso y lo que no me parece; por ello mi relación en Villa no fue muy duradera, estuve sólo siete meses.

Cómo llega a Villa

No sabía nada de Villa. Precisamente eso le preguntaron en la entrevista. No sabía que era de monjas, que era internado católico, ni nada de eso. Pero

¹³ Se refiere a diversas escuelas de judíos y anglosajones, ubicadas en Santa Fe.

¹⁴ La entrevisté en febrero de 2011.

¹⁵ Actualmente está casada, es ama de casa y tiene una niña de 2 años 8 meses de edad.

¹⁶ “El problema” es la representación del amotinamiento ocurrido en mayo de 1999, cuando el internado era mixto. Dicho amotinamiento se suscitó porque niños y niñas, apoyados por los profesores, solicitaban un mejor trato para las niñas, toda vez que, de acuerdo a algunos testimonios de alumnos que vivieron esa experiencia, a una niña, que fue sorprendida robando comida, la violentaron cortándole una porción de cabello [Ramírez, 2009].

pensó: “Está bien —y como venía harta de la onda izquierdista de la Pedagógica—, sirve que hasta me acerco a estas cosas otra vez”.

Para la entrevista solicitó dar la clase de historia. Presentó el tema sólo a los directivos porque no había alumnas en ese momento, ya que en mayo de 1999 había ocurrido “el problema” y todos los alumnos, niños y niñas, fueron enviados a sus casas. Un nuevo ciclo se reanuda en agosto de ese año, fecha en la que Bárbara entra a dar todos los cursos de historia a los grupos de segundo y tercero de secundaria.

Trabajo docente

La descripción que hace de sus obligaciones, de las reglas de juego y de las exigencias de la institución es muy similar a la que hace Lucybel, pero resalta de manera importante el clima de vigilancia y control exacerbado hacia a los profesores, subrayando que ella sentía vivir como en un *Big Brother*, siempre observada por alguien más, escuchada para ser controlada. Además de ello, con frecuencia, tenía desacuerdos con Cruz, el subdirector, quien permanentemente le hacía observaciones a su planeación y estas observaciones a ella no le gustaban, pues, en cierto sentido, no soportaba la crítica sabiendo que ella era muy institucional y cumplida. Al principio, Bárbara soportó todas las normas exigidas: rezar antes de iniciar las clases, no hacer amistad con las niñas, no darles nada que fuera prohibido, e incluso, estar de pie todo el tiempo de su clase, caminar, no hablar con nadie. Pero lo que no podía soportar era que no la dejaran hacer las cosas que ella proponía, tomando en cuenta su didáctica. Y en ese sentido sí se enfrentaba con los directivos, señalando los desacuerdos: “pero es que —comentaba subiéndole la voz— ellos querían maestros agachones que dijeran sí a todo lo que les dice el jefe. Yo no era así”.

Hubo algunos elementos más que no podrá olvidar. Durante la primera semana le fue difícil entrar a los salones al advertir, dice ella: “el tufo a adolescente, a fluidos” haciendo alusión al olor menstrual ya que posteriormente se enteró por Adela (otra profesora con quien ella se llevaba) que las niñas no usaban toallas femeninas, sino trapitos y por ello insistía: “mira, niñas-adolescentes, en la plena hormona y sin toallas femeninas ¡Imagínate a lo que olía el salón!”. Después se acostumbró, pues había otras cosas que le encantaban de su trabajo. La idea de venir a un lugar como Villa, una instalación moderna, pero enclavada entre las milpas y teniendo como marco a los volcanes ¡La hacía muy feliz! También le era gratificante el salario de 4 500 pesos quincenales.

Por su carácter no le costó trabajo seguir las normas, y las exigencias disciplinares, pero tampoco iba a permitir lo que no le parecía. Incluso sin-

tió que las propias alumnas la querían “medir” diciéndole al principio en los rezos: “La seguimos, maestra”. Sin embargo, ella contestaba enérgica: —“¡No, ustedes empiezan, lo hacen ya mismo, y yo las sigo!” Siempre fue exigente con ellas, pero al cabo de los meses, se percató de que las niñas estaban ávidas de conocimientos, siempre pedían más y eso le llenó de gusto, al tiempo que fue creando ciertos lazos de afecto sin proponérselo y por supuesto, sin mostrárselo a ellas.

Durante varios meses, caminó del reloj checador a la sala de maestros y de ahí a los diversos salones. Dictó sus clases de pie, moduló su voz, recibió cartas de las niñas, quienes con sólo un lápiz eran capaces de crear diversas tonalidades del gris al negro, mostrando su necesidad de afecto. Esos recorridos los hacían todos los profesores: “Haciendo surcos, como caballitos con sus anteojeras”, dice ella, pareciendo conformes, hasta que la misma rutina permitió espacios para la complicidad, para compartir lo poco que miraban y lo que tanto sospechaban, pero que subyacía a aquellos aspectos que parecían sin razón.

Percepción del malestar

Bárbara insiste que empezó a sentirse mal emocionalmente, porque era incapaz de transgredir las normas, por sus principios, y no entendía por qué Adela sí lo hacía. Los únicos espacios del recuento eran las caminatas hacia el reloj checador, o a la hora de la salida, no durante la comida, sino en esas áreas abiertas en las que caminando con Adela, ésta le contaba aquello que ella era incapaz de hacer, indagar, mirar:

A mí no me consta —subraya Bárbara—, pero Adela me mencionó que las monjas maltrataban a las niñas y que lo de “el problema” se inició como una especie de amotinamiento en donde niños y niñas traspasaron la frontera (un caminito como de un metro que dividía sus secciones), y se revelaron junto con los profesores. Me contaba que a los principales líderes un día los sacaron en la noche y los dejaron en la carretera y nunca más se volvió a saber de ellos.

Otro suceso que le impactó fue que expulsaran a una alumna, sólo por manifestar su desacuerdo en relación a que no le daban shampoo o jabón para bañarse. Con todo lo inflexible que podía considerarse, Bárbara creía que ese no era un motivo para correrla. En ese sentido, acordó con Adela ayudar a la niña para hacerles llegar a sus familiares alguna comunicación.

Ante esos sucesos, Bárbara empezó a cuestionarse lo que ocurría, le comenzó a doler enfrentarse a la pobreza personificada en cada niña, que no

podía ayudar o el hecho de llevarles un lápiz de colores sabiendo que con ello las hacía inmensamente felices.

Un día llegó llorando con su mamá, contándole todo lo que Adela le transmitía, y con preocupación, su mamá le hizo ver que se estaba enfermando física y emocionalmente, que había bajado de peso y que era mejor retirarse de ahí.

Bárbara mencionó su gran afectación por la vigilancia, su cansancio emocional y su malestar al sentirse como un títere al que manejaban —junto con otros más— para un fin que no pudo descifrar. Su gran contrariedad fue admitir que “lo peor es que Villa de las Niñas era la mejor opción” para miles de jóvenes en situación de pobreza.

HONORIO. ME GUSTÓ EL SISTEMA, YO LO LLAMARÍA POR CONVENCIMIENTO

Honorio es un hombre serio pero amable, aunque su prognatismo le ha dejado como característica que los músculos de su boca muestren una retracción que lo hace parecer, permanentemente, una persona de pocos amigos. En este sentido, su rostro expresa un glosario de palabras en silencio, manifestando tal vez un estado de ánimo que no siempre es el que quiere mostrar, pero su fisonomía lo marca. Quizá ello contribuya en buena manera a la configuración de su personalidad. Él mismo dice:

Muchos me catalogan de serio, pero no me gusta. Yo me considero estricto pero justo y tomo esa actitud para dar mi clase, de tal manera que los alumnos me respetan.

Es dedicado, estudioso, interesado en la docencia como una vocación de entrega. Antes de entrar a Villa trabajó como maestro en secundarias públicas y privadas y desde entonces su preocupación era ver cómo orientar a las generaciones de adolescentes, cada vez más extraviados y sin rumbo.

En el momento de la entrevista tenía 42 años, y 32 cuando entró a trabajar a Villa.¹⁷ Nacido en Tlahuac, casado, con dos hijos, estudió la licenciatura en arquitectura en la UNAM. Su contribución es importante porque, en términos generales, habla de una experiencia positiva como profesor de Villa; no obstante, sólo trabajó siete meses y salió de ahí para buscar una mejor opción. Sin darle mucha importancia afirma que empezó a notar que los directivos hacían una labor muy especial de convencimiento para que, tanto profesores como alumnas, fueran disciplinados y rectos, siempre utilizando la figura de la pobreza para lograr empatía y entrega total.

¹⁷ Lo entrevisté en febrero de 2011.

Cómo llega a Villa

En el año 2001, se quedó sin empleo y llegó a Villa a través de la bolsa de trabajo. Creía que la escuela era privada y que la dirigía un extranjero; ignoraba que era de monjas. No obstante, cuando entró le impresionó la magnitud, los campos, las instalaciones, el orden y la limpieza. Hizo su clase muestra con un tema de matemáticas, en su caso ante 60 alumnas y los directivos, quienes en la primera entrevista no le preguntaron más que si era católico y le advirtieron que en cada clase debía rezar. En esa primera presentación le preocupaba mucho ser claro, didáctico y, sobre todo, adelantarse a la posible nula participación de las alumnas, por eso llevaba preparadas varias estrategias como las que aplica un mago, un recurso que parece les gustó a los directivos. Acostumbrado a espacios escolares donde por más que se muestre la autoridad siempre hay desorden, en ese salón de casi 60 alumnas sólo reinaba el interés por participar, por responder asertivamente a sus preguntas. Era un paraíso, un orden impecable.

El trabajo docente

A Honorio no le llamó la atención la ausencia de escritorio y de silla en el salón pues él es el típico profesor que nunca se sienta, recorre el salón de un lado a otro, suscitando siempre —con su actitud corporal— la vigilancia hacia los alumnos para lograr el buen comportamiento de éstos. Solía pasearse entre filas y gustaba de irse hasta atrás para controlar a aquellos alumnos que siempre buscaban algún recoveco para esconderse. En esa primera clase lo hizo, aunque se dio cuenta que tal vez no sería necesario, puesto que las alumnas eran muy disciplinadas.

Días después se entrevistó con el coordinador de secundaria, quien le dijo:

Bienvenido, nos interesa su trabajo; quiero comentarle que esta escuela vive de donativos de las dos televisoras y de instituciones extranjeras, y está a cargo de las madres coreanas.

También le mencionó las actividades que debía realizar, y apenas algunas reglas del juego. Las más importantes fueron que nunca debía pasar entre las filas de las alumnas, no acercárseles a menos de un metro, y menos hacer amistad con ellas. Había otras cosas más que a él no le dijeron, considera que por su carácter serio y aislado no necesitaron decirle, por ejemplo que no debía formar grupitos, hablarles a las alumnas de temas políticos o inmiscuirse en la vida cotidiana del internado. Además, se percató claramente que los profesores eran permanentemente observados por lo cual no

se arriesgaría a infringir las normas.

Nada de eso cuestionó, todo lo aceptó con un comportamiento siempre dentro de los lineamientos y por el contrario, le puso más interés a lo que realmente le parecía maravilloso del internado y de las alumnas. Desde su mirada de arquitecto, menciona que los salones eran como de doce metros de largo por ocho de ancho. Todos en buenas condiciones, buena iluminación y ventilación, las puertas siempre abiertas. Los pupitres de madera con metal, con limpieza total; no había basura, ni grafitis. “Las niñas también todas limpias, no olían a mugre, su cabello corto bien peinado. Si hacía calor, ponían su suéter atrás bien portadito, ellas derechitas, educadas”. Le llamó la atención que algunas (muchas de ellas) fueran indígenas hablantes de diversas lenguas, pero eso le parecía interesante, pues le traía recuerdos de su abuela, hablante de náhuatl.

Para Honorio el trabajo fue sencillo, comparado con el anterior, en el que se desvelaba mucho y tenía la incertidumbre de las horas de clase que le podían tocar. Éste le encantaba al tener un horario y un salario fijo de 4 500 pesos quincenales y todo lo que le pedían reportar: sus avances diarios, llevar la planeación, la evaluación, la revisión de cuadernos, tomar lista, las calificaciones y los exámenes, lo hacía rápido, y desde su perspectiva, todas eran niñas de 10. Realmente nada le costaba trabajo.

Percepción del malestar

Se fue cansando de que las clases fueran seguidas, sin descanso, pues, teniendo dos o tres horas libres pero, debido a la movilidad de la planta docente y al ausentismo laboral de muchos de sus compañeros, la carga laboral se incrementaba. Honorio menciona que era claro que se enfermaban de la garganta, pero entendía que eso era normal para todos los maestros: “Al principio pasa, después se acostumbran”.

El tema que lo acercó a conversar con sus colegas era el ausentismo, de tal manera que fue inevitable tocar aquellos aspectos escabrosos de la vida cotidiana del internado. Había un compañero que siempre le contaba cosas, y una de ellas fue lo concerniente a “el problema”. Honorio subraya sin inmutarse:

Me platicó lo que ocurrió, pero mi inconsciente me decía escúchalo, pero no le pongas atención, y como no me interesaba, ni era chismoso, simplemente lo escuché y hasta ahí. Sólo recuerdo que los profesores se quejaron, que hubo hasta helicópteros y todo eso. Pero yo digo —si es bien fácil repetir la clase siete veces y calificar a todas con diez, no sé porque había molestia—, tal vez no les gustaba la docencia.

En enero de 2002, Honorio le informó al coordinador que se iba porque tenía otra oferta de empleo. No fue muy claro en las razones por las que lo buscó, pero quiso subrayar dos cosas: una, que desde noviembre y diciembre el coordinador se acercó mucho a él y le empezó a comentar cosas que nunca le había dicho acerca de las condiciones de pobreza de las niñas, que en ese momento le dieron tristeza. Le decía que “las niñas venían de lugares muy pobres, de papás borrachos, drogadictos, o que están en la cárcel o ignorantes. Que tal vez ellas no aplicarán la preparación académica que les dan ahí, porque regresan al campo, al maíz o a casarse. Pero indicaba, esperanzado: “Por lo menos serán una persona preparada” [sic].

Sólo en el momento de enunciarlo, Honorio se da cuenta —ante la tendencia de que muchos profesores no vuelven después de las vacaciones de diciembre— que el coordinador hace su labor de convencimiento utilizando el recurso de la pobreza y subrayando la importancia de la participación de profesores como él.

La otra cuestión es que consideraba que las niñas le habían tomado cariño, porque al enterarse que se iba le cantaron canciones de navidad.

Casi lloro —dijo— por lo bonito que sentí de su aprecio y su cariño. Algunas, sin acercarse, me pidieron que no me fuera, yo creo que les gustó mi clase. Eso me dejó un bonito recuerdo.

VALENTÍN ¡ES UN SISTEMA TOTAL DE PROHIBICIONES QUE HABÍA QUE CUESTIONAR!

Con una expresión afable y un estilo clerical marcado por su forma introvertida, sus lentes y su ropa de vestir, Valentín aceptó darme la entrevista solicitándome no profundizar en sus datos personales. Sólo mencionó que era nacido en Ciudad Netza, que estudió física en la UNAM y que, sin titularse aún, fue a pedir trabajo a Villa por la cercanía con el lugar donde vivía.

Cómo llega a Villa

Tenía 28 años en el momento de la entrevista, y 26 cuando entró a Villa, en agosto de 2006. Llegó a través de la bolsa de trabajo. Duró dando clases nueve meses.¹⁸ Valentín va al punto central de mi interés marcado por querer descifrar las condiciones de trabajo y de salud de los profesores del internado, sin embargo, lo primero de lo que menciona son las condiciones en que viven las niñas, del control total que ejercen las monjas, las jefas de

¹⁸ Lo entrevisté en septiembre de 2008.

grupo, las *ates* o monitoras de cada familia, en resumidas cuentas, de la acción de cada una de las niñas, quienes pronto se convierten en espías de las demás. Con todo ello, hace hincapié en el sistema de vigilancia y control que garantiza que un internado, con más de 3 000 alumnas, pueda funcionar ordenadamente.

El trabajo docente

No se quejó, de entrada, de las condiciones laborales como profesor, porque realmente necesitaba trabajar. En ese sentido, hizo un esfuerzo por cumplir con todo lo establecido. Acató las normas y, por su personalidad introvertida, su trato con los demás fue escaso, tal vez por eso duró más que muchos profesores que llegaban hasta los seis meses y después de diciembre ya no regresaban. Él volvió, pero justamente le tocó observar en los primeros meses de 2007 un movimiento inusual, un clima inestable del cual inevitablemente se tenía que hablar. Las niñas empezaron a faltar, tres, cuatro hasta diez. Después fueron más, y eso era realmente inusual, pues recuerda que cuando entró en 2006, sólo de cuando en cuando, faltaban algunas niñas. Unas veces porque estaban enfermas y otras porque estaban cumpliendo con la confesión o con algún evento religioso. Por lo menos, eso le decían las demás.

En una ocasión, en los primeros días de enero y hasta marzo, tuvo una alumna que dejó de asistir a clases y cuando volvió:

Estaba siempre con una cara de dolor, pues se había fracturado el brazo y no se había podido reponer, ella decía que porque no le daban medicamentos. La orden era que no se podía ir a descansar. Ignoro las razones, pero me parecía injusto.

Llegaron los exámenes y como pudo, la niña le dijo: “profesor he faltado y no sé nada de su clase, yo trato de poner atención pero no me concentro del dolor”, él sabiendo su situación y advirtiendo el clima de exigencias y de control de las madres le indicó que no podía demandarle igual que a sus compañeras, que sabía cómo era la escuela de exigente para un profesor, y cuánto también les demandan a las alumnas. Semanas después, esa alumna lo buscó desesperada, pidiéndole que la sacara de la escuela en la cajuela de su carro; ella lloraba. Valentín sabía que una situación como esa era imposible, pues no sólo peligraba ella, también él, de modo que no aceptó, mencionándole que era mejor que vinieran sus padres por ella. Desesperada, le confesó que no la dejaban, que la estaban martirizando.

Desde este escenario a Valentín le resultó imposible permanecer distante a lo que pasaba y empezó a observar con detenimiento, y se acercó a varios compañeros. Se decían muchas cosas:

Los profesores de sociales mencionaban que les censuraban algunos temas, que a diario les revisaban lo que iban a exponer en sus clases. A nosotros también —decía Valentín refiriéndose a las ciencias duras—, pero era menos hostil la cosa, quizá porque los temas no se prestaban tanto a la censura como los problemas sociales. No me gustó para nada, que no hubiera libertad de cátedra, o que no se permitiera tocar temas que a las niñas las hicieran pensar; por ejemplo, temas políticos y, por supuesto, ¡menos religiosos!

En esos meses se decía que las niñas empezaron a caer, enfermaron por cientos, había un clima muy tenso. Con una expresión dudosa Valentín menciona:

Se decían algunas cosas poco creíbles, porque no sé, no lo puedo creer, no puede ser [...] si son religiosas ¡Deben ser buenas! ¿Cómo puede ser que humillen a las alumnas, que las castiguen, que no les den atención médica? Bueno, yo recordé que a nosotros, de profesores, tampoco nos daban atención médica, que cada vez que alguien se sentía mal y se quería ir a su casa se tenía que aguantar; si no, te descontaban el día. Y la manera en que te traían todo el día sin descansar, pues creo que es por esa idea de que todo debe ser a base de sacrificios; pero yo creo que puede haber otra manera, sobre todo ¡justa! En el tema de la atención médica se decía que a las niñas les daban medicamentos coreanos para que no reglaran. Las maestras se empezaron a preocupar, pues las niñas les decían que, sin más, dejaban de reglar; además, les contaban que no les daban toallas sanitarias. Algunas compañeras empezaron a decir que todo eso debía cuestionarse. Lo que me pareció más terrible es que, se decía que explotaban a las niñas, haciéndolas trabajar en una maquila que había al fondo del plantel.

Percepción del malestar

Cuando pregunto concretamente a Valentín cuál es el problema central de las condiciones en las que ejercía su profesión, me responde:

Era tremendo pensar que realmente fuera cierto lo de la maquila, los castigos. Pero si no era cierto, la pregunta es: ¿Por qué tanto hermetismo, por qué tanta vigilancia? Eso es lo que más me afectó, la vigilancia, el control, ese sistema que utilizan para aislar a los profesores para que respondan como autómatas, que, desde mi perspectiva, se logra precisamente por la vigilancia y las pláticas sobre cómo llevar la enseñanza, con mucho control. Para los profesores creo que era tremendo. No sé cómo muchos... ¡yo mismo!, no lo advertí y lo permití. ¡Es un sistema total de prohibiciones que había que cuestionar! Pero, sin duda, lo

peor que me pareció fue el encierro total de las niñas. No tenían contacto con el exterior, pues sólo dos veces al año podían ir a sus casas; eso era como una cárcel o peor, porque ahí por lo menos sí les dan chance de visitas, de hablar por teléfono, de recibir cartas. Acá no, por eso las niñas buscaban la manera de que los profesores las ayudáramos a enviar cartas a sus padres ¡Eso es tremendo, emocionalmente afecta mucho! Por eso, aunque a mí no me corrieron, yo decidí irme en marzo del 2007.

Valentín se explica la epidemia de histeria como resultado de la disciplina y del control sobre los afectos en todas direcciones, y subraya que un elemento importante puede ser el miedo y la necesidad de un poco de libertad.

REFLEXIONES FINALES

El propósito de documentar lo que ocurre en los márgenes es, como se había dicho, una tarea añeja de la antropología. Por ello cobra sentido la mirada aplicada al internado Villa de las Niñas y a sus principales actores, los maestros y las alumnas. En la investigación realizada he propuesto analizar la expresión de la enfermedad como un proceso, que tiene su lógica explicativa y su significación social a partir del contexto local de encierro y disciplina, que aún supuestamente dentro de las normas exigidas por la SEP, constituye una práctica local —en los márgenes—, dado que el sistema educativo se pone en práctica a partir de estrategias de persuasión que garanticen la reproducción de un orden simbólico homologando los horizontes de significación en la comunidad, pero tomando en cuenta el sitio de cada actor. De esta manera, a los profesores se les exige siempre dar más de sí, con el único fin de controlar y disciplinar argumentando que deben brindar una enseñanza de calidad. A las alumnas se les inculca la idea de que la educación que reciben es de alta calidad y ésta debe ser aceptada sin cuestionamientos. Toda la ideología transmitida bajo procesos de sugestión y convencimiento va dirigida hacia la productividad, particularmente de disciplina y orden, para cumplir con el precepto católico de transmitir y enseñar el evangelio a partir de la obediencia y el control de su población. Aunque podría cuestionar la infracción que esto conlleva toda vez que se supone que la educación debe ser laica y gratuita, el verdadero interés por mostrar este escenario está en la posibilidad de contar con elementos para descifrar cómo ocurre el deterioro de la salud de los docentes.

Dado que la antropología es la disciplina encargada de repensar críticamente la hegemonía desde los márgenes y cuya tarea ha sido precisamente dar voz a los marginados de las estructuras políticas y económicas, mi afán en esta investigación ha sido develar las causas y los procesos que de algu-

na manera se encontraban confinados por los muros de concreto e ideológicos. Mostrar las experiencias de deterioro de la salud de los profesores, en este caso, y de las niñas enfermas de trastorno psicogénico, significa romper el silencio, expresar, develar, mostrar lo que está indicando el ausentismo y la rotación de personal en el internado así como la fluctuación en la matrícula del mismo.

El trabajo docente es más que una prestación de servicios, es, como se ha visto tradicionalmente, una profesión noble, una vocación de entrega y de alto compromiso social. Sin embargo, en la actualidad hay un vaciamiento de esos valores y de su significado profesional cuyas exigencias actuales van de la mano con la devaluación que han hecho de ella las autoridades, los alumnos y los padres de familia. El caso que hemos visto de los profesores de Villa de las Niñas muestra cómo ese proceso de descrédito de la profesión se utiliza para exigir más y docilizar tanto a los profesores como a las alumnas, en busca de una enseñanza perfectamente delimitada en los márgenes de la religión católica que además busca la excelencia.

En este proceso de disciplinamiento lo que se deja ver a través de las diferentes narraciones es que los profesores tienen interés de colaborar y de participar con entrega desde una línea moral; es decir, asumiendo que su labor también es altruista, como lo dicta el internado. Sin embargo podemos ver algunos cambios en el tránsito de su ejercicio, ya que la satisfacción que les proporciona su trabajo se ve empañada por los ritmos, la vigilancia, las exigencias laborales y las condiciones de opresión que observan en la vida cotidiana de las internas. Se puede decir que, tal como lo hacen los estudios del *burnout*, los resultados de este estudio subrayan también cómo la pérdida de energía y el cansancio físico en los participantes dan paso al agotamiento emocional, dibujando también el proceso de despersonalización, la carencia de logros y pérdida de interés para obtener satisfacción de las tareas realizadas, cuestiones todas que están claramente asociadas a un contexto de extrema vigilancia y control que, en definitiva, merma la estabilidad física y emocional de los participantes. Incluso en el caso de Honorio, quien abiertamente acepta el sistema del internado, su opción de buscar otro empleo, también pudiera asociarse con el agotamiento profesional, como una estrategia para afrontar el problema, tal como lo han destacado otros autores [Ortiz y Arias, 2008]. Aunque de manera sintética, debido al espacio con el que se cuenta, los resultados que aquí se plantean permiten visibilizar las causas y el proceso que subyace al malestar docente, y con ello se contribuye a la discusión metodológica del problema del *burnout*.

BIBLIOGRAFÍA

Camacho, Carmen y Fernando Arias

2006 "El agotamiento profesional y el sentimiento de ineficiencia como predictores del compromiso afectivo, la satisfacción con el trabajo y la salud de los profesores", en *Ponencia presentada en el Primer Foro de las Américas en Investigación sobre Factores Psicosociales Estrés y Salud Mental en el Trabajo*, Cuernavaca, Morelos.

Cornejo, Rodrigo

2009 "Condiciones de trabajo y bienestar/malestar docente en profesores de enseñanza media de Santiago de Chile", en *Educación Social, Campinas*, mayo/ago, vol. 30, núm. 107, pp. 409-426.

Cuenca, Ricardo, Eduardo Fabara, Jorge Kohen, Manuel Parra, Lucía Rodríguez y Fernando Tomasina

2005 "Condiciones de trabajo y salud docente: estudios de casos en Argentina, Chile, Ecuador, México, Perú y Uruguay", en *Monografía en Internet*. Santiago de Chile: Oficina Regional de Educación de la UNESCO para América Latina y el Caribe, OREALC / UNESCO; [ref. 3 de Enero de 2006]. Disponible en Web: <http://www.educarchile.cl/ntg/investigador/1560/articles-101035_informe.pdf>

Escalona, Evelin

2006 "Prevalencia de síntomas de alteraciones de la voz y condiciones de trabajo en docentes de escuela primaria: Aragua-Venezuela", en *Salud de los Trabajadores*, vol. 14, núm. 2, dic., pp. 31-54, ISSN 1315-0138.

Foucault, Michael

1978 *La microfísica del poder*, España, Ediciones La Piqueta.

Goffman, Irving

1994 *Internados. Ensayos sobre situación social de enfermos mentales*, Amorrortu.

Maslach, Christina, Wilmar Schaufeli y Michael Leiter

2001 "Job Burnout", en *Annual Review of psychology*, vol. 52, núm. 1, p. 397.

Moreno, Bernardo, Eva Garrosa, Ana Maria Benevides-Pereira y Macarena Gálvez

2003 "Estudios transculturales del burnout: Los estudios transculturales Brasil-España", en *Revista Colombiana de Psicología*, núm. 12, pp. 9-18.

Moriana, Juan Antonio y Javier Herruzo

2004 "Estrés y burnout en profesores", en *International Journal of Clinical and Health Psychology*, Asociación Española de Psicología Conductual (ed.), Granada, España, sep., vol. 4, núm. 3, pp. 597-621.

Ortiz, Juan Antonio y Fernando Arias

2008 "Factores psicosociales de agotamiento profesional (síndrome de burnout) en profesionales de la salud y la educación en el occidente de México", en Jesús Felipe Uribe Prado (ed.), *Psicología de la salud ocupacional en México*, UNAM, pp. 87-119, ISBN 978-607-2-00152-7.

Pando, Manuel, Darío Bermúdez, Carolina Aranda, Jesús Pérez, Eduardo Flores y Gilberto Arellano

2003 "Prevalencia de estrés y burnout en los trabajadores de la salud en un hospital ambulatorio". Disponible en Web: <http://www.uv.mx/psycosalud/Psycosalud%2013_1/numero_13_1/estress.html>

Ramírez, Josefina

- 2009a "Los efectos del poder en el cuerpo. Explicación sociocultural de la epidemia de la histeria ocurrida a cientos de de adolescentes internadas en una institución religiosa en México", en *Lasa 2009 XXVIII International Congress Rethinking inequalities*. Río de Janeiro. Disponible en Web: <<http://lasa.international.pitt.edu/members/congress-apers/lasa2009/files/RamirezVelazquezJosefina.pdf>>
- 2009b "Sebastián. El deseo de contar. Historia de vida de ex alumno de Villa de las Niñas", en el Archivo del proyecto de investigación "El trastorno psicogénico como lenguaje del cuerpo. Explicación socio-antropológica de la realidad vivida en Villa de las Niñas en Chalco, Estado de México", INAH-ENAH.
- 2010a "El desarrollo de una antropología física crítica y la generación de antropólogos físicos situados", en *Memoria del Primer Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología de México*, México, Rectoría de la UAM.
- 2010b *El estrés como metáfora. Estudio antropológico con un grupo de operadoras telefónicas*, México, INAH-Conaculta, Colección Científica, núm. 558, 426 pp.

Unda, Sara y Jorge Sandoval

- 2006 "Burnout en docentes de diferentes niveles del sistema educativo", en Ponencia presentada en el *V Congreso Nacional AMET. Trabajo y reconstrucción: Los Retos del Nuevo Siglo*, Morelos, México.

Uribe, Jesús Felipe

- 2006 "La Escala Mexicana de Desgaste Ocupacional (Emedo): estudio exploratorio de un instrumento de burnout para mexicanos", en Ponencia presentada en el *Primer Foro de las Américas en Investigación sobre Factores Psicosociales Estrés y Salud Mental en el Trabajo*, Cuernavaca, Morelos.

Género y rotación legislativa de los representantes por el estado de Durango en el Congreso de la Unión

María del Rosario Varela Zúñiga
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Universidad Autónoma de Coahuila

Resumen: *Se hace un estudio de caso sobre la rotación legislativa de las y los representantes del estado de Durango en el Congreso de la Unión durante los últimos 15 años. El propósito es mostrar la importancia que tiene el género en el acceso al Poder Legislativo y en la posibilidad de hacer carrera política por parte de hombres y de mujeres. En tal sentido, se hace un tratamiento por sexo de los registros del Sistema de Información Legislativa, para identificar el acceso y permanencia de hombres y mujeres en el Poder Legislativo federal y local y las rutas de acceso que siguen. La investigación muestra la desventaja que tienen las mujeres del estado de Durango para acceder a la representación política en el Congreso de la Unión. El estudio se contextualiza en el debate actual sobre la Reforma Política desde la reelección legislativa, que es uno de los temas centrales.*

Palabras clave: *género, perspectiva de género, reelección legislativa, reforma política*

Abstract: *This case study investigates the legislative rotation of the state of Durango representatives in the Union Congress over the past fifteen years. Its purpose is to show the importance gender for access of women and men into political representation space. By a sex treatment of the legislative information system registers, this paper identifies the number of women and men representatives, the paths routes they follow and the number of times they have held a position of representation. The study shows the disadvantage women of the state of Durango have in making a political and parliamentary career. It is contextualized in the current debate on Political Reform in which legislative reelection is one of its main points.*

Keywords: *gender, gender perspective, legislative reelection, political reform*

INTRODUCCIÓN

El debate actual sobre la reelección consecutiva representa una oportunidad para reflexionar sobre la escasa presencia de las mujeres en los cargos de representación, situación que muestra una de las fallas más evidentes que hemos tenido como sociedad: no garantizar el ejercicio de los derechos político-electorales a la mitad de la población, esto es, a la población femenina. En México, el sistema político electoral se conformó bajo reglas formales e informales que explícita o implícitamente negaron a las mujeres el derecho a participar en los asuntos públicos y, por ende, el derecho a representar y a ser representadas. De esta manera, la sociedad mexicana adquirió los rasgos propios de una poliarquía masculina, categoría con la cual Dahl [1992] se refirió a las sociedades representativas que todavía en el siglo xx no habían universalizado el voto a toda la población adulta. No fue sino hasta la segunda mitad del siglo xx, con la reforma al artículo 34, cuando la condición de ciudadanía se extendió a las mujeres.¹ La incorporación tardía de éstas a la categoría de sujetos representables propició que las instituciones políticas no reflejaran sus necesidades; por ello, su derecho a votar fue largamente postergado y el derecho a ser electas no ha sido ejercido plenamente.

El sello androcéntrico con el que se constituyeron las instituciones representativas en México da cuenta de un proceso diferenciado de acceso al poder por parte de las mujeres y los hombres. Los partidos políticos, únicas instituciones facultadas como vías de acceso de la ciudadanía al poder, han acusado un sesgo de género en el desempeño de su función pública, llevando al poder a más hombres que a mujeres. Son estas condiciones diferenciadas en el acceso al poder lo que obliga a plantearse la cuestión de la reelección legislativa —uno de los temas actuales de la agenda política—, desde una perspectiva de género. El género es una relación primaria de poder que imprime una desigualdad entre hombres y mujeres y condiciona el acceso y uso de los recursos [Scott, 1996]. Sin embargo, esta condición social frecuentemente es soslayada como variable que incide en los procesos de representación política, aun cuando, como

¹ A nivel local se dieron tempranos reconocimientos del derecho a votar de las mujeres: en 1916, los estados de Yucatán, Chiapas y Tabasco reconocieron la igualdad jurídica de las mujeres para votar y ser elegidas en puestos de elección popular; en 1922, el estado de Yucatán reconoció el derecho de las mujeres para participar en elecciones municipales y estatales; en 1923, en San Luis Potosí se aprobó la ley que permitió a las mujeres que supieran leer y escribir, participar en los procesos electorales municipales y estatales. Para una explicación más amplia véase Tuñón [2006].

bien dice Moore [1999:9], el género es un principio estructural de todas las sociedades humanas, ya que estructura las relaciones y las instituciones sociales, su historia, su ideología, su sistema económico y organización política.

En este sentido, la investigación realiza un estudio de caso de la rotación legislativa de las y los representantes políticos del estado de Durango en el Congreso de la Unión. Se trata de advertir la posibilidad que han tenido mujeres y hombres de ser representantes en más de una ocasión (ya sea en el Congreso federal o en el Congreso local), en un sistema político-electoral que, además de no permitir la reelección consecutiva o inmediata,² se muestra reticente en admitir la desigualdad de género como una de las fisuras de las sociedades democráticas-representativas. La intención no es hacer una exhaustiva revisión de las investigaciones generadas en torno a la reelección legislativa, sino orientar la discusión hacia una perspectiva de género, tomando en cuenta que las y los representantes portan una adscripción social de género (“hombres” y “mujeres”) que les da diferentes posibilidades de incorporarse al poder político. Tampoco es la intención de esta investigación analizar las causas de la escasa presencia femenina en las estructuras políticas del país, pues estos elementos son considerados sólo parte del entorno que rodea el estudio de caso.

Se toman como referencia a las y los representantes electos —propietarios y suplentes en funciones— de las últimas cinco legislaturas federales; es decir, de la LVII a la LXI legislaturas, desarrolladas en el periodo 1997-2012. Este periodo comprende los años de modernización política en que los partidos de oposición empezaron a disputar al PRI la hegemonía política. De hecho, la LVII Legislatura Federal (1997-2000) es el parteaguas del proceso de liberalización política en México, pues, por primera vez, el PRI no tuvo mayoría en el Congreso. En el presente estudio se identifican las rutas seguidas por las y los representantes políticos para acceder a la arena federal o local en más de una ocasión, lo que permite hacer algunas inferencias sobre las posibilidades que tienen las mujeres y los hombres de hacer carrera política. Ésta se entiende en sentido restringido; esto es, se consideran principalmente los cargos electivos de diputados federales y lo-

² De acuerdo con lo estipulado en el artículo 59 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, “Los Senadores y Diputados al Congreso de la Unión no podrán ser reelectos para el periodo inmediato. Los Senadores y Diputados Suplentes podrán ser electos para el periodo inmediato con el carácter de propietarios, siempre que no hubieren estado en ejercicio; pero los Senadores y Diputados propietarios no podrán ser electos para el periodo inmediato con el carácter de suplentes”.

cales, así como de senadores, amén de los cargos de gobernador, presidente municipal y regidores (estos últimos, en la medida en que tal información esté disponible).³

METODOLOGÍA Y FUENTES DE INFORMACIÓN

Para identificar a las y los representantes federales se utilizó el registro del Sistema de Información Legislativa (SIL) que incorpora los cargos de diputados o senadores de la LVII a la LXI legislaturas.⁴ La fuente desglosa la información por cargo, partido, tipo de elección, estado, fecha de toma de protesta, tipo de cargo (propietario o suplente), así como su estatus vigente (activo o de baja). El SIL registra el número de cargos desempeñados, por lo que los nombres de los representantes aparecen tantas veces como hayan desempeñado un cargo, incluso los cargos de senadores se contabilizan doble —como si fuera una reelección—, ya que se cuentan por separado las dos legislaturas que comprenden el periodo senatorial. De los 3785 registros del SIL,⁵ 82 corresponden al estado de Durango; de éstos, nueve cargos de senadores aparecen dobles, al restarlos quedan 73 registros⁶ que incluyen de manera repetida los nombres de los representantes que desempeñaron el cargo más de una vez. No obstante la amplitud de sus datos, el registro del SIL no está exento de fallas y omisiones; así, en varias ocasiones no se registra el estado de procedencia de las y los representantes, y en otras atribuye el mismo cargo (particularmente el de senador), a dos estados diferentes, aun tratándose del mismo periodo legislativo.⁷ Incluso así, el registro del SIL sigue siendo útil para los propósitos de esta investigación.

³ Se omiten aspectos relacionados con las características socioeconómicas, educativas y de otra índole que rodean las carreras políticas de las y los representantes.

⁴ El SIL se actualiza constantemente; el consultado para este estudio correspondió al de fecha 24 de julio de 2011.

⁵ El estatus de 13 registros es de “baja” (del cargo).

⁶ No todos los 17 senadores del estado de Durango (propietarios o suplentes) que registra el SIL están contados doblemente, ya que algunos fueron electos para un periodo extraordinario de tres años en la LVII Legislatura, y otros sólo estuvieron en una legislatura.

⁷ Entre otros representantes que no tienen estado de procedencia se encuentra la diputada Norma Sotelo Ochoa, del estado de Durango. Además, los registros 1937 y 1938 consideran a Héctor Federico Ling Altamirano como senador de Representación Proporcional por el PAN por el estado de Durango en la LVIII Legislatura (primera mitad de su periodo legislativo), pero en la LIX Legislatura (segunda mitad) lo registra como del Distrito Federal. De acuerdo con esto, Ling Altamirano habría sido senador por dos estados durante el mismo periodo, lo cual es legalmente imposible. Su suplente en ambas legislaturas fue Arturo García Portillo.

EL GÉNERO Y LA REELECCIÓN LEGISLATIVA: UN DEBATE A CONTRACORRIENTE

La reelección consecutiva forma parte del actual debate sobre la Reforma Política y se enmarca en el contexto de modernización de las estructuras políticas que experimenta México desde finales de los ochenta y cuya principal característica es la emergencia de otros partidos competitivos, además del PRI, que ganaron presencia tanto a nivel federal como estatal.⁸ En 1989, Baja California pasó a ser el primer estado gobernado por un partido de oposición; posteriormente siguieron otros, como Chihuahua, Guanajuato, Jalisco, Baja California Sur, Aguascalientes, Querétaro, Nuevo León, la Jefatura del Distrito Federal, Nayarit, Tlaxcala, Zacatecas, Morelos y, más recientemente, Oaxaca, Puebla y Sonora. En el año 2000 la alternancia política se experimentó también en el plano federal con la llegada del Partido Acción Nacional (PAN) a la Presidencia de la República. En este contexto, cobraron importancia viejos asuntos de la agenda política, como la reelección consecutiva, que desde 1933 está prohibida en la Constitución.

La prohibición de la reelección legislativa inmediata surgió en un contexto político-institucional caracterizado por la existencia de un solo partido y un presidencialismo a ultranza [Tovar, 2010, y Nacif, 2006], pero en el actual contexto en que el presidencialismo se ha debilitado y donde existen más partidos políticos con capacidad competitiva, la vigencia de esta prohibición es vista como un anacronismo que no permite avanzar en el diseño de instituciones legislativas modernas [Nacif, 2006; Dworak, 2004a, 2004b; Campos, 2004]. La posibilidad de la reelección consecutiva ha motivado múltiples estudios sobre sus ventajas y desventajas. Dentro de las ventajas, se considera que la no reelección inmediata evita la acumulación de experiencias y la profesionalización de los congresistas, además de que impide el desarrollo de una relación de responsabilidad y rendición de cuentas entre los legisladores y su electorado [Campos, 2004:98]. Dworak [2004b:155-156] se muestra escéptico ante esta hipótesis y advierte que primero se deben especificar las circunstancias y mecanismos por los que los representantes buscarían adquirir conocimientos especializados en algún tema (como la pertenencia a comisiones legislativas).⁹ Sin embargo, está de

⁸ La revocación de mandato, las candidaturas independientes a todos los cargos de elección popular, la iniciativa ciudadana y las figuras de plebiscito y referéndum, entre otros, también integraron las propuestas de la reforma política.

⁹ En relación con la eficiencia en el trabajo legislativo, conviene traer a colación el Índice de Eficiencia Procedimental (IEP) que maneja Bárcena [2011] para cuantificar el comportamiento de las comisiones en el ámbito de formulación de políticas públicas. Una de las hipótesis que introduce en este índice múltiple es la de que la experiencia par-

acuerdo en que la restauración de las carreras parlamentarias mediante la reelección consecutiva llevaría al fortalecimiento de la función legislativa. Otros estudios han abordado la cuestión mediante una perspectiva comparativa o prospectiva (el mismo Dworak hace un estudio comparativo sobre los efectos de la limitación del mandato legislativo en Costa Rica, Filipinas y Estados Unidos; en este último, sólo algunos estados tienen limitación del mandato).

Empero, estos estudios han dejado fuera la perspectiva de género; esto es, soslayan la manera sobre cómo la reelección estaría mediada por la identidad social de “hombres” y de “mujeres”. En todo caso, el debate asume que lo discutido es válido para ambos, lo que dista mucho de ser verdad, pues el género se ha develado como un factor que diferencia el acceso de mujeres y hombres al poder.¹⁰ Así, a lo largo de la historia de México no hubo ninguna mujer presidenta y apenas hemos tenido seis gobernadoras, dos de ellas interinas. Además, según el INEGI, en 2010 en la Cámara de Senadores de la actual LXI Legislatura, las mujeres representan 23.4% del total, y en la Cámara de Diputados las mujeres electas alcanzaron 27.8% (porcentaje que bajó hasta 25% posteriormente a la solicitud de licencias que hicieron varias diputadas que fueron sustituidas por hombres). En los congresos locales, la presencia de diputadas es de 21.7%; en las presidencias municipales de 5.3%; las síndicas representan 18.7%, mientras que las regidoras 32.6%. Lo anterior sin contar la escasa presencia femenina en el Poder Judicial y en la administración pública de los tres ámbitos de gobierno.

La representación política de las mujeres es actualmente uno de los ejes que articula la idea de una nueva gobernanza incluyente. Debido a que las mujeres han estado excluidas de la toma de decisiones, las instituciones que han regido a las sociedades democráticas-representativas no reflejan sus necesidades. Por ello, involucrar a las mujeres en la definición de las políticas y procesos decisivos hace más probable que las instituciones sean sensibles a las diferentes necesidades y situaciones, tanto de las mujeres como de los hombres, y contribuyan a la igualdad de género [Brody, 2009 y Guzmán,

lamentaria de los presidentes de comisión afecta positivamente el IEP sin embargo, no encontró una relación positiva. Otros factores más determinantes fueron la cantidad de iniciativas que recibe una comisión, así como la creación de subcomisiones.

¹⁰ Emma Campos [2004] hace un prolijo estudio de la reelección de los representantes durante las legislaturas XXXVI a LVI (LVII para el caso del Senado; sin embargo, no desagrega los datos por sexo y soslaya el hecho de que en la XLIII Legislatura las mujeres habían conseguido el derecho a votar, por lo que ya se habían incorporado —si bien en una mínima proporción— al Congreso de la Unión.

2003]. La reducida presencia de mujeres en las estructuras de poder obedece a múltiples factores; así, de acuerdo con Tremblay [2007], existen factores de tipo cultural que subyacen en una sociedad, como valores estándar, actitudes e instituciones, en las cuales se crean las formas de ser, hacer y pensar. En este sentido, la religión, la educación y las visiones sociales de los roles de género son factores primariamente identificados como determinantes de la proporción de mujeres en la política (formal).¹¹ Por otro lado, de acuerdo con Moore [1999: 9], el género articula socialmente a los hombres y las mujeres, y el resultado de esta articulación es lo que define y redefine la actividad social. De este modo, la diferente ubicación de las mujeres y los hombres en la política parece depender del modelo de vida social que se desprende de la separación entre lo “doméstico” y lo “público”, y que se traduce en una concepción cultural específica de lo que las mujeres y los hombres deben ser (y hacer). Vélez [2008] identifica factores subjetivos implícitos en la subrepresentación política de las mujeres que tienen que ver con la construcción de la subjetividad y la identidad femenina (subalterna) construida en los procesos primarios de socialización, situación que se convierte en nodal, pues actúa como estructura androcéntrica latente para determinar las representaciones que tienen los sujetos (en este caso las mujeres) de su posición en el espacio social, así como su relación con otros sujetos (individuos o grupos sociales). Vélez estima que la emergencia de un “sujeto femenino” en la política está sujeta a la deconstrucción de esas identidades.

Sin embargo, no existe un acuerdo generalizado sobre el peso de los factores socioculturales en la representación política de las mujeres. Otros autores acentúan la fuerza que tienen los factores de tipo político institucional, tales como el sistema electoral y de partidos y las reglas explícitas e implícitas que rodean los procesos de selección de candidatas y elección de representantes. En este sentido, se identifica al sistema de representación proporcional como el sistema que más favorece la incorporación de las mujeres al poder político; así, Matland [2002] refiere los resultados de una investigación realizada en 24 democracias industrializadas de Occidente que analizó las causas de las variaciones en los niveles de representación de las mujeres durante el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial. Los resultados distinguen dos periodos: hasta 1970, la ventaja era de 2% de diferencia entre los países con sistemas electorales mayoritarios y los paí-

¹¹ Las mujeres tienen una amplia participación en la política informal como parte de las bases de movilización de los partidos políticos y de sus líderes y también ejercen liderazgos comunitarios importantes; sin embargo, no logran pasar la frontera hacia los cargos de representación popular, considerados, en este caso, como la política formal.

ses con sistemas de representación proporcional, pero en las tres décadas siguientes el incremento fue más notable en estos últimos, mientras que en los sistemas mayoritarios fue más modesto. Ríos [2008] también refiere estudios que advierten sobre la importancia que tienen los factores político-institucionales como elementos de intermediación sobre los factores de tipo sociocultural, que suelen ser más graduales.

En México, desde finales de la década de los setenta, el sistema político-electoral es mixto; es decir, una proporción de representantes se elige por el principio de mayoría relativa en distritos electorales y otra proporción se integra mediante lista —cerrada— de diputados de representación proporcional y sujeta a la voluntad de los partidos políticos. En teoría, en el sistema mixto habría más posibilidades de que más mujeres arribaran al poder en la medida en que se abrieran otras vías de acceso, además del Partido Revolucionario Institucional (PRI).¹² Sin embargo, las mujeres no han alcanzado el umbral mínimo de representación (30%) considerado para las minorías (aun cuando las mujeres no son una minoría en el sentido estricto de la palabra). Lo anterior, a pesar de que desde mediados de los años noventa se introdujo en el Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales (Cofipe) la cuota de género, acción afirmativa temporal cuyo propósito esencial es revertir en un periodo corto la desigualdad de las mujeres en la esfera de la representación política. Inicialmente, el Cofipe exhortó sólo a los partidos políticos para que incluyeran en sus estatutos la necesidad de incorporar más mujeres en sus candidaturas; posteriormente estableció un porcentaje mínimo para la participación de candidatos de diferente *género*.¹³ Esta acción afirmativa fue incorporada paulatinamente en las legislaciones estatales¹⁴ con una coincidencia en su diseño: todas exoneraron de tal medida a las candidaturas de mayoría relativa, cuando éstas fueran electas por medios “directos” (considerados democráticos

¹² De acuerdo con Norris e Inglehart [1992, *apud* Tremblay, 2007], los parlamentos donde muchos partidos están representados ofrecen a las candidatas femeninas mayores posibilidades de ser electas, que en parlamentos donde sólo hay dos partidos.

¹³ En la legislación electoral, la diferencia sexual ha sido retomada como “género”; sin embargo, ésta no es una manera apropiada para referirse a hombres y a mujeres. El género es la representación sociocultural de la diferencia sexual; es decir, la valoración que la sociedad da al hecho de haber nacido hombres o mujeres. El género, así considerado, es una categoría para referirse a la diferencia social que se origina en la posición jerarquizante que la sociedad da a lo masculino y lo femenino. En el caso de la legislación electoral, *sexo* sería más apropiado que *género*.

¹⁴ A la fecha, sólo el estado de Nayarit no cuenta con esta acción afirmativa en su ley electoral.

por sí mismos).¹⁵ Las posteriores reformas al Cofipe no han revertido esta excepción, situación que se considera una limitante para la participación política de las mujeres, pues en la práctica la cuota de género no opera para las candidaturas de mayoría relativa, que representan 60% de la Cámara de Diputados. Es decir, la cuota de género aplica sólo en las candidaturas de representación proporcional; sin embargo, es una práctica ya instituida en los partidos reservar estos espacios para sus figuras connotadas. De hecho, como se verá más adelante, esta vía es la que más se utiliza en la reelección alternada y es básicamente un canal de acceso masculino.

Tampoco existe un acuerdo sobre los efectos de la cuota de género en los diferentes países donde ya se ha establecido, pues mientras algunos muestran un incremento, otros no registran efectos positivos. Argentina, país pionero en América Latina en establecer la “Ley de Cupos” en 1991, ha mostrado mejoras, lo mismo Costa Rica y Perú, mientras otros, como Chile, Brasil y Colombia, han tenido pocos avances [Gallo, Sample y Schmidt, 2008]. Para el caso de México, de acuerdo con Reynoso [2008], el efecto ha sido exiguo y, según Alarcón [2009], el impacto es marginal. Conviene decir que estos países tienen variantes en sus sistemas electorales. En las legislaturas en estudio, aunque en la LVII Legislatura por primera vez la presencia de mujeres llegó a 17%, no es sino hasta la LIX legislatura cuando se advierte un incremento sustantivo, al representar 24% del total, pero en la LX legislatura este porcentaje cayó a 22%. La actual LXI Legislatura se integró al principio con 27% de mujeres; sin embargo, acusó una sensible baja por efecto de la licencia de algunas diputadas y su sustitución por hombres. La evolución que han tenido las mujeres en el Congreso de la Unión, durante las últimas cinco legislaturas, se muestra en el siguiente cuadro:

LA REELECCIÓN CONSECUTIVA: ACTORES Y PROPUESTAS

El tema de la reelección legislativa se puso notoriamente en la agenda política a raíz de la propuesta de reforma del Estado planteada a finales de 2009 por el Ejecutivo federal, que consideró la reelección de legisladores federales hasta un límite de nueve años (después de la primera elección; es decir, una permanencia en el cargo por espacio de doce años). Esta propuesta partió del supuesto de que la permanencia en el Congreso permitiría que los le-

¹⁵ Parte de este proceso en el ámbito estatal se pueden ver en: Peña [2003, 2006], Cervantes [2006], Pacheco [2006], Suárez [2006], Ochoa [2006] y Varela [2007], donde se reseñan los casos de los estados de Baja California Sur, Coahuila, Colima, Durango, Guerrero y Nayarit.

Cuadro 1.
Porcentaje de mujeres y hombres en las legislaturas LVII-LXI del Congreso de la Unión

Legislatura	Años	Absolutos			Porcentajes		
		Total	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres
LVII	1997-2000	500	413	87	100.0	83	17
LVIII	2000-2003	500	420	80	100.0	84	16
LIX	2003-2006	500	380	120	100.0	76	24
LX	2006-2009	500	486	114	100.0	78	22
LXI	2009-2012	500	364	136*	100.0	73*	27*

Fuente: INEGI-InMujeres, Centro de Documentación, 2010; Hombres y Mujeres, Participación sociopolítica. <<http://cedoc.inmujeres.gob.mx/>>

*Debe considerarse la baja posterior de aproximadamente nueve diputadas.

gisladores profundizaran su conocimiento, elevando con ello la profesionalización y especialización. La propuesta del Ejecutivo fue respaldada por el PRI —básicamente por la figura del presidente de la bancada priista en el Senado, Manlio Fabio Beltrones,¹⁶ cuya propuesta estableció dos reelecciones consecutivas en diputados federales y locales hasta un total de nueve años (una elección y dos reelecciones). Por su parte, el Partido Verde Ecologista de México (PVEM) propuso una reelección legislativa hasta por tres periodos consecutivos, y en el caso de las municipalidades y los jefes delegacionales se propuso su reelección hasta un máximo de seis años. El PAN, Partido de la Revolución Democrática (PRD) y Convergencia rechazaron la reelección bajo el argumento de que primero era necesario fortalecer los procesos electorales, el sistema de rendición de cuentas y la revocación del mandato.¹⁷ Finalmente, la minuta del Senado de la República propuso un periodo de nueve años de permanencia, es decir, una elección y dos reelecciones para el caso de diputados; para el caso de senadores se consideró sólo una reelección.

¹⁶ Figuras importantes del PRI, como Emilio Chuayffet y Beatriz Paredes, se deslindaron de la propuesta de Beltrones diciendo que ésta era de los senadores y no del partido, y que sería éste el que posteriormente haría llegar su propuesta.

¹⁷ En la discusión en la Cámara de Diputados, los días 25 y 26 de octubre de 2011, la propuesta de la reelección inmediata se desechó por 237 votos a favor, 171 en contra y nueve abstenciones. El PRI, el PVEM y el PAN, votaron en contra. La figura de la revocación del mandato tampoco fue aprobada (transmisión de la Sesión del Pleno del Congreso de la Unión, Canal del Congreso).

Resalta que tanto en las propuestas del Ejecutivo como en la de los partidos no se consideraran medidas posibilitar y garantizar la presencia de más mujeres en el Poder Legislativo, no obstante la importancia que tiene la desigualdad de género en la Agenda Internacional de Desarrollo.¹⁸ De hecho, el índice de desigualdad de género es uno de los indicadores de desarrollo humano utilizados por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) [2010]. Uno de los componentes de este índice es el *empoderamiento*, que expresa la participación de la mujer en la arena política, un lugar donde históricamente ha estado en desventaja. Para su medición se usa la relación de representantes hombre-mujer en el Congreso.

La exclusión de la desigualdad de género en las propuestas de reelección generó una serie de posicionamientos de las organizaciones de mujeres. De acuerdo con Natividad Cárdenas, presidenta del Consejo Ciudadano Mujeres al Poder, el Seminario de Análisis para la Reforma Política, impulsado por el Senado de la República, fue “una reforma discriminatoria e incompleta”, pues ninguno de los temas que afectaban directamente a las mujeres estuvo en la mesa de discusión [CIMAC, 2010].¹⁹ También Mujeres por la Democracia Paritaria [2010b] advirtió sobre la necesidad de construir un nuevo pacto social centrado en la igualdad de género, y planteó una propuesta de paridad al Senado:

Impulsar un nuevo contrato social para el siglo XXI, donde la ciudadanía de todas las personas se sustente en plenos derechos, a partir del reconocimiento de las diferencias de género, origen étnico, orientación y/o preferencia sexual, capacidades diferentes, nacionalidad y clase social, para evitar que las diferencias sigan profundizando la injusticia y la desigualdad. Exigimos la reestructuración de las instituciones públicas estableciendo en la Constitución la *PARIDAD*, como medida definitiva para compartir el poder político entre mujeres y hombres de todas las condiciones sociales. Así se dará cabal cumplimiento al principio de igualdad de todos los mexicanos y las mexicanas, derecho fundamental ya consagrado en la Constitución [9 de febrero de 2010].

Estos posicionamientos de las mujeres hicieron eco en el Congreso de la Unión, donde se generaron tres iniciativas de ley, una por parte de Mujeres

¹⁸ La Plataforma de Acción IV Conferencia Mundial de la Mujer le dio visibilidad al tema de la desigualdad de género en la esfera política. La igualdad de género ha sido impulsada por la Organización de las Naciones Unidas (onu) en distintos foros internacionales. Actualmente es una de las Metas del Milenio.

¹⁹ En el segundo semestre de 2011 se realizaron los foros regionales “La Reforma Política. Cambio estructural de la vida social de México”. Estos foros tampoco incluyeron las demandas de las mujeres.

por la Democracia Paritaria y otra por el Grupo Parlamentario del PAN, así como otra que hizo en términos particulares la senadora del PAN, Leticia Sosa Govea.²⁰ Estas propuestas se significan por la prolija enunciación que hacen de los diversos instrumentos jurídicos internacionales en materia de igualdad de género, como argumentos precedentes de la serie de modificaciones y adiciones que se proponen a la Constitución, entre las que resaltan la incorporación del principio de igualdad sustantiva entre mujeres y hombres. En contraparte, estos argumentos están ausentes de las propuestas de los partidos y de la del presidente, lo que denota la importancia que tiene el derecho internacional en la defensa de los derechos humanos de las mujeres y el valor diferenciado que le dan las organizaciones de mujeres y los partidos políticos.

EL CONTEXTO LOCAL: GÉNERO Y REPRESENTACIÓN POLÍTICA EN EL CONGRESO DEL ESTADO DE DURANGO

El estado de Durango es uno de los estados donde no ha ocurrido la alternancia política en el Poder Ejecutivo y donde, en el Poder Legislativo, el PRI ha sido siempre una fuerza hegemónica. Aunque hubo periodos en que dicha hegemonía se vio amenazada, mantiene la mayoría, incluso en la última elección de 2010, en que el PAN y el PRD se aliaron bajo la figura de José Rosas Aispuro, un ex priista que no se vio favorecido por su partido para su candidatura como gobernador. El PAN ha sido la primera minoría, pero su presencia ha venido disminuyendo desde la década de los noventa. El Partido del Trabajo (PT) ha constituido la tercera fuerza política, si bien últimamente le disputa este lugar el PAN. La presencia del PRD ha sido mínima, casi igual a la del Partido Duranguense (PD), un partido local; el PVEM ocasionalmente ha tenido representación en el Congreso. La actual LXV Legislatura local (2010-2013) está integrada por los partidos que se relacionan en el cuadro 2.

En este contexto local, caracterizado por un bajo impulso de los partidos a la participación política femenina, las condiciones para reclutar

²⁰ Véase “Iniciativa de reforma política desde la perspectiva de los derechos humanos de las mujeres”, presentada al Senado de la República el 3 de marzo de 2010 [ref. 26 de septiembre de 2010, disponible en web: <www.observatoriogeneroyliderazgo.cl/index.php?option=com_content&task=view&id=2488>]. Asimismo, la iniciativa que presentaron la senadoras María Serrano Serrano, Blanca Judith Díaz Delgado, Lázara Nelly González Aguilar y Martha Leticia Sosa Govea, del GP del PAN el 18 de marzo de 2010. *Gaceta del Senado*, núm. 108. Véase también: “Proyecto de decreto por el que se reforman y adicionan diversas disposiciones de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”, que presenta el 25 de marzo la senadora Leticia Sosa Govea, del PAN, *Gaceta*, núm. 112.

Cuadro 2.
Integración de la LXV Legislatura de Durango según partido político

Partidos	Tipo de representación		Total
	MR	RP	
PRI	11	6	17
PAN	4	2	06
PRD	0	1	01
PT	0	1	01
PNA	2	1	01
PVEM	0	1	01
PD	0	1	01
Total	17	13	30
Porcentaje	53	43	100

Fuente: elaboración propia a partir de los datos de la página del Congreso de Durango.

El Congreso del Estado de Durango ha tenido tradicionalmente una escasa presencia de mujeres, pues en las cinco últimas legislaturas su participación no fue superior a 20% (véase cuadro 3).

Cuadro 3.
Integración del Congreso de Durango según sexo en las legislaturas LXI-LXV

Congreso de Durango					
Legislatura	Total diputados	M	%	H.	%
LXI (1998-2001)	25	1	4	24	96
LXII (2001-2004)	25	3	12	22	88
LXIII (2004-2007)	25	2	8	23	92
LXIV (2007-2010)	30	5	16	25	84
LXV (2010-2013)	30	6	20	24	80

Fuente: elaboración propia a partir de los datos de la página del Congreso de Durango y los Diarios de Debates de la LXI-LXIV Legislaturas.

mujeres con cierta experiencia al Congreso federal se muestran poco favorables. De hecho, como se verá más adelante, son muy pocas las que han representado al estado de Durango en el Congreso de la Unión, y menos aún las que han sido electas para más de dos cargos, ya sea en el ámbito federal o local.

EL SESGO DE GÉNERO EN EL ACCESO Y PERMANENCIA EN EL PODER LEGISLATIVO ENTRE LOS REPRESENTANTES DEL ESTADO DE DURANGO EN EL CONGRESO DE LA UNIÓN

Como ya se advirtió anteriormente, en México está prohibida la reelección legislativa inmediata, pero no la reelección alternada o rotación legislativa. Para identificar la rotación legislativa de las y los representantes del estado de Durango en el Congreso de la Unión, se consideraron a los representantes que han ocupado un cargo en más de una ocasión, contando también los cargos desempeñados en la legislatura local.²¹ Al final se suma el número de veces que desempeñaron el cargo, ya sea como diputados federales, locales o senadores,²² y se identifican las rutas seguidas; esto es, si llegaron por la vía de mayoría relativa o de representación proporcional, y si lo hicieron como propietarios o suplentes. En caso de que estos últimos hubieran llegado a ejercer el cargo de propietarios, se contabiliza como cargo ejercido; si sólo fue suplente, se anota como parte de su carrera política exclusivamente.

Para saber cuántos hombres y mujeres han sido representantes por el estado de Durango en el Congreso de la Unión, y por cuántas veces lo han sido, se redujo el número de cargos a número de personas, quedaron 66 representantes, de los cuales 50 son hombres y 16 mujeres.²³ De los 50 hombres, 31 legisladores han ocupado un cargo legislativo más de una

²¹ Para identificar a los diputados locales se utilizó el libro *Historia del Congreso del Estado de Durango*, coordinado por Arreola *et al.*, [2005].

²² No se consideran los legisladores locales que desempeñaron un cargo en el congreso de la Unión, pero que no lo hicieron por el estado de Durango, como es el caso del diputado del PRD, Rafael Palacios, que fue diputado local en la LXII Legislatura de Durango y diputado federal en la LXI Legislatura, pero por el estado de Sonora. En el caso contrario, sí se contabiliza, como el caso de José Antonio Arévalo González, del PVEM, que fue diputado federal por Durango en la LX Legislatura federal con una experiencia previa de diputado en la LVIII Legislatura, como representante del Distrito Federal.

²³ De los 73 registros se restan 12 nombres de representantes que se repiten al haber ocupado en más de una ocasión un cargo (incluidos los senadores que se contabilizan doble por el SNL).

vez —entre cargos federales y locales—, mientras 19 lo han ejercido sólo una vez en el Congreso de la Unión (véanse cuadro 4 y anexo 1). De las 16 representantes mujeres, sólo seis han desempeñado un cargo legislativo —entre cargos federales y locales— en más de una ocasión, y 10 lo han desempeñado en sólo una ocasión (véase cuadro 4).

Sumando la cantidad de hombres y de mujeres, se tiene un total de 37 representantes que han ejercido el cargo en más de una ocasión. Es decir, 59% de los representantes del estado de Durango en el Congreso de la Unión en las últimas cinco legislaturas tienen una experiencia legislativa de más de una vez en el cargo (federal o local). El restante 44% ha desempeñado el cargo sólo una vez.²⁴ Por otro lado, de los 50 representantes hombres, 62% ejerció el cargo por una segunda ocasión, mientras, en el caso de las mujeres, este porcentaje correspondió sólo a 38%.

Cuadro 4.

Número y porcentaje de mujeres y hombres con y sin reelección en las LVII-LXI Legislaturas del Congreso de la Unión

Sexo	Total. representantes	Representantes reelectos	%	Representantes sin reelegir	%
Mujeres	16	6	38	10	62
Hombres	50	31	62	19	36
Total	66	37	56	29	44

Fuente: elaboración propia a partir de los datos del SIL, de Arreola, *et al.*, 2005 y del Diario de Debates de las legislaturas correspondientes.

Ahora bien, del total de los 37 representantes reelectos, 84% corresponde a hombres, mientras en el caso de las mujeres es 16% (véase cuadro 5), lo que indica un alto porcentaje de rotación legislativa masculina en comparación con la rotación femenina. De los representantes sin reelegir, 66% corresponde a los hombres y 34% a mujeres. Esto es así por el escaso número de mujeres electas, en comparación con el de los hombres.

²⁴ Este dato contrasta con los porcentajes de reelección que encuentra Campos para el Congreso federal en el periodo 1934-1997, transcurrido entre la XXXVI y la LVI legislaturas (LVII para el caso del Senado) y para cada legislatura: 13.7 y 14% respectivamente. Es decir, en el Congreso local de Durango el porcentaje es más elevado.

Cuadro 5.

Participación de mujeres y hombres entre los representantes reelectos y sin reelegirse

Sexo	Núm. Rep. Reelectos	%	Núm. Rep. sin reelegir	%
Hombres	31	84	19	66
Mujeres	6	16	10	34
Total	37	60	29	40

Fuente: elaboración propia a partir de los datos del SIL, de Arreola, *et al.*, 2005 y del Diario de Debates de las legislaturas correspondientes.

Sin embargo, las diferencias no se agotan ahí, considerando el número de veces que las mujeres y los hombres ocupan un cargo de representación (federal y/o local), son más hombres quienes acceden en más de dos ocasiones. Es el PRI el que con más número de representantes —tanto mujeres como hombres— contribuye a la representación federal y cuenta también con más representantes, que han ejercido el cargo hasta en cuatro ocasiones. En el resto de los partidos, el número de cargos desempeñados sólo llega a dos (véase cuadro 6).

La mayor contribución de diputados del PRI se comprende si se toma en cuenta su ventaja histórica como partido. Así, en el estado de Durango nunca ha ocurrido la alternancia en la gubernatura y, tratándose del Congreso local, el PRI ha obtenido las diputaciones de mayoría relativa —con algunas excepciones en la segunda mitad de los años noventa. Entonces, tiene una mayor cantidad de activos con experiencia, que desde antes de la LVII Legislatura federal habían desempeñado una serie de cargos electivos.

RUTAS DE ACCESO Y PERMANENCIA DE HOMBRES AL CONGRESO DE LA UNIÓN

¿Cuál ha sido la ruta de acceso y permanencia de los hombres en el Congreso? Con algunas excepciones, la ruta que utilizan los hombres es ascendente: va de un cargo local a uno federal. La ruta descendente: diputado federal/diputado local, es menos frecuente; es decir, una vez que se llega al Congreso federal regularmente se vuelve a ocupar una posición de diputado o de senador. Sin embargo, la carrera puede empezar directamente en la arena federal y, una vez ahí, moverse, ya sea en la misma arena o irse temporalmente a la arena local y regresar a la federal, pero esta ruta es la

Cuadro 6.
Frecuencia de acceso de mujeres y hombres a cargos según partido político

PRI		PAN		PT		PRD		PVEM	
Rep.	cargos	Rep.	argos	Rep.	cargos	Rep.	cargos	Rep.	cargos
HOMBRES									
6	2	9	2	3	2	2	2	1	2
6	3	---	---	---	---	---	---	---	---
4	4	---	---	1	4	---	---	---	---
MUJERES									
1	4								
1	3	1	3	---	---	---	---	---	---
3	2	1	2	---	---	---	---	---	---

Fuente: elaboración propia a partir de los datos del SIL, de Arreola, *et al.*, 2005 y del Diario de Debates de las legislaturas correspondientes.

menos frecuente. En esta última postura se encuentran sólo tres casos,²⁵ Gustavo Lugo Espinoza, del PRI, y Jorge Alejandro Salum del Palacio, del PAN, ambos diputados por la LXV legislatura local (véase anexo 1). En el PT se encuentra Santiago Gustavo Pedro Cortés, también diputado en la actual legislatura local, aunque éste realmente debe ubicarse en una ruta “alterna”, es decir, sustituyendo a una mujer, práctica que ha sido recurrente en los partidos políticos como alternativa de mantener activos a sus diputados con más experiencia. El caso del diputado Pedro Cortés es extraordinario, porque, no estando en la fórmula asignada por el partido, tomó el cargo, debido a que (por estrategia del partido) ni el propietario ni la suplente acudieron a la toma de protesta y, de acuerdo con la norma constitucional local, se llamó al siguiente en la lista del partido.

Entre los diputados del PAN, en las cinco legislaturas en estudio, todos sus representantes han ocupado dos cargos siguiendo la ruta diputado local/diputado federal, aunque en un caso se siguió la ruta descendente: diputado federal/diputado local. En el PAN se advierte cierta especialización

²⁵ Los tres diputados en esta situación acaban de integrarse a la LXV Legislatura local (2010-2013).

de algunos de sus miembros en la arena federal, como es el caso de Rodolfo Torres Elizondo, quien se desempeñó como diputado de la LIV Legislatura federal (1982-1991) y como senador en las legislaturas LVI y LVII (1994-2000). Otro caso es Juan de Dios Castro Lozano, que fue diputado federal en la LVII y LIX legislaturas (1997-2000 y 2003-2006, respectivamente). Asimismo, Rodolfo Dorador Pérez Gavilán, diputado en la LVIII Legislatura y senador en la LX y LXI legislaturas (2006-2012).²⁶

En el caso del PRD se sigue tanto una ruta ascendente como una descendente, sin descartar la ruta “alterna”. Así, el diputado Marcos Carlos Cruz Martínez ha seguido una ruta ascendente, pero en la actual LXI Legislatura federal (2009-2012), tomó un “atajo”, desplazando del cargo de propietaria a la diputada María Guadalupe Silerio Núñez.

En el caso del PVEM sólo se tiene un hombre, que ha desempeñado el cargo de diputado federal en dos ocasiones —José Antonio Arévalo González—, pero sólo en el segundo ejercicio —LX Legislatura (2006-2009)—²⁷ representó al estado de Durango; en la anterior —LVIII Legislatura (2000-2003)— representó al Distrito Federal.²⁸ Siguió la ruta DMRP-DRPP.

RUTAS DE ACCESO Y PERMANENCIA DE LAS MUJERES AL PODER LEGISLATIVO

El patrón de ingreso de las mujeres como representantes políticas es más restringido que el de los hombres, ya que, además de ser electas regularmente sólo en una ocasión —para la Cámara de Diputados—, su acceso a la Cámara de Senadores es prácticamente nulo. A lo largo de las cinco legislaturas sólo ha habido dos senadoras —de 17 senadores en total—, ambas por el PRI: Judith Murguía Corral en la LVI y LVII legislaturas (1994-2000), y Ana Bricia Muro (en carácter de suplente en funciones) en las legislaturas LX-LXI (2006-2012).

En el caso de las mujeres, en muchas ocasiones su acceso al cargo deviene por suplencia cuando los diputados propietarios solicitan licencia para seguir con su carrera política (véase cuadro 7). Tal es el caso de las diputadas Rosario Sáenz y Ana Bricio, del PRI, y Salomé Elyd Sáenz y Rosa

²⁶ Esta misma situación ocurre en el congreso local, donde los partidos especializan a una parte de sus activos.

²⁷ Para el ejercicio de la LX Legislatura (2003-2006), el SIL lo registraba como dado de baja.

²⁸ La página web: <http://americo.usal.es/oir/elites/curriculums/Mexico/arevalo_gonzalez.pdf>, registra a un diputado local propietario por el PVEM en el III distrito para el periodo 2003-2006; sin embargo, la información es confusa puesto que el PVEM no tuvo representación en el Congreso de Durango, sino hasta la LXV Legislatura (2010-2013).

Elena Valles, del PAN, que ejercieron el cargo después de que los diputados propietarios Carlos Herrera, Ismael Hernández Deras y Juan de Dios Castro Lozano, respectivamente, solicitaran licencia, los dos primeros para ir por la candidatura para gobernador por el estado de Durango (que le fue concedida finalmente a Hernández Deras). En otras ocasiones, acceden al cargo sólo para dejarlo a un suplente.

Otra situación que resaltar es su escasa permanencia en la esfera pública, en contraposición a la permanencia de los hombres, que transitan por ésta con mayores rendimientos políticos; entre otros casos se encuentra el de Carlos Aguilera Andrade, suplente de Margarita Uriarte en la LVIII Legislatura local (1989-1992). Mientras Carlos Aguilera fue presidente municipal del municipio de Lerdo y actualmente es diputado de la LXV Legislatura local, Margarita Uriarte no volvió a desempeñar ningún cargo de elección.²⁹

Por otro lado, los casos recientes de diputados suplentes que siguen una ruta "alternativa" muestran lo porosa que es la frontera del espacio representativo para los hombres, mientras que para las mujeres tiene límites rígidamente acotados por una cultura organizacional partidista que privilegia la representación masculina.

Ahora bien, ¿por cuál modalidad de representación llegan las mujeres? Regularmente se asume que la vía de la representación proporcional favorece más el ingreso de las mujeres al poder político (debido a que ésta abre mayores posibilidades para más candidaturas y que éstas puedan distribuirse entre hombres y mujeres, a diferencia de las candidaturas de mayoría, donde sólo va un candidato). Sin embargo, a la luz de los datos que se obtienen para el estado de Durango, esta afirmación tendría que matizarse, pues de las 10 mujeres que ejercieron el cargo sólo una vez, ocho lo hicieron como diputadas de mayoría relativa y sólo dos como representantes proporcionales (véanse cuadros 7 y 8).

De las seis mujeres que desempeñaron el cargo más de una vez, cuatro lo hicieron por mayoría relativa y dos por representación proporcional. Además, hay diferencias según la arena local o federal; por la primera, las mujeres llegan por la vía de mayoría, y en la segunda, por la vía de la representación proporcional. El acceso de las mujeres por la vía de la representación proporcional corresponde más a los partidos de menor competitividad; así, en las últimas cinco legislaturas la única diputada federal por un partido diferente al PRI (Elena Estrada Rodríguez, del PAN) fue de representación

²⁹ Margarita Uriarte Rico es actualmente secretaria de Educación Básica en el estado de Nayarit, en una gestión caracterizada por el conflicto con la Sección 49 del SNTE.

Cuadro 7.
**Legislaturas LVII-LXI. Diputadas electas al Congreso
de la Unión una sola vez**

Nombre	Legislatura	Ruta
Partido Revolucionario Institucional		
Olga Margarita Uriarte Rico	LVIII	DMRp
Rosario Sáenz López (suple a Carlos Herrera)	LIX	DMRs
Muro González Ana Bricia (suple a Ismael Hernández Deras)	LIX	SMRs
Partido Acción Nacional		
Pérez Gavilán Torres Margarita	LVII	DRPp
Salomé Elyd Sáenz (suple a Juan de Dios Castro)	LIX	DMRs
Galván Valles Rosa Elena (Suple a Juan de Dios Castro Muñoz)	LX	DMRs
Partido Verde Ecologista de México		
Corona Valdés Lorena	LXI	DRPP
Olga Patricia Chozas y Chozas (es desplazada por Luis Alejandro Rodríguez)	LX	DMRP
Partido del Trabajo		
Anel Patricia Nava Pérez (es desplazada por Alfonso Primitivo Ríos)	LXI	DMRPs'
Partido de la Revolución Democrática		
Silerio Núñez María Guadalupe (es desplazada por Marcos Carlos Cruz Martínez)	LXI	DMRPs'

Fuente: elaboración propia a partir de los datos del SIL, de Arreola, *et al.* 2005 y del Diario de Debates de las legislaturas correspondientes.

proporcional. Esta vía regularmente ha sido utilizada por los partidos para posicionar a sus activos políticos más connotados, que suelen ser hombres. Así, del PRI, por esta vía llegaron Samuel Aguilar Solís y José Ramírez Gamero en los dos últimos cargos de los cuatro que desempeñaron; asimismo, Alejandro González Yáñez, del PT, en su último ejercicio legislativo. Alfonso Primitivo Ríos Vázquez, también del PT, ha ingresado en todos sus ejercicios como diputado de representación proporcional —y en el actual ejercicio, en la LXI Legislatura, ingresó por la vía “alterna”.

El partido con mayor capacidad de llevar mujeres al Congreso de la Unión en más de una ocasión es el PRI, pues ha llevado cinco mujeres de las seis que han estado en esta situación. En el caso del PAN, sólo ha llevado a una mujer, la diputada Laura Elena Estrada, con un cargo legislativo previo, desempeñado en la legislatura local. En los cuadros 7 y 8 se advierten las rutas de acceso por las que las representantes mujeres arribaron al Poder Legislativo en una ocasión o más.

En el PVEM sólo hay una mujer que ha representado al estado de Durango en el Congreso de la Unión (Lorena Valdés Corona); la otra mujer que pudo estar como representante (Olga Patricia Chozas y Chozas) fue desplazada por Luis Alejandro Rodríguez, quien llegó a la legislatura LXI

Cuadro 8.

Relación de diputadas y senadoras federales por el estado de Durango con más de un ejercicio legislativo

Nombre	Leg. local	periodo	Leg. Federal	periodo	Núm. de cargos	Ruta	Años
Partido Revolucionario Institucional							
Murguía Corral Judith	LIX	1992-1995	LIV	1988-1991	2 locales y	DMRP; dmrp; SMRP; dmrp	24
	LXV (PAN)	2009-2012	LVI y LVII	1994-2000	2 federales		
Norma Sotelo Ochoa	LXI	1998-2001	LIX	2003-2006	1 local y 1 federal	(PM); dmrp; DRPp	18
De la Torre Valdez Yolanda	LXII	2001-2004	LXI	2009-2012	1 local y 1 federal	dmrp; DRPP	11
Lourdes Eulalia Quiñones Canales	LXV	2009-2012	LX	2006-2009	1 local y 1 federal	DMRP; dmrp	6
Juana Leticia Herrera Ale (suple a Adrián Alanis Quiñones)	LXV	2009-2012	LVIII y LIX	2000-2006	1 federal y 2 locales	SMRs PM; DMRp; dmrp	12
			LX	2006-2009			
Partido Acción Nacional							
Laura Elena Estrada Rodríguez	LXII	2001-2004	LXI	2009-2012	1 local y 1 federal	dmrp; DRPp	11

Fuente: elaboración propia a partir de los datos del SIL, de Arreola, *et al.*, 2005 y del Diario de Debates de las legislaturas correspondientes.

por la “ruta alterna”. El PRD y el PT no han llevado mujeres al Congreso federal; más bien han sido desplazadas (María Guadalupe Silerio Núñez, por Marcos Cruz Martínez, y Anel Patricia Nava Pérez, por Alfonso Primitivo Ríos).

CARRERAS POLÍTICAS DE LARGA DURACIÓN

Otra diferencia de género que se advierte es en la duración de las carreras políticas. Así, en el caso de los representantes hombres, aun sin reelección consecutiva, se tienen carreras parlamentarias y políticas de más de 30 años, llegando a ocupar hasta tres y cuatro veces un escaño federal, amén de mantener abierta la posibilidad de continuar con su carrera en las presidencias municipales y en las gubernaturas de los estados, o en la administración pública. En el PRI, José Ramírez Gamero es ejemplo de una longeva carrera política desempeñada sólo en la arena federal; fue diputado en la L Legislatura (1976-1979) y senador en la LII y LIII (1982-1988). Interrumpió su carrera legislativa para ser gobernador y luego volvió a ser senador en la LVII Legislatura (1997-2000). Este personaje estuvo vigente en el ámbito político por un periodo de 27 años, apenas superado por Ángel Sergio Guerrero Mier, contemporáneo suyo —también del PRI—, quien estuvo vigente por espacio de 30 años y llegó a ser gobernador del estado en el periodo 1998-2004. A diferencia de Ramírez Gamero, Guerrero Mier inició su carrera en la LI Legislatura local (1968-1971) y luego la continuó en el Congreso federal, donde en tres ocasiones fue diputado por mayoría relativa. Estos representantes se han reelecto hasta en tres ocasiones.

Otro caso de un representante que ha ocupado hasta cuatro cargos legislativos es Samuel Aguilar Solís, también del PRI, quien ha estado por 17 años en la carrera política. Este representante se inicia como diputado de la LIX Legislatura local (1992-1995) y luego es electo senador en la LVI Legislatura (1994-2000). En la LVIII y LX legislaturas (2000-2003 y 2006-2009, respectivamente), vuelve a ser diputado federal. Pedro Ávila Nevárez (del PRI), tiene también una carrera política larga de 20 años; se inicia como diputado suplente en la LVII Legislatura (1986-1989) del Congreso local y luego fue diputado propietario en la LXI Legislatura (1998-2001) del mismo Congreso; posteriormente fue diputado federal en la LIX Legislatura (2003-2006), y en la LXI (2009-2012) vuelve a ejercer este cargo al suplir a Jorge Herrera Caldera, que solicita licencia para competir por la gubernatura de Durango para el periodo 2010-2016.

Otro representante con una carrera y política prolongada es Ismael Hernández Deras, ex gobernador de Durango para el periodo 2004-2010.

Éste empezó su carrera siendo diputado local suplente en la LVIII Legislatura del Congreso local (1989-1992) y diputado propietario en la LIX legislatura (1992-1995) del mismo Congreso. Luego fue senador suplente de Ramírez Gamero en la LVII Legislatura (1997-2000) y senador propietario en la LVIII y LIX legislaturas federales (2000-2006). Esta carrera la hizo en 17 años.

Las carreras parlamentarias longevas se dan más en el PRI por ser el partido con más años en el poder; sin embargo, hay un caso de excepción, el de Alejandro González Yáñez, del PT, quien inicia su carrera parlamentaria en la LVIII Legislatura local (1989-1992) como representante del Partido del Comité de Defensa Popular (PCDP), organización política local antecedente del PT. Luego es diputado en la LVII y LIX Legislaturas federales (1997-2000 y 2003-2006, respectivamente). Otro activo del PT con una carrera política prolongada de 26 años es Alfonso Primitivo Ríos Vázquez, actual diputado en la LXI Legislatura (2009-2012), a la que accede por la "vía alterna". Él inicia su carrera legislativa en 1986 como diputado del PCDP en la LVIII Legislatura local (1989-1992) y vuelve a ser diputado por el PT en la LXI Legislatura (2009-2012); en la LVIII Legislatura federal (2000-2003) se desempeña como suplente de Carlos Cruz Martínez, del PRD, y, finalmente, llega a la actual LXI Legislatura federal a partir de que Anel Nava Pérez le deja su lugar. En el PT, tres de sus cuatro representantes en el Congreso de la Unión siguieron la ruta de ser electos primero en un cargo local y luego en uno federal.

En contraste, entre las representantes son contadas las mujeres que han logrado permanecer por un tiempo prolongado en la política. El caso más representativo es el de Judith Murguía Corral, que ha desempeñado en dos ocasiones el cargo de diputada local en la LIX y LXV legislaturas locales (1992-1995 y 2009-2012, respectivamente), una vez el de diputada federal en la LIV Legislatura (1988-1991) y una vez el de senadora en la LVI-LVII legislaturas (1994-2000) (véase cuadro 8). En los primeros tres ejercicios representó al PRI, mientras que en el último representó al PAN, en la coyuntura de las elecciones de 2010, con la alianza PAN-PRD. Antes de esta elección, su carrera en el PRI parecía estar terminada. Se ha mantenido vigente por más de 20 años.

También Juana Leticia Herrera Ale, del PRI, es un caso excepcional, pues ha desempeñado hasta tres cargos legislativos en un periodo corto: senadora en la LVIII y LIX legislaturas (2000-2006), diputada federal en la LX Legislatura (2006-2009) y diputada local en la actual LXV Legislatura local (2009-2012). Herrera Ale fue, además, presidenta del municipio de Lerdo. La ruta que sigue también es atípica, ya que primero fue senadora (suplente), luego diputada federal y, posteriormente, diputada local.

Los casos de Murguía y Herrera son excepcionales, pues regularmente las mujeres ejercen sólo un cargo legislativo, y en las pocas veces que lo desempeñan en más de una ocasión, siguen la ruta diputada local/diputada federal. Son menos aún las que pueden realizar una carrera política larga y experimentada.

CONCLUSIONES

Si bien en México no se permite la reelección consecutiva, el estudio de caso, referido al acceso y permanencia de los representantes del estado de Durango en el Congreso de la Unión, muestra que la reelección alternada —ya sea en el Congreso local o en el federal— ha permitido a los partidos políticos sortear tal prohibición y, paralelamente, cultivar una élite legislativa básicamente masculina. Así, a lo largo de cinco legislaturas federales, en la Cámara de Diputados las mujeres han sido sólo 14, en contraste con el número de legisladores, que se eleva a 42. En la Cámara de Senadores, sólo dos mujeres han ejercido un cargo senatorial, contra 15 hombres que lo han hecho. La escasa presencia de mujeres en el Poder Legislativo se agudiza entre los representantes que se eligen en más de una ocasión. En todo caso, en el Poder Legislativo la presencia de las mujeres es —con algunas excepciones— efímera y prescindible. Lo anterior muestra una falta de promoción política de las mujeres de parte de los partidos políticos en su calidad de únicas vías de acceso al poder. Esta situación obliga a replantear la discusión de la reelección legislativa desde una perspectiva de género, esto es, considerando las diferentes oportunidades de acceso y permanencia que tienen mujeres y hombres en la esfera de la representación política, con el objeto de incorporar acciones positivas que propicien el acceso de las mujeres a los cargos electivos, de manera que en éstos no se perpetúe sólo un segmento masculino de la clase política. Las prácticas de sustitución de candidatas o diputadas electas son generadas por la ausencia de controles que definan de manera clara la forma de ingreso y permanencia de los representantes en el Poder Legislativo. Al respecto, habrá que reformar las leyes electorales y la Ley Orgánica del Congreso. En este contexto, urge democratizar los métodos de elección interna de los partidos políticos a fin de que incorporen igualitariamente a mujeres y hombres tanto en las candidaturas de representación proporcional como en las candidaturas de mayoría relativa. Asimismo, es necesario acotar los desplazamientos de las diputadas propietarias a través de reglas que garanticen que la proporcionalidad femenina lograda en la elección permanezca constante, independientemente de los cambios que los partidos hagan entre sus candidatos o

diputados. No se puede dejar de señalar la sordera de los partidos, que han dejado de escuchar las voces femeninas disonantes y disidentes del *statu quo*, que se han alzado para reclamar la inclusión de la igualdad de género en la reforma política. Ésta es una demanda legítima y un valor emergente de las sociedades democráticas. Satisfacer esta demanda devolverá algo de credibilidad a los partidos políticos y a las instituciones representativas.

Algunas cuestiones que quedan pendientes de abordar son las características adicionales que acompañan a las y los representantes políticos que se eligen una o más veces; aspectos como la edad, el estado civil, y el parentesco y la cercanía con los grupos de poder, dan más elementos sobre la forma en que mujeres y hombres acceden a los cargos públicos. También queda pendiente el desempeño de las y los diputados reelectos a fin de poder comprobar el efecto que esto tiene sobre la profesionalización de las y los representantes políticos.

Anexo 1.
Rotación y permanencia legislativa de los representantes hombres por el estado de Durango al Congreso de la Unión LVII-LXI legislaturas

PRI							Ruta	Vigencia años*
Diputados	Legislatura Local	Periodo	Legislatura federal	Periodo	Número de elecciones			
Ángel Sergio Guerrero Mier	LI	1968-1971	L	1976-1979	1 local	dmrp; DMRp; DMRp; DMRp;G	36	
			LIII	1986-1989	3 federales			
			LVII	1997-2000				
José Ramírez Gamero	---		L	1976-1979	4 federales	DMRp; SMRp; G SRPp; DRPp	27	
			LII y LIII	1982-1988				
			LVI y LVII	1994-2000				
			LVIII	2000-2003				
Ulises Adame de León	LXII LXV	2001-2004	LIX	2003-2006	2 locales	dmrp, DMRp, dmrp	11	
		2009-2012			1 federal			
Jaime Fernández Saracho	LXI	1998-2001	LIX	2003-2006	1 local y 1 fe- deral	dmrp; DMRp	8	
Pedro Ávila Nevárez	LVII (s) LXI (p)	1986-1989	LIX	2003-2006	2 locales	dmrs; dmrp; DMRp DMRs	20	
		1998-2001	LXI (s)	2009-2012	2 federal			
Óscar García Barrón	LXI LXIII	1998-2001	LXI	2009-2012	2 locales	dmrp; dmrp DMRp	14	
		2004-2007			1 federal			
Ricardo López Pescador	LXIII	2004-2007	LXI	2009-2012	1 local y 1 fe- deral	dmrp; DMRp	8	

Anexo 1. Continuación

Diputados	Legislatura Local	Periodo	Legislatura federal	Periodo	Número de elecciones	Ruta	Vigencia años*
Samuel Aguilar Solís	LIX	1992-1995	LVI y LVII	1994-2000	1 local	dmrp; SMRp; DRPp; DRPp	17
			LVIII	2000-2003	3 federates		
			LX	2006-2009			
José Rosas Aispuro Torres	LXI	1998-2001	LX	2006-2009	1 local y 1 federal	dmrp; DRPp	11
Félix León Juan Manuel	LVII	1986-1989	LVII	1997-2000	2 locales	dmrp; DMRp; dmrp;	14
	LXII	2001-2004		1 federal			
Arizmendi Hernández Juan	LIV	1977-1980	LIII	1985-1988	1 local	dmrp DMRp; DMRp	14
			LVII	1997-2000	1 federal		
Juan Carlos Gutiérrez Fragoso	LIX	1992-1995	LVII	1997-2000	1 local y 1 federal	dmrp; DMRp	8
Lugo Espinoza Gustavo	LVII (s)	1986-1989		2000-2003	2 locales	dmrs; dmrp; DMRp	17
	LX (p)	1995-1998	LVIII		1 federal		
Adrián Alanís Quiñones	LVII	1986-1989	LVIII	2000-2003	1 locales y 1 federal	dmrp SMRp	17
Hernández Deras Ismael	LVIII (s)	1989-1992	LVII	1997-2000	1 local	dmrs; dmrp; DMRp; SMRs SMRp,G	17
	LIX (p)	1992-1995	LVIII y LIX	2000-2006	2 federates		
Benítez Ojeda Luis Enrique	LXV	2010-2013	LX	2006-2009	1 local y 1 federal	dmrp; DMRp	7
PAN							

Anexo 1. Continuación

Diputados	Legislatura Local	Periodo	Legislatura federal	Periodo	Número de elecciones	Ruta	Vigencia años*
Rodolfo Torres Elizondo	---		(LIV)	1982-1991	2 federales	PM; DMRp; SMRp	18
			LVI y LVII	1994-2000			
Juan de Dios Castro Lozano	---		LVII	1997-2000	2 federales	dmrp; DMRp	9
			LIX	2003-2006			
Efraín de los Ríos Luna	LXI	1998-2001	LVI y LVII	1994-2000	1 local y 1 federal	dmrp; SRPs	7
		1998-2001	LX (baja)	2006-2009	1 local y 1 federal	dmrp; DMRp	11
Héctor F. Ling Altamirano	LVIII	1989-1992	LI	1979-1982	1 local	dmrp; DMRp	20
			LIII	1985-1988	3 federales		
			LVII Y LIX	2000-2006			
Rodolfo Dorador Pérez Gavilán	---		LVIII	2000-2003	2 federales	DMRp; SRPp	10
			LX y LXI	2006-2012			
			LXI	2009-2012	1 local y 1 federal	drpp; SRPs	8
Herrera Rivera Bonifacio	LXI	1998-2001	LXI	2009-2012	1 local y 1 federal	dmrp; DMRp	14
		2010-2013	LX	2006-2009	1 local y 1 federal	DMRp; dmrp	6
Jorge Alejandro Salum del Palacio	LXV						
PT							
González Yáñez Alejandro	LVIII (CDP)		LVII	1997-2000	1 local		15
			LIX	2003-2006	3 federales	dmrp; DMRp	
			LX Y LXI	2006-2012		DMRp; SRPp	

Anexo 1. Continuación

Diputados	Legislatura Local	Periodo	Legislatura federal	Periodo	Número de elecciones	Ruta	Vigencia años*
Santiago Gustavo Pedro Cortés	LX	1995-1998	LVII	1997-2000 (2006-2009)	2 locales y 1 federal	dmp; DMRs; drps (a)	14
	LXV	2010-2013					
Juan José Cruz Martínez	LXV	2010-2013	LVII	1997-2000	1 local y 1 federal	DMRp; dmp	16
Alfonso Primitivo Ríos Vázquez	LVII	1986-1989	LXI	2009-2012	2 locales y 1 federal	drrp; DRPP drps (a)	26
	LXI	1998-2001					
PRD							
Marcos Carlos Cruz Martínez	---		LVIII- LIX	2000-2006 2009-2012	3 federales	SMRp; DMRs (a); PM	12
			LXI				
Rodrigo Maldonado Ochoa	---		LVII	1997-2000	1 federal	DRPs	3
PVEM							
José Antonio Arévalo González	---		LVIII (por el D.F.)	2000-2003	1 federal	DMRp	12
			LX (local)	2006-2009	1 local	DRPS	12**

Fuente: elaboración propia a partir de los datos del SIL, de Arreola, *et. al.* 2005 y del Diario de Debates de las legislaturas correspondientes del Congreso de Coahuila.

*Se refiere al conjunto de años vigente en la carrera política parlamentaria, desde que inició su primer cargo hasta la actualidad. En algunos casos se considera otros cargos de representación desempeñados en los intervalos (gobernador (G), y presidentes municipales (PM)).

**Se contabilizan los años que fue representante por el Distrito Federal en la LVII Legislatura en 1997.

BIBLIOGRAFÍA

Alarcón, Víctor

2009 "La equidad de género en el ámbito electoral, de la ley a los resultados" en *Equidad de género y derecho electoral mexicano*, México, TEPJF, pp.103-141.

Arreola Antonio, et al.

2005 *Historia del Congreso del Estado de Durango*, México, LXIII Legislatura del H. Congreso Libre y Soberano de Durango.

Bárcena, Sergio A.

2011 "El proceso de formulación de políticas públicas en el Congreso. Una propuesta metodológica para la medición de la eficiencia en las comisiones legislativas", ponencia presentada en *IV Congreso Internacional y XXII Nacional de Estudios Electorales*, México, Sociedad Mexicana de Estudios Electorales.

Brody, Allison

2009 "Un vistazo al género y la gobernanza", en *Breve, boletín de Bridge 21 de abril*, [ref. 16 de septiembre de 2009]. Disponible en web: <http://old.bridge.ids.ac.uk/docs/Governance_IB21_Spanish.pdf>

Cámara de Diputados, LXI Legislatura

[s/f] *Integración de la LXI Legislatura de la Cámara de Diputados según género y Grupo Parlamentario*, [ref. 27 de mayo de 2010]. Disponible en web: <http://sitl.diputados.gob.mx/LXI_leg/cuadro_genero.php>

Campos, Emma

2004 "Un congreso sin congresistas. La no reelección consecutiva en el poder legislativo", en Fernando Dworak F. (coord.), *El legislador a examen*, México, FCE, pp. 98-151.

Cervantes, Celia et al.

2006 *La cuota de género en México y su impacto en los Congresos estatales. Baja California Sur, Colima, Coahuila, Durango, Jalisco, Guerrero y Nayarit*, Lourdes C. Pacheco Ladrón de Guevara (coord.), Tepic, Universidad Autónoma de Nayarit.

CIMAC (Comunicación e Información de la Mujer, AC)

2010 *Ni paridad ni cuotas de género, son tema de Reforma Política*, [ref. del 5 de septiembre de 2010] Disponible en web: <<http://www.cimacnoticias.com/site/10012510-Ni-paridad-ni-cuota.40893.0.html>>

Dahl, Robert

1992 *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós.

Dworak, F. Fernando

2004a "¿Cómo sería el Congreso sin reelección? Una prospectiva acerca del posible efecto del restablecimiento de la carrera parlamentaria en México", en Fernando Dworak F. (coord.), *El legislador a examen*. México, FCE, 231-287.

2004b "La limitación del mandato legislativo: una perspectiva comparada", en Fernando Dworak F. (coord.), *El legislador a examen*, México, FCE, pp. 155-205.

El Siglo de Torreón

[s/f] *Le quita curul a un muchacho* [ref. 25 de julio de 2010]. Disponible en web: <<http://www.elsiglodedurango.com.mx/noticia/284942.le-quita-curul-a-un-muchacho.html>>

El Universal

[s/f] *PVEM propone reforma política*, [ref. 5 de septiembre de 2010] Disponible en web: <<http://www.eluniversal.com.mx/notas/663317.html>>

Gallo, Máximo, Kristen Simple y Gregory Schmidt

2008 “Las elecciones legislativas peruanas en 2006: un caso exitoso de cuotas con voto preferencial”, en Marcela Ríos Tovar, *Mujer y Política. El impacto de las cuotas de género en América Latina*, Chile, IDEA-Flacso, pp. 179-200.

Gobierno Federal

2001 “Constitución Política Mexicana”, en *Diario Oficial de la Federación 13 de abril*, México, Secretaría de Gobernación.

2008 “Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales”, en *Diario Oficial de la Federación*, 14 de enero, México, Secretaría de Gobernación

Guzmán, Virginia

2003 *Gobernabilidad Democrática y Género: una articulación posible*. ONU-CEPAL. *Unidad Mujer y Desarrollo*, [ref. 25 de enero de 2009]. Disponible en web: <http://www.fescol.org.co/DocPdf/MU-gobernabilidaddemocraticagenero.pdf>

INEGI-InMujeres

2010 *Mujeres y hombres en México 2010*, México, INEGI-InMUJERES

Matland, Richard E.

2002 *Estrategias para ampliar la participación femenina en el Parlamento. El proceso de selección de candidatos legislativos y los sistemas electorales* [ref. 12 de abril 2009]. Disponible en web: <http://www.idea.int/publications/wip/upload/chapter_03-2.pdf>

Moore L., Henrieta

1999 *Antropología y Feminismo*, España, Cátedra Madrid.

Mujeres por la Democracia Paritaria

2010a *Nuevo contrato social para el siglo XXI*, [ref. 12 de mayo de 2010]. Disponible en web: <<http://mujerespoliticasporlaparidad.blogspot.com/2010/03/nuevo-contrato-social-para-el-siglo-xxi.html>>

2010b *Iniciativa de Reforma Política Desde la Perspectiva de los Derechos Humanos de las Mujeres*, [ref. 26 de septiembre de 2010]. Disponible en web: <<http://mujerespoliticasporlaparidad.blogspot.com/2010/03/iniciativa-de-reforma-politica-desde-la.html>>

Nacif, Benito

2006 “La rotación de cargos legislativos y la evolución del sistema de partidos en México”, en Elizondo, Mayer y Nacif (comps.), *Lecturas sobre el cambio político México*, México, FCE, pp. 79-114.

Notimex

[s/f] *PRD-PT-Convergencia presentan propuesta de Reforma Política*, [ref. 12 de agosto de 2010]. Disponible en web: <<http://www.2.esmas.com/noticierostelevisa/mexico/nacional/140036/prd-pt--convergencia-presentan-propuesta-reforma-politica->>>

- 2009 *Presenta Calderón propuesta de reforma política*, [ref. 12 de agosto de 2010]. Disponible en Web:
<<http://www2.esmas.com/noticierostelevisa/mexico/nacional/123002/presenta-calderon-iniciativa-reforma-politica>>
- 2010 *PRI presenta propuesta de reforma política* [ref. 12 de agosto de 2010]. Disponible en web:
<<http://www.informador.com.mx/mexico/2010/181034/6/el-pri-presenta-propuesta-de-reforma-politica.htm>>

Ochoa Ávalos, María Candelaria

- 2006 “Los candados de la Ley de Cuotas para la representación femenina en el Estado de Jalisco”, en Celia Cervantes *et al.*, *La cuota de género en México y su impacto en los Congresos Estatales*, México, Universidad Autónoma de Nayarit, pp. 143-161.

Pacheco, Lourdes

- 2006 “Legislación sin cuota: la legislación electoral del Estado de Nayarit”, en Celia Cervantes *et al.*, *La cuota de género en México y su impacto en los Congresos Estatales*, México, Universidad Autónoma de Nayarit, pp. 191-223

Peña Molina, Blanca Olivia

- 2003 “La cuota de género en la legislación electoral mexicana: ¿igualdad de oportunidades o igualdad de resultados?”, en *Revista Mexicana de Estudios Electorales*, núm. 2, julio-diciembre, México, SOMEE, pp. 35-58.
- 2006 “Sistema de cuota y masa crítica en el Congreso de Baja California Sur”, en Celia Cervantes *et al.*, *La cuota de género en México y su impacto en los Congresos Estatales*, México, Universidad Autónoma de Nayarit, pp. 43-81.

PNUD

- 2010 *Informe de Desarrollo Humano. La verdadera riqueza de las naciones: camino al desarrollo humano* [ref. 13 de diciembre de 2012]. Disponible en web:
<http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2010_ES_Summary.pdf>

Reynoso, Diego

- 2008 “El exiguo impacto de las cuotas de género en México”, en Nélida Archenti y Tula María Inés, *Mujeres y Política en América Latina*, Argentina, Heliasta, pp. 107-128.

Ríos Tovar, Marcela (coord.)

- 2008 *Mujer y política. El impacto de las cuotas de género en América Latina*, Chile, IDEA / Flacso, 250 pp.

Scott W., Joan

- 1996 “El Género: una categoría útil para el análisis histórico”, [ref. 29 de abril de 2011]. Disponible en web <<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/scott.pdf>>

Senado de la República, LXI Legislatura

- 2010a “Iniciativa de ciudadanos Senadores”, en *Gaceta*, núm. 108. [ref. 11 de junio de 2010]. Disponible en web:
<<http://www.senado.gob.mx/index.php?ver=sp&mn=2&sm=2&id=2657>>
- 2010b “Iniciativa con Proyecto de decreto que presenta la Senadora Sosa Govea Martha Leticia, por el que se reforman y adicionan, diversas disposiciones

de la constitución política de los Estados Unidos Mexicanos”, en *Gaceta*, núm. 112 [ref. 20 de mayo de 2011]. Disponible en web: <<http://www.senado.gob.mx/index.php?ver=sp&mn=2&sm=2&id=2669&lg=61>>

Sistema de Información Legislativa

2011 *Perfil del legislador*, [ref. 26 de julio de 2011]. Disponible en web: <http://sil.gobernacion.gob.mx/Librerias/pp_PerfilLegislador.php?SID=&Referencia=2300367>

Suárez Pont, Susana

2006 “Participación política de la mujer en el Congreso del Estado de Guerrero”, en Celia Cervantes *et al.*, *La cuota de Género en México y su impacto en los Congresos Estatales*, México, Universidad Autónoma de Nayarit, pp. 163-189.

Tovar, Jesús

2010 “Condicionantes políticos que impiden la reelección de legisladores en México”, en *Convergencia, Revista Mexicana de Ciencias Sociales*, núm. 52, México, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 187-206.

Tuñón Pablos, Enriqueta

2006 “La incorporación de las mujeres a la vida política nacional”, en *Avances de la perspectiva de género en la las acciones legislativas. Compendio*, México, Cámara de Diputados, LIX Legislatura.

Tremblay, Manon

2007 *Democracy, Representation, and, Women: A Comparative Analysis* [ref. 20 de abril de 2009]. Disponible en web: <<http://dx.doi.org/10.1080/13510340701398261> >

Varela, María del Rosario

2007 “Ciudadanía, legislación electoral y partidos políticos: la Ineficacia de la cuota de género para democratizar los procesos electorales: los casos de Coahuila y Durango”, en *Apuntes Electorales*, núm. 27, México. Instituto Electoral del Estado de México, pp. 167-191.

Vélez Bautista, Graciela

2008 *La construcción social del sujeto político femenino*, México, Porrúa

Género y rotación legislativa de los representantes por el estado de Durango en el Congreso de la Unión

María del Rosario Varela Zúñiga
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Universidad Autónoma de Coahuila

Resumen: *Se hace un estudio de caso sobre la rotación legislativa de las y los representantes del estado de Durango en el Congreso de la Unión durante los últimos 15 años. El propósito es mostrar la importancia que tiene el género en el acceso al Poder Legislativo y en la posibilidad de hacer carrera política por parte de hombres y de mujeres. En tal sentido, se hace un tratamiento por sexo de los registros del Sistema de Información Legislativa, para identificar el acceso y permanencia de hombres y mujeres en el Poder Legislativo federal y local y las rutas de acceso que siguen. La investigación muestra la desventaja que tienen las mujeres del estado de Durango para acceder a la representación política en el Congreso de la Unión. El estudio se contextualiza en el debate actual sobre la Reforma Política desde la reelección legislativa, que es uno de los temas centrales.*

Palabras clave: *género, perspectiva de género, reelección legislativa, reforma política*

Abstract: *This case study investigates the legislative rotation of the state of Durango representatives in the Union Congress over the past fifteen years. Its purpose is to show the importance gender for access of women and men into political representation space. By a sex treatment of the legislative information system registers, this paper identifies the number of women and men representatives, the paths routes they follow and the number of times they have held a position of representation. The study shows the disadvantage women of the state of Durango have in making a political and parliamentary career. It is contextualized in the current debate on Political Reform in which legislative reelection is one of its main points.*

Keywords: *gender, gender perspective, legislative reelection, political reform*

INTRODUCCIÓN

El debate actual sobre la reelección consecutiva representa una oportunidad para reflexionar sobre la escasa presencia de las mujeres en los cargos de representación, situación que muestra una de las fallas más evidentes que hemos tenido como sociedad: no garantizar el ejercicio de los derechos político-electorales a la mitad de la población, esto es, a la población femenina. En México, el sistema político electoral se conformó bajo reglas formales e informales que explícita o implícitamente negaron a las mujeres el derecho a participar en los asuntos públicos y, por ende, el derecho a representar y a ser representadas. De esta manera, la sociedad mexicana adquirió los rasgos propios de una poliarquía masculina, categoría con la cual Dahl [1992] se refirió a las sociedades representativas que todavía en el siglo xx no habían universalizado el voto a toda la población adulta. No fue sino hasta la segunda mitad del siglo xx, con la reforma al artículo 34, cuando la condición de ciudadanía se extendió a las mujeres.¹ La incorporación tardía de éstas a la categoría de sujetos representables propició que las instituciones políticas no reflejaran sus necesidades; por ello, su derecho a votar fue largamente postergado y el derecho a ser electas no ha sido ejercido plenamente.

El sello androcéntrico con el que se constituyeron las instituciones representativas en México da cuenta de un proceso diferenciado de acceso al poder por parte de las mujeres y los hombres. Los partidos políticos, únicas instituciones facultadas como vías de acceso de la ciudadanía al poder, han acusado un sesgo de género en el desempeño de su función pública, llevando al poder a más hombres que a mujeres. Son estas condiciones diferenciadas en el acceso al poder lo que obliga a plantearse la cuestión de la reelección legislativa —uno de los temas actuales de la agenda política—, desde una perspectiva de género. El género es una relación primaria de poder que imprime una desigualdad entre hombres y mujeres y condiciona el acceso y uso de los recursos [Scott, 1996]. Sin embargo, esta condición social frecuentemente es soslayada como variable que incide en los procesos de representación política, aun cuando, como

¹ A nivel local se dieron tempranos reconocimientos del derecho a votar de las mujeres: en 1916, los estados de Yucatán, Chiapas y Tabasco reconocieron la igualdad jurídica de las mujeres para votar y ser elegidas en puestos de elección popular; en 1922, el estado de Yucatán reconoció el derecho de las mujeres para participar en elecciones municipales y estatales; en 1923, en San Luis Potosí se aprobó la ley que permitió a las mujeres que supieran leer y escribir, participar en los procesos electorales municipales y estatales. Para una explicación más amplia véase Tuñón [2006].

bien dice Moore [1999:9], el género es un principio estructural de todas las sociedades humanas, ya que estructura las relaciones y las instituciones sociales, su historia, su ideología, su sistema económico y organización política.

En este sentido, la investigación realiza un estudio de caso de la rotación legislativa de las y los representantes políticos del estado de Durango en el Congreso de la Unión. Se trata de advertir la posibilidad que han tenido mujeres y hombres de ser representantes en más de una ocasión (ya sea en el Congreso federal o en el Congreso local), en un sistema político-electoral que, además de no permitir la reelección consecutiva o inmediata,² se muestra reticente en admitir la desigualdad de género como una de las fisuras de las sociedades democráticas-representativas. La intención no es hacer una exhaustiva revisión de las investigaciones generadas en torno a la reelección legislativa, sino orientar la discusión hacia una perspectiva de género, tomando en cuenta que las y los representantes portan una adscripción social de género (“hombres” y “mujeres”) que les da diferentes posibilidades de incorporarse al poder político. Tampoco es la intención de esta investigación analizar las causas de la escasa presencia femenina en las estructuras políticas del país, pues estos elementos son considerados sólo parte del entorno que rodea el estudio de caso.

Se toman como referencia a las y los representantes electos —propietarios y suplentes en funciones— de las últimas cinco legislaturas federales; es decir, de la LVII a la LXI legislaturas, desarrolladas en el periodo 1997-2012. Este periodo comprende los años de modernización política en que los partidos de oposición empezaron a disputar al PRI la hegemonía política. De hecho, la LVII Legislatura Federal (1997-2000) es el parteaguas del proceso de liberalización política en México, pues, por primera vez, el PRI no tuvo mayoría en el Congreso. En el presente estudio se identifican las rutas seguidas por las y los representantes políticos para acceder a la arena federal o local en más de una ocasión, lo que permite hacer algunas inferencias sobre las posibilidades que tienen las mujeres y los hombres de hacer carrera política. Ésta se entiende en sentido restringido; esto es, se consideran principalmente los cargos electivos de diputados federales y lo-

² De acuerdo con lo estipulado en el artículo 59 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, “Los Senadores y Diputados al Congreso de la Unión no podrán ser reelectos para el periodo inmediato. Los Senadores y Diputados Suplentes podrán ser electos para el periodo inmediato con el carácter de propietarios, siempre que no hubieren estado en ejercicio; pero los Senadores y Diputados propietarios no podrán ser electos para el periodo inmediato con el carácter de suplentes”.

cales, así como de senadores, amén de los cargos de gobernador, presidente municipal y regidores (estos últimos, en la medida en que tal información esté disponible).³

METODOLOGÍA Y FUENTES DE INFORMACIÓN

Para identificar a las y los representantes federales se utilizó el registro del Sistema de Información Legislativa (SIL) que incorpora los cargos de diputados o senadores de la LVII a la LXI legislaturas.⁴ La fuente desglosa la información por cargo, partido, tipo de elección, estado, fecha de toma de protesta, tipo de cargo (propietario o suplente), así como su estatus vigente (activo o de baja). El SIL registra el número de cargos desempeñados, por lo que los nombres de los representantes aparecen tantas veces como hayan desempeñado un cargo, incluso los cargos de senadores se contabilizan doble —como si fuera una reelección—, ya que se cuentan por separado las dos legislaturas que comprenden el periodo senatorial. De los 3785 registros del SIL,⁵ 82 corresponden al estado de Durango; de éstos, nueve cargos de senadores aparecen dobles, al restarlos quedan 73 registros⁶ que incluyen de manera repetida los nombres de los representantes que desempeñaron el cargo más de una vez. No obstante la amplitud de sus datos, el registro del SIL no está exento de fallas y omisiones; así, en varias ocasiones no se registra el estado de procedencia de las y los representantes, y en otras atribuye el mismo cargo (particularmente el de senador), a dos estados diferentes, aun tratándose del mismo periodo legislativo.⁷ Incluso así, el registro del SIL sigue siendo útil para los propósitos de esta investigación.

³ Se omiten aspectos relacionados con las características socioeconómicas, educativas y de otra índole que rodean las carreras políticas de las y los representantes.

⁴ El SIL se actualiza constantemente; el consultado para este estudio correspondió al de fecha 24 de julio de 2011.

⁵ El estatus de 13 registros es de “baja” (del cargo).

⁶ No todos los 17 senadores del estado de Durango (propietarios o suplentes) que registra el SIL están contados doblemente, ya que algunos fueron electos para un periodo extraordinario de tres años en la LVII Legislatura, y otros sólo estuvieron en una legislatura.

⁷ Entre otros representantes que no tienen estado de procedencia se encuentra la diputada Norma Sotelo Ochoa, del estado de Durango. Además, los registros 1937 y 1938 consideran a Héctor Federico Ling Altamirano como senador de Representación Proporcional por el PAN por el estado de Durango en la LVIII Legislatura (primera mitad de su periodo legislativo), pero en la LIX Legislatura (segunda mitad) lo registra como del Distrito Federal. De acuerdo con esto, Ling Altamirano habría sido senador por dos estados durante el mismo periodo, lo cual es legalmente imposible. Su suplente en ambas legislaturas fue Arturo García Portillo.

EL GÉNERO Y LA REELECCIÓN LEGISLATIVA: UN DEBATE A CONTRACORRIENTE

La reelección consecutiva forma parte del actual debate sobre la Reforma Política y se enmarca en el contexto de modernización de las estructuras políticas que experimenta México desde finales de los ochenta y cuya principal característica es la emergencia de otros partidos competitivos, además del PRI, que ganaron presencia tanto a nivel federal como estatal.⁸ En 1989, Baja California pasó a ser el primer estado gobernado por un partido de oposición; posteriormente siguieron otros, como Chihuahua, Guanajuato, Jalisco, Baja California Sur, Aguascalientes, Querétaro, Nuevo León, la Jefatura del Distrito Federal, Nayarit, Tlaxcala, Zacatecas, Morelos y, más recientemente, Oaxaca, Puebla y Sonora. En el año 2000 la alternancia política se experimentó también en el plano federal con la llegada del Partido Acción Nacional (PAN) a la Presidencia de la República. En este contexto, cobraron importancia viejos asuntos de la agenda política, como la reelección consecutiva, que desde 1933 está prohibida en la Constitución.

La prohibición de la reelección legislativa inmediata surgió en un contexto político-institucional caracterizado por la existencia de un solo partido y un presidencialismo a ultranza [Tovar, 2010, y Nacif, 2006], pero en el actual contexto en que el presidencialismo se ha debilitado y donde existen más partidos políticos con capacidad competitiva, la vigencia de esta prohibición es vista como un anacronismo que no permite avanzar en el diseño de instituciones legislativas modernas [Nacif, 2006; Dworak, 2004a, 2004b; Campos, 2004]. La posibilidad de la reelección consecutiva ha motivado múltiples estudios sobre sus ventajas y desventajas. Dentro de las ventajas, se considera que la no reelección inmediata evita la acumulación de experiencias y la profesionalización de los congresistas, además de que impide el desarrollo de una relación de responsabilidad y rendición de cuentas entre los legisladores y su electorado [Campos, 2004:98]. Dworak [2004b:155-156] se muestra escéptico ante esta hipótesis y advierte que primero se deben especificar las circunstancias y mecanismos por los que los representantes buscarían adquirir conocimientos especializados en algún tema (como la pertenencia a comisiones legislativas).⁹ Sin embargo, está de

⁸ La revocación de mandato, las candidaturas independientes a todos los cargos de elección popular, la iniciativa ciudadana y las figuras de plebiscito y referéndum, entre otros, también integraron las propuestas de la reforma política.

⁹ En relación con la eficiencia en el trabajo legislativo, conviene traer a colación el Índice de Eficiencia Procedimental (IEP) que maneja Bárcena [2011] para cuantificar el comportamiento de las comisiones en el ámbito de formulación de políticas públicas. Una de las hipótesis que introduce en este índice múltiple es la de que la experiencia par-

acuerdo en que la restauración de las carreras parlamentarias mediante la reelección consecutiva llevaría al fortalecimiento de la función legislativa. Otros estudios han abordado la cuestión mediante una perspectiva comparativa o prospectiva (el mismo Dworak hace un estudio comparativo sobre los efectos de la limitación del mandato legislativo en Costa Rica, Filipinas y Estados Unidos; en este último, sólo algunos estados tienen limitación del mandato).

Empero, estos estudios han dejado fuera la perspectiva de género; esto es, soslayan la manera sobre cómo la reelección estaría mediada por la identidad social de “hombres” y de “mujeres”. En todo caso, el debate asume que lo discutido es válido para ambos, lo que dista mucho de ser verdad, pues el género se ha develado como un factor que diferencia el acceso de mujeres y hombres al poder.¹⁰ Así, a lo largo de la historia de México no hubo ninguna mujer presidenta y apenas hemos tenido seis gobernadoras, dos de ellas interinas. Además, según el INEGI, en 2010 en la Cámara de Senadores de la actual LXI Legislatura, las mujeres representan 23.4% del total, y en la Cámara de Diputados las mujeres electas alcanzaron 27.8% (porcentaje que bajó hasta 25% posteriormente a la solicitud de licencias que hicieron varias diputadas que fueron sustituidas por hombres). En los congresos locales, la presencia de diputadas es de 21.7%; en las presidencias municipales de 5.3%; las síndicas representan 18.7%, mientras que las regidoras 32.6%. Lo anterior sin contar la escasa presencia femenina en el Poder Judicial y en la administración pública de los tres ámbitos de gobierno.

La representación política de las mujeres es actualmente uno de los ejes que articula la idea de una nueva gobernanza incluyente. Debido a que las mujeres han estado excluidas de la toma de decisiones, las instituciones que han regido a las sociedades democráticas-representativas no reflejan sus necesidades. Por ello, involucrar a las mujeres en la definición de las políticas y procesos decisivos hace más probable que las instituciones sean sensibles a las diferentes necesidades y situaciones, tanto de las mujeres como de los hombres, y contribuyan a la igualdad de género [Brody, 2009 y Guzmán,

lamentaria de los presidentes de comisión afecta positivamente el IEP sin embargo, no encontró una relación positiva. Otros factores más determinantes fueron la cantidad de iniciativas que recibe una comisión, así como la creación de subcomisiones.

¹⁰ Emma Campos [2004] hace un prolijo estudio de la reelección de los representantes durante las legislaturas XXXVI a LVI (LVII para el caso del Senado; sin embargo, no desagrega los datos por sexo y soslaya el hecho de que en la XLIII Legislatura las mujeres habían conseguido el derecho a votar, por lo que ya se habían incorporado —si bien en una mínima proporción— al Congreso de la Unión.

2003]. La reducida presencia de mujeres en las estructuras de poder obedece a múltiples factores; así, de acuerdo con Tremblay [2007], existen factores de tipo cultural que subyacen en una sociedad, como valores estándar, actitudes e instituciones, en las cuales se crean las formas de ser, hacer y pensar. En este sentido, la religión, la educación y las visiones sociales de los roles de género son factores primariamente identificados como determinantes de la proporción de mujeres en la política (formal).¹¹ Por otro lado, de acuerdo con Moore [1999: 9], el género articula socialmente a los hombres y las mujeres, y el resultado de esta articulación es lo que define y redefine la actividad social. De este modo, la diferente ubicación de las mujeres y los hombres en la política parece depender del modelo de vida social que se desprende de la separación entre lo “doméstico” y lo “público”, y que se traduce en una concepción cultural específica de lo que las mujeres y los hombres deben ser (y hacer). Vélez [2008] identifica factores subjetivos implícitos en la subrepresentación política de las mujeres que tienen que ver con la construcción de la subjetividad y la identidad femenina (subalterna) construida en los procesos primarios de socialización, situación que se convierte en nodal, pues actúa como estructura androcéntrica latente para determinar las representaciones que tienen los sujetos (en este caso las mujeres) de su posición en el espacio social, así como su relación con otros sujetos (individuos o grupos sociales). Vélez estima que la emergencia de un “sujeto femenino” en la política está sujeta a la deconstrucción de esas identidades.

Sin embargo, no existe un acuerdo generalizado sobre el peso de los factores socioculturales en la representación política de las mujeres. Otros autores acentúan la fuerza que tienen los factores de tipo político institucional, tales como el sistema electoral y de partidos y las reglas explícitas e implícitas que rodean los procesos de selección de candidatas y elección de representantes. En este sentido, se identifica al sistema de representación proporcional como el sistema que más favorece la incorporación de las mujeres al poder político; así, Matland [2002] refiere los resultados de una investigación realizada en 24 democracias industrializadas de Occidente que analizó las causas de las variaciones en los niveles de representación de las mujeres durante el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial. Los resultados distinguen dos periodos: hasta 1970, la ventaja era de 2% de diferencia entre los países con sistemas electorales mayoritarios y los paí-

¹¹ Las mujeres tienen una amplia participación en la política informal como parte de las bases de movilización de los partidos políticos y de sus líderes y también ejercen liderazgos comunitarios importantes; sin embargo, no logran pasar la frontera hacia los cargos de representación popular, considerados, en este caso, como la política formal.

ses con sistemas de representación proporcional, pero en las tres décadas siguientes el incremento fue más notable en estos últimos, mientras que en los sistemas mayoritarios fue más modesto. Ríos [2008] también refiere estudios que advierten sobre la importancia que tienen los factores político-institucionales como elementos de intermediación sobre los factores de tipo sociocultural, que suelen ser más graduales.

En México, desde finales de la década de los setenta, el sistema político-electoral es mixto; es decir, una proporción de representantes se elige por el principio de mayoría relativa en distritos electorales y otra proporción se integra mediante lista —cerrada— de diputados de representación proporcional y sujeta a la voluntad de los partidos políticos. En teoría, en el sistema mixto habría más posibilidades de que más mujeres arribaran al poder en la medida en que se abrieran otras vías de acceso, además del Partido Revolucionario Institucional (PRI).¹² Sin embargo, las mujeres no han alcanzado el umbral mínimo de representación (30%) considerado para las minorías (aun cuando las mujeres no son una minoría en el sentido estricto de la palabra). Lo anterior, a pesar de que desde mediados de los años noventa se introdujo en el Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales (Cofipe) la cuota de género, acción afirmativa temporal cuyo propósito esencial es revertir en un periodo corto la desigualdad de las mujeres en la esfera de la representación política. Inicialmente, el Cofipe exhortó sólo a los partidos políticos para que incluyeran en sus estatutos la necesidad de incorporar más mujeres en sus candidaturas; posteriormente estableció un porcentaje mínimo para la participación de candidatos de diferente *género*.¹³ Esta acción afirmativa fue incorporada paulatinamente en las legislaciones estatales¹⁴ con una coincidencia en su diseño: todas exoneraron de tal medida a las candidaturas de mayoría relativa, cuando éstas fueran electas por medios “directos” (considerados democráticos

¹² De acuerdo con Norris e Inglehart [1992, *apud* Tremblay, 2007], los parlamentos donde muchos partidos están representados ofrecen a las candidatas femeninas mayores posibilidades de ser electas, que en parlamentos donde sólo hay dos partidos.

¹³ En la legislación electoral, la diferencia sexual ha sido retomada como “género”; sin embargo, ésta no es una manera apropiada para referirse a hombres y a mujeres. El género es la representación sociocultural de la diferencia sexual; es decir, la valoración que la sociedad da al hecho de haber nacido hombres o mujeres. El género, así considerado, es una categoría para referirse a la diferencia social que se origina en la posición jerarquizante que la sociedad da a lo masculino y lo femenino. En el caso de la legislación electoral, *sexo* sería más apropiado que *género*.

¹⁴ A la fecha, sólo el estado de Nayarit no cuenta con esta acción afirmativa en su ley electoral.

por sí mismos).¹⁵ Las posteriores reformas al Cofipe no han revertido esta excepción, situación que se considera una limitante para la participación política de las mujeres, pues en la práctica la cuota de género no opera para las candidaturas de mayoría relativa, que representan 60% de la Cámara de Diputados. Es decir, la cuota de género aplica sólo en las candidaturas de representación proporcional; sin embargo, es una práctica ya instituida en los partidos reservar estos espacios para sus figuras connotadas. De hecho, como se verá más adelante, esta vía es la que más se utiliza en la reelección alternada y es básicamente un canal de acceso masculino.

Tampoco existe un acuerdo sobre los efectos de la cuota de género en los diferentes países donde ya se ha establecido, pues mientras algunos muestran un incremento, otros no registran efectos positivos. Argentina, país pionero en América Latina en establecer la “Ley de Cupos” en 1991, ha mostrado mejoras, lo mismo Costa Rica y Perú, mientras otros, como Chile, Brasil y Colombia, han tenido pocos avances [Gallo, Sample y Schmidt, 2008]. Para el caso de México, de acuerdo con Reynoso [2008], el efecto ha sido exiguo y, según Alarcón [2009], el impacto es marginal. Conviene decir que estos países tienen variantes en sus sistemas electorales. En las legislaturas en estudio, aunque en la LVII Legislatura por primera vez la presencia de mujeres llegó a 17%, no es sino hasta la LIX legislatura cuando se advierte un incremento sustantivo, al representar 24% del total, pero en la LX legislatura este porcentaje cayó a 22%. La actual LXI Legislatura se integró al principio con 27% de mujeres; sin embargo, acusó una sensible baja por efecto de la licencia de algunas diputadas y su sustitución por hombres. La evolución que han tenido las mujeres en el Congreso de la Unión, durante las últimas cinco legislaturas, se muestra en el siguiente cuadro:

LA REELECCIÓN CONSECUTIVA: ACTORES Y PROPUESTAS

El tema de la reelección legislativa se puso notoriamente en la agenda política a raíz de la propuesta de reforma del Estado planteada a finales de 2009 por el Ejecutivo federal, que consideró la reelección de legisladores federales hasta un límite de nueve años (después de la primera elección; es decir, una permanencia en el cargo por espacio de doce años). Esta propuesta partió del supuesto de que la permanencia en el Congreso permitiría que los le-

¹⁵ Parte de este proceso en el ámbito estatal se pueden ver en: Peña [2003, 2006], Cervantes [2006], Pacheco [2006], Suárez [2006], Ochoa [2006] y Varela [2007], donde se reseñan los casos de los estados de Baja California Sur, Coahuila, Colima, Durango, Guerrero y Nayarit.

Cuadro 1.
Porcentaje de mujeres y hombres en las legislaturas LVII-LXI del Congreso de la Unión

Legislatura	Años	Absolutos			Porcentajes		
		Total	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres
LVII	1997-2000	500	413	87	100.0	83	17
LVIII	2000-2003	500	420	80	100.0	84	16
LIX	2003-2006	500	380	120	100.0	76	24
LX	2006-2009	500	486	114	100.0	78	22
LXI	2009-2012	500	364	136*	100.0	73*	27*

Fuente: INEGI-InMujeres, Centro de Documentación, 2010; Hombres y Mujeres, Participación sociopolítica. <<http://cedoc.inmujeres.gob.mx/>>

*Debe considerarse la baja posterior de aproximadamente nueve diputadas.

gisladores profundizaran su conocimiento, elevando con ello la profesionalización y especialización. La propuesta del Ejecutivo fue respaldada por el PRI —básicamente por la figura del presidente de la bancada priista en el Senado, Manlio Fabio Beltrones,¹⁶ cuya propuesta estableció dos reelecciones consecutivas en diputados federales y locales hasta un total de nueve años (una elección y dos reelecciones). Por su parte, el Partido Verde Ecologista de México (PVEM) propuso una reelección legislativa hasta por tres periodos consecutivos, y en el caso de las municipalidades y los jefes delegacionales se propuso su reelección hasta un máximo de seis años. El PAN, Partido de la Revolución Democrática (PRD) y Convergencia rechazaron la reelección bajo el argumento de que primero era necesario fortalecer los procesos electorales, el sistema de rendición de cuentas y la revocación del mandato.¹⁷ Finalmente, la minuta del Senado de la República propuso un periodo de nueve años de permanencia, es decir, una elección y dos reelecciones para el caso de diputados; para el caso de senadores se consideró sólo una reelección.

¹⁶ Figuras importantes del PRI, como Emilio Chuayffet y Beatriz Paredes, se deslindaron de la propuesta de Beltrones diciendo que ésta era de los senadores y no del partido, y que sería éste el que posteriormente haría llegar su propuesta.

¹⁷ En la discusión en la Cámara de Diputados, los días 25 y 26 de octubre de 2011, la propuesta de la reelección inmediata se desechó por 237 votos a favor, 171 en contra y nueve abstenciones. El PRI, el PVEM y el PAN, votaron en contra. La figura de la revocación del mandato tampoco fue aprobada (transmisión de la Sesión del Pleno del Congreso de la Unión, Canal del Congreso).

Resalta que tanto en las propuestas del Ejecutivo como en la de los partidos no se consideraran medidas posibilitar y garantizar la presencia de más mujeres en el Poder Legislativo, no obstante la importancia que tiene la desigualdad de género en la Agenda Internacional de Desarrollo.¹⁸ De hecho, el índice de desigualdad de género es uno de los indicadores de desarrollo humano utilizados por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) [2010]. Uno de los componentes de este índice es el *empoderamiento*, que expresa la participación de la mujer en la arena política, un lugar donde históricamente ha estado en desventaja. Para su medición se usa la relación de representantes hombre-mujer en el Congreso.

La exclusión de la desigualdad de género en las propuestas de reelección generó una serie de posicionamientos de las organizaciones de mujeres. De acuerdo con Natividad Cárdenas, presidenta del Consejo Ciudadano Mujeres al Poder, el Seminario de Análisis para la Reforma Política, impulsado por el Senado de la República, fue “una reforma discriminatoria e incompleta”, pues ninguno de los temas que afectaban directamente a las mujeres estuvo en la mesa de discusión [CIMAC, 2010].¹⁹ También Mujeres por la Democracia Paritaria [2010b] advirtió sobre la necesidad de construir un nuevo pacto social centrado en la igualdad de género, y planteó una propuesta de paridad al Senado:

Impulsar un nuevo contrato social para el siglo XXI, donde la ciudadanía de todas las personas se sustente en plenos derechos, a partir del reconocimiento de las diferencias de género, origen étnico, orientación y/o preferencia sexual, capacidades diferentes, nacionalidad y clase social, para evitar que las diferencias sigan profundizando la injusticia y la desigualdad. Exigimos la reestructuración de las instituciones públicas estableciendo en la Constitución la *PARIDAD*, como medida definitiva para compartir el poder político entre mujeres y hombres de todas las condiciones sociales. Así se dará cabal cumplimiento al principio de igualdad de todos los mexicanos y las mexicanas, derecho fundamental ya consagrado en la Constitución [9 de febrero de 2010].

Estos posicionamientos de las mujeres hicieron eco en el Congreso de la Unión, donde se generaron tres iniciativas de ley, una por parte de Mujeres

¹⁸ La Plataforma de Acción IV Conferencia Mundial de la Mujer le dio visibilidad al tema de la desigualdad de género en la esfera política. La igualdad de género ha sido impulsada por la Organización de las Naciones Unidas (onu) en distintos foros internacionales. Actualmente es una de las Metas del Milenio.

¹⁹ En el segundo semestre de 2011 se realizaron los foros regionales “La Reforma Política. Cambio estructural de la vida social de México”. Estos foros tampoco incluyeron las demandas de las mujeres.

por la Democracia Paritaria y otra por el Grupo Parlamentario del PAN, así como otra que hizo en términos particulares la senadora del PAN, Leticia Sosa Govea.²⁰ Estas propuestas se significan por la prolija enunciación que hacen de los diversos instrumentos jurídicos internacionales en materia de igualdad de género, como argumentos precedentes de la serie de modificaciones y adiciones que se proponen a la Constitución, entre las que resaltan la incorporación del principio de igualdad sustantiva entre mujeres y hombres. En contraparte, estos argumentos están ausentes de las propuestas de los partidos y de la del presidente, lo que denota la importancia que tiene el derecho internacional en la defensa de los derechos humanos de las mujeres y el valor diferenciado que le dan las organizaciones de mujeres y los partidos políticos.

EL CONTEXTO LOCAL: GÉNERO Y REPRESENTACIÓN POLÍTICA EN EL CONGRESO DEL ESTADO DE DURANGO

El estado de Durango es uno de los estados donde no ha ocurrido la alternancia política en el Poder Ejecutivo y donde, en el Poder Legislativo, el PRI ha sido siempre una fuerza hegemónica. Aunque hubo periodos en que dicha hegemonía se vio amenazada, mantiene la mayoría, incluso en la última elección de 2010, en que el PAN y el PRD se aliaron bajo la figura de José Rosas Aispuro, un ex priista que no se vio favorecido por su partido para su candidatura como gobernador. El PAN ha sido la primera minoría, pero su presencia ha venido disminuyendo desde la década de los noventa. El Partido del Trabajo (PT) ha constituido la tercera fuerza política, si bien últimamente le disputa este lugar el PAN. La presencia del PRD ha sido mínima, casi igual a la del Partido Duranguense (PD), un partido local; el PVEM ocasionalmente ha tenido representación en el Congreso. La actual LXV Legislatura local (2010-2013) está integrada por los partidos que se relacionan en el cuadro 2.

En este contexto local, caracterizado por un bajo impulso de los partidos a la participación política femenina, las condiciones para reclutar

²⁰ Véase “Iniciativa de reforma política desde la perspectiva de los derechos humanos de las mujeres”, presentada al Senado de la República el 3 de marzo de 2010 [ref. 26 de septiembre de 2010, disponible en web: <www.observatoriogeneroyliderazgo.cl/index.php?option=com_content&task=view&id=2488>]. Asimismo, la iniciativa que presentaron la senadoras María Serrano Serrano, Blanca Judith Díaz Delgado, Lázara Nelly González Aguilar y Martha Leticia Sosa Govea, del GP del PAN el 18 de marzo de 2010. *Gaceta del Senado*, núm. 108. Véase también: “Proyecto de decreto por el que se reforman y adicionan diversas disposiciones de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”, que presenta el 25 de marzo la senadora Leticia Sosa Govea, del PAN, *Gaceta*, núm. 112.

Cuadro 2.
Integración de la LXV Legislatura de Durango según partido político

Partidos	Tipo de representación		Total
	MR	RP	
PRI	11	6	17
PAN	4	2	06
PRD	0	1	01
PT	0	1	01
PNA	2	1	01
PVEM	0	1	01
PD	0	1	01
Total	17	13	30
Porcentaje	53	43	100

Fuente: elaboración propia a partir de los datos de la página del Congreso de Durango.

El Congreso del Estado de Durango ha tenido tradicionalmente una escasa presencia de mujeres, pues en las cinco últimas legislaturas su participación no fue superior a 20% (véase cuadro 3).

Cuadro 3.
Integración del Congreso de Durango según sexo en las legislaturas LXI-LXV

Congreso de Durango					
Legislatura	Total diputados	M	%	H.	%
LXI (1998-2001)	25	1	4	24	96
LXII (2001-2004)	25	3	12	22	88
LXIII (2004-2007)	25	2	8	23	92
LXIV (2007-2010)	30	5	16	25	84
LXV (2010-2013)	30	6	20	24	80

Fuente: elaboración propia a partir de los datos de la página del Congreso de Durango y los Diarios de Debates de la LXI-LXIV Legislaturas.

mujeres con cierta experiencia al Congreso federal se muestran poco favorables. De hecho, como se verá más adelante, son muy pocas las que han representado al estado de Durango en el Congreso de la Unión, y menos aún las que han sido electas para más de dos cargos, ya sea en el ámbito federal o local.

EL SESGO DE GÉNERO EN EL ACCESO Y PERMANENCIA EN EL PODER LEGISLATIVO ENTRE LOS REPRESENTANTES DEL ESTADO DE DURANGO EN EL CONGRESO DE LA UNIÓN

Como ya se advirtió anteriormente, en México está prohibida la reelección legislativa inmediata, pero no la reelección alternada o rotación legislativa. Para identificar la rotación legislativa de las y los representantes del estado de Durango en el Congreso de la Unión, se consideraron a los representantes que han ocupado un cargo en más de una ocasión, contando también los cargos desempeñados en la legislatura local.²¹ Al final se suma el número de veces que desempeñaron el cargo, ya sea como diputados federales, locales o senadores,²² y se identifican las rutas seguidas; esto es, si llegaron por la vía de mayoría relativa o de representación proporcional, y si lo hicieron como propietarios o suplentes. En caso de que estos últimos hubieran llegado a ejercer el cargo de propietarios, se contabiliza como cargo ejercido; si sólo fue suplente, se anota como parte de su carrera política exclusivamente.

Para saber cuántos hombres y mujeres han sido representantes por el estado de Durango en el Congreso de la Unión, y por cuántas veces lo han sido, se redujo el número de cargos a número de personas, quedaron 66 representantes, de los cuales 50 son hombres y 16 mujeres.²³ De los 50 hombres, 31 legisladores han ocupado un cargo legislativo más de una

²¹ Para identificar a los diputados locales se utilizó el libro *Historia del Congreso del Estado de Durango*, coordinado por Arreola *et al.*, [2005].

²² No se consideran los legisladores locales que desempeñaron un cargo en el congreso de la Unión, pero que no lo hicieron por el estado de Durango, como es el caso del diputado del PRD, Rafael Palacios, que fue diputado local en la LXII Legislatura de Durango y diputado federal en la LXI Legislatura, pero por el estado de Sonora. En el caso contrario, sí se contabiliza, como el caso de José Antonio Arévalo González, del PVEM, que fue diputado federal por Durango en la LX Legislatura federal con una experiencia previa de diputado en la LVIII Legislatura, como representante del Distrito Federal.

²³ De los 73 registros se restan 12 nombres de representantes que se repiten al haber ocupado en más de una ocasión un cargo (incluidos los senadores que se contabilizan doble por el SNL).

vez —entre cargos federales y locales—, mientras 19 lo han ejercido sólo una vez en el Congreso de la Unión (véanse cuadro 4 y anexo 1). De las 16 representantes mujeres, sólo seis han desempeñado un cargo legislativo —entre cargos federales y locales— en más de una ocasión, y 10 lo han desempeñado en sólo una ocasión (véase cuadro 4).

Sumando la cantidad de hombres y de mujeres, se tiene un total de 37 representantes que han ejercido el cargo en más de una ocasión. Es decir, 59% de los representantes del estado de Durango en el Congreso de la Unión en las últimas cinco legislaturas tienen una experiencia legislativa de más de una vez en el cargo (federal o local). El restante 44% ha desempeñado el cargo sólo una vez.²⁴ Por otro lado, de los 50 representantes hombres, 62% ejerció el cargo por una segunda ocasión, mientras, en el caso de las mujeres, este porcentaje correspondió sólo a 38%.

Cuadro 4.

Número y porcentaje de mujeres y hombres con y sin reelección en las LVII-LXI Legislaturas del Congreso de la Unión

Sexo	Total. representantes	Representantes reelectos	%	Representantes sin reelegir	%
Mujeres	16	6	38	10	62
Hombres	50	31	62	19	36
Total	66	37	56	29	44

Fuente: elaboración propia a partir de los datos del SIL, de Arreola, *et al.*, 2005 y del Diario de Debates de las legislaturas correspondientes.

Ahora bien, del total de los 37 representantes reelectos, 84% corresponde a hombres, mientras en el caso de las mujeres es 16% (véase cuadro 5), lo que indica un alto porcentaje de rotación legislativa masculina en comparación con la rotación femenina. De los representantes sin reelegir, 66% corresponde a los hombres y 34% a mujeres. Esto es así por el escaso número de mujeres electas, en comparación con el de los hombres.

²⁴ Este dato contrasta con los porcentajes de reelección que encuentra Campos para el Congreso federal en el periodo 1934-1997, transcurrido entre la XXXVI y la LVI legislaturas (LVII para el caso del Senado) y para cada legislatura: 13.7 y 14% respectivamente. Es decir, en el Congreso local de Durango el porcentaje es más elevado.

Cuadro 5.
Participación de mujeres y hombres entre los representantes reelectos y sin reelegirse

Sexo	Núm. Rep. Reelectos	%	Núm. Rep. sin reelegir	%
Hombres	31	84	19	66
Mujeres	6	16	10	34
Total	37	60	29	40

Fuente: elaboración propia a partir de los datos del SIL, de Arreola, *et al.*, 2005 y del Diario de Debates de las legislaturas correspondientes.

Sin embargo, las diferencias no se agotan ahí, considerando el número de veces que las mujeres y los hombres ocupan un cargo de representación (federal y/o local), son más hombres quienes acceden en más de dos ocasiones. Es el PRI el que con más número de representantes —tanto mujeres como hombres— contribuye a la representación federal y cuenta también con más representantes, que han ejercido el cargo hasta en cuatro ocasiones. En el resto de los partidos, el número de cargos desempeñados sólo llega a dos (véase cuadro 6).

La mayor contribución de diputados del PRI se comprende si se toma en cuenta su ventaja histórica como partido. Así, en el estado de Durango nunca ha ocurrido la alternancia en la gubernatura y, tratándose del Congreso local, el PRI ha obtenido las diputaciones de mayoría relativa —con algunas excepciones en la segunda mitad de los años noventa. Entonces, tiene una mayor cantidad de activos con experiencia, que desde antes de la LVII Legislatura federal habían desempeñado una serie de cargos electivos.

RUTAS DE ACCESO Y PERMANENCIA DE HOMBRES AL CONGRESO DE LA UNIÓN

¿Cuál ha sido la ruta de acceso y permanencia de los hombres en el Congreso? Con algunas excepciones, la ruta que utilizan los hombres es ascendente: va de un cargo local a uno federal. La ruta descendente: diputado federal/diputado local, es menos frecuente; es decir, una vez que se llega al Congreso federal regularmente se vuelve a ocupar una posición de diputado o de senador. Sin embargo, la carrera puede empezar directamente en la arena federal y, una vez ahí, moverse, ya sea en la misma arena o irse temporalmente a la arena local y regresar a la federal, pero esta ruta es la

Cuadro 6.
Frecuencia de acceso de mujeres y hombres a cargos según partido político

PRI		PAN		PT		PRD		PVEM	
Rep.	cargos	Rep.	argos	Rep.	cargos	Rep.	cargos	Rep.	cargos
HOMBRES									
6	2	9	2	3	2	2	2	1	2
6	3	---	---	---	---	---	---	---	---
4	4	---	---	1	4	---	---	---	---
MUJERES									
1	4								
1	3	1	3	---	---	---	---	---	---
3	2	1	2	---	---	---	---	---	---

Fuente: elaboración propia a partir de los datos del SIL, de Arreola, *et al.*, 2005 y del Diario de Debates de las legislaturas correspondientes.

menos frecuente. En esta última postura se encuentran sólo tres casos,²⁵ Gustavo Lugo Espinoza, del PRI, y Jorge Alejandro Salum del Palacio, del PAN, ambos diputados por la LXV legislatura local (véase anexo 1). En el PT se encuentra Santiago Gustavo Pedro Cortés, también diputado en la actual legislatura local, aunque éste realmente debe ubicarse en una ruta “alterna”, es decir, sustituyendo a una mujer, práctica que ha sido recurrente en los partidos políticos como alternativa de mantener activos a sus diputados con más experiencia. El caso del diputado Pedro Cortés es extraordinario, porque, no estando en la fórmula asignada por el partido, tomó el cargo, debido a que (por estrategia del partido) ni el propietario ni la suplente acudieron a la toma de protesta y, de acuerdo con la norma constitucional local, se llamó al siguiente en la lista del partido.

Entre los diputados del PAN, en las cinco legislaturas en estudio, todos sus representantes han ocupado dos cargos siguiendo la ruta diputado local/diputado federal, aunque en un caso se siguió la ruta descendente: diputado federal/diputado local. En el PAN se advierte cierta especialización

²⁵ Los tres diputados en esta situación acaban de integrarse a la LXV Legislatura local (2010-2013).

de algunos de sus miembros en la arena federal, como es el caso de Rodolfo Torres Elizondo, quien se desempeñó como diputado de la LIV Legislatura federal (1982-1991) y como senador en las legislaturas LVI y LVII (1994-2000). Otro caso es Juan de Dios Castro Lozano, que fue diputado federal en la LVII y LIX legislaturas (1997-2000 y 2003-2006, respectivamente). Asimismo, Rodolfo Dorador Pérez Gavilán, diputado en la LVIII Legislatura y senador en la LX y LXI legislaturas (2006-2012).²⁶

En el caso del PRD se sigue tanto una ruta ascendente como una descendente, sin descartar la ruta “alterna”. Así, el diputado Marcos Carlos Cruz Martínez ha seguido una ruta ascendente, pero en la actual LXI Legislatura federal (2009-2012), tomó un “atajo”, desplazando del cargo de propietaria a la diputada María Guadalupe Silerio Núñez.

En el caso del PVEM sólo se tiene un hombre, que ha desempeñado el cargo de diputado federal en dos ocasiones —José Antonio Arévalo González—, pero sólo en el segundo ejercicio —LX Legislatura (2006-2009)—²⁷ representó al estado de Durango; en la anterior —LVIII Legislatura (2000-2003)— representó al Distrito Federal.²⁸ Siguió la ruta DMRP-DRPP.

RUTAS DE ACCESO Y PERMANENCIA DE LAS MUJERES AL PODER LEGISLATIVO

El patrón de ingreso de las mujeres como representantes políticas es más restringido que el de los hombres, ya que, además de ser electas regularmente sólo en una ocasión —para la Cámara de Diputados—, su acceso a la Cámara de Senadores es prácticamente nulo. A lo largo de las cinco legislaturas sólo ha habido dos senadoras —de 17 senadores en total—, ambas por el PRI: Judith Murguía Corral en la LVI y LVII legislaturas (1994-2000), y Ana Bricia Muro (en carácter de suplente en funciones) en las legislaturas LX-LXI (2006-2012).

En el caso de las mujeres, en muchas ocasiones su acceso al cargo deviene por suplencia cuando los diputados propietarios solicitan licencia para seguir con su carrera política (véase cuadro 7). Tal es el caso de las diputadas Rosario Sáenz y Ana Bricio, del PRI, y Salomé Elyd Sáenz y Rosa

²⁶ Esta misma situación ocurre en el congreso local, donde los partidos especializan a una parte de sus activos.

²⁷ Para el ejercicio de la LX Legislatura (2003-2006), el SIL lo registraba como dado de baja.

²⁸ La página web: <http://americo.usal.es/oir/elites/curriculums/Mexico/arevalo_gonzalez.pdf>, registra a un diputado local propietario por el PVEM en el III distrito para el periodo 2003-2006; sin embargo, la información es confusa puesto que el PVEM no tuvo representación en el Congreso de Durango, sino hasta la LXV Legislatura (2010-2013).

Elena Valles, del PAN, que ejercieron el cargo después de que los diputados propietarios Carlos Herrera, Ismael Hernández Deras y Juan de Dios Castro Lozano, respectivamente, solicitaran licencia, los dos primeros para ir por la candidatura para gobernador por el estado de Durango (que le fue concedida finalmente a Hernández Deras). En otras ocasiones, acceden al cargo sólo para dejarlo a un suplente.

Otra situación que resaltar es su escasa permanencia en la esfera pública, en contraposición a la permanencia de los hombres, que transitan por ésta con mayores rendimientos políticos; entre otros casos se encuentra el de Carlos Aguilera Andrade, suplente de Margarita Uriarte en la LVIII Legislatura local (1989-1992). Mientras Carlos Aguilera fue presidente municipal del municipio de Lerdo y actualmente es diputado de la LXV Legislatura local, Margarita Uriarte no volvió a desempeñar ningún cargo de elección.²⁹

Por otro lado, los casos recientes de diputados suplentes que siguen una ruta "alternativa" muestran lo porosa que es la frontera del espacio representativo para los hombres, mientras que para las mujeres tiene límites rígidamente acotados por una cultura organizacional partidista que privilegia la representación masculina.

Ahora bien, ¿por cuál modalidad de representación llegan las mujeres? Regularmente se asume que la vía de la representación proporcional favorece más el ingreso de las mujeres al poder político (debido a que ésta abre mayores posibilidades para más candidaturas y que éstas puedan distribuirse entre hombres y mujeres, a diferencia de las candidaturas de mayoría, donde sólo va un candidato). Sin embargo, a la luz de los datos que se obtienen para el estado de Durango, esta afirmación tendría que matizarse, pues de las 10 mujeres que ejercieron el cargo sólo una vez, ocho lo hicieron como diputadas de mayoría relativa y sólo dos como representantes proporcionales (véanse cuadros 7 y 8).

De las seis mujeres que desempeñaron el cargo más de una vez, cuatro lo hicieron por mayoría relativa y dos por representación proporcional. Además, hay diferencias según la arena local o federal; por la primera, las mujeres llegan por la vía de mayoría, y en la segunda, por la vía de la representación proporcional. El acceso de las mujeres por la vía de la representación proporcional corresponde más a los partidos de menor competitividad; así, en las últimas cinco legislaturas la única diputada federal por un partido diferente al PRI (Elena Estrada Rodríguez, del PAN) fue de representación

²⁹ Margarita Uriarte Rico es actualmente secretaria de Educación Básica en el estado de Nayarit, en una gestión caracterizada por el conflicto con la Sección 49 del SNTE.

Cuadro 7.
**Legislaturas LVII-LXI. Diputadas electas al Congreso
de la Unión una sola vez**

Nombre	Legislatura	Ruta
Partido Revolucionario Institucional		
Olga Margarita Uriarte Rico	LVIII	DMRp
Rosario Sáenz López (suple a Carlos Herrera)	LIX	DMRs
Muro González Ana Bricia (suple a Ismael Hernández Deras)	LIX	SMRs
Partido Acción Nacional		
Pérez Gavilán Torres Margarita	LVII	DRPp
Salomé Elyd Sáenz (suple a Juan de Dios Castro)	LIX	DMRs
Galván Valles Rosa Elena (Suple a Juan de Dios Castro Muñoz)	LX	DMRs
Partido Verde Ecologista de México		
Corona Valdés Lorena	LXI	DRPP
Olga Patricia Chozas y Chozas (es desplazada por Luis Alejandro Rodríguez)	LX	DMRP
Partido del Trabajo		
Anel Patricia Nava Pérez (es desplazada por Alfonso Primitivo Ríos)	LXI	DMRPs'
Partido de la Revolución Democrática		
Silerio Núñez María Guadalupe (es desplazada por Marcos Carlos Cruz Martínez)	LXI	DMRPs'

Fuente: elaboración propia a partir de los datos del SIL, de Arreola, *et al.* 2005 y del Diario de Debates de las legislaturas correspondientes.

proporcional. Esta vía regularmente ha sido utilizada por los partidos para posicionar a sus activos políticos más connotados, que suelen ser hombres. Así, del PRI, por esta vía llegaron Samuel Aguilar Solís y José Ramírez Gamero en los dos últimos cargos de los cuatro que desempeñaron; asimismo, Alejandro González Yáñez, del PT, en su último ejercicio legislativo. Alfonso Primitivo Ríos Vázquez, también del PT, ha ingresado en todos sus ejercicios como diputado de representación proporcional —y en el actual ejercicio, en la LXI Legislatura, ingresó por la vía “alterna”.

El partido con mayor capacidad de llevar mujeres al Congreso de la Unión en más de una ocasión es el PRI, pues ha llevado cinco mujeres de las seis que han estado en esta situación. En el caso del PAN, sólo ha llevado a una mujer, la diputada Laura Elena Estrada, con un cargo legislativo previo, desempeñado en la legislatura local. En los cuadros 7 y 8 se advierten las rutas de acceso por las que las representantes mujeres arribaron al Poder Legislativo en una ocasión o más.

En el PVEM sólo hay una mujer que ha representado al estado de Durango en el Congreso de la Unión (Lorena Valdés Corona); la otra mujer que pudo estar como representante (Olga Patricia Chozas y Chozas) fue desplazada por Luis Alejandro Rodríguez, quien llegó a la legislatura LXI

Cuadro 8.

Relación de diputadas y senadoras federales por el estado de Durango con más de un ejercicio legislativo

Nombre	Leg. local	periodo	Leg. Federal	periodo	Núm. de cargos	Ruta	Años
Partido Revolucionario Institucional							
Murguía Corral Judith	LIX	1992-1995	LIV	1988-1991	2 locales y	DMRP; dmrp; SMRP; dmrp	24
	LXV (PAN)	2009-2012	LVI y LVII	1994-2000	2 federales		
Norma Sotelo Ochoa	LXI	1998-2001	LIX	2003-2006	1 local y 1 federal	(PM); dmrp; DRPp	18
De la Torre Valdez Yolanda	LXII	2001-2004	LXI	2009-2012	1 local y 1 federal	dmrp; DRPP	11
Lourdes Eulalia Quiñones Canales	LXV	2009-2012	LX	2006-2009	1 local y 1 federal	DMRP; dmrp	6
Juana Leticia Herrera Ale (suple a Adrián Alanis Quiñones)	LXV	2009-2012	LVIII y LIX	2000-2006	1 federal y 2 locales	SMRs PM; DMRp; dmrp	12
			LX	2006-2009			
Partido Acción Nacional							
Laura Elena Estrada Rodríguez	LXII	2001-2004	LXI	2009-2012	1 local y 1 federal	dmrp; DRPp	11

Fuente: elaboración propia a partir de los datos del SIL, de Arreola, *et al.*, 2005 y del Diario de Debates de las legislaturas correspondientes.

por la “ruta alterna”. El PRD y el PT no han llevado mujeres al Congreso federal; más bien han sido desplazadas (María Guadalupe Silerio Núñez, por Marcos Cruz Martínez, y Anel Patricia Nava Pérez, por Alfonso Primitivo Ríos).

CARRERAS POLÍTICAS DE LARGA DURACIÓN

Otra diferencia de género que se advierte es en la duración de las carreras políticas. Así, en el caso de los representantes hombres, aun sin reelección consecutiva, se tienen carreras parlamentarias y políticas de más de 30 años, llegando a ocupar hasta tres y cuatro veces un escaño federal, amén de mantener abierta la posibilidad de continuar con su carrera en las presidencias municipales y en las gubernaturas de los estados, o en la administración pública. En el PRI, José Ramírez Gamero es ejemplo de una longeva carrera política desempeñada sólo en la arena federal; fue diputado en la L Legislatura (1976-1979) y senador en la LII y LIII (1982-1988). Interrumpió su carrera legislativa para ser gobernador y luego volvió a ser senador en la LVII Legislatura (1997-2000). Este personaje estuvo vigente en el ámbito político por un periodo de 27 años, apenas superado por Ángel Sergio Guerrero Mier, contemporáneo suyo —también del PRI—, quien estuvo vigente por espacio de 30 años y llegó a ser gobernador del estado en el periodo 1998-2004. A diferencia de Ramírez Gamero, Guerrero Mier inició su carrera en la LI Legislatura local (1968-1971) y luego la continuó en el Congreso federal, donde en tres ocasiones fue diputado por mayoría relativa. Estos representantes se han reelecto hasta en tres ocasiones.

Otro caso de un representante que ha ocupado hasta cuatro cargos legislativos es Samuel Aguilar Solís, también del PRI, quien ha estado por 17 años en la carrera política. Este representante se inicia como diputado de la LIX Legislatura local (1992-1995) y luego es electo senador en la LVI Legislatura (1994-2000). En la LVIII y LX legislaturas (2000-2003 y 2006-2009, respectivamente), vuelve a ser diputado federal. Pedro Ávila Nevárez (del PRI), tiene también una carrera política larga de 20 años; se inicia como diputado suplente en la LVII Legislatura (1986-1989) del Congreso local y luego fue diputado propietario en la LXI Legislatura (1998-2001) del mismo Congreso; posteriormente fue diputado federal en la LIX Legislatura (2003-2006), y en la LXI (2009-2012) vuelve a ejercer este cargo al suplir a Jorge Herrera Caldera, que solicita licencia para competir por la gubernatura de Durango para el periodo 2010-2016.

Otro representante con una carrera y política prolongada es Ismael Hernández Deras, ex gobernador de Durango para el periodo 2004-2010.

Éste empezó su carrera siendo diputado local suplente en la LVIII Legislatura del Congreso local (1989-1992) y diputado propietario en la LIX legislatura (1992-1995) del mismo Congreso. Luego fue senador suplente de Ramírez Gamero en la LVII Legislatura (1997-2000) y senador propietario en la LVIII y LIX legislaturas federales (2000-2006). Esta carrera la hizo en 17 años.

Las carreras parlamentarias longevas se dan más en el PRI por ser el partido con más años en el poder; sin embargo, hay un caso de excepción, el de Alejandro González Yáñez, del PT, quien inicia su carrera parlamentaria en la LVIII Legislatura local (1989-1992) como representante del Partido del Comité de Defensa Popular (PCDP), organización política local antecedente del PT. Luego es diputado en la LVII y LIX Legislaturas federales (1997-2000 y 2003-2006, respectivamente). Otro activo del PT con una carrera política prolongada de 26 años es Alfonso Primitivo Ríos Vázquez, actual diputado en la LXI Legislatura (2009-2012), a la que accede por la "vía alterna". Él inicia su carrera legislativa en 1986 como diputado del PCDP en la LVIII Legislatura local (1989-1992) y vuelve a ser diputado por el PT en la LXI Legislatura (2009-2012); en la LVIII Legislatura federal (2000-2003) se desempeña como suplente de Carlos Cruz Martínez, del PRD, y, finalmente, llega a la actual LXI Legislatura federal a partir de que Anel Nava Pérez le deja su lugar. En el PT, tres de sus cuatro representantes en el Congreso de la Unión siguieron la ruta de ser electos primero en un cargo local y luego en uno federal.

En contraste, entre las representantes son contadas las mujeres que han logrado permanecer por un tiempo prolongado en la política. El caso más representativo es el de Judith Murguía Corral, que ha desempeñado en dos ocasiones el cargo de diputada local en la LIX y LXV legislaturas locales (1992-1995 y 2009-2012, respectivamente), una vez el de diputada federal en la LIV Legislatura (1988-1991) y una vez el de senadora en la LVI-LVII legislaturas (1994-2000) (véase cuadro 8). En los primeros tres ejercicios representó al PRI, mientras que en el último representó al PAN, en la coyuntura de las elecciones de 2010, con la alianza PAN-PRD. Antes de esta elección, su carrera en el PRI parecía estar terminada. Se ha mantenido vigente por más de 20 años.

También Juana Leticia Herrera Ale, del PRI, es un caso excepcional, pues ha desempeñado hasta tres cargos legislativos en un periodo corto: senadora en la LVIII y LIX legislaturas (2000-2006), diputada federal en la LX Legislatura (2006-2009) y diputada local en la actual LXV Legislatura local (2009-2012). Herrera Ale fue, además, presidenta del municipio de Lerdo. La ruta que sigue también es atípica, ya que primero fue senadora (suplente), luego diputada federal y, posteriormente, diputada local.

Los casos de Murguía y Herrera son excepcionales, pues regularmente las mujeres ejercen sólo un cargo legislativo, y en las pocas veces que lo desempeñan en más de una ocasión, siguen la ruta diputada local/diputada federal. Son menos aún las que pueden realizar una carrera política larga y experimentada.

CONCLUSIONES

Si bien en México no se permite la reelección consecutiva, el estudio de caso, referido al acceso y permanencia de los representantes del estado de Durango en el Congreso de la Unión, muestra que la reelección alternada —ya sea en el Congreso local o en el federal— ha permitido a los partidos políticos sortear tal prohibición y, paralelamente, cultivar una élite legislativa básicamente masculina. Así, a lo largo de cinco legislaturas federales, en la Cámara de Diputados las mujeres han sido sólo 14, en contraste con el número de legisladores, que se eleva a 42. En la Cámara de Senadores, sólo dos mujeres han ejercido un cargo senatorial, contra 15 hombres que lo han hecho. La escasa presencia de mujeres en el Poder Legislativo se agudiza entre los representantes que se eligen en más de una ocasión. En todo caso, en el Poder Legislativo la presencia de las mujeres es —con algunas excepciones— efímera y prescindible. Lo anterior muestra una falta de promoción política de las mujeres de parte de los partidos políticos en su calidad de únicas vías de acceso al poder. Esta situación obliga a replantear la discusión de la reelección legislativa desde una perspectiva de género, esto es, considerando las diferentes oportunidades de acceso y permanencia que tienen mujeres y hombres en la esfera de la representación política, con el objeto de incorporar acciones positivas que propicien el acceso de las mujeres a los cargos electivos, de manera que en éstos no se perpetúe sólo un segmento masculino de la clase política. Las prácticas de sustitución de candidatas o diputadas electas son generadas por la ausencia de controles que definan de manera clara la forma de ingreso y permanencia de los representantes en el Poder Legislativo. Al respecto, habrá que reformar las leyes electorales y la Ley Orgánica del Congreso. En este contexto, urge democratizar los métodos de elección interna de los partidos políticos a fin de que incorporen igualitariamente a mujeres y hombres tanto en las candidaturas de representación proporcional como en las candidaturas de mayoría relativa. Asimismo, es necesario acotar los desplazamientos de las diputadas propietarias a través de reglas que garanticen que la proporcionalidad femenina lograda en la elección permanezca constante, independientemente de los cambios que los partidos hagan entre sus candidatos o

diputados. No se puede dejar de señalar la sordera de los partidos, que han dejado de escuchar las voces femeninas disonantes y disidentes del *statu quo*, que se han alzado para reclamar la inclusión de la igualdad de género en la reforma política. Ésta es una demanda legítima y un valor emergente de las sociedades democráticas. Satisfacer esta demanda devolverá algo de credibilidad a los partidos políticos y a las instituciones representativas.

Algunas cuestiones que quedan pendientes de abordar son las características adicionales que acompañan a las y los representantes políticos que se eligen una o más veces; aspectos como la edad, el estado civil, y el parentesco y la cercanía con los grupos de poder, dan más elementos sobre la forma en que mujeres y hombres acceden a los cargos públicos. También queda pendiente el desempeño de las y los diputados reelectos a fin de poder comprobar el efecto que esto tiene sobre la profesionalización de las y los representantes políticos.

Anexo 1.
Rotación y permanencia legislativa de los representantes hombres por el estado de Durango al Congreso de la Unión LVII-LXI legislaturas

PRI							
Diputados	Legislatura Local	Periodo	Legislatura federal	Periodo	Número de elecciones	Ruta	Vigencia años*
Ángel Sergio Guerrero Mier	LI	1968-1971	L	1976-1979	1 local	dmrp; DMRp; DMRp; DMRp;G	36
			LIII	1986-1989	3 federales		
			LVII	1997-2000			
José Ramírez Gamero	---		L	1976-1979	4 federales	DMRp; SMRp; G SRPp; DRPp	27
			LII y LIII	1982-1988			
			LVI y LVII	1994-2000			
			LVIII	2000-2003			
Ulises Adame de León	LXII LXV	2001-2004	LIX	2003-2006	2 locales	dmrp, DMRp, dmrp	11
		2009-2012			1 federal		
Jaime Fernández Saracho	LXI	1998-2001	LIX	2003-2006	1 local y 1 federal	dmrp; DMRp	8
Pedro Ávila Nevárez	LVII (s) LXI (p)	1986-1989	LIX	2003-2006	2 locales	dmrs; dmrp; DMRp DMRs	20
		1998-2001	LXI (s)	2009-2012	2 federal		
Óscar García Barrón	LXI LXIII	1998-2001	LXI	2009-2012	2 locales	dmrp; dmrp DMRp	14
		2004-2007			1 federal		
Ricardo López Pescador	LXIII	2004-2007	LXI	2009-2012	1 local y 1 federal	dmrp; DMRp	8

Anexo 1. Continuación

Diputados	Legislatura Local	Periodo	Legislatura federal	Periodo	Número de elecciones	Ruta	Vigencia años*
Samuel Aguilar Solís	LIX	1992-1995	LVI y LVII	1994-2000	1 local	dmrp; SMRp; DRPp; DRPp	17
			LVIII	2000-2003	3 federates		
			LX	2006-2009			
José Rosas Aispuro Torres	LXI	1998-2001	LX	2006-2009	1 local y 1 federal	dmrp; DRPp	11
Félix León Juan Manuel	LVII	1986-1989	LVII	1997-2000	2 locales	dmrp; DMRp; dmrp;	14
	LXII	2001-2004			1 federal		
Arizmendi Hernández Juan	LIV	1977-1980	LIII	1985-1988	1 local	dmrp DMRp; DMRp	14
			LVII	1997-2000	1 federal		
Juan Carlos Gutiérrez Fragoso	LIX	1992-1995	LVII	1997-2000	1 local y 1 federal	dmrp; DMRp	8
Lugo Espinoza Gustavo	LVII (s)	1986-1989		2000-2003	2 locales	dmrs; dmrp; DMRp	17
	LX (p)	1995-1998	LVIII		1 federal		
Adrián Alanís Quiñones	LVII	1986-1989	LVIII	2000-2003	1 locales y 1 federal	dmrp SMRp	17
Hernández Deras Ismael	LVIII (s)	1989-1992	LVII	1997-2000	1 local	dmrs; dmrp; DMRp; SMRs SMRp,G	17
	LIX (p)	1992-1995	LVIII y LIX	2000-2006	2 federates		
Benítez Ojeda Luis Enrique	LXV	2010-2013	LX	2006-2009	1 local y 1 federal	dmrp; DMRp	7
PAN							

Anexo 1. Continuación

Diputados	Legislatura Local	Periodo	Legislatura federal	Periodo	Número de elecciones	Ruta	Vigencia años*
Rodolfo Torres Elizondo	---		(LIV)	1982-1991	2 federales	PM; DMRp; SMRp	18
			LVI y LVII	1994-2000			
Juan de Dios Castro Lozano	---		LVII	1997-2000	2 federales	dmrp; DMRp	9
			LIX	2003-2006			
Efraín de los Ríos Luna	LXI	1998-2001	LVI y LVII	1994-2000	1 local y 1 fe- deral	dmrp; SRPs	7
		1998-2001	LX (baja)	2006-2009	1 local y 1 fe- deral	dmrp; DMRp	11
Héctor F. Ling Altamirano	LVIII	1989-1992	LI	1979-1982	1 local	dmrp; DMRp	20
			LIII	1985-1988	3 federales		
			LVII Y LIX	2000-2006			
Rodolfo Dorador Pérez Gavilán	---		LVIII	2000-2003	2 federales	DMRp; SRPp	10
			LX y LXI	2006-2012			
Juan Quiñones Ruiz	LXIII	2004-2007	LXI	2009-2012	1 local y 1 fe- deral	drpp; SRPs	8
			LXI	2009-2012	1 local y 1 fe- deral	dmrp; DMRp	14
Jorge Alejandro Salum del Pa- lacio	LXV	2010-2013	LX	2006-2009	1 local y 1 fe- deral	DMRp; dmrp	6
PT							
González Yáñez Alejandro	LVIII (CDP)		LVII	1997-2000	1 local	dmrp; DMRp DMRp; SRPp	15
			LIX	2003-2006	3 federales		
			LX Y LXI	2006-2012			

Anexo 1. Continuación

Diputados	Legislatura Local	Periodo	Legislatura federal	Periodo	Número de elecciones	Ruta	Vigencia años*
Santiago Gustavo Pedro Cortés	LX	1995-1998	LVII	1997-2000 (2006-2009)	2 locales y 1 federal	dmp; DMRs; drps (a)	14
	LXV	2010-2013					
Juan José Cruz Martínez	LXV	2010-2013	LVII	1997-2000	1 local y 1 federal	DMRp; dmp	16
Alfonso Primitivo Ríos Vázquez	LVII	1986-1989	LXI	2009-2012	2 locales y 1 federal	drrp; DRPP drps (a)	26
	LXI	1998-2001					
PRD							
Marcos Carlos Cruz Martínez	---		LVIII- LIX	2000-2006 2009-2012	3 federales	SMRp; DMRs (a); PM	12
			LXI				
Rodrigo Maldonado Ochoa	---		LVII	1997-2000	1 federal	DRPs	3
PVEM							
José Antonio Arévalo González	---		LVIII (por el D.F.)	2000-2003	1 federal	DMRp	12
			LX (local)	2006-2009	1 local	DRPS	12**

Fuente: elaboración propia a partir de los datos del SIL, de Arreola, *et. al.* 2005 y del Diario de Debates de las legislaturas correspondientes del Congreso de Coahuila.

*Se refiere al conjunto de años vigente en la carrera política parlamentaria, desde que inició su primer cargo hasta la actualidad. En algunos casos se considera otros cargos de representación desempeñados en los intervalos (gobernador (G), y presidentes municipales (PM)).

**Se contabilizan los años que fue representante por el Distrito Federal en la LVII Legislatura en 1997.

BIBLIOGRAFÍA

Alarcón, Víctor

2009 "La equidad de género en el ámbito electoral, de la ley a los resultados" en *Equidad de género y derecho electoral mexicano*, México, TEPJF, pp.103-141.

Arreola Antonio, et al.

2005 *Historia del Congreso del Estado de Durango*, México, LXIII Legislatura del H. Congreso Libre y Soberano de Durango.

Bárcena, Sergio A.

2011 "El proceso de formulación de políticas públicas en el Congreso. Una propuesta metodológica para la medición de la eficiencia en las comisiones legislativas", ponencia presentada en *IV Congreso Internacional y XXII Nacional de Estudios Electorales*, México, Sociedad Mexicana de Estudios Electorales.

Brody, Allison

2009 "Un vistazo al género y la gobernanza", en *Breve, boletín de Bridge 21 de abril*, [ref. 16 de septiembre de 2009]. Disponible en web: <http://old.bridge.ids.ac.uk/docs/Governance_IB21_Spanish.pdf>

Cámara de Diputados, LXI Legislatura

[s/f] *Integración de la LXI Legislatura de la Cámara de Diputados según género y Grupo Parlamentario*, [ref. 27 de mayo de 2010]. Disponible en web: <http://sitl.diputados.gob.mx/LXI_leg/cuadro_genero.php>

Campos, Emma

2004 "Un congreso sin congresistas. La no reelección consecutiva en el poder legislativo", en Fernando Dworak F. (coord.), *El legislador a examen*, México, FCE, pp. 98-151.

Cervantes, Celia et al.

2006 *La cuota de género en México y su impacto en los Congresos estatales. Baja California Sur, Colima, Coahuila, Durango, Jalisco, Guerrero y Nayarit*, Lourdes C. Pacheco Ladrón de Guevara (coord.), Tepic, Universidad Autónoma de Nayarit.

CIMAC (Comunicación e Información de la Mujer, AC)

2010 *Ni paridad ni cuotas de género, son tema de Reforma Política*, [ref. del 5 de septiembre de 2010] Disponible en web: <<http://www.cimacnoticias.com/site/10012510-Ni-paridad-ni-cuota.40893.0.html>>

Dahl, Robert

1992 *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós.

Dworak, F. Fernando

2004a "¿Cómo sería el Congreso sin reelección? Una prospectiva acerca del posible efecto del restablecimiento de la carrera parlamentaria en México", en Fernando Dworak F. (coord.), *El legislador a examen*. México, FCE, 231-287.

2004b "La limitación del mandato legislativo: una perspectiva comparada", en Fernando Dworak F. (coord.), *El legislador a examen*, México, FCE, pp. 155-205.

El Siglo de Torreón

[s/f] *Le quita curul a un muchacho* [ref. 25 de julio de 2010]. Disponible en web: <<http://www.elsiglodedurango.com.mx/noticia/284942.le-quita-curul-a-un-muchacho.html>>

El Universal

[s/f] *PVEM propone reforma política*, [ref. 5 de septiembre de 2010] Disponible en web: <<http://www.eluniversal.com.mx/notas/663317.html>>

Gallo, Máximo, Kristen Simple y Gregory Schmidt

2008 “Las elecciones legislativas peruanas en 2006: un caso exitoso de cuotas con voto preferencial”, en Marcela Ríos Tovar, *Mujer y Política. El impacto de las cuotas de género en América Latina*, Chile, IDEA-Flacso, pp. 179-200.

Gobierno Federal

2001 “Constitución Política Mexicana”, en *Diario Oficial de la Federación 13 de abril*, México, Secretaría de Gobernación.

2008 “Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales”, en *Diario Oficial de la Federación*, 14 de enero, México, Secretaría de Gobernación

Guzmán, Virginia

2003 *Gobernabilidad Democrática y Género: una articulación posible*. ONU-CEPAL. *Unidad Mujer y Desarrollo*, [ref. 25 de enero de 2009]. Disponible en web: <http://www.fescol.org.co/DocPdf/MU-gobernabilidaddemocraticagenero.pdf>

INEGI-InMujeres

2010 *Mujeres y hombres en México 2010*, México, INEGI-InMUJERES

Matland, Richard E.

2002 *Estrategias para ampliar la participación femenina en el Parlamento. El proceso de selección de candidatos legislativos y los sistemas electorales* [ref. 12 de abril 2009]. Disponible en web: <http://www.idea.int/publications/wip/upload/chapter_03-2.pdf>

Moore L., Henrieta

1999 *Antropología y Feminismo*, España, Cátedra Madrid.

Mujeres por la Democracia Paritaria

2010a *Nuevo contrato social para el siglo XXI*, [ref. 12 de mayo de 2010]. Disponible en web: <<http://mujerespoliticasporlaparidad.blogspot.com/2010/03/nuevo-contrato-social-para-el-siglo-xxi.html>>

2010b *Iniciativa de Reforma Política Desde la Perspectiva de los Derechos Humanos de las Mujeres*, [ref. 26 de septiembre de 2010]. Disponible en web: <<http://mujerespoliticasporlaparidad.blogspot.com/2010/03/iniciativa-de-reforma-politica-desde-la.html>>

Nacif, Benito

2006 “La rotación de cargos legislativos y la evolución del sistema de partidos en México”, en Elizondo, Mayer y Nacif (comps.), *Lecturas sobre el cambio político México*, México, FCE, pp. 79-114.

Notimex

[s/f] *PRD-PT-Convergencia presentan propuesta de Reforma Política*, [ref. 12 de agosto de 2010]. Disponible en web: <<http://www.2.esmas.com/noticierostelevisa/mexico/nacional/140036/prd-pt--convergencia-presentan-propuesta-reforma-politica->>>

- 2009 *Presenta Calderón propuesta de reforma política*, [ref. 12 de agosto de 2010]. Disponible en Web:
<<http://www2.esmas.com/noticierostelevisa/mexico/nacional/123002/presenta-calderon-iniciativa-reforma-politica>>
- 2010 *PRI presenta propuesta de reforma política* [ref. 12 de agosto de 2010]. Disponible en web:
<<http://www.informador.com.mx/mexico/2010/181034/6/el-pri-presenta-propuesta-de-reforma-politica.htm>>

Ochoa Ávalos, María Candelaria

- 2006 “Los candados de la Ley de Cuotas para la representación femenina en el Estado de Jalisco”, en Celia Cervantes *et al.*, *La cuota de género en México y su impacto en los Congresos Estatales*, México, Universidad Autónoma de Nayarit, pp. 143-161.

Pacheco, Lourdes

- 2006 “Legislación sin cuota: la legislación electoral del Estado de Nayarit”, en Celia Cervantes *et al.*, *La cuota de género en México y su impacto en los Congresos Estatales*, México, Universidad Autónoma de Nayarit, pp. 191-223

Peña Molina, Blanca Olivia

- 2003 “La cuota de género en la legislación electoral mexicana: ¿igualdad de oportunidades o igualdad de resultados?”, en *Revista Mexicana de Estudios Electorales*, núm. 2, julio-diciembre, México, SOMEE, pp. 35-58.
- 2006 “Sistema de cuota y masa crítica en el Congreso de Baja California Sur”, en Celia Cervantes *et al.*, *La cuota de género en México y su impacto en los Congresos Estatales*, México, Universidad Autónoma de Nayarit, pp. 43-81.

PNUD

- 2010 *Informe de Desarrollo Humano. La verdadera riqueza de las naciones: camino al desarrollo humano* [ref. 13 de diciembre de 2012]. Disponible en web:
<http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2010_ES_Summary.pdf>

Reynoso, Diego

- 2008 “El exiguo impacto de las cuotas de género en México”, en Nélida Archenti y Tula María Inés, *Mujeres y Política en América Latina*, Argentina, Heliasta, pp. 107-128.

Ríos Tovar, Marcela (coord.)

- 2008 *Mujer y política. El impacto de las cuotas de género en América Latina*, Chile, IDEA / Flacso, 250 pp.

Scott W., Joan

- 1996 “El Género: una categoría útil para el análisis histórico”, [ref. 29 de abril de 2011]. Disponible en web <<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/scott.pdf>>

Senado de la República, LXI Legislatura

- 2010a “Iniciativa de ciudadanos Senadores”, en *Gaceta*, núm. 108. [ref. 11 de junio de 2010]. Disponible en web:
<<http://www.senado.gob.mx/index.php?ver=sp&mn=2&sm=2&id=2657>>
- 2010b “Iniciativa con Proyecto de decreto que presenta la Senadora Sosa Govea Martha Leticia, por el que se reforman y adicionan, diversas disposiciones

de la constitución política de los Estados Unidos Mexicanos”, en *Gaceta*, núm. 112 [ref. 20 de mayo de 2011]. Disponible en web: <<http://www.senado.gob.mx/index.php?ver=sp&mn=2&sm=2&id=2669&lg=61>>

Sistema de Información Legislativa

2011 *Perfil del legislador*, [ref. 26 de julio de 2011]. Disponible en web: <http://sil.gobernacion.gob.mx/Librerias/pp_PerfilLegislador.php?SID=&Referencia=2300367>

Suárez Pont, Susana

2006 “Participación política de la mujer en el Congreso del Estado de Guerrero”, en Celia Cervantes *et al.*, *La cuota de Género en México y su impacto en los Congresos Estatales*, México, Universidad Autónoma de Nayarit, pp. 163-189.

Tovar, Jesús

2010 “Condicionantes políticos que impiden la reelección de legisladores en México”, en *Convergencia, Revista Mexicana de Ciencias Sociales*, núm. 52, México, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 187-206.

Tuñón Pablos, Enriqueta

2006 “La incorporación de las mujeres a la vida política nacional”, en *Avances de la perspectiva de género en la las acciones legislativas. Compendio*, México, Cámara de Diputados, LIX Legislatura.

Tremblay, Manon

2007 *Democracy, Representation, and, Women: A Comparative Analysis* [ref. 20 de abril de 2009]. Disponible en web: <<http://dx.doi.org/10.1080/13510340701398261> >

Varela, María del Rosario

2007 “Ciudadanía, legislación electoral y partidos políticos: la Ineficacia de la cuota de género para democratizar los procesos electorales: los casos de Coahuila y Durango”, en *Apuntes Electorales*, núm. 27, México. Instituto Electoral del Estado de México, pp. 167-191.

Vélez Bautista, Graciela

2008 *La construcción social del sujeto político femenino*, México, Porrúa

Juventudes emergentes: percepciones en torno a la familia, la escuela, el trabajo y el ocio en jóvenes en contextos rurales en San Luis Potosí, México¹

José Guadalupe Rivera González

Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades
Universidad Autónoma de San Luis Potosí

Resumen: *Es un hecho que la antropología mexicana se ha enfocado al análisis de la problemática de diversos sectores tanto productivos como sociales vinculados y relacionados con el campo. Resultado de este interés es que se ha generado una amplia y vasta producción bibliográfica, donde se da cuenta de los vaivenes que ha enfrentado el sector rural en diferentes momentos de la historia sociopolítica y económica del país. No obstante el interés con respecto a lo que sucede en el espacio rural, hubo un sector en especial que fue dejado de lado o que ha sido abordado de manera marginal por los antropólogos: se trata de los jóvenes en contextos rurales. Por lo tanto, a falta de análisis sobre este sector en el panorama nacional, y en particular en el estado de San Luis Potosí, este trabajo, a partir de la información que se obtuvo de entrevistas realizadas a diez jóvenes en contextos rurales, presenta las percepciones que ellos construyeron acerca de la familia, el trabajo, la escuela y, finalmente, el ocio y el entretenimiento. Analizar las narrativas, las experiencias y las percepciones de los jóvenes en estos ámbitos será un elemento clave para conocer cómo conciben y construyen sus proyectos de vida; lo anterior en un espacio caracterizado por la desigualdad regional y socioeconómica en la entidad potosina.*

Palabras clave: *ruralidad, juventud, familia, trabajo, escuela y ocio*

Abstract: *It's a fact that Mexican anthropology has focused to the analysis of different social sectors related with the rural field. Result of these interest, has generated a vast bibliography*

¹ Este artículo se deriva de una investigación titulada *Juventudes en el mundo contemporáneo: una propuesta de análisis antropológico sobre la situación de los jóvenes en San Luis Potosí*, la cual contó con el financiamiento del Fondo de Apoyo a la Investigación (FAI) otorgado por la Secretaría de Investigación y Posgrado de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Las entrevistas se realizaron en localidades de las cuatro regiones que conforman la entidad potosina. El proyecto fue realizado entre el mes de abril de 2009 y el mes de julio de 2010. Agradezco la colaboración de la antropóloga Jazmín Hernández López y del estudiante Alberto Isaac Gutiérrez Martínez, quienes colaboraron en diferentes etapas de esta investigación.

in which it has realized ups and downs that has faced the rural sector in different moments of sociopolitical and economic history of the country. However, what's happening in the rural field, there was a specially sector of the rural population which was shelved by the researchers. The sector to which we refer is the youth sector. This work from a set of interviews applied to a group of young people residing in rural contexts, seeks to know basically how these young people perceive the following areas of their development and daily life: family, work, education and leisure and entertainment. Know and analyze the narratives, experiences and perceptions of young people in these areas will be a key element to learn how they designed and built their life projects, in a context characterized by economic crises and by the uncertainty this creates in many areas of life of rural youth communities in Mexico and in particular the rural youth of San Luis Potosí.

Keywords: *rurality, youth, family, work, school and leisure time*

ANTROPOLOGÍA DE LAS JUVENTUDES RURALES

No obstante que en los últimos años se ha observado un notable incremento en las investigaciones realizadas sobre las juventudes en México y América Latina, resulta significativo destacar que las problemáticas-temáticas de las juventudes rurales no han logrado imponerse como un tema relevante en la agenda académica. Por muchos años, en los debates antropológicos que se desarrollaron en México se afirmó que la juventud no existía en los mundos rurales. Hoy sabemos que dicha afirmación quizá no fue sólo resultado de la falta de estudios en los mismos espacios rurales, sino también la consecuencia de los diversos enfoques teóricos bajo los cuales se abordó el estudio de la situación en el campo durante las primeras décadas del siglo xx.

Hay que recordar que en el debate de los antropólogos se privilegió el estudio acerca de la vinculación del productor agrícola con el mercado y el Estado, generalmente en una situación de subordinación de aquél hacia los segundos [Warman, 1976, 1980; Palerm, 1980]. En este contexto, se abordó también el tema de la migración del campo a la ciudad, pero ahí el campesino se transmutaba en un nuevo actor: el migrante, el colono o el obrero, quien venía a poblar los nuevos cinturones de miseria en la ciudad [Lewis, 1964; Lomnitz, 1987; Arizpe, 1978; Kemper, 1987]. En este debate, poca o nula presencia tuvieron los jóvenes. Históricamente, es un hecho que los cambios en la economía mundial trastocaron y modificaron importantes componentes de algunas de las principales instituciones donde se había construido con anterioridad el proceso de socialización, pertenencia e integración de parte de los jóvenes rurales.

El aspecto que nos interesa abordar en este trabajo es el de las percepciones y perspectivas que construye un grupo de jóvenes rurales en torno a las siguientes instituciones y actividades: familia, educación, empleo, ocio y diversión, que son aspectos clave en el proceso de construcción de la identidad,

así como en la manera en como se construye o se experimenta la transición de la juventud a la etapa de adultez, en un contexto de mayor vulnerabilidad e incertidumbre. Esta situación se ha generado a partir de las consecuencias de constantes y cada vez más recurrentes crisis económicas tanto en el área nacional como en la internacional, lo cual se ha traducido en un aumento significativo de los índices de desempleo, en un incremento de las actividades por cuenta propia, en la falta de espacios educativos y en un incremento sustantivo de la violencia e inseguridad. Cabe destacar que todo lo anterior ha tenido un impacto negativo en la calidad de vida de la mayoría de la población, sin embargo, la población juvenil ha resentido en mayor medida su impacto [Urteaga Castro-Pozo, 2009; Hernández Ramírez, 2007, 2009; Becerra Pedraza y Vázquez García, 2009; Fernández Arbeláez, 2009; Pacheco Ladrón de Guevara, 2009].

Este trabajo pretende generar datos que permitan conocer con mayor cercanía las diversas y complejas realidades que enfrentan los jóvenes en los espacios rurales, ámbito que cuenta con escasos acercamientos en la entidad potosina desde una perspectiva antropológica. Asimismo, busca e intenta recuperar historias, testimonios y experiencias desde los territorios del estado de San Luis Potosí,² entidad donde la antropología ha desarrollado poca investigación en torno a las condiciones de vida y a las percepciones personales de la población juvenil en ámbitos considerados rurales. Dicho análisis ayudará a entender las condiciones bajo las cuales transcurre la vida de este sector y ofrecer una mirada de cómo los jóvenes en el campo hacen frente a una serie de cambios que se han producido en los contextos de la sociedad global,³ los que sin duda han repercutido en su forma de concebir los cuatro

² Respecto de la información disponible para las juventudes potosinas, consúltese la *Encuesta Nacional de Juventud*, 2000 [Secretaría de Educación Pública/Instituto Mexicano de la Juventud, 2003] y 2005 [Secretaría de Educación Pública/Instituto Mexicano de la Juventud, 2007], en ambos casos se han generado apartados para San Luis Potosí. Posteriormente, en 2009, se publicó el *Estudio Estatal de Juventud*, 2009 [Gobierno del Estado de San Luis Potosí /Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2009]. No obstante de que se trata de información de tipo cuantitativo, estos trabajos son un referente obligado para el estudio de la población joven en la entidad. Sin embargo, desde la perspectiva cualitativa, y en particular la antropológica, es importante destacar que son incipientes los desarrollados con la intención de analizar la situación de este sector de la población. Al respecto, destaco los siguientes trabajos de mi autoría. En ellos se aborda el tema de cómo los jóvenes potosinos residentes en contextos urbanos y rurales analizan y perciben instancias clave en su proceso de vida y socialización, tales como la escuela, la familia, el trabajo y el consumo cultural [Rivera, 2011a, 2011b, 2011c].

³ Algunas de las generalidades de la llamada economía globalizada son las siguientes: predominio del libre comercio; predominio de la inversión privada por encima de la

aspectos clave en el proceso de socialización y de construir su paso a la vida adulta. En general, se busca conocer de forma más precisa eso que se denomina “juventudes mexicanas”, sea lo que esto signifique en la actualidad.

Además, en este trabajo se parte de un marco teórico para organizar la presentación y el análisis sobre los datos recabados. Esto considerando que el concepto de juventud es una construcción de carácter sociocultural y que está asociado a ciertos roles y marcadores. De esta manera, es importante destacar que, la juventud, claro que está presente en contextos rurales e indígenas; sin embargo, las experiencias de vida no son idénticas a las que experimentaría un joven en un contexto urbano-citadino. También es fundamental entender que la juventud es un periodo clave en la vida de todos los individuos porque en ella se toman decisiones centrales para el futuro. En la juventud se cristalizan y se hacen evidentes las tensiones sociales que estará experimentando la sociedad a corto y mediano plazos. Al respecto, es relevante destacar que las tensiones y vulnerabilidad que experimentan los jóvenes se deben a que las familias mexicanas, y entre ellas las familias potosinas, viven un proceso de acelerado deterioro de sus condiciones económicas, lo cual hace que, en el momento de tomar decisiones sobre el futuro de los jóvenes con respecto a estudiar o trabajar, en muchos casos la familia decide que los hijos se dediquen a actividades, laborales en detrimento de su trayectoria educativa. Además, es importante subrayar que el tipo de empleo al que tienen acceso los jóvenes es precario y mal remunerado.

También enfatizo el hecho de que si la juventud en contextos urbanos se enfrenta a situaciones de tensiones, éstas se hacen todavía más graves en el caso de la población rural e indígena [Rivera González, 2011d; Saraví, 2009].

Con base en lo anterior, se procedió a investigar la manera en que los jóvenes rurales de una entidad con grandes carencias materiales y marcadas desigualdades regionales, como San Luis Potosí, dan respuesta a las siguientes situaciones: ¿Cuál es la perspectiva que tienen de la vida en fa-

inversión pública; predominio de la actividad manufacturera, en deterioro de la economía del sector primario; un alto porcentaje de lo que se produce en las industrias del sector manufacturero se destina vía la exportación, al mercado de Estados Unidos; desmantelamiento de las políticas de asistencia social proporcionadas anteriormente por el Estado, o lo que se conoce también como el fin de la economía del estado de bienestar; férreo control sobre las políticas salariales; control de la inflación en deterioro de la economía familiar; incremento del desempleo e incremento de la actividad laboral por cuenta propia; ensanchamiento de las desigualdades económicas (10% de las familias controla cerca de la mitad de la riqueza nacional y en el 90% restante se distribuye el resto de la riqueza). Muchos pobres y extremadamente pobres frente a poquísimos ricos, extremadamente ricos.

milia? ¿Qué piensan de la posibilidad a futuro de formar una familia propia? ¿Cuáles son sus expectativas en torno al ámbito laboral? Un espacio o una actividad de gran importancia para ellos es, sin duda, la escuela y, en este sentido, es relevante conocer y analizar lo siguiente: ¿Qué valor le otorgan en contextos rurales a la escuela? ¿Cómo perciben las escuelas y los procesos de enseñanza que se desarrollan en estos espacios a los que asisten cotidianamente? ¿Les interesa la escuela? Y, finalmente, se plantean las interrogantes sobre el rubro del ocio, el consumo y el entretenimiento, tema básico que nos ayudará a entender el proceso de reconstrucción de las identidades de la población juvenil entrevistada.

Los resultados que se presentan aquí se desprenden de la información generada a partir de entrevistas a profundidad que se aplicaron a un grupo de 10 jóvenes (cinco hombres y cinco mujeres), con un promedio de edad de entre 15 y 19 años. Las entrevistas se aplicaron en localidades de las cuatro regiones en las que se divide el estado de San Luis Potosí (Altiplano, Centro, Media y Huasteca).

PARTICULARIDADES DE LA NUEVA RURALIDAD EN AMÉRICA LATINA

Con la llegada al campo de las políticas globalizadoras, también arribó una serie de cambios y transformaciones que no sólo se limitan al ámbito productivo. Bajo estas circunstancias, se establece ahora una nueva relación entre el campo y los espacios urbanos. Es un hecho que, bajo el modelo globalizador, se ha modificado la relación dicotómica entre el campo y la ciudad, que solamente se entendía a partir de una relación que se caracterizó por la existencia de un intercambio desigual, originando con ello graves discrepancias, en especial para el campo. En esos momentos se habló de la constitución de los ejércitos industriales de reserva, conformados a partir de la migración de miles de campesinos pobres que llegaban a poblar las ciudades, dando paso a la formación de grupos marginados y excluidos de los beneficios de la industrialización, la modernización y la urbanización. Bajo esta lógica, lo rural fue visualizado como el espacio ocupado por sectores productivos y sociales que estuvieron vinculados con la actividad agropecuaria, mientras que, por otro lado, el espacio urbano se entendió como un territorio relacionado y vinculado únicamente con los sectores industrial y de servicios. En la época de la globalización, esta visión poco ha sobrevivido, pues el espacio rural está cada vez más vinculado a la diversidad de actividades y relaciones, lo que establece una mayor interrelación entre lo rural y los cada vez más numerosos espacios urbanos.

Es una realidad que las nuevas dinámicas que se experimentan en algunas regiones han traído como consecuencia que la dualidad campo-ciudad—que fue característica del debate en las ciencias sociales décadas atrás—ahora resulte una herramienta poco eficiente para dar cuenta de los intensos procesos de interrelación en los que participan actores de ambos lados, de tal forma que lo rural ya no debe de entenderse únicamente a partir del predominio de actividades primarias, y tampoco el territorio urbano debe quedar limitado sólo al ámbito del desarrollo de las actividades industriales y de la transformación.

Este fenómeno no resulta ser algo desconocido para muchas entidades y localidades de América Latina, y de México en particular. En tal sentido, encontramos una vasta y amplia bibliografía, donde autores que años atrás mostraban en sus trabajos el nuevo rostro de la urbanidad y la ruralidad mexicanas, ahora empiezan a acuñar nuevos conceptos para denominar las nuevas realidades que se estaban gestando en dichos territorios: “nueva rusticidad”, “rurbanización”, “periurbanización” e “interfase rural-urbana”, con los que se buscó dar cuenta de los fenómenos que estaban sucediendo en los territorios rurales cercanos a las nuevas ciudades regionales y que experimentaban un notable dinamismo laboral debido a la llegada de empresas maquiladoras y ensambladoras de todo tipo. De esta manera, dentro de lo rural ahora hay que considerar también la vinculación-interacción de los sectores productivos y sociales del campo con lo que ocurre en el entorno regional, nacional e internacional. Es decir, ahora la relación del campo con otros espacios y con otros sectores se ha vuelto más compleja, mucho más que la antigua relación dicotómica.

Bajo esta dinámica, viejos procesos desaparecieron o se desgastaron, mientras que otros han cobrado nueva importancia en el ámbito rural. Al campo llegaron diferentes industrias y con ellas también las escuelas secundarias, preparatorias, escuelas técnicas y, en algunos casos, la universidad. A su vez, se introdujeron las nuevas tecnologías y los medios de comunicación. Pero también del ámbito rural salieron, y lo siguen haciendo, miles de migrantes, quienes han dejado atrás de manera temporal o definitiva la vida en la comunidad o en el rancho, para trasladarse a ciudades dentro y fuera del país. Las remesas que ellos envían se han vuelto un elemento clave para la vida de sus familias y de su comunidad, por lo que juegan un destacado papel como introductores de nuevas ideas y nuevas aspiraciones [Hernández, 2009].

Estas y otras reflexiones plantearon la necesidad de desarrollar una nueva mirada desde la que es indispensable pensar el ámbito rural en relación con lo que ocurre en las esferas de lo urbano a escala regional, nacional

y global. Así, la propuesta es desarrollar estrategias de análisis que permitan acercarse al estudio de las áreas metropolitanas y sus transformaciones, donde la preocupación por las ciudades y las áreas rurales que las circundan sean parte fundamental del interés de la investigación. En particular, es necesario darse a la tarea de indagar sobre cómo los sujetos, los espacios y los grupos que se ubican en territorios urbanos y rurales constantemente se recrean, readaptan y reconstruyen de acuerdo con sus propios intereses y características, lo que conlleva a una reformulación de sus propias identidades a nivel individual, grupal o colectivo [Arias, 1992, 2005, 2007; Aguilar, 2003; Delgado, 2003; Ramírez, 2003; Sobrino, 2003].

LAS JUVENTUDES RURALES FRENTE AL CONTEXTO DE LA GLOBALIZACIÓN

Actualmente gran parte de las comunidades rurales del país experimentan de manera constante y creciente la presencia de diversas fuerzas de carácter extralocal, y, fundamentalmente, de origen trasnacional; diversos componentes del mundo global se hacen cada vez más presentes. El hecho de que la población rural esté cada vez más expuesta a la influencia exterior, ha contribuido a que se genere una serie de diferencias y se construyan otras perspectivas que crean variaciones en los puntos de vista de los miembros de distintas generaciones en relación con el papel que desempeñan la familia, el trabajo y la educación. Al mundo rural llegaron, en décadas recientes, ocupaciones inéditas que aparecieron con la instalación de nuevas empresas trasnacionales. Frente a este panorama, la población joven de estas comunidades encontró ahí algunas oportunidades de trabajo, lo cual trajo como consecuencia que las actividades agrícolas aparecieran como complemento a su ocupación laboral. De igual forma, las actividades propias del campo disminuían de manera significativa, ya que los jóvenes estaban incursionando en el proceso de migración, trasladándose a ciudades para trabajar en actividades del sector de servicios o del comercio. Por otro lado, existen cientos de miles de jóvenes que viven en espacios y territorios en donde se siguen desarrollando actividades relacionadas con el sector agrícola, pero muchas de sus expectativas, gustos y aspiraciones se encuentran fuera de sus comunidades y de sus localidades.

Este contexto de exposición de lo rural a una gama de diversos fenómenos provenientes de los espacios urbano-globales hace que los jóvenes experimenten una resignificación de valores, expectativas e identidades. Jóvenes de muchas comunidades nacieron y han vivido en espacios rurales; sin embargo, la educación recibida, sus valores, expectativas laborales y de desarrollo están orientadas hacia lo que ocurre y sucede fuera de su

ámbito-espacio local rural. Aunque también es un hecho que en sus comunidades de origen han empezado a enfrentar situaciones y problemas que no difieren mucho de lo que experimentan los jóvenes ciudadanos, como desempleo, precariedad, deserción escolar, violencia y adicciones [Rivera y Márquez, 2010; Ávalos, 2009; Pacheco, 2010].

De alguna forma, vemos ahora que las posibles identidades de los jóvenes rurales adquieren la connotación de ser identidades juveniles híbridas, ya que hay una estrecha y constante relación entre la población rural y ciertas prácticas y actividades que se desarrollan en los espacios urbanos. Esta relación se construye principalmente a partir de tres caminos o acciones: consumo, educación y trabajo. Sin embargo, hay que señalar que esta integración no se ha dado en los mejores términos, ya que el simple hecho de estar adoptando nuevos empleos y nuevos bienes no quiere decir que esté mejorando su calidad de vida. En el ámbito educativo, la escuela sigue siendo una frontera difícil de librar para muchos, que tienen que dejar abandonados sus estudios para incorporarse a alguna actividad laboral. Por ejemplo, en lo que se refiere al consumo de ciertos bienes, como ropa, calzado, música y otras mercancías, son comparados en el mercado informal, y ésta una de las características más significativas y distintivas del consumo entre la población joven del país [García, 2007, 2010].

CARACTERÍSTICAS GENERALES DE SAN LUIS POTOSÍ

San Luis Potosí es un estado localizado en la región centro-oriente de la República Mexicana. La capital se encuentra localizada a 400 km al norte de la ciudad de México. Originalmente, la ciudad de San Luis Potosí fue fundada por los españoles como un centro minero de plata importante hacia finales del siglo xvi. Su nombre rinde homenaje a las minas del Potosí, en Bolivia, debido a que se creyó que las vetas tenían la misma importancia que las de este país. La ciudad fue fundada a partir de barrios de población indígena, que en gran parte provenía del centro de México, e incluso algunos indígenas fueron trasladados desde el centro de Nueva España hasta lo que hoy es el sur de Estados Unidos. Así, la ciudad de San Luis creció durante dos siglos en torno a siete barrios originales, y, para el siglo xix, la entidad se convierte en un punto importante de comercio porque los productos del norte tenían que pasar por ella. Además, con la construcción de las líneas férreas, la explotación minera cobró un nuevo auge. Para mediados del siglo xx, la ciudad fue conectada con el resto del país a través de modernas carreteras, lo que permitió la circulación de productos y mercancías, así

como de personas. En este sentido, es evidente la transición que experimentó la entidad al pasar de una actividad predominantemente minera y agrícola a otra donde predominan el comercio y la industria, en especial el sector manufacturero [Rivera, 2010].

Actualmente, el estado se encuentra conformado por 58 municipios y dividido en cuatro regiones, mencionadas anteriormente. La región del Altiplano está constituida por 15 municipios; éstos representan 48.01% del territorio del estado (30 175.2 km²). La región Centro se compone de un total de 11 municipios, que en su conjunto representan 14.30% del territorio del estado (8 985 km²). La región Media está conformada por 13 municipios; esta región representa 21.40% (13 449 km²). Por último, la Huasteca está integrada por 19 municipios, que representan 16.29% del territorio (10 238 km²). Según datos del Censo de Población y Vivienda 2010, el estado ocupa el lugar número decimonoveno a nivel nacional en cuanto al número de habitantes, con un total de 2 585 518.

Es así como la entidad potosina se encuentra dividida en 58 municipios, 39 rurales o predominantemente rurales, con más de la mitad de sus habitantes en localidades menores a 2 500 habitantes; mientras que sólo 19 se consideran semiurbanos o urbanos, aunque concentran la mayor parte de la población estatal. Uno de los resultados significativos del censo de 2010, y que hace evidente el acelerado proceso de urbanización de la entidad, es que 64% de la población del estado vive en espacios urbanos, mientras que este indicador a nivel nacional es de 78%. Además, a nivel estatal, también los resultados del censo 2010 informan que 36% de la población vive en localidades rurales, en tanto que, en el ámbito nacional, este porcentaje es de apenas 22%.⁴ Cabe destacar que en San Luis Potosí se vive una situación de marcadas desigualdades socioeconómicas, lo cual determinará de manera significativa el destino de muchas historias de los jóvenes en la entidad, pues la mayor parte de la oferta educativa y laboral se condensa en la región Centro del estado, en especial en el área metropolitana, conformada por los municipios de San Luis y Soledad de Graciano Sánchez, mientras que, en el resto de los municipios, la población padece situaciones de marginación y pobreza como resultado de la falta de inversiones de origen público y privado, lo que se traduce en escasas oportunidades de

⁴ De igual forma a lo que ocurre a nivel nacional, los resultados del Censo de Población y Vivienda 2010 confirman que un tercio de la población total del estado está conformada por jóvenes. Esta tendencia empezará a modificarse a partir de la década de 2025, ya que, entonces, la pirámide empezará a invertirse y dará paso a un incremento de la población adulta y de la tercera edad.

empleo para la población, y en especial para los jóvenes de las tres restantes regiones del estado.⁵

LOS JÓVENES TOMAN LA PALABRA

Perspectivas y significados en torno a la vida familiar y la sexualidad

Comenzamos por el caso de un joven de 18 años de la región Huasteca. En el tiempo de la entrevista destaca el hecho de vivir en el seno de una familia numerosa: son nueve hermanos más los dos padres de familia, once en total. Comenta que anteriormente en la familia había problemas y discusiones entre los padres debido a que el papá toma mucho alcohol, y cuando lo hace, tiende a ser agresivo. El entrevistado dice que actualmente no estudia, puesto que tuvo que salir a trabajar por la falta de dinero en la casa y ante la necesidad de cubrir los gastos de los hermanos menores. El joven señala que realiza muy pocas actividades con los miembros de su familia, ya que pasa más tiempo en el trabajo que conviviendo con ellos y que sus problemas los comparte principalmente con uno de sus hermanos mayores. La comunicación con los padres es esporádica y cuando se llega a dar es principalmente con la mamá, pero comenta que cuando tiene que enfrentar problemas graves, se acerca a sus tíos y su abuela materna. El joven relata que su papá solía trabajar cultivando maíz para el autoconsumo, pero, ante la falta de dinero, cada vez lo hace menos y tiene que trabajar en otras cosas. Señala que respeta a sus padres. Referente al matrimonio, cree que es bueno para la gente, lo malo es cuando hay hombres que toman mucho y son mujeriegos. Añade que él sí se casaría pero, de igual forma, si las cosas no funcionan consideraría la posibilidad de divorciarse. En cuanto a que las mujeres tengan relaciones sexuales antes del matrimonio, dice que para la religión es "malo", y sobre la virginidad opina que una mujer tiene más valor si es "que no ha estado con otro chavo". El momento ideal de su vida para tener

⁵ Datos del estudio *Medición de la Pobreza 2010*, del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval), muestran que el indicador oficial de la pobreza en San Luis Potosí subió 1.1% entre 2008 y 2010, lo que implica que más de 56 600 potosinos cayeron durante ese lapso en las categorías de pobreza moderada y pobreza extrema. El mismo documento señala que de 1 296 600 potosinos considerados oficialmente pobres en 2008, se pasó en dos años a 1 353 200. Además, un reciente trabajo sobre el impacto de la globalización en el estado y en sus respectivas cuatro regiones demostró que la región Centro del estado es el motor de la actividad productiva-comercial, laboral y educativa de la entidad, lo que se refleja en el hecho de que los municipios más pobres estén fuera de esta región [Rivera, 2010].

un hijo sería más o menos a los 30 años. Él cree que los hijos son parte de la vida. Respecto de la homosexualidad, opina que “eso está mal” y, además, son cosas que no van con la religión; sobre el tema de la adopción, dice que entre un hombre y una mujer está bien, pero si es entre personas del mismo sexo, ahí está “muy mal”, porque eso no lo ha visto en la Biblia. La sexualidad es un tema que no platica con sus padres, pero sí con otros familiares.

El siguiente es el caso de una joven de 15 años, de la región Media del estado. Vive en una familia de diez integrantes, numerosa, al igual que el caso anterior. La familia de esta joven está conformada por ocho hijos más los padres; de los hijos, cinco son mujeres y tres hombres; de ellos, sólo cinco viven en la casa con sus papás; dos —en el momento de la entrevista— se encuentran trabajando en Estados Unidos y el otro se casó y vive aparte. El papá trabaja y la mamá se dedica al hogar. Comenta la entrevistada que no realizan actividades en familia; muchas cosas las hacen por separado. Destaca que en algunas de las actividades que comparten el papá no se integra. Sus problemas no los comenta con sus padres, prefiere hacerlo con sus amigas o con alguna de sus hermanas, aunque asegura que el problema más difícil que ha tenido hasta el momento lo comentó con su mamá; con su papá no tiene confianza. Los problemas o conflictos con sus padres se deben fundamentalmente a que no la dejan salir a la plaza y a que no regresa cuando ellos se lo indican. Ella quisiera que su familia pasara más tiempo junta. La responsabilidad de la manutención de la casa recae en su papá y destaca que las remesas (dólares) enviadas por los hermanos que están en Estados Unidos también contribuyen al gasto familiar. Además, los hermanos que están fuera del país le pagan al papá para que les trabaje sus tierras. Ella dice que la persona que manda en la casa es su mamá. Referente a lo que piensa del matrimonio, señala que es bueno para formar la vida y no quedarse solo. Además, piensa casarse por la iglesia, ya que considera que es lo mejor, porque la boda civil es sólo trámite. En torno a su perspectiva del “hombre ideal”, la entrevistada menciona las siguientes características: que sea respetuoso, humilde, sincero, trabajador, cariñoso y que le haga regalos. El divorcio lo ejercería en caso de una infidelidad. Respecto de la vida sexual antes del matrimonio, es algo que le importa mucho, ya que eso puede traer enfermedades, “y si no hay vida o actividad sexual, pues no hay enfermedades”. Opina que el momento ideal para tener hijos será cuando posea un lugar para vivir y tenga estudios, alrededor de los 20 años. Finalmente, en cuanto a la posibilidad de que los homosexuales adopten hijos, señala que no lo ve bien, ya que eso generaría confusión y el hijo que fuera adoptado se desviaría.

La siguiente entrevistada es una joven de la región del Altiplano. Vive con su mamá y una hermana, el tercer hermano está casado y vive aparte, y el papá se encuentra trabajando en Estados Unidos. Ante esto, la mamá es la persona a la que se acerca para confiarle sus problemas. Señala que su familia es muy unida ante la ausencia del papá: aunque le gustaría que su familia estuviera con ella, el hecho de que su papá trabaje fuera del país les permite que no haya problemas económicos en la casa. Siempre manda dinero y eso hace que la mamá no tenga necesidad de trabajar. Al preguntarle su opinión sobre la familia, la entrevistada comenta que eso es algo de dos personas y que deben tenerse respeto mutuo. Sobre la factibilidad de formar una familia en el futuro, dijo que es una posibilidad, pero que “el matrimonio es para vivir juntos y no para que cada quien ande por su lado”, y que se casaría sólo si encuentra al hombre apropiado. Sobre la vida sexual antes del matrimonio, lo considera algo negativo, por la moral, además de que puede ser la manera de contraer alguna enfermedad. Sin embargo, cree que la virginidad ya no es tan importante, pues la mayoría de los jóvenes, en especial los hombres, ya han tenido relaciones sexuales. Señala que no le gustan los niños, pero si tuviera uno le gustaría que fuera después de sus 20 años y sería con mucha responsabilidad. Respecto de los homosexuales, los ve como algo normal, y sobre el hecho de que adopten hijos, le parece algo positivo, ya que algunos padres prefieren regalarlos y hay otras personas que de verdad quieren un hijo y lo cuidan mejor que los verdaderos papás.

Finalmente, está el caso de una joven de la región Centro que vive con una familia de seis miembros: los padres y cuatro hermanos. Los hijos se dedican a estudiar, el papá trabaja y la mamá se dedica a la atención del hogar. La entrevistada comenta que sus problemas los comparte con sus hermanos, sus amigos y su mamá. La joven estudia y ayuda a su mamá en las labores del hogar; su papá y su hermano trabajan en la fabricación de ladrillos. Las características que debería tener el hombre ideal para ella son: que tenga una carrera y que sea buena persona. Respecto de la importancia de tener relaciones sexuales antes de casarse, lo considera mal, ya que eso puede hacer que tenga alguna infección sexual; si no hubiera enfermedades, entonces no importaría mucho. La edad ideal para tener hijos sería a los 20 años. Su opinión sobre el hecho de que los homosexuales adopten hijos es que es algo que “está mal”.

Jóvenes rurales: experiencias y expectativas frente al mundo laboral

Comenzamos con un joven de la Huasteca que trabaja en el corte de la caña y ha trabajado también en una tortillería; el trabajo como cortador lo hacía en el mismo lugar que su papá. Destaca que este trabajo es muy peligroso,

ya que puede haber accidentes con el machete y además le pagan muy poco dinero. No obstante lo reducido de la paga, el joven aporta dinero a la economía de la familia, ayuda que le entrega a su mamá, ya que su papá gasta el dinero en la compra de alcohol. Considera que ahora hay menos trabajo; sin embargo, por falta de dinero tiene que trabajar. Dice no tener planes para el futuro, en lo que a trabajo se refiere.

El siguiente es un joven de la región Media que trabaja de manera temporal en la milpa, aunque su interés es trabajar en una fábrica, ya que ahí conocería a más gente que vive en la ciudad. Su mamá trabaja de costurera y recibe apoyos de parte del programa gubernamental Oportunidades; cree que la ocupación de su mamá es de beneficio para la comunidad. Opina que las condiciones de trabajo ahora han mejorado, ya que se tiene más oportunidad de trabajar y ganar dinero, lo que posibilita hacer una casa propia con el propio esfuerzo. Sus planes a futuro son casarse, tener su casa, hijos y trabajar en una fábrica.

Brevemente, un joven del Altiplano potosino señala que trabaja en las actividades agrícolas y que le gustaría dedicarse a la veterinaria, aunque también trabajar en una fábrica. Su plan a corto plazo es continuar trabajando en el campo.

Finalmente, una joven de la región Centro señala que trabaja de manera informal, pues ayuda a su mamá en la atención de su tienda. Ella quisiera estudiar una carrera relacionada con la administración de empresas, poner un negocio y ser ella su propio jefe. Siempre ha pensado en la idea de tener un negocio propio. Cree que ahora es más difícil tener un trabajo, por la crisis, y se requieren más estudios. Los abuelos la presionan para que se case ya, pero ella desea estudiar y luego casarse.

Experiencias y expectativas de los jóvenes rurales frente a la educación

Un ejemplo de la región Huasteca es el de un joven que ya no se encuentra estudiando, sólo terminó la secundaria. Su papá estudió hasta segundo año de secundaria y su mamá sólo la primaria. Cuando estudiaba, dice que a veces le daba flojera ir a la escuela; en ocasiones prefería trabajar y ya no pensaba en estudiar: “uno ya anda pensando en comprar cosas y luego faltan cuadernos, libros y todos los útiles que se ocupan en la escuela”. Iba a la escuela por sus amigos y a veces a estudiar. No cree poder retomar los estudios, ya que no hay dinero suficiente para poder pagarlos ni para ir a la escuela: “hace falta mucho dinero”.

Otro joven, entrevistado en la región Media, cursa actualmente el tercer año de secundaria; su mamá sólo estudió la primaria. Comenta que lo peor de

la escuela: “son los maestros ‘regañones’ que le regresan o no aceptan trabajos”. Lo mejor: “el recreo y el estudio”. Quisiera que las maestras explicaran más y mejor las cosas, pues luego hay muchas dudas. Señala que a la escuela uno va a aprender y para hacer los trabajos que piden los maestros. Sólo estudiará hasta el tercer año de secundaria, no más, porque no hay recursos para continuar con más estudios.

Una joven del Altiplano comenta que actualmente estudia la preparatoria. Su papá estudió hasta el tercer año de primaria y su mamá concluyó sus estudios de secundaria. Dice que un día en la escuela es divertido, porque con los amigos se platica de todo lo que pasa, e incluso en las clases se divierte con sus compañeros. Los temas que se tratan con amigos y amigas son “los chismes” de lo que le pasa a uno y a otro; de las tareas casi no hablan, sólo cuando tienen que trabajar en equipo. Hay veces que en la escuela se discuten algunos temas de lo que pasa en la realidad y eso le gusta. Lo mejor de la escuela es jugar y lo peor son las clases aburridas que dan los maestros, le dan sueño. Comenta que únicamente estudiará el bachillerato.

En la región Centro, una joven estudia el tercer grado de secundaria. Sus papás no concluyeron la primaria. En la escuela, con sus compañeros habla de los bailes y de los temas escolares le interesa la formación cívica y ética. Explica que deberían incluir temas relacionados con la sexualidad. Lo malo de la escuela son los maestros que llegan y los ponen a trabajar, sin que les den una explicación del tema; lo que le gusta es convivir con sus compañeros. Comenta que sólo estudiará hasta el bachillerato.

Otro joven de la misma región comenta que terminó sus estudios de “prepa” y piensa ingresar a la Universidad Tecnológica. Su mamá estudió sólo el primer año de secundaria y su papá concluyó la educación de ese nivel. Cree y piensa que “echándole ganas” le va a ir bien. En la escuela le interesan los temas de sus amigos, los tatuajes, ya que algunos ellos se los han hecho. Lo que no le gusta son los profesores que no tienen estudios de la materia que imparten, están ahí porque son amigos de alguien y por eso no dan bien la clase. Lo mejor de la escuela es que conoce a mucha gente y hace amistades.

Ocio, diversión y consumo: la experiencia entre los jóvenes rurales

El joven entrevistado es de la región Huasteca, cuenta en casa con una televisión, pero no con tiempo para verla; no se siente identificado con los artistas y señala que no va al cine. Le gusta la música de *reggaetón*⁶ y

⁶ El *reggaetón* es una combinación de ritmos, una suma de culturas; es una amalgama de *hip hop* y música jamaicana. Este ritmo reta a los gustos convencionales con ropas

duranguense,⁷ pero no la música de huapango,⁸ que son ritmos y música tradicional de la región, ésa casi no la escucha y tampoco le gusta bailarla. Dice que en su comunidad no hay *antros*,⁹ así que sólo asiste a los bailes organizados en la comunidad, aunque también hay problemas de violencia y eso hace que las fiestas se vean afectadas. La cantidad de dinero que llega a gastar cuando acude a un baile es de cien pesos, y no le alcanza para tomar cerveza, pues está “muy cara y sólo hay para tomar un refresco”. Cuenta con un teléfono celular; sin embargo, al hacerse cargo de ciertos gastos de su familia, no le alcanza el dinero para comprar otras cosas. Señala que ahorra para cuando hay escasez de trabajo y no es temporada de corte de caña, pues no hay dinero. Casi no ve programas de televisión, sólo, en ocasiones, los noticieros.

Sobre el ocio, la identidad y el entretenimiento en la región Media, la entrevistada señala que su música preferida es la norteña; no se siente identificada con artistas de televisión y tampoco influida por cuestiones de moda. No tiene celular y sólo cuenta con una memoria USB. Sobre la diversión, señala que los programas de la televisión que más le agradan son la lucha libre, las telenovelas, las caricaturas y el fútbol. No escucha la radio y en su comunidad no se organizan conciertos. Comenta que no lee ninguna revista y los noticieros que oye o ve son los locales; los bailes a los que asiste son los que se organizan en las canchas y en los ranchos vecinos porque no cobran por entrar. Le gusta la música de *reggaetón* y la duranguense; casi no va a los bailes porque no la dejan sus padres, sólo cuando la lleva una hermana mayor o hay fiesta en la comunidad. Cuando sale, gasta de 50 a 100 pesos; no toma alcohol, porque en su comunidad no se ve bien que las mujeres tomen. No va a los *antros*, pero cuando acude a una fiesta o baile sí consume alguna cerveza para “andar alegre”. Señala que la vida en donde vive es muy aburrida. La diversión son las ferias, que llegan cuando es la fiesta de algún santo patrón.

muy entalladas para el caso de las mujeres, y cabelleras decoloradas, para el de los jóvenes, y suele asociarse con otras expresiones, como los automóviles modificados y los equipos de sonido que son instalados en estos autos [Martínez, 2010]

⁷ Es uno de los estilos musicales más populares entre las comunidades México-estadounidenses. Se originó en Chicago, aunque la banda que lo popularizó proviene de Durango, un estado del noroeste mexicano (de ahí su nombre).

⁸ El huapango es un género musical mexicano basado en el compás ternario, interpretado de diversas formas; la más conocida es el huapango típico, o son huasteco, interpretado por conjuntos musicales, generalmente por tríos huastecos.

⁹ El *antro* es un espacio al que acuden los jóvenes en las ciudades. Para ingresar, se pasa por una revisión y se paga una cantidad de dinero. En el interior se baila música en vivo y es común que se vendan bebidas alcohólicas.

Un joven del Altiplano comenta que le gustan los corridos y la música duranguense; no se siente identificado con algún actor o artista de la televisión; no va al cine, sólo cuando va de vacaciones a la Ciudad de México (una vez por año). En su comunidad se divierte en los bailes, pues no hay *antros*, y la frecuencia con la que asiste es de cada ocho días. Las bebidas alcohólicas que consume son cerveza y mezcal; le gustan porque lo ponen “alegre”. Señala que cuenta con teléfono celular, tenía un reproductor MP3 pero lo vendió para tener dinero y comprar más bebidas. Lo vendió en 400 pesos.

El joven de la región Centro destacó que la música que escucha son los corridos y los narcocorridos;¹⁰ no escucha otros ritmos. No se siente identificado con algún artista o actor de la televisión y nunca ha ido al cine. Referente a la diversión en su comunidad, comenta que solamente acude a los bailes que se realizan ahí donde vive (bodas, fiestas de quince años, bautizos, celebraciones de los santos patronos locales), y va en compañía de sus amigos. En las fiestas, en ocasiones se regalan las cervezas, pero en otras hay que comprar la bebida; cuando es así, dice gastar alrededor de cien pesos. Acude también a los bailes que se hacen en un rodeo donde se presentan grupos musicales; no cobran la entrada, sólo lo que se consume. Su bebida favorita es la cerveza, y comenta que le gusta tomar porque se pone alegre. Tiene celular. Dice que su papá le paga 400 pesos a la semana y de ese dinero paga lo que gasta en los bailes consumiendo cerveza. No ahorra, ya que gana poco y lo que gana se lo gasta en bailes y cerveza. Casi no mira la televisión y no lee revistas ni periódicos.

ANÁLISIS Y REFLEXIÓN FINA

Como se destacó al inicio del trabajo, el estado de San Luis Potosí está expuesto a las transformaciones derivadas de la transición de una economía cerrada a una economía basada en la estrategia del libre mercado, lo que ha propiciado diversos procesos de cambio y ajuste no sólo en los procesos productivos, pues además estos cambios afectan profundamente a las comunidades y a los actores sociales que han venido a conformar lo que aquí se ha denominado “nueva ruralidad”. En este trabajo se ha destacado el papel de los jóvenes potosinos en contextos rurales a partir de los relatos

¹⁰ El *narcocorrido* es un subgénero perteneciente a la música nortea que se escucha principalmente en estados del centro-norte de México y en el sur de Estados Unidos. En México es interpretado principalmente por músicos del norte y en Estados Unidos por hispanos provenientes de las comunidades mexicanas. Es una versión reciente del tradicional corrido mexicano y, fundamentalmente, trata de exaltar o conmemorar figuras, personas y eventos relacionados con las actividades del narcotráfico.

recopilados en 10 entrevistas. Del resultado del análisis de sus trayectorias y experiencias es posible deducir que la comunidad rural potosina ha cambiado de manera significativa. Por ejemplo, sus límites ya no abarcan solamente los límites geográficos o territoriales; la desestructuración de la comunidad rural da pie a una fractura social y generacional a partir de la cual son los propios jóvenes los encargados de generar sus propias respuestas y proyectos, que en la mayoría de los casos se encuentran cerca de la informalidad laboral, económica y social. Por lo tanto, estos casos de jóvenes potosinos no son ejemplos paradigmáticos de la situación de los jóvenes en otros contextos rurales de México o de otra parte de América Latina; sin embargo sus experiencias sí son significativas y representativas de la cotidianidad que muchos jóvenes experimentan en el contexto contemporáneo. Por las experiencias contenidas en los relatos, queda claro que muchas de las decisiones y los rumbos que tomaron y tomarán a corto y mediano plazos las vidas de los jóvenes que aquí presentamos son consecuencia de las difíciles circunstancias y contextos más amplios en los que transcurre la vida de sus familias, de su comunidad y, por supuesto, su vida cotidiana.

Las condiciones de pobreza, falta de empleos, trayectorias educativas muy cortas, violencia, alcoholismo, etcétera, en las que cotidianamente se desenvuelve su existencia, son situaciones sobre las que ellos ejercen poco o nulo control y que estarán marcando el derrotero de sus vidas inmediatas. Sin embargo, los jóvenes también han sido capaces de participar y tomar decisiones en otros ámbitos sobre los que sí tienen control. En este aspecto destaca su posicionamiento en temas como la sexualidad, el matrimonio, el consumo y la identificación que tienen con otros referentes de la cultura nacional o global a través de los medios de comunicación o, simplemente, sus deseos de estudiar y trabajar en otras actividades muy diferentes a las desarrolladas por las anteriores generaciones.

Los fragmentos de los relatos que se presentaron son, en su conjunto, apenas una pequeña muestra de las nuevas y complejas relaciones familiares, laborales y educativas y de las diversas gamas de diversión y entretenimiento en las que se desarrolla la vida de los jóvenes, que no representan más el arquetipo de los tradicionales jóvenes campesinos. Es un hecho que para estos jóvenes la vida familiar continúa siendo un importante referente y un espacio clave en su desarrollo personal; sin embargo, la vida y las relaciones que tienen y experimentan no se encuentran exentas de importantes conflictos con sus padres e, incluso, con sus hermanos. Los principales motivos de conflicto de los padres con sus hijos son el consumo de alcohol por parte de los hijos y el hecho de que éstos no se limitan a los permisos que se les otorgan. Para los jóvenes, la diversión con sus compañeros juega un

papel clave y fundamental, además de que va acompañada por el consumo de alcohol, situación que se complica cuando en la familia el papá también enfrenta el problema de este hábito.

En lo que se refiere a la vida matrimonial, si para las generaciones de sus padres y abuelos el matrimonio se concebía como una experiencia de por vida o, como dicen en el ritual católico, “hasta que la muerte los separe”, para los jóvenes aún se contempla esto como opción a futuro; sin embargo, la mayoría considera el divorcio o una separación como alternativas si las cosas no funcionan de manera adecuada. La religión aparece todavía, en algunos casos, como un elemento que continúa ordenando el referente moral de los jóvenes, lo que se advirtió al solicitarles su opinión sobre tener relaciones sexuales antes del matrimonio y acerca de los homosexuales, sus uniones y la posibilidad de que éstos pudieran adoptar hijos. Uno de los entrevistados afirmó que, para la religión, el hecho de tener vida o actividad sexual antes del matrimonio no es bien visto, mientras que la práctica de la homosexualidad generalmente es considerada como una distorsión de lo que debe ser natural, pues una familia es la que está constituida por un hombre y una mujer. Otro joven señaló que en la Biblia no se habla de eso y tampoco de que matrimonios del mismo sexo adopten hijos, situación que ven como algo que causaría graves daños morales y de identidad a los hijos. Sin embargo, también entre los jóvenes hay una percepción de apertura y cierta tolerancia; por ejemplo, la sexualidad ha dejado de verse como un enigma o algo desconocido, pues ahora los jóvenes conciben al sexo como algo normal. Para algunas mujeres, la virginidad ya no sirve para mantener el interés de los hombres, y perderla no significa que ocurrirá durante “la noche de boda”, e incluso hay quienes señalan la importancia de practicar o tener una vida sexual con protección y responsabilidad. Por otro lado, la homosexualidad y la posible adopción es para algunos tan normal como las mismas prácticas heterosexuales. Dicen que los homosexuales tienen derecho a adoptar hijos que otros matrimonios “normales” no cuidan, golpean y rechazan. En los casos donde existe migración de padres y hermanos hacia Estados Unidos, ésta ha resultado ser un aspecto clave para asegurar la sobrevivencia de las familias y lograr que haya recursos en la casa para que los hijos continúen con sus estudios y que la esposa se dedique a las labores domésticas, que incluso puedan invertir en ganado o seguir cultivando el campo.

La escuela representa un espacio clave que para muchos servirá de plataforma para aspirar a una importante y sólida formación académica, lo cual será de utilidad para trazar y lograr metas de movilidad no sólo académica, sino laboral y económica. Sin embargo, en algunos casos la pobreza y la carencia de recursos se vuelven los peores enemigos de la familia, y

de los jóvenes en particular, ya que para muchas familias colocar a uno de sus miembros en el mercado de trabajo es una prioridad, en detrimento de su vida escolar y, por supuesto, de sus condiciones de vida al mediano y largo plazos. Como lo comentaron algunos de los entrevistados, existen las ganas, pero no los recursos económicos suficientes para continuar con estudios de nivel superior. No obstante lo complicado de la situación en lo que se refiere a educación, es un hecho que la mayoría de los jóvenes entrevistados cuentan con mayor preparación educativa que sus padres, quienes en algunos casos no lograron terminar la educación primaria. Las expectativas de los jóvenes se encuentran puestas no sólo en terminar la educación básica; su intención también se basa en poder alcanzar una educación a nivel profesional. Por otro lado, ellos manifiestan una actitud crítica hacia lo que ocurre dentro de sus escuelas. En este sentido, destaca la manera en que se imparten los cursos por parte de los profesores, quienes, en opinión de los jóvenes, no están suficientemente preparados, además de no tener interés por relacionar los contenidos de los cursos con los problemas cotidianos que enfrentan los jóvenes en sus respectivas comunidades. Las dinámicas en el salón de clases resultan, desde su punto de vista, aburridas y monótonas, aunado esto a que los profesores no les ponen la atención suficiente. La escuela para muchos, es una actividad carente de significado para la vida futura.

El ámbito laboral también es representativo de la situación de vulnerabilidad de estos jóvenes. Como quedó demostrado en los relatos, la mayoría trabaja en empleos informales, de medio tiempo, sin protección o prestaciones de ningún tipo. Trabajan con la intención de aportar recursos a la economía familiar; lo significativo de varios casos es que estas actividades son realizadas de manera paralela a sus estudios. Como se observa, algunos se están ocupando en negocios familiares y, ocasionalmente, trabajan en la milpa de algún pariente. En este contexto laboral, llama la atención que algunos de los entrevistados coloquen sus expectativas laborales en una fábrica o en actividades del sector comercial y de servicios. Las actividades relacionadas con la agricultura simplemente ya no aparecen como la única alternativa de trabajo para los jóvenes, sino que sus intereses y aspiraciones ahora son similares a las encontradas en contextos y espacios urbanos.

Finalmente, es interesante ver cómo son los medios electrónicos de comunicación los que juegan un papel importante en la construcción de los referentes identitarios de la mayoría de los jóvenes entrevistados. Las telenovelas se vuelven uno de los productos de mayor consumo y es la pantalla chica la formadora de imágenes y estereotipos que los jóvenes pretenden imitar. Es relevante que exista poco o nulo consumo de otros bienes encaminados a tratar de acrecentar su conocimiento o a informarse a través de

otros medios; en particular, no leen revistas o libros. La música, sin duda, es otro referente importante del consumo que denota las influencias provenientes del exterior. Es así como los jóvenes han adoptado el gusto por nuevas agrupaciones y nuevos ritmos (*hip hop*, *reggaetón*, rock, narcocorridos y otros más), los cuales tienen poco o nada que ver con los gustos de las generaciones anteriores. El comentario de una de las jóvenes entrevistadas, donde menciona que sólo a través de la piratería accede a la compra de ropa y música, revela cómo la experiencia es muy parecida a la de otros jóvenes que carecen de los recursos económicos suficientes, por lo que se deduce que la informalidad es la única vía para conseguir ciertos bienes, ya que no es posible obtenerlos por la vía del mercado formal. El uso de los teléfonos celulares es común entre estos jóvenes y no está limitado a hacer y recibir llamadas, sino que también lo utilizan para enviar y recibir mensajes, tomar fotografías y escuchar música. Cabe señalar que estas funciones hacen del teléfono un accesorio hasta cierto punto básico y fundamental en el consumo de los jóvenes, no obstante el gasto que su uso implica, pues, en cierta forma, su posesión otorga prestigio y reconocimiento a quien lo posee. En las localidades donde se aplicaron las entrevistas prácticamente no existen espacios de entretenimiento; en algunos casos, los jóvenes señalaron que nunca han asistido al cine y tampoco a un *antro*, por lo que únicamente bailes, fiestas privadas y fiestas patronales forman parte de los espacios de diversión y socialización, además de ser ocasiones en que el joven se inicia en el hábito del consumo de alcohol. A pesar de los resultados satisfactorios de ésta y otras miradas más, que se han volcado al estudio de los fenómenos que ocurren en el campo mexicano y, en especial, en lo que se refiere a la condición de los jóvenes de ambos sexos, es importante destacar que aún hace falta realizar una mayor investigación para analizar los procesos que desarrolla y construye el sector juvenil en el contexto de la rápida transformación que se está dando en los tiempos actuales.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar, Adrián Guillermo

2003 "Introducción", en Adrián Guillermo Aguilar (coord.), *Urbanización, cambio tecnológico y costo social. El caso de la región Centro de México*, México, UNAM, IG, Conacyt, Porrúa.

Arias, Patricia

1992 *Nueva rusticidad mexicana*, México, Conaculta.

2005 "Nueva ruralidad: antropólogos y geógrafos frente al campo hoy", en Ávila Sánchez (coord.), *Lo urbano-rural, ¿nuevas expresiones territoriales?*, México, UNAM, CRIM.

2007 "El bajío guanajuatense: expansión y redefinición de un tejido espacial regional", en Estrada, Iguíniz, Margarita y Pascal Labazée (coords.), *Globalización y localidad: espacios, actores, moviidades e identidades*, México, CIESAS, IRD.

Arizpe, Lourdes

1978 *Migración, etnicismo y cambio económico. Un estudio sobre migrantes campesinos a la Ciudad de México*, México, El Colegio de México.

Ávalos Aguilar, Spencer Radames

2009 "Los jóvenes en las comunidades rurales e indígenas mexicanas. Estudio de caso en la sierra norte de Puebla", ponencia presentada en el 53° Congreso Internacional de Americanistas, México.

Becerra Pedraza, Itzel Adriana y Verónica Vázquez García

2009 "Amarre, corte y desbrote: precarización del trabajo infantil-juvenil jornalero en Culiacán, Sinaloa, México", ponencia presentada en el 53° Congreso Internacional de Americanistas, México.

Carton de Grammont, Hubert

2010 "Nueva ruralidad ¿un concepto útil para repensar la relación campo-ciudad en América Latina?", en *Ciudades*, núm. 85, México, Red Nacional de Investigación Urbana, pp. 2-6.

Comisión Económica Para América Latina y el Caribe y Organización Iberoamericana de la Juventud

2007 *La juventud en Iberoamérica: Tendencias y urgencias*, Buenos Aires, Argentina.

2008 *Juventud y cohesión social en Iberoamérica. Un modelo para armar*, Santiago de Chile.

Delgado, Javier

2003 "La urbanización difusa. Arquetipo territorial de la ciudad-región", en *Sociológica*, año 18, núm. 51, pp. 13-48, México, UAM Azcapotzalco.

Fernández Arbeláez, Olga Lucia

2009 "Aportes al desarrollo de la juventud rural", ponencia presentada en el 53° Congreso Internacional de Americanistas, México

García Canclini, Néstor

2007 "La modernidad en duda", en *Jóvenes mexicanos del siglo XXI. Encuesta Nacional de Juventud 2000*, México, Instituto Mexicano de la Juventud, SEP.

2010 "Epílogo. La sociedad mexicana vista desde los jóvenes", en Rossana Reguillo (coord.), *Los jóvenes en México*, México, FCE, Conaculta.

**Gobierno del estado de San Luis Potosí/Instituto Potosino de la Juventud/
Instituto Mexicano de la Juventud/Universidad Autónoma de San Luis Potosí/
Centro Universitario y de Apoyo Tecnológico**

2009 *Estudio estatal de juventud 2009*, San Luis Potosí, México.

Hernández Ramírez, Jesús Alejandro

2007 "Los jóvenes rurales ¿nuevos actores de la migración a Estados Unidos", en Agustín Escobar Latapí (coord.), *Pobreza y migración Internacional*, México, Casa Chata, CIESAS.

2009 "Jóvenes rurales ¿nuevos migrantes o excluidos viajeros?", ponencia presentada en el 53° Congreso Internacional de Americanistas, México.

Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI)

2005 *II Censo general de población y vivienda*, México.

2011 *Censo de población y vivienda 2010*, México.

Instituto Mexicano de la Juventud, SEP

2003 *Encuesta nacional de juventud 2000*, México.

2007 *Encuesta nacional de juventud 2005*, México.

Kemper, Robert V.

1987 "Desarrollo de los estudios antropológicos sobre la migración mexicana", en Susana Glantz (comp.), *La heterodoxia recuperada. En torno a Ángel Palerm*, México, FCE.

Lewis, Óscar

1964 *Los hijos de Sánchez*, México, FCE.

Lomnitz, Larissa Adler de

1987 *Cómo sobreviven los marginados*, México, Siglo XXI.

Macri, Mariela

2010 *Estudiar y trabajar: perspectivas y estrategias de los adolescentes*, Buenos Aires, ICRJ/La Crujía.

Martínez Ríos, Julio

2010 *¡Arde la calle! Emo, punk, indi y otras subculturas en México*, México, Reservoir Books, Mondadori.

Pacheco Ladrón de Guevara, Lourdes C.

2009 "El olvido de los jóvenes rurales indios de la Sierra Madre Occidental de México", ponencia presentada en el 53° Congreso Internacional de Americanistas, México.

2010 "Los últimos guardianes. Jóvenes rurales e indígenas", en Rossana Reguillo (coord.), *Los jóvenes en México*, México, FCE, Conaculta.

Palerm, Ángel

1980 *Antropología y marxismo*, México, Nueva Imagen, CIS-INAH.

Ramírez Velázquez, Blanca Rebeca

2003 "La vieja agricultura y la nueva ruralidad: enfoque y categorías desde el urbanismo y la sociología rural", en *Sociológica*, año 18, núm. 51, México, UAM Azcapotzalco, pp. 49-71.

Rivera González, José Guadalupe

2010 *Globalización, procesos locales, territorio y cambio sociocultural en San Luis Potosí*, México, Porrúa, UASLP.

2011a "Nuevas percepciones acerca de la familia, el trabajo, la escuela y la diversión entre un grupo de jóvenes en contextos rurales en el estado

- de San Luis Potosí, México”, ponencia presentada en el VII Seminario Internacional de Desarrollo Rural. Mundos Rurales y transformaciones globales. Desafíos y estrategias de Respuestas, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.
- 2011b “Construyendo la identidad. La experiencia y el significado del ocio, el consumo y el entretenimiento entre un grupo de jóvenes en contextos urbanos y rurales en San Luis Potosí, México”, México, *ponencia presentada en el VII Congreso Nacional de Investigación Social*. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Área académica de Sociología y Demografía.
- 2011c “La escuela y el trabajo en el proceso de construcción de la exclusión social: Experiencias etnográficas entre jóvenes de contextos urbanos y rurales en el estado de San Luis Potosí: México”, ponencia presentada en el XXXIV Encuentro de la Red Nacional de Investigación Urbana. Universidad Autónoma de Baja California, México.
- 2011d “Tres miradas a la experiencia de la exclusión en las juventudes en América Latina”, en *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, vol. 9, núm. 1, Manizales, Colombia, pp. 331-346.
- Rivera González, José Guadalupe y Leonardo Márquez Míreles**
- 2010 “Reestructuración de fronteras”, en *Ciudades*, núm. 85, México, Red Nacional de Investigación Urbana, pp. 35-41.
- Saintout, Florencia**
- 2009 *Jóvenes: el futuro llegó hace rato. Percepciones de un tiempo de cambios: familia, escuela, trabajo y política*, Buenos Aires, Prometeo libros.
- Saraví, Gonzalo Andrés**
- 2009 *Transiciones vulnerables. Juventud, desigualdad y exclusión en México*, México, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS.
- Sobrino, Jaime**
- 2003 “Rurbanización y localización de las actividades económicas en la región centro del país, 1980-1998”, en *Sociológica*, año 18, núm. 51, México, UAM Azcapotzalco, pp. 99-127.
- Urteaga Castro- Pozo, Maritza**
- 2009 “Retos contemporáneos en los estudios sobre juventud”, ponencia presentada en el 53° Congreso Internacional de Americanistas, México.
- Warman, Arturo**
- 1976 *...Y venimos a contradecir*, México, Ediciones de la Casa Chata, CIESAS.
- 1980 *Ensayos sobre el campesinado en México*, México, Nueva Imagen.

El análisis del monumento 4 de Castillo de Teayo y la correlación de calendarios: *Xiuhpohualli*, *Tonalpohualli*, *Toxiuh molpilia* y Romano

Emmanuel Márquez Lorenzo

Estudiante de Posgrado en Arqueología, ENAH

Resumen: *El presente trabajo es una propuesta de análisis del monumento 4 de Castillo de Teayo y forma parte de un estudio breve sobre el supuesto topónimo pretérito del sitio, debido a que algunos investigadores se refieren a éste con el nombre de Tetzapotitlan. Se ha elegido el estudio de esta escultura debido a la importancia contenida en sus grifos y por ser de los pocos casos en el área Huasteca que cuenta con la presencia de glifos calendáricos. El estudio es fructífero porque el estilo de la pieza es típicamente mexicana y la ocupación territorial de esta sociedad en la zona es referida en diversas fuentes, tales como documentos pictográficos y escritos, con lo cual la interpretación realizada es más exacta. Mediante la metodología aplicada, desarrollada a partir de la postura teórica del materialismo histórico, ha sido posible comprender y explicar el contenido concreto de la pieza y su relevancia simbólica en la sociedad que lo produjo, además de permitir ahondar, en el futuro, en otros aspectos de esta sociedad pretérita.*

Palabras clave: *análisis iconográfico, Tetzapotitlan, acciones bélicas, colonización mexicana*

Abstract: *This work is a proposal of analysis of the Castillo de Teayo's monument 4, at which from a brief study around of its hypothetical past, since some researchers refer to it with the name of Tetzapotitlan. It's been choose the study of this sculpture because the importance contained in their glyphs; this monument is one of the rare cases in the Huasteca which presents calendarical glyphs. This study is fruitful because the style of the piece is typically mexicana, and the territorial occupation of this society at the zone is referred in several sources such as pictographical and written evidences; in consequence, the interpretation exposed is more precise. Through the applied methodology, developed from the theoretician position of the historical materialism, is been possible understands and explains the specific content of the piece, and its symbolical outstanding for the society that manufacture it. Besides, this study allow deeper, at the future, in some additional aspects of this past society.*

Keywords: *iconographical analysis, Tetzapotitlan, bellicose actions, mexicana's colonization*

EL TOPÓNIMO DE LA SOCIEDAD PRETÉRITA DE CASTILLO DE TEAYO

Durante la consolidación y desarrollo del imperio mexica se alcanzó una expansión de su dominio político hacia diversas provincias del territorio mesoamericano, en especial las de la costa del Golfo: en la zona meridional de la Huasteca, la existencia de una considerable cantidad de monumentos con representaciones características de esta cultura (figura 1), apoyan la evidencia de la presencia de colonos mexicas [Gerhard, 1972:116], la cual es señalada por algunas fuentes documentales; por ejemplo, el *Códice Mendoza* (figura 2) o el *Manuscrito 040 Historia Mexicana desde 1221 hasta 1594*, en el cual se afirma lo siguiente “[66] 8 pedernal 1490: Aquí se introdujo el templo de Huitzilopochtli, y [las provincias de] Tziuhcohuacan [y] Mazateca” [Hernández, 2010:13v].

Figura 1.

a)





b)



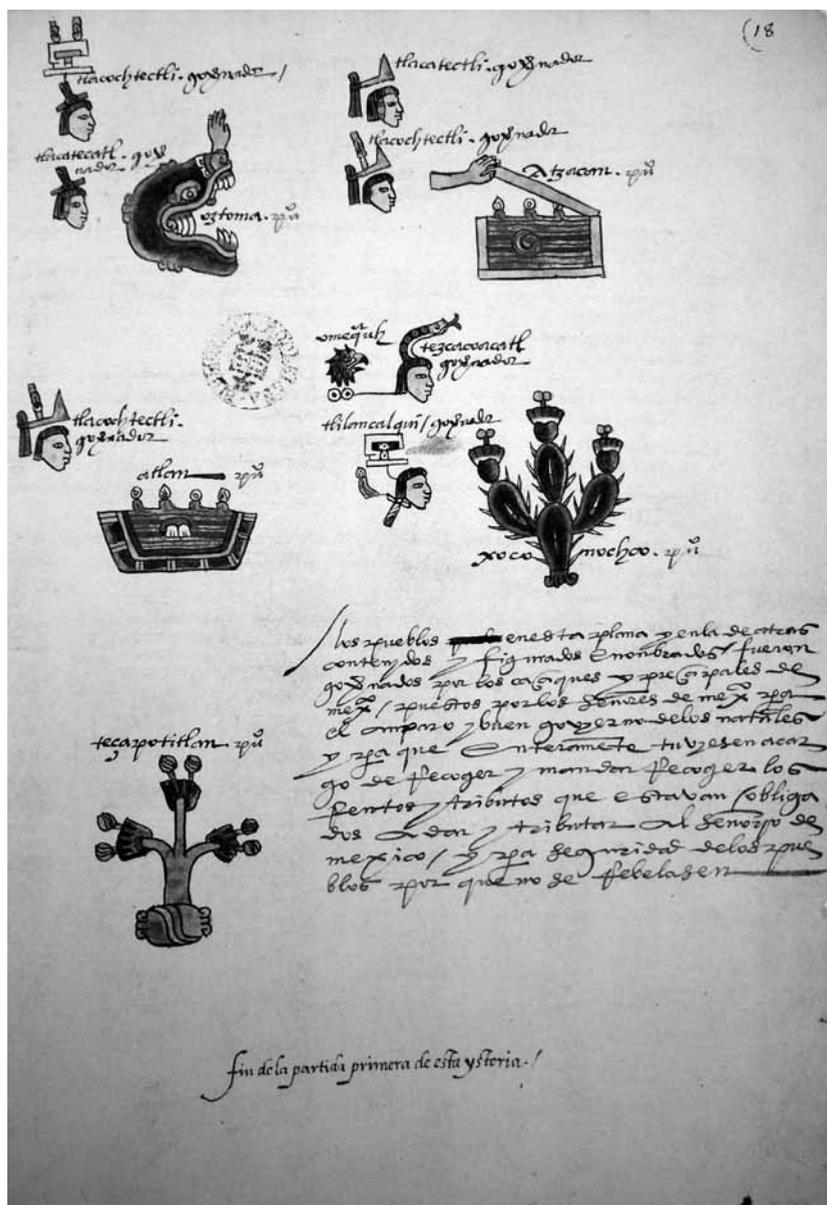
c)

d)



Representación de Tláloc y Chicomecóatl en la “piedra del maíz” de Castillo de Teayo [Márquez, 2009:129](a); escultura femenina hallada en Metlaltoyuca [Ochoa, 2005:554], se trata de una representación de Chicomecóatl (b); escultura femenina procedente de Ixhuatlán de Madero [Medellín, 1955:167] (c); se trata de una representación de Chicomecóatl; representación de Macuilxóchitl en Castillo de Teayo (d).

Figura 2.

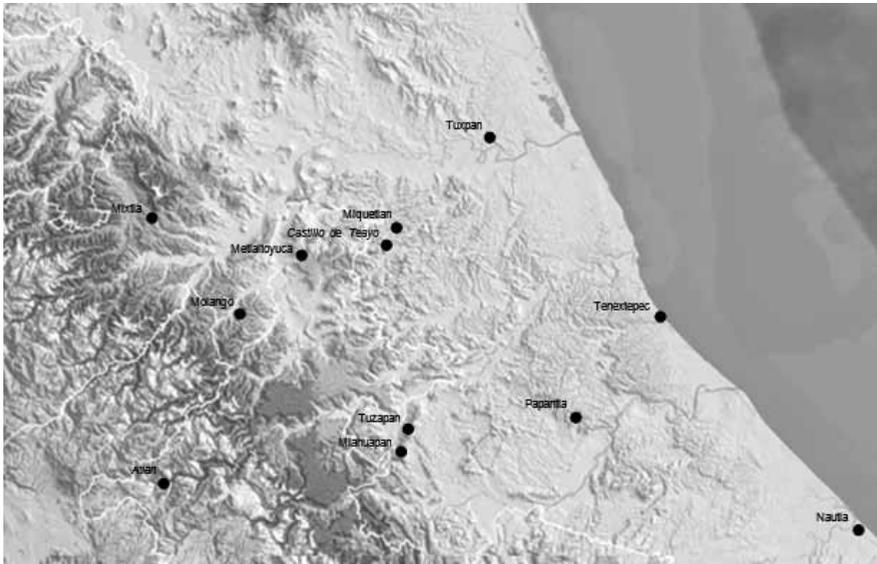


Instauración de gobernantes en Atlán y Tetzapotitlan según el Códice Mendoza [Berdan y Anawalt, 1992:18r]

Entre las sociedades pretéritas afectadas por la Triple Alianza, se encuentra la que residió antiguamente en la actual localidad de Castillo de Teayo (figura 3), presumiblemente identificada con el nombre de Tetzapotitlan [Melgarejo s/f:9; 1970:22 y 105; Robles, 2007:237], suposición corroborada por la existencia de un cerro homónimo ubicado cerca del sitio arqueológico.

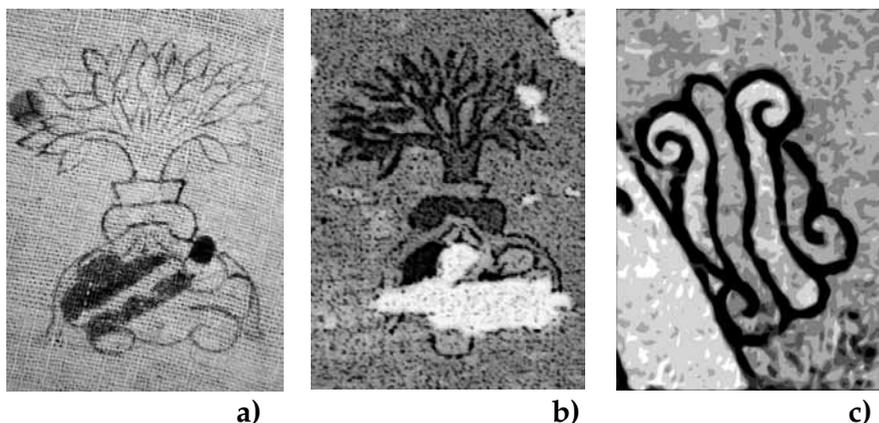
Melgarejo identifica el nombre de Tetzapotitlan como el de la actual localidad de Castillo de Teayo en *Los lienzos de Tuxpan*, basado en la situación geográfica mostrada en estos diferentes códices: el topónimo es totalmente identificable en el Mapa Regional Primero (figura 4a), posiblemente pintado en el año de 1499 [Melgarejo, 1970:22 y 27]; medianamente, en el Mapa Regional Segundo (figura 4b), que es una copia del primero [Melgarejo, 1970: 25 y 27], y sólo mediante la representación de una parte del glifo (figura 4c), en una copia de otro documento pictográfico realizado a mediados del siglo XVI [Melgarejo, 1970:26 y 27].

Figura 3.



Provincias conquistadas por la Triple Alianza en la zona meridional de la Huasteca (en cursivas resaltan los que tuvieron ocupación territorial). Modificado de: <<http://gaia.inegi.org.mx/mdm5/viewer.html>> (consultado el 23 de Mayo de 2011)

Figura 4.



Distintas representaciones de Tetzapotitlan en Los Lienzos de Tuxpan, completo (a); semicompleto (b) y parcial (c).

La discusión del nombre de la población pretérita de Castillo de Teayo, sin embargo, debe aclararse aún más, porque tradicionalmente se traduce como “lugar entre zapotes”; por tal motivo, se analizarán datos provenientes de diversas fuentes con la finalidad de esclarecerlo. Al identificar su nombre, dado en náhuatl por los conquistadores mexicas, se permite un mejor tratamiento de la futura información que se recopile en torno a los diversos estudios que se hagan en el lugar. El análisis partirá del nombre ya considerado por Melgarejo Vivanco, con el fin de determinar si corresponde o no al de la sociedad pretérita en cuestión.

Uno de los documentos pictográficos del Altiplano donde se encuentra presente el topónimo de Tetzapotitlan es el *Códice Mendoza*, corroborado además por la glosa que lo acompaña; figura entre las provincias conquistadas por Axayácatl durante sus 12 años de gobierno, que van de 4 *tochtli* (1470) a 2 *calli* (1481) (figura 5). Este glifo se compone de dos diseños: una roca, (*tetl*,¹ piedra) y un árbol con frutos; es decir, Tetzapotitlan significa, etimo-

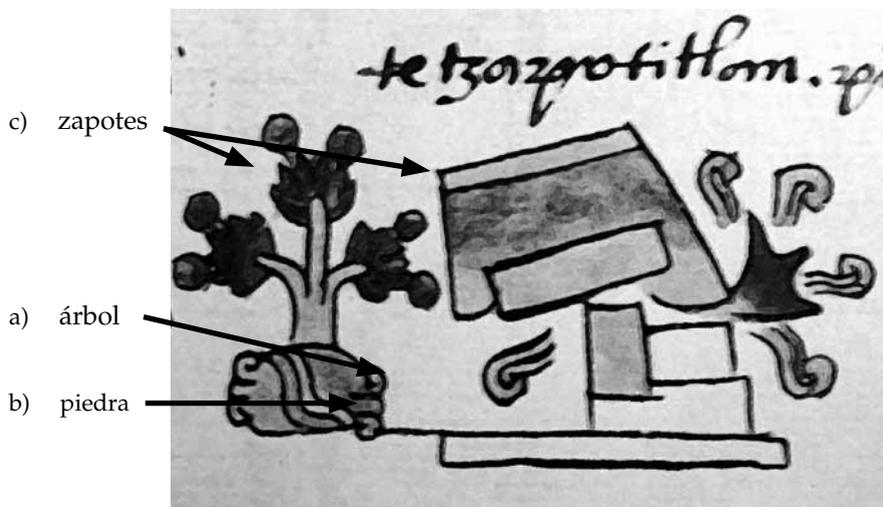
¹ El presente análisis considera válido el planteamiento galarziano de que todo glifo se lee, por coincidir con los planteamientos teóricos del materialismo histórico: todo ser social que realiza un trabajo específico posee la capacidad de identificarlo por medio del lenguaje. Para una exposición más detallada del método [Márquez, 2009].

lógicamente, *tierra de zapotes de piedra*, o bien, *tierra de zapotes duros*. De esta manera, se reconocen tres componentes fonéticos en la imagen, clasificados de acuerdo con su tamaño: *a*) árbol (hace referencia a un lugar fijo, en este sentido, una *tierra* o sitio), *b*) piedra (para aludir a la dureza) y *c*) zapotes (frutos concretos del árbol). La presencia del glifo *tetl* determina un tipo específico de zapote; se trata del *tetzapotl*, identificado por Emmart [*apud*, Miranda y Valdés, 1991:122]² con la especie *Calocarpum mamosum* [L.] Pierre, llamado actualmente *Calocarpum sapota* (Jacq.) Merr. y por Reko con *Annona squamosa* [L.] La primera es conocida coloquialmente como mamey, y la segunda, como anona; sin embargo, la figura presente en el *Códice Badiano* (figura 6) impide hacer un reconocimiento preciso de la planta aludida, según los propios comentaristas del apartado concerniente a detalles botánicos [*apud*, Miranda y Valdés, 1991:122], por lo cual es preciso acudir a las fuentes históricas. Al respecto, Bernardino de Sahagún registra los nombres del árbol de la anona y de su fruto, *etzapotl* y *eyotzapotl* [Sahagún, 2006:642 (1582)], respectivamente, sin que correspondan al término *tetzapotl*. Por otra parte, Joseph de Acosta precisa las características de los mameyes: “son preciados [...] es la carne algo recia. Unos hay dulces y otros un poco agros; la cáscara también es recia. De la carne de éstos hacen conserva [...] son de buen comer, y su conserva, mejor” [Acosta, 1962:184 (1590)]; es decir, la dureza reportada por este cronista corresponde a las particularidades físicas del *tetzapotl*, derivadas etimológicamente. De esta forma, el nombre Tetzapotitlan significa entonces “tierra de mameyes”. Los diseños de la figura 5 coinciden en la determinación de una clase específica de zapote, porque, en general, las distintas especies de este fruto eran representadas de la misma forma: la circular (figura 7a); aquí la función del glifo *tetl* es complementar al glifo *tzapotl*, detallado circularmente. La manera de corroborar esta propuesta interpretativa está dada por los detalles de una representación del topónimo en el *Códice Mendoza*, en el cual se corresponden el fruto y el glifo *tetl*, es decir, ambos se leen *tetzapotl* en conjunto (figura 7b); su tonalidad, mezcla de los colores amarillo y negro, o bien, amarillo oscura, hace referencia al color específico del fruto.

En otros documentos, el topónimo de Tetzapotitlan se encuentra asociado al nombre de otros sitios, los cuales, se sabe, están ubicados igualmente en la actual zona meridional de la Huasteca. En el *Códice Telleriano-Remensis*, por ejemplo, tras el levantamiento de una etapa constructiva del Templo Mayor de México-Tenochtitlan en el año 8 *ácatl* (ocho caña, 1487),

² Sin embargo, resalta la similitud de las hojas con las del árbol presentado en el glifo de Tetzapotitlan en las figuras 1a y 1b.

Figura 5.



Conquista de Tetzapotitlan realizada por Axayácatl [Berdan y Anawalt, 1992:f10v]. La identificación de diseños con carga fonética en el glifo compuesto permite reconocer su significado etimológico preciso: “tierra de mameyes”.

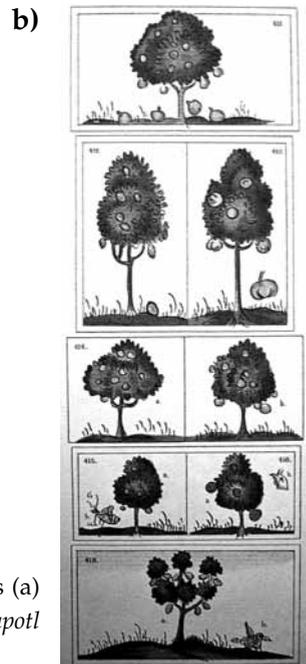
se sacrificaron hombres procedentes de las provincias de Tziucoac y Tetzapotitlan (figuras 8a y 8b). En esta imagen resalta la ausencia del diseño *tetl*, que reforzaría el significado de la especie mamey; sin embargo, la lectura es la misma: Tetzapotitlan, porque es así como aparece señalado en una glosa asociada con un glifo idéntico en el folio siguiente [40v], pero, esta vez, de un sitio homónimo localizado en Oaxaca. La ausencia del glifo *tetl* no altera el nombre dado al sitio de acuerdo con lo expuesto, porque la alusión a una determinada especie de zapotáceas puede no ocurrir necesariamente, como ya se refirió en el *Códice Florentino*. Otro caso es la asociación de los topónimos de Atlan y Tetzapotitlan, ambas provincias huastecas tributarias de la Triple Alianza, los cuales se muestran en una misma página del *Códice Mendoza* (figura 9). Actualmente, Atlan es un poblado de tradición náhuatl ubicado en la Sierra Norte del estado de Puebla [Montoya, 1964:13-23] y, presumiblemente, fue cabecera de un distrito conformado con Tetzapotitlan durante la época de las invasiones mexicas, debido a la presencia de ambos sitios en una sola hoja del *Códice Mendoza* [Melgarejo, 1970:42].

Figura 6.



Representación de *tetzapotl*
[Cruz, 1991:f33r (1552)]

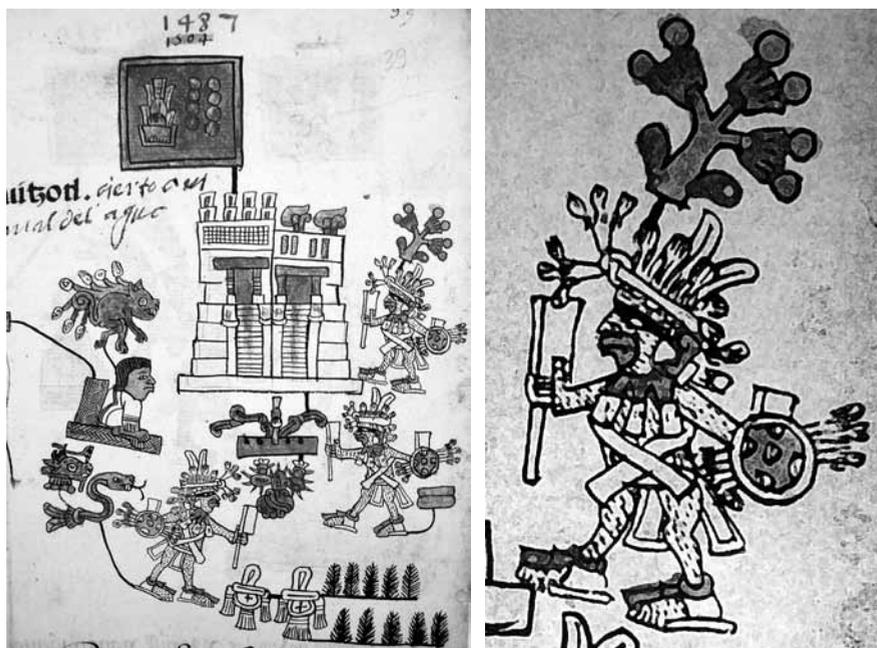
Figura 7.



Representación de diversos tipos de zapotes (a)
[Anderson y Dibble, 1970: Libro XI]; de *tetzapotl*
(mamey) (b) [Berdan y Anawalt, 1992:f18r].

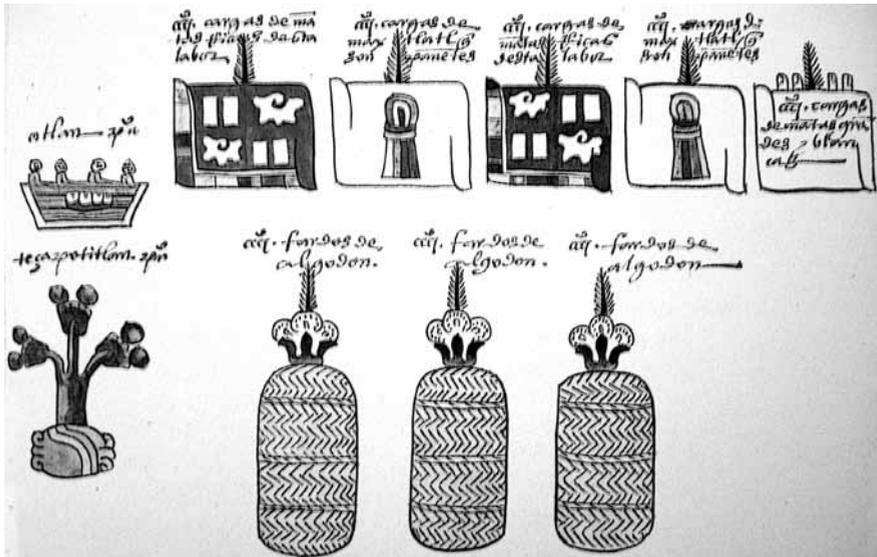
Debido al análisis de los datos expuestos, es pertinente suponer que Tetzapotitlan era el nombre dado por los mexicas a la sociedad pretérita de Castillo de Teayo; por otra parte, la alusión a la productividad de una determinada especie de zapotáceas (mameyes) coincide con una de las actividades económicas de consumo de los habitantes de la Huasteca a principios del siglo xvi [Pérez, 2001:46], productos que posiblemente eran intercambiados por otros. Aunque no se tiene en la actualidad una referencia directa a esta provincia, durante los primeros años del periodo colonial, Gómez Nieto [*apud*, Pérez, 2001:130] sí menciona una localidad cercana a la zona en la cual se producían zapotes: Moyutla, ubicada en el actual municipio de Temapache.

Figura 8.



Sacrificio de hombres procedentes de Tzicoac y Tetzapotitlan; provincias sometidas por los mexicas (a); detalle de personaje asociado con el glifo de Tetzapotitlan (b) [Quiñones, 1995:f39r].

Figura 9.



Atlan y Tetzapotitlan, provincias tributarias de la Triple Alianza [Berdan y Anawalt, 1992:f53r].

EL MONUMENTO 4 DE TETZAPOTITLAN

Todo objeto material producido por el ser humano representa una evidencia de las relaciones sociales mantenidas por él en un determinado momento histórico, y, por tal razón, se considera documento, el cual permite al especialista adentrarse en el conocimiento de una sociedad particular. En el desciframiento de tales relaciones, el arqueólogo recurre a diversas fuentes con la finalidad de formalizar sus estudios a partir del desarrollo histórico concreto, integrado, a su vez, por la determinación de un modo de producción, una formación económico-social y una cultura específicos [Bate, 1996:56]. De esta forma, el investigador aborda el análisis de:

[...] los aspectos culturales de una sociedad o parte de ella mediante el estudio de los restos materiales de objetos elaborados por el hombre en cuanto ser social transformador de la naturaleza, como resultado de su relación con el contexto histórico y geográfico, y de sus interacciones sociales al interior y al exterior de su propia sociedad [Márquez, 2009:20].

El desarrollo de sistemas de registro alcanzado en algunas sociedades pretéritas permite la realización de estudios más específicos y menos discutibles,³ debido a que algunos monumentos ostentan glifos calendáricos, ya sea aislados o vinculados con eventos precisos, señalados, principalmente, en aquellos que tienen un carácter estrictamente social, y útiles en el reforzamiento del poder ostentado por los grupos dominantes de un momento histórico determinado; es decir, se trata de códigos lógicos, ya que “[...] a cada significado corresponde un significante y uno solo e, inversamente, [...] cada significado se expresa por medio de un solo significante” [Márquez, 2009:39]. Debido a su importante presencia en monumentos arqueológicos, en especial los que revelan fechas, es fundamental abarcar un estudio que permita ahondar en el conocimiento de la sociedad concreta que lo produjo. De esta forma, se establece la importancia de estudiar uno de los monumentos más significativos de Tetzapotitlan, el número 4 [Solís, 1981:23], publicado por primera vez en 1904 [Seler, 1908:Lám. 3, a y b (1904)]. Tal pieza, a pesar de exponer glifos calendáricos, ha sido objeto de múltiples interpretaciones por diversos investigadores que no han abordado adecuadamente su análisis, y omiten exponer a detalle la forma metódica por la cual llegan a sus conclusiones.

El monumento 4 (figura 10a) fue encontrado por el estudioso alemán Eduard Seler en el extremo norte del lado occidental del basamento piramidal del sitio (figura 10b) [Seler, 1993:214 (1904)]. Se trata de un monolito elaborado en roca arenisca, trabajado con técnicas de relieve e incisión, que mide 2.8 m de alto, 0.49 m de ancho y 0.3 m de espesor [Solís, 1981:23]; aunque Seler [1993:214 (1904)] reporta una altura total de 3.11 m; esta diferencia se debe a que, cuando Solís Olguín [1981:23] visitó la zona, la escultura estaba empotrada al frente del basamento piramidal, según su propio comentario. Seler dice que el monumento representa las fechas de inicio y fin de un *tonalámatl* que inicia en el año *13 caña* y culmina en el *1 técpatl* [1993:214 (1904)].

Uno de los investigadores que centraron su atención en el monumento fue José García Payón, quien le adjudica diversas fechas en sus trabajos (sin ninguna fundamentación teórico metodológica explícita): momento de fundación del sitio en el año 1090 d. C. [García, 1950:156]; pero, años después cambia su propuesta, indicando la posibilidad de referencia al año

³ Es decir, la formación de códigos lógicos, entendibles por una minoría o mayoría de miembros sociales de una sociedad histórica concreta, resultan tener una menor vulnerabilidad a la deformación interpretativa individual, debido a su carácter específico [Guiraud, 2006:61-86].

Figura 10.

a)



b)



Monumento 4 de Tetzapotitlan [Flores 1958] (a). La fotografía del hallazgo fue tomada de la obra de Selser [Selser, 1993:214 (1904)] (b).

917 o 919 d. C. [García, 1989:233], y, en otros trabajos, señala una supuesta conquista tolteca realizada en el año 815 d. C. [García, 1965:78; 1976:261]. Otra postura es la de Melgarejo Vivanco, porque relaciona las fechas del monumento con un periodo histórico más reciente, abarcando los años *1 técpatl* y *12 ácatl*, correspondientes a 1480 y 1491 d. C. [Melgarejo, s/f:23; 1970: 21; 1975: 150-151]; aunque su versión es modificada después, interpretando las fechas de manera distinta: *13 ácatl* y *1 técpatl*, años 1479 y 1480 d. C. [Melgarejo, 1998:121]. Al igual que en los trabajos de José García Payón, su propuesta carece de una base sólida, porque no está fundamentada en ningún tipo de evidencia.

El proceso de análisis del monumento parte de la realización de un dibujo de los diseños que presenta, con la finalidad de examinarlos separadamente y después integrarlos en una explicación específica, porque forman parte de una totalidad concreta; al respecto, Benedetto Croce realiza un

importante señalamiento al referirse a la contemplación de una obra como unidad en la variedad, porque al dividirla se “anula la obra, como el dividir el organismo en corazón, cerebro, nervios, músculos, etcétera, cambia lo viviente en cadáver” [Croce, 1997:103]. En este sentido, lo particular (los glifos) y lo general (el conjunto glífico en sí) deben integrarse, para lograr una verdadera aplicación de la dialéctica. Como parte del proceso de análisis, la separación es necesaria, pero, posteriormente, los glifos se integran en una totalidad, que es la propia imagen representada, comprendiendo la totalidad de los datos obtenidos y razonamientos derivados en el desarrollo de la investigación. El dibujo de los cuatro perfiles de la pieza se muestra en la (figura 11).⁴

Figura 11.



Perfiles del monumento 4 de Tetzapotitlan [Seler, 1908:417 (1904)]. El dibujo fue modificado de

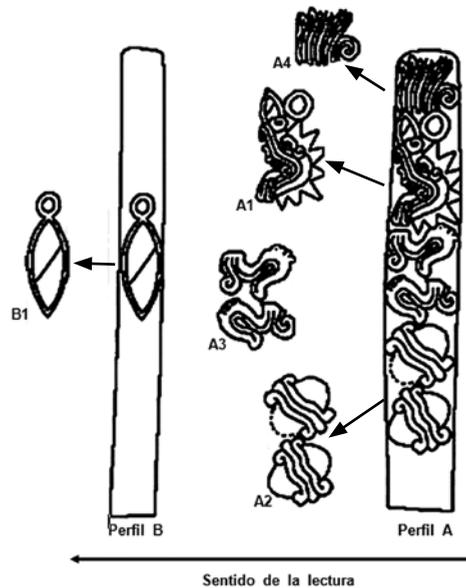
La metodología utilizada en el análisis considera las propuestas desarrolladas por distintos autores, que se exponen a continuación: de Alfonso Caso, la utilidad de fuentes escritas y la realización de comparaciones con materiales pictográficos [Caso, 2006: 57-75 (1928)]; de Adolfo Sánchez Váz-

⁴ Lamentablemente, este dibujo fue claro objeto de plagio [Ochoa, 1991:240]; este autor, sin embargo, se deslinda de su realización, señalando, en sus agradecimientos, al “autor” del dibujo: César Fernández [Ochoa, 1991:205].

que, la pertenencia de un estilo pictórico a la praxis histórico concreta de una sociedad específica [Sánchez, 1973:15]; de Joaquín Galarza, la visualización del documento en su propia individualidad y desde la propia sociedad en la que fue creado [Galarza, 1996:4]; de Luis Villoro, la asociación de los monumentos a una función social específica en su contexto original [Villoro, 200:49]; de Alfredo López Austin, la utilidad de otras manifestaciones sociales de la sociedad productora de los diseños a analizar, entre ellas la mitología y la tradición oral [López, 2004:12-15]; de Anne Marie Vié-Wohrer, la relevancia de los glifos de acuerdo con su tamaño, y partiendo del más relevante o jerárquico dentro de la escena [Vié-Wohrer, 2006:59], y de Emmanuel Márquez Lorenzo, la aplicación de la dialéctica, así como la relación estrecha con la totalidad social concreta a la que pertenece la imagen [Márquez, 2009].

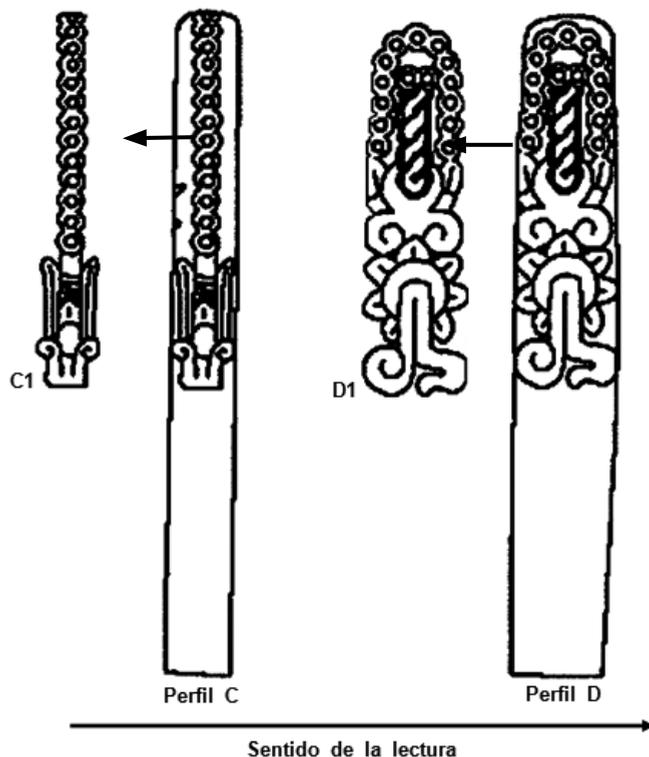
En la concreción del estudio fue pertinente separar los perfiles y asignarles una letra, con el fin de reconocerlos individualmente; posteriormente, se apartaron los glifos contenidos en cada perfil y se les asignó un número, antecedido de la letra correspondiente (figuras 12 y 13). Debido a la

Figura 12.



Separación de perfiles A y B y sus respectivos glifos.

Figura 13.



Separación de perfiles C y D y sus respectivos grifos.

presencia de fechas calendáricas, la propuesta de Vié-Wohrer no es aplicable en su totalidad, y solamente se utiliza en la definición del perfil inicial del monumento, designado con la letra A. En el esclarecimiento del perfil B se procedió con el análisis numérico de las fechas inscritas, el cual será mostrado a lo largo del trabajo. Es de notar la correspondencia de cada día con el año correspondiente en el perfil adyacente izquierdo, lo que evidencia el sentido de la lectura, y debido a esta razón se analizarán los perfiles por pares (A y B; C y D); por otra parte, resalta que el análisis revele el inicio del conjunto glífico a partir de la fecha de termino del evento registrado, lo cual indica una relevancia social específica dada en los cánones de los productores del monumento.

Descripción y derivación del significado concreto de los glifos contenidos en los Perfiles A y B

Perfil A



A1. Es el glifo de mayor tamaño contenido en la escena, y consiste en una imagen compuesta por dos elementos; el más grande es el perfil izquierdo de la cabeza abierta de un reptil con una pendiente lengua bífida: contiene algunas estilizaciones en forma de gruesas espirales presentes en la “ceja” y en la intersección de la mandíbula; además, resalta una especie de collar alrededor del cuello, compuesto por siete triángulos isósceles distribuidos alrededor, unidos por encima de la base y colocados en sentido ascendente-descendente; en el extremo del hocico emerge la forma de representación convencional mexicana de un pedernal, atravesado por una minúscula línea inclinada. El segundo elemento consta de dos círculos concéntricos; se encuentra en la parte derecha del pedernal y su tamaño es casi de una cuarta parte del total de la altura de la imagen.

La cabeza de perfil del reptil del glifo **A1** mantiene correspondencia con la forma de representar el día *cipactli* (“lagarto”) en la sociedad mexicana, y entre los documentos pictográficos que lo evidencian se encuentra el *Código Borbónico* (figura 14).

Figura 14.



Representación del día *cipactli* [*Código Borbónico*, 1980:Lám. 4]

El pedernal incrustado en el hocico del lagarto evoca una forma mítica del reptil, y refuerza su forma de representación de la tierra entre los mexicas que, de acuerdo con el artículo de Garibay “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, [1965:23] es creada a partir de un pez muy grande, similar a un caimán; por tanto, el carácter específico del pedernal en este glifo es vigorizar ideográficamente la representación de la cabeza del lagarto, agregándole el sentido de “dureza” para aludir específicamente a la tierra, y, a su vez, a uno de los signos de los días del calendario mexica.

El elemento circular cerca de la forma de pedernal es un *chalchihuite* (“piedra de partículas preciosas”), y es una manera de expresar, además de lo precioso, la representación de los numerales que acompañan a los signos calendáricos empleados por los mexicas.

En conjunto, es posible establecer la correspondencia del glifo **A1** con la fecha calendárica *1 cipactli* del calendario mexica; Melgarejo Vivanco relaciona el día *1 cipactli* del monumento 4 con el 24 de mayo, cuando pasa el sol por el zenit [Melgarejo, 1970:16]; no obstante, en un trabajo más reciente, el mismo autor no considera el día *1 cipactli* al realizar la interpretación del monumento [Melgarejo, 1998:65]; sin embargo, sí lo hace páginas más adelante, en esta misma publicación, adjudicándole su correspondencia con la fecha 21 de abril, sin exponer explícitamente los razonamientos que le hacen llegar a tal conclusión. Es de notar las extrañas y diversas correlaciones de Melgarejo en cada una de sus publicaciones, carentes de argumentación concreta y exageradamente *posmodernas*.

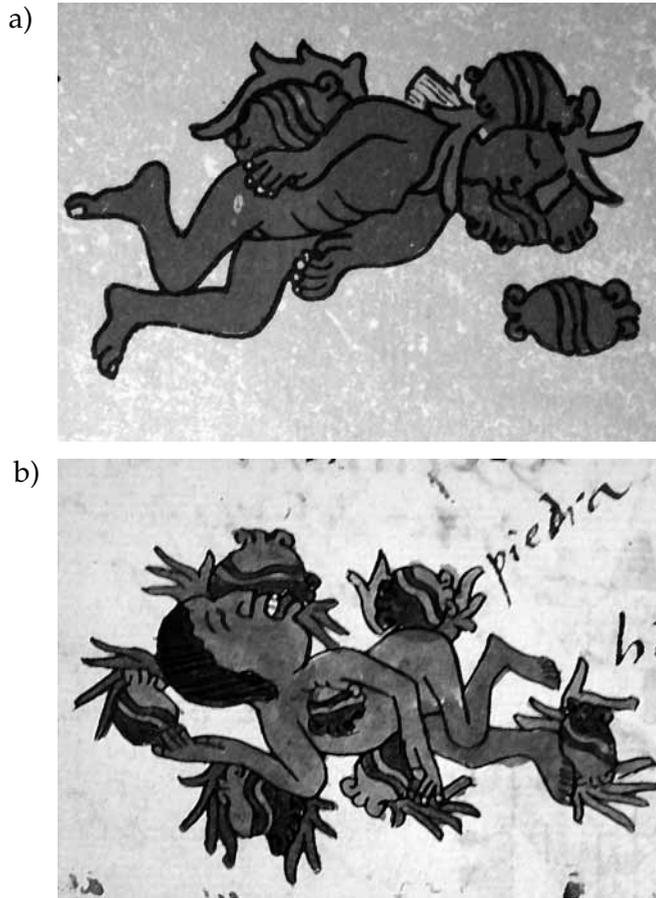


A2. Presenta el mismo tamaño del glifo **A1**, pero se considera en segundo término debido a que, en el contexto de las otras imágenes en el monumento, todas se asocian con fechas.⁵ Se trata de la representación de dos formas elipsoidales alargadas e inclinadas, atravesadas por tres gruesas bandas onduladas a lo ancho, que abarcan una tercera parte del largo total. Los extremos de las dos bandas exteriores se curvan hacia dentro y hacia el exterior, formando vórtices.

El glifo **A2** es similar a las representaciones de piedras en los documentos pictográficos de estilo mexica del siglo *xvi*, mostradas en el *Códice Borbónico* (figura 15a) y el *Códice Telleriano-Remensis* (figura 15b); sin embargo, el glifo **A2** no se corresponde exactamente con la forma de representar piedras, porque el glifo *tetl* (“piedra”) muestra las líneas atravesadas

⁵ Al tener una jerarquía en sus dimensiones dentro del **Perfil A**, lo hace evocar la relación de la fecha calendárica *1 cipactli* con un evento preciso.

Figura 15.



Representaciones de piedras (a) [Códice Borbónico, 1980:Lám. 12] y (b) [Quiñones, 1995:f17r].

sin salientes; por el contrario, estas se exponen claramente en los extremos perpendiculares a dichas líneas. No obstante, existe una correspondencia visual semixacta con el *tetzapotl* mostrado en la (figura 4c); entonces se deriva, por la presencia de dos formas similares (o repetición de glifo, como señalaría Galarza), una referencia a una pluralidad: *tetzapotes*. El glifo **A2**, por lo tanto, tiene una carga fonética enfatizada dentro de la interpretación del conjunto glífico, y su significado concreto es el de mameyes, o bien, por ser referencia de plural, lugar de mameyes (Tetzapotitlan).

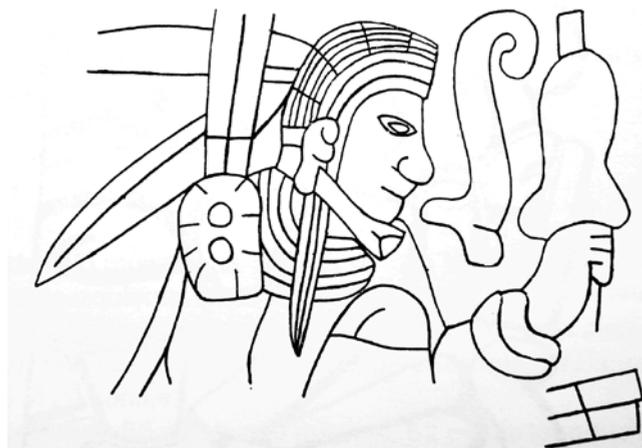


A3. Consiste de dos elementos idénticos; el primero de ellos se origina en la parte superior izquierda del perfil, y se compone de dos líneas gruesas extendidas hacia la parte inferior, y unidas en su base que mide alrededor de un tercio de la longitud total del glifo.

La línea de la izquierda se dirige hacia abajo, se curva hacia dentro y forma un vórtice; la segunda tiene la misma dirección, pero se extiende hasta el borde derecho del perfil del monumento a la altura donde la primera se curva hacia el lado contrario, da un giro de casi 360° sobre sí misma, y presenta una cuádruple prominencia alargada y semi rectangular en la coyuntura externa, muy corta; la línea continúa y se tuerce ligeramente hacia afuera en su extremo final. El segundo elemento que integra el glifo es congruente con el ya descrito, excepto que su base se encuentra en la parte superior derecha del perfil.

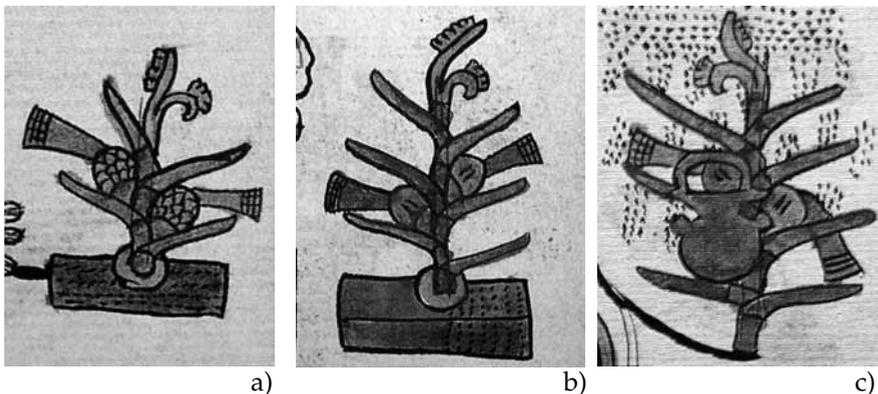
La forma presentada en el glifo A3 es parecida a la de representaciones de vírgulas de la palabra de la sociedad pretérita de Tula (figura 16); sin embargo, resalta en la iconografía de este elemento la ausencia de las prominencias remarcadas en la curva brusca de una de las gruesas líneas, presentes en la imagen que analizamos. Por otro lado, se encuentran algunas siluetas regularmente acordes en documentos pictográficos: el *miahuatl* ("flor de maíz") de una planta de maíz con mazorcas maduras en el *Códice Telleriano-Remensis* (figuras 17a, b y c) y una vírgula que emerge de las fauces de una deidad con atributos del dios de la lluvia en el *Códice Borgia* (figura 18), éste último documento de tradición poblano-tlaxcalteca.

Figura 16.



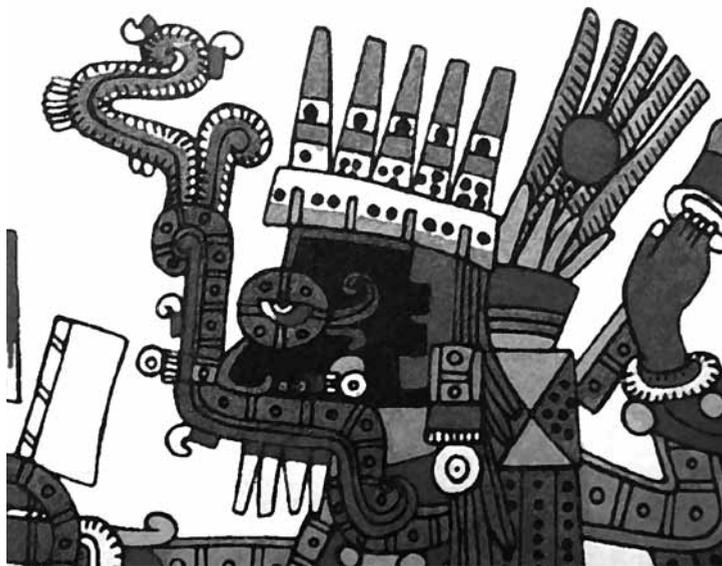
Representación de vírgula en la Lápida 1 de Tula [Jiménez, 1998:180].

Figura 17.



Representaciones de *miahuatl* en plantas de maíz con mazorcas maduras [Quiñones, 1995:f37v; f41r y f43r] (a) (b) (c).

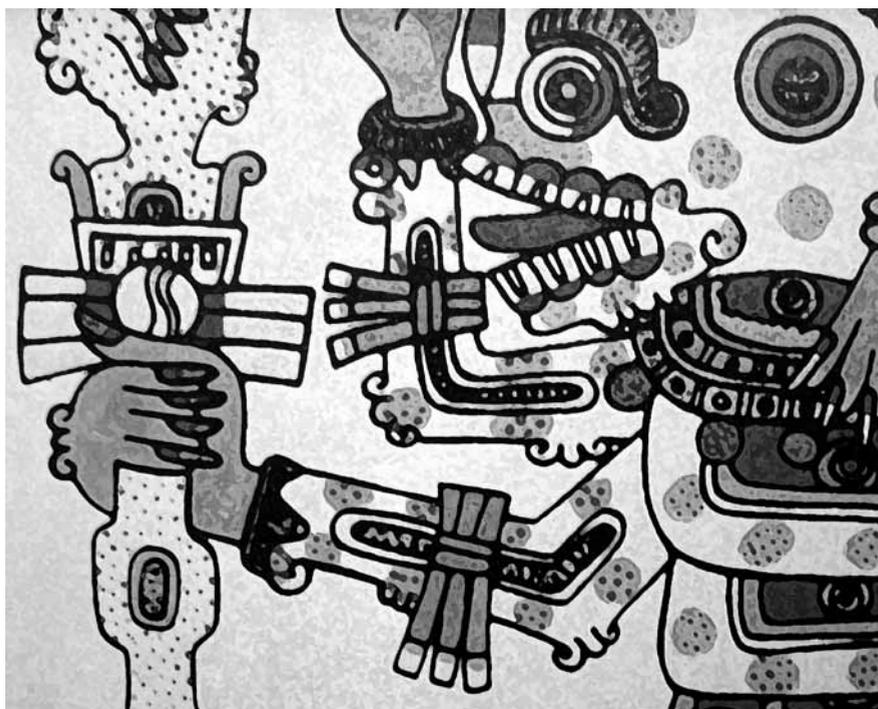
Figura 18.



Representación de una forma similar a la del glifo A3 en las fauces de una deidad con atributos del dios de la lluvia [Díaz y Rodgers, 1993:Lám. 25].

Del análisis de los glifos presentados es posible argumentar la relación de **A3** (sin las respectivas prominencias que le acompañan) con una vírgula, cuya carga simbólica es la transmisión de un sonido; al encontrarse asociado con las protuberancias se determina el tipo específico que representa: se trata de algo “duro” o “sólido”, por hallarse estos relieves en matas de maíz maduro y en los huesos del dios de la muerte en el *Códice Borgia* (figura 19), además de presentarse comúnmente en los glifos de cerros (figura 20) y de piedras (figuras 5, 15a y 15b).

Figura 19.



Relieves que hacen alusión a la dureza o solidez en los huesos del dios de la muerte [Díaz y Rodgers, 1993:Lám. 56].



Como consecuencia de los datos visuales expuestos, se determina la concordancia del significado del glifo **A3** en relación con un sonido fuerte, enérgico o potente; la precisión de la carga fonética se determina al observar la dirección en la cual apuntan, que es hacia abajo; es

Figura 20.



Representación de prominencias en el glifo de un cerro [Quiñones, 1995:f33r].

decir, se expone visualmente la caída de un objeto u objetos de manera ruidosa, estrepitosa.

A4. Es la representación de siete elementos erguidos curvilíneos, cada uno de ellos atravesado longitudinalmente por una delgada línea que los divide en dos segmentos iguales. Del primero, colocado hacia la izquierda, solamente se aprecia la parte superior; los siguientes tres se inclinan ligeramente hacia la derecha y se yerguen; el quinto y el sexto ya no, sino que permanecen inclinados, y el séptimo se eleva a la mitad de los demás, y forma una espiral hacia la parte inferior y externa del conjunto.

Debido a la forma de los elementos que integran el glifo **A4**, se sugiere su relación con plumas, al realizar comparaciones con imágenes de ellas presentes en diversos documentos pictográficos; comúnmente aparece un conjunto de plumas en los tocados de las deidades mesoamericanas. Se trata de una forma simbólica de hacer referencia a lo precioso, porque la pluma es “el tesoro de los dioses”, [Ixtililxóchitl, 1984: 220 (1640)].

Perfil B

B1. Es el único glifo presentado en este perfil; consiste en una elipse vertical muy aplanada, cuyo largo es tres veces mayor que el ancho, con los extremos en punta, y una línea en la parte central, inclinada hacia arriba y a la derecha, segmentando la forma total en dos partes equivalentes y contrapuestas. En la parte superior de la "elipse" se encuentra un círculo concéntrico, con función de numeral.

Es la forma común de expresar la fecha *técpatl* en documentos pictográficos del Altiplano Central, tales como el *Códice Borbónico* y el *Telleriano-Remensis*; difiere notablemente de la forma de representación utilizada en los de tradición poblano-tlaxcalteca, como el *Códice Borgia*, en el cual la línea atraviesa la "elipse" de forma horizontal, y muestra una especie de rostro en la parte superior.

El glifo **B1**, al constituirse de la forma *técpatl* y el numeral 1, por lo tanto, representa la fecha *1 técpatl*. Según Melgarejo Vivanco, se corresponde con el año de 1480 [Melgarejo, s/f: 23].

Determinación del significado concreto de los glifos contenidos en los perfiles A y B

De acuerdo con el análisis propuesto, se nota la relación de dos fechas importantes señaladas en estos perfiles: el día *1 cipactli* del año *1 técpatl*. Este momento histórico preciso aporta un contenido concreto expresado de acuerdo con los cánones lógicos del tipo de escritura empleado por los mexicas, y desarrollado durante milenios entre las culturas mesoamericanas. Una interpretación en el sentido estricto de la ideología de los mexicas indicaría algo similar a: "en el precioso y fértil día *1 cipactli*, el lugar de los mameyes cayó estrepitosamente, en el año *1 técpatl*";⁶ se trata, entonces, de la representación de un momento histórico importante en el cual se consiguió la derrota de Tetzapotitlan. No es posible establecer en este momento la fecha correspondiente en el calendario romano sin la referencia a un año preciso, debido a la alteración producida por los años bisiestos entre los pobladores dominantes del Altiplano, la cual modificaba el inicio del ciclo en trece días cada 52 años. Por esta razón, se acude al análisis conjunto de las fechas en un apartado al final de este estudio.

⁶ La referencia a lo precioso y a lo fértil se encuentra no sólo en las representaciones de plumas, sino también en el número de ellas, que al igual que las salientes colocadas en el cuello de *cipactli*, son siete, número que evoca la fertilidad por relacionarse con los movimientos de las Pléyades, constelación especialmente importante en la formación económico social de los mexicas.

Descripción y derivación del significado concreto de los glifos contenidos en los perfiles C y D

Perfil C



C1. El glifo se compone de dos elementos: una forma y un numeral. La primera se inicia en la parte baja izquierda mediante una gruesa línea que se incrusta en un círculo colocado en la parte superior; emerge y gira siete veces alrededor de 180° , formando igual número de arcos cerrados; finalmente, sale en la parte derecha, junto a la línea de origen, se dobla 90° en el mismo sentido y gira otros 180° , con el extremo ubicado en el límite de la cuerda emergente que la compone. Sobrepuesto a este elemento, se observa una representación compuesta de varias formas: un círculo montado sobre una elipse; no obstante, ésta se forma de una sola línea gruesa que se curva hacia dentro en sus extremos; del centro del disco brota un elemento dual torcido alrededor de sí mismo, dirigido hacia arriba y con círculos concéntricos en los extremos, en la parte más alta de este conjunto de la imagen; hacia ambos lados del aro se colocaron dos formas inclinadas hacia el exterior, similares a elipses, divididas a lo largo por una línea horizontal, y a lo ancho por una vertical que no llega al extremo de la forma, y que fue trazada tomando como base a la primera. El numeral se distribuye alrededor, por encima de este primer elemento, y consta de trece círculos concéntricos.

El glifo **C1** se asimila en los documentos pictográficos a una flor, aunque la congruencia no se presenta totalmente, porque se representa de diversas formas, por ejemplo, en el *Códice Borbónico* (figura 21). La relación simbólica de las imágenes de la flor es significativa porque presenta a dos opuestos: una naciente y una plenamente desarrollada (con un lazo cerrado en la parte inferior), lo cual permite argumentar que la flor representada en el glifo **C1**, asociada con un numeral 7, se relaciona también con el concepto de fertilidad, al ser dominio de la diosa Chicomecóatl.⁷ Además, por la lógica expuesta, la fecha concreta, 13 *xóchitl*, debe estar contenida dentro de los primeros 130 días del calendario mexica,⁸ debido a la presencia del lazo,⁹ lo cual refuerza la relación del glifo con el inicio de un evento.

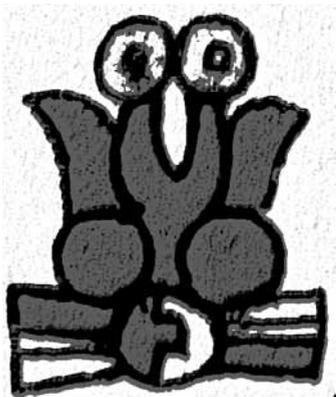
⁷ Al respecto, véase el Capítulo V de la tesis de licenciatura de Márquez [2009].

⁸ Este dato es importante porque permite tener un referente temporal específico en el momento de correlacionar con el calendario actual la fecha específica que representa.

⁹ En las diez primeras láminas del *Códice Borbónico*, la flor se presenta con el lazo, y, en las diez siguientes no lo muestra.

Figura 21.

a)



b)



Representación de flor; con el lazo cerrado (a); sin lazo (b) [*Códice Borbónico*, 1980:Lám. 5, 10].

Perfil D



D1. Presenta una base cuadrada, y en los extremos superiores emergen gruesas líneas nacientes en el interior, las cuales se tuercen hacia afuera y hacia la parte interna, formando espirales. En medio de ambas se encuentra una elipse vertical, casi redonda; hacia la parte superior se encuentra otra muy similar con una línea interna vertical que la divide por la mitad. Encima hay un rectángulo cuya base mayor se apoya en la última elipse descrita, en el cual se aprecian cinco líneas horizontales y paralelas abarcando poco más de la mitad baja de su largo total; sobre el rectángulo se apoyan trece círculos concéntricos distribuidos en una sola línea vertical. A los lados de las elipses y el rectángulo y apoyadas sobre las espirales de la base cuadrada, hay dos líneas gruesas y verticales, con el extremo señalando hacia el exterior de la figura; en medio tienen una delgada línea que las divide exactamente por la mitad, y la cual no alcanza a tocar el extremo superior.

El glifo **D1** se corresponde de manera semicongruente con la representación de los años *ácatl* en el *Códice Telleriano-Remensis* (figura 22); por tal razón, se infiere la correspondencia de este glifo con la fecha *13 ácatl*.

Figura 22.

Representación de año *ácatl*
[Quiñones, 1995:f40v].

Determinación del significado concreto de los glifos contenidos en los perfiles C y D

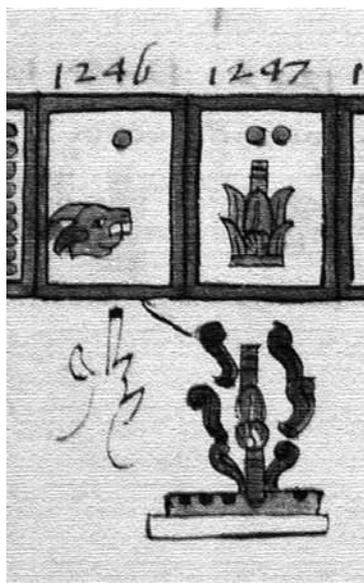
En el caso de estos perfiles, se hace referencia a la fecha *13 xóchitl* del año *13 ácatl*. En el caso concreto, para los mexicas, una posible significación de lo representado en la imagen de los perfiles estudiados es la siguiente: “en el fértil día *13 xóchitl* del año *13 ácatl* se inició”; es, por lo tanto, una referencia concreta a la fecha de inicio del evento registrado en el monumento, el cual enfatiza más la caída estrepitosa del poblado de Tetzapotitlan, y no la fecha inicial del evento.

CORRELACIÓN DE CALENDARIOS

Con la finalidad de comprender la significación de las fechas presentes en el monumento 4, es necesario realizar una correlación con las del calendario romano utilizado por fray Bernardino de Sahagún. Para esto, se partió de la siguiente información: entre los mexicas, cada 52 años se iniciaba un nuevo ciclo *toxiuh molpilia* (“atado de años”), al colocarse las Pléyades en el centro de la bóveda nocturna a la media noche. La última celebración previa a la conquista española de este fenómeno se llevó a cabo en el año 1507, según lo registra Sahagún [2006: 252 (1582)]. Aunque originalmente la fecha de encendido del Fuego Nuevo coincidía con *1 tochtli* (“1 conejo”), como se muestra en el *Códice Telleriano-Remensis* (figura 23), era pospuesta a los años *2 ácatl* (“2 caña”), como se expone en diferentes fuentes escritas y documentos pictográficos, por ejemplo, el *Códice Borbónico* (figura 24).

Sahagún adjudica la fecha de inicio del *xiuhpohualli*, o año solar, coincidente con el día 2 de febrero del calendario romano cuando realiza su

Figura 23.



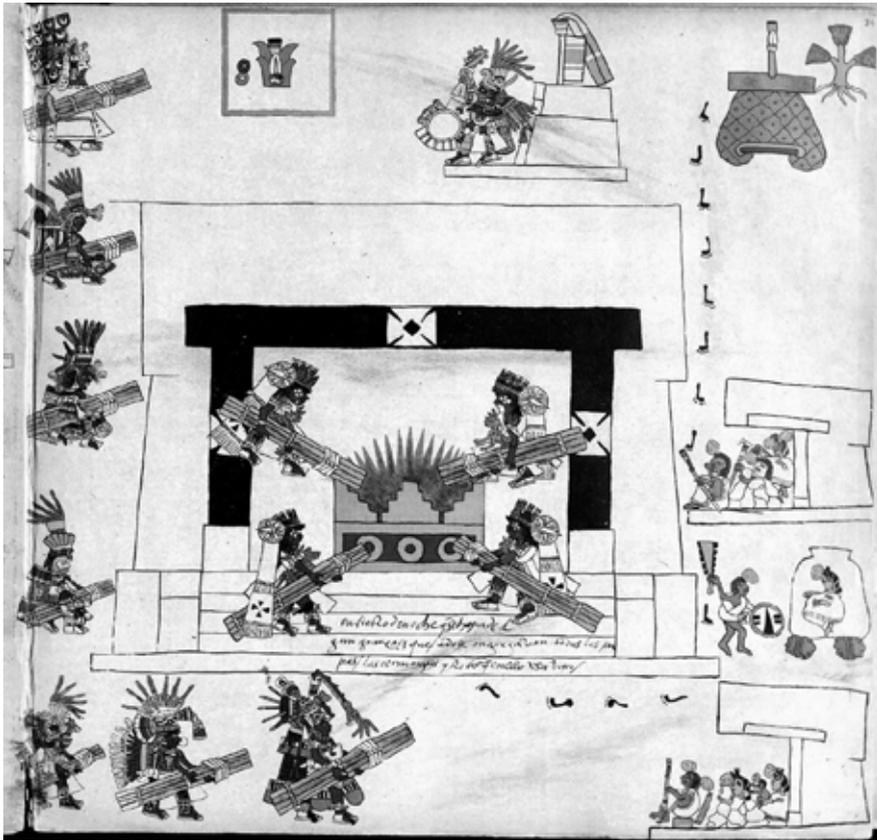
Encendido del Fuego Nuevo en el año 1 *tochtli* [Quiñones, 1995:f37r].

investigación [Sahagún, 2006:75 (1582)], sin embargo, el momento de correlación entre ambos calendarios, el mexica y el romano, varía de acuerdo con las reglas que el *xiuhpohualli* debía seguir. De esta forma, se considera la información proporcionada por el mismo cronista, al señalar seis días *nemontemi* contados cada cuatro años; [Sahagún, 2006:91 (1582)] en la obra de Jacinto de la Serna, escrita hacia el siglo XVII, se menciona también la inclusión de los días bisiestos, aunque señala que se hacía al fin del *toxiuh molpilia*; en consecuencia, hace notar "... que todo esto es fundamento para que el año de los Mexicanos no pudiese comenzar siempre á dos de Febrero corresponsivamente á nuestro computo..." [Serna, 1953:134 (1656)]. De acuerdo con estos datos, el *toxiuh molpilia* anterior a 1507 ocurrió en el año de 1455,¹⁰ comenzando 13 días antes¹¹ del 2 de febrero, es decir, el 20 de enero del calendario romano, justo después de las sequías de los años conejo que asolaron las poblaciones del Altiplano Central entre 10 *tochtli* y 1 *tochtli* ("10 conejo" y "1 conejo", 1450 y 1454, respectivamente).

¹⁰ Es de particular interés para nuestro análisis este período temporal porque durante el mismo ocurren las afectaciones de la Triple Alianza en la zona de la Huasteca Meridional.

¹¹ El número de *nemontemi* bisiestos en un ciclo de 52 años.

Figura 24.



Encendimiento del Fuego Nuevo en 2 ácatl [Códice Borbónico, 1980:Lám. 34].

Se reconoce la fecha *ce cipactli* (1 lagarto) del calendario mexica como la que da inicio a la cuenta de los días una vez comenzados los ciclos —correspondiente con el glifo A1 (figura 14) de nuestro monumento—; el nombre de éstos se basó en el *tonalpohualli*, calendario ritual de 260 días, desprestigiado por Sahagún al suponer que había sido enseñado a los mexicas por el mítico Quetzalcóatl, porque, según afirma, no contaba con ningún fundamento basado en la observación de los fenómenos de la naturaleza [Sahagún, 2006 [1582]:215]; no obstante, al considerar los días contenidos en un *toxiuh molpilia* se tiene:

$$\begin{aligned}
 & 365 \text{ días} \quad (18 \text{ veintenetas} + 5 \text{ días } \textit{nemontemi} \text{ de cada } \textit{xiuhpohualli}) \\
 & \times 52 \text{ años} \quad (\textit{toxiuh molpilia}) \\
 & = 18\,980 \text{ días (número de días de un } \textit{toxiuh molpilia}) \\
 & / 260 \text{ días} \quad (\textit{tonalpohualli} \text{ o calendario ritual}) \\
 & = 73 (\text{número de } \textit{tonalpohualli} \text{ contenidos en un } \textit{toxiuh molpilia})
 \end{aligned}$$

Pero esta correlación de días no ha tomado en cuenta la inclusión de los 13 bisiestos ocurridos a lo largo de un *toxiuh molpilia*; se deduce la existencia, en este periodo, de 39 ciclos *xiuhpohualli* con 365 días, y 13 más de 366 días, intercalados cada cuatro años entre los anteriores.¹² Al agregarse estos datos a las mencionadas igualdades, se tienen los siguientes resultados:¹³

$$\begin{aligned}
 & [(365) 39] + [(366) 13] = [(260) 73] + (13) \\
 & 14,235 + 4,758 = 18,980 + 13 \\
 & 18,993 = 18,993
 \end{aligned}$$

Y al dividir esta cantidad entre los 260 días del *tonalpohualli* resulta:

$$\begin{aligned}
 & 18\,993 / 260 = 73.05 \\
 & \text{o } 73 + 5 / 100
 \end{aligned}$$

Al reducir términos:

$$73 + 1 / 20$$

Este último resultado indica que cada ciclo *toxiuh molpilia* contuvo, incluyendo los años bisiestos, 73 *tonalpohualli* más una trecena; es decir, el inicio del *toxiuh molpilia* consecutivo no ocurría en el mismo período de trece días, sino en el siguiente, porque cada curso se iniciaba con el día 1 de un determinado signo y finalizaba en el día 13 contenido por ese mismo signo¹⁴ (tabla 1).

¹² Una profunda discusión sobre la existencia de años bisiestos y su colocación dentro del *toxiuh molpilia* es abordada por Tena [1987].

¹³ La inclusión de los trece días bisiestos se coloca en ambos ciclos con la finalidad de no alterar la igualdad dentro de la ecuación.

¹⁴ Cada signo contiene trece numerales con sus respectivos caracteres, todos diferentes.

Tabla 1.

Toxiuh molpilia

- 1455 Inició el día 1 *tochtli* [20 de enero] Terminó el día 13 *xóchitl* (1 de febrero)
- 1507 Inició el día 1 *cipactli* (2 de febrero) Terminó el día 13 *ácatl* (14 de febrero)
- 1559 Inicia el día 1 *océlotl* (15 de febrero) Termina el día 13 *miquiztli* (27 de febrero)

<i>Cipactli</i> (Lagarto)	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1
<i>Ehécatl</i> (Viento)	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2
<i>Calli</i> (Casa)	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3
<i>Cuetzpallin</i> (Lagartija)	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4
<i>Cóatl</i> (Serpiente)	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5
<i>Miquiztli</i> (Muerte)	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6
<i>Máztatl</i> (Venado)	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
<i>Tochtli</i> (Conejo)	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8
<i>Átl</i> (Agua)	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9
<i>Itzcuintli</i> (Perro)	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10
<i>Ozomatli</i> (Mono)	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11
<i>Malinalli</i> (Hierba)	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12
<i>Ácatl</i> (Caña)	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13
<i>Océlotl</i> (Ocelote)	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1
<i>Cuauhtli</i> (Águila)	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2
<i>Cozcacuauhtli</i> (Águila de collar)	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3
<i>Ollin</i> (Movimiento)	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4
<i>Tēpatl</i> (Pedernal)	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5
<i>Quiáhuitl</i> (Lluvia)	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6
<i>Xóchitl</i> (Flor)	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7

Reproducción de una tabla de *tonalpohualli* contenida en la obra de Sahagún [2006: 251 (1582)]. Se agregó una columna más con la finalidad de mostrar la incidencia del día 1 *cipactli* al inicio de un nuevo ciclo de 260 días, es decir, las columnas 1 y 14 son iguales. Los inicios de treceñas se marcan con un cuadro ennegrecido. Además, los números remarcados y en cursivas indican los días bisiestos del *toxiuh molpilia* iniciado en 1455.

De la construcción de estos datos se logra establecer una relación directa entre los dos calendarios mexicas: el *xiuhpohualli* y el *tonalpohualli*; así, se define una correspondencia que permite aplicar la misma fecha [numeral y carácter] como punto de inicio de ambas cuentas calendáricas al comienzo de cada *toxiuh molpilia*, la cual se inserta también en el calendario solar en periodos de 260 días, con el nuevo *tonalpohualli*.

Por otro lado, las relaciones entre las fechas de las veintenas y su correspondencia con el calendario romano también se alteran, debido al desfase de trece días ya mencionado. De esta forma, al establecer el día 20 de enero como inicio del *xiuhpohualli* en el *toxiuh molpilia* que abarcó los años 1455 a 1506, se obtienen las siguientes correspondencias:

Veintena Fechas en el Calendario Romano

20 de enero - 8 de febrero

9 de febrero - 28 de febrero

1 de marzo - 20 de marzo

21 de marzo - 9 de abril

10 de abril - 29 de abril

30 de abril - 19 de mayo

20 de mayo - 8 de junio

9 de junio - 28 de junio

29 de junio - 18 de julio

19 de julio - 7 de agosto

8 de agosto - 27 de agosto

28 de agosto - 16 de septiembre

17 de septiembre - 6 de octubre

7 de octubre - 26 de octubre

27 de octubre - 15 de noviembre

16 de noviembre - 5 de diciembre

6 de diciembre - 25 de diciembre

26 de diciembre - 14 de enero

+ 5 días *nemontemi*, correspondientes al 15, 16, 17, 18 y 19 de enero

+ 6 días *nemontemi* (años bisiestos) correspondientes al 15, 16, 17, 18, 19 y 20 de enero (en el primer año bisiesto)

Estos datos alteran nuevamente los resultados, porque la presencia de los días bisiestos cada cuatro años, genera el desplazamiento neto de un día en el calendario romano utilizado por Sahagún. De esta forma, se obtienen nuevas correlaciones (tabla 2).¹⁵

Tabla 2.

Año del <i>Toxiuh Molpilia</i> de 1455 - 1506	Año romano	Fecha de inicio en el <i>Xiuhpohualli</i> (Véase tabla 1)	Fecha de inicio en el calendario romano
4° (5 <i>tochtli</i>)	(1458)	1 <i>tochtli</i>	21 de enero
8° (9 <i>tochtli</i>)	(1462)	2 <i>atl</i>	22 de enero
12° (13 <i>tochtli</i>)	(1466)	3 <i>itzcuinli</i>	23 de enero
16° (4 <i>tochtli</i>)	(1470)	4 <i>ozomatli</i>	24 de enero
20° (8 <i>tochtli</i>)	(1474)	5 <i>malinalli</i>	25 de enero
24° (12 <i>tochtli</i>)	(1478)	6 <i>ácatl</i>	26 de enero
28° (3 <i>tochtli</i>)	(1482)	7 <i>océlotl</i>	27 de enero
32° (7 <i>tochtli</i>)	(1486)	8 <i>cuauhtli</i>	28 de enero
36° (11 <i>tochtli</i>)	(1490)	9 <i>cozcacuauhtli</i>	29 de enero
40° (2 <i>tochtli</i>)	(1494)	10 <i>ollin</i>	30 de enero
44° (6 <i>tochtli</i>)	(1498)	11 <i>técpatl</i>	31 de enero
48° (10 <i>tochtli</i>)	(1502)	12 <i>quiáhuatl</i>	01 de febrero
52° (1 <i>tochtli</i>)	(1506)	13 <i>xóchitl</i>	02 de febrero

Desplazamiento del inicio del año de acuerdo con la inclusión de años bisiestos en el *toxiuh molpilia* de 1455-1506 y sus correspondencias con fechas de los calendarios *xiuhpohualli* y romano.

Es notable que todos los años *tochtli* se correspondan con bisiestos, porque, como es sabido, los años conejo se consideraban nefastos entre los mexicas, en especial *ce tochtli* [Sahagún, 2006 [1582]:419-420], indicador de consumación del *toxiuh molpilia*. La relación nefasta de estos años puede atribuirse también a la constante presencia de los seis días *nemontemi*, ocurridos solamente una vez cada cuatro *xiuhpohuallis*. Especialmente interesante resulta, a su vez, la asociación de un glifo de doble mazorca en la

¹⁵ Se toma como inicio de *toxiuh molpilia* el año 2 *Ácatl* (2 Caña), referido por Sahagún como inicio de tal ciclo [2006 (1582):420].

Rueda de Bobán con el sexto *nemontemi*, también llamado “biquinto” [Tena, 2000:10], principalmente porque este glifo se encuentra especialmente asociado con la diosa mexica de los mantenimientos, *Chicomecóatl*, de acuerdo con gran variedad de fuentes escritas y documentos pictográficos [Márquez, 2009:172-176], esta deidad, además, tiene una importante presencia en Castillo de Teayo.

Como consecuencia de estos resultados, la fecha *13 ácatl*, por ser de tradición mexica y relacionarse con las incursiones militaristas en el área señalada, se corresponde con el año de 1479, es decir, el número 24 del *toxiuh molpilia* de 1455-1506, el cual dio inicio en el día 6 *ácatl* (26 de enero). Al relacionarse con la fecha *13 xóchitl* en el monumento, sólo tiene dos posibles correspondencias en el año *13 ácatl*: día 8 del *xiuhpohualli*, ubicado en la veintena I, o día 268 del *xiuhpohualli*,¹⁶ perteneciente a la veintena XIV. Al tomar en cuenta que se trata de un periodo específico entre dos años consecutivos, la fecha correcta es la segunda, es decir, la final.¹⁷ Para obtener las equivalencias específicas en el calendario romano, es necesario desplazar 6 días las fechas de estas veintenas, debido a los años bisiestos transcurridos entre 1455 y 1479 (tabla 3). Por lo tanto, *13 xóchitl* equivale al 20 de octubre, día 8 de la veintena XIV, u 8 del *tonalpohualli* (considerando los desplazamientos señalados en la (tabla 2).

Tabla 3.

Veintena	Correspondencia en el calendario romano
I. <i>Atlcahualo</i>	26 de enero - 14 de febrero
XIV. <i>Quecholli</i>	13 de octubre - 1 de noviembre

Equivalencias entre períodos de las veintenas y fechas del calendario romano, incluyendo las correcciones por la inserción de años bisiestos intercalares.

El año *1 técpatl* se identifica con el de 1480, y se relaciona con la fecha *1 cipactli*, la cual encuentra las siguientes correspondencias: día 9 del *xiuhpohualli* (ubicado en la veintena I), o 269 del *xiuhpohualli* (dentro de la veintena XIV). Debido a la consideración de las conductas bélicas de los mexicas dentro de la temporada de secas, se deduce la identificación del día *1 cipactli* del año *1 técpatl* con la primera fecha; al consultar la tabla 3, se

¹⁶ Ambas fechas se corresponden con el octavo día del *tonalpohualli*.

¹⁷ Ver análisis del glifo **C1** anteriormente realizado.

obtiene la correspondencia con el 3 de febrero, día 9 de la veintena I, o 9 del *tonalpohualli* (considerando los desplazamientos señalados en la tabla 2). De acuerdo con los datos obtenidos, las fechas coinciden con las de inicio y fin de una guerra sustentada por los mexicas, y desarrollada durante la temporada de secas.

CONCLUSIONES

El monumento 4 de Castillo de Teayo es de carácter conmemorativo, e indica que el día 13 *xóchitl* del año 13 *ácatl* comenzó una guerra mexica en contra de Tetzapotitlan (“en el fértil día 13 *xóchitl* del año 13 *ácatl* inició”); es decir, el 20 de octubre de 1479, a los 8 días de haber iniciado la veintena XIV (*Quecholli*) del *xiuhpohualli* en México-Tenochtitlan, y recién empezado el 24º año bisiesto del *toxiuh molpilia* de 1455-1506. En el día 1 *cipactli* del año 1 *técpatl* se termina esta acción militarista, en la cual se derroca a la población, el día 3 de febrero de 1480 (“en el precioso y fértil día 1 *cipactli*, el lugar de los mameyes cayó estrepitosamente, en el año 1 *técpatl*”), a los 9 días de la veintena I (*Atlcahualo*) del *xiuhpohualli*. La duración total de la incursión fue de 114 días, incluyendo los 5 *nemontemi* de fin de *xiuhpohualli*. La obtención de cautivos realizada en este período permitió a los mexicas realizar sus “sacrificios gladiatorios”, oficialmente iniciados en la veintena II (*Tlacaxipehualiztli*), pero que, en realidad, comenzaban dentro de la veintena I (*Atlcahualo*), como lo documenta Sahagún [2006: 75, 96 y 97 (1582)]; es decir, el monumento 4 también es evidencia de una práctica periódica de los mexicas: el término de sus acciones bélicas dentro de las fechas de la veintena I (*Atlcahualo*), con la finalidad de obtener cautivos destinados a los sacrificios iniciados en este periodo, recién empezado el *xiuhpohualli*. Los costos de manutención de los guerreros sujetos en Tetzapotitlan se redujeron al mínimo, considerando el corto lapso de tiempo transcurrido entre la fecha de término de la guerra y la realización de sacrificios en México-Tenochtitlan. Por otra parte, el sometimiento de la población de Tetzapotitlan en este periodo es un referente temporal específico que permite concluir la instauración de un grupo de gobernantes mexicas en el sitio a partir del año 1480, en el cual se inicia oficialmente el proceso de ocupación territorial,¹⁸ y, muy posiblemente, la manufactura de monumentos escultóricos de estilo diferente al desarrollado en la localidad durante su desarrollo histórico concreto, en especial el número 4, que conmemora uno de los sometimientos de

¹⁸ Como nueva estrategia de dominación ante las constantes rebeliones suscitadas en la zona, tal como se documenta en diversas fuentes [Márquez, 2009].

la población nativa. A partir de entonces, cuarenta y un años bastaron para que nuevas generaciones de personas crecieran bajo un nuevo *ethnos*, dialécticamente formado: a partir de la cultura huasteca, propia de la zona, y de la mexica, impuesta por un proceso de colonización. Esto, sin duda, aunado a los procesos que sufrió la población regional durante el periodo colonial hispano, impidió que tales manifestaciones fueran destruidas por los pobladores originales, como habría de esperarse tras el rompimiento del yugo mexica: su culto persistió, si bien oculto en los montes y barrancas —lugares inaccesibles para los españoles—, al ser inculcado generacionalmente por esta “sincrética” y “nueva” población, social e históricamente construida.

Agradecimientos. El presente trabajo fue desarrollado de manera independiente a partir de diciembre de 2009, y concluyó hacia finales de Septiembre del 2010. Se agradecen las observaciones realizadas por dos dictaminadores anónimos de esta revista.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Joseph de

1962 (1590) *Historia natural y moral de las Indias*, 2ª ed., preparada por Edmundo O’Gorman, México, FCE, Biblioteca Americana, Serie de Cronistas de Indias.

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de

1984 [1640] *Obras históricas*. Incluyen el texto de las llamadas *Relaciones e Historia de la nación chichimeca*, 4ª ed., México, IIH-UNAM, Serie de Historiadores y cronistas de Indias, núm. 4.

Anderson, Arthur J. O. y Charles E. Dibble (traducción, notas e ilustraciones)

1970 *Florentine Codex*, In thirteen parts, Book XI, 2nd ed., Santa Fe, Nuevo Mexico, The School of American Research and The University of Utah, Monographs of The School of American Research.

Bate, Luis Felipe

1996 *El proceso de investigación en arqueología*, 1ª ed., Barcelona, Grijalbo Mondadori, Colección Crítica/Arqueología.

Berdan, Frances F. y Patricia Rieff Anawalt (eds.)

1992 *The Codex Mendoza*, Vol. III: Facsimile, 1st ed., Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press.

Caso, Alfonso

2006 [1928] “Los jeroglíficos de Tenayuca”, en *Obras*, México, El Colegio Nacional, Colección El México Antiguo, Tomo 6: Nahuas, pp. 57-75

Códice Borbónico

1980 Manuscrito mexicano de la biblioteca del Palais Bourbon (libro adivinatorio y ritual ilustrado) publicado en facsímil, 2ª ed., México, Siglo Veintiuno Editores, Colección América Antigua.

Croce, Benedetto

1997 "La intuición y el arte", en Adolfo Sánchez Vázquez (comp.), *Antología Textos de estética y teoría del arte*, 2ª ed., México, Coordinación de Humanidades-Dirección General de Publicaciones de la UNAM, Colección Lecturas Universitarias, núm. 14.

Cruz, Martín de la

1991 [1552] *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, *Manuscrito azteca de 1552*, 2ª ed., versión española con estudios y comentarios por diversos autores, según traducción latina de Juan Badiano, México, FCE-IMSS.

Díaz, Gisele y Alan Rodgers

1993 *The Codex Borgia. A Full-Color Restoration of the Ancient Mexican Manuscript*, 1ª ed., with a New Introduction and Commentary by Bruce F. Byland, Nueva York, Dover Publications.

Flores Guerrero, Raúl

1958 *Castillo de Teayo*, en *Anales*, 1ª ed., México, IIE-UNAM.

Galarza, Joaquín

1996 *Tlacuiloa, escribir pintando, algunas reflexiones sobre la escritura azteca. Glosario de elementos para una teoría*, 1ª ed., México, TAVA, Colección Códices Mesoamericanos.

García Payón, José

1950 "Castillo de Teayo. Noticias sobre su arqueología", en uni-ver. Órgano de la uv, Jalapa, Tomo II, núm. 16, año II.

1965 "Descripción del pueblo de Gueytlalpan (Zacatlan, Juxupango, Matlaltan, y Chila, Papantla), 30 de Mayo de 1581", en Juan de Carrión Alcalde Mayor, 1ª ed., Xalapa, uv, Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias.

1976 "La Huasteca", en Ignacio Bernal (coord. de la serie) y Román Piña Chán (coord. del volumen), *México, panorama histórico y cultural*, Vol. IX: *Los señoríos y estados militaristas*, 1ª ed., México, INAH.

1989 "Evolución histórica del Totonacapan", en Lorenzo Ochoa (presentación, introducción y selección de textos), *Huastecos y totonacos. Una antología histórico-cultural*, 1ª Ed., México, Conaculta.

Garibay K., Ángel María (ed.)

1965 [1533] "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, 1ª ed., México, Miguel Ángel Porrúa, Colección "Sepan cuántos...", núm., 37.

Gerhard, Peter

1972 "A guide to the Historical Geography of New Spain", en David Joslin, Timothy King, Clifford T. Smith y John Street (eds.), *Cambridge Latin American Studies*, 1ª ed., Massachusetts At, The University Press.

Guiraud, Pierre

2006 *La semiología*, 29ª ed., María Teresa Poyrazian (trad.), México, Siglo XXI Editores.

Hernández Andón, Elia Rocío

2010 "Manuscrito 040 Historia Mexicana desde 1221 hasta 1594", en Luz María Mohar Betancourt (coord.), *Amoxcalli. La Casa de los Libros*. Manuscrit

original conservé à la Bibliothèque Nationale de France. Departament des Manuscrites, CIESAS.

Jiménez García, Elizabeth

1998 *Iconografía de Tula. El caso de la escultura*, 1ª ed., México, INAH, Serie Arqueología, Colección Científica, núm. 364,

López Austin, Alfredo

2004 "Ícono y mito, su convención", en *Ciencias*, Revista de difusión de la Facultad de Ciencias de la UNAM, núm. 74, México.

Márquez Lorenzo, Emmanuel

2009 *La "piedra del maíz" de Castillo de Teayo*. La imposición de cultos como estrategia de dominación ideológica de la Triple Alianza, Xalapa, FAUV, Tesis de Licenciatura en Arqueología.

Medellín Zenil, Alfonso

1955 *Exploraciones en la región de Chicontepepec o Huasteca Meridional*. Informe presentado al Gobierno del Estado de Veracruz y al INAH, 1ª Ed., Xalapa.

Melgarejo Vivanco, José Luis

[s/f] *La provincia de Tzicoac*, 1ª ed., Xalapa, EDITIV, núm. 6.

1970 *Códices de Tierras. Los lienzos de Tuxpan*, 1ª ed., México, La Estampa Mexicana.

1975 *Antigua historia de México*, SEP, Colección Documentos, Tomo I, 1ª ed., México.

1998 *Huasteca Veracruzana (Época nativa)*, 1ª ed., Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz-Llave, Colección Pensamiento y palabra de Veracruz.

Miranda, Faustino y Javier Valdés

1991 "Comentarios botánicos", en Martín de la Cruz, *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, Manuscrito azteca de 1552, según traducción latina de Juan Badiano, 2ª ed., versión española con estudios y comentarios por diversos autores, México, FCE-IMSS.

Montoya Briones, José de Jesús

1964 *Atla: etnografía de un pueblo náhuatl*, 1ª ed., México, Departamento de Investigaciones Antropológicas del INAH, núm. 14.

Ochoa, Lorenzo

1993 "Tres esculturas postclásicas del sur de la Huasteca", en Mario Villanueva (ed.), *Anales de Antropología*, vol. 28, México, IIA-UNAM, 1991.

2005 "En balsa de mangle y de bejuco por la historia de la arqueología huasteca", en Ernesto Vargas Pacheco (ed.), *IV Coloquio Pedro Bosch Gimpera. Veracruz, Oaxaca y mayas II*, 1ª ed., México, IIA UNAM, pp. 549-584.

Pérez Zevallos, Juan Manuel (paleografía, introducción y notas)

2001 *La visita de Gómez Nieto a la Huasteca. 1532, 1533*, 1ª Ed., México, CIESAS-El Colegio de San Luis-CEMCA-AGN, Colección Huasteca.

Quiñones Keber, Eloise (ed.)

1995 *Codex Telleriano-Remensis, (Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript)*, 1ª ed., Hong Kong, University of Texas Press.

Robles Castellanos, José Fernando

2007 *Culhua Mexico. Una revisión arqueo-etnohistórica del imperio de los mexica tenochca*, 1ª ed., México, INAH, Colección Obra Diversa.

Sahagún, fray Bernardino de

2006 [1582] *Historia General de las Cosas de Nueva España*, 11ª ed., Edición de Ángel María Garibay K., México, Porrúa, Colección "Sepan Cuántos...", núm. 300.

Sánchez Vázquez, Adolfo

1973 *Filosofía de la praxis*, 3ª ed., México, Grijalbo, Colección Enciclopedia de Filosofía, Primera Serie.

Seler, Eduard

1908 [1904] "Die altertümer von Castillo de Teayo, Verhandlungen des XIV Internationalen Amerikanistencogresses, Stuttgart, 1904", en *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde (sic)*, Berlin, Behrend & Co., pp. 410-449.

1993 [1904] "The antiquities of Castillo de Teayo", en Eduard Seler, *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, English Translations of German Papers from *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde (sic)*, Made under the Supervision of Charles P. Bowditch, Frank E. Comparato (General Ed.), 2nd Ed. in five volumes, Vol. IV, Culver City, Labyrinthos, pp. 209-235.

Serna, Jacinto de la

1953 [1656] *Tratado de las idolatrías, supersticiones, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, 2ª ed., México, Fuente Cultural.

Solís Olgún, Felipe

1981 *Escultura del [sic] castillo de Teayo, Veracruz, México (catálogo)*, 1ª ed., México, IIE-UNAM, Cuadernos de Historia del Arte.

Tena, Rafael

1987 *El calendario mexica y la cronografía*, 1ª ed., México, INAH, Serie Historia, Colección Científica, Núm. 161.

2000 "El Calendario Mesoamericano", en *Arqueología Mexicana*, Raíces/INAH, Vol. VII, 1ª ed., núm. 41.

Vié-Wohrer, Anne Marie

2006 "Las escrituras que privilegian la imagen: cuatro casos", en *Desacatos*, núm. 22, 1ª ed., México.

Villoro, Luis

2000 *El sentido de la historia*, en Carlos Pereyra et al, *Historia, ¿Para qué?*, 18ª ed., México, Siglo Veintiuno Editores.

TATUAJES DE LA VIDA,
SERIE GANADORA DEL
XXX CONCURSO DE FOTOGRAFÍA
ANTROPOLÓGICA

PRIMER LUGAR

Autor: Arturo Limón Ramírez

Serie: Tatuajes de la vida

Medidas: 8 x10"

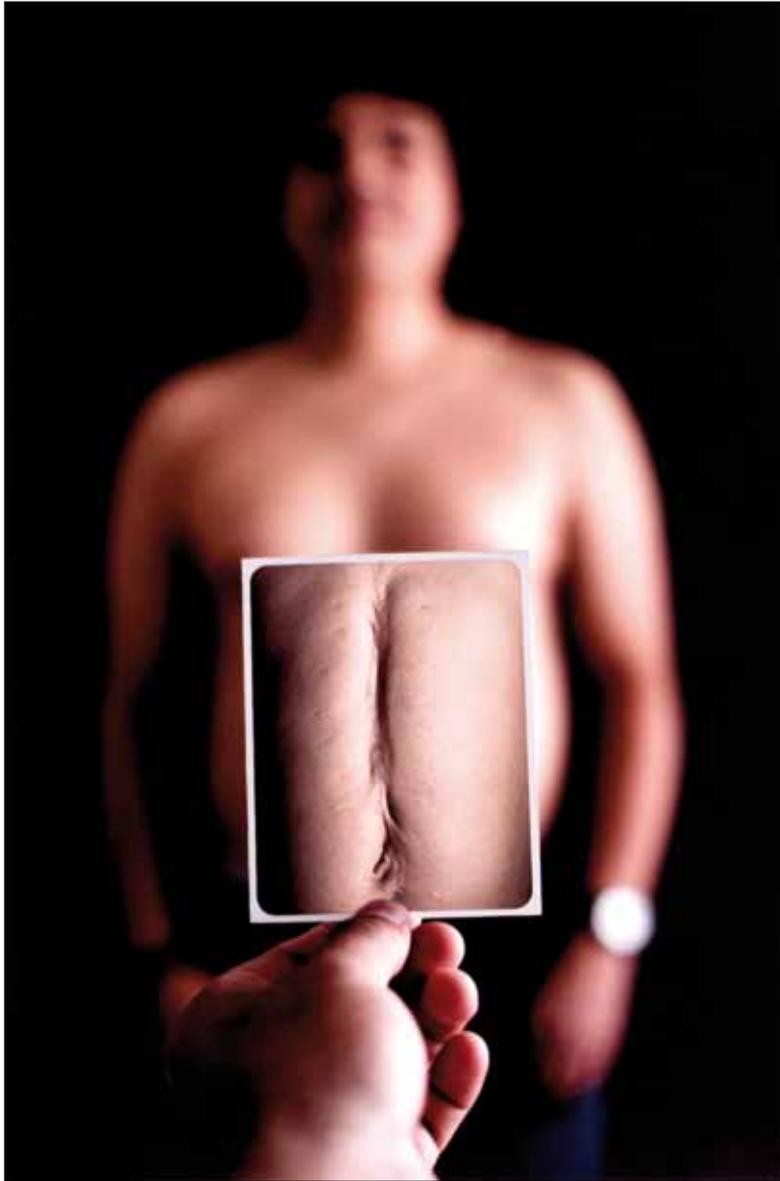
Lugar de la toma: México, D.F.

Año de la toma: 2011



1. *Arturo*

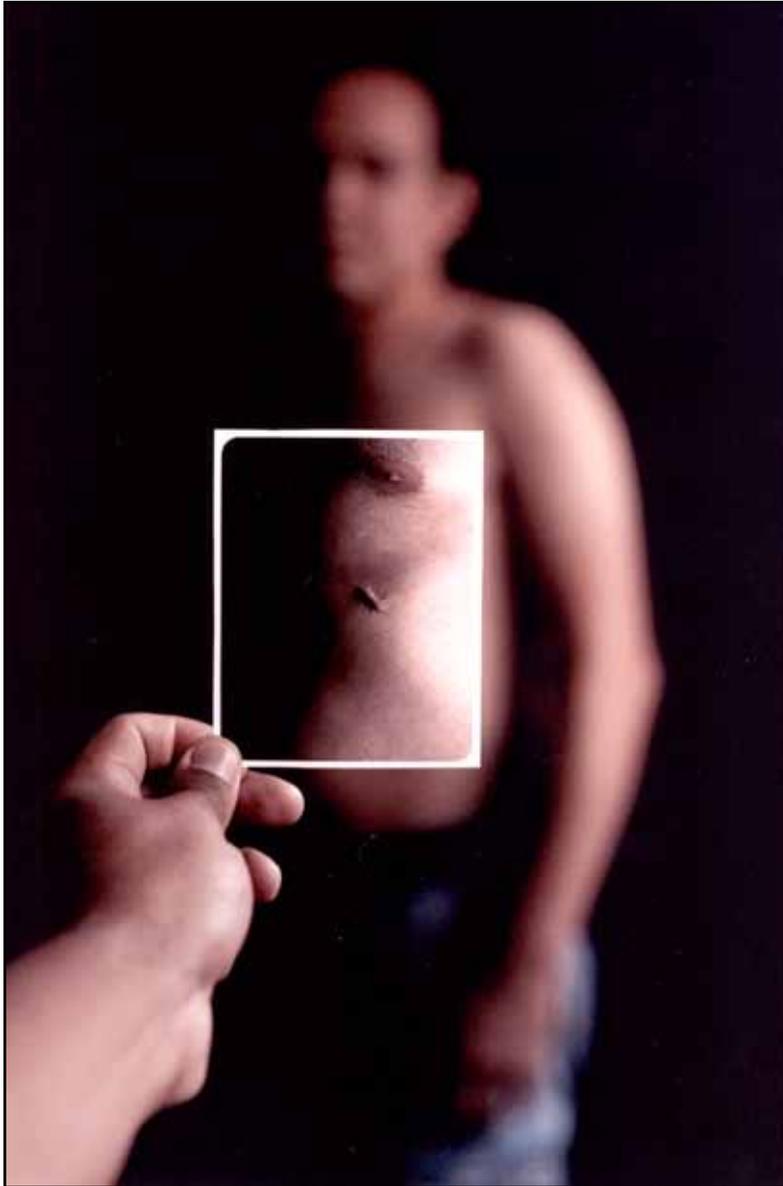




3. *Gabriel*



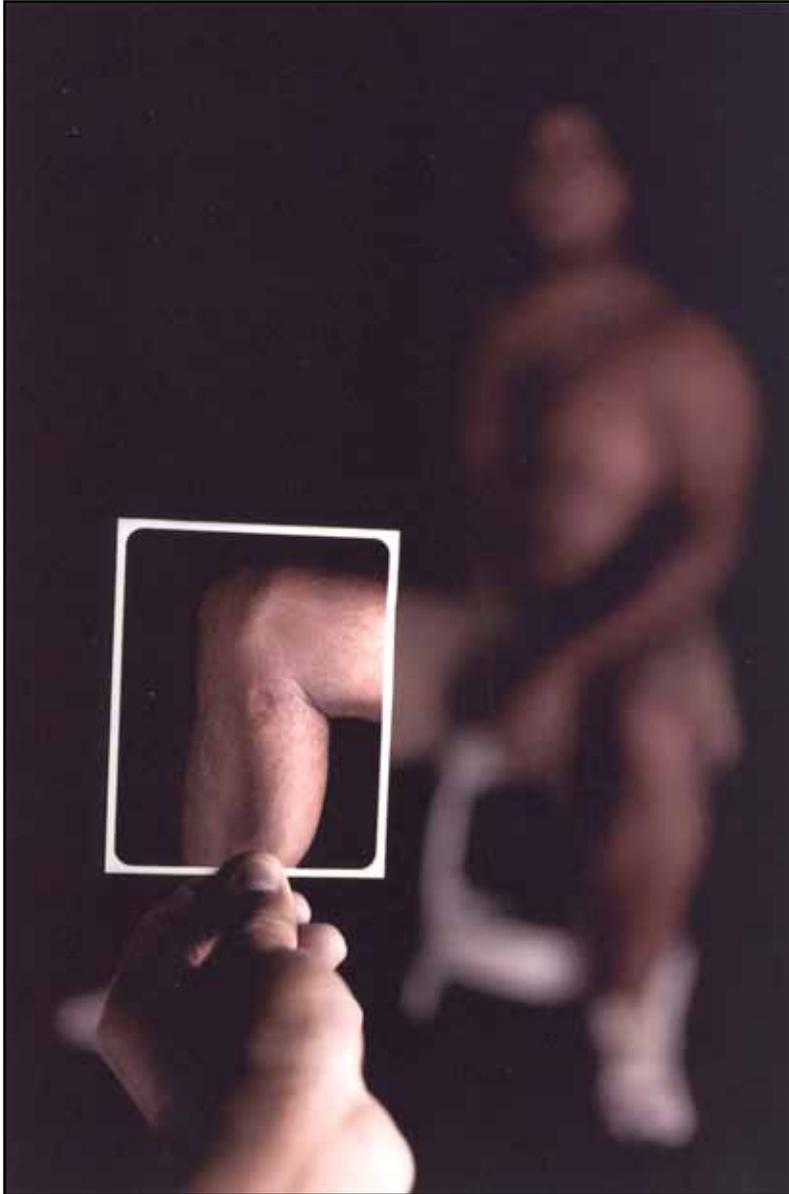
4. *Cicatriz G*



5. *Israel*



6. *Cicatriz I*



7. Govea



8. *Cicatriz G. II*

DOSSIER

USO RITUAL DE ENTEÓGENOS EN MÉXICO

ANTONELLA FAGETTI Y LILIÁN GONZÁLEZ CHÉVEZ

COORDINADORAS

Introducción

Antonella Fagetti

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Lilián González Chévez

Departamento de Antropología
Universidad Autónoma del Estado de Morelos

A finales de la década de los años treinta y principios de los cuarenta del siglo xx, una sucesión de trabajos pioneros permitió cerrar el círculo e identificar gran parte de las plantas sagradas, cuya existencia consignaron en los siglos xvii y xviii cronistas y evangelizadores, quienes afirmaban que los indígenas las utilizaban ritualmente “del tiempo de su idolatría”, atribuyéndoles divinidad. Éste era el caso de los hongos como el *Psilocybe caerulescens*, las semillas de la *Rivea corymbosa* u *ololiuhqui* e *Ipomoea violacea*, toda vez que el arbusto del tabaco, *Nicotiana tabacum* y el cactus del peyote, *Lophophora williamsii*, habían sido identificados desde los siglos xviii y xix, respectivamente. Esta etapa de identificación botánica fue muy significativa debido, por un lado, a que contribuyó a refutar, junto con los trabajos etnológicos, la teoría dominante que en aquella época negaba —para el caso de los hongos— que alguna vez hubo hongos sagrados en México; y, por otro lado, propició el trabajo conjunto de diferentes disciplinas científicas como la química, la farmacología y la etnología. Esto dio lugar, posteriormente, a grandes descubrimientos en estos campos en el siglo xx, como son el LSD, por el químico Albert Hofmann, en 1960 y la persistencia de un chamanismo ancestral en México, sobre todo a raíz del encuentro de Gordon Wasson con María Sabina en Huautla de Jiménez, Oaxaca, acontecido en 1958. Fue el mismo Gordon Wasson, sumado a otros científicos interesados en el estudio de las plantas sagradas, quien propuso el neologismo *enteógeno*, que significa “Dios dentro de nosotros”, para definir los psicotrópicos utilizados por los pueblos originarios. De este modo, Wasson resaltaba la principal característica de la experiencia extática de quien los consume en un contexto ritual: el hacerse presente la divinidad, quien “habla” y desvela lo que la persona quiere saber.

Estos descubrimientos ponen en evidencia la preservación de antiguos conocimientos y prácticas que, sin lugar a duda, se remontan al México pre-cortesiano. Encontramos referencias explícitas en libros y tratados escritos durante la Colonia por frailes como Bernardino de Sahagún y Hernando Ruiz de Alarcón, así como en los procesos llevados a cabo por el Santo Tribunal de la Inquisición, como refieren las investigaciones de Gonzalo Aguirre Beltrán y Noemí Quezada, que documentan su amplio y difundido uso en la ciudad de México y en los estados de Guerrero, Oaxaca y Puebla, entre otros. Asimismo, las fuentes históricas testifican que estas plantas sagradas eran utilizadas ritualmente por especialistas en la materia; ingeridas por el consultante con fines adivinatorios, a raíz de una enfermedad larga e incurable, para saber su origen y encontrar una cura; para saber el paradero de personas, objetos y animales extraviados o hurtados.

En las últimas décadas del siglo pasado, algunos investigadores han mostrado que el uso de peyote [Bonfiglioli, 2005 y Neurath, 2006], hongos [Miller, 1966 y Pérez, 1996], *Solandra* [Knab, 1977; González, 2002-2003 y Aedo, 2003], hierba de la pastora y semilla de la virgen [Miller, 1966], sigue vigente entre muchos pueblos indígenas. Destaca la contribución de Julio Glockner al debate sobre el tema presentado en la revista *Espacios* [núm. 20, 1996] y *Elementos* [núms. 69 y 71, 2008], además, de la publicación *La realidad alterada. Drogas, enteógenos y cultura* [2006], compilada por Enrique Soto y Julio Glockner, y también el número 59 de la revista *Arqueología Mexicana* sobre “Alucinógenos del México prehispánico” [2003], coordinado por José Luis Díaz.

En este número 53 de la revista *Cuicuilco*, el objetivo del *dossier* es reabrir el debate sobre las “plantas sagradas” evidenciando el valor y significado que tienen para los pueblos indígenas, a los que los especialistas de la medicina tradicional —ahora como en el pasado— recurren para adivinar y curar. De igual forma, los enteógenos constituyen, en muchas culturas, el medio que instaura la comunicación con lo sagrado y revela para algunos elegidos el camino de la iniciación chamánica. El uso ritual de enteógenos nos lleva, asimismo, a la reflexión en torno al chamanismo como sistema mágico-religioso de adivinación, sanación y propiciación, y a considerar al chamán como aquel que, mediante los sueños y estados no ordinarios de conciencia, accede a la esfera de lo sagrado, a un conocimiento y a poderes extraordinarios que sólo unos cuantos elegidos detentan.

Las contribuciones que conforman este *dossier* no pretenden dar un panorama exhaustivo acerca del uso ritual de enteógenos en México, sino ofrecer algunas reflexiones —surgidos de investigaciones que se han realizado recientemente—, que impulsen nuevas búsquedas en un campo todavía poco explorado.

El texto que abre esta compilación, escrito por Lourdes Báez, tiene por título “El uso ritual de la ‘santa Rosa’ entre los otomíes orientales de Hidalgo”. La autora analiza el uso ritual de la “Santa Rosa” por el *bädi*, “el que sabe”, tanto en rituales terapéuticos como en los llamados “costumbres”, y durante los cuales el chamán se convierte en el receptor del poder que le confiere la divinidad, cuando ésta se introduce en su cuerpo permitiéndole acceder a los espacios del mundo “otro”.

Maria Benciolini, en “Entre el orden y la transgresión: el consumo ritual del peyote entre los coras”, describe los ritos que este pueblo celebra en ocasión del carnaval (las *pachitas*) —periodo de festejo y desahogo que antecede a la cuaresma y la semana santa—, que escenifican la vida, muerte y resurrección de Cristo. Ambas fiestas se inscriben en el ciclo ritual de matriz católica, donde destaca el consumo ritual de peyote “líquido” y “sólido” —que apela a la oposición entre el Santo Entierro y los judíos— en momentos que la autora define de profundo desequilibrio y falta de orden.

Carlo Bonfiglioli y Arturo Gutiérrez del Ángel, en “Peyote, enfermedad y regeneración de la vida entre huicholes y tarahumaras”, vinculan la importancia del peyote con los procesos y rituales curativos demostrando que, en las enfermedades del alma, la relación peyote-cosmología, tanto para huicholes como tarahumaras, apela al mismo sistema de transformaciones simbólicas, a pesar de que Carl Lumholtz, quien recorrió la Sierra Madre Occidental en el siglo XIX, consideró completamente distinto el uso que ambos pueblos le destinaban a este cacto.

En el artículo “‘Cuando ‘habla’ la semilla: adivinación y curación con enteógenos en la mixteca oaxaqueña”, Antonella Fagetti analiza las características del trance y el proceso durante el cual las enfermedades son “diagnosticadas” y curadas por medio de la ingestión de una pócima preparada con las semillas de la virgen y el san José; discute si este “preparado” psicotrópico puede considerarse un enteógeno y si el consumo ritual se inscribe en la práctica del chamanismo.

Alejandra García y Amarella Eastmond, en su artículo “Rituales de la *X-táabentun* (*turbina corymbosa*) y de los mayas yucatecos”, basándose en fuentes coloniales y en la identificación de la planta en una vasija maya del periodo Clásico, proponen que la *X-táabentun* fue usada como enteógeno (alucinógeno) por los mayas en la Antigüedad, aun cuando su uso actual, socialmente reconocido, es como uterotónico entre las parteras mayas. Las autoras, a través de elementos presentes en la tradición oral contemporánea, establecen un paralelismo entre el mito y el tránsito vida-muerte-renacimiento que la *X-táabentun* provee.

En el artículo “Aquí, allá y en todas partes: trascendencia e inmanencia en el uso de enteógenos”, Julio Glockner distingue, a partir de una reflexión sobre el uso de los hongos psicoactivos del género *Psilocybe*, dos fenómenos sociales en la historia contemporánea: el consumo masivo de este enteógeno por jóvenes que viajaban a la Sierra Mazateca, por simple curiosidad o en busca de una experiencia mística, y la ingestión por parte de algunos investigadores, escritores e intelectuales, quienes los consumían con distintos propósitos, entre ellos los científicos o filosóficos. A partir de esta reflexión, Glockner establece diferencias y analogías entre una práctica ritual —como experiencia de lo trascendente—, y otra experimental —como experiencia de lo inmanente—. Este discurrir conceptual lo lleva a diferenciar al trance del éxtasis, y a ambos estados de otras conceptualizaciones analíticas que aluden a ellos como mera representación simbólica.

Lilián González, en su trabajo titulado “Hueytlacatzintli. Enteógeno sagrado entre los nahuas de Guerrero”, describe el uso ritual de una planta poco explorada en el estado de Guerrero: *Solandra guerrensis*. Reconocida por su actividad oracular en tiempos prehispánicos, su campo ritual actual es determinar, bajo la guía de un chamán, quién es el causante de una brujería; de qué recursos se valió, cuáles son los efectos nocivos de la actividad bruñeril, y liberar a la víctima del hechizo. Se recurre a la planta para localizar también objetos perdidos, solicitar un don o atributo para el cliente (que previamente no tenía), e iniciarse como curandero o brujo.

Estamos seguras de que las contribuciones recientes en este campo, donde la descripción etnográfica ocupa un papel central, ampliándose con consideraciones teórico-analíticas como las que se exploran en este número temático de *Cuicuilco*, entreabran la puerta para la realización de estudios comparativos y son un aliciente para que nuevas generaciones de investigadores retomen y reformulen el tema en el contexto de su diversidad actual.

BIBLIOGRAFÍA

Aedo, Ángel

2003 "La región más oscura del universo: el complejo mítico asociado al *kiéri* de los huicholes y al toloatzin de los antiguos nahuas", en J. Jáuregui y J. Neurath (coords.), *Flechadores de estrellas*, Etnografía de los pueblos indígenas de México. México, Conaculta/INAH/UDG, pp. 221-250.

Bonfiglioli, Carlo

2005 "Jíkuri sepawáme (la "raspa de peyote"): una danza de curación en la Sierra Tarahumara", en *Anales de Antropología*, México, Vol. II, núm. 39, pp. 151-188.

Díaz, José Luis

2003 "'Las plantas mágicas y la conciencia visionaria' Monografía: Alucinógenos del México prehispánico", en *Arqueología Mexicana*, Vol. X, núm. 59, pp. 18-25.

Glockner, Julio

2008 "El consumo ritual de enteógenos en México", en *Elementos: ciencia y cultura*, Vol. 15, núm. 69, pp. 3-9.

Glockner, Julio y Jorge Olmos (coords.)

1996 "Enteógenos y cultura", en *Espacios*, año XIV, núm. 20, Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, pp. 153-158.

Glockner, Julio y Enrique Soto (coords.)

2006 *La realidad alterada. Drogas enteógenos y cultura*, México, Debate.

González, Lilián

2002-2003 "Enteógenos entre los nahuas de Guerrero", en *Eleusis, Journal of Psychoactive Plants and Compounds*, núm. 6/7, pp. 83-102.

Knab, Timothy J.

1977 "Notes Concerning Use of *Solandra* among the Huichol", en *Economic Botany*, núm. 31, enero-marzo, pp. 80-86.

Miller, Walter S.

1966 "El tonalamatl mixe y los hongos sagrados", en *Summa Antropológica en homenaje a Roberto Weitlaner*, México, INAH/SEP, pp. 243-263.

Neurath, Johannes

2006 "Soñar el mundo, vivir la comunidad: hikuli y los huicholes", en: Julio Glockner y Enrique Soto (eds.), *La realidad alterada*, México, Debate, pp. 65-86.

Pérez Quijada, Juan

1996 "Tradiciones de chamanismo en la Mazateca Baja", en *Alteridades*, Vol. 6, núm. 12, pp. 49-59.

El uso ritual de la “santa Rosa” entre los otomíes orientales de Hidalgo: el caso de Santa Ana Hueytlalpan

Lourdes Báez Cubero

Subdirección de Etnografía

Museo Nacional de Antropología, INAH

Resumen: *En el oriente de Hidalgo, desde el Altiplano hasta la región serrana, el uso ritual de la llamada “santa Rosa”, nombre que designa tanto a la Cannabis indica como a la Datura stramonium, forma parte de la praxis que realizan los bādi, término que en otomí significa, “el que sabe”. A los estados transitorios de la conciencia a los que se llega a través de la ingesta de la santa Rosa o “medicinita”, como dicen los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan, le llaman “cantar”, zitheni en otomí, que indica que una entidad, a través de su fuerza, nzahki, se aloja en el cuerpo del chamán y “cantando” se comunica con el emisor. Esta experiencia confirma al cuerpo como el punto focal de la praxis chamánica al ser el receptor del poder que confiere la divinidad, cuando ésta se introduce en el cuerpo del bādi. A través de la santa Rosa el chamán puede “ver” más allá del mundo fenoménico y viajar por los distintos planos del universo para establecer comunicación con todas las entidades del mundo “otro”. En este contexto, la noción de “ver” refiere a las capacidades cognitivas propias del bādi.*

Palabras clave: *santa Rosa, planta sagrada, chamanismo, trance, otomíes*

Abstract: *In the East of Hidalgo, from the Highlands to the mountainous region, the ritual use of the so-called “Santa Rosa”, adjective that refers both to the Cannabis indica and the Datura stramonium, is part of praxis that perform the bādi, otomi term meaning “who knows”. Transient states of consciousness that is reached through the intake of the “Santa Rosa” or “medicinita” as is say by the otomi of Santa Ana Hueytlalpan, call it “sing”, zitheni in otomi, which indicates that an entity by means of its power, nzahki, locates itself in the shaman’s body and communicates through “singing” with the emitter. This experience confirms the body as the focal point of the shamanic practice to be recipient of the power conferred upon the divine when it is inserted into the body of the bādi. Through the “Santa Rosa” the shaman can “see” beyond the phenomenal world and travel through the several levels of the universe to establish communication with all entities of the world “other”. In this context, the notion of “seeing” refers to the cognitive capabilities of the bādi.*

Keywords: *Santa Rosa, sacred plant, shamanism, trance, otomi*

INTRODUCCIÓN

La utilización de las llamadas plantas sagradas para fines rituales entre grupos indígenas de México fue documentada por los cronistas que llegaron a la Nueva España. Las detalladas descripciones que dejaron de lo que observaron, sin tomar en cuenta sus prejuicios personales, son un invaluable testimonio para comparar y corroborar que lo recogido por los primeros frailes que pisaron tierras americanas no resulta ajeno a lo observado en la actualidad entre algunos grupos indígenas.

Precisamente, en el oriente de Hidalgo, desde las tierras áridas del Altiplano en Tulancingo, puerta de entrada al mundo indígena otomí, hasta la exuberante región serrana otomí-tepehua, el uso ritual de la llamada “santa Rosa”, nombre que designa tanto a la *Cannabis indica* como a la *Datura stramonium*,¹ forma parte de la praxis que realizan los *bādi*, término otomí que significa “el que sabe” —y que son también designados adivinos— porque a través de la ingesta de alguna de las plantas psicotrópicas alcanzan un estado transitorio de la conciencia² que les permite acceder a los espacios del mundo “otro”,³ donde tienen encuentros con las distintas divinidades y junto con ellas develan el origen de los desequilibrios que afectan a los hombres, además de sugerir la terapia indicada para remediar sus males, descubrir el futuro o pasar revista al pasado.

Seguramente la utilización de estas plantas entre los otomíes de la región oriental hidalguense se remonta a varios siglos atrás. Los testimonios de fray Esteban García [*apud* Guerrero, s/f] así lo sugieren. El cura agustino escribe en su obra *Crónica de la provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de México*, a propósito de los rituales que se realizaban en esta región en forma quincenal:

Para tales días aderezaban las chozas con juncia, ramos verdes, flores y ramilletes y esteras pintadas; en medio ponían una mesilla que cubrían con paños de algodón, un brasero [...] *dos vasos en que ponían su bebida*,⁴ incienso y el papel

¹ La *Datura stramonium* sólo es utilizada en Santa Ana Hueytlalpan, donde la denominan “santa Rosa”, al igual que a la *Cannabis indica*.

² Retomamos el término “estado transitorio de la conciencia” utilizado por Rouget [1990] para referirse a los efectos que conducen al estado de trance.

³ Se hace la referencia al mundo “otro”, considerando lo señalado por Michel Perrin [1995] en el sentido de que utilizar este término evita referirse al de “más allá” u “otro mundo”, que evocan únicamente el mundo de la muerte y el mundo sobrenatural, ya que se supone que el mundo “otro” rige, entre otros, “los fenómenos que calificamos de ‘naturales’, ya sean cósmicos, climáticos, geológicos, biológicos, etcétera”.

⁴ Las cursivas son nuestras.

hecho tiras y cortadas a nivel, que decían que era el vestuario de su dios; junto a la mesa ponían un banquillo cubierto con los paños, diciendo ser aquel el asiento donde se había de bajar su dios a recibir el sacrificio.

Esta referencia permite inferir que se trataba de prácticas muy similares a las que hoy observamos entre los otomíes y que, además del uso de plantas psicoactivas —como parece ser cuando refiere a “dos vasos en que ponían su bebida”—, ya recortaban en papel a sus divinidades,⁵ que para los otomíes orientales y otros grupos de la Huasteca sur⁶ es parte sustancial de su praxis, pues es la forma en que materializan los cuerpos de todas las entidades con las que interactúan para su trabajo. Lo que es sugerente es el término dado a estas plantas sagradas: “santa Rosa”,⁷ como se conoce en una amplia región que abarca parte de los estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz, entre grupos otomíes y tepehuas.⁸ Esta información no es de fácil acceso, debido a la reserva de los especialistas hacia el uso de este tipo de plantas, pero en la fiesta patronal de la cabecera municipal de San Bartolo Tutotepec, en honor a San Bartolomé Apóstol, que sucede durante la semana del 24 de agosto, se dedica la noche del 29 al 30 (mismo mes) a celebrar a la santa Rosa, en la intimidad de los oratorios chamánicos. No es una celebración de carácter público, sino de un círculo muy cerrado, no sale a la

⁵ En el diccionario trilingüe (español-náhuatl-otomí) de fray Alonso Urbano [ca. 1605], el autor utiliza varias entradas para la palabra adivino, como lo señala Guerrero (s/f): “pone formas descriptivas como *no ga nūmahē* ‘el que nos ve’; *no ga bēni no tiyu* ‘el que imagina los sueños’; pero el término que aparece en distintas entradas es el de *no gā hiēti*, ‘el que recorta’, término que aparece como traducción de adivino “por suertes y agüeros”, adivino “en el agua” o “hechizero que mira en agua” (subrayado nuestro). El recortado de figuras de papel es de los chamanes de la parte de la región Huasteca sur.

⁶ Como nahuas, tepehuas y totonacas.

⁷ En Tenango de Doria, municipio de Hidalgo y muy cercano a Santa Ana Hueytlalpan, llaman “santa Rosa” o “medicinita”, a una infusión de plantas con refino que los chamanes utilizan para sobar a sus pacientes. Esta botella se viste con ropas femeninas y permanece en el altar del chamán, nombrado localmente como *bādi*.

⁸ En datos de campo recogidos entre nahuas de la sierra de Puebla, cercanos a los otomíes que refiero, tengo relatos del uso de la *Cannabis indica* y de dos tipos de hongos que producen visiones. Sin embargo, nunca atestigüé directamente su utilización. En cambio, entre los *huehuetlakame* (adivinos nahuas) de Ixcacuatitla, municipio de Chicontepec, Veracruz, el *ololiuhque* (*Turbina corymbosa*), nombrada localmente como *tlatlapocaxochitl*, “flor que se truena” o “se rompe”, es la planta sagrada que estos chamanes dan a sus pacientes. El *huehuetlakatl* es quien guía al enfermo en su “viaje” para conocer el tipo de mal que lo aqueja y la mejor solución para combatirlo. Se aprovecha, además, el contacto que el paciente tiene con las divinidades para solucionar otros pendientes anteriores [Arturo Gómez, comunicación personal].

luz con facilidad ya que es una práctica restringida porque es sancionada por ciertos sectores de la sociedad que no la miran bien. Algunos de los trabajos que se refieren a esta planta sagrada, coinciden en su mayoría en que se trata de la *Cannabis indica*, aunque Galinier [1990a] hace referencia a la *Datura stramonium* como la utilizada por los chamanes en Santa Ana Hueytlalpan. Los datos que he recogido en campo con especialistas rituales y personas que no lo son refieren a ambas. Sin embargo, lo que he observado en todos *los costumbres* es la utilización de la *Cannabis indica*, no la otra, porque los *bädi* entrevistados han comentado que la *Datura stramonium* “pega más duro”, así que prefieren utilizar la primera por tener efectos menos agresivos en el organismo.

Los autores⁹ que han realizado investigaciones en la región y hablan de la santa Rosa, coinciden en que se trata de una planta sagrada, esencia de las mismas deidades. James Dow [1986:51] la define como la planta que los otomíes vislumbran como hombre y mujer a la vez, y además señala que gracias a su portentoso poder hace “ver” visiones a los hombres y a los chamanes, les enseña la “verdad”. Sin embargo, no cualquiera encuentra esta “verdad” al consumirla. Lazcarro [2008:13] indica, a propósito de los otomíes de la Huasteca veracruzana, que su consumo demanda cierta preparación; no a todos los que la consumen “les habla”, o mejor dicho, no todos la “escuchan”.

Tornéz Reyes [2010:371] proporciona algunos testimonios muy significativos sobre el uso ritual de esta planta entre los otomíes de Pantepec, en la sierra norte de Puebla:

[...] los Antiguos, las Antiguas dioses, en los viejos tiempos, cuando anduvieron en este mundo, dejaron la semilla y la flor en representación de su poder y su fuerza. Nadie sabe con exactitud quién la trajo, ni quién la dejó, pero los hombres la sembraron y la cultivaron. Esta planta sagrada, cuando la come el

⁹ En los trabajos de Williams García sobre los tepehuas [2004 (1963); 2007 (1997)], se hace una minuciosa descripción de rituales, llamados “costumbres”, donde los adivinos utilizan la santa Rosa (*Cannabis indica*) para diversos propósitos. Jacques Galinier [1990] también tiene un apartado al uso que los otomíes hacen de la *Cannabis indica* y la *Datura stramonium* en el contexto de las sesiones chamánicas en toda la región otomí (Hidalgo, Puebla y Veracruz). Asimismo James Dow [1986] dedica un apartado a exponer lo que él llama “visiones chamánicas”, donde estos estados son posibles gracias a la ingesta de la santa Rosa. Estanislao Barrera, quien hizo investigaciones entre los otomíes de Zapote de Bravo, Ixhuatlán de Madero, Veracruz, dedica un trabajo al culto de la santa Rosa. Una tesis de licenciatura de la ENAH (2008) de Tornéz Reyes se ocupa de la descripción y análisis del rito que los otomíes de Pantepec, Puebla, dedican a la “santa Rosa”.

brujo es capaz de poder hablar y decir lo que está pasando en la tierra, en el agua, en los cielos, en el mundo, con las personas [...] nada más pide que se acuerden de ella, que la respeten, que le dejen su ofrenda y que le hagan su costumbre. Es un dios, la Virgen de Santa Rosa en la Tierra.

Estas reflexiones coinciden con la concepción que los otomíes de la región mantienen en torno a la planta sagrada y que en Santa Ana llaman también “medicinita”. De ambas especies utilizadas en este pueblo se sabe que la *Datura stramonium* es originaria de Mesoamérica, a diferencia de la *Cannabis indica* de origen europeo e introducida en territorio mexicano durante la colonia. La *Datura stramonium* se contempla en el grupo de los delirógenos, cuyos efectos son potentes porque “nublan y disminuyen la conciencia” [Díaz, 2003:25]. Por su parte, la *Cannabis indica* es considerada dentro del grupo de los cognodislépticos, que estimulan la imaginación y alteran los mecanismos de la memoria, por lo cual es difícil recuperar la información reciente [Díaz, 2003:24]; estos efectos coinciden con lo manifestado por algunos chamanes de Santa Ana Hueytlalpan, quienes señalan, precisamente: “cuando nos pega, entran a nuestro sentido”. Es decir, la interpretación ofrecida por ellos es que la divinidad es quien los golpea para jalarlos y sacar el *nzahki*¹⁰ de su cuerpo y, posteriormente, posesionarse de éste, mientras ellos salen al mundo “otro”, donde aprenderán cosas nuevas de su profesión. Así que después de ingerirla, el cuerpo del chamán alberga una entidad muy potente, que no es siempre uno de los dioses de su panteón, sino que podría ser un difunto que ha enfermado a uno de sus familiares, o el mismo *Zithu*, el Diablo.

Algunas reflexiones iniciales

Se ha caracterizado a la práctica chamánica como el procedimiento que los ritualistas emplean para establecer comunicación con el mundo “otro” y con las entidades que ahí residen. En su praxis disponen de diversos medios para desplazarse en el espacio-tiempo característico de ese mundo. El método al que recurren de modo más reiterado es el sueño, según lo apun-

¹⁰ El concepto de *nzahki* es señalado por los otomíes como “fuerza”, “espíritu”. La fuerza, *nzahki*, se entiende como un motor que desplaza todo lo existente en el universo. Está presente en la totalidad del cosmos y es lo que permite que los entes posean agentividad.

Prevalece la idea de la fuerza, como elemento en permanente devenir que constituye a la totalidad de los seres existentes en el universo o *Šimhoi*. Éste contiene su propio *nzahki*, que es a la vez, sustancialmente, el mismo que comparten las diferentes entidades que en él habitan.

tan muchas etnografías, y el menos frecuente, el del trance.¹¹ En ambos, el desplazamiento del chamán se realiza a través de uno de sus vectores, aquella parte inmaterial de su cuerpo que puede desprenderse y “viajar”: como el espíritu, el alma o la fuerza, para ir al encuentro del ente demandado, ya sea para negociar la devolución de un espíritu del paciente enfermo, conseguir algún favor o arreglar cualquier situación que necesite la intervención de una entidad del mundo “otro”.

Ambos dispositivos, trance y sueño, son fundamentales en la praxis que los especialistas realizan como vehículos privilegiados de comunicación con las entidades del mundo “otro”. Sin embargo, aquí sólo voy a referirme al trance, que en el contexto mesoamericano ha sido escasamente abordado.

El interés por los llamados “estados transitorios de la conciencia” surgió a partir de mis observaciones en Santa Ana Hueytlalpan,¹² donde el trance mantiene un estatuto de primer orden en las prácticas chamánicas. Este signo de vitalidad me llevó a hacer un primer rastreo muy general de su práctica en el resto de los pueblos otomíes,¹³ sobre todo si consideramos la trascendencia de la santa Rosa en la región serrana, como se mencionó en las primeras líneas. Cabe aclarar que la ausencia del trance en las etnografías de la región otomí no implica necesariamente que no sea un medio para establecer comunicación con las entidades del mundo “otro”, como lo documentan varios trabajos¹⁴ que describen rituales en los que se utiliza la santa Rosa o la *Datura stramonium*. Incluso hay coincidencias en algunos aspectos en cuanto al contenido de *los costumbres* observadas en Santa Ana Hueytlalpan con lo registrado por Galinier [1990a] y Dow

¹¹ A excepción de los trabajos de Williams [2004 (1963)] realizados entre los tepehuas de la Huasteca; el de James Dow [1986], quien trabajó con los otomíes de Tenango de Doria; Jacques Galinier [1990], quien recorrió toda la Huasteca sur para estudiar los rituales entre los otomíes de toda la región. Más recientemente, la tesis de licenciatura de Roberto Tornéz Reyes [2008] aborda de lleno el rito a la santa Rosa entre los otomíes de Pantepec, Puebla. Una publicación muy relevante sobre el tema del chamanismo y el trance, coordinada por Antonella Fagetti [2010], proporciona diversas contribuciones que abordan el chamanismo, el trance y el sueño en el contexto mexicano y otra publicación, coordinada por Laura Romero [2011], ofrece nuevas perspectivas en el estudio del chamanismo en México, donde algunos artículos tratan el tema del trance.

¹² Como parte del proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas en el Nuevo Milenio, el tema de trabajo fue el de chamanismo y nagualismo.

¹³ En este trabajo voy a hablar básicamente de los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan; sin embargo, voy a referirme en algunas partes, para fines comparativos, a los otomíes que viven en Tenango de Doria, San Bartolo Tutotepec y Huehuetla, donde un equipo de investigación y yo hemos trabajado estos temas desde hace seis años.

¹⁴ V. Galinier [1990], Dow [1974 y 1986] y Williams [1963 y 1997].

[1986] varias décadas atrás, y con miembros del equipo de investigación que yo coordino en Hidalgo y que realizan estudios en Tenango de Doria, San Bartolo Tutotepec y Huehuetla¹⁵ en la actualidad. Es decir, el patrón registrado en la práctica ritual es el tradicional en toda el área, con sus variantes locales, por supuesto; sin embargo, no en toda la región el trance es un medio necesario para los fines que se persiguen. Lo que indica, en principio, que el caso de Santa Ana Hueytlanpan es único y significativo.

Al confrontar la información obtenida en toda la región oriental hidalguense, el objetivo era determinar si lo registrado en Santa Ana Hueytlanpan era un modelo que tuviera cierta recurrencia en toda el área, o si se trataba de un evento atípico frente al resto de las comunidades.

Finalmente, los datos obtenidos corroboraron que la experiencia del trance en Santa Ana Hueytlanpan marca una primera diferencia con respecto al resto de las comunidades de la región serrana, donde el trance es prescindible. Sucede que Santa Ana es el vehículo utilizado en todo tipo de prácticas chamánicas, desde rituales terapéuticos, de petición de lluvia y fertilidad agraria, hasta los que celebran a los "antiguas", tres ocasiones al año,¹⁶ y el otro ciclo ritual, *los costumbres*, dedicados a los difuntos y que también tienen lugar tres veces al año.¹⁷

Aproximación al trance

El método empleado por los otomíes para inducir el trance es la ingesta de la santa Rosa, que conciben como la deidad transfigurada en planta;¹⁸ ella se introduce en el cuerpo de los chamanes para enseñarles la "verdad" a través de las visiones que les provoca ingerirla [Dow, 1986: 51]. Es ella quien les muestra el camino al conocimiento. Esta planta, como elemento ritual, moviliza los símbolos, las creencias y todo lo que involucre la experiencia que conlleva su uso [Bonhomme, 2001:177]. Durante la praxis se advierte su doble valor, como vehículo de transmisión de mensajes y como parte de la divinidad misma. A propósito de esto, Galinier

¹⁵ En Tenango de Doria y San Bartolo Tutotepec trabaja David Pérez, y en Huehuetla, Gabriela Garrett. A ellos, investigadores del proyecto que coordino, agradezco el que me proporcionaran sus datos de campo para la realización de este artículo.

¹⁶ *Los costumbres* en honor a los "antiguas" se llevan a cabo el 24 de junio, el 16 de septiembre y del 31 de diciembre al 1° de enero de cada año.

¹⁷ Este otro conjunto de *costumbres* se realiza 15 días antes del carnaval, durante el mes de mayo y el 18 y 19 de octubre de cada año.

¹⁸ Lo que emplean de la *Cannabis indica* y de la *Datura stramonium*, mezcladas con líquido, son las hojas.

[1990a:309] atribuye a la ingesta de estas plantas, por parte del chamán, la posibilidad de transformarse en un “doble” de los dioses. Sin embargo, esta acción no tiene lugar de manera automática después de su consumo, sino que “aparece durante el discurso chamánico y no por modificaciones kinestésicas” [Galinier, 1990a:309]. Por otro lado, el estado al que se accede subraya el tipo de relación alcanzado por el chamán y la entidad, y que gracias al contacto del primero con la “medicinita” es como la entidad convocada se acerca y establece relación con el resto de las personas que participan del ritual, como ocurre cuando el difunto es el agente que se posesiona del cuerpo del chamán, permitiendo que sus parientes entablen un diálogo con él. Severi [2002:25] ve en estas interacciones generadas durante la praxis ritual, una manera de construir una identidad particular entre todos los participantes, incluidas las entidades a las que se dirige la acción. Es así como se despliega la praxis chamánica otomí. Durante todas las secuencias del ritual se instaura y delimita un modo particular de relación entre las clases de entidades y las dimensiones de la realidad [Bonhomme, 2001:181].

Otro de los aspectos a los que prestamos atención es el cuerpo del chamán, referente clave de la praxis chamánica. Gracias a su cuerpo, el chamán puede convertirse en un doble de la divinidad [Galinier, 1990a:309]. Por ello es fundamental que el *bädi* tenga una predisposición anímica singular para asumir una profesión llena de riesgos. Su cuerpo reviste un lugar central: en principio, es su instrumento básico, es el elemento clave de su praxis, es su epicentro y el lugar donde se operan transformaciones. Es el receptor de las agresiones de fuerzas no humanas a las que se encuentra expuesto permanentemente; pero, sobre todo, el *bädi* tiene la capacidad, mediante el manejo de su propio cuerpo, de activar los poderes de otros cuerpos (tomando en préstamo esta expresión de Viveiros de Castro [1998]), como cuando recibe a la divinidad o al difunto en su cuerpo, o cuando recorta cientos de ellos en papel otorgándoles la fuerza, (*nzahki*), para que actúen. Es por ello que este personaje debe cumplir dos condiciones para asumir el “don”: en primer término, es fundamental la aceptación y, en segundo lugar, poseer una fortaleza física y espiritual significativa por los embates a los que estará expuesto, pues hará frente a todo tipo de fuerzas, en su mayor parte superiores a él, como las de la santa Rosa, divinidad muy potente que actúa a través del cuerpo del *bädi*. Tiene razón Bonhomme [2010:172] cuando apunta que el tipo de experiencia de estos especialistas rituales concierne a la de un “hombre total”, en el sentido formulado por Mauss, totalidad concreta que involucra al cuerpo, la psique y la cultura, pues la experiencia es al mismo tiempo corporal, psicológica (individual) y social (colectiva).

En los casos observados en el oriente de Hidalgo, el cuerpo durante el trance opera de dos modos: en Santa Ana Hueytlalpan y Tenango de Doria se vacía de su contenido inmaterial, quedando sólo la envoltura corporal. Sale una de las partes vitales de la persona, aquella que contiene la fuerza anímica, llamada por los otomíes *nzahki*; este cuerpo vacío recibe a la fuerza invocada, que puede ser un ancestro, un difunto, una divinidad como el “antigua”, un “santito” o *zithamu*, y hasta el mismo *Zithu*, el Diablo, a diferencia de lo que ocurre durante el tiempo del sueño, cuando una parte del cuerpo se vacía y la otra parte, la material, se queda reposando. A veces, cuando el *nzahki* enfrenta algún peligro durante el viaje nocturno, resulta frecuente —por el tipo de trabajo que realiza el chamán— que las huellas del enfrentamiento se graben sobre la piel, la parte física del cuerpo, su envoltura. Así lo manifestaba un chamán de Santa Ana Hueytlalpan, a propósito de su experiencia nocturna durante sus sueños, cuando tuvo un afrontamiento cuerpo a cuerpo con *Zithu*, el Diablo, a quien le solicitó que le devolviera el *nzahki* de un paciente enfermo, que no dejaba salir de sus dominios. Al momento de despertar por la mañana, notó que su cuerpo estaba adolorido y lleno de moretones. Es decir, el cuerpo es el destinatario de la violencia ejercida por fuerzas que son superiores al chamán durante el estado de trance, como en el sueño, y que se advierten como altamente peligrosos y riesgosos. Lo que sufre el chamán en su cuerpo expresa el dolor que una persona siente cuando está enferma. Se trata de una exacerbación visual y kinestésica de lo que sucede en una limpia “clásica”.¹⁹

Las evidencias, en efecto, dejan ver que durante el curso de los momentos de transición el cuerpo del chamán se convierte, particularmente durante el trance, en el receptáculo privilegiado de las fuerzas extrahumanas [Galinier, 1990a:189] que lo dotan de una agentividad extraordinaria e intencionalidad definida. Pero también confirman que el cuerpo no sólo es un contenedor de fuerza; el *nzahki*, es además el lugar donde se operan transformaciones, su epicentro; esto reitera que el cuerpo es una entidad territorializada, conformada por varias provincias, pero no todas sus partes son gobernadas por el individuo, el chamán, sino que están tuteladas por el verdadero dueño del mundo, *Zithu*, el Diablo, que lo posee a voluntad, especialmente durante estos momentos cruciales, cuando se opera un estado transitorio de la conciencia que, además, no siempre tiene lugar por voluntad expresa del chamán.

¹⁹ Jacques Galinier, comunicación personal [2009].

Dos testimonios²⁰ sumamente interesantes permiten entender esto: el primero es de un chamán y lo que le ocurrió antes de aceptar el don. Cuando él decidió irse a Estados Unidos²¹ a trabajar ya le habían diagnosticado una enfermedad debida al “don”; es decir, sólo tendría cura si aceptaba dedicarse a la profesión de *bādi*. Sin embargo, “no creía en esas cosas”, no hizo caso y se fue. Permaneció allá unos diez años y en principio su enfermedad no se manifestó, incluso olvidó lo que había pasado y esto reforzó su incredulidad. Estando allá, después de varios años, el *zithamu*²² se le aparecía por todos lados para persuadirlo de que aceptara, pero el chamán no hacía caso; tomaba al “santito” y lo guardaba en su casa, pero éste escapaba y lo perseguía haciéndose visible en los lugares más insospechados; hasta que una vez “se le montó” en el cuerpo, se posesionó de éste y comenzó a “cantar”, aun no siendo todavía chamán y sin haber ingerido ninguna “medicinita”. Se sintió tan mal, que a partir de ese incidente decidió regresar a México, aceptar el don y ser iniciado. Después regresó a Estados Unidos donde alternó con sus dos trabajos: chofer de un tráiler y chamán. Hoy es uno de los más prestigiosos *bādi* de Santa Ana.

Del otro testimonio fui testigo. En el último *costumbre* observado ocurrió un hecho singular a un niño de unos ocho años, cuando el “santito se le montó” y empezó a “cantar” sin haber comido aquél la “medicinita”. Se trató del nieto del chamán que acababa de terminar de ingerir la santa Rosa y empezaba a moverse a ambos lados, indicando que el trance se iniciaba. El niño había regresado apenas de jugar con otros niños y se sentó junto a su madre, también chamán, pero, observando a su abuelo pronto comenzó a “cantar”, moviendo su cuerpo suavemente de un lado al otro, con los ojos cerrados. Al darse cuenta la madre, pidió inmediatamente unas ramas de “majaque”,²³ las tomó y las pasó apresuradamente por todo el cuerpo de su

²⁰ En otro trabajo, “El don de ‘ver’. Iniciación, saberes y praxis ritual entre los otomíes orientales” (en prensa), abordo la cuestión del “don” como la capacidad cognitiva conferida a quienes la divinidad ha elegido para dedicarse a la profesión de *bādi*.

²¹ Santa Ana Hueytlalpan es una comunidad donde la mayor parte de la población ha migrado a Estados Unidos desde hace varias décadas. Una parte de los migrantes, los jóvenes, retornan cada año para celebrar el carnaval.

²² Los *zithamu*, “antiguas” o “santitos”, son piedras que se identifican como los ancestros primordiales y en ocasiones se aparecen a los elegidos por “don”, para avisarles que deberán aceptar ser iniciados como chamanes. Estos “santitos” permanecerán siempre junto a los chamanes y durante el resto de sus vidas serán sus guías. Son los que se introducen en sus cuerpos y a los que encuentran en sueños para enseñarles cómo trabajar. Éstos, después de que se aparecen, deberán ser vestidos con su ropa tradicional, de acuerdo con el género, y permanecer en los oratorios de los chamanes, en el altar.

²³ Son unas hojas brillantes, redondeadas, que se utilizan como follaje de los adornos florales

hijo para sacar al “santito” de éste. Súbitamente el niño despertó sin darse cuenta de lo que acababa de ocurrir. Los que estábamos ahí testificamos entonces que aun sin ingerirla, la santa Rosa se apodera del cuerpo de aquellos que ha elegido para seguir su camino, otorgándoles el “don”. Su madre me contó que tuvo de niña la misma experiencia, que se ratificó cuando llegó a la edad adulta y “el santito se le montó en su cuerpo”.

El trance en el contexto chamánico otomí

El trance refiere, como lo consigna Rouget [1990:46], a un cambio de estado de la conciencia de otro orden; es transitar por diversos mundos, es morir de forma temporal. Los signos evidentes con los que aparece frecuentemente son: agitación en el cuerpo, sudoraciones, y, en ocasiones, convulsiones, temblor y pérdida del conocimiento, un estado singular de la conciencia porque la actividad sensorial con respecto al mundo exterior, dice Fagetti [2010:16], “está parcialmente anulada; todos síntomas que advierten la presencia de un agente externo en el cuerpo del sujeto en trance”. Un reconocido chamán describió lo que sucede después de tomar la “medicinita”, a la que nombran en otomí *patsi ñete* —hierba bruja, en su traducción literal—: “[...] entonces cuando nos pega [la medicinita], entran a nuestro sentido ellos [*zithamu*], o nos dan ‘toque’, entonces nosotros perdemos el sentido, así quedamos nosotros. Entonces nuestro espíritu lo llevan a donde ellos hacen su reunión.”

Es decir, minutos después de ingerir la santa Rosa, mezclada con algún líquido —generalmente refresco—, pierden el conocimiento porque sus “antiguas” les dan un golpe y se los llevan a otro lugar. Su cuerpo se queda vacío y es ocupado por estas entidades.

Fagetti [2010:16], a propósito de estas experiencias generadas durante el trance, plantea: “Conllevan una transformación específica de la conciencia acompañada de cambios perceptivos en todas las zonas sensoriales, con emociones intensas, a menudo insólitas, y con profundas alteraciones de los procesos de pensamiento.”

Mientras este proceso tiene lugar, el chamán, fuera del cuerpo, también percibe sensaciones singulares pues su fuerza, *nzahki*, trasciende las fronteras de la corporeidad y, fuera de la envoltura corporal, puede “observar” los acontecimientos que tienen lugar en el mundo “otro”, como lo han relatado varios chamanes de Santa Ana Hueytlapan.

De acuerdo con lo observado en varios *costumbres*, con distintos chamanes, no existe un modelo único de trance; si bien los síntomas son más

y que los otomíes utilizan para eliminar el mal aire.

o menos similares en todas partes,²⁴ la diferencia radica en la manera de conducirse los sujetos, pues el comportamiento observado se encuentra supeditado al contexto cultural predominante. En efecto, éste se presenta con códigos fácilmente interpretables de manera local.

El trance no siempre se manifiesta igual: es variable, ya que deriva de la diversidad de formas que asumen las prácticas chamánicas en cada contexto en particular. Aun en la región oriental, el trance no mantiene el mismo ritmo.²⁵

En esta región, las entidades del panteón local mantienen un predominio importante conformando, junto con las figuras católicas, un sistema doble que se advierte sobre todo en los oratorios y en las prácticas rituales. Galinier [1990a] ha señalado que este sistema sigue vigente en Santa Ana Hueytlalpan. Hay varios tipos de oratorios: los comunitarios, que son sólo cuatro, dedicados a una figura del catolicismo y, por tanto, pertenecen al mundo de arriba, de Dios, del Sol. Son los chamanes los encargados de cuidarlos y conservarlos en buen estado. Como son comunitarios, toda la población tiene acceso en el momento que lo desee. Existen oratorios de los chamanes dedicados a los “antiguas” o “santitos”; ellos dicen que son oratorios de los “incrédulos”, pues hay gente que no cree en las entidades; éstos, bajo la tutela de *Zithu*, son parte del cerro Napateco, pertenecen al mundo de abajo. Hay también otro tipo de oratorios donde se mantiene a la deidad del Fuego y son utilizados en algunas ocasiones, siendo esta figura la central. Además, muchas familias tienen sus oratorios familiares dedicados a sus santos católicos. Evidentemente, santa Rosa es la entidad del panteón local;²⁶ en el caso de Santa Ana Hueytlalpan, se la identifica con una planta sagrada representada bajo una figura de la hagiografía católica.²⁷

Entre las entidades, los ancestros mantienen una preponderancia de primer orden y son, en efecto, los que dirigen el destino de los otomíes,

²⁴ Rubia [2009:165-167] afirma que las técnicas empleadas para acceder a otras “realidades”, como el trance, son similares en todo el mundo; las diferencias en la experiencia del trance son dadas por la cultura donde éstas tienen lugar.

²⁵ Se mencionó en páginas anteriores que mientras en Santa Ana Hueytlalpan el trance es una práctica recurrente y parte esencial de *los costumbres* celebrados en la intimidad de las viviendas, en el cerro o en los oratorios chamánicos, en otros pueblos de la región oriental, si bien aparece en primer término en algunos *costumbres*, no es cardinal en la praxis ritual.

²⁶ Es decir, otomí. No existe una imagen católica de “Santa Rosa”. Su culto, en el mismo sentido que en Santa Ana Hueytlalpan, se extiende a las poblaciones otomíes y tepehuas del sur de la Huasteca.

²⁷ Esto me lo confirmó un *bädi*.

quienes apelan constantemente a ellos para saber si están satisfechos con lo que les ofrecen en los distintos *costumbres* celebrados a lo largo del año. Esta necesidad de comunicación constante hace del trance la única vía para entablar contacto con las entidades, lo que marca una diferencia con los municipios que se sitúan hacia el norte, donde el trance no constituye una práctica obligatoria en los ritos chamánicos, pues pueden prescindir de él fácilmente. Esto plantea un punto interesante y paradójico, pues municipios como Tenango de Doria, San Bartolo Tutotepec y Huehuetla son eminentemente más tradicionales e indígenas, lo que contrasta notoriamente con Santa Ana Hueytlalpan, donde la modernidad, propiciada por la cercanía con Tulancingo y la actividad migratoria, se impone. Empero, esta modernidad —que se vislumbra en el tipo de ciertas edificaciones de estilo norteamericano y con comodidades en su interior, el trazo del pueblo con todos los servicios, los vehículos último modelo, etc.— convive codo a codo con lo otomí, expresado con una vitalidad inusitada en la vida ritual, que es, además, muy intensa. El sector de los chamanes ejerce un poder importante sobre el resto de la población, pues no hay familia que no tenga al menos un pariente que haya recibido el “don”. Por ello, sorprende que la praxis ritual sea tan intensa y que el trance o, como le dicen los otomíes, “cantar”, tenga relevancia de primer orden en la vida de éstos, quienes conforman la mayor parte de la población.

Esta vitalidad se expresa en Santa Ana Hueytlalpan a través de tres formas en las que aparece el trance, derivadas del tipo de entidad invocada y de el *costumbre* realizado, lo que confirma que una misma substancia produce efectos diversos, dependiendo del dispositivo ritual [Bonhomme, 2001:118]. Ya señalé que, en esta comunidad, la planta empleada para alcanzar un estado transitorio de la conciencia es la que nombran santa Rosa, sobre todo, la *Cannabis indica*, aunque han nombrado también la *Datura stramonium*;²⁸ ambas se ingieren —sus hojas— mezcladas con líquido. En las tres formas el trance vienen acompañadas por la posesión, y es precisamente el tipo de ente que se incorpora al cuerpo del chamán quien determina la conducta que éste sigue. Recordemos que el cuerpo del ritualista es semejante a una coraza que aloja temporalmente fuerzas de distinta índole y que éstas se manifiestan en diferentes formas mediante el cuerpo.

Una primera forma remite a la actividad terapéutica. Una vez que el chamán conoce el origen de la enfermedad, gracias a los encuentros oní-

²⁸ Al parecer, anteriormente la planta utilizada por los *bãdi* era la *Datura stramonium*; sin embargo, sus efectos más agresivos motivaron a suplantarla por *Cannabis indica*, de uso más extensivo en el resto de la región.

ricos de su *nzahki* con los *zithamu*, que son sus “santitos” en forma de piedras, la tarea medular se orienta a la eliminación del mal. No es el chamán quien la lleva a cabo; son los *zithamu*, quienes actúan como “abogados” en el cuerpo del chamán, y, al tiempo que éstos ocupan su cuerpo “vacío” de *nzahki* para actuar sobre el paciente, a su vez es llevado por otros *zithamu* al lugar de reunión de estas entidades, después de que se ha operado en él un estado transitorio de la conciencia. Es decir, el chamán durante la praxis ritual es el medio a través del cual los “antiguas” actúan sobre los hombres para resolver desequilibrios a los que están permanentemente expuestos y se convierte en el vehículo entre los dos mundos, porque el chamán, gracias al trance, tiene la posibilidad de transitar de manera libre “de la realidad ordinaria a la realidad extática” para establecer una conexión entre él y las divinidades [Fagetti, 2010:22]. Es importante reconocer que ambos mundos por los que el chamán transita libremente, no sólo durante el trance sino también durante el sueño, coexisten en forma simultánea.

Durante el ciclo ritual dedicado a los ancestros,²⁹ el difunto al que se ofrecen tres *costumbres*,³⁰ por ser el causante de la enfermedad de un familiar cercano, es invitado por el chamán a cada uno de éstos para que plati-que con su familia y les exprese cómo quiere que se realicen sus *costumbres*, qué desea como ofrenda y la cantidad de elementos que deberá llevar.³¹ En esta ocasión el trance tiene como uno de sus objetivos que el difunto se haga presente a través del cuerpo del chamán y entable comunicación con sus parientes vivos. Se considera que los difuntos que enferman están enojados porque no pueden salir del mundo donde se encuentran, aun cuando supuestamente completaron el tiempo reglamentario de estancia en ese lugar, el *nitú* o inframundo, que son ocho años. La enfermedad que “envían” a un pariente es una señal para llamar su atención y que les ayuden a pagar sus faltas a través de *los costumbres*, y poder salir así de ese lugar en que yacen atrapados. Su enojo les proporciona una fuerza, *nzahki*, descomunal. Esta condición del difunto hace que el cuerpo del chamán durante el trance y posesión tenga convulsiones difíciles de controlar. En este tipo de ritual,

²⁹ Véase Lourdes Báez, “Ofrenda a ‘ar Zithu’, el ‘venerable ancestro’. Un ejemplo de ‘prestación total’ entre los otomíes orientales de Hidalgo”, ms.

³⁰ Se trata de tres celebraciones: *Pondi* (plantar la cruz), *Xoxtu* (levantar al difunto) y *Yuti* (secas), que se llevan a cabo una a la vez, cada año.

³¹ En este tipo de *costumbres* la ofrenda está conformada por figuras antropomorfas de papel recortado, atados de lana de colores y de tiras de jonote con formas humanas. Se elaboran cientos de estas figuras, complementándolo con comida, bebida y utensilios de barro como contenedores de alimento y bebida. Aun cuando todas las ofrendas llevan cantidades similares, será el difunto quien determine el número preciso.

en general, sólo participa un chamán³² en trance, quien permanecerá todo el tiempo sentado “cantando” frente al altar. Los familiares más cercanos del difunto permanecen a su lado pendientes de lo que éste “expresa”, y cuidando que el cuerpo del chamán no se lastime, debido a las convulsiones que son muy violentas.

Otra de las formas en que aparece el trance en Santa Ana Hueytlalpan es cuando se realizan *los costumbres* en honor de los *zithamu*, “antiguas”, en los oratorios chamánicos. Estas celebraciones se efectúan periódicamente, tres veces al año: el 24 de junio, el 16 de septiembre y el 1° de enero. En este tipo de ritual el trance es fundamental, pues el objetivo principal es que el *zithamu* al que se le celebra participe “personalmente” en la fiesta manifestándose dentro del cuerpo del chamán. Esta situación es distinta de la anterior, pues se considera que los *zithamu* están contentos; por tanto, su conducta es tranquila, esto es, el chamán no debe experimentar en su cuerpo convulsiones o temblores. Es más, después de que éste entra en trance, el *zithamu* baila, “canta” y convive durante varias horas con los demás asistentes al festejo: incluso reparte bebida, dulces y galletas a los asistentes, quienes también aprovechan este tiempo para preguntarle al *zithamu* sobre su futuro o sobre cualquier cosa particular que se desee saber. Mientras esto sucede, el chamán se aleja a través de su *nzahki*, donde visita su mundo “otro”; ahí vive una experiencia singular, pues viaja al encuentro de entidades que le enseñan cosas nuevas para su trabajo. En *los costumbres* observados en diferentes oratorios y con diferentes chamanes, el trance siempre fue colectivo —incluso hasta cinco chamanes en trance simultáneo—, pero cada uno realiza distintas actividades, pues mientras unos “cantan” y bailan con un sahumador encendido sobre su cabeza, otro permanece sentado frente al altar, meciéndose, e incluso alguno convulsionándose.³³

He mencionado que el trance no siempre se induce mediante la ingestión de sustancias psicoactivas. Hemos observado que en Tenango de Doria el trance puede presentarse ocasionalmente en cualquier persona que participe en algún *costumbre*, sin que tenga lugar un acto de posesión y sin

³² Es frecuente en Santa Ana Hueytlalpan que los chamanes trabajen en pareja. Sin embargo, en ciertas ocasiones, sólo uno de ellos entra en trance y la pareja lo auxilia.

³³ Sobre este punto, en las entrevistas realizadas me comentaron que en este tipo de *costumbres* el chamán no experimentaba convulsiones, ya que los “antiguas” estaban contentos y celebrando su fiesta; sin embargo, me tocó presenciar un *costumbre* en donde los cinco chamanes que participaron tuvieron convulsiones. Quizá esto dependa de la forma en que fueron iniciados. En cambio, en otros oratorios y con otros chamanes (dos), el trance fue muy tranquilo; los chamanes realizaron más actividades y el ritual duró más tiempo.

necesidad de tomar alguna bebida con una sustancia psicoactiva. Lo que propicia tal estado es la combinación de una serie de factores como son: una motivación auditiva debido a la constante repetición de un ritmo monótono; el agotamiento físico derivado de varias horas continuas de baile, el ambiente cerrado en un cuarto con poca ventilación y mucho copal quemándose, además de la “inspiración” espiritual, recibida por el contacto directo con las entidades locales al participar activamente en la ceremonia.³⁴

En otros contextos de la región, el trance es una práctica de carácter privado, como en Huehuetla, donde el chamán no es el único que alcanza un estado transitorio de la conciencia, pues las “madrinas” rituales que siempre participan en *los costumbres* consumen también santa Rosa. Tanto ellas como el chamán ingieren esta planta durante una fase preparatoria que no es abierta, sino íntima.³⁵ Posteriormente, el chamán y las madrinan se incorporan con el resto de los participantes a continuar *el costumbre*. En este municipio, durante el trance el cuerpo del chamán no experimenta un vaciamiento de su fuerza, sino que permanece y convive con la fuerza incorporada.

“Canto” y trance: “borracho de flor”

Cuando los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan se refieren al trance, lo nombran “cantar” —en otomí dicen *tsiteni*, que se traduciría como “borracho de flor” —.³⁶ Galinier [1990a:199-200] plantea que existe una relación entre el sueño y la embriaguez a partir del radical *ti*, “cuya presencia es comprobada por el lexema *ĩti*, ‘embriaguez’, y que denota una experiencia de comunicación con lo sagrado, cuyas dos modalidades esenciales, el sueño y la embriaguez, se confunden en una misma unidad conceptual”. En este sentido, el término empleado en Santa Ana Hueytlalpan para trance, *tsiteni*, advierte una articulación entre embriaguez y trance con la metáfora “borra-

³⁴ David Pérez [notas de campo, 2008]. Esta experiencia observada tuvo lugar durante los festejos a la Santa Cruz, y la persona que entró en trance era la esposa del mayor-domo en funciones. Mientras la señora cargaba la canasta con las figuras, súbitamente comenzó a alzar la voz y rezar en coplas cantadas alternando frases en español y otomí en su mayoría. En vez de bailar el paso común de la música de costumbre (paso pendular de un pie seguido por el otro), parecía que estaba convulsionándose, pero manteniendo la canasta firmemente. El periodo duró un poco más de una canción y después la señora pareció desvanecerse, entregó la canasta, la retiraron del cuarto y no volvió a aparecer hasta la siguiente mañana. Los demás asistentes observaron el episodio como si fuera una cosa muy común.

³⁵ Gabriela Garrett [notas de campo, 2008].

³⁶ Jacques Galinier, [comunicación personal, 2009].

cho de flor", que sugiere la utilización de una planta alucinógena [Galinier, 1990b:70]. También indica la relación entre canto y trance. fenómeno que aparece frecuentemente en estos estados [Rouget, 1990 (1980):87]. Rubia [(2002) 2009:147] reconoce que si bien existe una conexión, durante el trance, entre la música y los estados alterados de la conciencia, es una experiencia que no ha sido lo suficientemente entendida.

La posesión misma es un comportamiento socializado del chamán en trance, que en circunstancias como esta propicia un cambio en su conducta habitual, sustituida por la de la entidad que toma posesión del cuerpo del sujeto en este estado, y que es la que dicta el tipo de comportamiento a seguir [Rouget, 1990 (1980):85]. Se advierte claramente en la conducta del chamán cuando la entidad que toma posesión de su cuerpo es un difunto o si se trata de un "antigua" que celebra su fiesta. Los otomíes explican la posesión como que "el 'santito', 'antigua', etc. se montó en... (el cuerpo del chamán)". Es decir, para los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan es muy clara la idea de que cuando comienzan a "cantar" es porque se introduce un agente externo dentro del cuerpo. Los chamanes ratifican esta noción y justifican su amnesia aclarando que una determinada entidad "se montó en su cuerpo", que éste estaba vacío porque su *nzahki* se fue a otro lugar y que por ello no logran recordar lo que la entidad "hizo" dentro de ellos mientras andaban paseando. Lo que sí tienen posibilidad de recordar es a dónde fueron y qué hicieron. En una ocasión, estando almorzando en casa del chamán donde tuvo lugar *un costumbre* en honor a los "santitos" la noche anterior, el chamán platicaba muy contento su experiencia nocturna tras comer la "medicinita", comentó con todos los presentes dónde había estado y que le enseñaron un nuevo recorte de papel que pronto pondría en práctica.

CONCLUSIONES

Tanto el trance, gracias a la ingesta de la santa Rosa, como el acto onírico, parte de la actividad chamánica, son estados que proporcionan al chamán los medios para poseer una visión de largo alcance, pues tiene la posibilidad, gracias a la santa Rosa, de acceder a todos los planos del universo. Esto es factible debido a que el chamán, a quien caracterizamos como un sujeto "trans-específico", retomando el planteamiento de Viveiros de Castro [1998:471], es capaz de "ver" lo que los seres humanos comunes no ven; pues la "visión" que el chamán adquiere durante estos estados se relaciona con un saber especializado, diferente al del resto de la población, y con un poder inseparable de su investidura [Bonhomme, 2001:180], porque la praxis chamánica constituye en sí una manera específica de percibir y rela-

cionarse con el mundo. Gracias al trance y al sueño, como estados transitorios de la conciencia, el chamán accede a otras subjetividades, aquéllas del mundo “otro”, el de las divinidades y ancestros; mundo imperceptible en el que sólo el chamán puede introducirse gracias a sus “viajes”. Durante sus desplazamientos, el *bädi* puede entablar comunicación con sus “santitos” para acceder a un conocimiento práctico, como el de “ver” (visiones), que es correlativo a un saber y a un poder de predicción [Bonhomme, 2001:120].

Es cierto que la ingesta de un elemento psicoactivo para producir un estado transitorio de la conciencia afecta al cuerpo al someterlo a la voluntad del “otro” que lo invade, además de producir una experiencia altamente significativa, no sólo para el chamán sino para los participantes del ritual, ya que los coloca en el espacio-tiempo de las divinidades. El *bädi* es un intermediario entre el mundo de los hombres y el de todas las entidades del mundo “otro”, gracias a lo cual es posible el retorno al tiempo primordial [Bonhomme, 2001:172], por lo que “en el mundo otomí la posesión se incorpora al chamanismo, del cual es indisoluble” [Galinier, 1990a:309].

Cabe aclarar que la experiencia alucinógena no se reduce a la composición bioquímica de las plantas, pues existe dentro de un contexto cultural específico y depende de muchos factores extrafarmacológicos. Estas plantas psicoactivas son los vectores, los dispositivos rituales y verdaderos controladores de la experiencia del trance en el chamán, junto al bagaje cultural del grupo que participa [Galinier, 1990a:171-173].

Para concluir, el chamanismo, como sistema simbólico, se nutre de la experiencia de sus miembros; su vitalidad en sociedades como la otomí de Santa Ana Hueytlalpan es posible porque este sistema se ha adaptado a las transformaciones sin aminorar su verdadero sentido. Porque, como apunta Hamayon [2011:29]: “la experiencia sólo toma forma al interior de la lógica del sistema”.

BIBLIOGRAFÍA

Bonhomme, Juliene

2001 "A propos des usages rituels de psychotropes hallucinogènes (substances, dispositifs, mondes)", en *Ethnopsy*, núm. 2, especial: *Drogues et remèdes*, pp. 171-190.

Díaz, José Luis

2003 "Las plantas mágicas y la conciencia visionaria", en *Arqueología Mexicana*, núm. 59, enero-febrero, pp. 18-25.

Dow, James

1986 *The Shaman's Touch. Otomi Indian Symbolic Healing*, Saet Lake City, Utah, University of Utah Press.

Fagetti, Antonella (coord.)

2010 *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego" -BUAP/Plaza y Valdés.

Galinier, Jacques

1990a *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, trad. de Ángela Ochoa y Haydée Silva, México, UNAM/CEMCA/INI.

1990b "La persona y el mundo en los sueños de los otomíes", en Michel Perrin (coord.), *Antropología y experiencias del sueño*, Ecuador, Abya Yala, pp. 67-78.

Guerrero, Alonso

[s/f] "Noga hiëti ne no yey. Especialistas rituales otomíes a través del tiempo", en "Los ropajes del cuerpo. Saber ritual, oniromancia y transformación en el mundo otomí del estado de Hidalgo", Lourdes Báez (coord.), en *Chamanismo y nagualismo*, Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, coords., inah, México, (en prensa).

Hamayon, Roberte

2011 *Chamanismos de ayer y hoy. Seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, México, IIH-UNAM.

Lazcarro, Israel

2008 "Mutación chamánica y balance de poderes: curanderos otomíes en la Huasteca veracruzana", en *Diario de Campo*, núm. 100, pp. 10-24.

Perrin, Michel

1995 "Lógica chamánica" en *Chamanismo en Latinoamérica*, Isabel Lagarriga, Jacques Galinier y Michel Perrin (coords.), CEMCA, Plaza y Valdés / Universidad Iberoamericana, México, pp. 1-20.

Romero, Laura (coord.)

2011 *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas*, Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP, México.

Rouget, Gilbert

1990 (1980) *La Musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, prefacio de Michel Leiris, París, Gallimard.

Rubia, Francisco J.

2009 (2002) *La conexión divina. La experiencia mística y la neurobiología*, Barcelona, Drakontos Bolsillo.

Severi, Carlo

2002 "Memory, Reflexivity and Belief. Reflections on the Ritual Use of Language", en *Social Anthropology*, vol. 10, núm. 1, pp. 23-40.

Tornéz Reyes, Roberto Antonio

2008 *El rito de la Santa Rosa entre los otomíes del municipio de Pantepec, Puebla*, tesis de Licenciatura en Etnología, ENAH, México.

2010 "Costumbre a la Santa Rosa" entre los otomíes del municipio de Pantepec, Puebla. En *Investigaciones sobre el chamanismo en México*, Antonella Fagetti (coord.), Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP / Plaza y Valdés, México, pp. 369-391.

Viveiros de Castro, Eduardo

1998 "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", en *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, núm. 3, septiembre, pp. 469-488.

Williams García, Roberto

2004 [1963] *Los tepehuas*, Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver.

2007 [1997] *Danzas y andanzas. [Etnología]*, Col. Fronda Nuevas, Instituto Veracruzano de Cultura, Xalapa, Ver.

Entre el orden y la transgresión: el consumo ritual del peyote entre los coras

Maria Benciolini

Doctorado en Antropología

Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

Resumen: *En este artículo presento una etnografía de dos rituales coras en los que se consume peyote. Propongo que, en los dos casos que tomo en consideración, el cacto es utilizado para subrayar momentos especiales en los que las autoridades tradicionales pierden, en parte, su control sobre la comunidad. Tomaré en cuenta algunos aspectos relativos al estado y a las modalidades de consumir el peyote, para relacionar estos datos con otros elementos del ritual. A partir de esto, propondré una comparación entre el simbolismo del peyote entre los coras y otros grupos del occidente mexicano.*

Palabras clave: *peyote, Cristo, ritualidad, transgresión.*

Abstract: *In this paper I show how the Cora people consume peyote in two different rituals. As a hypothesis, I propose that in both cases this cactus is used to mark especially moments, characterized by the lack of authority and control. For that, I'll consider some aspects about the status and modalities of the peyote's use and than I'll relate this data with others elements of the ritual. Also compare peyote's symbolism among the Cora and other ethnic groups of northwestern Mexico.*

Keywords: *peyote, Christ, rituality, transgression.*

INTRODUCCIÓN

Los coras, o *náayeri*, son un grupo indígena de habla yutonahua que vive en la Sierra Madre Occidental, en el estado de Nayarit. Este pueblo se caracteriza por una intensa actividad ritual, que en algunas comunidades llega a cubrir 200 días al año [Valdovinos, 2002]. Por razones prácticas, su calendario ritual ha sido dividido por los analistas en dos subciclos: el agrícola

y el de las fiestas de matriz católica.¹ En el primero se llevan a cabo los rituales agrícolas tipo mitote; en éstos, que son tanto comunitarios como de grupos de parentesco, se celebra sobre todo el ciclo de vida del maíz y de los humanos. El segundo ciclo ritual es dedicado a Cristo en sus diferentes manifestaciones y a otros *santitos*² y vírgenes del panteón católico.

A lo largo de los dos subciclos se consume peyote (*Lophophora williamsii*). No obstante, en este trabajo enfocaré exclusivamente dos de los rituales relacionados con Cristo: las *pachitas* (carnaval) y la Semana Santa.³ El consumo de peyote no es un acto particularmente evidente en el contexto de estos rituales; sin embargo, es revelador de algunos aspectos relacionados con las deidades coras y con las maneras en que los humanos se relacionan con ellas. Me enfocaré principalmente, en el estudio de dos comunidades coras: Mesa del Nayar y Jesús María, ambas pertenecientes al municipio de El Nayar.

Para comprender la utilización del peyote en estos contextos, haré una breve descripción de Cristo en cuanto deidad cora; luego, presentaré descripciones breves de los rituales y, por último, una reflexión en torno a ellos.

CRISTO EN LA COSMOGONÍA CORA

En un trabajo anterior [Benciolini, 2009] he propuesto que en Mesa del Nayar, Cristo y el Rey Nayar⁴ son, en realidad, manifestaciones de la misma

¹ Prefiero hablar de rituales de matriz católica, en lugar de católicos porque, si bien las fechas, los nombres y los temas de estos rituales derivan en cierta medida de la evangelización, se trata de rituales propiamente indígenas en que los coras han agregado nuevos significados y prácticas, a veces muy alejados de las enseñanzas de los misioneros, creando algo que les es propio y muy diferente de la ritualidad del catolicismo romano.

² Refiriéndose a los santos de la iglesia con el diminutivo, los coras subrayan la relación íntima y personal que mantienen con estas deidades. Los fieles *náayeri* tienen relaciones muy estrechas con los santitos: piden por su salud y la de su descendencia. Además de entregarles ofrendas de flores y algodón, es necesario cuidar las imágenes y sus pertenencias: al no cumplir con sus deberes hacia un santito, una persona o sus hijos pueden enfermarse mucho, hasta morir.

³ Para algunas menciones sobre el consumo de peyote en rituales agrícolas, véase Valdovinos [2008]. En este trabajo, la autora menciona que cada cinco años, en el momento de la entrega de los cargos del mitote, las familias involucradas intercambian algunas cabezas de peyote, y que algunas de éstas se muelen y se comen a lo largo del ritual. También afirma que cuando el cantador come peyote considera que las visiones y las alteraciones de conciencia que esto provoca son una manera de ver el mundo tal como es visto por las deidades.

⁴ Según las fuentes coloniales [Arias y Saavedra (1673) 1990], los antiguos coras conservaban en una cueva y veneraban a cuatro momias; la más importante de ellas era

deidad. Al estudiar el ciclo de los rituales celebrados en la iglesia de dicha comunidad, mostré cómo a lo largo del año los coras resaltan algunas propiedades del Cristo-Rey Nayar a través de diferentes ceremonias. A partir de enero, con el llamado “arrullo del Rey Nayar”, en el que se celebra su nacimiento, empieza la narración de las hazañas de esta deidad, para luego pasar por las *pachitas*, la Semana Santa y el día de muertos. Aunque se lo nombre de manera diferente (Rey Nayar en enero y noviembre, Nazareno en carnaval y Semana Santa), la coherencia interna del ciclo ritual, y los tratamientos que se reservan a las diferentes imágenes, me han llevado a la conclusión de que se trata de una misma deidad. Lo que aquí importa es mencionar de qué manera este pueblo ha logrado transformar y hacer propia una deidad traída por los evangelizadores (Cristo), hasta asociarla con una figura que hace referencia a sus antiguos cultos religiosos, a su resistencia y rebeldía contra las fuerzas españolas. Además de la Semana Santa, el ritual más importante en que se celebra esta deidad es el día de muertos, única ocasión del año en la que el cráneo del Rey Nayar es expuesto a los fieles coras para recibir ofrendas.

Por otro lado, en la comunidad de Jesús María, Cristo es venerado, sobre todo, bajo la figura del *Santo Entierro*. Se trata de una imagen de Cristo muerto de aproximadamente 80 centímetros que permanece resguardada en una caja la mayor parte del año. Su ataúd se encuentra en una de las capillas laterales de la iglesia de Jesús María, cubierto con una manta de terciopelo negro y acompañado con ofrendas de flores y algodón. Según varias versiones coras, el Santo Entierro es el más poderoso de todos y lo llaman *Tayau*, Nuestro Padre. Esta deidad puede conceder lo que se le pida, pero también es muy vengativa si no se cumple con las mandas. Alrededor del Santo Entierro se organiza todo un sistema de cargos en cuya cumbre están dos centuriones: el blanco y el negro. Éstos son también los jefes de la Semana Santa, considerada como la fiesta patronal del santo.

La figura del Cristo cora se caracteriza por ser polifacética: si, por un lado, puede ser un dios muy poderoso y vengativo, asociado con el Rey Nayar,

la del Rey Nayar, deidad solar y guerrera. A lo largo de los siglos, otras identidades se han sobrepuesto a la de la momia, como la del último jefe que guió la resistencia de los coras en Mesa del Nayar, antes de que éstos fueran definitivamente conquistados, en 1722. Hoy en día, en la iglesia de Mesa del Nayar se conserva un cráneo humano al que le son otorgados cuidados muy especiales; según los coras este cráneo es el último resto del Rey Nayar. Como lo menciona Meyer [1997], la momia, junto con otros objetos rituales, fue llevada a México después de la conquista y quemada en un *auto de fe* en 1723.

quien se define como el antepasado por excelencia de los coras, cabe mencionar que también se vincula con el sol. En su faceta de deidad solar, Cristo se asocia con lo masculino, lo de arriba y la sabiduría [Valdovinos, 2002].

LAS PACHITAS: UNA TRANSGRESIÓN LIBERATORIA

El ritual de las *pachitas* empieza cinco semanas antes del miércoles de ceniza y termina el martes anterior. En las primeras semanas sólo aparecen algunas de las personas que detentan un cargo y, a lo largo del día, llevan a cabo una serie de visitas a las casas de la comunidad. El grupo de los *pachiteros* (así se llama a los poseedores de algún cargo que participan en la fiesta) está compuesto por: *a)* las malinches, que son una o dos niñas no mayores de 15 años; *b)* las señoras que las acompañan y se hacen cargo de ellas, y *c)* un número variable de cantadores y de violinistas.

Las pachitas en Mesa del Nayar

En esta comunidad las malinches son siempre dos: una perteneciente al gobernador y otra al mayordomo primero.⁵ Ambas llevan trajes color bermellón y sombreros de copas anchas de los que caen listones que les cubren el rostro; portan unas banderas construidas con largas cañas de otate. Las banderas son blancas y tienen diferentes dibujos hechos con listones negros: uno de los dos dibujos representa un quince; el otro, una cruz sobre un altar. A la bandera se le cosen también flores de papel de varios colores. En la parte alta de la bandera cuelgan listones de colores y en la punta del otate se atan plumas de urraca, flores y cuatro campanitas.

En el transcurso de las primeras semanas, los *pachiteros* visitan todas las casas que tengan la puerta abierta: al llegar a ellas, las dos malinches cruzan entre sí las astas de las banderas dos veces, y los músicos y demás asistentes se posicionan en medio círculo tras las malinches y empiezan una serie de cantos propios de este ritual. En los refranes, las malinches golpean rítmicamente el piso con la base de las astas de las banderas, de manera que se produce un sonido sordo con el impacto de los otates contra el suelo y uno más agudo por las campanitas. Al terminar el ciclo de cantos, los habitantes de las casas ofrecen comida y algún regalo a las dos malin-

⁵ El primero de estos cargos forma parte del sistema tradicional de las autoridades que se renuevan año con año; el segundo forma parte del sistema de mayordomos que cuidan a los santos de la iglesia y que también se renuevan año con año. Como en otras celebraciones, ambos tipos de cargos siempre deben estar presentes. En las *Pachitas*, sólo al final de la festividad estos cargos aparecen con un papel importante.

ches. Al llegar la noche, las malinches descansan en alguna Casa Fuerte,⁶ mientras que el gobernador se reúne con otras autoridades y con los músicos de las Pachitas para bailar la tarima.⁷

Los coras meseños afirman que las dos malinches representan a la virgen María, quien va de casa en casa buscando a su hijo el Nazareno, y que está enojada y triste porque no lo puede encontrar. Según un mito referido por los meseños, el Nazareno, una vez nacido, creció prodigiosamente, y cuando era un adolescente quiso engañar a su mamá. Al descubrirlo, ésta se enojó mucho y empezó a buscarlo por todos lados. No pudo encontrarlo, pero al final los judíos sí lo encuentran y lo crucifican como punición por su engaño.

Ahora bien, según varias versiones, Cristo se esconde por todos lados y es capaz de tomar diferentes apariencias para engañar a quien lo busca y no ser reconocido. En la misma comunidad, otros informantes dicen también que las malinches representan a *Teij*, la diosa de la fertilidad, quien va en busca de su hijo *Hatzikan*, el lucero de la mañana. Otra versión recopilada por Gutiérrez [2007] en Rosarito, reporta que el Nazareno se acuesta con su mamá mientras está dormida, y que ella no lo reconoce, pero luego, al darse cuenta, la virgen va y delata a su hijo con el gobierno. De allí empieza la búsqueda por parte de los “diablos” (los judíos), que termina con la crucifixión y muerte del Nazareno.

Hacia los últimos días, el ritual se vuelve más animado e involucra la participación de muchas personas de la comunidad, quienes en la tarde se reúnen para bailar en sentido levógiro alrededor de las malinches y los músicos.

El martes anterior al miércoles de ceniza se lleva a cabo un complejo ritual donde se consume peyote.

Por la mañana, los pachiteros cantan de casa en casa como lo han hecho en las semanas anteriores. Al mediodía, después de un largo descanso, el grupo se coloca en un espacio abierto situado atrás de la casa del mayordomo y se divide en dos bandos: de un lado se coloca la malinche del gober-

⁶ La Casa Fuerte es un edificio ceremonial que desempeña varias funciones: allí se guardan muchos objetos ceremoniales, se llevan a cabo algunos rituales y se reúnen las autoridades para ayunar, discutir y tomar decisiones.

⁷ El baile de tarima se acompaña con la música de los violines, y a veces de un tambor y un triángulo. El bailarín o los bailarines se suben descalzos a una tarima de madera y tienen que mover sus pies al ritmo de la música. La habilidad de los ellos consiste en su capacidad de cambiar el ritmo de sus pasos conforme los músicos cambian también de ritmo

nador, junto con los cargos de éste; del otro, la malinche del mayordomo primero, también con sus cargos.

Los dos bandos escenifican una pelea. En un primer momento, se provocan desde lejos con movimientos de desafío y burla y se enseñan unos a otros botellas de alcohol puro y de peyote molido. Antes, durante la noche, las asistentes de las malinches molieron gajos secos de peyote, mezclados con agua, para obtener una bebida espumosa. Dicha bebida es conservada en botellas de refresco, en las que también se introducen pedazos de peyote seco. Más adelante se verá la importancia de esta acción.

Cuando los dos bandos terminan las provocaciones, entonan por turnos las melodías del ritual en un ciclo de veinte cantos cada uno. Al terminar, ambos grupos empiezan a acercarse uno al otro, caminando, entonando por turnos los cantos de las pachitas. Al final se encuentran en el centro del patio, justo atrás de la Casa Fuerte, donde está un círculo de piedras adornado con flores. Algunos mayordomos y autoridades se quedan sentados atrás de la Casa Fuerte, y enfrente tienen una pequeña jícara. Al estar cerca el uno del otro, los dos grupos escenifican una pelea en la que terminan intercambiando sus lugares; luego, entonan conjuntamente cantos y giran en sentido levógiro mirando hacia los diferentes rumbos cardinales, empezando por el este. Repiten dos veces la serie de cantos y terminan dando una vuelta sobre su propio eje.

Terminado esto, dos personas, una del grupo del mayordomo y otra del grupo del gobernador, se dirigen saltando y cruzándose entre ellos en zigzag hacia una cruz ubicada en el poniente; a sus pies, dejan un paquete envuelto en papel blanco con dibujos, en cuyo interior se encuentran peyotes frescos, plumas y flores betónicas (*téuri*), disecadas y hechas polvo. Al regresar a su lugar, otras dos personas salen y repiten lo mismo, pero, en lugar de dejar el paquete, lo recogen y se lo llevan al gobernador y al mayordomo, que están sentados atrás de la casa. Éstos sacan el contenido del paquete y juegan con el papel, lanzan al aire las plumas y el polvo de las flores y se dirigen cojeando hacia las malinches. Al llegar frente a las dos muchachas, se quedan un tiempo haciéndoles bromas sexuales que todos celebran. Las malinches bromean también con los dos ancianos y la malinche del gobernador le ofrece al mayordomo —es decir, a su antagonista— la botella llena de peyote molido y la de alcohol, que anteriormente usaron los dos bandos para amenazarse y “luchar”. El mayordomo toma rápidamente el contenido de ambos envases; luego, la malinche del mayordomo hace lo mismo con el gobernador. Posteriormente, las malinches consumen un poco de las dos bebidas. Después de esto, otro cargo pone en las manos de las malinches los peyotes frescos de los paquetes y cigarros, luego se los quita para dárselos al

mayordomo y al gobernador, éstos se alejan cojeando, los peyotes son cortados en gajos y repartidos entre los presentes, quienes los comen.

Después, los pachiteros se quedan cantando por un tiempo, antes de descansar. En la tarde y en la noche se reparte comida y hay baile de tarima, luego los participantes del ritual bailan por última vez en sentido dextrógiro alrededor de las malinches y, finalmente, guardan las banderas y descansan.

Las pachitas en Jesús María

En la misma celebración, pero en Jesús María, sólo hay una malinche vestida de blanco. El núcleo del ritual es esencialmente el mismo que en Mesa: los pachiteros llevan a cabo una serie de visitas a las casas de la comunidad, pero hay algunas diferencias en el desarrollo del ritual así como en su exégesis. Los maritecos consideran que la joven malinche no es la virgen, sino que ella y el Nazareno, quien hace su aparición en la Semana Santa, "son lo mismo". Según Valdovinos [2002], esta encarnación femenina del Nazareno representa el lado oscuro y transgresor de esa deidad. En lo que respecta al consumo de peyote, tiene lugar en un ámbito más discreto.

En las primeras semanas, las visitas de los pachiteros a las casas se efectúan en el transcurso del día, más o menos a partir de las ocho de la mañana, y en la noche, hasta que alcanzan la casa designada para el descanso de la malinche. La noche entre el jueves y el viernes, anteriores al miércoles de ceniza, los pachiteros tienen que estar cantando y bailando todo el tiempo y no descansan hasta el mediodía. Al oscurecer, cada vez más personas se reúnen para bailar con los pachiteros: es un momento de gran alegría para todo el pueblo, y gente de todas las edades se une al baile; muchos cargan en sus morrales grandes botellas de coca cola, para aguantar el sueño. Durante toda la noche el grupo visita las casas de la comunidad, donde, en ocasiones, se les ofrecen a la malinche y a los músicos grandes cantidades de comida: una parte es distribuida entre los asistentes y otra es guardada para la malinche, los músicos y sus familias.

A la medianoche, los pachiteros hacen un largo descanso; empieza a hacer frío y entre los asistentes circulan grandes ollas de atole y de chocolate tibio. En cierto momento también circula una botella llena hasta la mitad de peyote molido, pero sólo los músicos y los cargos que acompañan a la malinche toman de ella.

Independientemente de las diferencias en la celebración del ritual y en su exégesis entre La Mesa y Jesús María, algunos aspectos de ambas pachitas son recurrentes: se trata de un periodo de festejo y desahogo antes

del inicio de la cuaresma, momento en el que los coras se preparan para la Semana Santa, cuando en la celebración de la muerte y resurrección del Nazareno, la solemnidad y la transgresión alcanzan su ápice.

También se trata de un ritual de claro trasfondo sexual. Como ya mencioné, varios mitos coras recopilados en épocas diferentes [Preuss, 1912; Gutiérrez, 2007] mencionan que el Nazareno engañó a la virgen y por esta razón ella está enojada y lo va buscando casa por casa. El engaño tiene una connotación abiertamente sexual, pues remite a un incesto. El baile alrededor de la malinche es una ocasión para los jóvenes de juntarse y buscar pareja. Un informante comentó que, después de las pachitas, “los muchachos se llevan las muchachas a la costa y ya se hacen pareja”. Sin embargo, la sexualidad que se expresa en las pachitas no es sólo transgresora; también es el punto de inicio de un proceso de creación.

Los coras consideran que bailar en las pachitas es bueno para toda la comunidad, pues ayuda a curar y a prevenir las enfermedades para todos. Por otro lado, Jáuregui [2003] menciona que el movimiento que hace la malinche con la bandera, arriba y abajo, hace referencia a un coito que tendría como fin fecundar a la tierra. En este sentido, la bandera es la parte fálica y ella misma sería el receptáculo del movimiento. Una informante mencionó, al respecto, que la malinche “está sembrando” con su oate, y lo hace para que la milpa dé una cosecha abundante. Así, en Mesa del Nayar los dos aspectos del Nazareno (transgresor y dios solar) se observan en dos malinches, mientras que en Jesús María queda acotada a una sola, que, según los informantes, es al mismo tiempo el Nazareno y la virgen.

Ahora bien, quiero proponer, a manera de hipótesis, que el peyote entre los coras es un elemento que posibilita la asociación con lo que es transgresor y lo que viene de fuera. En esta celebración es cuando se empieza a observar esto, pero, para comprobarlo con mayor certeza, es necesario recurrir a una comparación con la celebración de la Semana Santa, donde las fuerzas transgresoras alcanzarán el máximo de su fuerza al matar al Nazareno, quien se convierte en el poderoso Santo Entierro y luego vence a las fuerzas negativas mediante su resurrección.

LA SEMANA SANTA: CULMINACIÓN Y MUERTE DE LOS TRANSGRESORES

De todos los rituales celebrados por los coras, el de la Semana Santa es quizás el más llamativo, a tal punto que las autoridades del estado de Nayarit están tratando de hacer de esta temporada un atractivo turístico.

En los días previos al inicio del ritual, y a lo largo de toda la celebración del mismo, los miembros de las comunidades viven un sentimiento de

gran emoción y espera. Esta celebración conjunta muchos aspectos de su realidad: no sólo escenifica la muerte y la resurrección de Cristo de manera única, lo que contribuye grandemente a la formación de la identidad cora, sino que también es un contexto donde se observan los valores y preocupaciones religiosas de este pueblo.

La mayoría de los etnólogos que se han interesado en este tema [Preuss, 1912; Jáuregui, 2004a; Valdovinos, 2002; Bonfiglioli *et al.*, 2004] han interpretado este ritual como una representación de la lucha cósmica entre el Cristo-sol y los judíos-estrellas.

Los preparativos para la Semana Santa empiezan varias semanas antes: no sólo es necesario juntar y alistar todos los materiales y las parafernalias que serán utilizados a lo largo de los días santos; también los ancianos y las autoridades de la comunidad deben prepararse emocional y espiritualmente, ayunando y velando por varios días.

El domingo de ramos se considera la apertura de la Semana Santa. Luego, a partir del siguiente lunes, los judíos y sus autoridades son quienes detentarán el poder hasta el sábado de gloria. El elemento central es la puesta en escena de la persecución y muerte del Nazareno por los judíos; todo el pueblo es el escenario donde se lleva a cabo el ritual. Los judíos constituyen un grupo ritual que comprende a la mayoría de los jóvenes de la comunidad, organizados en una jerarquía de tipo militar. Cuando un niño o un adolescente decide participar en las filas de los judíos, tendrá que hacerlo por cinco años consecutivos y, durante este periodo, podrá ascender en la jerarquía. Para los jóvenes de las comunidades coras, la *judea* representa un verdadero rito de paso, pues actuar como judío requiere de un gran esfuerzo físico: los jóvenes tienen que correr por la comunidad varias horas, bajo el sol y sin comer ni tomar agua, y no deben dormir con sus familias. La gente del pueblo afirma que los que participan de la Judea “se borran”; esto hace referencia tanto a la manera en que los jóvenes pintan su cuerpo para transformar su apariencia, como a la renuncia momentánea a su naturaleza humana, para transformarse en seres nocturnos y transgresores.

En la comunidad de Jesús María, el lunes, martes y miércoles santos, los judíos desfilan en la noche por todo el pueblo, para mostrar su toma de poder y su paulatina transformación: el primer día desfilan con la ropa que usan a diario y sables de madera; el segundo, llevan atado a la cintura un caparazón de tortuga relleno de piedritas, y el miércoles salen vestidos de manta blanca. El miércoles por la noche y hasta la madrugada del jueves, los judíos se exhiben en la llamada “danza de la tortuga”: en el patio de la casa de los centuriones, desde los más altos en la jerarquía hasta los novicios, todos tienen que exhibirse en un baile en el que, con grandes mo-

vimientos de la cadera y usando sus sables como una prolongación de su pene, imitan un coito con la tierra. La madrugada del jueves, al terminar la danza, los judíos se reúnen en una playa sobre el río de la comunidad para pintar sus cuerpos y sus sables: en este momento nacen del río como seres acuáticos y el pueblo queda en sus manos. A partir de entonces queda prohibido bañarse y tomar agua frente a ellos, las tiendas tienen que estar cerradas y no se puede cocinar: la “caza” del Nazareno ha empezado.

Mientras se llevan a cabo otras acciones (misas, procesiones, comidas), los judíos corren por todo el pueblo buscando al Nazareno; el viernes sigue la búsqueda por todas las Casas Fuertes del pueblo, hasta que el niño que representa al Nazareno⁸ finalmente es atrapado por las autoridades de la Judea y, con sus manos atadas a una cuerda de crin de caballo, es obligado a correr por el pueblo y luego “crucificado” simbólicamente, en las cruces de madera que han sido plantadas en el pueblo. El viernes por la noche, el Nazareno está simbólicamente muerto y los judíos alcanzan su momento de máximo poder; hay centenares de ellos dispersos por la plaza y las calles principales del pueblo: bailan, festejan, juegan, corretean a las muchachas, hostigan a los antropólogos y fotógrafos.

A partir del jueves por la noche y por casi todo el día viernes, mientras los judíos persiguen al Nazareno y —como dicen los maritecos—, hacen sus “vagancias”, dentro de la iglesia, se vela al Santo Entierro. La Semana Santa es una de las escasísimas ocasiones, a lo largo del año, en que este santo es sacado de su caja. Los fieles se le acercan para entregarle ofrendas de velas hechas de cera de Campeche, flores, algodón, dinero, entre otras cosas, y también mucha gente, junto a las autoridades tradicionales, se queda en vela toda la noche.

Después de que el niño que tiene el cargo de Nazareno ha sido crucificado simbólicamente, el viernes al mediodía el centurión negro, la máxima autoridad de la Semana Santa, se encarga de matar a otra representación de Cristo: entra a la iglesia y con gran solemnidad, pica con su lanza el costado de un crucifijo que ha sido colgado en el altar.

El sábado por la mañana, la fiesta de los judíos sigue hasta cuando, al oír un cohete, éstos se reúnen en el patio de la iglesia. Entonces, un sacerdote les arroja agua bendita y los judíos se tiran al piso revolcándose en la tierra. Para los coras, en este momento el Santo Entierro resucita y los

⁸ Cabe mencionar que en Semana Santa en todas las comunidades coras intervienen varias representaciones de Cristo: además del niño, siempre presente, también se utilizan crucifijos e imágenes de esta deidad, que son amortajadas en varias ocasiones a lo largo del ritual.

judíos van desapareciendo derrotados.

Ahora bien, en esta celebración existen tres grupos que consumen el peyote: *a)* los que se encuentran dentro de la iglesia, quienes, en un ambiente lúgubre, de muerte y oscuridad, velan durante la noche entre jueves y viernes al Santo Entierro y consumen vasos de peyote molido; *b)* los judíos, quienes lo comerán seco y sin moler. A diferencia de los primeros, consumen el cacto, —dicen—, “para aguantar el cansancio y la fiesta”. Esto es particularmente cierto, pues las altas temperaturas y las extremas actividades que realizan, implican la necesidad de una energía que seguro el peyote les ofrece; *c)* en la Casa Fuerte del Santo Entierro se llevan a cabo gran cantidad de actividades en las que los centuriones consumen peyote fresco molido. Recordemos que éstos son la máxima autoridad de la Judea; se consideran seres muy poderosos y peligrosos, su seriedad y solemnidad contrastan con las burlas y la irreverencia de los judíos a los que intentan dirigir. Esto se debe a que, además de ser los jefes de la Judea, los centuriones también tienen que cuidar del Santo Entierro por todo el año, y cada jueves tienen que ir a visitarlo y llevarle ofrendas de flores y algodón. El viernes santo al mediodía, se reúnen con sus sucesores bajo una ramada para comer juntos; los centuriones salientes les entregan a sus sucesores grandes cantidades de comida, así como las pertenencias del Santo Entierro y algunas cabezas de peyote.

En la comunidad de Mesa del Nayar, el ritual de la Semana Santa se desarrolla de manera más discreta y menos espectacular; sin embargo, aquí el peyote es consumido en las mismas modalidades que en Jesús María: los judíos comen pedazos de peyote seco para aguantar el esfuerzo físico y el ayuno, mientras que las autoridades cívico-religiosas que se quedan resguardando al santo amortajado en la iglesia, toman, en sus velas, peyote seco molido.

EL PEYOTE: UN AGENTE DE TRANSGRESIÓN

He mostrado hasta aquí que los rituales de las pachitas y Semana Santa constituyen dos momentos de una misma narración. Vale la pena recordar que este análisis está basado exclusivamente en una interpretación del uso del peyote en las fiestas católicas que, sin duda, aunado al de las fiestas de corte agrícola, se enriquecería. No obstante, por el momento no es posible llevar a cabo dicha empresa. Ahora bien, en su conjunto el ciclo ritual de matriz católica constituye, con algunos matices en las diferentes comunidades, la narración de la vida, muerte y resurrección del Nazareno tal como es concebida por los *náayeri*. Este conjunto de rituales

integra ideas y creencias que se fundan en las enseñanzas de los primeros evangelizadores, pero que han sido profundamente transformadas por la sensibilidad y la manera de concebir el mundo de este pueblo.

Como se vio, los coras recurren al consumo del peyote en algunos momentos específicos que provisionalmente llamaremos “momentos de ruptura ritual”, en los cuales parecería que las fuerzas de la transgresión tomaran el poder en detrimento del orden establecido.

En Mesa del Nayar el peyote es consumido en el cierre de las pachitas, después de una “batalla” entre las autoridades civiles y las religiosas. ¿A qué remite esta lucha? Sin duda, es un preludio de lo que pasará en la Semana Santa: ninguno de los dos bandos gana, pero logran superar la diferencia que los separa, de ser autoridades distintas, para unirse y robustecer su presencia en los días santos, en que serán eclipsados por los judíos. Se constituye una alianza para el sábado de gloria vencer la presencia de los judíos, quienes, en los días santos toman el poder en la comunidad.

Esta alianza se verifica con el hecho de que en la “batalla” entre autoridades, las dos malinches, quienes son la personificación de la transgresión, le dan de beber peyote seco molido a la máxima autoridad del bando opuesto; luego, es distribuido entre los asistentes. En el transcurso de la Semana Santa, los dos bandos, el del gobernador y el del mayordomo, se juntan y colaboran para hacer frente a los judíos.

Entonces, los mayordomos y los cargos civiles, juntos, tendrán que cuidar del Nazareno y tratar de defenderlo de las armadas de la Judea. En Jesús María, durante las pachitas, el peyote se consume la noche entre el jueves y el viernes anteriores al miércoles de ceniza, y cabe mencionar que el jueves es el día del Santo Entierro. A lo largo del año, los centuriones y los mayordomos de este santo, tienen que ir a la iglesia y dejarle ofrendas todos los jueves. También hay que relacionar el consumo de peyote con la noche de baile, en la que, más que en otras ocasiones del ritual, se desatan el desenfreno y cierto desorden. En este último jueves, el alcohol pasa de mano en mano y de cierta manera se relajan las reglas e inhibiciones que regulan las relaciones entre los dos sexos. Al amanecer, los pocos participantes que quedan están borrachos. A partir de esta noche, el ritual será más concurrido e intenso, pero también más descontrolado.

Durante la Semana Santa la ingesta de peyote tiene lugar de forma más discreta; sin embargo, quienes lo consumen en su aspecto sólido (pedazos de peyote seco) son los judíos: los seres más transgresores de todos, los responsables de la muerte del Nazareno y quienes mandan en el pueblo, en el breve lapso de caos de la Semana Santa. Por otro lado, en el interior de la Casa Fuerte del Santo Entierro, el peyote es consumido bajo la forma de espuma.

Para comprender mejor la articulación general de estos rituales, hay que mencionar una serie de cuatro ceremonias anuales dedicadas al Santo Entierro que se llevan a cabo en la comunidad de Jesús María. Estos rituales están estrechamente ligados a los ayunos estacionales que efectúan las autoridades de la comunidad. Según Valdovinos [2002], son rituales que permiten una relación abierta entre las autoridades de la Gobernación y las de la Casa Fuerte del Santo Entierro, donde las primeras representan el aspecto diurno del sol, mientras que las segundas, su faceta nocturna. Para estas ocasiones se llevan a cabo ayunos muy estrictos y se preparan ofrendas para el Santo Entierro, que el último día del ayuno es sacado de su caja para limpiarlo. El tipo de ofrendas que se entregan en los cuatros rituales anuales también se entregan en la Semana Santa, y Valdovinos [2002] interpreta el conjunto de estos cuatro rituales como la representación de los rumbos cardinales, mientras que las pachitas y la semana santa representarían, respectivamente, el polo inferior y superior del *axis mundi*.

En la comunidad cora de Santa Teresa, algunos judíos pintan plantas de peyote en sus cuerpos, y la cruz que es llevada en procesión en estos días, lleva también dibujos de peyotes. Ahora bien, las pinturas corporales de los judíos no funcionan solamente como máscaras, sino que remiten a una transformación más profunda en seres nocturnos.

Por otro lado, en Mesa del Nayar, el peyote en la Semana Santa es consumido por los mayordomos en las veladas que se hacen entre el jueves y el viernes santos para honrar a las diferentes manifestaciones del Nazareno muerto, mientras que los judíos comen gajos de peyote seco “para aguantar”.

Tras los datos expuestos, propongo que el peyote representa el poder del Santo Entierro. Pero ¿por qué consumirlo líquido? y, sobre todo ¿por qué si está relacionado con el poder del Santo Entierro, los judíos lo consumen también? La primera respuesta debe buscarse en una afirmación de Adriana Guzmán [1997:23] que indica que para los coras el lugar *de Wirikuta* (desierto de Real de Catorce, San Luis Potosí), donde crece el peyote, es el lugar del esperma solar. Es decir, el peyote se relaciona con un poder germinador de lo solar, una de las aristas semánticas del Santo Entierro. Recordemos que en Jesús María se dice que la malinche está sembrando, pero también que es Cristo; es decir, una parte de este personaje está invocando la fecundidad. Por otro lado, el mito remite a una relación entre la virgen, que es la tierra, y Cristo. Los coras de Jesús María dicen que Cristo con engaños, orinó (líquido) la jícara (matriz) de la virgen. Esta propuesta quedará fortalecida más adelante.

Los judíos también consumen el peyote, pero no lo consumen líquido sino sólido, seco (estéril). Esta diferencia entre categorías sensibles (líquido-

Tabla 1.
Condiciones de consumación del peyote

<i>Peyote seco (sólido)</i>	<i>Peyote molido (líquido)</i>	<i>Peyote molido (espumoso)</i>
Judíos	Mayordomo mayor, gobernador, malinches (pachitas de Mesa del Nayar). Mayordomos y cargos civiles (veladas de Semana Santa de Mesa del Nayar).	Centuriones y demás cargos del Santo Entierro (pachitas de Jesús María, Semana Santa de Jesús María, entrega de cargos de los centuriones).

sólido) remite, sin duda, a una cuestión: los judíos se hacen del poder del Santo Entierro. En efecto, de ahí que los judíos pinten sus cuerpos con el peyote y que, cuando el Santo Entierro resucita, se despinten.

Se puede afirmar que, por lo menos en los rituales de matriz católica, el peyote es utilizado por los coras en momentos de profundo desequilibrio y falta de orden: se alude a él cuando las autoridades, o hasta las deidades, están ausentes o muertas, y cuando quienes reinan son seres transgresores, que llevan consigo una especie de mundo al revés.

Este aspecto del peyote transgresor se da en momentos en que el Cristo es asociado con un pecado carnal y concebido, por tanto, como un ser de abajo. Cabe mencionar aquí una diferencia de modalidades entre el consumo de peyote en la comunidad de Mesa del Nayar y en la de Jesús María. En la primera, el peyote es consumido seco o molido; en este caso, el peyote seco es molido y mezclado con agua para obtener una bebida espumosa, mientras que en la segunda, se muele en un metate peyote fresco para obtener así una pasta que, mezclada con agua, origina una espuma muy firme.⁹ Según Valdovinos [2002], el aspecto del peyote molido, así como el contexto en el que se consume, hace referencia a las nubes y a la lluvia, hecho que remite nuevamente al líquido germinador, a las lluvias de Wirikuta que representan al esperma solar que fecundará la tierra.

Este hecho llama la atención si pensamos que entre los huicholes el peyote tiene una carga semántica simétricamente distinta, pues nunca hacen una asociación con lo de abajo sino que, en formas distintas, siempre es

⁹ Agradezco a uno de los dictaminadores de este artículo el haber precisado estos datos.

solar. Ahora bien, su uso entre este último pueblo, como ya dije, fortalecerá mi hipótesis de que el peyote funge como líquido germinador del Santo Entierro.

En la siguiente tabla presento, resumidas, las condiciones en las que es consumido el peyote en los dos rituales de las pachitas y Semana Santa.

La versión líquida del peyote huichol

Según ha descubierto Gutiérrez [2010], el peyote guarda en este pueblo una asociación directa con los poderes solares. No obstante, desde que los peregrinos huicholes van en su búsqueda, hasta la celebración de un ritual de lluvia practicado entre mayo y junio, el peyote sufre en su estado físico ciertas transformaciones. Los jicareros van en busca del cacto al considerar que ahí está también el poder solar, que es la lluvia que deben llevar a las comunidades para fertilizar la tierra. Así, este autor nos dice:

Para el solsticio de verano, en el ritual de Hikuri Neixa, el Sol vierte su preciado líquido, manifestado a través de la transformación del peyote de un estado sólido a uno acuoso. Este paso es sumamente representativo, pues el peyote es molido en un metate por una xaki o madre de la fertilidad, quien produce una espumosa bebida, despojando de esta manera al peyote de su solidez. Ahora bien, una vez bebido el líquido, los participantes adquieren una identidad nueva: se transforman en los *takuamama*, una serpiente emplumada que representa, puede decirse, si se aplica una metáfora pueblo, al jefe de la lluvia [Gutiérrez, 2010:21].

Igual que los coras, los huicholes utilizan un metate para transformar el estado del peyote, considerando así que el peyote es la lluvia que fertiliza la tierra, es decir, una especie de esperma solar que dará vida a una nueva generación de plantas, animales y renovará el universo. Es éste el aspecto que los coras más valoran del peyote: su relación directa con los poderes fertilizantes del Santo Entierro, que también es sin duda un sol, pero en una fase transgresora, que entre los huicholes existe, pero expresado de manera diferente.

Jesús Jáuregui [2004b] ha propuesto una “macrodivisión del trabajo ritual” entre coras y huicholes, al observar que su distribución territorial ubican los primeros, hacia el occidente, y a los segundos, hacia el oriente de la sierra. Para ambos grupos, el oriente es el lugar de las potestades solares, de lo masculino, de la cultura, mientras que el occidente es el lugar de las lluvias, de lo femenino, del origen de la vida. Esta división es visible también en la vida ritual: mientras los huicholes se dedican al culto solar y

mantienen una íntima relación con este astro, los coras toman a su cargo la celebración de aspectos más terrestres y pluviales.

Como he mencionado, el peyote entre los huicholes cumple un papel de fundamental importancia dentro del sistema cultural y religioso de los *wixaritari* o huicholes. Su asociación es básicamente solar.

Las curaciones con peyote entre los tarahumaras

Ahora bien, para complementar el análisis de las transformaciones simbólicas del peyote entre los coras, vale la pena contrastarlo también con otro grupo que consume este cacto, los tarahumaras. Esto nos permitirá considerar el uso del peyote en una perspectiva regional y ver cómo, en grupos distintos, el peyote cumple funciones diferentes y complementarias. Con los tarahumaras o rarámuris el caso es distinto al de los huicholes. Para ellos, *Onorúame*, su dios creador, es identificado con el sol y es quien marcó las normas éticas que deben respetar los hombres en sus relaciones entre sí y con el entorno en que viven [Martínez, 2008].

Los tarahumaras conciben el peyote como una fuerza muy ambigua, que puede ayudar a los hombres otorgándoles dones importantes pero que es también muy temible al no recibir las atenciones necesarias o, por ejemplo, si se pisa, aunque sea inadvertidamente.

El peyote, según estos indígenas, ha sido enviado a la tierra por el sol como un gran remedio para las enfermedades y en este sentido es utilizado durante los rituales de curación llamados *raspas*. Gracias a la mediación del chamán (*sipaame*), es posible controlar las virtudes positivas del peyote, para curar enfermedades o con finalidad preventiva. Las *raspas* se celebran cuando alguien quiere curarse y establecer una alianza con el peyote. Las causas de las enfermedades son diferentes: puede ser que una de las almas del paciente (tres para el caso de los hombres y cuatro para las mujeres) haya salido del cuerpo, pero en ocasiones, el mismo peyote puede raptar las almas de los humanos y llevárselas a su morada en el oriente. También una falta ética cometida voluntaria o involuntariamente por el paciente o un antepasado, puede ser causa del malestar. Después del diagnóstico, el chamán invita al paciente a participar en una serie de rituales cuyo número varía, según el género del paciente. La estructura de estos rituales es la siguiente:

- 1) Entrada de los participantes en el espacio ceremonial; 2) sermón inicial del *sipaame*; 3) ingesta colectiva del *jíkuri* (peyote), 4) varias sesiones de *raspas*, cantos chamánicos y danzas de los participantes; 5) curación de estos últimos por parte del *sipaame* y de sus ayudantes; 6) despedida del *jíkuri*; 7) purificación

final de los participantes y del espacio ritual; 8) salida de éstos del espacio ceremonial [Bonfiglioli, 2006:258].

En las curaciones *rarámuri* el peyote actúa como agente de transformación que permite al enfermo transitar de un estado de malestar causado por una falta ética y asociado con la noche, a la salud, que llega con el surgimiento del sol. El peyote es una entidad nocturna, pero capaz de combatir contra los seres que provocan la enfermedad y de conducir a los pacientes a la salud.

La relación de los tarahumaras con el peyote es más ambigua que entre los huicholes. Los primeros consumen pequeñas cantidades del cacto durante rituales de curación relativamente íntimos, mientras que los segundos consumen grandes cantidades del cacto en fiestas públicas en las que participan todos los miembros de la comunidad [Bonfiglioli, 2006; Bonfiglioli y Gutiérrez, 2003 [en prensa].

CONCLUSIONES: EL SISTEMA DE TRANSFORMACIONES

El consumo de peyote sigue siendo un aspecto poco conocido de la vida ritual de los coras. Sin embargo, se trata de un tema que será importante investigar, ya que nuevos estudios en torno a la presencia del cacto en rituales curativos, agrícolas o católicos podrán arrojar luz sobre nuevos significados y propiedades de dicha planta. Este trabajo quiere ser una contribución, en este sentido, al mostrar, por un lado, que el peyote es un elemento importante para vincular ciertos elementos del ritual, y, en el análisis, entender con mayor profundidad cuales son los valores y las relaciones que el ritual despliega.

Por otro lado, a partir de una perspectiva regional, es posible entender el uso del peyote entre los coras como una de las posibilidades existentes dentro de un sistema de transformaciones que abarca pueblos indígenas diferentes.

Los datos mencionados hasta aquí se resumen en la siguiente tabla, en la que presento las asociaciones del peyote con diferentes elementos y categorías de la cosmovisión de los tres grupos mencionados.

La tabla muestra cómo, en los dos polos opuestos del sistema de transformaciones se encuentran los huicholes y los coras: para los primeros, el peyote es un elemento solar, asociado a las curaciones, a los sabios peregrinos y a los rituales *neixa*, mientras que para los coras el peyote está relacionado con lo acuático, y con la faceta oscura y transgresora de Cristo.

Algunos coras van hasta Real de Catorce para recolectar el peyote que será utilizado en los rituales, pero lo hacen sin la organización ritual de

Tabla 2.
Sistema de transformaciones

<i>Propiedades del peyote</i>	<i>Huicholes</i>	<i>Tarahumaras</i>	<i>Coras</i>
Solar	+	±	-
Nocturno	-	±	+
Curaciones	+	+	+
Judíos	-		+

los huicholes, y la mayoría de las veces prefieren comprarle las cabezas de peyote a los primeros.

Como mediadores del sistema se encuentran los tarahumaras, quienes le atribuyen al peyote propiedades ambiguas: aunque es un don de *Onorúame*, el peyote no necesariamente les hace bien a los humanos, ya que puede ser muy vengativo. Además, no es consumido en los grandes rituales de los huicholes, sino solamente en los ritos de curación.

AGRADECIMIENTOS

Este artículo ha sido elaborado con el apoyo del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica de la Universidad Nacional Autónoma de México (PAPIIT), proyecto IN402310.

BIBLIOGRAFÍA

Arias y Saavedra O. F. M., Antonio

1990 [1673] "Información rendida en el siglo xvii por el P. Antonio Arias y Saavedra acerca del estado de la sierra de Nayarit y sobre culto idólatrico, gobierno y costumbres primitivas de los coras", en Thomas Calvo, *Los Albores de un nuevo mundo, siglos xvi y xvii*, Colección de documentos para la historia de Nayarit, México, Universidad de Guadalajara, Centre d'Études Mexicaines et Centroaméricaines.

Benciolini, Maria

2009 *Gran Nayar (Messico) Aspetti storici e culturali-rituali contemporanei*, Italia, Universidad de Bologna. Tesis de Maestría en Antropología Cultural y Etnología.

Bonfiglioli, Carlo

2006 "El peyote y sus metáforas curativas: los casos tarahumara, navajo y otras variantes", en Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarría, *Las vías del noroeste I*, México, IIA-UNAM.

Bonfiglioli, Carlo y Arturo Gutiérrez

- 2003 "Enfermedad y regeneración de la vida: el peyote en los rituales curativos de los huicholes y de los tarahumaras", en Isabel Lagarriga (coord.) *Chamanismo y neochamanismo enciclopedia iberoamericana de las religiones*, España, Trotta [en prensa].

Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría

- 2004 "De la violencia mítica al 'mundo flor' transformaciones de la Semana Santa en el norte de México", en *Journal de la Societé des Américanistes*, 90-1, París, pp. 57-91.

Gutiérrez, Arturo

- 2007 "Cosmovisión y mitología en el Gran Nayar", en Castellón Huerta y Blas Román, *Relatos ocultos en la niebla y el tiempo*, México, INAH, Conaculta.
- 2010 "La fragilidad amorosa de la serpiente emplumada: sacrificio y sexualidad en el Noroeste de México y Suroeste de Estados Unidos", en María Eugenia Olavarría, Saúl Millán y Carlo Bonfiglioli (coords.), *Lévi Strauss: un siglo de reflexión*, México, UAM, Juan Pablos.

Jáuregui, Jesús

- 2003 "El cha'naka de los coras, el tsikuri de los huicholes y el tamonachan de los mexicas", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (coords.), *Flechadores de estrellas*, México, INAH, Conaculta.
- 2004a *Coras*, México, CDI, PNUD. Colección pueblos indígenas del México contemporáneo.
- 2004b "Los guerreros coras y los peregrinos huicholes. La tradición nativa de la pintura corporal y facial", en *Arqueología Mexicana*, vol. XI núm. 65, México.

Martínez, Isabel

- 2008 *Los caminos Rarámuri. Persona y cosmos en el noroeste de México*, México, IIA-UNAM. Tesis de maestría en Antropología,

Meyer, Jean

- 1997 *Breve Historia de Nayarit*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica-Fidecomiso Historia de las Américas.

Preuss, Konrad Theodor

- 1912 *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern 1. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora Deutch*, Leipzig, Teubner.

Valdovinos, Margarita

- 2002 *Los cargos del pueblo de Jesús María (Chuísete'e): una réplica de la cosmovisión cora*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia. Tesis de licenciatura en Antropología.
- 2008 *Les chants de mitote náyeri. Une pratique discursive au sein de l'action rituelle*, Francia, Universidad de París X. Tesis de doctorado en Etnología.

Peyote, enfermedad y regeneración de la vida entre huicholes y tarahumaras¹

Carlo Bonfiglioli

Instituto de Investigaciones Antropológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

Arturo Gutiérrez del Ángel

Programa de Estudios Antropológicos
El Colegio de San Luis, AC

Resumen: *El consumo ritual del peyote entre huicholes y tarahumaras ha sido documentado desde finales del siglo XXI, pero la imagen resultante de estas etnografías parece llevar a diferencias irreconciliables. En este artículo nos interesa analizar de forma comparativa la relación de este enteógeno con la cosmovisión de los pueblos considerados y, en particular, con el concepto de “regeneración de la vida”, base sobre la cual descansa y se articula el sistema de transformaciones presentado en el texto.*

Palabras clave: *enteógenos, salud-enfermedad, rituales, huicholes, tarahumaras*

Abstract: *Ritual use of peyote among Huichols and Tarahumara peoples has been documented from the late XXI Century onwards. However, the resulting image of these ethnographies seem to lead to irreducible differences. In this article we analyse in a comparative form the relationship between this entheogen, the above mentioned peoples' worldview, and specifically with the concept of “regeneration of life”. It is upon the later that the system of transformations we are presenting in this text roots and articulates itself.*

Keywords: *entheogens, healing-illness, rituals, huicholes, tarahumaras*

INTRODUCCIÓN

El objetivo principal de este ensayo es indagar la relación de las enfermedades del alma, con la planta popularmente conocida como peyote (*Lophophora williamsii*) y el entorno cosmológico al que hace referencia. Los grupos que

¹ Dos aclaraciones, la primera: el orden autoral se estableció alfabéticamente. La segunda: este texto ha sido elaborado con el apoyo del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica de la Universidad Nacional Autónoma de México (PAPIIT), proyecto IN402310.

consideramos en este análisis son los huicholes y los tarahumaras, pueblos señalados desde los tiempos en que Lumholtz viajó por la Sierra Madre Occidental como los consumidores de peyote más llamativos de esta parte del continente americano. Los primeros habitan al occidente de México, en la sierra de Jalisco; los segundos al norte, en la sierra de Chihuahua.

Más allá del término comúnmente utilizado para designar esta planta —*hikuri* (huichol) o *jíkuri* (tarahumara) y algunas otras semejanzas—, Lumholtz consideró que el uso que le destinaban ambos grupos era completamente distinto y, en efecto, es la impresión que se desprende de un análisis somero. Sin desconocer las grandes aportaciones etnográficas de este autor, el presente ensayo busca demostrar que la relación peyote-cosmología apela, en ambos casos, al mismo sistema de transformaciones simbólicas.

Las diferencias que existen entre los casos y las regiones consideradas, no deben ser vistas como un obstáculo para el análisis, sino un factor que enriquece tanto el diálogo como las perspectivas que se tienen sobre los sistemas curativos de ambos pueblos.

Aunque en varias ocasiones se ha mencionado la importancia del peyote en la religiosidad huichola y su relación con los curanderos [Furst, 1972a, 1972b; Lemaistre, 1991; Gutiérrez y Neurath, 1996; Rossi, 1997], no existen trabajos que vinculen estos elementos con los procesos curativos. En lo concerniente a los tarahumaras, varios autores [Lumholtz, 1981; González, 1982; de Velasco, 1983; Deimel, 1985, 1996 y 1997] han planteado el carácter curativo de la ceremonia, pero, por distintas razones, ninguno se ha detenido en el análisis simbólico del ritual propiamente dicho. En un par de textos, Bonfiglioli [2005; 2006] analizó este complejo ritual considerando el caso huichol para comprender mejor los aspectos más enigmáticos del caso que le concierne, el tarahumara.

El manejo llamativo que los huicholes hacen del peyote, ha propiciado que varios especialistas en sus investigaciones tomen en cuenta su uso y significado.² No obstante, su uso nunca ha sido estudiado en un marco salud-enfermedad, tal como nos interesa proponerlo en este artículo, y menos aún comparativamente. Un estudio de estas dimensiones permite comprender el significado de este cacto en un amplio sistema de transformaciones.

Los especialistas sobre el tema saben que la cosmología con la cual se relaciona el peyote es compleja. Dado el poco espacio del que disponemos,

² Para los propósitos de este artículo sólo mencionamos el que nos parece más importante: *People of the Peyote. Huichol Indian, History, Religion & Survival*, editado por Schaefer y Furst en 1996 [véase en Schaefer, 1996].

el siguiente análisis inevitablemente debe recortar esta complejidad sin restarle inteligibilidad. Hemos decidido, por tanto, enfocarnos en tres vertientes analíticas: *a)* la relación del peyote con su entorno cosmológico; *b)* la mediación de fuerzas, poderes y actores dentro del campo ritual, y *c)* la noción de viaje-camino como forma de conocimiento-renacimiento y vía hacia la curación.

Dos advertencias antes de comenzar. La primera: si bien a lo largo del texto se habla, en términos genéricos, de huicholes y tarahumaras, conviene especificar que cuando nos referimos a los primeros estamos hablando, sobre todo, de los huicholes occidentales, y con respecto a los segundos estamos refiriéndonos a los que viven en la región del alto río Conchos.³ La segunda refiere a los planteamientos presentados a lo largo del texto, los cuales son el resultado, llevado a la práctica desde hace tiempo, de un diálogo permanente entre ambos autores. No obstante, cabe especificar que, a pesar de la coautoría, hubo una repartición de responsabilidades: los datos y las reflexiones relativas a los huicholes están a cargo de Gutiérrez, y aquellas relacionadas con los tarahumaras, a cargo de Bonfiglioli.⁴

ENFERMEDADES DEL ALMA ENTRE LOS HUICHOLAS

Las diferentes enfermedades concebidas y padecidas por los huicholes son de dos tipos: las asociadas con lo ajeno (alóctono) y con lo propio (autóc-

³ Esto es particularmente cierto para el caso tarahumara ya que, si bien el peyote es conocido en toda la sierra, su uso ritual sólo está documentado en dos regiones pequeñas: aquella apenas mencionada, cuyo conocimiento en la literatura antropológica está documentado desde principio del siglo xx; y otra, cuya identidad —ignorada por esta literatura—, por respeto a la intimidad ritual de los nativos, preferimos omitir.

⁴ Una tercera advertencia, tal vez la más importante a pesar de encontrarse a pie de página, es la siguiente: una primera versión del texto fue presentada y aceptada en 2003 para ser publicada en una enciclopedia temática española [Bonfiglioli, Carlo, y Arturo Gutiérrez, "Enfermedad y regeneración de la vida: el peyote en los rituales curativos de los huicholes y tarahumaras", *Enciclopedia iberoamericana de religiones*, Madrid, Editorial Trotta], pero, en diciembre de 2010 nos fue comunicado a todos los colaboradores que la publicación de la obra había sido suspendida por razones extra-académicas. Después de ocho años de haber escrito ese texto, nos vimos frente a una disyuntiva: reescribirlo por completo, considerando las nuevas publicaciones a nuestra disposición y los nuevos datos recopilados por cada autor, o bien realizar las modificaciones más importantes. Nos inclinamos por esta segunda opción. No obstante, conviene señalar que, de las dos partes, la que ha sufrido mayores recortes y añadidos es la relativa a los tarahumaras. En cambio, las modificaciones de la parte relativa a los huicholes y la sustancia de las conclusiones ("Amanecer por el camino del Padre-Sol") han sido mínimas.

tono). Aunque no puede hacerse una separación tajante entre ellas, las primeras son sanadas por médicos alópatas o yerberos [Vázquez, 1993]; las segundas —de las que hablaremos— las atiende un *tunuwi'iyari*⁵ (curandero, cantador y chamán conocido con el nombre genérico de *mará'akame*). Las enfermedades autóctonas son mandadas por las deidades o producidas por algún tipo de hechicería; contraer alguno de estos males significa dos cosas muy graves: que algo ha entrado en el cuerpo produciendo un trastorno y que el alma (*cupuri*)⁶ ha salido por la mollera conducida por la bruja *T+kari Nawakame* al lugar de los muertos, el inframundo [Gutiérrez y Neurath, 1996]. De no ser atendido este padecer (*nepeukuye*), el individuo perderá para siempre la razón y, por una suerte de contagio, algún familiar o su ganado morirá y la milpa se secará.⁷

A cada enfermedad le corresponde un lugar geográfico al que los dolientes van a dejar ofrendas; empero, todos estos males se asocian con la parte baja del universo y, en términos generales, con la diosa *Nakawe*.⁸ El enfermo se percata de su padecimiento porque esta deidad se manifiesta en los sueños con la fisonomía de una mujer blanca y hermosa, “la bruja de la media noche que atrapa vidas, *T+kari Nawakame*”. La principal causa de la enfermedad se atribuye a una falta ética: no practicar *el costumbre*, es decir, no participar en los rituales del ciclo *neixa* con los grupos de jicareros (*xukurikate*) o peregrinos durante los años prescritos por la usanza huichola. En otro artículo [Gutiérrez, 2002b], hicimos ver que un sujeto puede estar involucrado en *el costumbre* durante toda su vida. Sin

⁵ Especialistas a los que también se los denomina *tunuwame*, “cantador del centro” [Perrin, 1992; Rossi, 1997].

⁶ A la luz de nuevas etnografías, nos parece que debe revalorarse el término “alma”, pues, conceptualmente, el alma huichol es un elemento inmaterial que tiene que ver con el aliento. Este aliento, no obstante, puede materializarse gracias a los efectos del *hikuri*. En el espacio ritual y después de consumir el peyote, el cuerpo de los participantes se transforma en puro aliento, como sus antepasados. Así, se vuelven de una materia particular ajena a los comunes mortales. Para este artículo, utilizaremos “alma” bajo esta advertencia.

⁷ Vale la pena aclarar que, en una línea de sucesión, el contagio se hereda de una generación a otra. Así, si un padre contagia a la familia, ésta debe pagar con ciertos rituales para saldar la deuda con las deidades.

⁸ Esta deidad es de las más polivalentes en el panteón huichol. Su nombre completo es *Takutsi Nakawe*; el primer término remite a la parte positiva de la diosa, mientras que el segundo, a la oscura y maliciosa, relacionada con la muerte, las inundaciones y los seres inframundanos. El poder de los hechiceros es provisto por ella a través de una planta psicotrópica, a la cual los huicholes temen y respetan, denominada *kieri* [Aedo, 2001:33-36].

profundizar más en este asunto, debe decirse que la pertenencia a una fila peregrinal depende de la memoria genealógica que en ascendencia es de hasta cinco generaciones. Ahora bien, este ciclo está ligado a los trabajos agrícolas y a las exhaustivas peregrinaciones a los cinco rumbos del universo: 1) *Wirikuta*, en el desierto de Real de Catorce, en San Luis Potosí, lugar donde se recolecta el peyote, asociado con el sol naciente, lo masculino, lo de arriba, el cielo diurno, y con el rumbo cardinal del este; 2) *Haramara*, en el océano Pacífico frente a San Blas, Nayarit, asociado con *Takutsi Nakawe*, lo femenino, la noche, la fertilidad, y con el rumbo cardinal de occidente; 3) *Xapawiyemete*, en la laguna del Alacrán, en Chapala, Jalisco, asociado con el paso de la noche al día y con el rumbo cardinal del sur; 4) *Hauxamanaka*, en el Cerro Gordo, Durango, asociado con el paso del día a la noche; 5) *Tea'akata*, lugar ubicado al fondo de los profundos barrancos en el territorio huichol, asociado con *Tatewari* (Nuestro Abuelo el Fuego) quien representa, junto a *Tamatsi Kauyumari*, al primer curandero. Los huicholes creen que es aquí donde se reúnen todas las fuerzas del universo generadas en los rumbos mencionados.

Para este pueblo, la participación en los trabajos y peregrinaciones implica comprometerse con un dios coligado a la jícara que cada peregrino lleva y que garantiza el bienestar personal y de los suyos, y que además es un antepasado por línea directa [Gutiérrez, 2002b; Manzanares, 2009]. Si, a pesar de cumplir con sus obligaciones rituales, los síntomas relacionados con la pérdida del alma persisten, las causas se le atribuyen a un familiar muerto que no haya cumplido con *el costumbre*, dejando a la descendencia endeudada con alguna deidad. Alejandra Manzanares [2009] ha propuesto que la retroalimentación de *el costumbre* como sistema ceremonial debe buscarse precisamente en el endeudamiento heredable vía el parentesco, lo que, como dijimos arriba, obliga al endeudado a participar en *el costumbre* durante gran parte de su vida, so riesgo de enfermedad y muerte.

Pero ¿qué sucede si, a pesar de cumplir tal como debe ser, alguien enferma? No se excluye la posibilidad de que un hechicero (*ti'utekom*) haya metido una flecha maligna (*iteoki*) en el cuerpo de quien padece el mal. El curandero es quien determina, según los síntomas aparecidos en sus sueños,⁹ cuál de las causas está produciendo el sufrimiento. En ambos casos el remedio es el mismo: *a*) ofrecer durante un ciclo ceremonial (cinco años) un animal para sacrificio —lo que se conoce como fiesta del toro

⁹ Existe una equivalencia que no trabajaremos en este espacio, entre sueños y espacio ritual y mítico. Tanto el espacio onírico como el ceremonial se consideran como pares. Así, el sueño como el espacio ritual son los lugares de interacción con las deidades.

(*mawarixa*)—, para saldar la deuda contraída con la deidad que produce el mal; *b*) dejar ofrendas en el lugar de donde proviene la enfermedad; *c*) abstenerse de tener relaciones sexuales y de comer sal, y ayunar, y *d*) si el paciente no se cura, dejar ofrendas en los cinco rumbos del universo.

Al conjunto de estas prescripciones se le conoce con el término *na'awari* [Gutiérrez, 2000:116; 1995:10], que significa “cuando uno renuncia”, lo que conduce al bienestar de la persona en sentido amplio, o estado *tukari* [Severine Durin y George Otis en comunicación personal, 2003]. Este último término tiene una amplia gama de significados, dependiendo del contexto en que se mencione, pero en sentido estricto significa “luz o día”. En el contexto de la salud, *tukari* indica que la persona tiene luz, es iluminada, lo que equivale a “tener salud”. Carecer de *tukari* remite a la noche y a la oscuridad, al estado *t+kari*, de ahí que a la bruja que roba vidas se la denomine *T+kari Nawakame*. En concordancia con esto, lo que se hace en los tratamientos curativos es el viaje del *tunuwi'iyari* a la parte oscura, donde buscará el alma extraviada para ser guiada nuevamente hacia la luz.

¿Qué significa “tener luz” para un huichol? ¿En qué sentido remite a la salud? A diferencia de nuestra percepción fisiológica de la enfermedad, la luz o salud es un estado de cosas que deben permanecer. Esta condición permea al conjunto de los individuos desde lo particular, a un sujeto, y se va extendiendo a la familia nuclear y, en última instancia, a la comunidad. En el sujeto remite a su estado anímico: estar enfermo es estar triste o loco, lo cual conduce a tener malos pensamientos, soñar con la “bruja blanca” (*Nawakame*), estado que condiciona lo físico, pues se es más susceptible de romperse un pie, desbarrancarse, caerse del caballo; en fin, morir. En términos de la familia nuclear, la enfermedad se hace presente en la muerte del ganado o de un miembro, en que la milpa no crezca, se seque o crezca irregularmente. La comunidad se considera también enferma, sobre todo cuando no llueve o cuando los conflictos internos se agudizan. De ahí que en los rituales los *mara'akate* concluyan siempre con un discurso sobre la importancia de cumplir con *el costumbre*.

El encadenamiento de la enfermedad en segmentos responde también a la percepción que los huicholes tienen de su propia relación con el peyote; él es parte de la comunidad, un antepasado con características peculiares entre las que destacan “el saber”. El peyote es sabio, como sabios son los ancianos, llamados también “Hermanos Mayores”. Vale la pena decir que entre los huicholes no debe hablarse del peyote en singular, sino en plural, porque, en realidad, no es el peyote, es la familia de peyotes. En efecto, antes de la recolecta del cacto, los jicareros deben encontrar una familia *hikuli* a la cual consideran como tal: a unos les llaman *abuelo*, a otros *tíos* y

a otros más, *hermanos*. Al encontrar a la familia, el cantador llora por el encuentro y le lleva presentes provenientes de la sierra: maíz, chocolate, carne de animales sacrificados, fruta, etc. A cambio, la familia del peyote entrega su propia esencia, sus hijos, que son la propia luz y el aliento. Vemos así que en el registro salud-enfermedad-renuncia, el peyote forma parte de este circuito al atarse a los humanos, mediante la renuncia de uno de sus miembros a favor de la continuidad de la vida. La renuncia del *yo* ante la comunidad conlleva la sanación: principio de renovación y sacrificio.

Ahora bien, en este proceso de sanación existen particularidades que deben señalarse. Pasemos a ello.

El tunuwi'iyari, el que canta con el corazón

El término *tunuwi'iyari* hace referencia al centro (*tunu*), o lugar del cantador, y el fuego; al habla del cantador (*wi*) y al corazón (*iyari*). Mediante la abstinencia, el ayuno, la desvelada, el canto prolongado y el consumo de peyote (régimen impuesto también a los enfermos), el *tunuwi'iyari* crea un ambiente hierofánico que posibilita las relaciones con el mundo de las deidades. De esta manera, el cantador adquiere el don de la visión. Así, la comunión entre las deidades, el *tunuwi'iyari* y los participantes en el ritual posibilita tener *nierika*¹⁰ [Negrín, 1986:26]. El *nierika* es también un estado del sujeto en el ritual, perfectible mediante la práctica constante del *na'awari*, cuya traducción podría acercarse a la idea de "sacrificio". Entre los huicholes existen muchos curanderos menores, casi todos los hombres que han participado en algún ciclo ceremonial. Empero, ser un auténtico *tunuwi'iyari* requiere disciplinarse toda la vida mediante el *na'awari* y dirigir los ciclos ceremoniales.

Los cantadores conocen a profundidad todas las coreografías rituales, la organización y jerarquía de los grupos de jicareros, las leyendas y narraciones mitológicas, los cantos, los rezos, que son y forman parte de la memoria genealógica. Son, como el peyote, los que saben, y este saber les otorga el poder de subjetivar las causas de la enfermedad. En términos estrictos, son los hombres más sabios (sin exagerar, cercanos al concepto de deidad, familiar muy cercano al peyote), quienes poseen el corazón y la palabra del pueblo huichol.

¹⁰ *Niere* es el singular de *nierika*. Cada jicarero que se inicia en las peregrinaciones y en *el costumbre*, tiene que cargar un espejo redondo colgado al cuello al cual también denominan *nierika*. Mediante él, pueden mirar el rostro de los antepasados, comunicarse con ellos, estar con ellos.

La iniciación de un *tunuwi'iyari*, denominada *tani'iyari*, comienza desde que un *tunuwi'iyari* consagrado —puede ser su abuelo o tío materno— reconoce en él cualidades para dicha faena. Desde entonces, está comprometido a ir al desierto por lo menos cinco veces, aunque, en opinión de algunos huicholes, ellos van toda la vida. *Tani'iyari* significa “obtener corazón” y tener corazón es pertenecer con integridad a la religión (*ye'iyari*), es decir, hacer *el costumbre*. De esta manera, para los *tunuwi'iyari*, dirigir *el costumbre* equivale a tener luz (*tukari*), tener el don de la visión (*nierika*) y el corazón (*iyari*); para obtenerlo, es posible sólo mediante el régimen del autosacrificio. Observamos así que la luz, o la salud, no es algo permanente sino renovable por medio de *el costumbre*, y éste es la renuncia de un bien propio —la familia, la milpa, el cuidado de los animales, del rancho— por el común: los rituales, lo cual renueva una y otra vez esa luz, siempre en peligro de volverse oscuridad. Vemos que en el fondo de esta ecuación se encuentra una comunión que vuelve a todos “un solo corazón”, que no deja que lo particular prive sobre lo colectivo.¹¹

Ahora bien, el régimen del sacrificio al que se someten los huicholes puede buscarse tanto en la acción ritual como en la mitológica. Al igual que un enfermo se encuentra sin luz, se dice que en los tiempos míticos, antes de que los humanos llegaran a ser tales, sólo había oscuridad, enfermedad, seres manchados con faltas graves. *Tamatsi Kauyumari*, el héroe cultural por excelencia, indicó a los antepasados cómo encontrar la luz para no tener frío, no estar ciegos y enfermos. Siguiendo sus mandatos, fue arrojado al fuego un niño enfermo, con granos y cojo. Sucesivamente, el niño bajó cinco escalones hasta encontrar a los seres de la oscuridad, o robavidas (*y+w+kate* o *t+kakate*), a quienes tuvo que vencer con ayuda de *Kauyumari*. Luego, el niño subió cinco escalones y emergió del interior de la tierra por una cueva (*Paritek+a* o *Paritsika*) ubicada en *Wirikuta*, en el Cerro Quemado (*Reu'unax+*), convertido ya en Nuestro Padre el Sol (*Tawewiekame*).¹² El sacrificio del niño en el fuego figura el paso necesario para una permutación de las carencias que caracterizan a la oscuridad, a

¹¹ Esto es particularmente cierto a propósito de una reunión que tuvieron las autoridades de las tres comunidades huicholas. Entre ellos existen desde siempre problemas de linderos que han podido palear mediante la “unión de jicareros”, que tienen el deber de “ser un solo corazón”.

¹² Existen muchos mitos que aluden a la creación solar; todos mencionan que en los primeros tiempos el sol era un niño enfermo o cojo; otras veces aparece con granos, y otros más, ciego o tarado. No obstante, todos los mitos coinciden en que se le avienta al fuego para que lo transforme en sol.

las bondades de la iluminación solar, lo que posibilitó el surgimiento del universo. Este paradigma permite entender por qué el cantador, al identificarse con el fuego, tiene la posibilidad de transformar a los dolientes en seres saludables: el fuego, en la concepción huichola, opera como el gran transformador de las cosas, de las conciencias e, incluso, en términos de rituales de paso, de los estatus sociales.

La fuerza del *tunuwi'iyari* se materializa y condensa en un bastón cargado de poder, el *muwierí*, instrumento de palo-brasil adornado con plumas de águila (rayos solares, indica la mitología), que el cantador utiliza para extraer los maleficios del interior de los cuerpos. Al otorgárseles estos bastones, los cantadores pueden “hacer” el *nana'iyari*, término que alude a “encontrar con el corazón el camino” o “hacer camino”, “seguir el camino”. Por otro lado, al camino trazado por el niño del mito para llegar a ser sol, se le denomina también así; por ello, los cantadores, al hacer *nana'iyari* hacen el camino, dirigen, llevan a los jicareros en peregrinación y a los enfermos a la salud; son dirigentes sabios que no dejan que nadie pierda el *nana'iyari*.

El escenario en donde toma forma el universo

Una vez revelada por el *tunuwi'iyari* la oscuridad del paciente, tienen que programar cinco rituales de curación que denominan *mawarixa* y que llevan a cabo en el adoratorio familiar del paciente, o bien, dependiendo de la enfermedad que lo aqueje, en algún lugar determinado por el *tunuwi'iyari*, sobre todo si el cantador sospecha que, más que un incumplimiento de *el costumbre*, se trata de una brujería. No obstante, tanto el *tunuwi'iyari* como el doliente prefieren que los rituales de curación coincidan con otra celebración del ciclo ceremonial (*neixa*), llevada a cabo en alguno de los templos *tukipa*.¹³ De esta manera, los suntuosos gastos que generan los rituales de curación son compartidos por el conjunto de jicareros que hacen *el costumbre*. Además, el *tukipa* es el recinto de las diferentes deidades que pueblan el panteón huichol, réplica del escenario donde se efectuó la epopeya de la creación.

En términos simbólicos, el *tukipa* es una microrrepresentación del universo [Schaefer, 1996:338; Neurath, 1996:288; Gutiérrez, 2002b:79-84] dividido básicamente en tres partes: a) en el lado occidental, un patio circular (*kie*=casa) donde se cimenta un edificio denominado *tuki* y que en el fondo tiene un altar (*niwetari*) dedicado a las diosas de la lluvia; en algunas comunidades, el altar está constituido por cinco escalones que terminan en

¹³ Estos rituales se llevan a cabo también en los adoratorios familiares *xirikite*. No obstante, los pacientes prefieren hacer las curaciones en los *tukipa*.

una superficie; *b*) un patio central (*kutsaripa* o *takwa*); *c*) en el lado oriental, un conjunto de adoratorios denominados *xirikite*.¹⁴ Con respecto a los adoratorios, el *tuki* es más grande, circular y sumido, en muchos casos, poco más de medio metro en relación con la superficie terrestre; en cambio, los adoratorios son rectangulares, elevados de la tierra mediante cinco escalones. El edificio grande es asociado con lo de abajo, con el mar primordial y lugar de origen [Schaefer, 1996; Gutiérrez, 1910a]; en cambio los adoratorios son un modelo reducido del Cerro Quemado (*Reu'umarx+*), por donde el niño del mito salió transformado en sol; el patio es el lugar de transición, *Wirikuta*. Dentro del *tuki* y tras el fuego, el *tunuwi'iyari* ocupa su lugar; entre el fuego y él coloca un petate con peyotes y su *takwatsi*, estuche donde guarda su bastón de poder (*muwiereri*), conocido también con el nombre del héroe cultural *Kauyumari*. El fuego, el peyote y *Kauyumari* son el conjunto de seres con el que se relaciona el *tunuwi'iyari* en el escenario ritual para curar al enfermo. En términos cosmogónicos, son elementos que habitan el centro, lugar destinado a representar las transformaciones profundas, ocupado por entidades caracterizadas por su doble naturaleza: nocturnas y diurnas. En este sentido, en ciertos mitos el Abuelo Fuego aparece con dotes ambivalentes: es un ser horrible que debe ser derribado a flechazos para que ilumine la oscuridad [Preuss, 1998a (1907):381-362] o un ser muy "delicado" que puede incendiarlo todo si la gente no le cumple [Zingg, 1998 (1937):35]. De ahí que se diga que su territorio es la noche para alumbrar a la oscuridad. Su doble naturaleza se manifiesta también en *Tamatsi Kauyumari*, aliado del Padre Sol [Lumholtz, 1986 (1898, 1900, 1904):151-152; Preuss, 1998b (1908)], quien representa al lucero matutino (*Xurawe Tamai*), la estrella guía [Aedo, 2001:130]. En la mitología, *Kauyumari* es el primer cantador encargado de viajar al mundo primario para socorrer a las almas perdidas [Preuss, 1998b (1908):282]. Tiene el poder de ascender y descender los niveles del universo porque, a diferencia de los seres de abajo, posee el *nierika*, la visión que lo dota de voz y canto [Negrín, 1977:116]. Para viajar entabla, mediante sus plumas (*muwiereri*), que representan su voz, un diálogo con el Abuelo Fuego, *Tatewari* [Negrín, 1977:116]. La complementariedad de estos seres queda representada en el estuche de los bastones (*muwiereri*), que todo *tunuwi'iyari* utiliza. Así, el cantador en la acción

¹⁴ Estos edificios son diferentes a los adoratorios familiares, aunque se denominen igual. En las comunidades huicholas del este, existen en los *tukipa* hasta 21 edificios *xirikite*, mientras que en las comunidades occidentales son apenas dos. Lo importante es que, en todas las comunidades, los *xirikite* ubicados frente al *tuki*, pertenecen al Padre Sol [Gutiérrez 2010a:147].

ritual es todos estos seres, con la intencionalidad de transformar un estado a otro: de la oscuridad a la luz.

Por otro lado, *Kauyumari* aparece también como un venado [Diguët, 1992 (1899):135] —figura asociada con el Padre Sol y el peyote—, así como con un lobo [Zingg, 1998 (1937):96] —ser de abajo—; otros opinan que es el diablo y la muerte [Grimes y Hinton, 1990 (1969):93], o bien un héroe cultural y un estafador que “no conoce su nombre” [Palafox, 1978]. Según Furst [1997:110-115], estas características hacen que sea un *trickster*; no obstante, y a pesar de esta naturaleza polivalente, *Kauyumari* es alguien que “sabe su camino” [Aedo, 2001:126] y que le proporciona a los humanos su vida mediante el peyote [Negrín, 1977:119].

El *tunuwi'iyari* condensa la naturaleza doble de estas figuras mitológicas, que en conjunto se reconocen con las propiedades más elevadas moralmente, es decir, los que saben. Estas certezas sociales proporcionan a los dolientes la fe en el *tunuwi'iyari* para operar mediante los rituales de curación, la transición de un estado insalubre, de falta y de oscuridad (*t+kari*), a otro regenerado, iluminado y reconstituido (*tukari*). Como dirigente de los rituales traza, mediante su visión (*nierika*) y su voz (*muwieri*), que es la del fuego, el camino (*nana'iyari*) de los pacientes, así como en los tiempos míticos *Kauyumari* le indicó al niño tullido y enfermo su camino (*nana'iyari*) para salir de la oscuridad y hacerse sol. Este camino en las curaciones es indispensable. En la mitología son escalones que llevan al niño de la oscuridad primaria a la luz de *Wirikuta* [Anguiano y Furst, 1978:32]. Por estos mismos escalones, *Paritsika* (el venadito que camina al amanecer), por orden de su Padre Sol descendió a la tierra para ofrecer su sangre (*xuriya*) a los primeros seres, quienes así encuentran, en sus huellas, el peyote que les dará vida humana.

Nos parece que la transición de un estado a otro —dígase sol, venados, antepasados o enfermos— se produce por la simbolización en los rituales de un camino materializado en los escalones de los adoratorios *xirikite*, que suben, y los del *tuki*, que bajan. Para operar la transición, se establece dentro del *tukipa* una clara oposición entre abajo-occidente-*tuki*, con arriba-oriente-*xirikite*. Así, los rituales que se llevan a cabo en los centros ceremoniales reviven, mediante un estado de conciencia alterada por el efecto del peyote, la experiencia que significa la edificación del universo mediante la reconstrucción ritual, coreográfica y mítica del camino que guía su gesta.

En este sentido en el universo, con sus seres incluso factibles de contraer enfermedades y desaparecer, resulta lógico que no hacer *el costumbre* y estar enfermo, pertenezcan al mismo registro simbólico. Ahora bien, para un doliente, transitar a la luz significa que el cantador ha logrado encontrar

su alma para devolvérsela. Lo mismo se hace en el espacio del *tukipa* en los rituales curativos.

LAS CURACIONES: RENOVACIÓN DEL UNIVERSO, RENOVACIÓN DE LOS HUMANOS

Dentro del templo (*tuki*), cada jicarero ocupa un lugar determinado.¹⁵ Vale la pena destacar entre ellos a los cuidadores del fuego (*Tatewari Muwierí Mama*), quienes disponen de manera especial los leños que darán vida al Abuelo Fuego (*Tatewari*). Colocan un tronco horizontal (en el eje norte-sur): es la almohada; sobre ésta colocan cinco leños en el eje poniente-oriente, al que en un momento específico del ritual llega el Abuelo Fuego a recostarse. Cuando hay rituales de curación, los enfermos se colocan al lado sur del *tuki* o del cantador y amarran al toro que será inmolado frente a los adoratorios (*xirikite*). Los demás jicareros se colocan alrededor del cantador, recargados en las paredes laterales del *tuki*. En el ritual de *hikuli neixa* (la danza del peyote) y antes de comenzar las danzas, una mujer (*xaki*) se encarga de moler el peyote para hacer una espumosa bebida denominada *mawari'eiya*, ingerida por los presentes a lo largo de la noche. Aunque el peyote no es considerado medicinal ni exclusivo para atender enfermos, llama la atención la similitud lingüística entre los términos *mawarixa* y *mawari'eiya*. El primer término significa "hacer ofrendas"; el segundo, "dar ofrendas". En este sentido, consideramos que el peyote, más que curar como medicina, dispara, como en el mito, una transición de un estado fragmentado (*t+kari*) por la transgresión (robo del alma o falta de ética), a un estado reconstruido (*tukari*, recuperación del alma, encontrar el camino). Así, el *tunuwi'iyari*, mediante el peyote y el fuego, transmite la ofrenda a la deidad ofendida que, en última instancia, es la estricta abstinencia de los que han faltado a *el costumbre*, los que han salido del *ye'iyari*; es decir, mediante este sacrificio y gracias a la luz del peyote se encuentra la salud. En este sentido, el peyote es un principio que mantiene el equilibrio, sea del universo o corpóreo.

Como se dijo ya, el incumplimiento de *el costumbre* desemboca en la "pérdida del alma" y sólo el *tunuwi'iyari* puede remediarlo a través de los rituales de curación (*mawarixa*), llevados a cabo en algunos de los rituales *neixa*. La curación comienza cuando el paciente dona un toro para sacrificarlo en la celebración *neixa* en la que participe. Aunque los pacientes no pertenecen necesariamente a la fila de jicareros, al participar en sus rituales

¹⁵ Por el espacio disponible en este artículo, no es posible señalar la distribución de cada peregrino dentro del *tuki*, ya que son alrededor de 36 los cargos. Para conocer más sobre el tema, remitimos a la obra de Gutiérrez [2010a].

tienen que prestar atención a todo lo que hacen: danzar junto a ellos, rezar cuando ellos lo hacen e incluso se comprometen con los suntuosos gastos que significa *el costumbre*.

Todas estas celebraciones se inician al atardecer con el encendido del fuego central en el *tuki*. El cantador y dos ayudantes ocupan su lugar tras el fuego, luego el *tunuwi'iyari* canta para llamar a los antepasados (*kaka+yarixi*). Una vez que ellos llegan, toman su lugar al lado del cantador y el fuego. Cantarán juntos y la voz del cantador será el vehículo mediante el que se exprese la voz del Abuelo Fuego para narrar diferentes pasajes mitológicos. Es un momento único del ritual, pues el cantador expresa que ahora pueden saber lo sucedido con el alma del enfermo y diagnosticar si ha sido raptada, hechizada o existe alguna falta ética.

En el momento en que se intensifican los cantos, los jicareros se reúnen en el interior del *tuki* e inician sus danzas *neixa*. En sentido levógiro pasan del interior del *tuki* al patio y de ahí se dirigen hacia los adoratorios orientales para, finalmente, regresar al interior del *tuki* y reunirse en el centro.

Varios huicholes han dicho que danzar es seguir el camino del sol, quien camina en las postrimerías del día. Danzar así es “ayudarlo a subir para que no sea comido o se caiga”. Por ello, durante toda la noche repiten cinco veces las danzas hasta que aparecen los primeros rayos solares, momento en que el cantador saluda con su bastón al sol levante. Se dice que el amanecer es el triunfo del Padre Sol sobre las fuerzas nocturnas, victoria que en la mitología convierte a los primeros antepasados, los *kaka+yarixi*, que vivían en la oscuridad, en seres que pueden tener luz materializándose en humanos.

A la media noche —y una vez que el cantador, los jicareros y los pacientes han entrado en un estado de conciencia alterado por el efecto del peyote, las danzas, las desveladas y los ayunos prolongados— comienzan las prácticas curativas. Al lado del fuego, el cantador recuesta en un petate al paciente y le pasa por el cuerpo su bastón (*muwierí*); luego toca el hígado, el corazón, las muñecas, y finalmente le succiona con la boca la parte que considera afectada; escupe en su mano el mal extraído de las entrañas del paciente, materializándose en pedazos de maíz podrido, vidrios, piedras, tornillos, etcétera. Con el amanecer, el paciente debe estar curado. No obstante, para que el *marwarixa* sea eficaz y quede liberada el alma del paciente, debe repetirse el tratamiento por lo menos cinco veces.

Puede suceder que, a pesar de los rituales de curación, la enfermedad no se cure. Si es así, entonces el cantador considera que su alma ha sido atrapada por un hechicero (*ti'utekom*). Para romper este encantamiento, se requiere buscar las flechas del mal colocadas por el brujo en los cuatro rum-

bos del universo. Así, el *tunuwi'iyari* y el enfermo se dirigen al occidente del territorio huichol, al cerro *Reu'utarx+*, considerado el lugar en donde termina la luz e inicia la oscuridad. Una vez ahí, el *tunuwi'iyari* traza un círculo en el que quedan incluidos paciente y cantador. En seguida rezan mirando al poniente y luego al oriente. El *tunuwi'iyari* pide (*+xatsika'iyari*) a los antepasados (*kaka+yarixi*) que lo socorran en la búsqueda de las flechas para liberar el alma del paciente. Posteriormente, se colocan en el poniente y el cantador limpia al doliente mediante succiones, lo cual repetirá en el oriente. De ahí se dirigen al desierto de *Wirikuta*, donde hacen lo mismo, y luego a los otros rumbos. Al terminar estas macrocuraciones deben dirigirse a *Tea'akata* (lugar del fuego, centro) para quemar lo que el cantador ha encontrado, que incluye: las flechas *iteoki*; un insecto denominado *marikukui*, que lleva el maleficio al interior del organismo; un caracol *k+r+pu*, que es un "sexo femenino", y el extracto de un agave asociado con una planta denominada *kieri*. Los tres elementos en conjunto conforman la esencia de la mujer de los sueños, la *T+kari Nawakame*; encontrarlos significa haber extraído del cuerpo las flechas que no permitían que el paciente tuviera luz. Una vez hecho esto, el doliente se encontrará en el estado *tukari*, es decir, con luz. Los rituales de curación no se hacen en un solo momento, sino que pueden durar de cinco a diez años, dependiendo de la voluntad y disponibilidad del cantador y el paciente.

En conclusión, para el pensamiento huichol, el viaje (*nana'iyari*) —una serie de peregrinaciones o ritos en el espacio de sus centros ceremoniales— alude, en términos generales, a un renacimiento ritualizado que conlleva salir del estado *t+kari* y acceder al *tukari*, que es lo mismo que salir de la muerte para encontrar la vida. Este renacimiento curativo no es privativo ni de los ritos de peyote ni de la cultura huichola. Se trata de un principio estructurante que subyace en diversas culturas y a muchos rituales, posiblemente a todos aquellos que, al hacer hincapié sobre el simbolismo bifronte muerte/vida, postulan la transformación de los participantes hacia un nuevo estatus social, o incluso la transformación de la misma sociedad.

Vemos también que curarse es seguir el buen camino; es decir, significa la renuncia que se establece ante el yo y el otro y permite el estado de la cultura, tal como se la conoce, quedando el participante proyectado en el modelo de familia que incluye a los seres que saben, los antepasados, que son los mismos huicholes deificados, los familiares que iniciaron el gran viaje que llevó a los huicholes a estar donde están.

Por ello, el acto curativo, al igual que otros elementos rituales, no lo encontramos en la acción ritual de la misma forma entre los tarahumaras, pero sí está presente en el concepto del que es portador: la vehiculización

de influencias divinas mediante el viaje, por lo que un trabajo comparativo entre estos grupos resulta pertinente.

Tres diferencias

El conjunto de conductas y conceptos que giran en torno al uso del peyote entre los tarahumaras y los huicholes muestra tres diferencias importantes:

- 1) Entre los huicholes, la relación con el peyote es un asunto que involucra a toda la comunidad y que, sólo secundariamente, puede aprovecharse para realizar curaciones individuales. En cambio, entre los tarahumaras, el peyote se utiliza para curar las enfermedades del alma, prevenirlas y, en ciertos casos, favorecer el desarrollo de ciertas habilidades personales; la más importante es sin duda, la iniciación chamánica.
- 2) Por otra parte, entre los tarahumaras, pese a ser considerado el más poderoso de los protectores, al peyote se le teme por su naturaleza caprichosa, lo que es diametralmente opuesto al sentir de los huicholes. Cuando se usa ritualmente en una curación, las normas de comportamiento son aun más estrictas, y esto marca nuevamente un contraste importante con el trato que le reservan los huicholes.
- 3) En contraste con las cuantiosas ingestas colectivas que los huicholes realizan en un clima de exaltación en el espacio comunitario, los tarahumaras llevan a cabo ceremonias más íntimas, en su espacio doméstico, en las que se puede participar sólo con invitación. La cantidad de cactáceas ingeridas en sus rituales es de uno a dos botones, entre diez y quince personas.

INTERCAMBIO, PREDACIÓN, ENFERMEDAD EN LA COSMOVISIÓN TARAHUMARA

En las páginas de *El México desconocido*, Lumholtz [1981:354] afirma que fue Tata Dios (*Onoriúame*, El-que-es-Padre, en los rituales plenamente identificado con el Padre Sol), la gran divinidad creadora, el que dejó en la tierra a su hermano gemelo, el *jíkuri*, como gran remedio. Remedio y peligro, aliado y ser temido, son las dos características asociadas a este ser-planta.

Hablar del peyote como potencial generador de enfermedades no contradice su condición de aliado. De hecho, ninguno de los seres que habitan el cosmos rarámuri se caracteriza por la unicidad de sus cualidades, más bien la afirmación contraria debe ser considerada como operativa. Toda alianza implica potenciales peligros y toda enemistad no excluye la posibilidad de establecer cierto tipo de alianzas. Incluso con el diablo, dueño de las riquezas y poderes inframundanos; así es posible llegar a ciertos pactos

y obtener ciertos beneficios. Por tanto, es más por comodidad como se establecen propiedades aparentemente estables para unos u otros seres; sin embargo, estas oposiciones en el plano ético no se presentan como referentes fijos. Lo que sí existe son buenas o malas relaciones entre los seres humanos y entre éstos y otros seres (el peyote entre ellos), y son precisamente las malas relaciones las que conducen a la enfermedad. Abordemos con detenimiento esta última cuestión.

Tal como se consigna en la exégesis nativa, todos los cuerpos humanos se constituyen de componentes sólidos (carne y huesos), líquidos (sangre y otras excreciones) y etéreos (alma/almas).¹⁶ Esta última, el alma, o almas, cuyo crecimiento y vicisitudes están en el centro del discurso y de la práctica chamánica, es insuflada dentro del cuerpo por *Onorúame* en el momento de nacer y, de acuerdo con cierta exégesis nativa, circula(n) por los caminos internos del cuerpo (vasos sanguíneos) a través de la sangre. Sin embargo, es durante el ciclo de vida y en los procesos de intercambio socio-cósmicos cuando la unidad cuerpo-alma humana va adquiriendo, bajo el cuidado del chamán (*owirúame*) y entre las amenazas constantes de la brujería (preocupación constitutiva del ethos tarahumara), su plenitud como persona.

Al respecto, es importante aclarar que los humanos no son los únicos seres dotados de alma. En potencia, hay componentes anímicos en todas partes (animales, árboles, rocas, etc.), lo cual implica una tierra poblada por una infinidad (igualmente potencial) de seres, cuya existencia y agencialidad, en la mayor parte de los casos, no parece interferir en la vida de los tarahumaras.¹⁷ En efecto, no todo lo que está animado se constituye en sujeto de una relación (por lo general, onírica, que es cuando un alma aparece en forma humana) y, menos aún, de una relación ritualizada, como es el caso del peyote. Sin embargo, entre estos seres hay algunos a los que se atribuye un tipo de socialidad parecida a la de los seres humanos. Se trata de un tema complejo que no abordaremos en el poco espacio del cual disponemos. Sólo considérese, por el momento, que, a pesar de mostrarse

¹⁶ Con respecto a la cuestión del alma, la referencia clásica de la etnología tarahumara es ciertamente el texto clásico de Merrill, 1992 [1988]. No obstante, en los últimos años el tema ha sido abordado de manera importante (en términos de cuerpo-persona, rituales mortuorios y chamanismo) por Martínez [2008, 2010 y 2011]; Fujigaki [2009] y Bonfiglioli [2005, 2006a, 2006b, 2008a, 2008b]. Gran parte de los contenidos de este apartado son el resultado de un intenso diálogo entre estos tres últimos autores.

¹⁷ Se trata de un campo de la ontología tarahumara difícil de estudiar porque sólo ocasionalmente aparece en los discursos de sus especialistas, mientras que es ignorado, casi por completo (justamente por su carácter potencial), por el resto de la población.

a los comunes mortales (indígenas y no-indígenas) como una planta, en su forma anímica —únicamente percibida por los chamanes de cierta jerarquía— se presenta en forma de un ser dotado de vida comunitaria, con sus propias autoridades, sembradíos, fiestas, etc. Ahora bien, la principal diferencia entre el peyote y el humano está en el poder que se le atribuye para enfrentar a cualquier enemigo, o para desarrollar determinadas habilidades. Lo interesante es que, gracias a la intervención chamánica, parte de este poder se transfiere y es incorporado por los humanos (con fines protectores) a un pacto que consiste en intercambiar con este ser alimentos y otro tipo de cuidados.

En términos más amplios, la capacidad de activar y mantener buenas relaciones se sustenta en el conjunto de nociones y prácticas que *Onorúame* transmitió a los tarahumaras al comienzo de los tiempos y que les sigue transmitiendo en los tiempos actuales, a través de sus chamanes. Planteado en términos de relaciones sociales, la principal clave de este saber es el intercambio. Un tarahumara que tiene buenas relaciones es un tarahumara que “piensa y camina bien”, expresión que, relacionada con la noción nativa de persona, se traduce en que es conocedor y practicante de las modalidades del intercambio entre los miembros de la comunidad y entre ellos y las deidades creadoras u otras más; por ejemplo, el peyote. Aquí, es importante enfatizar que, para un tarahumara, el pensamiento no es una cuestión de química cerebral; no es algo que se origina en la cabeza, sino algo que se transmite de *Onorúame* a los chamanes (durante sus desplazamientos oníricos) y de estos últimos (y los ancianos) al resto de la comunidad. De igual manera, la idea de camino no debe entenderse como una metáfora más sobre la ética de las relaciones sociales, algo común en muchas culturas, incluyendo la del antropólogo. En su sentido literal, la noción de camino es una puesta en práctica de estas relaciones, mediante los desplazamientos humanos en un territorio montañoso caracterizado por un patrón de asentamiento en rancherías, territorio donde pensar y caminar son evidencia de la socialidad misma; socialidad que pone énfasis en las reuniones festivas y laborales. Los correlativos cósmicos de este andar son el camino solar —tema sobre el cual regresaremos más de una vez a lo largo del texto—, el camino danzado y el camino de las almas humanas después de la muerte, aquel que conduce al *rivigachi* (al cielo, al piso de arriba, al lugar donde se vuelve a nacer, a caminar y danzar).

Dentro de esta cosmovisión, la noción de intercambio es coextensiva a la de circulación de fuerzas y sustancias vitales contenidas: las primeras, a manera de componentes anímicos presentes en la sangre de los animales sacrificados —mencionados en el mito como sustitutos de los humanos—;

las segundas, a manera de alimentos; unas y otras ofrendadas y elevadas al cielo por los humanos a través de los caminos recorridos en el ritual.¹⁸

Lo anterior se relaciona de manera directa con el tema que aquí nos ocupa por las siguientes razones: las personas que participan de las redes de intercambio no deben temer a la enfermedad, puesto que sus vínculos con las deidades y con el resto de la sociedad se reflejan en el equilibrio de sus componentes anímico-corporales; aun así, nadie está realmente librado de los peligros de las interferencias del diablo —patrón de los chamanes mal intencionados (*sukurúame*), sembradores de pereza, envidia y discordia humana—, menos aún aquellos que no participan de alguna forma en este tipo de reciprocidad socio-cósmica; de acuerdo con la ética tarahumara del intercambio, son justamente estos últimos los más próximos a la enfermedad (como afectados o como causantes) y a la oscuridad inframundana.

En efecto, los seres que producen enfermedad operan sobre todo de noche, cuando el cielo “está volteado” y los seres del mundo ctónico dominan, idealmente, la superficie terrestre. La razón es evidente: la noche es el momento en que la gente sueña y las almas vagan afuera del cuerpo, exponiéndose a los peligros del mundo extrarradio. De acuerdo con esto, la enfermedad sobreviene cuando una de las tres o cuatro almas que habitan el cuerpo (junto con las componentes anímicas que fluyen a través de la sangre) se queda afuera del mismo por un tiempo prolongado, raptada y aprisionada por seres que obran en perjuicio de la gente, sea a manera de castigo o por la naturaleza tendencialmente maligna del raptor. En los casos más graves, la pérdida permanente del alma conduce a la muerte.

Entre los responsables de esta sustracción de almas se encuentran diferentes seres, todos ellos capaces de relacionarse con el diablo. Es justamente en esta esfera de relaciones donde el peyote actúa como aliado-protector. No obstante, la alianza con el peyote debe refrendarse mediante ciertos cuidados. Con regularidad, hay que brindarle comida, sahumarlo y mantenerlo alejado de fuentes de calor o de comportamientos que lo irritan. Incurrir en faltas tiene el efecto (altamente peligroso) de que el peyote capture el alma del ofensor y se la lleve a su morada en el desierto chihuahuense. No importa que el transgresor sea un niño, un adulto o un pariente muerto (lo cual implica, como en el caso huichol, heredar la falta y la deuda que de ella deriva). Tampoco importa que la ofensa sea intencional o involuntaria.

¹⁸ Nos referimos, una vez más, al recorrido del camino solar, cuya dinámica ha sido descrita con detenimiento por Bonfiglioli [2008a].

El efecto es el mismo: la pérdida gradual y repentina de fuerzas anímicas con consecuencias físico-emocionales.

Una parte fundamental del trabajo chamánico consiste justamente en descubrir (subjektivizar), a través de los sueños, quién es, entre los seres-peyotes, el responsable del rapto del alma y negociar con él la restitución de ésta.¹⁹ En el caso que nos ocupa, la recuperación de la entidad es parte fundamental de este trabajo.

Traducido en términos de código alimenticio, conviene aclarar que un cuerpo enfermo es un cuerpo cuyas entidades anímicas se han transformado potencialmente en alimento de otros seres. Aunque no hay pleno consenso al respecto, se dice que el peyote también puede comerse a las almas apresadas, a menos que no se le pague el alimento debido. Se trata de una lógica que opera de manera inversa a la lógica sacrificial, la cual, como sabemos [Bonfiglioli, 2008a], no sólo renueva, a través del ritual dancístico llamado *Yúmari*, una relación de mutua dependencia entre los Padres dadores de la vida —*Onorúame* y *Eyerúame*— y los Hijos endeudados, también a través de la “raspa” del peyote (*jíkuri sepawáame*) se renueva la relación de alianza con este tipo de ser.

La diferencia entre una lógica y otra adquiere así una connotación socio-cósmica: al operar de acuerdo con las leyes de intercambio, la lógica sacrificial renueva alianzas, mientras que la lógica predatoria es el producto de malas relaciones. No obstante, la sustracción de los componentes vitales puede subsanarse mediante el pago compensatorio de alimentos (canónicamente, el sacrificio de ganado vacuno).

El sipáame, intermediario y guía

El *owirúame*, palabra tarahumara que líneas arriba hemos traducido con el controvertido término de chamán, es un especialista a quien la comunidad le reconoce, en primera instancia, la capacidad de “saber soñar”, es decir, de saber controlar e interpretar su acción en los sueños, dimensión ontológica en la que esa parte constitutiva del ser llamada *arewaka* (alma), libre de su almacén corporal y de las constricciones perceptivas ordinarias, está en condición de experimentar otro tipo de mirada y de relaciones con los seres que habitan el mundo (el cosmos). Es en esta dimensión donde plantas, animales, cristales, etcétera, muestran una interioridad anímica semejante

¹⁹ En otros casos, como el de los gusanos-cristales denominados *sukí*, no se trata de rapto sino de intrusión de agentes anímicos en el cuerpo de uno; pero aquí no tocamos este tema.

a la de los humanos, y es aquí donde la humanidad es potencialmente percibida como una propiedad compartida con otros seres, y donde las dimensiones espacio-temporales se comprometen a una suerte de condensación-dilatación equiparable a la de los relatos míticos. Mas la gente común, a diferencia de los *owirúame*-chamanes, no tiene la capacidad de interpretar esta “otra realidad”, ni de controlarla, por lo que necesita de la ayuda de los chamanes. No obstante, el tipo de habilidades desarrolladas por estos especialistas es variado y diferenciado: algunos sólo aprenden a sacar gusanos; otros, a tratar con *bakánoa*, y otros más, con el peyote.

Dentro de la jerarquía chamánica, los que ocupan el grado más alto son denominados *sipáame*, únicos entre los *owirúame*, dotados del conocimiento y poderes necesarios para negociar con los peyotes y conducir el rito a través del cual llevar a buen término la relación entre esta peculiar clase de seres y aquellos humanos que, por diferentes razones, se han involucrado en ella.

Con respecto a la forma en que los poderes les son conferidos por *Onorúame*, interesa recalcar la importancia del desplazamiento anímico —el camino chamánico— por los diferentes niveles del cosmos: el *riwigachi* (mundo celeste) o el *rerégachi* (mundo de abajo). A uno de estos dos niveles²⁰ el alma del chamán debe aprender a llegar, en su proceso iniciático, para desempeñar su labor de caminante anímico, de negociador y recuperador de las almas perdidas o capturadas por otros seres. Más que un acto notorio, el caminar onírico del chamán es entonces un aprendizaje que, en el caso de los *sipáame*, debe completarse con un desplazamiento corporal a la morada del peyote, esto es, viajando tres veces a una localidad del desierto llamada *Santapolio*. Los motivos de los tres viajes son: conocer el camino al desierto; completar las enseñanzas recibidas de *Onorúame* con aquellas que le transmitirá el peyote, y recolectar una cantidad suficiente de plantas para llevar a la sierra y realizar los rituales de curación que sean necesarios. En estos viajes, el futuro *sipáame* funge como acompañante de un *sipáame* reconocido. Después de la recolecta, realizan una breve ceremonia, parecida, en algunos aspectos, a las que se llevan a cabo en la sierra. Y, una vez de regreso en la sierra, los *sipáame* organizarán una raspa, con el fin de ofrecer a la planta alimentos con los que sancionará el comienzo de una alianza. A partir de este momento, cada *sipáame* comenzará a caminar de rancho en rancho para cuidar de las personas que necesitan de su ayuda, de las cuales

²⁰ Si bien predominan las versiones de que es arriba, en el *riwigachi*, donde ellos obtienen estos poderes de *Onorúame*, también hay chamanes que afirman lo contrario, diciendo que es abajo, con *Eyerúame*, donde hay que caminar para aprender.

recibirá generosas cantidades de alimentos y pagos en dinero, a cambio de sus servicios.

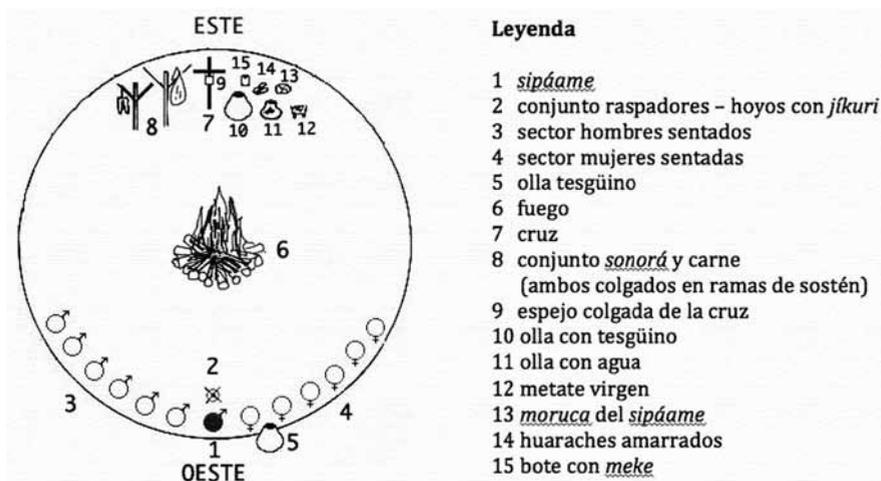
Cuando una persona sospecha que el peyote es responsable de sus malestares físico-anímicos, visita a un *sipáame* de confianza. Su labor se enfocará, en esta primera etapa, a tratar con el peyote, mediante vía onírica, para obtener la liberación del alma del enfermo. Después de algunos meses, comenzará la serie de ritos curativos, conocidos como “raspa”. Dado que las razones siempre tienen origen en una transgresión o un incumplimiento, cometido en primera persona por el afectado, o bien heredado de algún pariente cercano, el enfermo deberá reparar la deuda para recuperar el equilibrio psico-físico y renovar la alianza con este ser poderos.

Las raspas se realizan espaciadas en el tiempo —una al año, por lo general—, y la curación definitiva se obtiene después de tres participaciones —cuatro si se trata de una mujer— como invitado, en raspas organizadas y costeadas por otro enfermo. Para completar el ciclo, el enfermo debe participar en una raspa más —la cuarta, en el caso de los hombres, y la quinta, para las mujeres— esta vez en calidad de organizador. En esta última se le ofrece al peyote el alimento compensatorio antes mencionado, un animal vacuno o varias chivas, generalmente.

La raspa: reparación, viaje y renacimiento

La época del año en que se realiza la raspa va de noviembre hasta la Semana Santa, lo que para un tarahumara es el “tiempo de frío”, cuya terminación es marcada en el calendario con una fecha muy precisa: el último viernes de cuaresma o Viernes de Dolores, que, idealmente, abre paso primero al “tiempo de calor” y luego, a las lluvias. Lo interesante de estos periodos climáticos para el tema que nos ocupa, es que corresponden al tiempo de floración del peyote (mayo y septiembre), según se dice, época en que estos seres, hembras y machos, paren a sus “crías” y cuidan a sus sembradíos, asuntos que les impide atender a las cuestiones de los seres humanos.

Toda raspa se lleva a cabo en las primeras horas de la noche, hasta el amanecer. La razón es que los desplazamientos anímicos sólo pueden realizarse de noche porque, libres de su armazón corporal, las almas caminan ligeras, cubriendo fácilmente largas distancias que separan la sierra del desierto. Mas la ligereza termina con los primeros rayos del día, porque es preciso que las almas regresen a habitar dentro de sus cuerpos. De acuerdo con las palabras ceremoniales es, en efecto, con la llegada del sol cuando los enfermos “despiertan” y retoman el camino, contentos por haber cumplido con su deuda. A pesar de que, para ese entonces, el rito ha terminado, no debemos olvidar



que, visto desde el espacio-tiempo del rito (es decir, desde un punto de vista particular), el camino aludido no es concebido como un camino cualquiera, sino, canónicamente, como el “camino solar”, que comienza justamente en el sector oriental del patio, lugar donde los enfermos terminan su acción ritual.

La forma circular del patio donde se realiza la raspa es análoga a la superficie terrestre —en palabras de algunos rarámuri, redonda como un tambor o una tortilla [González, 1984; Merrill, 1992 (1988)]—. En este espacio, las ofrendas se disponen en el lado este, mientras que en el oeste se sientan el *sipáame* y los enfermos: los hombres a su izquierda y las mujeres a su derecha. Alineados sobre este eje este-oeste, se encuentran el *jíkuri siríame* (“peyote gobernador”) y el fuego; el primero, en el centro de un hoyo escarbado enfrente del *sipáame*, y el segundo, en el centro del patio, bajo el cuidado especial de una persona encargada de mantenerlo encendido toda la noche.

El hoyo donde se encuentra el *jíkuri siríame* (como aliado del chamán) es cubierto por una jícara que sirve como caja de resonancia de los raspadores, bastones frotados por el chamán a lo largo de las sesiones dancísticas que los enfermos realizan durante la raspa. En otros escritos²¹ señalamos que el conjunto de bastones —uno con muescas y otro liso—: jícara, hoyo y peyote, debe considerarse una de las claves interpretativas de la labor del *sipáame* durante el rito. Aunque de forma sintética, retomaremos algunos

²¹ Véase particularmente, Bonfiglioli [2011].

argumentos presentados en esos escritos porque, en articulación con otros elementos de la parafernalia y con la misma acción ritual, permiten apreciar una analogía importante con el contexto mítico huichol. Con respecto al contexto tarahumara, contamos, en primer lugar, con un dato de Lumholtz [1981:358], que indica que uno de los dos bastones, llamado *sipíraka*, simboliza “el camino de Tata Dios” debido a sus líneas sesgadas diagonalmente en una parte del instrumento. A este dato se agregan otras consideraciones. Para conectar los distintos planos del cosmos, este camino es concebido a manera de escalera, objeto con el cual la *sipíraka* guarda una semejanza física relevante.²² Pero, vistas en clave cósmica, las montañas (o cadenas montañosas) también son concebidas como un tipo de camino-escalera que conecta el abajo con el arriba y el oeste con el este (y viceversa). En tanto representante de Tata Dios en la tierra, caminante y guía por excelencia, el chamán es quien más recorre estos caminos-escaleras, ya sea en los sueños de iniciación o de curación, en los viajes al desierto y en los desplazamientos que realiza en la sierra para atender a quienes requieren su ayuda. Debido a estas y otras características para el contexto raspa, proponemos interpretar la *sipíraka* como una escalera-camino cósmico que permite al alma del *sipáame* desplazarse por los planos del universo.²³

La cuestión de la escalera cósmica está asociada, en el contexto huichol, a cuatro figuras míticas de gran importancia. En primer lugar, con el niño mítico que después de arrojar al fuego sagrado asciende al cielo por un camino escalonado para convertirse en Sol, y deja atrás la oscuridad, la enfermedad y el frío. En segundo lugar, con la deidad Bisabuelo Cola de Venado, quien usa una escalera para realizar un viaje sobre el eje oeste-este para ir al país del peyote [Lumholtz, 1986:96]. En tercer lugar, con los venados *Parítsika* y *Kauyumari* [Lumholtz, 1986:283-284], el primero de los cuales, consignado por el mito como Hijo del Sol, baja por los cinco escalones que unen el cielo con la tierra, para entregar a los hombres el peyote, que les indicaría el camino de la vida, así como su propia carne, a manera de autosacrificio y caza ritual. Algunos mitos huicholes agregan que, para encontrar su camino, los antepasados son guiados por la emblemática figura de *Tamatsi Kauyumari*, venado de grandes astas, quien con sus flechas y su bastón de poder les indicó cómo encontrar el cactus vital, en las huellas del *Parítsika*.

²² Nos referimos a aquellas escaleras hechas de tronco de pino labrado cuyos peldaños parecen muescas.

²³ La propuesta ha sido corroborada de diferentes maneras en las entrevistas ya mencionadas.

Entre los tarahumaras no encontramos narraciones de este tipo; sin embargo, hay datos que permiten apreciar analogías importantes entre los venados míticos huicholes y el líder de la danza del peyote tarahumara. Una de las herramientas utilizadas por este último personaje a lo largo de las danzas actuales es una faja de piel de la que cuelgan laminillas de metal o casquillos de bala. Al respecto, es interesante notar que, en lugar de las laminillas y de los casquillos actuales, lo que colgaba de ese cinturón, hace más de un siglo, eran pezuñas de venado [Lumholtz, 1981:359]. La relación metonímica entre pezuñas y huellas es evidente. Unas y otras se presentan como una suerte de molde, no sólo del peyote entregado a los hombres por el venado Hijo del Sol, sino también del peyote suministrado a los enfermos por el líder de la danza tarahumara, quien, en tanto representante del chamán y portador de las pezuñas de venado, puede interpretarse como la transformación tarahumara del *Parítsika* huichol.

La analogía entre estas figuras no se circunscribe únicamente a la función de suministradores-dadores de peyote. En los sermones declamados por el chamán tarahumara en los momentos iniciales de la raspa, se plantea una igualdad de funciones entre su labor y la del Hijo de Dios (*Jesusi*), por ser este último el primer doctor y ancestro de los curanderos. De manera equivalente, los huicholes también plantean una analogía entre *Parítsika* y Cristo, por ser estas dos figuras los emisarios del Padre (Sol).

Cerremos este paréntesis analógico y retomemos de manera más directa la etnografía de la raspa. Terminados estos sermones iniciales, sigue la ingesta de unas cuantas cucharadas de peyote por parte de los participantes. Cabe aclarar que éstos no experimentan, dentro del rito, una alteración de los sentidos.²⁴ Todo pasa a través del chamán. Es él quien tiene los poderes de ver y referir lo que sucede.

Mientras el *sipáame* comienza a raspar acompañando la acción con un canto sin palabras, los participantes comienzan a bailar en círculo, encabezados por el ayudante del chamán. Estamos en una fase en la que el fuego, en el centro del patio ceremonial, también hace de protagonista. Tratado como un ser sagrado que cuenta, únicamente en este rito, con el cuidado de un encargado que desempeña esta función por designación del mismo chamán, parece estar ahí para coadyuvar, con su luz y calor, a la labor de este último. En efecto, concentrado en su acción sonora, el chamán mira hacia la morada del peyote, dejando que su mirada atraviese la luz del fuego. Basándonos

²⁴ De hecho, dadas las cantidades mínimas ingeridas, sería sorprendente que sucediera lo contrario.

en una nueva analogía con el contexto huichol, no dejamos de apreciar, a pesar del silencio exegético al respecto, las potencialidades del fuego como generador de luz y visión chamánica: canto, mirada, fuego, luz y peyote, todo parece alinearse sobre el mismo eje semántico.

Entre una sesión de danza y otra, se suceden las declamaciones de las palabras ceremoniales, evidencias verbales del contenido de aquellas miradas, aquellos cantos, fisionomía de un escenario dilatado, dentro del cual el agenciamiento chamánico parece perder su linealidad temporal. Conforme avanza esta secuencia declamatoria, lo que se impone es la recursividad de los contenidos, que hace eco a la circularidad de las coreografías realizadas, efecto sapientemente incrementado por la velocidad de las declamaciones. Lo que más traducen las palabras, con retórica recursiva, es la circularidad del tiempo y de los desplazamientos espaciales. Aun así, es posible vislumbrar los tenues perfiles de una secuencia de acontecimientos.

En sus últimos sermones el *sipáame* advierte que los efectos de la negociación con el peyote están a punto de dar los resultados esperados.

Continúa la curación final con los raspadores.

Después de frotar los bastones raspadores toda la noche sobre la jícara que cubre el peyote, el *sipáame* los frota ahora sobre la bóveda craneal de los enfermos. Al terminar la curación, viene la despedida del peyote, la purificación-fortificación final de los componentes anímicos de los participantes con intensas bocanadas de incienso y la ingesta de otras medicinas líquidas. El viaje ha llegado a su conclusión. Unas últimas palabras ponen el acento sobre el nuevo estado anímico que debe prevalecer entre quienes han participado en la raspa, pese a la desvelada y al cansancio. Después de recoger la ofrenda, el peyote vuelve contento a su morada, mientras que lo ingerido por los enfermos queda dentro de sus cuerpos, protegiéndolos de la brujería. Ya es hora de que los participantes al rito “despierten” contentos, sobre todo el enfermo, que al organizar su última raspa y al ofrendar la carne saldó su deuda, terminando así el ciclo de curaciones. El hecho es evidenciado mediante un emblemático jicarazo de agua gélida arrojada en la cara de todos los participantes, entre risas y bromas de los demás.²⁵ De

²⁵ Al respecto, cabe señalar que los huicholes también terminan sus ceremonias de peyote lavándose la cara; no obstante, en este caso es para quitarse las insignias del cacto, la pintura facial, y no para despertarse. Después de recibir el “jicarazo”, los tarahumaras también se lavan, pero no es para quitarse insignias sino para descontagiarse y marcar su reintegración al grupo en una nueva condición.

esta manera termina el rito, y en los tres o cuatro días que siguen, todos deberán observar tres normas de conducta: comer sin sal, abstenerse de tener relaciones sexuales y mantenerse alejados de las fuentes de calor, normas que, de ser transgredidas, podrían comprometer los efectos de la curación.

Amanecer por el camino del padre-sol

Para los huicholes, la enfermedad de las almas deriva de un descuido de las normas éticas del grupo, las que les fueron enseñadas por las deidades creadoras al comienzo de los tiempos. No atenerse a ellas implica exponerse a la brujería y, consecuentemente, a la enfermedad, contexto donde la relación con el peyote es importante, ya que permite —por medio de visiones— el acceso a la rectitud y *el costumbre*. Puede decirse que estos principios generales valen también para los tarahumaras, y una persona que se atiene a *el costumbre* está, en principio, menos expuesta a este tipo de enfermedades. Sin embargo, es importante evidenciar que en ningún momento los huicholes piensan que pueden cometerse infracciones en contra del peyote; en todo caso, la falta es indirecta así como las enfermedades que pueden derivar. Esto es justo lo contrario de lo que sucede con los tarahumaras, pueblo que está en constante preocupación por los efectos causados directamente por la brujería. Como ya comentamos, para protegerse de los hechiceros buscan una alianza con el peyote, el mejor de los remedios y de las medicinas preventivas. Pero el trato con este ser poderoso no está exento de peligros y, al desatenderse ciertas obligaciones, el apoyo puede revertirse en contra del protegido y desembocar en un rapto del alma. Para bien o para mal, la relación con el cacto exige —contrariamente a los huicholes— un trato directo, y es sólo en el fondo del escenario donde se vislumbran los valores genéricos de *del costumbre*. Esta diferencia tiene repercusiones tanto en el papel que desempeñan los curanderos como en los ritos de curación que llevan a cabo.

El curandero huichol obtiene su poder moral y curativo del peyote y del fuego, el primer taumaturgo. Del primero recibe el don de la visión (*nierika*); es decir, la habilidad de ver más allá de la realidad empírica de las cosas, ver las causas de la enfermedad y saber cómo expulsarla; descubrir a los responsables y actuar en su contra, y buscar el lugar del individuo afectado dentro del orden primigenio. Los poderes que le otorga el fuego son aquellos que le permiten vencer la oscuridad y el frío, peculiaridades asociadas a la enfermedad y a la muerte. Estos poderes también los encontramos reunidos en el *sipáame* tarahumara, dotado además de una “escalera” con la cual se desplaza por los planos del universo y se mantiene

en contacto con *Onoríame*, su guía y protector. Pese a estas semejanzas, la manera en que los dos curanderos se dirigen al peyote es distinta. En los cantos del *tunuwi'iyari* huichol, el fuego funge como interlocutor directo y se dice, incluso, que uno y otro son la misma entidad. Los contenidos del canto remiten a un escenario cosmogónico del cual el peyote es uno de los actores; sin embargo, al estar dentro de su cuerpo (y en cantidad relevante) es quien permite que las demás deidades, y en particular el fuego, se manifiesten por medio del cantador. En los cantos del *sipáame* tarahumara y en particular en sus palabras ceremoniales, es el peyote quien funge como interlocutor, mientras que el fuego forma parte del escenario cósmico en el que actúan los participantes en el rito.

De todos los argumentos presentados a lo largo del texto, nos parece importante subrayar, a manera de conclusión, que tanto la obtención del poder chamánico como su expresión en las curaciones son entendidos, en ambos casos, y en consonancia con otras tradiciones amerindias (sobre todo de Norteamérica), como la puesta en práctica de dos nociones básicas: la de viaje-camino y la de sacrificio. Los tres viajes que realizan los *sipáame* al desierto y el conjunto de peregrinaciones que efectúan los *tunuwi'iyari* se fundamentan en un principio de sustracción-adición; alejamiento-regreso. Mediante la abstinencia de ciertos alimentos, y en particular de la sal —en un fragmento mítico tarahumara, mencionada como origen de la enfermedad—, así como de las relaciones sexuales, el chamán se aleja de las imperfecciones en el espacio comunitario para hacer presente al mundo de las deidades compartiendo así sus poderes creativos. Contrariamente al caso tarahumara, en el caso huichol este tipo de viajes no son privativos de los chamanes sino —por lo menos idealmente— de toda la comunidad, la cual, al hacer *el costumbre* participa en la renovación del orden cósmico y se solidariza con el sol en su lucha permanente por salir de la oscuridad. La correlación entre el viaje que realizan los chamanes para obtener sus poderes y el viaje que tuvo que hacer el niño-sol para madurar en un astro iluminado (devenir en luz) y construir el universo es, en este sentido, paradigmática de la noción de salud huichol. Asimismo, el viaje que, guiados por el curandero, realizan los enfermos a los cuatro rumbos del universo —comenzando por el oeste y siguiendo al sur, al este, al norte— indica también una transición de la oscuridad, asociada a la enfermedad, hacia la luz, asociada a la curación. Esta relación entre el contexto cosmológico y el contexto curativo muestra una continuidad entre los principios que gobiernan el cosmos, y en particular la epopeya del astro diurno, y aquellos que rigen la salud del cuerpo.

En la raspa tarahumara de peyote, la noción de viaje presenta características distintas. Lo que los huicholes realizan durante años por los amplios

espacios geográficos mencionados, el *sipáame* y los enfermos tarahumaras lo llevan a cabo en un círculo de pocos metros de diámetro y en una noche. Los desplazamientos son de las almas más que de los cuerpos, aunque éstos se mueven, claro está, a través de la danza. Gracias a los palos raspadores, el curandero recorre el “camino de Tata-Dios” en ambas direcciones: el cielo y la tierra, la tierra y el inframundo y viceversa. Al igual que Cristo es un intermediario entre los poderes de *Onorúame* y del peyote, es un taumaturgo y también viaja al desierto. Su analogía con el hijo de Dios-*Onorúame* no se expresa solamente mediante las palabras ceremoniales, sino también con los tres crucifijos que lleva colgados al cuello para marcar su jerarquía. Las referencias a la morada del cacto y a la comunicación que establece con él aluden a un desplazamiento anímico del *sipáame* a esos lugares, esta vez sobre el eje este-oeste. Por otra parte, hemos visto que la función que desempeña el líder de la danza tarahumara plantea analogías de este último con el *Parítsika* huichol, una suerte de Cristo indígena, por lo menos en una de sus manifestaciones [Gutiérrez, 2010a:220]. Al igual que este venado mítico, el líder de la danza indica a los demás danzantes, los enfermos, un camino. El recorrido dancístico comienza y termina en el este; no obstante, cada paso por los demás puntos cardinales es marcado con un giro sobre su propio eje. La preeminencia levógira de los giros y de las trayectorias circulares parece remitir, como en el caso huichol y en la iconografía de varios pueblos indígenas del noroeste de México y del suroeste de Estados Unidos, a un movimiento ascendente, el primigenio, que recorre el sol para nacer, y que también recorren los ancestros para subir a la superficie terrestre en semana santa. El análisis parece indicar que lo que propicia la vida, y en particular el renacimiento, termina en el este, en dirección levógira y al amanecer. En el centro el fuego, calor, luz, vida. La recuperación del alma implica que los enfermos se desplacen por el camino del sol y que renazcan bajo la acción transformadora del fuego.

Esto es lo que hacen los huicholes con sus peregrinaciones. Sus viajes terminan en *Tea'akata*, el centro, lugar donde se queman los objetos asociados a la enfermedad. En la mitología huichola se indica que el universo se hizo danzando alrededor del Abuelo Fuego. En las danzas que corren de manera paralela a la curación, las trayectorias circulares en sentido levógiro remiten, también en este caso, a un movimiento ascendente que, partiendo del *tuki* —el templo ubicado en el occidente del espacio ceremonial, asociado con el mundo de abajo, el mar y la matriz primordial—, suben los escalones que los conducen hacia los *xirikite* —los adoratorios ubicados al oriente del centro ceremonial, asociado con el mundo de arriba, con el Cerro del Amanecer, en *Wirikuta*, lugar del peyote— para luego terminar

en el centro, punto donde se concentran las influencias de lo ígneo. De tal modo danzan al caer la noche hasta el amanecer, momento en que termina la curación.

Así, la curación se alcanza, en ambos casos, con la renovación del orden y del camino solar, que es también el orden de Tata-Dios o el Padre-Sol, el orden cósmico, la sanación, la luz. Esto es, en última instancia, lo que propicia la devolución del alma por parte del peyote, en el caso tarahumara, o bien, de la *T+kari Nawakame* en el huichol. En la experiencia dancística y ritual, la conexión que se establece con el tiempo mítico y el espacio cósmico opera como escenario para la curación y la iniciación: en el caso huichol, para curarse o iniciarse hay que dejar el “aquí” y el “ahora” y entrar libre de ataduras en ese tiempo-espacio mítico; en el caso tarahumara, en cambio, hay que producir una condensación de estas dimensiones espacio-temporales. En ambos casos, hay que dejar los peligros de la noche y del inframundo y viajar al lugar donde nace el sol y donde vive el peyote. Renacer como lo hace el sol y “despertar” siguiendo su camino; como él lo indicó desde el comienzo de los tiempos; tener, como lo afirman los huicholes, luz, *tukari*, salud.

BIBLIOGRAFÍA

Aedo, Ángel

2001 *La región más oscura del universo: el complejo mitote de los huicholes asociado al kieri*, tesis de licenciatura en Antropología Social México, ENAH.

Anguiano, Marina, y Peter T. Furst

1978 *La endoculturación entre los huicholes*, México, INI.

Bennett, Wendell C., y Robert M. Zingg

1978 (1935) “Los Tarahumaras, una tribu india del norte de México”, en *Clásicos de Antropología*, núm. 6, México, INI.

Bonfiglioli, Carlo

2005 “Jíkuri sepawáme (la ‘raspa de peyote’): una danza de curación en la Sierra Tarahumara”, en *Anales de Antropología*, vol. 39, núm. 2, México, IIA-UNAM, pp. 151-188.

2006a “El Jíkuri y sus metáforas curativas: los casos tarahumara, navajo y otras variantes”, en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría (eds.), *Las vías del noroeste 1: una macrorregión indígena americana*, México, IIA-UNAM, pp. 257-281.

2006b “La raspa de Bakánoa, un rito de curación tarahumara”, en *Quaderni di Thule. Rivista italiana di studi americanistici*, Atti del xxviii Congreso Internacional de Americanística (Perugia, Italia 3 a 7 de mayo de 2006/ Mérida, México 25 a 29 de octubre de 2006), vol. 6, pp. 639-645 (edición digital).

- 2008a “El yúmari, clave de acceso a la cosmología rarámuri”, en *Cuicuilco*, vol. 15, enero-abril, núm. 42, México, ENAH, pp. 45-60.
- 2008b “Bakánoa, los pequeños seres acuáticos del oeste rarámuri”, en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez, Marie-Areti Hers y María Eugenia Olavarría (coords.), *Las vías del noroeste II. Propuestas para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*, México, IIA-UNAM, pp. 613-642.
- 2011 “De la sipíraka rarámuri al omichichauztli mexica. Reflexiones sobre el concepto de escalera cósmica”, en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez, Marie-Areti Hers y Danna Levin (eds.), *Las vías del noroeste III. Genealogías, transversalidades y convergencias*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas/ Instituto de Investigaciones Estéticas.

Brambila, David

1976 *Diccionario rarámuri-castellano*, México, Buena Prensa.

Deimel, Klaus

- 1985 “Die Peyoteheilung der Tarahumara”, en *Schreibheft, Zeitschrift für Literatur*, vol. 25, Alemania, pp. 155-163.
- 1996 *Hikuri ba. Peyoteriten der Tarahumara*, en *Niedersächsisches Landesmuseum (Ansichten der Ethnologie 1)*, Alemania.
- 1997 *Die rituellen Heilungen der Tarahumara. Mit einer Chronik zur Literatur 1902-1991*, en *Niedersächsisches Landesmuseum (Monografía rarámuri I)*, Alemania.

Diguet, León

1992 (1899) “Contribución al estudio etnográfico de las razas primitivas de México. La sierra de Nayarit y sus indígenas”, en Jesús Jáuregui y Jean Meyer (eds.), *Por tierras occidentales. Entre sierras y barrancos*, México, INI, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México, pp. 109-150.

Fujigaki, Alejandro

- 2005 *Muerte y personas. Ensayo sobre rituales mortuorios en una comunidad de la Sierra Tarahumara*, Cuernavaca, Tesis de licenciatura en Antropología Social, Departamento de Antropología Social, Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- 2009 *La muerte y sus metáforas. Ensayo sobre la ritualidad mortuoria y sacrificial rarámuri en el noroeste de México*, México, Tesis de Maestría en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Fujigaki, Alejandro, Isabel Martínez y Denisse Salazar

[en prensa] “Trabajar para caminar juntos: el maíz en la vida social rarámuri”, en Sofía Medellín, Miguel Hernández y Mauricio González (coords.), *Maíz y cosmovisión en el centro de origen*, México, CDI.

Furst, Peter T.

- 1972a “Para encontrar nuestra vida: el peyote entre los huicholes”, en Salomón Nahmad, Otto Klineberg, Peter T. Furst y Bárbara G. Myerhoff (eds.), *El Jíkuri y los huicholes*, México, Sep Setentas, pp. 190-192.
- 1972b “El concepto huichol del alma”, en Peter T. Furst y Nahmad, Salomón (eds.), *Mito y arte huicholes*, México, Sep Setentas, pp. 7-113.

1997 "The Half-Bad Kauyumari: Trickster-Culture Hero of the Huichols", en *Journal of Latin American Lore*, vol. 20, núm. 1, pp. 97-124, Los Angeles.

Gómez, Filiberto

1980 *Rarámuri. Mi diario tarahumara*, México, Editores Chihuahuenses.

González, Luis

1984 *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, México, SEP.

Grimes, Joseph y Thomas Hinton

1990 (1969) "Huicholes y coras", en *Coras, Huicholes y Tepehuanes*, México, INI, Conaculta, pp. 73-97.

Guillén, Héctor e Isabel Martínez

2005 *Del cuerpo a la persona: ensayo sobre una noción rarámuri*, tesis de licenciatura en Antropología, México, Facultad de Humanidades-Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Gutiérrez del Ángel, Arturo

1995 "La Sangre en la concepción ritual y en el espacio temporal de los huicholes", ponencia presentada en el XXVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones, México.

2000 "Blood in Ritual Huichol", en Wilder Carleton, Joseph, *Journal of the Southwest*, vol. 52, pp. 111-118.

2002a *La peregrinación a Wirikuta: el gran rito de paso de los huicholes*, México, INAH, Conaculta.

2002b "Jerarquía, reciprocidad y cosmovisión: el caso de los centros ceremoniales tukipa en la comunidad huichola de Tateikie", en *Revista Alteridades, Tiempo y espacios del parentesco*, año 12, núm. 24, UAM, pp. 75-97.

2010a *Las danzas del Padre-Sol. Ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del occidente mexicano*, México, UNAM/UAM-I/Colsan/Porrúa.

2010b "La fragilidad amorosa de la serpiente emplumada: sacrificio y sexualidad en el noroeste de México y Suroeste de Estados Unidos", en María Eugenia Olavarría, Saúl Millán, Carlos Bonfiglioli, *Lévi-Strauss, un siglo de reflexión*, México, UAM/Juan Pablos Editores, pp. 387-432.

Gutiérrez del Ángel, Arturo, y Johannes Neurath

1996 *Las flechas del mal. Rompiendo un hechizo en el límite de las tinieblas*, México (manuscrito).

Lemaistre, Denis

1991 "Le cerf-peyotl et le cerf-maïs: la chasse, rituel formateur de la 'trinité' huichol", en *Journal de la Société de Américanistes*, Tomo LXXVII, Museo del Hombre, pp. 27-43.

Lévi-Strauss, Claude

1964 (1962) *El pensamiento salvaje*, México, FCE.

Lumholtz, Carl

1981 (1902) *El México desconocido*, México, Instituto Nacional Indigenista (Clásicos de la Antropología, núm. 11).

1986 (1898, 1900, 1904) *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, México, Instituto Nacional Indigenista (Artes y Tradiciones Populares, núm. 3).

Manzanares, Alejandra

2009 *El sistema de cargos de los xuku'rikate. Parentesco y poder en una comunidad wixarika*, México, IIA-UNAM.

Martínez, Isabel

- 2008 *Los caminos rarámuri. Persona y cosmos en el noroeste de México*, tesis de maestría en Antropología, México, FFL-IIA-UNAM
- 2010 “Sueños y chamanismo rarámuri: la generación y el control del conflicto social”, en Antonella Fagetti (coord.), *Iniciaciones, trances, sueños... investigaciones sobre el chamanismo en México*, México, Plaza y Valdés Editores- Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 251-270.
- 2011 “De *owirúame* y sueños: el conflicto como elemento constitutivo de la sociabilidad rarámuri”, en Laura Romero (coord.) *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 97-108.

Merrill, William

- 1992 (1988) *Almas raramuris*, México, Conaculta/INI.

Negrín, Juan

- 1977 *El arte contemporáneo de los huicholes*, México, Universidad de Guadalajara/ Centro Regional de Occidente/Museo Regional de Guadalajara/ INAH.
- 1986 *Nierika, espejo entre dos mundos. Arte contemporáneo huichol*, México, Museo de Arte Moderno.

Neurath, Johannes

- 1996 “El centro ceremonial Tukipa en la comunidad huichol T+apurie”, en Ingrid Geist (comp.), *Procesos de escenificación y contexto ritual*, México, Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdes, pp. 287-315.

Palafox Vargas, Miguel

- 1978 *La llave del huichol*, México, SEP/INAH.

Perrin, Michel

- 1992 “Tradición, muerte y memoria entre los huicholes”, en Langdon Cipolletti (ed.), *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*, Congreso Internacional de Americanistas, núm. 58, pp. 176-183.

Preuss, Konrad Theodor

- 1998 (1907) “Viaje a través del territorio de los huicholes en la Sierra Madre Occidental”, en Jesús Járugeui y Johannes Neurath (comps.), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, México, INI/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 171-199.
- 1998 (1908) “Los cantos religiosos y los mitos de algunas tribus de la Sierra Madre Occidental”, en Jesús Járugeui y Johannes Neurath (comps.), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, México, INI/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 265-287.

Rossi, Ilario

- 1997 *Corps et chamanisme*, Francia, Armand Colin.

Schaefer, Stacy

- 1996 “The Cosmos Contained: The Temple Where Sun and Moon Meet”, en Stacy Schaefer y Peter Furst (eds.), *People of the Peyote: Huichol Indian History, Religion & Survival*, Albuquerque, Nuevo México, University of New Mexico Press, pp. 332-373.

Schaefer, Stacy y Peter Furst (eds.)

1996 *People of the Peyote Religion & Survival*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Vázquez, Castellanos, José Luis

1993 "Mitología, enfermedad y curación entre los huicholes de la Sierra Madre Occidental", en Barbo Jordan Dahlgren (comp.), *III Coloquio de historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, México, IIA-UNAM, pp. 186-203.

Velasco Rivero, Pedro de, s.j.

1983 *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*, México, CRT.

Zingg, Robert M.

1982 (1938) "Los huicholes. Una tribu de artistas", en *Clásicos de la Antropología*, vol. I y II, México, INI.

1998 (1937) *La mitología de los huicholes*, Fikes, Jay C., Phil C. Weigand, Acelia García de Weigand (editores), México, El Colegio de Michoacán/ Secretaría de Cultura de Jalisco.

Cuando “habla” la semilla: adivinación y curación con enteógenos en la Mixteca oaxaqueña¹

Antonella Fagetti

Instituto de Ciencias y Humanidades
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Resumen: *El uso ritual de las semillas de Turbina corymbosa e Ipomoea violacea ha sido documentado en las fuentes históricas coloniales y, en el siglo xx, se ha registrado y estudiado en Guerrero y Oaxaca. En Yodohino y Nundó, pueblos mixtecos del distrito de Huajuapán de León, Oaxaca, la gente utiliza todavía hoy las semillas de la virgen (Ipomoea violacea) y del “san José” (Datura stramonium var. Godronii) como medio de adivinación y curación. Una mujer —experta en la preparación y suministro de las semillas, que se muelen en el metate y se mezclan con otros ingredientes— cuida a la persona que ingiere el brebaje, quien experimenta un estado no ordinario de conciencia, durante el cual “la semilla habla” y revela qué enfermedad la aqueja, por qué enfermó y cómo puede curarse. El artículo presenta los datos recabados en campo sobre la experiencia de quienes han tomado la pócima, analiza las características del trance y el proceso durante el cual la enfermedad es “diagnosticada” y curada; asimismo, discute si este “preparado” psicotrópico puede considerarse un enteógeno y si el consumo ritual se inscribe en la práctica del chamanismo.*

Palabras clave: *enteógenos, chamanismo, adivinación, curación, Ipomoea violacea, Datura stramonium var. Godronii.*

Abstract: *The ritual use of the seeds of Turbina corymbosa and Ipomoea violacea has been documented in colonial historical sources and, in the 20th century, has been recorded and studied in Guerrero and Oaxaca (Mexico). In Yodohino and Nundó, Mixtec villages in the Huajuapán de León district, Oaxaca, people still use the “seeds of the virgin” (Ipomoea violacea) and the seeds of “san José” (Datura stramonium var. Godronii) as a means of divination and healing. A woman —expert in the preparation and supply of seeds, which are milled in the “metate” and are mixed with other ingredients— also takes care of the person who drinks the brew, who undergoes*

¹ La investigación forma parte del proyecto: “Procesos de adivinación/sanación/repación/propiciación en el contexto del conocimiento y la práctica del chamanismo de los pueblos indígenas”, financiado por el Conacyt (2010-2013).

a non-ordinary state of consciousness during which “the seed speaks” and reveals what disease afflicts him, why he fell ill and how it can be cured. The article presents the data collected in field on the experience of those who have taken the potion, analyzes the characteristics of the trance and the process during which disease is “diagnosed” and cured; also discuss if this psychoactive potion can be considered an entheogen and if the ritual consumption is part of shamanistic practice.

Keywords: entheogens, shamanism, divination, healing, *Ipomoea violacea*, *Datura stramonium* var. *Godronii*

A las mujeres mixtecas y a su sabiduría perenne

HISTORIA DE UN “REDESCUBRIMIENTO”

A principios del siglo xx, la ciencia descubre y da a conocer al mundo occidental un conjunto de “plantas sagradas”, endémicas en varias regiones de México, cuya principal característica son sus componentes activos, inductores de estados no ordinarios de conciencia. En realidad ya habían sido descubiertas muchos siglos antes por los pueblos del México antiguo² y su existencia registrada por los frailes evangelizadores en las primeras décadas del periodo colonial, pero quedaron en el olvido hasta que su presencia en varios pueblos indígenas fue dada a conocer por viajeros y antropólogos desde finales del siglo xix.

La región mixteca de Huajuapán es una de las zonas de Oaxaca donde se han conservado el conocimiento y las costumbres vinculados al uso ritual de hongos y plantas con componentes psicotrópicos; es el caso de las “semillas de la virgen” (*Ipomoea violacea*)³ y del “san José” (*Datura stramonium* var. *Godronii*),⁴ que se siguen moliendo en metate para preparar una poción que —desde hace siglos— se ingiere con fines adivinatorios y curativos.

En México, se ha reportado ampliamente el uso ritual de numerosas “plantas de los dioses” o “plantas sagradas”, así denominadas por su po-

² Raúl Aranda encontró semillas de *ololuhqui* en un enterramiento humano en el sitio El Naranjo-A (200 a.C.-300 d.C.), antigua isla de Xico, municipio de Chalco, Estado de México [Aranda, 1996:126].

³ La determinación taxonómica fue realizada por Jaquelina López Moreno, Ingeniero en Agroecología de la Universidad Autónoma de Chapingo.

⁴ Agradezco al etnobiólogo Javier Hernández del Olmo la determinación taxonómica de la planta.

der intrínseco de establecer —para quienes las ingieren— la comunicación con la divinidad y de “crear nuevas y diferentes imágenes del mundo” [Schultes y Hofmann, 1993:176]. Peyote (*Lophophora williamsii*), hongos (*Psilocybe cubensis* y *Psilocybe caerulea* y *Panaeolus sphinctrinus*), “semilla de la virgen” (*Turbina corymbosa* e *Ipomoea violacea*), *kieri* (*Solandra brevicalix*), *hueytlacatl* (*Solandra guerrerensis*), hierba de la pastora (*Salvia divinorum*), tabaco (*Nicotiana tabacum* y *Nicotiana rustica*) y varias especies de datura (*Datura innoxia* y *stramonium*), entre otros, han brindado a los pueblos originarios la facultad de percibir, vivir y gozar de la comunión con lo sagrado y las divinidades para, de este modo, conocer lo desconocido, responder a preguntas inquietantes y comprender la realidad de este mundo como del “otro mundo”. Es indudable, como lo han señalado Richard Evans Schultes y Albert Hofmann en el libro *Las plantas de los dioses*, que “sigue siendo un acertijo de la naturaleza el porqué ciertas planta producen sustancias con efecto específico en las funciones mentales y emocionales del hombre, en el sentido de su percepción e incluso en su estado de conciencia” [Schultes y Hofmann, 1993:20], o, como lo expresa el mismo Hofmann en el prólogo al *Pharmacotheon* de Jonathan Ott:

Aunque conocemos la función de la mayoría de los constituyentes de las plantas, no sabemos de qué utilidad les pueden ser ciertas sustancias fitoquímicas llamadas alcaloides. No sabemos cómo los usa la planta, pero es indudable que no son esenciales para su vida. Hemos llegado a esta conclusión observando cómo dentro de cada especie vegetal productora de alcaloides hay variedades botánicas idénticas que no los contienen. Si los constituyentes enteogénicos no tienen ninguna función vital para la planta, se plantea la pregunta: ¿por qué los produce?, ¿será especialmente para la humanidad? La respuesta a esta pregunta, que se halla implícita en los ritos donde intervienen enteógenos, constituye una cuestión de creencias [Hofmann, *apud* Ott, 2000:14].

Precisamente porque las divinidades se hacen presentes con la ingestión de las plantas sagradas, Wasson, con otros científicos: Ruck, Bigwood, Staples y Ott, en 1979, acuñó —para definir a los psicotrópicos usados por los pueblos originarios— el neologismo: *enteógeno*, que significa “volverse divino interiormente” o “Dios dentro de nosotros” [Wasson *et al.*, 1985], reconociendo que los términos como *alucinógeno*, *psiquedélico* o *psicotomimético*, empleados hasta el momento para designarlos, no correspondían a su verdadero significado, valor y uso. La importancia de la propuesta, a mi manera de ver, reside en la posibilidad de demarcar el uso ritual de las plantas sagradas por parte de los pueblos indígenas para fines rituales, adivinatorios y curativos, del consumo de sustancias psicoactivas, narcóticas,

enervantes, estupefacientes con fines alucinatorios, embriagantes, lúdicos y recreativos en el mundo moderno.⁵

En las primeras décadas del siglo pasado, el interés de científicos como Richard E. Schultes, Albert Hofmann, Roger Heim, y el mismo Gordon Wasson, entre otros, se dirige hacia México, considerado como “la zona más rica del mundo tanto en la diversidad de sus alucinógenos, como en el uso que de ellos han hecho las sociedades aborígenes” [Schultes y Hofmann, 1993:27]. Desde el siglo XIX, estaba en auge la polémica sobre la existencia de ciertas plantas sagradas reportadas en las fuentes históricas y había confusión en cuanto a su determinación taxonómica. Los científicos, fascinados —a pesar de los escasos registros— por el uso ritual de estas especies en algunos pueblos indígenas, especialmente en el estado de Oaxaca [véanse Hoogshagen, 1994; Johnson, 1996; Knab, 1977; McDougall, 1960; Miller, 1994], iniciaron la búsqueda de aquellas especies que a todas luces parecían haber sobrevivido a la evangelización católica y a la condena y represión de que habían sido objeto. Iban tras las huellas de las plantas que, en el siglo XVI y XVII, Fray Bernardino de Sahagún, Pedro Ponce y Hernando Ruíz de Alarcón habían consignado en sus obras como las que “embozrachan” y “enloquecen”, que “usan para hacer daño” y “ver visiones”, que “privan del juicio” y “comunican con el demonio”: fenómenos atribuidos a entes divinos presentes en ellas. A varias décadas de haberse consumado la conquista, en el México novohispano permanecía con mucha fuerza la costumbre de recurrir a las plantas sagradas para conocer el paradero de personas y objetos perdidos, el origen de enfermedades perniciosas adjudicadas en muchos casos a la brujería, y de cualquier situación adversa y aparentemente irresoluble con el objeto de encontrar una pronta solución [véase Aguirre, 1987; Quezada, 1989].

El conocimiento y la utilización de estas especies nativas fueron objeto de persecuciones, reprimendas y castigos por parte de la Iglesia católica, a través del Santo Tribunal de la Inquisición, en cuyas manos estaba la tarea de erradicar herejías, idolatrías y supersticiones; en suma, las diversas manifestaciones de la antigua tradición religiosa mesoamericana. Sin duda, la persecución contra sacerdotes y sabios conocedores de las plantas sagradas y contra sus usuarios, produjo su ocultamiento y confinamiento a regiones alejadas, al resguardo de los pueblos indígenas que conservaron la tradición y el conocimiento de las mismas hasta nuestros días. El consumo ritual y público,

⁵ No incluyo el uso ritual de enteógenos en medios urbanos, que remite al neochamanismo o chamanismo urbano, fenómenos complejos del mundo actual.

en las grandes y fastuosas fiestas, expresiones de la vida religiosa anterior a la conquista, desapareció [Glockner, 2010]. Ha sobrevivido en algunos pueblos, como el huichol, el cora y el tarahumara, en celebraciones de carácter comunitario, y por lo general en ritos privados, en el seno de la familia, sobre todo entre otomíes, nahuas, mixtecos y mazatecos, donde participan especialistas expertos en su preparación y en los rituales que acompañan su ingesta, atestiguando que aún pervive en las plantas sagradas su esencia divina, las deidades que auxilian en los momentos difíciles y dolorosos de la existencia a quienes comulgan con ellas.

DESCUBRIMIENTO Y CLASIFICACIÓN DE *TURBINA CORYMBOSA* E *IPOMOEA VIOLACEA*

El xx fue un siglo de experimentos y búsqueda que llevaron a hallazgos y descubrimientos de valor e importancia incuestionables para la ciencia. En 1938, Albert Hofmann descubre la dietilamida del ácido lisérgico-*d* —un derivado del cornezuelo de centeno— al cual nombró LSD-25 por ser éste el compuesto número veinticinco de las serie del ácido lisérgico preparada en los laboratorios Sandoz de Suiza [Ott, 2000:117-118]. Dieciséis años después, en 1959, el mismo Hofmann inicia las investigaciones con las semillas de dos plantas trepadoras, enviadas al científico por Wasson, y que fueron identificadas como *Rivea corymbosa*⁶ e *Ipomoea violacea*, ambas especies pertenecientes a la familia de las convolvuláceas. Las semillas provenían de Oaxaca, de la región zapoteca, donde se nombraban *badoh* y *badoh negro* respectivamente, pero eran conocidas también por mazatecos, mixes, chinantecos y mixtecos bajo el nombre de badungás, piule, semilla de la virgen, dondiego de día, hierba maría, maravilla, rompeplatos⁷ o quiebra-platos [véanse Hoogshagen, 1994; Johnson, 1996; Miller, 1994; Ott, 2000].

Alentado por los resultados prometedores, que indicaban la presencia de alcaloides del ergot, relacionados con el LSD, el científico pidió a Wasson una remesa más de semillas que en esa ocasión fue más abundante. Con la ayuda de Roberto Weitlaner, un connotado antropólogo, y de su hija Irmgard, el célebre micólogo envió 12 kg de la primera y 14 de la segunda, provenientes de Chiapas y Oaxaca [Furst, 1992:125; Hofmann, 1966:351],

⁶ Años después nombrada *Turbina corymbosa*.

⁷ He encontrado este nombre entre los nahuas de la Sierra Negra y los otomíes de San Pablito Pahuatlán, Puebla, donde se dice que así se llama porque si alguien coge las flores romperá los platos. Lo atribuyo a una posible prohibición sobre el uso de las semillas.

lo que le permitió a Hofmann aislar, en el verano de 1960, los elementos activos de ambos tipos de semilla: el ácido amida lisérgico-*d* (ergina) y el ácido amida isolisérgico-*d* (isoergina), relacionados, como decíamos anteriormente, con la dietilamida del ácido lisérgico-*d*, el LSD, que por primera vez se hallaban en la familia de las convolvuláceas [Schultes y Hofmann, 1973:149].

Al fin, el enigma del *ololiuhqui* (*Turbina corymbosa*) y de la naturaleza química de sus principios activos estaba resuelto [Schultes y Hofmann, 1973:147]. La labor desempeñada por Hofmann representaba la culminación de varios años de discusiones y especulaciones sobre una de las plantas sagradas más importantes del México precolombino; a decir de Jonathan Ott, “el enteógeno de los antiguos mejicanos más temido y odiado por los frailes evangelistas” [Ott, 2001:253]. Pero no sólo se había esclarecido el misterio del *ololiuhqui*, sino también el de otro enteógeno mencionado en las fuentes históricas coloniales, pero ciertamente menos “famoso”: el *tlitliltzin*, el “Divino Renegrado” o “negrito” [Ponce, 1987], que Wasson identificó con las semillas de *Ipomoea violacea*. Por otra parte, *ololiuhqui* (“cosa redonda”) era la semilla de la “serpiente verde”, enredadera de “tierra caliente” que fray Bernardino de Sahagún [1982:661 y 681] señaló con el nombre de *cóatl xoxouhqui*, *quauhxoxouhqui* o *xoxoucapahltli*.

Otras semillas, cuyo uso reportan los mixtecos de la región de Huajuapán, pertenecen a la especie *Datura stramonium* var. *Godronii*, de la familia de las Solanáceas, subespecie de *Datura stramonium*,⁸ mencionada por Jonathan Ott entre los “embriagantes chamánicos” y ampliamente conocida en Europa como ingrediente básico de los ungüentos que preparaban las brujas para volar hacia sus encuentros nocturnos [Ott, 2001:237]. No se sabe a ciencia cierta si esta *Datura* es originaria del Viejo o del Nuevo Mundo; algunos sostienen que viene del Mar Caspio, otros de México o de la costa este de América del Norte [Rätsch, 2005:209].

LA “HIERBA DE LA VIRGEN” Y EL “SAN JOSÉ” EN LA MIXTECA ALTA⁹

En el mes de octubre de 2010, archipiélagos de campánulas color violeta en plena floración de la especie *Ipomoea violacea*, salpicaban el camino de

⁸ Lipp señala el empleo de *Datura stramonium* entre los mixes de Oaxaca, quienes la nombran “Abuela”.

⁹ Agradezco profundamente a Jaquelina López Moreno haber compartido conmigo su amplio conocimiento etnobotánico y haberme introducido al estudio de la “hierba de la virgen” y el “san José”.

terracería que conduce a Santo Domingo Yodohino, cabecera del municipio homónimo, y Santo Domingo Nundó, agencia de policía del municipio de Chilapa de Díaz, en el distrito de Huajuapán de León, en la Mixteca alta de Oaxaca.¹⁰ Las lluvias abundantes durante toda la estación húmeda habían propiciado su espectacular propagación y las flores colgaban de los árboles haciendo honor a los nombres que la gente —frente a tal belleza— les ha dado: “manto de la virgen”, “maravilla”, “hierba de la virgen”.

Las campánulas azul violeta se extendían en algunos patios de las viviendas; sin embargo, a menudo la gente limpia los solares arrancando toda la maleza de manera que difícilmente la “hierba de la virgen” logra crecer. Sólo en casa de doña Marta, originaria de Nundó, las flores adornaban la entrada y llenaban todo el patio; ella deja que la enredadera se extienda a sus anchas porque al final de la floración colecta las semillas que vende a quien las necesite. La gente dice que antes la planta nacía en todas partes: “es un bejuco que se trepa a los árboles”, pero ahora que “todo ha cambiado” no es fácil encontrarla cerca del pueblo. Por el contrario, el “san José” no es endémico; doña Dominga explica que “no nace dondequiera”, su madre trajo la semilla del pueblo de San Marcos Monte de León (Chilapa de Díaz) y comenzó a cultivarlo. Ella y doña Marta lo siembran con el propósito de coleccionar la semilla; la planta —con sus campanas blancas características de la especie *Datura*— crece solamente en sus patios, a diferencia del toloache (*Datura stramonium*), que se encuentra alrededor del pueblo. El “san José” “sale donde quiere, donde le gusta” y a veces “se chiquea y se va”.

Como ocurrió en la mayoría de los pueblos, la vida en las primeras décadas del siglo pasado fue difícil y de pobreza extrema; sólo había algo de maíz, frijol, chile y las hierbas que crecían durante el temporal en la milpa y en el monte. En ese tiempo —explican las mujeres ancianas—, sólo había caminos de herradura, “no había carro”, no había médicos, “muchas señoras se morían de parto”, antes había “pura planta”, “y si Dios nos ayuda, hace el milagro, se libraban los niños y si no aguanta, ¡se muere el pobre!”. Antes, el remedio que podía salvar la vida del enfermo era la hierba de la virgen, la “pura hierbita de ésta, ¡qué doctor ni qué doctor!”. Las plantas

¹⁰ La región mixteca tiene “una superficie aproximada de 40 000 km², se divide en mixteca alta, mixteca baja y mixteca de la costa, tomando como criterio la altura sobre el nivel del mar. Su territorio presenta un relieve abrupto y, por consiguiente, una variedad de microclimas y ecosistemas”. Comparten el territorio varios pueblos indígenas: mixteco, amuzgo, triqui, ixcatéco, popoloca, chocholteca, nahua, y afro mestizos de la costa [López, 2008:2].

Fotografía 1.



Hierba de la virgen en Santo Domingo Nundó (Fotografía de Antonella Fagetti, octubre de 2010).

medicinales y las “semillas de la virgen” y del “san José” era lo único que tenían a su alcance para enfrentar enfermedades y padecimientos ante los cuales los remedios caseros, e inclusive los tratamientos alópatas, cuando había la posibilidad de consultar a un médico, eran ineficaces.¹¹

No es solamente la falta de médicos y medicinas —especialmente en el pasado— lo que ha preservado hasta nuestros días el uso de las semillas de la “hierba de la virgen” y del “san José” en esta porción del estado de Oaxaca; ha sido el extraordinario poder de ambas lo que desde hace siglos ha permitido su perpetuación, la transmisión de saberes acerca de sus propiedades y las modalidades de su empleo, y finalmente, como veremos, las atenciones reservadas a quienes ingieren la pócima.

¹¹ La información etnográfica fue recabada en dos periodos de trabajo de campo en 2010 durante los cuales se realizaron las entrevistas. Debido al secreto que rodea el uso de la “hierba de la virgen”, es muy difícil presenciar un ritual de curación con la misma.

El conocimiento de las semillas es un asunto de mujeres. Al parecer, siempre han sido mujeres las especialistas, y algunas eran también parteras y curanderas; en principio porque la preparación, que implica el uso del metate, excluye a los varones. Actualmente, en Yodohino viven dos mujeres ancianas: doña Felisa, octogenaria, y doña Cecilia, de setenta años. Volverse especialista implica ante todo “tener buena mano”, de otra forma, el que toma el preparado “no ve nada”. Según doña Cecilia “depende de la mano”: la mujer que lo suministra debe ser “enérgica”, porque “si es pacífica no le hace”. Por su parte, doña Felisa señala que “[...] si no se lo saben dar, quedan locos. Depende de la mano, ¡que tengan buena mano!”. Ella aprendió espionando de pequeña a las mujeres que preparaban el brebaje. Por haber nacido con un defecto en un pie y tener que caminar apoyada en un bastón, no quiso casarse, a sabiendas de que le sería imposible llevar el almuerzo al esposo cuando estuviera trabajando en la milpa.

Cuando los familiares del enfermo toman la decisión de suministrarle la “hierba”, buscan las semillas con las mujeres que las venden, porque no todos “tienen curiosidad de juntarla”. Doña Marta y doña Dominga, de Nundó, las nombran en mixteco *yukú íá sií*, “hierba de la virgen”, y *yukú* de san José, “hierba de san José”. Ellas coleccionan las semillas de la enredadera cuando ésta se seca al final de la temporada de lluvias, entre noviembre y enero, mientras que las semillas del “san José” las obtienen de las plantas sembradas en el patio. Debido a que el cultivo del san José no siempre da resultados, la gente menciona que a falta de sus semillas sólo se emplean las de la “hierba de la virgen”. De hecho, mientras que ésta crece por doquier, el “san José” es especial: “es como Dios, por eso nace donde le gusta” y “se chiquea” cuando algo no le parece.

Doña Marta y doña Dominga venden la cantidad necesaria de semilla por 10 pesos; las semillas deben ser compradas, explica doña Reyna: “Si yo lo voy a juntar y no lo voy a comprar, no va a hacer remedio”. Existen otras prescripciones con relación a su empleo: nadie debe enterarse, se debe tomar en un “día bueno en que están cerradas las puertas del infierno”, preferentemente un domingo, y se toma de noche cuando todo está en silencio, porque “si ladra el perro, grita el burro, ya se espanta, es muy miedoso, se corta la plática, pues se espanta la semilla y ya se va” y “no lo deja ver”.

Asimismo, una mujer encinta no puede tomar la pócima ni prepararla porque “corta el embarazo”.¹² Otra restricción importante concierne a la

¹² Se debe seguramente a que la semilla de *Ipomoea violacea* contiene una sustancia uterotónica que estimula las contracciones de la matriz y, por tanto, puede resultar abortiva. De hecho, antes del descubrimiento de sus componentes psicoactivos, la er-

Fotografía 2.



San José (Fotografía de Antonella Fagetti, abril de 2010).

temporada de lluvias, justo cuando la enredadera está creciendo: “cuando está lloviendo, la plantita ya nació, no se puede tomar la semilla porque se le sube a la cabeza, ¡se van a aloca!” —afirma doña Reyna—. “Cuando la plantita viene naciendo —explica doña Marta— es como un niño que está chipiloso, le afecta al bebé que tiene y así pasa con la semilla, que no la pueden tomar; ya que se seca la planta, se junta la semilla y entonces lo toma”. La planta está “embarazada” y la semilla se comporta como el niño que sufre de chipilera por la presencia del hermano en gestación, de tal manera que si alguien toma la semilla también se verá afectado. Es decir, que hay que esperar a que la planta termine su ciclo de crecimiento y que las semillas maduren para evitar dolor de cabeza y “locura”, y propiciar el efecto esperado. Por tanto, se prescribe el uso de la semilla en la cuaresma, mientras que en la estación húmeda la persona sólo puede bañarse con el preparado, por lo cual únicamente soñará y “verá alguna cosa”.

gometrina ya se utilizaba en obstetricia por su acción uterotónica y hemostática [Hofmann, 1966:355].

Es fundamental la cantidad de semilla que se emplea en la preparación de la poción; debe ser “un pocito en la mano”, es decir, se mide con lo que cabe en el hueco de la palma de la mano, para que “no queden locos o dementes”.¹³ Precisamente el conocimiento que se ha transmitido a través del tiempo implica repetir con precisión y exactitud lo que los “antecesores” siempre han hecho, respetando la dosis, los ingredientes, el procedimiento para la elaboración de la pócima, las indicaciones para el suministro, los cuidados que se le prodigan a quien la ingiere mientras dura su efecto y aquellos que se requieren después, lo que garantiza los buenos resultados.

La mujer que “da la semilla”, “se alquila”; el pago por sus servicios —unos 100 o 200 pesos— es un requisito, al igual que la compra de las semillas, e inclusive será ella quien se encargue de conseguirlas. Según doña Cecilia, quien la venda tendrá que decirle a la hierba: “Te vas a ir con esta persona que está enferma, ¡pero la vas a sanar! Y sí hace, si no, ¡no hace!”.

Por lo general, antes de molerlas, a las semillas se le ponen unas monedas —que simbolizan el pago para quien la prepara—¹⁴ y se llevan a la iglesia a reposar bajo el hábito de la Virgen de la Soledad o “atrás de su manto del patrón”, es decir, Santo Domingo, donde se quedan un par de días; o se dejan sobre el altar de la casa, como explica doña Cecilia: “tengo mis imágenes ahí, y ahí nomás está velando, lo pongo dos o tres días velando y ahí toma la señal”, dando a entender que, tanto en la iglesia como en el altar de la casa, las semillas reciben los influjos benéficos que envían las divinidades.

El día establecido para que el enfermo tome la “medicina”, la especialista procede a su preparación. En el metate muele las “semillas de la virgen” y del “san José”.¹⁵ Desde el principio se puede vaticinar si será o no efectiva, pues, si al mezclarla con los otros componentes “rinde” y “abunda” significa que “va a hacer remedio”. Una parte de la pasta obtenida de la molienda se cierne y se mezcla con catalán (aguardiente) y/o con agua

¹³ Jaquelina López Moreno señala que se muelen 4 g de semilla de la virgen con 2 g de semilla de san José [2008:182]. Mencionan Schultes y Hofmann: “Una dosis excesiva puede provocar la muerte o dejar enfermo de por vida” [1993:111].

¹⁴ Doña Remigia, refiriéndose al pago, dijo: “con que [para que] vea la semilla que pagaron”.

¹⁵ Wasson [1996] señala que en la Mixteca de Oaxaca era una muchacha virgen la que debía moler la semilla en el metate; si quien la tomaba era mujer, se buscaba a un niño que la acompañase y escuchase lo que ésta iba a decir, y una niña en caso de que fuera un hombre. Lo mismo encuentra, véase. Glockner, E. Herrera y S. Villela entre los mixtecos de la montaña de Guerrero [en prensa]. En las entrevistas, nadie hizo referencia a tal costumbre.

Fotografía 3.

bendita: ésta es la pócima que tomará el enfermo. El sobrante se incorpora a los ingredientes molidos y será empleado por la especialista para embadurnar su cuerpo, dependiendo de la receta que cada quien conserva y de lo que se tiene a la mano, dado que algunas plantas se encuentran en el traspatio o se recolectan en el monte, y otros componentes se compran en las tiendas o puestos de herbolaria de Huajuapán: raíz de yucundó (*Aristolochia styoglossa*), ajo, alcanfor, chicle negro, chile de árbol, cacao, gota coral, "polvo de aigre molido", pionía, perla de éter, ítamo real morado, ruda y —"para que se arranque el mal"— "toda clase de espinas": orgonal blanco (*Stenocereus dumortieri*), chichicastle (*Cnidoscolus tubulosus*), confitillo (*Cenchrus incertus*), nopal, lima, limón y naranja.

Cuando todo está listo, la especialista se persigna y, ante la pócima lista para ser bebida, exclama: "En el nombre de Dios te voy a dar esta medicina, ¡con esta medicina te vas a aliviar!" y a doña Pánfila le advirtió: "Va usted a ver algo, ponga usted atención". En seguida, unta sobre el cuerpo desnudo del enfermo la mezcla ya preparada, le pega en las sienes y en el entrecejo tres monedas y flores u hojas de floripondio (*Brugmansia arborea*); la persona se acuesta en un petate, se tapa con una cobija y queda a la espera de lo que la semilla "avise". La especialista "está sentada atrás escuchando, no tiene que hablar" y aguarda "calladita" "a qué horas empieza a reaccionar".

Al poco tiempo de haberse ingerido, el preparado tiene un efecto emético; se dice que quien lo bebe "tiene que vomitar", pues "sabe feo", y a veces "agarra para arriba o para abajo", es decir, que también estimula la evacuación; en ambos casos es buena señal porque la semilla "limpia el estómago". Generalmente, tras haber vomitado, la persona experimenta los primeros efectos de la "borrachera", "se ataranta" y "como que se duerme el cuerpo", aunque puede ocurrir que esto no suceda y se tenga que repetir la dosis uno o dos meses después. Doña Pánfila describe así ese momento: "Yo no estaba dormida, nomás mareada de esa hierba, porque como que se emborrachan, mejor le diré, ¡perdida la mente! Pero allí nos avisa, como que se nos representa algo, en sueño, como que ensueña, pues [...]". "Cuando les entra bien, una hora, dos horas, ¡empiezan a hablar!" Ha llegado el momento esperado, porque "la hierba habla". "¡Es la misma hierba que nos hace hablar!", a través de la persona, habla utilizando a menudo la primera persona plural, "nosotros" —como veremos en los relatos—; "es la que avisa" desvelando al fin el misterio que grava sobre el enfermo: revela qué padecimiento lo aqueja y cómo se originó, quién lo propició, cómo se va a curar, y, si la situación lo permite, procede a la curación. Doña Felisa está atenta a todo lo que la persona dice, especialmente cuando "la hierba

hace ver qué cosa le haremos” y “pide lo que va a querer”, o sea, da indicaciones precisas sobre cómo atender al enfermo.

La palabra no es el único medio a través del cual la “semilla” se comunica con los presentes; quien ingiere la pócima también ve y observa: “Ve visiones, se le revela algo, pasa como una tele, lo que está pasando lo está viendo, está hablando y lo está viendo”, “pasa como una película”, porque se trata de una “revelación, ¡es en vivo!”.

Entre los testimonios recopilados, elegí los más representativos, aquellos que mejor dan cuenta de las prodigiosas revelaciones de la “semilla”, que dieron lugar y permitieron en la mayoría de los casos la pronta recuperación del enfermo.¹⁶

Doña Reyna narra cómo decidió darle la semilla a su hija Berna:

Le entró la hinchazón, se fue hinchando su pie y así blanco se fue quedando y ¡caliente! Ésa la llevé al doctor, le dio unas pastillas:

—Con eso se le va a bajar.

¡Qué va a ser! Cuando lo vi, se hinchó su cara, todo su cuerpo, se hinchó de los dedos de las manos. Estaba una señora, que está inservible, que sólo un pie tiene,¹⁷ le fui a preguntar:

— ¿Qué cosa le voy a hacer a mi niña que tanta hinchazón le entró?

—Eso ha de ser espanto —dice—, acuérdate dónde se espantó.

— ¡Qué voy a saber dónde se espantó! Como son niños, andan donde sea.

— Ahora, si quieres, la vamos a bañar [con] la semilla de la virgen y le damos un poquito.

— ¿Qué lo podrá tomar? ¡Como está muy chiquita! -De seis o siete años sería

— Sí, como no, no le vamos a echar nada fuerte, nomás con agua bendita, pero poquita que tome y lo demás se lo vamos a bañar y que se acueste un ratito; si no ve, ¡tiene que soñar!

A ella le pagué y lo juntó y lo molió. Que me la llevo, ya no podía andar [...] llegué tempranito, como a las seis de la mañana. Remolió bastante semilla, que la baña y sobró un poco, dos cucharadas nomás le dio:

—Toma, abre tu boca porque con esto vas a sanar.

Sí lo bebió la chamaquita.

—Ahora acuéstate. Estaremos cuidándola, que se duerma un poco —dice.

¡Qué va a querer dormir! Se levantó y empezó a hablar:

—Ay, nuestra mano qué tan feo se hinchó, ahora ¡qué tan blanco está nuestro pie! ¿Y por qué así estará nuestro pie? ¿Qué cosa tiene? Ah, tiene que nos espantamos junto a la lumbre, se regó el atole y esa ceniza se levantó y nos brincó

¹⁶ Basándome en las entrevistas, he reconstruido los testimonios para hacer el relato más fluido.

¹⁷ Se refiere a doña Felisa.

¡por eso está blanco! Pero ahora ese que se hinchó, ¿cómo? No, ése es que nos arrempujaron en la hondura y nos estábamos ahogando en el río —dice—, toda esa agua tomamos, y ahora ¡toda esa agua tiene nuestro cuerpo!

Decía doña Felisa:

—Junto a la lumbré se espantó y en el río.

Empezó a hablar la niña:

—En ese lugarcito también nos espantamos [...] ¡que quebramos nuestro cantarito! Todo allí nos espantamos, por eso está así, y que vayan a levantarnos esa tierra y sí vamos a sanar, pero hasta que nos echen el vapor de la lumbré, ¡con eso va a sanar nuestro cuerpo!

Doña Reyna hizo lo que la niña dijo y la curó de susto: recogió la tierra y la ceniza de los tres lugares donde se había espantado, las puso en un sartén para calentarlas y le echó en todo el cuerpo el "vaporcito", "y con eso ¡santo remedio!".

Muchos años antes, cuando doña Reyna era una niña, su madre enfermó:

Mi mamá, —me acuerdo que era yo chiquita—, se le hinchó la rodilla. Como no había doctor, [dijimos:]

¿Qué cosa le haremos? Nomás sábila le estamos echando para que se cure.

Y estaba una abuelita que era su tía y dice:

—Mejor yo voy a buscar la semilla de la virgen y le voy a dar, así lo verá qué cosa le vamos a hacer porque no sabemos qué enfermedad es.

Que lo remuele, que lo baña y que se lo da a beber en la noche y también le entró bien, se levantó quién sabe a qué horas:

—Ay, mamá, ¡viera usted qué tiene mi pie! Éste lo está curando usted de otra cosa...

—¿Qué cosa le vamos a hacer para que se le quite? —Estaba hablando la que se lo dio.

—Temprano que amanezca, vamos a ir a la iglesia, temprano va a haber rezo, —dice—, y vamos porque allí mismo el Patrón va a nombrar una doctora que nos dé la medicina.

—¿Qué doctora va a haber en la iglesia? —Pensamos nosotros.

Ya nomás eso dijo y se acostó. Era un sábado que lo tomó para amanecer domingo. Como se atarantó, ¡pensamos que no se iba a acordar! Amaneciendo, cuando se levantó, dijo:

—Déme usted diez centavos, voy a ir a la iglesia.

—¿Cómo vas a ir con tu pie?

—Fíjese usted que reventó la hinchazón, ahora puedo caminar. Voy porque me dijo que me va a dar medicina.

—¿Qué medicina te va a dar?

—No sé, pero ¡allí voy a jallar mi medicina!

Era yo como de ocho año[s], que se agarra de mi hombro y del otro el garrote y así que me la traigo a la iglesia; llegando cantó y terminó de rezar su rosario, y ya de retirada, al salir de la iglesia, sale una señora ya grande, que dice:

—Ay, tú, ¿[qué] cosa tiene tu pie?

—Ay, tía,¹⁸ estoy enferma —dice—, ya tiene días que mi pie está así y ahora no quiere sanar, ¡no sé qué cosa le haré!

Que dice:

—A ver, ¡tráelo! Lo veré... -y que lo sienta allí en la puerta de la iglesia y alargó su pie y está escurriendo pura agua amarilla, y dice la abuelita:

—¡Pendeja! ¡Nomás lo estás enfriando! Esa colmena te hizo motolín,¹⁹ brincaste la cera o ¿qué cosa hiciste?

—Ay, tía, ya lo caldeé la cera, lo caldeé el tomate, lo caldeé otras cosas, pero no quiere.

—Ahora, mañana, cuando amanezca, vamos a subir a la lomita para que cuando venga reventando el solcito [...] a esa hora se cura esta cosa, porque a esa hora se alborotan esos animalitos, cuando se levanta la colmena con el sol, ¡a esa hora empieza a arder!

Nos fuimos, llegando a la lomita:

—¡Ahora pon tu pie que ya viene el sol!

Lo puso sobre una piedra y que agarra el cajete de braza[s], que le echa el incienso; empezó la humareda y que agarra el jarrito de agua caliente y que lo destapa el vaho de la colmena, que lo sopla con agua fría, ¡que así se caldea esa colmena! Lo soplabla conforme venía el sol. ¡Santo remedio! Al otro día, ya se había ido la hinchazón, por eso digo que sí acierta, ¡hace medicina esa semillita!

Don Efrén, de cincuenta años, quien trabajó durante muchos años en Canadá, cuenta la experiencia de su padre con las semillas:

Mi papá era un poco corajudo y a través del enojo que hacía sufría dolor de estómago y muchas enfermedades, entonces en una ocasión tuvo una enfermedad que le dicen estérico los doctores, el latido,²⁰ por lo mismo que trabajaba en

¹⁸ Como señal de respeto, se llama "tía" o "tío" a la persona mayor.

¹⁹ Padecimiento causado por el antojo no satisfecho de alimento como chicharrón, calabaza, piña, jitomate, carne de cerdo... en el caso de la cera, ocurre cuando se pasa por encima porque es "delicada", por eso no hay que dejarla en el suelo. Se cura "caldeando" a la persona con el "vaporcito" que sale al calentar en un traste el alimento que provocó la hinchazón.

²⁰ Padecimiento ocasionado por el derrame de bilis y el desplazamiento del "pulso" ubicado en el ombligo; es provocado por coraje, "muina", tristeza, susto, miedo y esfuerzo físico [Fagetti, 2004].

el campo. Llegó el momento que se enfermó y no sabía qué hacer, entonces no faltó alguien que le dijo:

—Tómame las semillas ¡a ver qué tienes!

Dice que cuando se la[s] tomó empezó a ver muy lejos y lo que va a suceder más adelante, al futuro. Dice que cuando ya tenía la medicina en su mente, empezó a ver de qué manera iba a curarse y cómo iba a sanar y al mismo tiempo vio a un muchacho [...] o sea, había una muchacha aquí en el pueblo que tenía dos novios, Silvino y Bernardino, pero él no sabía y por medio de la planta los vio. Empezó a hablar con la persona que lo estaba cuidando, porque hay que cuidar al que toma esa medicina, porque luego ya no se acuerda y el que va a dar la razón de lo que habla es la persona que lo está cuidando, y entonces dice que dijo:

—Que tenga cuidado su mamá porque su hijo Silvino va a cometer un delito por la muchacha que vio con ese Bernardino, que le iba a dar un balazo a Bernardino y no sea que lo fuera a matar en este tiempo.

Y sí, no tardó mucho, como un mes y sí le pegó un balazo en la pierna de Bernardino y ¡mi papá antes ya vio lo que iba a suceder!

Doña Reyna recuerda también la enfermedad de su hermana Pánfila:

[...] ¡ya casi era para morir! Estaba criando a un bebé y casi perdió el juicio de que ya ni se acordaba del bebé. Dice una comadre:

—Mire, usted, compadre, si quiere usted que mi comadre se libre o se muera ya, mejor le voy a dar la semilla, pero si algo le pasó, ¡no me eche usted la culpa!

Y decía mi cuñado:

—¡Désela usted, ya está perdida!

—Aquí nomás se va a ver en esta medicina, si esta medicina rindió, es prueba de que sí le va a hacer remedio.

Y un poquito remolió y que le echa todas las cosas, se hizo así, bastante, y decía:

—¡Se va a componer mi comadrita!

—¿Cómo ve usted si no ha tomado?

—No, pero aquí lo dijo la semilla porque rindió bastante; cuando no es para que sane, ¡ya no abunda!

Y que le da una cucharadita de té. Se lo pasó a la mala; como ya no abría la boca, le levantó sus dientes; ya no se movía, ya no hablaba, ¡ni lo conocía! Y con lo demás bañó todo su cuerpo:

—Si Dios quiso que le va a dar vida, se va a componer, y si Dios quiso que con eso se fue, ya ni modo.

Como a las once, las doce, ya se empezó a mover, empezó a recoger su pie y ya recogió su mano, se empezó a limpiar solo, ella se limpiaba:

—Ay, sí, vamos a sanar —decía—, pero esta ceniza que tenemos en nuestra mano, todo este polvo hay que limpiar para que se componga uno —dice—, ¿pero cómo le haremos? Es que aquí estamos tiradas junto a la carretera y cuando

pasa el carro —y como era tierra blanca donde estaba tirada— ¡toda esa polvareda nos bota! Por eso está así nuestro cabello, por eso nos duele nuestra cabeza, ¡porque bota piedrita! Bota tierra y todo nos toca porque ¡estamos tiradas allí! Y dijo la señora [quien preparó la pócima] que era espanto:

—Fíjese usted [al esposo] dónde se espantó, porque mi comadre está tirada en la carretera y que la vaya usted a levantar para que se componga.

Se acordó él dónde fue su berrinche que le pegó a la señora y ¡se espantó! ¿¡Y cree usted que ese lugar le estaba haciendo!?

—Usted sabe dónde la fue usted a espantar, ahora vaya usted a levantarla porque yo no sé.

Dice que estaba a la orilla de la carretera a otro pueblo que le decimos Chilapa.

—Ahora lleve usted su fondo y lleve usted dos huevos, ¡la limpiaré! Lleva usted galleta, carne, frijol, refresco, aguardiente, lleve usted cacao y le paga usted al lugar para que así la suelta.

Se fue a eso de las tres de la mañana, como a las dos llegó el señor de regreso, decía que cómo está. Cuando amaneció, ya se volteó ella, ya se acostó de lado:

—Mamá, ¿no tiene usted un poco de atole? ¿Qué cosa beberé? Porque siento necesidad de que coma mi estómago, ¡porque ya no comía!

Y cuando vino el señor:

—Vamos a echar el vapor, se caldeará para que le haga remedio.

Lo echamos en un sartén, que le echa aguardiente, la tierra y que le echa vapor y que se caldea su cabeza; ella sentía que tenía ahuates [espinas] en la cabeza... y ¡con eso sanó y se levantó!

Una anciana, doña Modesta, se curó de la tos, que en realidad era producto de una maldad:

Hace muchos años, tenía como treinta y cinco años, ¡una tos que me agarró! No había agua aquí, no había luz, cargaba un cántaro hasta un manantial, iba a traer el agua y vengo tose y tose... Me dice una señora:

—Bebe la semilla, porque ese mal no es bueno, ¡qué tanto te agarra la tos!

Y busqué la semilla, me lo remolieron un poco y que lo tomo [...] que me acuesto, y cuando lo vi, ese mismo animalito me alevantó, ¡esa hormiga coloradita! Y una mujer que me está cuidando:

—Bebe otro poco, ¡porque ese animalito te está perjudicando!

Pura hormiguita colorada era, lo vi y en seguida vi a la señora que está parada afuera: ¡mi suegra! Era de mal alma, ¡era mala! Afuera está, repegada junto a la puerta:

—¡Entre usted adentro! ¿Por qué está allí?

—No, aquí nomás, dice [...]

En la nochecita salí y vomité, ¡Salió la enfermedad!

Doña Felisa curó al esposo de su sobrina. El muchacho, regresando de la milpa en compañía de la mujer, cayó de un “paredón” junto al río. Le

pidió a ésta que lo ayudara a regresar al camino, pero en vez de agradecersele, le pegó con el machete. Doña Felisa le fue a reclamar al joven:

—Yo vengo para que me digas como los hombres y con la purita verdad a ver qué te hizo mi sobrina que le pegaste tan feo, o te voy a demandar y presento las huellas que tiene mi sobrina.

—No se aviolente, usted, que me va a demandar; fue una mala hora, mejor me cura usted, me da usted la hierba y a ver qué cosa es lo que tengo, que le pegué tan feo.

Le di una vez y a los ochos días le volví a dar más que beba, entonces me dijo así:

—Vamos a ver por qué pegó, pero hasta que lo tome siete veces, ¡siete veces lo va a tomar! Entonces, a las siete veces voy a decir qué cosa es.

A las siete veces dijo:

—Ah, sí, le pegué, pero porque allí en la cueva de la ventana, allí está un peñasco y está un hoyo y allí se fue a meter el zopilote [...]

Al ver que el zopilote se escondía en el agujero, el muchacho buscó una piedra para obstruirle el paso, “y ése es el que tapó su vista y ¡por eso que se encabronó y pegó!”. Es decir, que el zopilote, al ver cerrada su entrada, también, había “tapado sus ojos”, del muchacho, propiciando su ceguera, por lo cual el joven se había caído y, enfadado, había golpeado a la esposa. Después de aclararse la causa del mal comportamiento del muchacho, la “hierba” también ofreció una solución:

—Ahora ahí se va a curar, se va a ir doce huevos, se va a ir una ponedera, se va a ir siete enchiladas, ¡pero sin sal!²¹ Y un brujo que venga a hablar con él [el zopilote] y se lo venga a entregar —dice.

Conocíamos un señor que estaba en Monteverde que sabía curar de espanto y fue mi mamá a traerlo. Fuimos a destapar allí el pozo y allí metió el hechicero la gallina y el huevo, metió la tortilla, botó el aguardiente: ¡es su regalo al zopilote! La misma hierba lo dijo:

—Se va a curar, pero tiene que tomar siete veces.

Cuando “acaba de hablar la semilla”, se prescribe que la persona se limpie con una manta blanca y con hojas de zapote blanco (*Casimiroa edulis*),²² también debe refrescarse: “el agua se le va echando hacia atrás, se va acla-

²¹ Una característica que distingue a los seres no humanos habitantes del otro mundo es que no comen sal, mientras que los difuntos, que fueron otrora humanos, sí la “consumen”.

²² Se emplea porque las hojas facilitan el sueño [www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx].

rando su vista” con el propósito de que “baje” y no le duela la cabeza. Al otro día, se enciende el temascal porque el baño de vapor es tan necesario como la limpia.

Como explica doña Felisa: “se caldean con la hierba, también la cabeza se tiene que cocer bien, para que no estén locos”; en efecto, se expelen a través del sudor los últimos residuos del preparado que al permanecer en el cuerpo podrían resultar perjudiciales [véase López Moreno, 2008:187]. Éste es un aspecto importante en el proceso que se inicia con la preparación de la semilla y culmina con el baño en el temascal. Seguir al pie de la letra los cuidados y las indicaciones de los “antecesores” garantiza no sólo el buen éxito de la sesión curativa, sino también que quien toma la semilla quede mentalmente sano, y esto depende fundamentalmente de que “se cueza la cabeza”. Doña Felisa recuerda el caso de una mujer que “quedó loquita” porque la mujer que preparó el brebaje no le anticipó que debía encender a buena hora el temascal. Asimismo, quien cuida a la persona que toma la semilla debe estar atento a su reacción. La misma especialista precisa que en una ocasión un hombre que la “alquiló” bebió la pócima y se fue corriendo en busca de su hermano, exclamando: “Este hijo de [...] me embrujó porque mi padre no le dio más terreno, ¡ahora va a ver! Y agarra piedras y ¡se va a apedrearlo a su casa!”. Acto seguido, ella le ordenó a uno de los presentes que le aventara al hombre una cubeta con agua fría adelante y otra atrás, lo que sirvió para que él regresara sosegadamente a cambiarse de ropa y a acostarse.

ENTEÓGENOS Y CHAMANISMO

El uso ritual de las “semillas de la virgen” y el “san José” en la región de Huajuapán constituye uno de muchos ejemplos que hoy en día comprueban la perseverancia de los pueblos indígenas en la conservación de un conocimiento ancestral que a lo largo del tiempo ha demostrado su eficacia en prácticas adivinatorias y curativas. Los testimonios de las personas entrevistadas no dejan duda con respecto a que la poción preparada con las semillas de *Ipomoea violacea* y *Datura stramonium* var. *Godronii* y demás ingredientes constituye un potente psicotrópico que provoca un estado de trance en quien la ingiere y absorbe por vía cutánea. Durante unas horas, se suceden visiones y manifestaciones acústicas; por un lado, quien la toma se “ve” a sí mismo y visualiza —como si fuera una “película”— los hechos que originaron la enfermedad o cualquier otra circunstancia que debe conocer, y, por otro, la “hierba” habla y hace hablar, narrando —para quienes están atentos escuchando— lo que ha ocurrido. La voz de la hierba y la voz

de quien toma la pócima enteogénica se funden en un "nosotros", como si la entidad presente en él, al ser ingerida por la persona, se "incorporara" a su yo y deviniera en un "nosotros" dotado del poder de visión, del poder de discernir y desentrañar lo desconocido, que sólo le corresponde a la divinidad, del poder de trasponerse a otro mundo, la dimensión donde las fronteras entre pasado, presente y futuro se desdibujan y todos los sucesos se perciben y viven en un continuo sin limitaciones espacio-temporales precisas.

Si el diagnóstico apunta a un susto, el individuo se ve en el sitio donde lo padeció. La "hierba" revela la causa e indica el "regalo" que se debe entregar en el lugar para que "el que lo agarró" libere a su espíritu. En los casos de brujería, muestra al culpable y lo que éste hizo para provocar el daño, y con "sobadas" y limpia, vómito y evacuaciones, devuelve la salud al maleficiado señalando también cómo debe devolver el mal. Como otras plantas psicoactivas, las semillas son eméticas y laxantes y se considera que el "sacar" constituye parte importante del proceso curativo e, inclusive, en caso de enfermedad "natural" es el "remedio" principal. Así como el abundar de las semillas durante la preparación del brebaje es señal de que su efecto será positivo, en el trance, la persona, a menudo consumida por la enfermedad, se ve a sí misma gorda: "Voy a sanar porque ya engordé", o como narró una mujer: "Vi que ya tenía mucha hambre y comí, bien gordita quedé, bien gorditos estaban mis dedos y sentía mi cara cachetona". El aumento de peso simboliza en el trance la salud recuperada.

Cabe preguntarse cuáles son los elementos constitutivos del trance²³ y cómo éste acontece y se desarrolla.²⁴ A raíz del descubrimiento de los componentes activos de las plantas sagradas, varios científicos las probaron y experimentaron con ellas verificando los poderosos efectos que tienen sobre la mente, especialmente sobre la conciencia y aquella parte que almacena sucesos olvidados pero cruciales en la vida del individuo: el subconsciente o inconsciente. Algunos aplicaron psicotrópicos en el tratamiento de pacientes con trastornos psiquiátricos demostrando su eficacia como agentes facilitadores de procesos psicoterapéuticos [véase Smith, 2001; Yensen, 1998]. La investigación y el suministro de estas sustancias han revelado su potencial curativo al propiciar la expansión de la mente y

²³ El término *trance* deriva del latín *transire* y significa transitar, transportarse, cruzar; denota un estado peculiar de la conciencia en el que la actividad sensorial con relación al mundo exterior está total o parcialmente anulada.

²⁴ Las semillas de *Ipomoea violacea* producen, como el LSD, profundas alteraciones visuales, auditivas y sinestesia [Ott, 2000:121].

favorecer regresiones profundas hacia el inconsciente, pero, como afirma Yensen, “Cuando penetramos en el ámbito de la psique con el poderoso auspicio de los enteógenos, exploramos un espacio cuyas fuerzas siguen siendo en gran parte desconocidas” [1998:61].

Si sabemos poco acerca del potencial que tienen los psicotrópicos sobre la mente de quienes los consumen con fines terapéuticos o de otro tipo, poco o nada hemos aprendido sobre el uso ritual de enteógenos entre los pueblos originarios y los procesos de adivinación y sanación que auspician. No obstante, debemos partir del hecho de que —como sucede con los pacientes tratados por psicólogos— las sustancias psicoactivas actúan sobre el cerebro modificando el estado de conciencia e induciendo el trance. Siguiendo a Stanislav Grof [2003], podemos afirmar que el consumo de enteógenos propicia —en los procesos de adivinación-curación— experiencias holotrópicas que trascienden las limitaciones del ego y conducen a estados ampliados de conciencia. Los testimonios de quienes consumieron las semillas o asistieron a algún pariente apuntan que, especialmente en los casos de susto, el trance permite una conexión con el inconsciente dejando aflorar traumas ya olvidados, propiciando en el sujeto una regresión hacia el momento y el suceso que, aparentemente superado, fue olvidado o, más bien, “guardado”; precisamente por ser un acontecimiento doloroso en su vida, al revivirlo, quizá, supere el trauma, sintiéndose liberado. Asimismo, no debemos soslayar que, cuando hay un susto, la curación se asegura llevando al lugar donde éste acaeció la ofrenda para la entidad que tiene atrapado el espíritu del paciente; si esto no se hiciera, no habría recuperación y la “hierba” habría “hablado” en vano.

Resulta más difícil entender qué ocurre con los casos de brujería, cuando la “hierba” denuncia al culpable y narra los pormenores del suceso, porque por lo general es imposible comprobar su veracidad. Si damos por hecho que quien consulta la “semilla” ignora por qué está enfermo, no tendría que saber que ha sido víctima de un maleficio y menos aún estar al tanto de la identidad de su victimario. Podríamos conjeturar algo que resulta inadmisibles para la moderna racionalidad occidental: que la poción enteogénica tiene la propiedad de conectar entre sí las conciencias, la del paciente y las de otros implicados en los hechos, en este caso, los mismos autores del maleficio.

Entramos a un terreno sumamente incierto y complejo; a pesar de que el daño por brujería es diagnosticado con frecuencia por los curanderos indígenas y tiene un sinnúmero de manifestaciones, no podemos comprobar si realmente existe la posibilidad de que alguien, mediante el pensamiento, la palabra y la escenificación del daño —por ejemplo, a través de la fa-

bricación de un muñeco que representa a la víctima— pueda perjudicar a alguien.

Las cosas se complican aún más cuando el trance revela acontecimientos futuros. Una mujer recibe el aviso de que al día siguiente, en la iglesia, encontrará a la “doctora” que el santo patrón enviará para que la cure; a un hombre, la “hierba” le informa que se suscitará un problema entre dos muchachos que comparten la misma novia y uno de ellos recibirá un balazo del otro; igualmente, una mujer se entera de que enviudará pronto. Es tan extraordinario y fascinante como inexplicable. Ante tantas incógnitas e interrogantes que no podemos por el momento descifrar, tenemos dos únicas evidencias: que el enfermo sana y que los vaticinios resultan acertados: los hechos pregonados acontecen.

Encontramos asombrosas coincidencias entre las etnografías y las fuentes históricas coloniales en cuanto al uso de las plantas sagradas. Glockner, Herrera y Villela [2010] reportan que los mixtecos de la montaña de Guerrero emplean un bejuco conocido como *Yoo itandoso*, “flor que habla bonito” (*Solandra maxima*); como en la Mixteca alta de Oaxaca, este enteógeno “habla” revelando el futuro y respondiendo a cualquier interrogante. Asimismo, los cuidados que se requieren para su uso son muy similares a los que describimos para la “hierba de la virgen”.²⁵

En el pasado, como en la actualidad, las plantas sagradas cumplían fundamentalmente la función de oráculo, el cual daba cuenta —durante la “borrachera”— del paradero de objetos perdidos y personas extraviadas y desvelaba secretos para quienes las ingerían —el especialista, el interesado o ambos— en la oscuridad de la habitación donde se encerraban al resguardo de ruidos que podían interferir en la comunicación con las deidades [Ruiz de Alarcón, 1987; Sahagún, 1982.]. En efecto, la peculiaridad de las plantas enteogénicas es la de favorecer la manifestación de la divinidad. Es la divinidad la que habla y se presenta; en el siglo xvii, se trataba de un “negrito” y un “viejo venerable” [Ponce, 1987.], personajes que tal vez rememoraban antiguas divinidades del panteón mesoamericano. Las plantas sagradas, en el primer siglo de evangelización, todavía se resguardaban celosamente en un canasto en el altar de la casa y se le daba el trato que se reserva a un ente divino [Ruiz de Alarcón, 1987.].

Hoy día, para los mixtecos “la semilla de la virgen” y el “san José” siguen siendo divinos; una vez molidas, las semillas reposan frente a los santos

²⁵ Lilián González ha documentado el empleo de *Solandra guerrenensis* y varias plantas y semillas enteogénicas entre los nahuas de Guerrero [2002-2003 y en prensa].

en el altar doméstico o en la iglesia bajo el manto de la Virgen de la Soledad o de Santo Domingo. Doña Cecilia vio a la virgen de la Soledad; para otros, el rostro de la divinidad se desdibuja, pero saben que, por su poder extraordinario, ésta “habla y nos hace hablar” porque todo lo sabe, porque “es como Dios”, pero también “es bruja” y “hechicero”. Se convalida una vez más la profunda significación de la palabra “enteógeno”. Los enteógenos: semillas, plantas, cactus y hongos, encierran en sí a la divinidad que se engendra en quienes comulgan con ellos manifestando el poder de adivinación y sanación que les es inherente.

La especialista en la preparación de la pócima no cura, sólo escucha —si es el caso, interroga para complementar la información— y se preocupa porque se cumpla lo que la “hierba” ha ordenado. El enfermo o el afectado por algún mal es quien la toma y es él quien ve lo que le está pasando, él entiende el porqué y aprende lo que se debe hacer para sanar. Es él quien, transitoriamente, al fusionarse con la entidad de las plantas sagradas, se convierte en el artífice de su propia curación, a diferencia de los casos en que es el especialista ritual quien ingiere el enteógeno y durante el trance adivina y cura al enfermo, o cuando el mismo especialista adivina con el huevo, y por medio de una o varias limpias elimina el mal.

El enteógeno “vuelve divino” a quien lo toma confiriéndole el poder de ver y saber qué detenta el chamán en todo momento; es decir, qué lo dota, temporalmente, de las cualidades chamánicas que lo conducen a un acto de auto-sanación en el cual la especialista cumple el papel de cuidadora, transmisora del mensaje de la “hierba” y supervisora de que se cumplan a la letra sus recomendaciones. Puede haber ocurrido que la ausencia de un especialista ritual, como lo es el chamán, haya propiciado entre los mixtecos una forma de autoatención; o, al revés, que fuese la facilidad con que se prepara y suministra la pócima y las mismas características del trance lo que haya permitido su empleo y garantizado su éxito y que, por consiguiente, la presencia del chamán fuera prescindible. De cualquier manera, la “hierba” es la que realmente actúa y cumple un papel protagónico, y lo más relevante resulta ser la transmisión del conocimiento acerca de la preparación y el suministro de la pócima por generaciones a través de las mujeres.

El uso de las “semillas de la virgen” y del “san José” corresponde, a mi manera de ver, a una forma de chamanismo, puesto que vincula los procesos de adivinación, sanación y resolución de conflictos a la ingesta de un enteógeno y, por tanto, a la inducción de un trance profundo. Son las diversas formas del trance y los sueños, como estados de conciencia ampliada, lo que distingue al chamanismo como sistema simbólico-mágico-religioso

volcado hacia los procesos de adivinación, sanación, propiciación y reparación [Fagetti, 2010].

Reflexionar sobre los estados modificados de conciencia sólo da pie, por el momento, a la posibilidad de avanzar algunas ideas que, no obstante —a manera de conjetura—, permiten ir más allá de una interpretación antropológica que sitúa en las creencias compartidas —del sanador y el paciente— y la eficacia simbólica [Lévi-Strauss, 1972] la explicación de los procesos de adivinación-curación. En principio, pienso que sólo los conceptos de sueño, trance y estados no ordinarios de conciencia nos pueden auxiliar en la comprensión de estos procesos cuyo significado todavía no podemos descifrar e interpretar en toda su complejidad.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1987 *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, INI.

Aranda Monroy, Raúl C.

1996 "Ololiuqui: Coaxiutl, planta serpiente. Evidencias arqueológicas de Xico", en *Espacios*, año XIV, núm. 20, Puebla, ICSYH-BUAP, pp. 125-128.

Fagetti, Antonella (coord.)

2004 *Síndromes de Filiación Cultural. Conocimiento y práctica de los médicos tradicionales en cinco Hospitales Integrales con medicina tradicional del Estado de Puebla*, Gobierno del Estado de Puebla, Secretaría de Salud.

2010 *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México*, México, ICSYH-BUAP y Plaza y Valdés.

Furst, Peter

1992 *Los alucinógenos y la cultura*, FCE, México.

Glockner, Julio

2010 "Testimonios históricos sobre el consumo de enteógenos", en A. Fagetti (coord.), *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México*, México, ICSYH-BUAP y Plaza y Valdés.

Glockner, Valentina, Esmeralda Herrera y Samuel Villela

2010 "De oficiantes nativos, nahualismo y tonalismo en la Montaña de Guerrero", en Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, *Chamanismo y nagualismo*, INAH, México (en prensa).

González Chévez, Lilián

2002-2003 "Enteógenos entre los nahuas de Guerrero", en *Eleusis, Journal of Psychoactive Plants and Compounds*, núm. 6/7, pp. 83-102.

[en prensa] "Enteógenos en la cosmovisión indígena de los nahuas del Norte de Guerrero. A propósito de las especie en uso actual y sus antecedentes", en Beatriz Albores (coord.), *El uso ritual de la flor y la flora en Mesoamérica y el área andina*, México, UAEM.

Grof, Stanislav

2003 *El Juego Cósmico. Exploraciones de las fronteras de la conciencia humana*, España, Kairós.

Hofmann, Albert

1966 "The Active Principles of Seeds of *Rivea Corymbosa* (L.) Hall F. (Ololiuhqui, Badoh) and *Ipomoea Tricolor* Cav. (Badoh Negro)", en *Summa Anthropologica en Homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, INAH-SEP, pp. 349-357.

Hoogshagen, Searle

1994 "Notas sobre los hongos sagrados (narcóticos), de Coatlán Oaxaca, México", en Nahmad Salomón (comp.), *Fuentes Etnológicas para el estudio de los pueblos yuuk del Edo. de Oaxaca*, México, CIESAS-Oaxaca, pp. 397-409.

Johnson, Jean B.

1996 "Los elementos de la brujería mazateca", en *Espacios*, año XIV, núm. 20, Puebla, ICSYH-BUAP, pp. 13-20.

Knab, Timothy J.

1977 "Notes Concerning Use of *Solandra* among the Huichol", en *Economic Botany*, núm. 31, enero-marzo, pp. 80-86.

Lévi-Strauss, Claude

1972 *Antropología Estructural*, Eudeba, Buenos Aires.

López Moreno, Jaquelina

2008 *Estudio etnobotánico en el municipio de Santo Domingo Yodohino, distrito de Huajuapán de León, Oaxaca*, tesis de licenciatura en Ingeniería en Agroecología, Universidad Autónoma Chapingo.

McDougall, Thomas

1960 "*Ipomea tricolor*. Una planta alucinógena de los zapotecas", en *Boletín del Centro de Investigaciones Antropológicas de México*, número 6, 1 marzo, 1960.

Miller, Walter S.

1994 "El Tonalámatl mixe y los hongos sagrados", en Nahmad Salomón (comp.), *Fuentes Etnológicas para el estudio de los pueblos Ayuuk del Edo. de Oaxaca*, México, CIESAS-Oaxaca, pp. 253-264.

Ott, Jonathan

2000 *Pharmacotheon. Drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia*, La Liebre de Marzo, Barcelona.

2001 "Embriagantes chamánicos", en J. M. Poveda (ed.), *Chamanismo. El arte natural de curar*, España, Temas de hoy, pp. 223-256.

Ponce, Pedro

1987 Breve Relación de los Dioses y Ritos de la Gentilidad, en *El alma encantada*, INI, FCE, México.

Smith, Huston

2001 *La percepción divina. El significado religioso de las substancias enteógenas*, Kairós, Barcelona.

Quezada, Noemí

1989 *Enfermedad y maleficio*, México, UNAM.

Rätsch, Christian

2005 *The Encyclopedia of Psychoactive Plants*, Rochester, Park Street Press.

Ruiz de Alarcón, Hernando

1987 Tratado de las Supersticiones y Costumbres Gentílicas que hoy viuen entre los Indios Naturales de esta Nueva España, *El alma encantada*, México, INI, FCE.

Sahagún, Fr. Bernardino de

1982 *Historia general de las cosas de Nueva España*, Porrúa, México.

Schultes, Richard Evans y Albert Hofmann

1973 *The Botany and Chemistry of Hallucinogens*, Illinois, Estados Unidos, Charles C. Thomas Publisher.

1993 *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*, México, FCE.

Wasson, R. Gordon

1996 "El ololiuhqui y otros alucinógenos de México", en *Espacios*, año XIV, núm. 20, Puebla, ICSYH-BUAP, pp. 115-124.

Wasson, R. Gordon, Albert Hofman y Carl A.P. Ruck

1985 *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*, México, FCE.

Yensen, Richard

1998 *Hacia una medicina psiquedélica. Reflexiones sobre el uso de enteógenos en psicoterapia*, Barcelona, La Liebre de Marzo, Col. Cogniciones.

Rituales de la x-táabentun (*Turbina corymbosa*) y de los mayas yucatecos

Alejandra García Quintanilla
Amarella Eastmond Spencer

Unidad de Ciencias Sociales,
Centro de Investigaciones Regionales, Dr. Hideyo Noguchi
Universidad Autónoma de Yucatán

Resumen: *La Turbina corymbosa se distribuye por toda Mesoamérica, es ampliamente conocida en Yucatán y no tiene nombre en español. Se le conoce por su nombre maya como xtabentun o, con su correcta ortografía: x-táabentun.¹ Se han propuesto muchas hipótesis sobre su uso ritual, pero los mayas yucatecos han sido especialmente reservados al respecto. Basándonos en la tradición oral contemporánea, podemos ahora distinguir dos tipos de manejo ritual: uno tiene que ver con rituales realizados por la propia x-táabentun junto con otras plantas de la familia de las Convolvulaceae; el otro, son rituales entre humanos. Por testimonios recogidos en Pixoy, Yucatán, sabemos que se conocen las propiedades alucinógenas de las semillas (cuando es colonizada por un hongo de la familia Clavicipitaceae), así como lo que parece ser el manejo terapéutico de los alcaloides por las parteras mayas. A partir de estos saberes, de relatos sobre plantas, bebidas y semillas conservados en la memoria colectiva, de referencias a sustancias usadas por “adivinos” en fuentes coloniales, y de la identificación de la planta en una vasija maya del periodo Clásico, retomamos las hipótesis de Thompson [1998] y de De la Garza [1990] sobre la existencia de un saber de esta planta nativa entre la élite maya y su uso como enteógeno en la antigüedad.*

Palabras clave: *Turbina corymbosa, x-táabentun, serpiente-visión, alcaloides, rituales mayas, flores mayas*

Abstract: *Turbina corymbosa grows throughout Mesoamerica, it is widely known in Yucatan and has no Spanish name. It's known by its Maya name as xtabentun or, correctly spelt, x-táabentun. Many hypotheses have been put forward regarding its ritual use but the yucatecan mayas have been especially reserved about this. Based on contemporary oral tradition, we can now distinguish two types of ritual management of the plant: The first has to do with rituals performed by the x-táabentun itself, together with other plants from the Convolvulaceae family. The second type is carried out by humans. According to testimonials collected in Pixoy, Yucatan,*

¹ Las palabras en maya se escriben de acuerdo con la ortografía maya contemporánea.

it is clear that the villagers are aware of the hallucinogenic properties of the *x-táabentun* seeds (when the plant is colonized by a fungus from the *Clavicipitaceae* family); and that the midwives also know of the therapeutic value of the alkaloids produced by these (colonized) plants. Following on from this knowledge, we analyze accounts that have been kept in the collective memory about plants, drinks and seeds, as well as colonial sources that refer to substances used by shamans. Finally we present our identification of a *x-táabentun* flowering plant on a Maya vase from the Classical period, and we revisit Thompson's [1998] and de la Garza's [1990] hypotheses about the existence amongst the ancient Maya elite of a profound knowledge of this native plant and its use as aentheogen in ancient times.

Keywords: *Turbina corymbosa*, *x-táabentun*, serpent-vision, alkaloids, Mayas, rituals, flowers

LA X-TÁABENTUN: HISTORIAS Y RITUALES DE FAMILIA

Aunque mucho se ha especulado, sabemos poco sobre los conocimientos y los usos de esta planta entre los mayas antiguos o contemporáneos. Pero tanto la *x-táabentun* como los grandes conjuntos de plantas donde los mayas —y aun los occidentales— la han ubicado, están cargados de historias y conocimientos. Esta planta, que crece con múltiples guías rastreras, volubles, perennes, que pueden crecer hasta ocho metros y que habita tanto en la selva alta perennifolia como en la mediana y baja caducifolia o en la vegetación secundaria derivada de estos tres tipos de selva, aparece entre la flora más antigua en la literatura maya [McDonald, 1997:77, 80-81; véase figura 1).

En el *Popol Vuh* está escrito que los bejuco estuvieron en el pensamiento de los dioses desde antes del primer amanecer, cuando “dispusieron la creación y el crecimiento de los árboles y los bejuco y el nacimiento de la vida y la creación del hombre. Se dispuso así en las tinieblas y en la noche por el Corazón del Cielo, que se llama *Huracán*” [Recinos, 2005:24-25]. De manera muy directa y precisa, los habitantes originarios de esta gran laja que es la península de Yucatán, describieron la forma en que se interrelaciona con el pedregoso suelo, en su propio nombre, como: *x* (la) + *táaben* (está atada) + *tun* (piedra): “la que está atada a la piedra”, aunque Flores, Morales y García en la *Etnoflora Yucatanense* [1997:154] la traducen como “bejuco de piedra”.

Si recurrimos a la taxonomía occidental, la *x-táabentun* ha sido nombrada *Turbina corymbosa*, pero vale aclarar que tiene 17 sinónimos y que pertenece a la familia de las *Convolvulaceae* [McDonald, 1997 Flores *et al.*, 1997 *The Plant List*, 2011]. Lo más interesante de la clasificación occidental de esta “familia” es que también los mayas encontraron elementos para agrupar

Figura 1.
Dibujo de *Turbina corymbosa*



a este tipo de plantas, pero lo hicieron a partir de dos ángulos. Desde una perspectiva morfológica, como bejucos, forman parte del género o grupo de plantas *ak'* y *kan*, según sean lianas o guías rastreras [Barrera *et al.*, 1976:472-473]. Por otro lado, desde una perspectiva ritual, establecieron otro grupo que tiene en cuenta el tiempo de su floración. Así, desde una “familia”, o una clasificación no realizada por los mayas, puede verse que éstos han construido significados que hermanan a las *Convolvulaceae* en un poético ritual de flores, por los meses de septiembre a enero. Es entonces cuando la familia se vuelve altamente conspicua en las selvas porque en forma “tubular”, de campanillas o trompetas de múltiples colores, brotan las flores de las distintas especies de esta familia de bejucos, lianas o enredaderas que se extienden, trepan o se enrollan y florecen en los árboles, a las orillas

de las milpas o de los caminos y albarradas buscando lugares soleados. Los campesinos mayas entienden que al florecer sobre los árboles, las *Convolvulaceae* forman altares donde se guardan los *Yumilo'ob K'axo'ob* (plural de *Yum K'ax*: los señores o guardianes de los montes, de la vegetación).² Por la época en que florecen, al terminar la temporada de lluvias, consideran que los altares son para despedir a los *Chaak'ob*, señores de las lluvias y a las lluvias mismas [Flores *et al.*, 1997:81, 145, 155]. Así, según los mayas, estas flores constituyen la parafernalia viva del duelo de las plantas y de sus guardianes —los *Yumilo'ob K'axo'ob*— por la partida de las lluvias, por la llegada de la temporada de seca, durante la cual pueden morir.

Ciertamente, ni los mayas ni las flores ni los *Yumilo'ob K'axo'ob* son los únicos que utilizan flores para consolarse de la muerte, para conservar la esperanza de renacer y trascenderla. Pero tal vez, los mayas sí sean los únicos que entienden estos significados en relación con las flores vivas de las *Convolvulaceae* mientras crecen de manera silvestre, en los montes. En esta carga de significados y en la relación o comunicación en/con la naturaleza, podemos observar una diferencia importante con la forma occidental de relacionarse y entenderse con ella. Porque aquí, las plantas claramente resultan más cercanas al concepto occidental de “sujeto” que al de “objeto”. De hecho, hay que hablar de ellas como “personas”, pues poseen una forma de conciencia que les permite sentir y actuar con intención, comunicarse y elaborar rituales como “personas”, entre sí y con las “personas” humanas. Esta forma de relacionarse-comunicarse con personas que no son siempre humanas, se extiende a los animales, las piedras, los vientos, las cuevas y demás. Y no solamente los mayas viven de esta manera en el mundo, sino que este tipo de comunicación es común en Mesoamérica y en otros pueblos del mundo [véase Harvey, 2006]. Incluso en, o desde, la cultura occidental, muchas personas piensan que las plantas y los animales, sienten, entienden y tienen derechos. No son cabalmente “objetos”. Cierto que ni las plantas ni los animales responden como los humanos, o como y cuando los humanos quieren. Humberto Ak'bal, el poeta k'iché de Guatemala, ha dicho: “No es que las piedras sean mudas: sólo guardan silencio” [apud León y Shorris, 2004:748]. Y en la cerámica maya de la antigüedad son contundentes los intelectuales mayas al representar numerosos diálogos entre humanos y venados, murciélagos, roedores e insectos que, además de muy conversadores, ¡son escribas! [véase Kerr, 2011:K344, K1386].

² Aunque las *Convolvulaceae* son mejor conocidas por las especies que crecen como lianas o enredaderas, la familia también cuenta con árboles, arbustos y hierbas [McDonald, 1997:7-8].

Este significado, el de acompañante del duelo, como parafernalia viva, símbolo de la esperanza del renacimiento y la trascendencia, tan poéticamente construido, lo volveremos a encontrar, reformulado de varias formas, alrededor de la *x-táabentun*. Posiblemente esta singular forma de manifestar y manejar sus preocupaciones sea, para los mayas, la forma más pública y notoria de la peculiar manera de ser personas de estas plantas. Tal vez parte de su poder para consolar y dar esperanza frente a la muerte sea porque es una flor que abre al amanecer, cuando sale o nace y renace el sol y el mundo puede seguir viviendo. Por eso es esperanza de renacimiento. Razón de su nombre en inglés: *morning glory*, o en japonés: *asagao* (*asa*: “mañana”, y *kao*: “rostro”). Veremos que esta relación muerte-renacimiento volverá a reaparecer en los rituales y símbolos con los humanos.

MUERTE Y RENACIMIENTO DE LA X-TÁABENTUN

La *x-táabentun* puede contener propiedades que la asocian a espacios y momentos muy intensos relacionados con lo sagrado y, literalmente, de vida y muerte. En esos espacios es más ampliamente conocida como *ololiuhqui*, el nombre náhuatl de sus semillas; o como *badoh*, nombre zapoteco de la planta y sus semillas. La fama le viene de un alcaloide que contiene LSA (amida de ácido lisérgico), con una estructura similar a la del LSD (dietilamida de ácido lisérgico) y efectos análogos, aunque no tan potentes según Hofmann —descubridor del LSD y primero en analizar químicamente las semillas de nuestra *corymbosa*— [Wasson *et al.*, 1995:44-47]. De acuerdo con Hofmann [2011], en comparación con el LSD, se requiere una dosis de 10 a 20 veces mayor de LSA para alcanzar un estado de ensoñación. Sin embargo, estudios recientes han demostrado que la *x-táabentun* carece de la posibilidad de producir por sí misma los alcaloides que la hacen célebre. Incluso, hay que decir que no todos los individuos de esta especie los tienen. Sólo aquellos que han sido colonizados por un hongo de la familia *Clavicipitaceae* acumulan los alcaloides ergolínicos que éste sintetiza y les transmite. En realidad, no solamente los acumula, sino que modula el ritmo de su producción, a más de que sólo son ciertas especies de la familia de las *Convolvulaceae* las que tienen la posibilidad de establecer esta relación simbiótica con el hongo que, entre plantas, se transmite únicamente desde las semillas [Steiner *et al.*, 2006; Markert *et al.*, 2008].

Así, aunque su fama en el mundo occidental contemporáneo venga de los interesados en las experiencias psicodélicas, resulta que este mismo alcaloide, llamado ergobasina (también ergometrina y ergonovina o *ergonovine*, en inglés), tiene cualidades oxitócicas que aceleran el parto [Trease

y Evans, 1991:597, 657-664]. Justamente, hace unos años, en la comisaría de Pixoy, municipio de Valladolid, Yucatán, los investigadores Flores *et al.* [1997:148-149] encontraron y reportaron el conocimiento y manejo de estas cualidades por mujeres mayas que utilizan la raíz de la planta. Aunque estos biólogos, incluso, recogieron la dosificación usada para acelerar el parto, los estudios farmacológicos realizados en otros países, con plantas que no provienen de Yucatán, no han revelado alcaloides en las raíces [Markert, 2008; Staba y Laursen, 1966]. En Yucatán, las comadronas mayas explicaron que preparan una mezcla hirviendo “tres dedos de raíz” con nueve espigas de “koke” (kokeh, zarzaparrilla, *Smilax spinosa* Miller) [Barrera *et al.*, 1976; Arellano *et al.*, 2003], que endulzan con miel de las abejas meliponas (*Melipona* spp.) nativas de Yucatán, dándosela a beber a la mujer durante el trabajo de parto. De esta manera, el conocimiento de estas propiedades ya ha sido documentado en tiempos recientes en Yucatán. Es de suma importancia empezar dejando esto asentado, porque entre los mayas de la península existe un gran hermetismo respecto a los usos de la *x-táabentun*. Además, porque a partir de estas propiedades vamos a retomar la historia de las relaciones de la planta con lo sagrado en asuntos que, primero, tienen que ver con el nacimiento o parto.

Empezaremos por el nacimiento de la propia *x-táabentun*. Las historias que sobre sus orígenes se cuentan son del dominio popular, aunque existen por lo menos tres versiones escritas y publicadas que dan más o menos detalles, pero que coinciden en sus líneas generales. La publicación más antigua que hemos encontrado es de 1934, hecha por Luis Rosado Vega (1873-1958), poeta, intelectual, originario de Chemax, municipio que hasta hoy se reporta predominantemente maya (99.58% de la población del municipio, en 2005) [Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2011], y que tuvo una participación destacada en la larga rebelión Maya del siglo XIX, llamada Guerra de Castas [Rosado, 1957]. Le sigue en antigüedad un brevísimo relato de Hermilo Abreu Gómez, publicado en 1961 y 2001. Además de estos textos, circula en las etiquetas del licor anisado industrial, llamado Xtabentún, de la empresa Argáez, y en muchas páginas de internet donde se promueve el turismo denominado “místico” o esotérico.

Para empezar, hay que advertir que su nacimiento parece que ocurrió después de la creación de los primeros bejucos, porque el tiempo y los humanos ya existían. La historia forma parte de un relato más amplio intitulado “El origen de la Xtabay”, que trata de dos hermanas muy bellas. Una era “virtuosísima”, pero “rígida y dura de carácter”, y hay que precisar que a estas cualidades se juntaba la arrogancia. A ésta la llamaban *Utz Colel* o

“Buena Señora”. La otra hermana es la que nos interesa, y de ella cuentan que era noble y compasiva con las personas y los animales. Además, vivía libremente su sexualidad y, como censura a su libertad, en el pueblo la llamaban *Xkeban*, Pecadora o Inmoral. El relato del nacimiento de la flor se inicia —contradictoriamente—, con ausencia y muerte: habían pasado días sin que nadie en el pueblo viera o supiera nada de *Xkeban*. Al paso de los días, un maravilloso perfume comenzó a esparcirse por el pueblo y cuando los vecinos buscaron su fuente, llegaron a su casa y descubrieron que llevaba varios días muerta, era su cuerpo el que despedía tal aroma. Estaba impecable porque los animales, en agradecimiento a sus bondades, habían entrado a cuidarla y no dejaban que ni las moscas se acercaran a tocarla. Camino al sepulcro, todo el pueblo se fue llenando de perfume al paso del cortejo. Y al día siguiente de su entierro, sobre su tumba brotaron las flores. Amaneció cubierta de las muy olorosas flores blancas, en forma de campanillas o trompetas, de la *x-táabentun* [Rosado, 1957:57-60].

Si ponemos la historia en su contexto cultural maya, veremos que, de inicio, su olor era un mensaje. Para los mayas, y también para otras culturas —como la occidental—, el olor tiene connotaciones morales;³ lo advertimos rápidamente en el hecho de que el Señor del inframundo maya —el que los frailes españoles coloniales eligieron para representar a su propio y muy apuesto demonio— lleva desde el periodo Clásico el nombre de *Kisin*, que literalmente significa: “El pedorro” [Schele y Miller, 1975:268, 292; Kerr, 2011:K2802]. No es descabellado pensar que el olor del metano, tan caudalosamente atribuido al *Kisin* en la cerámica del Clásico [véase Kerr, 2011:K2802], acabó de convencer a los frailes de que ese personaje correspondía, en efecto, a su azufroso diablo. Es notorio que en las antiguas representaciones de la cerámica maya toda la pandilla de los señores de la muerte, ocupantes malvados del inframundo, despiden mal aliento y otros malos aires de su cuerpo, porque están enfermos, porque son lo que son: Señores de la Muerte.

Así que el buen olor de la *x-táabentun* es una primera señal fuerte y clara, para quien escucha o lee el relato: el perfume la resignifica moralmente, y dentro del relato funciona para restituir la estima o la valoración del pueblo hacia la compasiva mujer que llevaba el estigma por su liberalidad

³ También para los cristianos, Satanás huele mal. Antes de la construcción de la teoría microbiana por 1870-1880, entre los médicos occidentales dominaba la teoría del miasma, donde las infecciones se debían a las emanaciones “mefíticas”, o malos olores de los cuerpos en descomposición, de la tierra, pantanos, etcétera, y que podían enfermar a las personas [Corbin, 1987].

sexual, por ser la *Xkeban*, la Inmoral, Pecedora.⁴ De hecho, en el relato, el olor funciona como premio y castigo. Es premio a la bondad de *Xkeban* y castigo a la arrogancia y rigidez de *Uts Colel*, quien, al morir su hermana, piensa que ella olerá mejor, pero resulta lo contrario. Muere virgen y despidió un “hedor insoportable, como de carne podrida”. Y no solamente se convierte en la *Xtabay*, la mujer-fantasma que persigue, enloquece y pierde a los hombres por las noches en los caminos solitarios, sino también en la flor de un cactus, el *Tzakam* (*Cereus donkelaari*). Una flor que, al decir de Rosado, es “hermosa, pero sin perfume alguno, antes bien huele desagradablemente y al tocarla es fácil punzarse” [Rosado, *op. cit.*:59]. El “pecado” de la *Xkeban*, es decir, su transgresión a normas que anteceden a los humanos, es muy cristiano, pero también muy mesoamericano. Hay que recordar que Landa habla de la abstinencia sexual como requisito de purificación, previo a muchos rituales. Específicamente en el caso de los que “criaban dioses”, es decir, los que tallaban o moldeaban las imágenes y estatuas de sus dioses, Landa [1978:102, 72, 88-89, 98, 101-102] remarca que “no habían de conocer a sus mujeres ni por pienso”. Algo similar encontró Guiteras [1996:90(1961)] hace más de cincuenta años entre los tzotziles, donde los encargados de una fiesta ritual debían practicar la abstinencia, pues, de lo contrario “ensuciarían el mundo”. Más recientemente, entre 1975 y 1976, María Sabina —la famosa sabia-curadora mazateca que nunca aprendió español— lo explicó así:

Nunca comí los *niños santos* [los hongos] mientras viví con Serapio [su primer marido], pues, de acuerdo con nuestras creencias, la mujer que los toma no debe tener trato con los hombres. Quienes van a desvelarse no deben tener trato sexual durante cuatro días antes y cuatro días después de la *velada* [curativa]. Los que así lo quieran pueden completar cinco y cinco. Yo no tomaba los *niños santos* porque temía que mi hombre no lo comprendiera. La condición debe cumplirse fielmente [...] Temía que él no me comprendiera y descompusiera mi limpieza corporal de sabia [Estrada, 1989:40, 46].

De vuelta al siglo xvi, en los textos recogidos por Sahagún [1997:385, en el capítulo XXXII], en una de las “oraciones” rituales de las parteras *mexicas* a los recién nacidos, le pedían a “la diosa del agua llamada *Chalchiuhtlicue*”,

⁴ El amoroso cuidado de los animales es otra señal de su calidad moral. Basta contrastar esta actitud con el agresivo ataque que sufrieron los hombres de madera a manos de animales, plantas, piedras, cuevas y hasta de sus propias casas en el *Popol Vuh* por maltratar a la naturaleza, a sus objetos personales y, en general, al mundo [Recinos, 2005:29-32].

que “tenga ella por bien de te recibir y de lavarte; tenga ella por bien de apartar de ti la suciedad, que tomaste de tu padre y madre”. Para López Austin [1994:160], la muerte, el nacimiento, la sexualidad son parte de un complejo simbólico de la cultura mesoamericana:

Los seres de este mundo se caracterizan por ser mortales, pecadores y necesitados de alimento. El alimento es pecado y es esencial para su crecimiento y subsistencia; el pecado sexual, que es el pecado por antonomasia, es indispensable para la reproducción [...] Alimento, sexo, crecimiento, reproducción, pecado y muerte forman parte de un mismo complejo.

Con excepción del alimento, todos los elementos de este complejo simbólico aparecen en la historia del nacimiento de la planta llamada *x-táabentun*. Lo primero que aparece son los pecados sexuales de la *Xkeban* / Pecadora; lo segundo es la muerte (de la mujer) durante unos días; luego, su paso por la tumba, bajo la tierra, en la dirección del inframundo, y, finalmente, su renacimiento/nacimiento en una flor de aroma agradable que ressignifica moralmente a la mujer y que de manera simbólica no se asocia sólo a la fertilidad-sexualidad-reproducción, sino que posee alcaloides que son conocidos y usados por las parteras. Después de pasar por la muerte, viene el re-nacimiento de la pecadora en la olorosa *x-táabentun*, directamente asociada a la reproducción, al nacimiento, de la misma manera en que surgieron las guías y las flores de la planta sobre la tumba de *Xkeban* [Hofmann, 2011; Hertog *et al.*, 2001:318].

Estamos frente a una planta medicinal que no se usa en cualquier parto, sólo en los difíciles: cuando la muerte se acerca tanto a la madre como al hijo que está por nacer (muerte-nacimiento). Al mismo tiempo, no deja de ser interesante que para acelerar los nacimientos difíciles se use la raíz, una parte de la planta cuyo lugar está bajo la tierra, en la dirección del inframundo, a donde van los muertos y de donde vienen las almas de los recién nacidos. Pero, más que para la raíz, en Oaxaca se ha documentado el uso de las semillas para los mismos propósitos [Schultes y Hofmann, 1982:158-164]. Sólo que, otra vez, la semilla va bajo la tierra para luego nacer sobre ella. Si como pensaban los antiguos mesoamericanos, las almas de los recién nacidos (así como las semillas) vienen del inframundo y han de ser arrancadas a los Señores de la muerte [Guiteras Holmes, 1986: 229; López Austin, 1994:122-123, 162], entonces la historia de esta planta, que para nacer venció y regresó del reino de los Señores de la muerte, parece decir que está en las mejores condiciones de ayudar a que un parto difícil sea exitoso.

La riqueza simbólica construida alrededor de esta planta es profunda y múltiple hasta la exuberancia. En sus líneas básicas, la secuencia narrativa presenta suficientes paralelos con los rituales de iniciación chamánica —de acuerdo con el paradigma histórico propuesto por M. Eliade— como para proponer que se trata de una metáfora de la muerte iniciática y su posterior renacimiento a un estadio superior [Eliade, 1982:9-10, 45-46]. Ciertamente que estos rituales no han sido observados ni documentados para las parteras mayas yucatecas contemporáneas, pero, más que inexistentes, parece ser que se perdieron en la península a causa de la represión, primero colonial y luego colonialista.⁵ En apoyo a esta propuesta, hay que empezar por tomar en cuenta que estos rituales iniciáticos son actualmente parte de la iniciación de las parteras en otras comunidades mayas, como la *tzutujil*, *quiché*, *mochó*, *ch'ol*, *tzeltal* y *tzotzil* de Chiapas y Guatemala. En ellas, es necesario que las mujeres nazcan predestinadas y además pasen por un ritual iniciático en el que “mueren y renacen” simbólicamente y ritualmente, para ser “parteras” [Nájera, 2000:113-123].

Precisamente las fuentes históricas del siglo XVI nos hablan de que entre los mayas yucatecos, las médicas/parteras eran muy importantes socialmente, y se consideraba que, más allá del mundo de los humanos, trataban con lo sobrenatural. De entrada hay que subrayar el hecho de que Landa se sintiera en la obligación de denostarlas como “hechiceras”. Eso ya habla fuertemente de que eran mujeres poderosas que trataban con seres sobrenaturales y fuerzas metafísicas. Pero, además, como él lo explica: “Para sus partos acudían a las hechiceras [*sic*], las cuales les hacían creer sus mentiras [*sic*] y les ponían debajo de la cama un ídolo de un demonio [*sic*] llamado *Ixchel* (*Ix Chel*), que decían era la diosa de hacer criaturas [...]” [Landa, 1978:58].

En síntesis, podemos apreciar que el manejo simbólico, tan complejo pero fluido y terso, del relato que permanece en la tradición oral, sólo se explica por su antigüedad, en primer lugar. Detrás de él tiene que existir una larga y activa convivencia entre la planta y las antiguas mujeres médicas/religiosas de Mesoamérica, pues solamente a través de una larga historia de observaciones cuidadosas y de rigurosa sistematización de sus efectos, pudieron las comadronas llegar a la incorporación de la planta, a la farmacopea-parafernalia del parto. Si pensamos simplemente en sus aspectos

⁵ Al parecer, las parteras mayas yucatecas ahora eligen entre sus hijas a la que tiene más aptitudes para desarrollar el oficio y le transmiten sus conocimientos [Miguel Güémez Pineda, comunicación personal, 2007; Rosa María Méndez González, comunicación personal, 2007].

medicinales, debe considerarse que, si bien los alcaloides ayudan a acelerar la actividad uterina, es vital administrarlos en el momento y dosis precisas. Si se administran demasiado pronto, pueden provocar rotura uterina y muerte fetal [Hertog *et al.*, 2001.]. Llegar a una dosificación y a un manejo adecuado del alcaloide requiere de un conocimiento riguroso de sus efectos y de una amplia experiencia en el proceso del parto. Probablemente en ese largo proceso en el que se produjo y sistematizó este conocimiento se desarrollaron también las complejas asociaciones simbólicas que rodean a la *x-táabentun*.

X-TÁABENTUN, ¿UNA BEBIDA PARA COMUNICARSE CON LO SAGRADO?

Landa habla de otro ritual a *Ix Chel*, posiblemente celebratorio de la fecundidad y la salud, en el que se reunían “sacerdotes” y “médicos”, al parecer varones, y otro tipo de médicos a quienes el fraile no les reconoce ese estatus y sólo las llama: “mujeres”. Para este ritual, se preparaban con ayunos un mes antes, lo cual habla de su importancia y también de que las “mujeres médicas/religiosas” eran o pertenecían al mismo estatuto o categoría que los sacerdotes y médicos, aunque seguramente había diferencias en el interior: “En el mes de *Uo* se comenzaban a aparejar con ayunos y las demás cosas, para celebrar la fiesta los sacerdotes, los médicos y hechiceros, que era todo uno [...]” (énfasis añadido por la autora). Y en *Zip*, el siguiente *uinal*, o ciclo calendárico lunar, de 20 días:

[...] se juntaban los médicos y hechiceros en casa de uno de ellos, con sus mujeres, y los sacerdotes echaban al demonio como solían [este ritual que Landa parece conceptualizar como de “purificación”, aparece al inicio de varios de los rituales que él mismo describe (Landa, 1978:84, 89-90)]; hecho lo cual, sacaban los envoltorios de sus medicinas en que traían muchas niñerías y sendos idolillos de la diosa de la medicina que llamaban *Ixchel*,⁶ y así a esta fiesta llamaban *Ihcil Ixchel*, y unas pedrezuelas de las suertes que echaban y llamaban *Am* y con su mucha devoción invocaban con oraciones a los dioses de la medicina que decían *Izamná*, *Citbolontun* y *Ahau Chamahez*, y dándoles los sacerdotes el

⁶ Esta descripción de “las niñerías” que guardaban en sus envoltorios, recuerda la de Alarcón (1629) para el altiplano: “Quando algún viejo que es como cabeça de linage a tomado por abogado al *ololiuhqui*, o al *peyote*, o algún ídolo, le hazen el sestoncillo el mas curioso que pueden donde lo guardan, y dentro del van poniendo lo que le ofrecen como es yncienso, algunos pañitos labrados, vestiditos de niñas, y otras cosas a este tono[...]” [Ruiz, 1987:135 (1629)]. Además, los “vestiditos de niñas” están en la misma línea del nombre que María Sabina da a los hongos: “los niños santos” [véase Estrada, 1989:40].

incienso, lo quemaban en el brasero del fuego nuevo entre tanto los *chacs* embadurnábanlos con otro betún azul como el de los libros de los sacerdotes. Hecho esto envolvía cada uno las cosas de su oficio y tomando el envoltorio a cuestras bailaban todos un baile llamado *Chan-tun-yab*. Acabado el baile se sentaban de una parte los varones y de otra las mujeres, y sorteando la fiesta para el otro año, comían y emborrachábanse muy sin asco, salvo los sacerdotes que dizque habían vergüenza y guardaban el vino para beber a solas y a su placer [Landa 1978:92, 93-94].

Hay varias cosas interesantes que comentar en esta larga cita. *Ix Chel*, es un personaje muy complejo porque, así como está relacionado con el parto y, por tanto, con la creación de la vida, también lo está con su destrucción y con lo oculto: con la “adivinación”. En el *Ritual de los Bacabes* aparece como la madre de las enfermedades [Roys, 1965:4] [Ruth Gubler, comunicación personal 2011]; y en la página 74 del *Códice Dresde* [anónimo, 1983] aparece vaciando cántaros de agua, organizando la gran inundación del mundo junto con *Itzamna*, el gran lagarto, que también es homenajeado en esta ceremonia y quien, al parecer, presidía el panteón maya desde el periodo Clásico. *Itzamna* era “El” patrono de la sabiduría, del conocimiento, la pronosticación o “adivinación”, y como caimán, podía ser la tierra misma, aunque también tenía asociaciones con el cielo. Era muy poderoso y, al igual que *Ix Chel*, parece haber sido un anciano [Taube, 1992:31-41, 99-105]. La vejez pudo ser una condición y por tanto, un indicador de la sabiduría y del conocimiento. Sin embargo, hay otro elemento que une a esta pareja y que se relaciona con las otras propiedades de los alcaloides contenidos en la *x-táabentun*, las que producen estados alterados de conciencia. Se trata de la “adivinación” que se practicaba en esta ceremonia y que está explicitada con las “pedrezuelas de las suertes que echaban y llamaban *Am*”. El nombre de las piedras, *Am*, significa “araña” y la *Ix Chel*, que también era diosa del tejido, estaba asimismo asociada con las arañas que tejen sus telas [Taube, 1992:103].

Esta combinación de “adivinación” y medicina aparece en muchas fuentes antiguas y contemporáneas mayas y mesoamericanas, en general. Por ejemplo, la definición nahuatl de *ticiti*, de acuerdo con Simeón [1997:547], significa: “ejercer la medicina, ser adivino”, y más claramente en la palabra *“ticitl: Médico, partera, adivino, augur y brujo”*. En ésta parecen reunirse todos los personajes de la celebración que Landa está describiendo. Más recientemente, Mukul [1984:40-41], un autor maya, reportó que en Chac-sinkin, Yucatán: “Todo *J-men* tiene en su poder cristales llamados *Sastunes*, y con ellos diagnostican la enfermedad”. Lo que, por un lado, muestra la gran resistencia maya al colonialismo, lo que ha permitido su continuidad

histórica. Pero, además, dado que la cultura y la lengua madre de Mukul es la maya, resulta interesante que no use la palabra “adivinar”, sino “diagnosticar”. Esto nos lleva a proponer que la palabra española “adivinación”, que es la conceptualización de los frailes del siglo xvi y que continua repitiéndose con pocos cuestionamientos, no es la más adecuada, porque no contiene todo lo que el médico hace y además lo desvirtúa. Landa, el colonizador, habla de “adivinación” para denostar y estigmatizar el saber de los médicos(as) mayas y en general, la cultura de quienes buscaba colonizar. Más que “adivinación”, parece que estamos frente a un momento que lleva una fuerte carga de reflexión, empatía con el paciente, análisis e introspección para llegar a un diagnóstico. Todo ello ligado a una profunda religiosidad compartida por médico y paciente. No sobra recordar aquí a Fanon [1977:192], cuando advierte que el colonialismo no sólo busca distorsionar, denigrar y apoderarse del presente del pueblo y de las personas que viven bajo él (interno o externo), sino también de su historia para demostrar al propio colonizado su “anterior” primitivismo y envilecimiento. Por ello, pensamos que es necesario buscar un nuevo concepto, que sea verdaderamente leal y respetuoso de los contenidos mayas.

Finalmente, los otros dos personajes, evocados en el ritual, vuelven a redondear el complejo simbólico propuesto por López Austin (alimento-sexo-crecimiento-reproducción-pecado-y muerte). Thompson [1998:376] traduce el nombre de *Ahau Chamahez*, como “Señor que Causa la Muerte”. Y el “Cantar 9” de los cantares de Dzitbalché ha sido traducido por Barrera como: “Oración a *Cit Bolon Tun* que dice cada *uinal* el docto”. Donde el docto o sabio, es un médico [Barrera, 1980:91-96].

Con estos elementos abordaremos el final de esta fiesta: la “gran borrachera”. La descripción de Landa induce a pensarla como una ocasión que hoy podríamos llamar “social”, como el cierre festivo de una ceremonia; como una borrachera festiva, sin mayor consecuencia y donde aparentemente se bebía sin límites. Es más, si le creemos a Landa, los sacerdotes se retiran para dedicarse a excesos aún mayores. El problema radica en que, por lo que sabemos, el consumo de alcohol estaba estrictamente normado en Mesoamérica, sino ritual, no de consumo simplemente social o festivo. En todo caso, los excesos también eran parte de esa ritualidad estrictamente normada, y en lo que acabamos de leer, queda claro que se trataba de una ocasión solemne, para la cual se habían preparado con ayunos y tal vez no sólo se privaron de alimentos. El hecho es, que hasta hoy, se puede observar que en ocasiones sociales, o cuando hay problemas de alcoholismo, las personas mayas toman bebidas cuyo origen no está en su historia maya. Pero el *baalche'* [Chuchiak, 2004] permanece como bebida ritual y no

se toma fuera de contextos rituales —que pueden ser medicinales— o sumamente especiales. Diremos que a consecuencia de la invasión española ocurrió una verdadera revolución social en el consumo de alcohol, porque antiguamente los mayas no consumían las bebidas alcohólicas con la relajada liviandad con que lo hacían los españoles, desde que llegaron a estas tierras. La gran pregunta es ¿qué bebieron en ese ritual? Y los sacerdotes ¿se retiraron a consumir la misma bebida?

La pregunta se impone, porque hoy se ha documentado que en el oriente del estado, en los municipios de Valladolid, Espita, Temozón y hacia el sur, en Ticul, es costumbre regalar a las comadronas una botella del licor llamado Xtabentún —de elaboración industrial— después del parto.⁷ No es difícil entender su asociación con la *corymbosa*, que históricamente ha sido parte de la farmacopea maya del parto. Lo relevante es que la bebida anisada de elaboración industrial fue inventada por Luis Sosa Novelo, de Valladolid, hace más de 100 años, basándose en otra más antigua y arraigada, hecha con alcohol de maíz fermentado y miel de las abejas meliponas que se habían alimentado exclusivamente con la *Turbina corymbosa*. De acuerdo con su nieto, Héctor Echeverría Sosa,⁸ la novedad consistió en agregarle anís a un licor “casero”, que usaban “las personas humildes” (mayas) para sus “rezos” y “dolores”. Nótese claramente, que se usaba como parte de la parafernalia ritual para comunicarse con lo sagrado (los rezos). La gente lo tomaba, pero también lo usaba “frotado”, en “el vientre” (parte muy significativa de las mujeres embarazadas). El invento que don Luis nunca patentó, consistió en agregarle el anís estrella o *Illicium verum* (originario del sur de China) a un licor que ya era una tradición maya [Héctor Echeverría Sosa, comunicación personal, 2005]. Frente a la larga historia de los mayas, el anís de hace 100 años es una incorporación muy reciente, y cuando don Luis Sosa tomó la mezcla hecha de miel y alcoholes de maíz, para agregarle anís estrella y elaborar el licor industrial y comercial, cruzó una frontera que sacó la bebida del espacio ritual-medicinal-sagrado maya y la llevó al espacio profano occidental de beber de los no-mayas y hasta de los mayas.

Antonio Mediz Bolio también escribió sobre un licor hecho con la miel de meliponas, cuyos colmenares fueron llevados a los claros de la selva,

⁷ Rosa María Méndez [comunicación personal, 2005] observó esta costumbre en Temozón y Espita durante su temporada de trabajo de campo en 1989-1990. Beatriz Torres Góngora [comunicación personal, 2009] la ha observado en la ciudad de Ticul, de donde es originaria.

⁸ Gerente general de la Compañía Sosa, SA de cv, de Valladolid, Yucatán, quien continúa produciendo exitosamente el licor industrial llamado Xtabentún.

donde crecía la *x-táabentun* y donde cuidaban que ninguna otra flor creciera. El texto probablemente fue escrito en el siglo xx, pero no podemos fechar las observaciones que lo sustentan. Sólo sabemos que este autor yucateco nació en 1884 y lo escribió antes de su muerte, en 1957, aunque no se publicó hasta 1970:

En los claros del monte donde se trenza el “xtabentún”, se construyen los colmenares rústicos, apilando los troncos huecos en que hacen sus panales las abejas de Yucatán, pequeñas y doradas [...] [Ellas] liban en la flor fragante de las vecinas enredaderas y toda su miel viene de esta flor. Ninguna otra se deja prosperar en el contorno inmediato [Mediz *apud* Leirana y Almazán, 2006:567].

En su *Maya Ethno-Botany*, publicada en 1931, Roys habla de las blancas flores de la “*Táabentun*” y agrega que ha escuchado que: “*the aromatic honey from its flower is said to be the source of a potent drink*” [Roys, 1931:281] ¿Una bebida muy potente? En 1998, Ott propuso que la miel de melipona, alimentada exclusivamente con la miel de la *x-táabentun*, posee las mismas propiedades psicoactivas de la planta. Pero, para entonces, era difícil comprobarlo, porque ya no se producía miel exclusivamente de *x-táabentun*. Una miel que, dicho sea de paso, había dado fama mundial a Yucatán desde el siglo xviii [Clavijero, 1964:39]. Los últimos reportes de siembras de *x-táabentun* y de abejas alimentadas exclusivamente con su miel, son precisamente los de Mediz Bolio. Y ya antes que nosotros y que Ott, autores de la talla de Mercedes de la Garza [1990:145, 160, 164-166; 1998] y Thompson [1998:232-233], habían propuesto o especulado sobre la posibilidad de que las semillas de la *x-táabentun* se usaran en rituales de “adivinación”, como se usaban y usan en las áreas donde se hablan las lenguas nahuas, con el nombre —náhuatl— de *ololiuhqui*. En particular, estos últimos proponen que se usaba en los rituales donde se hacían los anuncios más importantes: en los que los *Chilamo’ob* (plural de *Chilam*: sabios sacerdotes) anunciaban los sucesos que acontecerían en el próximo *katun* (periodo de 20 ciclos *tun*, de 260 días). Ambos autores han sugerido que las semillas tal vez se mezclaran con el licor del *baalche’*, que sigue usándose y está ampliamente documentado en fuentes del periodo colonial [véase Chuchiak, 2004]. El problema es el hermético silencio de las fuentes históricas mayas y de los mayas contemporáneos respecto de las sustancias enteógenas. Aun así, hay algunas pistas.

Hay otra leyenda. Fue recogida por la familia Sosa, de Valladolid, Yucatán, de la tradición oral popular [Héctor Echeverría Sosa, comunicación personal, 2005]. Otra vez, se trata de una joven muy bella que tenía dos enamorados, uno era un guerrero y el otro un poderoso jefe. Ella le correspondía al guerrero, pero ambos le temían al poderoso. Para poder estar

juntos, huyeron a lo profundo de la selva y un día, en un árbol llamado *baalche'*, encontraron abejas y miel. Después de tomar la miel, la pusieron en un balde y se quedaron dormidos. Durante la noche, cayó la lluvia, se agitó el viento, cayeron las semillas de “una planta” (¿?) en la miel y “mágicamente”, el líquido se convirtió en algo exquisito que bebieron al amanecer para consolarse. Fue entonces cuando el jefe los encontró y los rodeó con su ejército. Pero, al probar el néctar, quedó tan impresionado que les permitió vivir su amor. En todo esto lo interesante para nosotros es un ingrediente que nadie había mencionado en Yucatán y que no forma parte de las mezclas actuales del Xtabentún industrial ni del *baalche'* ni de otro licor maya, o, al menos, nadie nos ha hablado de él: ¡las semillas! Porque para el *baalche'* lo que se usa es la corteza del árbol llamado *baalche'* (*Lonchocarpus violaceus*) y nunca sus semillas.

Hay otro testimonio de un licor con semillas y data de 1613. De allá nos llega la noticia que los mayas bebían un “vino de la tierra” que incluía semillas o granos en su mezcla. Pedro Sánchez de Aguilar, doctor de la Iglesia y perseguidor de “yndios idólatras”, escribe: “convidan a sus amigos y vecinos a la soledad para adorar sus ídolos. Para sus ritos y ceremonias, beben por voto vino que elaboran de la raíz de un árbol especial y de un trigo a propósito”. Y esto es lo más sugerente, porque eso de “trigo a propósito”, se refiere a un grano o semilla especial: “a propósito”, que definitivamente no era trigo. La palabra trigo la usaban los españoles de aquellas épocas como una palabra genérica para referirse a granos o semillas. El mismo Sánchez de Aguilar, en otro pasaje, se refiere al maíz que cultivaban y comían los mayas como “su trigo” [Sánchez, 1996:36, 57]. El trigo (*Triticum aestivum*) es originario del Medio Oriente y allá fue domesticado. Lo trajeron los españoles y desde entonces se importa, ya que requiere de suelos gruesos y nunca se ha podido cultivar en los delgados y pedregosos suelos de la península [Harlan, 1975:69]. En tiempos de Sánchez de Aguilar, era prácticamente desconocido para los mayas. Difícilmente habrían ya inventado una bebida con ese cereal desconocido, escaso y caro. Por otro lado, aunque los mayas peninsulares tienen varias bebidas elaboradas a base de maíz, e incluso una de ellas, el *sakab*, es una bebida ritual, ninguna se combina con el *baalche'*. Pero, sobre todo, ninguna es alcohólica o contiene sustancias capaces de provocar estados alterados de conciencia que permitan considerarla enteógena.⁹ Así que a lo que se refiriere en la cita anterior es a otra

⁹ Recientemente, el escritor maya Feliciando Sánchez Chan [comunicación personal, 2011] nos comentó que en un video que grabó en varias comisarías del municipio de Valladolid, alguien habló de una bebida alcohólica, hecha a base de maíz, llamada

semilla. No es descabellado pensar que se trata de la misma semilla mencionada en la leyenda del origen de la *x-táabentun*. Además, a la hora de los castigos, Sánchez de Aguilar pidió algo especialmente severo para quienes consumieran ese vino con semilla: ¡pide que los ahorquen o los quemem! Pide que se apliquen los castigos que corresponden a los apóstatas y —nótese— a “los adivinos” [Sánchez, 1996:45, 49, 55].

Si entendemos que los españoles, en su lengua europea, llamaron “adivinos” a aquellos que usaban las semillas de la *corymbosa* u otras sustancias o medios para explorar lo que está oculto, como el futuro, la enfermedad y sus causas, o el mundo de lo sobrenatural, entonces se nos abre otra puerta para buscar huellas del uso de la *corymbosa* en los textos de la antigüedad maya. Es que en el arte, pero especialmente, en la cerámica del periodo Clásico, es posible encontrar muchas escenas en las que se representan personajes humanos o sobrenaturales en estado de trance, ocupados en rituales que —parafraseando al *Popol Vuh*— son para mirar lo que está oculto, lo que está guardado, lo cerca y lo lejos [véase Recinos, 2005:105-107]. De manera especial, buscamos en la base de datos de Kerr, la *Maya Vase Data Base*, que concentra la muestra más amplia de cerámica maya. Buscamos en las representaciones de rituales en los que aparece la llamada “serpiente evocadora de visiones”, la que Kerr ha llamado “*Och Chan*”. Y precisamente en una vasija, la K3150 (figura 2), nos parece haber encontrado elementos para proponer que el artista está hablando del uso de la *x-táabentun*, para llegar al estado de trance.

En la vasija está representado un personaje masculino. Nada indica que sea un dios, parece ser humano y de la élite. Lleva un tocado que pudiera ser la cabeza de un jaguar, está sentado y la ropa que cubre su pierna es de piel de jaguar, símbolo de poder y autoridad. Además, lleva un impresionante pectoral, collares, orejeras y brazalete. Con la mano izquierda sostiene un petate, o estera, enrollado en forma de tubo que, en los extremos, va atado por los famosos nudos llamados *poop*, que son símbolo de realeza durante el Clásico y Posclásico. Del *poop* penden flores en forma de campanitas. Del tubo sale la serpiente que “evoca las visiones”. Frente al personaje en trance está el Dios “K” o *Kawil*, cuya característica es que una de sus piernas se convierte en serpiente, pero la pintura del vaso está muy deteriorada en esa parte. El dios habla, gesticula, se dirige a nuestro personaje y él está atento, concentrado. Parece a punto de tocar las puntas de los dedos del *Kawil* con las suyas.

“mistela”. La palabra no es de origen maya, lo cual sugiere que no es muy antigua. Pero, al igual que nosotras, él nunca había escuchado de ésta o de otra bebida alcohólica hecha a base de maíz.

Figura 2.
La *x-táabenttuun* en la cerámica de la antigüedad maya



Guías y flores de *x-Táabenttuun* en la cerámica de la antigüedad maya (K3150 ©Justin Kerr)

A su espalda, y saliendo del otro extremo del tubo, tenemos la otra cabeza de la serpiente. También muestra rasgos propios de *Kawil* [Pérez, 2007]: de su frente o cabeza salen dos volutas —que generalmente representan humo, pero que también, como en este caso, representan hojas de maíz—, el ojo de vírgula y la nariz larga y curva. Además, tiene la mandíbula descarnada y de su orejera pende una flor en forma de campanita. De la capa de nuestro personaje cuelgan unas borlas en forma de trompetita y, frente a su nariz, está la flor del aliento vital, de la cual habla Taube [2001], la que igual, tiene forma tubular, de campanita.

Al extremo derecho, se ven las guías desordenadas de una planta que no sólo tiene guías, como la *corymbosa*, sino también flores en forma de campanita. Guías y flores en forma de campanitas: dos características propias de las convolvuláceas, ya no parecen ser casualidad. Si a esto le agregamos que el tema de esta vasija es la evocación de la visión, parece que, en efecto, estamos frente a un estado de trance inducido por el consumo de las semillas de la *corymbosa*. En las guías hay dos tipos de trompetitas, dos flores similares pero diferentes entre sí, lo que indicaría dos especies, o las manos de dos pintores. De todas las señales, o de todas las flores en forma de campanitas que aparecen en esta vasija, las que están en las guías son, a nuestro juicio, la señal más importante y determinante del uso de la *x-táabentun*. En ninguna otra vasija vemos las guías unidas a estas flores, las que en los nudos *poop* tampoco son tan comunes, pero la capa con borlas aparece en otras vasijas muy similares que ilustran la misma escena, el trance y *Kawil* [véanse K7523 y K1604]. Y las flores del aliento aparecen en muchos y muy diversos contextos, no sólo en la cerámica antigua.

Alexander [2011] ha estudiado las representaciones del Dios “K” en la cerámica antigua, incluida ésta [K3150], y coincide en que el personaje se encuentra en estado de trance, suspendido en un tiempo/espacio sobrenatural. De manera general, para todas las vasijas donde aparece este avatar del dios “K”, o *Kawil*, ella plantea la hipótesis sobre las sustancias o medios empleados para llegar al estado de trance: *Rivea* (o *Turbina corymbosa*, *datura*, tabaco (*Nicotiana tabacum*), la danza o, incluso, el sangrado que libera endorfinas. Nosotras pensamos que las guías hacen alusión a la *x-táabentun* y posiblemente este vaso sirvió para beber las semillas molidas con miel, tal vez de la misma flor y algún fermentado o “vino” que potencializara sus efectos, quizá *baalche*. Finalmente, es interesante notar que en las descripciones hechas por Schultes y Hoffman [1982:158-164] se trata de rituales solitarios que sólo involucran al paciente y al chamán, y aquí estamos también ante un ritual solitario.

Alexander [2011] especula sobre la forma reiterada de los coeficientes calendáricos 7 y 13 en las vasijas donde aparece la “serpiente visión”. Especialmente porque muchas combinaciones de mes y día son fechas “imposibles”. Sugiere que tal vez estos números, o múltiplos de ellos, expresen las dosis en que deben tomarse las semillas, o algún otro significado que aún no entendemos.

CONCLUSIÓN

Brevemente señalamos que, gracias a los rituales celebrados con las convulvéceas y relatados por mayas actuales, podemos asomarnos a una relación muy mesoamericana —esencialmente maya— con la naturaleza, donde las personas viven en un mundo de sujetos, habitado por infinidad de otras *personas* que no son humanas.

Por otra parte, aunque se sabe del uso de sustancias para comunicarse con lo sagrado, la gran reserva que guardan sobre el tema los participantes en el rito no ha permitido demostrar con certeza el uso preciso de éstas. Aquí presentamos hipótesis con argumentos, pero siempre hipótesis, sobre la historia de la *x-táabentun* como sustancia enteógena entre los mayas de Yucatán.

En esta reconstrucción histórica, y de acuerdo con las propuestas de Thompson [1998] y de De la Garza [1990], era la élite sacerdotal, los más sabios *Chilamo'ob*, quienes, en tiempos cercanos a la invasión europea del siglo XVI, la consumían para anunciar o pronosticar lo que el siguiente katún traería. Una de las traducciones posibles de la palabra *chilam*, es “el/la que es boca (*chi*)”, “el que habla”, y entre otros pueblos mesoamericanos, con el nombre de *ololiuhqui*, hasta hoy está ligado a los procesos curativos y sirve precisamente para hablar, porque es “la semilla que habla” (véase el artículo de Fagetti, en este volumen). Además, por la descripción del ritual en el que el *Chilam* anunciaba o “profetizaba” lo que el siguiente katún (1 katún = 20 tunes; 1 tun = 360 días) traería, vemos un complejo ritual, donde se reservaba la acción de hablar como ritual solitario, pero se incluía la participación de otros sacerdotes que debían recoger las palabras, el anuncio: el *Chilam* entraba en su habitación y, en una sala contigua, otros sacerdotes lo escuchaban, o subía al techo del templo y se acostaba, o se metía dentro de un “ídolo” y desde allí hablaba y decía su profecía. Thompson [1998: 233] reunió los textos de dos libros de aquellos sabios, los del *Chilam Balam de Tizimín* y del *de Maní*, y ésta es la descripción del ritual adivinatorio que de su puño y letra hicieron los *chilamo'ob*:

Después se reunieron en la casa de *Ah Nacom Balam*, el chilán. Después estaba el mensaje encima de la casa del chilán; después se interpretaron las palabras de consejo dadas a ellos. Después se les dio el mensaje oculto pero no lo entendieron porque el chilán recitaba su discurso con la boca en el suelo. No se mueve ni se alza del lugar donde está, dentro de la pequeña pieza, dentro de la casa, mientras el espectro habla encima de las vigas de la casa, porque estaba atravesado sobre las vigas de la casa. Entonces empieza la declaración a los sacerdotes congregados en la casa del chilán del mensaje que les llegó. No sabían quién les hablaba. Después dijeron: “Dios verdadero, gran Padre Serpiente”. Tales fueron sus palabras. Después volvieron sus rostros al suelo. Entonces oyeron el mensaje, cuando yacían con la cara para abajo, escuchando, de aquel Chilam Balam, el gran sacerdote.

Posiblemente fue entonces cuando una pequeña élite, conformada por los más sabios entre los sabios, se reunía para beber una antigua bebida que contenía las semillas de la *x-táabentun*. Es probable que los *J-Meen*, los hombres sabios, guardianes hoy de los antiguos saberes esotéricos mayas, sean quienes guarden los secretos de esta semilla. Pero esas historias sólo se comparten entre los iniciados. Tal vez un día sus tradiciones cambien. Pero estas historias únicamente podrán comprobarse cuando los mayas no sientan los prejuicios y riesgos, la violencia simbólica que carga el colonialismo, y nos compartan su saber. Porque —cómo escribió Venancio Pec, líder de los mayas rebeldes de la Guerra de Castas, en 1850, cuando le ofrecieron un tratado de paz y le pidieron que entregara las armas—: “[Eso no será] sino hasta que todo esté quieto y no haya discordia, y eso será poco a poco y con amor” [*apud* Mediz, 1954:20].

Agradecimientos

A la doctora Beatriz Torres Góngora, ya que por su iniciativa y su invitación una de las autoras de este artículo, Alejandra García Quintanilla, empezó a trabajar el tema y con ella hizo las entrevistas en Valladolid.

BIBLIOGRAFÍA

Abreu Gómez, Ermilo

1961 *Leyendas y consejas del antiguo Yucatán*, México, Botas.

Anónimo

1983 *Códice de Dresde*, México, FCE.

Arellano Rodríguez, J. Alberto, José S. Flores G., Juan Tun G. y María M. Cruz B.

2003 *Etnoflora Yucatanense (20). Nomenclatura, forma de vida, uso, manejo y distribución de las especies vegetales de la Península de Yucatán*, Yucatán, UADY.

Barrera V., Alfredo (traductor y editor)

1980 *El libro de los Cantares de Dzitbalché*, Yucatán, H. Ayuntamiento de Mérida.

Barrera M., Alfredo, Alfredo Barrera V., Rosa M. López F.

1976 *Nomenclatura etnobotánica maya. Una interpretación taxonómica*. Colección Científica Etnología 36, México, INAH.

Clavijero, Francisco J.

1964 *Historia antigua de México*, edición y prólogo de Mariano Cuevas, México, Porrúa.

Corbin, Alain

1987 *El perfume o el miasma, el olfato y lo imaginario social, siglos XVIII y XIX*, México, FCE.

Chuchiak, John

2004 "It is their Drinking that Hinders them: *Balché* and the Use of Ritual Intoxicants among the Colonial Yucatec Maya, 1550-1780", en *Estudios de Cultura Maya*, núm. 24, pp. 137-171.

Eliade, Mircea

1982 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, FCE.

Estrada, Álvaro

1977 *Vida de María Sabina: la sabia de los hongos*, México, Siglo XXI.

Fanon, Frantz

1977 *Los condenados de la tierra*, prefacio de Jean Paul Sartre, México, FCE.

Flores, José S., Josefina Morales R. y Aida N. García A.

1997 "Convolvulaceae Etnobotánica", en José Salvador Flores y Carmen Salazar G. (eds.), *Etnoflora Yucatanense*, vol. 12, Yucatán, UADY-Sostenibilidad Maya.

García Quintanilla, Alejandra

2000 "El dilema de *Ah Kimsah K'ax*, El que Mata al Monte. Significados del monte entre los mayas milperos de Yucatán", en *Mesoamérica*, núm. 39, pp. 255-285.

2010 "La biodiversidad de Yucatán en dos miradas", en R. Durán y M. Méndez (eds.), *Biodiversidad y Desarrollo Humano en Yucatán*, Yucatán, CICY, PPD-FMAM, Conabio/Seduma, pp. 35-38.

Garza, Mercedes de la

1990 *Sueño y alucinación en el mundo nahuatl y maya*, México, UNAM.

1998 *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, México, Paidós, UNAM

Guiteras Holmes, Calixta

1986 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, FCE.

Harlan, Jack R.

1975 *Crops and Man*, Wisconsin, American Society of Agronomy /Crop Science Society of America.

Harvey, Graham

2006 *Animism. Respecting the living world*, Nueva York, Columbia University Press.

Hertog, C. E. C. den; A. N. J. A. de Groot y P. W. J. van Dongen

2001 "Revisión, historia y uso de los oxitócicos", en *European Journal of Obstetrics & Gynecology and Reproductive Biology* (ed. en español), núm. 1, pp. 315-319.

Landa, fray Diego de

1978 *Relación de las Cosas de Yucatán*, introducción de José Ma. Garibay, México, Porrúa.

León Portilla, Miguel y Earl Shorris

2004 *Antigua y nueva palabra. Antología de la literatura Mesoamericana, desde los tiempos precolombinos hasta el presente*, México, Aguilar.

López Austin, Alfredo

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.

Markert, Anne, Nicola Steffan, Kerstin Ploss, Sabine Hellwig, Ulrike Steiner, Christel Drewke, Shu-Ming Li, Wilhelm Boland y Eckhard Leistner

2008 "Biosynthesis and Accumulation of Ergoline Alkaloids in a Mutualistic Association between *Ipomoea asarifolia* (Convolvulaceae) and a Clavicipitalean Fungus", *Plant Physiology*, mayo, vol. 147, pp. 296-305.

McDonald, Andrew J.

1997 *Convolvulaceae: taxonomía y florística*, Serie Etnoflora yucatanense, Mérida, Yucatán, Universidad Autónoma de Yucatán.

Mediz Bolio, Antonio

1954 *La desintegración del Yucatán auténtico: proceso histórico de la reducción del territorio yucateco a sus límites actuales, 1821-1902*, Yucatán, Talleres Gráficos del Sureste.

2006 *Antonio Mediz Bolio: obras selectas*, tomo II, vol. 1, Silvia Leirana A. y María R. Jiménez P. (eds.), Yucatán, UADY/CEPSA.

Mukul Chablé, Filiberto

1984 *Uchben dzak tu kajil Chacsinkin: medicina tradicional*, Yucatán, Dirección General de Culturas Populares/SEP/Unidad Regional Yucatán.

Nájera Coronado, Martha Iliá

2000 *El umbral hacia la vida: el nacimiento entre los mayas contemporáneos*, México, Programa de maestría y doctorado en Estudios Mesoamericanos/ Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.

Ott, Jonathan

1998 "The Delphic Bee: Bees and Toxic Honeys as Pointers to Psychoactive and Other Medicinal Plants", en *Economic Botany*, vol. 53, núm. 2, pp. 260-266.

Pérez Suárez, Tomás

2007 "Dioses Mayas", en *Arqueología Mexicana*, noviembre-diciembre, núm. 88, pp. 57-65.

Ponce, Pedro, Pedro Sánchez de A. et al.

1987 *El alma encantada: anales del Museo Nacional de México*. Presentación de Fernando Benítez, México, FCE.

Recinos, Adrián (traducción, introducción y notas)

2005 *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, México, FCE.

Remy, Simeón

1997 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI.

Rosado Vega, Luis

1957 *El alma misteriosa del Mayab*, México, Botas.

Roys, Ralph L.

1965 *Ritual of the Bacabs: a Book of Maya Incantations*, Oklahoma, University of Oklahoma.

Ruiz de Alarcón, Hernando

1987 "Tratado de supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España", en Pedro Ponce, Pedro Sánchez de A. y otros, *El alma encantada: anales del Museo Nacional de México*, con presentación de Fernando Benítez, México, FCE, pp. 125-223.

Sahagún, fray Bernardino de

1997 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, numeración, anotación y apéndices de Ángel Ma. Garibay K., México, Porrúa.

Sánchez de Aguilar, Pedro

1996 *Informe contra Idolorum Cultores del obispado de Yucatán (escrita en 1613 y publicada en 1639)*, edición y prólogo de Renán Góngora B., Yucatán, Instituto Cultural Valladolid.

Schele, Linda y Mary Miller

1975 *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, Nueva York, George Braziller, Kimbell Art Museum.

Schultes, Richard Evans y Albert Hofmann

1982 *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de alucinógenos*, México, FCE.

Staba, E. John y Paul Laursen

1966 "Morning glory tissue cultures: Growth and examination for indole alkaloids", en *Journal of Pharmaceutical Sciences*, vol. 55, núm. 10, pp. 1099-1101.

Steiner, Ulrike, Mahalia A. Ahimsa-Muller et al.

2006 "Molecular characterization of a seed transmitted clavicipitaceous fungus occurring on dicotyledoneous plants (Convolvulaceae)", en *Planta*, núm. 224, pp. 533-544.

Suárez Molina, Victor M.

1977 *La evolución económica de Yucatán. A través del siglo XIX*, tomo I, México, Universidad de Yucatán.

Taube, Karl Andreas

1992 *The Major Gods of Ancient Yucatan*. Washington DC, Dumbarton Oaks.

2001 "The Breath of Life: The Symbolism of Wind in Mesoamerican and the American Southwest", en *The Road to Aztlan: Art from a Mythic Homeland*, Virginia Fields y Victor Zamudio-Taylor (eds.), California, Los Angeles County Museum of Art, pp. 102-123.

Terán, Silvia y Christian Rasmussen

1994 *La milpa de los mayas. La agricultura de los mayas prehispánicos y actuales en el noreste de Yucatán*, Yucatán, Gobierno del Estado de Yucatán.

Thompson, J. Eric S.

1998 *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI.

Trease, George Edward y William Charles Evans

1991 *Farmacognosia*, México, Nueva Editorial Interamericana.

Wasson, Robert Gordon, Albert Hofmann y Carl A. P. Ruck

1995 *El camino a Eleusis: una solución al enigma de los misterios*, México, FCE.

*Internet***Alexander, Helen**

2011 *El Dios K en las Vasijas Cerámicas Mayas*, [ref. De 15 de junio de 2011]. Disponible en web: <<http://www.famsi.org/spanish/research/alexander/index.html>>

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas

2011 "Indicadores sociodemográficos de la población total y la población indígena por municipio, 2005" [ref. 31 de mayo de 2011]. Disponible enweb: <<http://www.cdi.gob.mx/cedulas/2005/YUCA/31019-05.pdf>>

Hofmann, Albert

2011 *LSD: My Problem Child* (capítulo 1: "How LSD Originated"), [ref. 31 de mayo de 2011]. Disponible en web: <<http://www.zauberpilz.com/lsd/child1.htm>>

Kerr, Justin

2011 *Maya Vase Data Base*. Documento electrónico, [ref. 15 de enero de 2011]. Disponible en web: <<http://www.mayavase.com>>

Royal Botanic Gardens, Kew y Missouri Botanical Garden

2011 *The Plant List Version 1*, [ref. 31 de mayo de 2011]. Disponible en web: <http://www.theplantlist.org/>

Aquí, allá y en todas partes: trascendencia e inmanencia en el uso de enteógenos

Julio Glockner

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Resumen: *El hallazgo en Tlalmanalco de la escultura de Xochipilli y el encuentro de Gordon Wasson con María Sabina en Huautla de Jiménez a mediados del siglo xx, nos revelan la milenaria historia ritual de un género de hongos psicoactivos clasificados por la moderna etnobotánica como Psilocybe. A partir de la difusión en los medios masivos de comunicación de la experiencia de Wasson y su familia, comenzaron a gestarse dos fenómenos sociales: por un lado, el consumo masivo de este enteógeno por los jóvenes que viajaban a la sierra mazateca por simple curiosidad o en busca de una experiencia mística, y, por otro, la ingestión por parte de algunos investigadores, escritores e intelectuales que con distintos propósitos, científicos o filosóficos, dieron cuenta en su obra de esta experiencia. El artículo se aproxima a algunos de los aspectos más relevantes de la práctica ritual como experiencia de lo trascendente, estableciendo diferencias y analogías con la práctica experimental en tanto que experiencia de lo inmanente.*

Palabras clave: *Chamanismo, enteógenos, trance extático, sagrado*

Abstract: *The discovery of Xochipilli's sculpture in Tlalmanalco and the meeting of Gordon Wasson with Maria Sabina in Huautla de Jimenez in the mid-twentieth century reveal us the millenary ritual history of a gender of psychoactive fungi classified as Psilocybe by the modern ethnobotany. From the diffusion in the mass media of Wasson and his family's experience, two social phenomena began to develop: on one hand, the massive consumption of this entheogen by young people traveling to the Sierra Mazateca compelled by simple curiosity or in search of a mystical experience; and by the other hand, the ingestion by some researchers, writers and intellectuals for different purposes, scientific or philosophical, who have communicated this experience through their work. The article approaches to some of the most relevant aspects of the ritual as an experience of the transcendent and, at the same time, tries to establish some differences and analogies with the experimental practice as an experience of the immanent.*

Keywords: *Shamanism, entheogen, ecstatic trance, sacred*

*A la memoria de María Sabina,
Gordon Wasson y Álvaro Estrada*

EL PRÍNCIPE DE LAS FLORES

A mediados del siglo XIX fue desenterrada en Tlalmanalco, en las faldas del volcán Iztaccíhuatl, la imponente figura labrada en tezontle de Xochipilli, deidad de la música, la danza y las flores. El “Príncipe de las flores” recibió un primer elogio de Manuel Orozco y Berra, para quien la escultura mexicana consistía generalmente de “bultos mitológicos en que los atributos simbólicos predominan, presentándose a nuestra vista como deformes e inartísticos” [Orozco y Berra, 1988:113]. A pesar de esta desdeñosa opinión, el historiador decimonónico encontró en “la estatua sentada en el Museo Nacional”, es decir, Xochipilli, un objeto que revelaba un “gran adelantamiento en el arte”, aunque, a su entender, estuviera siempre lejos de sostener un digno paralelo con las obras griegas y romanas que determinaban su criterio eurocentrista.

Años más tarde, Justino Fernández consideró un error juzgar el arte antiguo mexicano con criterios clásicos grecolatinos, puesto que “se trata de ideales y expresiones distintas que deben ser consideradas por sus valores estéticos propios” [Fernández, 1959:31]. Con una mirada más amplia y una sensibilidad abierta a captar los complejos simbólicos del arte mesoamericano, Justino Fernández intuyó que, contemplando detenida y meticulosamente la imagen, se podrían descifrar intenciones y símbolos que revelarían su más profundo sentido, de modo que se entregó a esta tarea estableciendo relaciones y analogías con cantos nahuas traducidos por Ángel María Garibay. Fernández advirtió que los ojos de la escultura “debieron estar cubiertos con algún material precioso que daría un efecto distinto a la actitud de éxtasis, mas como se ven hoy día las oquedades contribuyen, tanto como el rictus de la boca, al gesto dramático”. El historiador señaló también que el cuerpo de la deidad “se adorna con flores”. La consideración de estas flores como un simple ornamento le impidió preguntarse qué tipo de plantas eran. Esa respuesta lo habría conducido a comprender el estado de éxtasis que en forma titubeante advirtió en el rostro de Xochipilli.

El descubrimiento de estas “flores”, que resultaron ser psicoactivas, llegó por otro camino, mediante un largo recorrido de investigaciones etnobotánicas que Gordon Wasson y Richard Evan Schultes habían realizado y que ahora confluían en el atento examen de la figura de Xochipilli y las

“flores” labradas en su cuerpo, una de las cuales resultó ser una especie de hongos (*Psilocybe aztecorum*) desconocida hasta entonces para la ciencia. Se identificó también una flor de cinco pétalos esculpida en la cadera y el antebrazo de la deidad como *Nicotiana tabacum*; además de la flor conocida como “maravilla” (*Turbina corymbosa*), identificada por los antiguos mexicanos como *ololiuhqui*; Schultes también reconoció la flor del *sinicuichi* de las montañas mexicanas (*Heimia salicifolia*) y, por último, el *poyomatli* (*Quararibea funebris*). Recientemente, Lilián González [en prensa] ha propuesto la presencia en el cuerpo de Xochipilli de la planta *Solandra guerrerensis*.

Quisiera prescindir aquí de la fácil tentación de pensar el panteón mesoamericano como un conjunto de dioses individuales, cada uno de los cuales “representa” un fenómeno de la naturaleza.

Las fuentes coloniales son, en buena medida, responsables de esta trivialización, en particular fray Bernardino de Sahagún, quien ya en el Libro Primero de la *Historia General de las cosas de Nueva España*, que trata de los dioses, establece una serie de analogías como éstas:

Chicomecóatl era la diosa de los mantenimientos, de lo que se come y de lo que se bebe, es otra diosa Ceres; Chalchiuhtlicue, diosa del agua, hermana de los dioses de la lluvia que llaman Tlaloques, es otra Juno [...] Los señores y reyes veneraban mucho a esta diosa, con Chicomecóatl, y la diosa de la sal, que llaman Huixtocihuatl, porque decían que estas tres diosas mantenían a la gente popular para que pudiese vivir y multiplicar.

En esta lógica, Tláloc es el dios de la lluvia, Quetzalcóatl el dios del viento y Xochipilli el dios de las flores. Es decir, se da por supuesta la existencia de un conjunto de dioses, identificables individualmente, que los antiguos imaginaban gobernando distintos aspectos de la naturaleza y, por ello, les rendían culto. Debemos preguntarnos si esta manera de abordar el asunto no empobrece la compleja cosmovisión mesoamericana, entregándonos de ella un símil simplificado, y si con ello no estamos cancelando la posibilidad de comprender una forma de pensamiento que concibe al cosmos como una entidad sagrada, viva, unitaria y múltiple a la vez.

Probablemente tendremos una mejor comprensión de la naturaleza y del pensamiento religioso si pensamos en sus deidades no como individuos que representan tal o cual cosa, sino como metáforas de ciclos cósmicos relacionados entre sí.

En Mesoamérica, lo mismo que en las grandes culturas de la antigüedad, los númenes son la simbolización de procesos que ocurren en la naturaleza deificada. No pueden, en consecuencia, ser concebidos en los estrechos márgenes de la individualidad, aunque se nos presenten con un

nombre y podamos identificarlos en la recurrencia de ciertas apariencias y atributos. Más bien debemos esforzarnos por mirar a través de estas apariencias para entender que no son sino la pobre expresión del flujo de fuerzas vinculadas entre sí que ocurren en el mundo.

Tláloc es el dios-lluvia, entendiendo que la lluvia existe en el mundo, asociada a otras fuerzas y fenómenos que la hacen posible y notoria: las nubes, el viento, las cimas de los cerros, el relámpago, los truenos, el agua que corre o permanece estancada en la superficie, el verdor de los campos, el crecimiento de las plantas, la aparición de las flores... Este entramado de fenómenos que se manifiesta y se desvanece cíclicamente con el paso de las estaciones, está simbolizado en un complejo de deidades con contornos imprecisos que se funden unas en otras, suscitándose, sustituyéndose, realizándose y anulándose alternativamente. Esta permanente metamorfosis no es sino el intento de expresar, en el ámbito religioso, los recurrentes cambios que suceden en el cosmos.

Hablar de Xochipilli como numen de las flores implica comprenderlo como parte de estos procesos que nos permiten entender sus propias transformaciones, pues sabemos que está íntimamente asociado con el Sol; con Centéotl, el joven dios-maíz; con Macuilxóchitl, deidad de la música, el canto y la danza; con Xipe Totec, deificación de la primavera; con Xochiquetzal, diosa de las flores y el amor; con el niño-dios Piltzintecuhtli, y, desde luego, con Tláloc. La magnífica escultura de Tlalmanalco ha sido minuciosamente analizada por estudiosos como Edward Seler, Manuel Gamio, Justino Fernández y Paul Westheim, quienes han exaltado sus cualidades estéticas y señalado algunas de sus características religiosas. Pero sólo cuando la figura del dios estuvo bajo la cuidadosa observación de Gordon Wasson y Richard Evan Schultes reveló su significado más profundo. La razón es que nadie se había dado a la tarea de relacionar el estado de éxtasis de Xochipilli con las plantas que están labradas en su cuerpo, que hasta el análisis de Wasson permanecieron sin ser identificadas. Nadie había reconocido las siluetas de hongos maduros cortados transversalmente y dispuestos en círculo que aparecen en el pedestal, en el tocado que lleva sobre la cabeza, en los brazos y las rodillas. Los hongos ahí representados fueron descubiertos para la ciencia por Roger Heim en las laderas del Popocatepetl y clasificados por él con el nombre de *Psilocybe aztecorum*.¹

¹ La investigación de Roger Heim se publicó en *Les champignons hallucinogènes. Editions du Muséum National d'Historia Naturelle*, séptima serie, tomo VI, París, 1958. *Archives du Muséum National d'Historie Naturelle*, séptima serie, tomo IV, *Editions du Muséum*, 1958. Los textos que Wasson escribió en ese mismo número fueron publicados en español en

Esta fascinante escultura es un antecedente histórico y religioso de los rituales propiciatorios de la lluvia que se llevan a cabo actualmente en los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl. Los hongos que en ella aparecen pertenecen a la misma especie que aquellos que consumen los trabajadores del temporal.² Pero, además, el estado de éxtasis del personaje, que puede ser Xochipilli mismo o un chamán como su *ixiptla*³ (imagen, semejante, réplica), evidentemente es parecida, desde el punto de vista neurofisiológico, al de quienes participan actualmente en el ágape ritual con estos enteógenos. La preservación renovada de tradiciones como ésta tiene que ver no sólo con procesos histórico-culturales sino también con procesos bioquímicos y, por supuesto, con la estrecha relación entre cuerpo, mente y cultura.

Xochipilli es una deidad íntimamente asociada con la lluvia; Alfonso Caso decía que era una representación del verano, es decir, de la estación de lluvias durante la cual brotan los hongos en el campo. La asociación hongo-lluvia no es una mera relación de causa-efecto climatológica; es primordialmente una relación cosmogónica que permite, ni más ni menos, la aproximación de deidades y seres espirituales a los humanos. En la concepción de los trabajadores del temporal, “la fuerza divina” se encuentra tanto en la lluvia como en los hongos: “Los hongos brotan de la misma fuerza de Dios —dice un trabajador del temporal de Morelos— ¿y cuál es la fuerza? El agua. El agua es la fuerza de Dios porque donde nacen hay agua. Y cuando brotan es el temporal. Es la misma fuerza de Dios “[Glockner, 2006:26-38]”. En un interesante sincretismo de la cosmovisión mesoamericana con el cristianismo, los tiemporos de la región de los volcanes conciben el descenso de la fuerza divina desde el cielo bajo la forma de lluvia fertilizante, fuerza genésica que brotará de la tierra bajo la forma de hongos sagrados que, al ser ingeridos ritualmente, posibilitarán la apertura espiritual de los participantes a una serie de revelaciones visionarias que les permitirán enfrentar problemas de diversa índole, desde enfermedades hasta la localización de “maleficios” que obstruyen la llegada del buen temporal.

el núm. 20 de la revista *Espacios*, México, 1996, coordinado por Julio Glockner y Jorge Olmos, véase Wasson [1958].

² Julio Glockner, “Drogas y enteógenos. Reflexiones en torno a un problema cultural”, en Glockner y Soto [2006]; Hernández y Loera [2008].

³ Gruzinski dice, atinadamente y a propósito de este término: “algo penetra en el hombre, lo posee, lo trasforma en *réplica* fiel del dios para que participe de la fuerza divina”. *El poder sin límites*, INAH-IFAL, México [1988:34].

REPRESENTACION O TRANCE EXTÁTICO

La idea de “representación”, a la que se añade el adjetivo “simbólica”, ha servido como sostén de cierta resistencia intelectual a admitir plenamente lo que ocurre durante los trances extáticos, llevando a ciertos estudiosos del tema religioso a establecer analogías con la representación teatral, de manera que el chamán o el poseso no estarían realmente en trance (o el investigador, dicen, no tiene manera de constatar si realmente lo están), sino simplemente representando un papel, de la misma forma que lo hace un actor con su personaje. El problema de la autenticidad del trance —escribe Roberte N. Hamayon—:

desaparece por sí mismo en el momento en que dejamos de ligar lo físico, lo psíquico y lo cultural y tomamos verdaderamente en cuenta que su conducta emana de representaciones simbólicas. Lo esencial es que el chamán respete el modelo de conducta prescrito para su función en el sistema simbólico de la sociedad a la que pertenece. Asumir su rol de chamán significa representar su encuentro con los espíritus en el marco del ritual. Esto acerca su conducta a un acto de teatro [Hamayon, 2009:9].

Lo que Hamayon considera “esencial” lo es sólo como información etnográfica, pero el tema tiene mayor amplitud y profundidad que la sola descripción y desciframiento simbólico del ritual y el “rol” que en él desempeña el chamán. Dice esta autora que rechaza la utilización del término trance (y lo hace extensivo al éxtasis), por encontrarlo “inapropiado para describir los hechos e inútil para servir como herramienta analítica. La razón decisiva para abandonarlo es el tipo de interpretación que su empleo induce” [Hamayon 2009:4].

¿Cuál es ese tipo de interpretación que tanto preocupa a Hamayon? Poco más adelante lo dice claramente:

Afirmar la autenticidad del “trance” es hacer una fuerte hipótesis sobre la creencia, que además es sobre la *creencia del Otro*, chamán o poseso; es afirmar que el Otro se adhiere totalmente a la idea de que los espíritus existen y que está en contacto *real* con uno de ellos. Es inferir de la representación la creencia y de la creencia la realidad [Hamayon, 2009:18].

He aquí el punto exacto de resistencia intelectual que admite lo ocurrido en los trances extáticos. A cierto racionalismo occidental, manifiesto en esta frase, le parece inadmisibles la posibilidad de que Otro pueda mantener un contacto *real* con un espíritu. El moderno logos occidental se erige en autoridad intelectual para determinar qué es lo real y qué no lo es, sin considerar que lo real se construye desde una relación corporal, sensitiva y

psíquica determinada culturalmente. Porque la cultura la traemos inscrita en el cuerpo, intelectual y orgánicamente hablando, está implicada en la agudeza de nuestros sentidos, en las imágenes que soñamos y en la forma en la que nos relacionamos con nuestros sueños, ignorándolos o atribuyéndoles cualidades sagradas; en los significados que tiene la noche, el movimiento de los astros, la llegada de las lluvias... todo trabaja sigilosamente en la conformación de distintas representaciones de la realidad. Así como Heisenberg planteó un desplazamiento en la representación que la física moderna se hace de la naturaleza al decir: “si se puede hablar de una imagen del mundo lograda por las ciencias de la naturaleza en nuestro tiempo, ya no se trata más de una mera imagen de la naturaleza, sino de una imagen de nuestras relaciones con la naturaleza”. Del mismo modo puede afirmarse que nuestra imagen de la realidad, en tanto que humanos pertenecientes a una cultura determinada, no es sino una imagen de nuestras relaciones con ella.

Las diferencias culturales sustanciales, que tienen que ver con la concepción (o no) de un orden sagrado, no residen en las creencias, radicando en la percepción de la realidad que genera esas creencias. No es que un chamán “crea” que los espíritus existen y de ahí supone su presencia y actuación en el mundo; más bien, porque percibe su presencia y su actuación en el mundo, cree en ellos. Y esa presencia se produce justamente durante el trance.

Aunque la actitud displicente de Hamayon hacia el trance y el éxtasis revela su incompreensión de la experiencia que vive quien los experimenta, en cierto sentido tiene razón. Estos términos no sirven como “herramientas analíticas”, porque su propósito apunta en una dirección que poco tiene que ver con las preocupaciones teóricas, analíticas o interpretativas.

Hamayon afirma que lo esencial en la actividad del chamán consiste en representar su encuentro con los espíritus, lo que acerca su conducta a un acto teatral: “El chamán es al trance lo que el actor a su escena”, dice. Esta afirmación es inadmisibile desde otro ángulo de análisis, precisamente desde el que no ha renunciado a separar cuerpo-mente y cultura, como ella propone. Justamente, si se consideran como unidad, se comprende la razón del estado visionario del chamán, que actúa no como un actor —que sabe todo el tiempo que está actuando y simulando estar en una circunstancia no real—, sino en el escenario. Actúa como alguien que está plantado frente a lo absoluto, frente a la fuente primigenia de todas las cosas que emanan de lo sagrado. Cuando María Sabina canta con la voz que el hongo le otorga, no sólo pronuncia metáforas poéticas para escenificar un trance. Cuando dice:

Soy la mujer que sabe nadar en lo sagrado / Soy mujer estrella Dios / Soy mujer estrella cruz / Soy mujer luna / Soy mujer del cielo / Soy mujer que sabe nadar / Soy la mujer que sabe nadar en lo sagrado porque puedo ir al cielo / porque puedo ir a nadar sobre el agua del mar / aquello es muy suave / es como la tierra / es como la brisa / es como el rocío [...]

Aquí, Sabina no está enumerando frases poéticas para escenificar y simular algo que no le ocurre, está dando cuenta de un recorrido que experimenta con todos sus sentidos, que vive radicalmente en cuerpo y alma. Pretender que esto es un acto semejante al de un actor es no comprender la naturaleza misma del éxtasis religioso. Por cierto, sería interesante saber qué piensan los chamanes siberianos de las tesis de Hamayon, no lo que piensan sus discípulos.

La lógica de estos términos se escapa al no concederle credibilidad a los conocimientos y prácticas que los sustentan: se trata de creer para comprender. En esto, justamente, reside la singularidad de la experiencia antropológica.⁴ Por otro lado, sabemos que el origen del teatro está emparentado con la representación ritual, como la poesía lo está con los cantos chamánicos, pero no sabemos de qué teatro nos habla Hamayon; quizá si se refiriera al Teatro de la Crueldad que intentó Antonin Artaud, se aproximaría con mayor precisión a una comparación de este tipo, algo que se antoja difícil porque Artaud propició justamente el vínculo entre cuerpo, psique y cultura, que por lo visto Hamayon, siguiendo una vieja tradición filosófica occidental, se propone mantener separados, o, más bien, no sabiendo qué hacer con este vínculo, prefiere soslayarlo.

EL ETNOMICÓLOGO Y LA CHAMANA

El encuentro de Gordon Wasson con María Sabina a mediados del siglo xx es tan importante como las experiencias de Aldous Huxley y Henri Michaux con la mezcalina o el descubrimiento del Albert Hofmann de la dietilamida de ácido lisérgico, mejor conocida como LSD. Sin embargo, el mundo intelectual y académico en México, con notables excepciones, ha ignorado persistentemente tanto la obra de Wasson como la experiencia chamánica de la sabia mazateca. El trabajo de Wasson es de una calidad tal, que Claude Levi-Strauss le envió esta nota al recibir su libro sobre *El hongo maravilloso*:

⁴ Filosóficamente la discusión viene de lejos, una de sus formas modernas es el dualismo alma/cuerpo, reinstaurado por Descartes en el siglo XVII. La oposición Russell/Wittgenstein es una interesante variante de la polaridad entre discurso científico y no-pensar-místico. Véase [Del Barco, 1994:275-327].

Como sus libros anteriores, encontré este sorprendente en dos aspectos: primero, su conocimiento cabal de todos los aspectos del tema y la forma en que agota por completo cada uno; después, la exactitud del razonamiento y el rigor de la demostración. Los casos sobre Xochipilli, la poesía náhuatl, las piedras de hongos, etcétera, suenan absolutamente convincentes. ¿Puedo añadir que la Primera Parte titulada “El presente” está bellamente escrita y es al mismo tiempo profundamente conmovedora? Aunque no soy un mexicanista y por tanto no estoy calificado para alabar todos los detalles de su discusión, me sentí tan arrobado con mi lectura que no pude dejar el libro hasta que lo terminé [apud Wasson, 1994].

En una carta enviada a Wasson en septiembre de 1952, Robert Graves lo situó sobre la pista del consumo ritual de hongos sagrados en México. En la misiva le mencionaba a un profesor de botánica en Harvard, Richard Evans Schultes, quien había investigado algunas fuentes coloniales que referían el empleo ceremonial de hongos en el México antiguo y, además, había viajado a Huautla de Jiménez para coleccionar algunos ejemplares. Ese mismo día Wasson habló por teléfono con Schultes y dio inicio una fructífera relación que llevaría, entre otras cosas, al descubrimiento de los enteógenos y otras plantas psicoactivas que están labradas en el cuerpo del Xochipilli que se exhibe en la sala mexicana del Museo Nacional de Antropología.

La noche del 29 de junio de 1955 fue la culminación de largos años de estudio y anhelante espera de una oportunidad que finalmente se concretaba. Esa noche, María Sabina puso en manos de Wasson seis pares de hongos que le permitieron abrirse a una experiencia extática que los mazatecos experimentaban desde muchos siglos atrás. Cuando Gordon Wasson comió esos hongos se exploró por primera vez la posibilidad de asomarse a la espiritualidad indígena, mediante una suerte de efecto de refracción,⁵ desde el cual se buscaba comprender con mayor propiedad la cosmovisión de una cultura, experimentando sus procedimientos en sí mismo.⁶

Para Wasson el asunto era muy claro: el hombre moderno, dada la información de que dispone, no puede permitirse creer que lo que está ocurriendo durante un ritual de este tipo sea una revelación de carácter divino. Pero ¿qué es lo que ocurría en Wasson, qué es lo que estaba sintiendo y

⁵ Recordemos que la refracción es el cambio de dirección que experimenta la luz al pasar de un medio a otro.

⁶ Jean Basset Johnson ya había escrito “Los elementos de la brujería mazateca”, en la revista del Museo Etnográfico de Gotemburgo, en 1939, pero en su trabajo de campo presencié las ceremonias sin consumir los hongos sagrados. El artículo de Basset Johnson está traducido al español, Johnson [1996].

viendo durante las noches del 29 de junio y el 2 de julio, según pudo recordar después?

Al principio vimos formas geométricas: angulares, no circulares, de los más vivos colores, como las que ornarían telas o tapices. Después aquellas formas se convirtieron en estructuras arquitectónicas [...] que parecían pertenecer a la arquitectura imaginaria descrita por los visionarios de la Biblia [...] Teníamos la impresión de que los muros de nuestra humilde morada se habían desvanecido, de que nuestros espíritus, libres de toda traba, flotaban en el empíreo, al impulso de rachas divinas, poseídos por una movilidad sobrenatural que nos transportaba a cualquier sitio con la velocidad del pensamiento. Ahora estaba claro por qué en 1953 don Aurelio y otros nos dijeron que los hongos “llevan ahí donde esta Dios” [...] Las visiones parecían preñadas de sentido [...] Nos sentíamos en presencia de las Ideas a que se refirió Platón. Al decir esto no queremos que el lector crea que estamos cayendo en una expresión meramente retórica, que queramos atraer su atención por medio de una metáfora extravagante. Para el mundo, nuestras visiones eran y deben quedar como “alucinaciones”. Mas para nosotros en ese momento no eran figuraciones mentirosas o nebulosas de objetos reales, ficciones de una imaginación desquiciada. Lo que estábamos viendo era, lo sabíamos, la realidad única, de la cual las manifestaciones cotidianas son simples bosquejos imperfectos [Wasson, 1983:40].

En su testimonio, Wasson se balancea entre una racionalidad que niega la autenticidad de las visiones y se decreta a sí misma que deben ser consideradas como “alucinaciones”, es decir, autoengaños y desvíos de la razón y, por otro lado, una sensibilidad fascinada por lo que está presenciando con todos los sentidos que intuye que ésa es también la realidad, una realidad única, primordial. Hay en él un conflicto entre razón y sensación que termina resolviéndose a favor de la primera. Esta oposición excluyente no sucede entre los chamanes mazatecos. Ellos lo experimentan y lo comprenden como los polos de un proceso idéntico, como elementos complementarios, aunque de distinto orden, de una misma realidad. Entre las sociedades tradicionales y las modernas existe un modo distinto de concebir y distinguir lo que es real, objetivo e imaginario. La sociedad moderna generalmente identifica lo real con lo objetivo y deja lo imaginario en el terreno de la mera fantasía, de lo inexistente. Es real todo lo que percibimos, sentimos y actuamos conscientemente durante la vigilia; lo demás son sólo sueños, ideas o creencias. La sociedad tradicional, en cambio, tiene una noción más amplia de lo real, que comprende tanto lo objetivo como lo imaginario. El mundo de los sueños o las visiones enteogénicas no es menos real que el mundo de la vigilia, y lo que ahí ocurre es tan decisivo como lo que sucede estando despierto a plena luz del día. Cuando Aurelio Carreras le dijo a Wasson que los

hongos llevan *ahí donde está Dios*, no estaba utilizando una figura retórica, describía una circunstancia real para cualquier mazateco, una experiencia de la cual sale convencido el que *Ahí estuvo* [Glockner, 2010].

La experiencia de María Sabina, en cambio, es completamente distinta. Curando a su hermana enferma y después de haber ingerido 30 pares de hongos (*Psilocybe caerulescens*) se le revelaron “Los Seres Principales”, la personificación espiritual de los hongos, o *santitos*, quienes pusieron en sus manos el “Libro del Lenguaje” o “Libro de la Sabiduría”.

El libro estaba ante mí —relata María Sabina— podía verlo pero no tocarlo. Me limité a contemplarlo y al mismo tiempo comencé a hablar. Entonces me di cuenta que estaba leyendo el Libro Sagrado del Lenguaje. Mi Libro. El libro de los Seres Principales. Yo había alcanzado la perfección [...] Desde que recibí el libro pasé a formar parte de los Seres Principales. Si aparecen, me siento junto a ellos y tomamos cerveza o aguardiente, ellos me entregaron la palabra perfecta, el Lenguaje de Dios. Ese lenguaje hace que los moribundos vuelvan a la vida. Los enfermos recuperan la salud cuando escuchan las palabras enseñadas por los *niños santos*. No hay mortal que pueda enseñar ese lenguaje [...] Yo soy quien habla con Dios y con Benito Juárez, soy sabia desde el vientre mismo de mi madre, que soy mujer de los vientos, del agua, de los caminos, porque soy conocida en el cielo, porque soy mujer doctora. Tomo *pequeño que brota* y veo a Dios. Lo veo brotar de la tierra. Crece y crece grande como un árbol, como un monte. Su rostro es plácido, hermoso, sereno como en los templos. Otras veces Dios es un libro que nace de la tierra y al estar siendo parido el mundo tiembla. Es el libro de Dios que me habla para que yo hable. Me aconseja, me enseña, me dice lo que tengo que decir a los hombres, a los enfermos, a la vida. El libro aparece y yo aprendo nuevas palabras [...] Sé que Dios está formado por todos los santos. Así como nosotros, juntos, formamos la humanidad, así Dios está formado por todos los santos. Por eso no tengo un preferido, todos son iguales y tienen la misma fuerza y poder [...] En el altar que tengo en mi casa, están las imágenes de la Guadalupana, la tengo en un nicho. También tengo a san Martín Caballero y a Santa Magdalena. Ellos me ayudan a curar y a hablar. En las veladas palmeo y chiflo, en ese tiempo me transformo en Dios [...] [Estrada, 1986:55-78].

Para expresar de manera más adecuada estas resonancias culturales en el trance extático, Gordon Wasson y Carl A. P. Ruck crearon el neologismo *enteógeno*, que significa “lo sagrado dentro de nosotros”, proponiendo su utilización en lugar del concepto de alucinógeno, que resulta inadecuado cuando se aplica a las revelaciones y visiones surgidas durante estos rituales, debido a que implica una valoración etnocentrista que considera a los seres sagrados como meras fantasías, producto de la imaginación, la ingenuidad y la ignorancia.

A Wasson la experiencia enteogénica le dejó la sensación de haber estado “ahí donde está Dios”, pero, considerando que se debió a un efecto bioquímico pasajero, terminó por decidir que se trató de una alucinación. Para María Sabina, en cambio, la experiencia enteogénica fue la constatación de que dios está ahí y de que ella forma parte de esa realidad, durante el trance y después de él. Su visión de las cosas no se modificó cuando Albert Hofmann, algunos años después, le obsequió psilocibina sintética, en una pastilla preparada en los laboratorios Sandoz de Basilea, y le pidió que realizara una velada. Cada pastilla contenía 5.0 mg de psilocibina. María Sabina tomó seis pastillas. Al día siguiente dijo a Hofmann que las pastillas “tenían la misma fuerza que las setas, que no había ninguna diferencia” [Hofmann, 2001:160 y Estrada, 2006].

La experiencia de Wasson es significativa, porque muestra lo que sucede cuando un hombre moderno, con una visión desacralizada del mundo, se propone comprender lo que ocurre en la espiritualidad de un chamán indígena cuyos conocimientos se sustentan en una cosmovisión sagrada. Y lo que ocurre, me parece, es que estas dos perspectivas, en las personas de Wasson y María Sabina, pueden aproximarse una a la otra, observarse detenidamente, interrogarse con detalle, pero cada cual encierra una certidumbre que las hace mutuamente incomprensibles. Si esto es así, debemos reconocer que el conocimiento antropológico se enfrenta a una paradoja, que consiste en la pretensión de conocer las creencias de otras culturas sin haber comprendido los conocimientos que sustentan esas creencias. Si *ahí donde está Dios* significa la integración plena del individuo en su entorno, que comprende desde la sombra de un árbol hasta el cosmos entero, entonces habría que preguntarnos si Gordon Wasson, como la mariposa de Chuang Tsu, tiene una alucinación cuando está en un trance enteogénico y lo asalta esa sensación de unidad con el todo, o la alucinación viene después, cuando piensa que en realidad somos entes separados del mundo que nos rodea.

MUNDO INTERIOR Y MUNDO EXTERIOR

Mientras el hombre moderno se olvida de sus sueños y cuando experimenta con alguna sustancia psicoactiva piensa que tiene alucinaciones, es decir, visones de cosas inexistentes, el hombre tradicional, hace una lectura radicalmente distinta. Los sueños para él son una fuente de mensajes y premoniciones que tienden un puente entre el mundo de la vigilia y un mundo espiritual, que puede proporcionar claves y soluciones para resolver problemas que transcurren en el lado diurno de la vida. Cuan-

do consume ritualmente plantas sagradas, tiene acceso a una dimensión espiritual donde se le revelan verdades y es posible comunicarse directamente, cuando se está preparado para ello, con seres cuya voluntad incide en el curso de las cosas de este mundo. Don Epifanio, un trabajador del temporal del volcán Popocatepetl, me lo dijo un día claramente: “Nosotros tenemos dos vidas en la misma vida: la vida material en el día y la vida espiritual durante la noche, mientras soñamos”. Estas diferencias nos permiten trazar una línea de demarcación entre las certidumbres de cada sociedad, y, en función de ellas, los límites de lo que cada una considera como posible.

Es decir, debemos colocar en el centro de la reflexión el concepto de realidad para distinguir las diferencias y posibles confluencias entre las sociedades tradicionales y las modernas, o, para decirlo de otra manera, entre la conciencia religiosa y la conciencia profana. Para ello, voy a valerme de la distinción que hizo uno de los más connotados científicos del siglo xx, Albert Hofmann, en su libro *Mundo interior, mundo exterior*.

Por *mundo exterior*, dice Hofmann, se entiende todo el universo material y energético al que pertenecemos, incluyendo nuestra propia corporeidad. Como *mundo interior* se designa la conciencia humana. Pero como la conciencia se escapa a una definición científica, puesto que se precisa de la conciencia para reflexionar acerca de qué sea la conciencia, ésta puede ser descrita únicamente como el “centro espiritual receptivo y creativo de la personalidad humana”.

Existen dos diferencias fundamentales entre el mundo exterior y el interior: la primera es que mientras existe un solo mundo exterior, el número de mundos interiores es tan grande y variado como el de los individuos humanos, aunque hay que precisar —lo que no hace Hofmann— que éstos se encuentran organizados en sociedades y culturas que comparten formas de conciencia de la realidad; la segunda es que el mundo exterior, material, es objetivamente demostrable, mientras que el mundo interior representa una mera experiencia espiritual subjetiva, aunque puede ser compartida culturalmente.

Llegamos entonces al concepto de realidad, que Hofmann renuncia a definir tanto en términos trascendentales como de la física teórica, optando por concebirla en los términos del lenguaje cotidiano como: “el mundo en su totalidad, tal y como los humanos lo percibimos con nuestros sentidos y lo experimentamos como seres con espíritu, y al que pertenecemos nosotros mismos con nuestra existencia corporal y espiritual”. La complejidad neuronal del cerebro humano es asombrosa; consta de catorce mil millones de células nerviosas, cada una de las cuales está conectada

a otras seiscientas mil células nerviosas. En ese entramado bioquímico y de estímulos eléctricos, se construye eso que percibimos y entendemos como realidad.

La realidad definida de esta forma no es pensable sin un sujeto de experiencia, sin un yo. Por consiguiente, la realidad es el producto de una relación mutua entre señales materiales y energéticas que parten del mundo exterior y el centro, que constituye la conciencia en el interior del individuo. Para ser más precisos aún: el mundo material y energético del espacio exterior trabaja como emisor, enviando ondas ópticas y acústicas, señales táctiles, gustativas y olfativas, a una conciencia que existe en el interior de cada ser humano constituida como receptor, donde los estímulos recibidos por los órganos sensoriales son transmutados en una imagen del mundo exterior, experimentable de manera sensorial y espiritual. Si falta uno de los dos, el emisor o el receptor, no se produce realidad humana alguna.

Esta definición tiene como consecuencia el reconocimiento de que la realidad auténtica sólo se da en el momento, en el aquí y ahora, pues la realidad es un proceso dinámico que surge siempre renovadamente en cada instante. Ahora bien, la vivencia de la verdadera realidad en el momento es el principal objetivo de la mística. Ésta es una verdad milenaria en la tradición hinduista y del budismo zen, como lo muestra, por ejemplo, el pensamiento de Nagarjuna en la India del siglo II [Arnau, 2005].

Volviendo a la definición de realidad que propone Hofmann, quisiera resaltar dos aspectos más que menciona el químico suizo: el primero consiste en señalar que la metáfora emisor/receptor no existe como dualidad, porque el cerebro humano es materia y como tal pertenece al mundo material, es decir, al emisor; pero, al mismo tiempo, sus funciones organizativas de la información que recibe del exterior lo han constituido como receptor; esto significa que materia y espíritu, emisor y receptor, se encuentran mutuamente fundidos en el cerebro; por lo tanto, el dualismo emisor/receptor no existe en realidad; es sólo una construcción conceptual que intenta esclarecer el proceso mediante el cual surge la realidad humana.

El segundo aspecto tiene que ver con las limitaciones del conocimiento científico, la gran laguna que existe en el paso del acontecer material-energético de los sentidos a la conformación de la imagen psico-espiritual inmaterial en la mente humana. “Esta laguna de conocimiento es a la vez el punto de encuentro entre el emisor y el receptor, ahí se entremezclan y se unen a la totalidad de lo viviente” [Hofmann, 2000:48]. El enigma que representa para la ciencia esa laguna es simultáneamente el misterio del que brota el pensamiento religioso. En ese misterio reside la idea de Dios como organizadora del cosmos.

LO SAGRADO Y LO PROFANO

Sucede que la noción de sagrado, que ordena la visión del mundo en las sociedades tradicionales, desvanece las fronteras entre interioridad y exterioridad que nos hemos acostumbrado a pensar en las culturas occidentales modernas. Las imágenes que se tienen al consumir plantas visionarias son consideradas por la ciencia moderna como alucinaciones porque —se asume— carecen de un emisor externo y, en consecuencia, se entienden como producto exclusivo de la subjetividad del individuo. Sin embargo, un chamán piensa que mediante la ingestión ritual de estas plantas se abre la oportunidad de *ver*, no hacia su propio interior, sino hacia la conformación esencial del mundo, donde espíritu y materia son uno mismo.

Cuando a María Sabina se le revelaba el Chicón-Nindó, sabía que estaba mirando y hablando con el cerro que está junto a su casa, y que podía trabajar ritualmente con él, porque esencialmente ella y él, y enfermos y consultantes que trataba, son parte de una unidad cósmica que el consumo de hongos sagrados hace evidente. Para aproximarnos a la comprensión de esta concepción del mundo es fundamental, entonces, esclarecer la noción de lo sagrado y no renunciar a ella mediante una pedantería racionalista.

Aunque todo pensamiento participa en mayor o menor grado de la ingenuidad, y no puede ser de otro modo, pues, como bien dice Luis Arnau [2005:100], pensar es olvidar diferencias, generalizar y abstraer. No voy a cometer el desatino de intentar definir lo sagrado; más bien intentaré aludir a su sentido contrastándolo con la idea de lo profano. Lo sagrado surge de la capacidad de asombro de los humanos. El hecho mismo de que el mundo sea y que el hombre lo experimente intensamente, es la fuente de lo sagrado. Lo sagrado es un estado anímico que aparece cuando el hombre se sabe y se siente plenamente integrado a lo existente.

Es un lugar común afirmar que el miedo a ciertos fenómenos naturales (tormentas, temblores, erupciones volcánicas) fue lo que originó el pensamiento religioso y condujo a los humanos a rendirles culto para poder apaciguarlos; esto presupone al género humano como recién llegado a un mundo que lo asusta porque le es desconocido, es decir, ignora el milenario antecedente biológico del *Homo sapiens sapiens* que entró a su propia humanidad por la puerta de los primates inferiores. El humano no “llegó” al mundo sino que surgió de él. Cuando el hombre, gracias a la particular evolución de su sistema nervioso, adquiere plena conciencia de esta pertenencia al cosmos, cuyas fuerzas operan dentro y fuera de él, surge la experiencia religiosa, pero no motivada por el temor, sino por la conciencia de pertenecer al todo. Es a partir de esta conciencia que se desplegará una mi-

tología y un ritual para dar cuenta de este vínculo sagrado con el cosmos. El sentimiento de pertenencia al cosmos, que se hace patente durante la experiencia enteogénica, da lugar en las culturas tradicionales a una ritualidad que regula los intercambios con la naturaleza a los que la sociedad se obliga para no sucumbir a las fuerzas naturales. Se teme al rayo no porque “no se entiende” qué es un rayo, sino que se le teme precisamente porque se sabe que puede cobrar una vida humana si no se ha satisfecho ritualmente la relación con él.

Cuando el humano *siente* su situación en el mundo se sabe parte de algo inconmensurable, de algo que lo rebasa infinitamente. En la raíz misma de la experiencia mística se concibe la superioridad de lo existente en relación con la experiencia personal; es decir, se es plenamente consciente del modo descomunal en que lo existente excede a la vida personal. Pero al mismo tiempo es un momento luminoso en que la materia, a través de la conciencia humana, se piensa a sí misma, y en ese sentido se produce un desvanecimiento de la individualidad y un poderoso sentimiento de pertenencia al todo. De modo que la infinita pequeñez personal se compensa simultáneamente con el sentimiento de pertenencia que integra al individuo al cosmos. Lo sagrado, entonces, es conciencia de esta unidad, mientras que lo profano es el mundo de la diferencia, de la distinción pragmática entre sujeto y objeto en la que predomina la conciencia de la separación de eso que llamamos *yo* con el mundo que lo rodea, mundo sobre el que se debe operar utilitariamente para poder sobrevivir.

La idea de lo “sobrenatural” con la que Occidente ha calificado el mundo de lo sagrado responde únicamente a la concepción que esta cultura ha establecido de “lo natural” para sí misma, y lo ha hecho concibiendo la materia como regida por leyes experimentables y demostrables. Todo conocimiento que rebasa los límites de estas leyes es considerado como un arte o ciencia oculta que pretende producir, mediante sustancias o fórmulas, resultados contrarios a las leyes naturales, y por esta razón se le considera como magia, operando en un mundo “sobrenatural”. Esta idea eurocentrista es ajena a otras culturas y cosmovisiones, entre ellas la mesoamericana, que concibe el “más allá” como aquello que también está aquí, palpitando en la materia.

La idea de realidad, expuesta por Albert Hofmann, abre la posibilidad de ampliar la noción de “lo natural” y de “ley natural” que se ha tenido hasta ahora. Abre la posibilidad de pensar no sólo en el objeto aislado bajo la mirada de un sujeto que experimenta con él para demostrar algo, sino en la integración de ambos en un orden que los comprende y de alguna manera los identifica.

BIBLIOGRAFÍA

Arnau, Juan

2005 *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nagarjuna*, México, FCE, Sección de Obras de Filosofía.

Barco, Óscar del

1994 *El abandono de las palabras*, Argentina, Universidad Nacional de Córdoba/Centro de Estudios Avanzados/Colección Tantalía.

Estrada, Álvaro

1986 *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*, México, Siglo XXI.

2006 "Albert Hofmann, el sabio que deshechizó a los hongos sagrados mexicanos y los convirtió en pastillas", en Julio Glockner y Enrique Soto (coords.), *La realidad alterada. Drogas enteógenos y cultura*, México, Debate.

Fernández, Justino

1959 "Una aproximación a Xochipilli", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 1, México, UNAM.

Glockner, Julio y Enrique Soto (coords.)

2006 *La realidad alterada. Drogas enteógenos y cultura*, México, Debate.

2010 "El vuelo interior. Reflexiones en torno al encuentro de María Sabina con Gordon Wasson", en *Fractal*, núm. 51, México.

González Chévez, Lilián

[en prensa] "Enteógenos en la cosmovisión indígena de los nahuas del Norte de Guerrero. A propósito de las especie en uso actual y sus antecedentes", en Beatriz Albores (coord.), *El uso ritual de la flor y la flora en Mesoamérica y el área andina*, México, UAEM.

Hamayon, Roberte N.

2009 "Para terminar con el "trance" y el "éxtasis" en el estudio del chamanismo", en *Chamanismos de ayer y hoy: seis ensayos de etnografía siberiana*, México, IIH-UNAM.

Hernández, Ramsés, y Margarita Loera

2008 *El hongo sagrado del Popocatepetl*, México, ENAH-INAH/Conaculta.

Hofmann, Albert

2000 *Mundo interior, mundo exterior*, La liebre de marzo, Barcelona, Pequeña colección Cogniciones.

2001 *La historia del LSD. Balance crítico de sus aplicaciones y efectos, realizado por su descubridor*, Barcelona.

2008 *El Dios de los ácidos. Conversaciones con Albert Hofmann, Antonio Gnoli y Franco Volpi*, Madrid, Biblioteca de Ensayo Siruela.

1993 Hofmann, Albert, y Schultes Richard Evans, *Las plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*, México, FCE.

Johnson, Jean Basset

1996 "Los elementos de la brujería mazateca", en *Espacios* núm. 20, ICSYH-UAP, México.

Orozco y Berra, Manuel

1988 *La civilización azteca*, SEP, Cien de México.

Wasson, Gordon

- 1958 Con Roger Heim: Les champignons hallucinogènes. Edición del Musèum National d'Historia Naturalle, serie 7, tomo VI, París. Traducido al español en la Revista *Espacios*, 1996, año XIV, núm. 20, Julio Glockner y Jorge Olmos (coords.). México, ICSyH-UAP.
- 1983 *El hongo maravilloso Teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica*, México, FCE, Sección de Obras de Antropología.
- 1994 "De camino a México. Cartas a Jaime García Terrés", en *Biblioteca de México*, núm. 19, enero-febrero.

Hueytlacatzintli

Enteógeno sagrado entre los nahuas de Guerrero

Lilián González Chévez

Departamento de Antropología

Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Resumen: *Un aspecto que ha pasado inadvertido en la cultura nahua de Guerrero es la utilización de poderosos enteógenos escasamente descritos hasta hoy. Actualmente, curanderos nahuas de la región norte y centro del estado aún mantienen en la clandestinidad el sustrato vital de su actividad terapéutica: los enteógenos. Este trabajo profundiza etnográficamente en uno de los ocho embriagantes chamánicos detectados en esta región: el Hueytlacatzintli (Solandra guerrerensis). La función actual de este enteógeno es determinar, bajo la guía de un especialista ritual, quién es el causante de una brujería, de qué recursos se valió, cuáles son los efectos nocivos de la actividad bruja y liberar del hechizo al afectado; también se utiliza para localizar objetos perdidos, solicitar para su cliente un don o atributo que previamente no se tenía e iniciarse como curandero o brujo. Precisamente, mediante la ingesta de esta planta enteogénica en el contexto del proceso terapéutico, al paciente se le puede presentar la deidad depositada en la planta e incitarlo a que se consagre a ser curandero o brujo. De aceptar la propuesta, el iniciado recibirá de la entidad anímica de la planta, mediante el éxtasis alucinatorio, sus herramientas diagnósticas y terapéuticas, sus espíritus auxiliares, las súplicas y rezos que lo acompañarán y la parafernalia ritual.*

Palabras clave: enteógenos, Guerrero, nahuas, Hueytlacatl, Solandra guerrerensis

Abstract: *An aspect that has been barely described until today in the Nahua culture of Guerrero, Mexico, is the use of powerfulentheogens. Nowadays, Nahua healers of the northern and central area of the state maintain in secrecy the vital reference of their therapeutic activity: theentheogens. This work is centered in one of these resources: Hueytlacatzintli (Solandra guerrerensis) whose current function is to determine, under the guide of a ritual healer, who produces a witchcraft, what resources are involved in it, which are the noxious effects of the sorcerer's activity and how to liberate the victim; it is also used to locate lost objects, to request for its client a certain personal attribute, and to begin working as a faith-ritual healer or sorcerer. In fact, it is stated that by means of the ingestion of thisentheogenic plant in a therapeutic process context, the patient is introduced to deity by the plant, that incites him/her to be a devoted faith-ritual healer or sorcerer. In accepting the proposal, he/she will receive from the animic entity of the plant, by means of the allucinatory ecstasy, his diagnostic and therapeutic tools, his auxiliary spirits, the requests and prayers that will accompany him/her, and the ritual paraphernalia.*

Keywords: *entheogens, Guerrero, nahuas, Hueytlacatl, Solandra guerrerensis*

INTRODUCCIÓN

Un aspecto que ha pasado inadvertido en los estudios sobre la cultura indígena contemporánea del actual estado de Guerrero es la utilización de poderosos enteógenos, escasamente descritos hasta hoy. En ese marco, Dehouve [1994:144] refiere que el uso ritual de drogas fue uno de los rasgos culturales que desapareció en esta región a raíz de la conquista; sin embargo, la escasez de referencias etnográficas no implica necesariamente que dicha práctica haya caído en desuso. Actualmente, curanderos nahuas aún mantienen en la clandestinidad el sustrato vital de su actividad terapéutica: los enteógenos, y su utilización es palpable en los rituales terapéuticos en la región norte y centro del estado de Guerrero.

Se denominan *enteógenos* (del griego *entheos*, dentro de dios, y *genus*, ser) a las sustancias vegetales que al ser ingeridas proporcionan una experiencia divina; son simplemente “Dios dentro de nosotros”, concepto que reemplaza otras denominaciones como *alucinógenos*, *psicotomiméticos* o *psíquedélicos* [Wasson, 1998:8] y precisa los vínculos ancestrales de estas plantas con el ámbito de lo sagrado.

La percepción de que la divinidad se infunde en todos los seres —incluyendo a la planta y a su consumidor— es el estado que caracteriza a un enteógeno [Ott, 2000:97]. Ruiz de Alarcón [1988:51], refiriéndose al tabaco, señala: “tienen abusión de esta hierba atribuyéndole divinidad” y Aguirre Beltrán [1980:123], al referirse a las propiedades terapéuticas de las plantas sagradas precisa: “[...] no es la yerba propiamente la que cura sino la divinidad, parte de la divinidad o poder mágico en ella imbuido”.

Entre los indígenas nahuas de la región norte y centro del estado de Guerrero hemos detectado el uso contemporáneo de ocho plantas sagradas con poderes enteogénicos: *Hueytlacatzintli* (*Solandra guerrerensis* [Martínez]), *Huaxchiquimolin* (*Leucaena matudae* [S. Zárate] C. E. Hughes), *cecectzin* (*Rivea corymbosa* [L. Hall. fil.]), *tlapatzintli* (*Datura innoxia*, *Brugmansia arborea*), *tecomaxóchitl* (*Solandra maxima*), rosita (*Cannabis sativa*) y *tenexyetl* (*Nicotiana tabacum* L.). Las primeras cinco son utilizadas por los especialistas rituales como embriagantes chamánicos¹ con fines oraculares y terapéuticos, fundamentalmente para identificar a los causantes de una brujería y combatir tanto a sus promotores como sus efectos. Rosita se utiliza como coadyuvante de las plantas anteriores. La última planta, el *tenexyetl*, o san

¹ *Embriagante chamánico*, se refiere al recurso enteogénico utilizado por el curandero-chamán o por su paciente, a indicación suya, para alcanzar el trance extático y permitir el contacto con lo divino.

Pedrito, es un embriagante chamánico que se emplea además como vehículo de lo sagrado, en contraparte con las plantas anteriores y como profiláctico o terapéutico en casos de brujería, aunque sus usos son más amplios y diversificados e incluye un papel protector contra el *mal aire*, el *tlazol*, y terapéutico para el *chincual*. El *cecectzin*, u *ololiuhqui* en las fuentes históricas (*Rivea corymbosa* [L. Hall. fil.]) es empleada también con fines oraculares y terapéuticos, específicamente en los municipios de Tepecoacuilco y Eduardo Neri en el centro del estado de Guerrero [Villaseñor, 2001:166; Ramírez, 1991:228], pero no obtuvimos datos etnográficos sobre su uso en los municipios en los que se realizó el presente estudio: Copalillo, Atenango del Río y Chilapa. Este trabajo focaliza una de estas especies, el *Hueytlacatzintli*.

La escasez de referencias sobre la utilización de esta planta en el estado de Guerrero no sólo se debe a la necesaria clandestinidad y automarginación de los especialistas rituales de las religiones derrotadas o sojuzgadas desde los primeros tiempos de evangelización² o a la falta de estudios etnográficos suficientes sobre los rituales terapéuticos realizados en esta región. Según se refiere en algunos testimonios locales, hubo una indicación categórica, un mandato explícito por parte del emperador *Moctecuzoma* para que cierta planta de carácter sacro fuese resguardada de la mirada de los extraños y sus usos se mantuviesen en secreto. De acuerdo con el testimonio del señor Teófilo Salmerón, originario de Temalac, municipio de Atenango del Río, “el espíritu” de la planta de *Hueytlacatzintli* era utilizado en el pasado por los soberanos y gobernantes como vehículo para obtener información sobre el estado de su reino:

De esa planta el gobierno no está enterado, el rey Juan *Moteczuzoma* mandó esconderla a los de Acatlán y Zitlala. Antes cada rey tenía su modo de gobernar, cada rey tenía su lenguaje, no podía hablar con los de otro reinado porque no se entendían. De comer, comían lo mismo: maíz, fríjol, todo, pero sus tradiciones eran otras: el huichol hace sus tradiciones con peyote³ y el nahua hacía sus tradiciones con *Hueytlacatl*. El rey le decía a su enviado “me van a traer información de cómo está mi reinado, lo que es Guerrero”. Entonces aquel enviado iba

² Como refiere Bartolomé [1997:118], la discreción y el secreto que rodean las prácticas de la gente de conocimiento hacen que su presencia no sea percibida por extraños. Se trata de instituciones sociales que han encontrado en la clandestinidad parte de las condiciones que les permiten sobrevivir, reforzando su carácter oculto, misterioso y sacralizado.

³ El señor Teófilo Salmerón, como muchos nahuas del norte de Guerrero, trabajó de jornalero en los distritos de riego en el estado de Nayarit. Este circuito migratorio es común a los huicholes, por lo que don Teófilo estaba familiarizado con sus costumbres y con el uso ritual del peyote.

con *Hueytlacatl*, le hacía su ceremonia, su tradición. Lo iba a traer con ofrenda a donde estaba: le mataba un guajolote, le hacía tamalitos, le llevaba mezcal, sus cigarros y cuando ya le entregaba las ofrendas ya lo cortaba, le hablaba, porque para ellos es *un hombre vivo que tiene espíritu*. Entonces el enviado ya va, lo agarra y lo toma —sale como aire el espíritu— y lo que resultaba, el enviado lo entregaba al rey o a los que mandaban. Con ese daba vuelta el reinado, el país. Pero todas esas costumbres se perdieron; nada más quedó la costumbre en el indígena de Guerrero, por ejemplo en Chilapa, Zitlala, Acatlán, Tlatempanapa. En Tlapa todo eso se acabó, lo tradicional de la ceremonia de *Hueytlacatl*, pero en Zitlala todavía queda [Teófilo Salmerón; Temalac, Guerrero].

Actualmente el uso del *Hueytlacatzintli* sigue vigente, destinándose en particular para que el enteógeno revele quién es el causante de una brujería, de qué “encantamiento” se valió y cómo se le ha de combatir. En esta región, toda enfermedad que se presente de manera abrupta e intensa en sus síntomas, o que no remita en un lapso de tiempo razonable, implica la necesidad de descartar un “daño” o una brujería, especialmente en aquellas enfermedades que cursan con dolencias crónicas, falta de apetito, cólicos intensos o la sensación de que “algo te roe por dentro”.⁴ Las fuentes históricas han consignado la importancia que entre los nahuas de esta región tenían los enteógenos como oráculo que revelaba el origen de una enfermedad y la frecuente atribución causal de las enfermedades a la brujería. En este sentido, Ruiz de Alarcón, refiriéndose al *ololiuhqui*, señalaba:

Y es de maravillar la fe que estos desdichados naturales tienen con esta semilla, pues bebiendo, como a oráculo la consultan, para todas cuantas cosas desean saber la causa de las enfermedades, porque casi cuantos entre ellos están éticos, tísicos, con cámaras o con cualquier otra enfermedad de las prolijas, luego lo atribuyen a hechizo, y para salir de esta duda o semejantes, como de cosas hurtadas y de los agresores, consultan esta semilla [...] [Ruiz de Alarcón, 1988: 57].

El diagnóstico de brujería lo efectúan los curanderos aventando doce granos de maíz en una jícara con agua; atisbando su disposición, determinan si el problema por el cual se les consulta es un enfado, una pérdida de la sombra o una brujería. En este último caso, el especialista ritual discierne si el paciente “encontró” la enfermedad por un *mal aire* o si es víctima de un maleficio. Si la causa de la enfermedad es un hechizo, el curandero propondrá una ceremonia ritual donde el paciente ingerirá el enteógeno para que “el santo remedio hable con el enfermo”, le diga qué es lo que tiene, quién lo embrujó, los medios de que se valió y le conceda la cura.

⁴ En náhuatl: *titichar*, *titichoa*: roer, estrechar, disminuir una cosa [Siméon, 1994:548].

El complejo chamánico-enteogénico⁵ del *Hueytlacatzintli* tiene una circunscripción geográfica delimitada, en parte por su restringido hábitat natural. La demarcación aproximada de esta región la hemos determinado confrontando la información proporcionada por los terapeutas tradicionales o sus pacientes, los escasos yerbateros que comercializan esta planta y las localidades señaladas en los ejemplares de herbario, registrados en el Herbario Nacional de México (Mexu) de la especie *Solandra guerrerensis*.

El *Hueytlacatzintli* (*Solandra guerrerensis*) se localiza en el estado de Guerrero, en montes y peñascos escarpados de la Sierra Madre del Sur, desde Omitemi —al oeste de Chilpancingo— hasta las serranías de Malinaltepec, entre los meridianos 99°30' y 98°30'W y los paralelos 17°00' y 18°40'N. Tenemos referencias de su utilización como enteógeno en los poblados de Huilziltepec, Xochipala y en varios pueblos de los municipios de Tixtla, Chilapa, Zitlala, Copalillo, Tepecoacuilco. Atenango del Río y Eduardo Neri. También hay ejemplares en el herbario Mexu que localizan la planta en la sierra de Taxco en su colindancia con el Estado de México, pero no tenemos indicios de su uso enteogénico actual en esta región.

Cabe preguntarse: ¿por qué este reducto enteogénico ha quedado casi limitado al ámbito de la brujería, cuando en el pasado, según está consignado en la tradición oral, era vehículo de augurios y predicciones propias de los soberanos?

En el pueblo de Acatlán, municipio de Chilapa, algunos habitantes que no son partidarios de las ceremonias enteógeno-terapéuticas, tan comunes en la región, refieren que los usos rituales de *Hueytlacatzintli* fueron prohibidos por los sacerdotes y atribuyen a la planta poderes demoníacos y pecaminosos. Tal prohibición no pudo ser determinada en el tiempo, pero no es remoto suponer que, desde los primeros tiempos de la evangelización, los monjes agustinos de la doctrina de Chilapa que con tanto celo habían

⁵ Le conferimos esta denominación porque el enteógeno es proporcionado por un tipo particular de curandero, “aquel que ha recibido el poder de cura directamente de una existencia sobrenatural —en este caso Hueytlacatl— por medio de sueños, visiones o posesión de espíritus”, y que Madsen [1955:48] denomina chamán. Furst [1976] precisa la cualidad fundamental de un chamán: “Intercede en las confrontaciones personales con las fuerzas sobrenaturales del supermundo y del submundo pues él se ha instruido en esa geografía mística del “mundo otro” a través de su iniciación, entrenamiento y trance estático [sic]”. Para los nahuas contemporáneos del norte de Guerrero no parece haber una denominación particular para esta especialidad curanderil; son, como cualquier curandero, “los que saben”, “los que pueden”, un genérico para todo aquel que sabe y puede curar, como ha señalado Fagetti [2003:13]. Para una reflexión más profunda sobre el término chamán, véase Fagetti [2010].

perseguido idolatrías en esta región⁶ y que hacia 1600 tenían un beneficio en este pueblo, hubiesen denostado la utilización de una planta enteogénica, claramente vinculada a los gobernantes y sacerdotes de la antigua tradición religiosa mesoamericana. La demonización de todos los dioses del antiguo orden y el acorralamiento ideológico de los especialistas rituales y su parafernalia al campo de la brujería, fue una de las principales estrategias fiscalizadoras de los evangelizadores para asegurar que su nuevo rebaño no se saliera del redil y retornara a sus antiguas costumbres religiosas.

Pero el campo de la brujería como resguardo último de ciertos enteógenos no sólo es producto del celo estigmatizador de los extirpadores de idolatrías; los alucinógenos son también “desencadenadores y amplificadores de un discurso latente que cada cultura tiene en reserva y del cual las drogas permiten o facilitan su elaboración” [Lévi-Strauss, 2001(1970):220]. En la cultura nahua del norte de Guerrero aún se mantiene la creencia, en ciertos segmentos de la población, en la capacidad sobrenatural de los brujos de transformarse en un animal, o nahual, y de que éstos pueden enviar un maleficio a su víctima en forma de encantamientos⁷ o “cochinadas.”⁸ La ingesta de *Hueytlacatzintli*, como embriagante chamánico, suele suministrar visiones aterradoras: gusanos que corroen las entrañas; hormigas coloradas que trepan hasta la cabeza y van carcomiendo el cuerpo; serpientes o tigres que persiguen a la víctima e intentan devorarla.⁹ La visión —durante el estado alucinatorio— de algún animal que opera en el cuerpo socavando la salud del enfermo, confirma a éste la nefasta presencia del nahual o brujo que lo victimiza, reforzando así sus creencias en la brujería.

ANTECEDENTES

Solandra guerrerensis Martínez, familia de las Solanáceas, es una de cuatro especies de *Solandra* observadas en México y catalogada como especie

⁶ Juan de Grijalva [1985 (1624):52-62] refiere que en la sola provincia de Chilapa y Tlapa había seis monasterios de la orden y en el pueblo de Acatlán existía un beneficio agustino. El mismo Grijalva relata que el padre Coruña, al enterarse de que en el pueblo de Olinalá —entonces doctrina de Chilapa— aún se adoraba un ídolo a quien llamaban Tlacatecolotl, partió a dicho pueblo “[...] Y mandando hacer una hoguera grande en la plaza amenazó primero al gobernador, y luego a todos los del pueblo, de que los había de quemar allí vivos por relajos e impenitentes [...]”.

⁷ En náhuatl *tlachiuhltli*.

⁸ Cochizada: porquería o suciedad, acción baja producto de la brujería.

⁹ El género *Solandra* puede suministrar visiones terroríficas: serpientes, lobos y criaturas venenosas [Knab, 1977:84].

nueva por Maximino Martínez en 1966. Este ilustre botánico, además de identificar una nueva especie, hizo un hallazgo que pasó casi inadvertido para la comunidad científica. Con base en ciertas referencias históricas y contemporáneas, reparó en que el jugo de las ramas de la planta recién catalogada —el *Hueipahтли*— era un narcótico utilizado por los indígenas de Guerrero para provocar un estado alucinatorio que, según ellos, les permitía adivinar el paradero de objetos perdidos, diagnosticar las enfermedades y curar muchas dolencias; Martínez asoció entonces sus cualidades a un conjunto de plantas sagradas reverenciadas por los indígenas, como son el *ololiuhqui* (*Rivea corybosa* (L. Hall. fil.)), el *peyotl* (*Lophophora Williamsii*) y el *nanacatl* (*Psilosibe zapotecorum*), dándose a la tarea de buscar entre los cronistas coloniales las referencias históricas que permitiesen sustentar su afirmación:

Sahagún trata de dos *Hueipahtlis*, pero ninguno de ellos corresponde con esa descripción, ni se alude a sus propiedades narcóticas. En el *Thesaurus* no hay la palabra *Hueipahтли*; en la edición Matritense hay noticia de dos plantas con ese nombre, pero tienen flores blancas y tampoco se alude a propiedades narcóticas. En las obras de autores posteriores a la época colonial no he encontrado ninguna noticia [Martínez, 1966:105].

Buscando en la obra del protomédico Francisco Hernández alguna referencia sobre esta planta (ya que le resultaba imposible que éste no hubiera visto algún ejemplar durante su expedición botánica, en el que luego sería el estado de Guerrero), encontró que Hernández ciertamente la menciona bajo el nombre de *tecomaxóchitl*: “Del Tecomaxóchitl o flor de tecómatl [...] las flores huelen a azucena y son tenidas en gran aprecio por los príncipes indios, en cuyos huertos se siembran y cultivan con muchos cuidados. Nace en lugares regados, cálidos y templados” [Martínez, 1966:106].

Extrañamente, aunque Martínez localiza la referencia del *tecomaxóchitl* en la obra de Francisco Hernández y la asocia con el *Hueipahтли*, no aprovecha del todo la cita de éste, pues el protomédico señala además una variedad de esta planta que crece entre las peñas y que correspondería con más precisión al *Hueipahтли* de Guerrero, el *texcaltecomaxóchitl*, “Hay entre los acuitlapanenses¹⁰ otro género de este árbol que llaman *texcaltecomaxóchitl* porque nace entre las peñas, de forma casi igual, y cuya corteza, que es amarga y de naturaleza caliente y salivosa, dicen que cura el asma aplicada en el pecho” [Hernández, 1959, t. II, vol. 1:141].

¹⁰ Gerhard [1986:259] refiere que Acuitlapan era una estancia del pueblo de Coatlán en la provincia de Taxco, al norte del estado de Guerrero.

Respecto al uso al que hace referencia Hernández, Martínez [1966:106] sugiere que es probable que los indígenas le ocultaran al protomédico las propiedades narcóticas de esta planta.

Continuando por nuestra cuenta la búsqueda en fuentes históricas iniciada por Martínez, aparece Sahagún [1989:788] en su libro undécimo, refiriendo del *tecomaxóchitl*:

Hay unas flores que se llaman tecomaxúchitl. Son amarillas y son hinchadas como vejigas que están hinchadas. Son olorosas y hermosas. Y bébenlas con cacáhuatl. Y si enechan mucho dellas, causan gran sed. También la yerba en que se hacen se llama tecomaxúchitl. Encarámase esta yerba por los árboles y por las paredes. También esta flor se llama chichihualxúchitl, porque es a manera de teta de mujer.

Sobre la flor de *chichihualxúchitl*, Reko [1919:123] ofrece la siguiente etimología e identificación botánica: “*chichi-hual-xochitl* (*chi-chi-hualli*, vejiga gigantesca, mama, chiche: flor de chiche), copa de oro (*Solandra grandiflora*), la flor, antes de abrirse, imita la forma de una teta de mujer”. La descripción de Sahagún y la etimología y caracterización de Reko, coinciden con la identificación del *tecomaxóchitl-chichihualxóchitl* con las especies del género *Solandra*,¹¹ especialmente con *grandiflora*, conocida vulgarmente como copa de oro: un bejuco-enredadera de flores amarillas, olorosas, hermosas y justamente hinchadas como vejigas antes de que abran sus capullos. La referencia de que estas flores se bebían con *cacáhuatl*, es decir, con cacao (*Theobroma cacao* L.) nos introduce en una nueva disyuntiva: la de buscar los antecedentes históricos que hagan alusión a flores que los nobles y príncipes tenían en alta estima, que cultivaban y que se bebían con cacao.

Wasson [1998:97] realizó esta búsqueda bajo la hipótesis de que las flores (*xóchitl*) de los nahuas, que tan insistentemente se encuentran en sus poemas, eran una figura metafórica para todos los enteógenos: “símbolo del brebaje divino entre los príncipes y nobles nahuas” [Wasson, 1998:136]. Revisando los tres volúmenes de poesía náhuatl preparados por el padre Garibay, Wasson localiza todas las asociaciones posibles unidas al vocablo *xóchitl*, encontrando que varias de estas palabras compuestas aluden, en efecto, a ciertos enteógenos; sin embargo, la combinación verbal frecuentemente encontrada es *cacahuaxóchitl*. Dado que este vocablo había sido asociado con la especie *Quararibea funebris* (Llav.), Wasson sostenía que ésta era la especie que se agregaba a otros enteógenos, bebida con cacao, y que se le consideraba alucinógena [Wasson, 1998:124]. No obstante, sin descartar

¹¹ Mercedes de la Garza también asocia el *tecomaxóchitl* con *Solandra guerrerensis* [2001].

que esta planta también se adicionara al cacao, no existe registro de que por sí sea alucinógena y en la descripción del *cacahuaxóchitl*, en el Códice Florentino, Sahagún refiere que estas flores: “son pequeñas y a manera de jazmines. Tienen muy suave olor y, muy intenso” [1989:786], pero al observar la lámina del *cacahuaxóchitl* que aparece incorporada en el Códice Florentino [1979:340, libro XI, folio 189; Wasson, 1998:103], las flores son monopétalas, de corola acampanado-infundibuliforme, miden proporcionalmente lo correspondiente a dos palmos de sus manos o más y de su corola sobresalen sus estambres. Su tamaño no resulta conducente con las flores de *Quararibea funebris*, como sugiere Wasson, [Wasson, 1998:103] y sí, en cambio, con las flores del género *Solandra*, especialmente con *grandiflora*. La única salvedad es que en la lámina aparece como un árbol y no como un bejuco o enredadera; sin embargo, no es raro que las especies cultivadas de *Solandra* se poden de manera tal que adoptan forma arbolada.

En síntesis, con la información suministrada por Maximino Martínez, sabemos que *Hueytlacatzintli* es una planta del género *Solandra* y que, según las referencias históricas, la especie *grandiflora* era cultivada bajo los nombres de *tecomaxóchitl*, *chichihualxúchitl* y copa de oro. Actualmente esta especie continúa cultivándose en diversos poblados del municipio de Chilapa y recibe el mismo nombre antiguo: *tecomaxóchitl*.¹² Se utiliza con fines enteogénicos y ornamentales y se considera que es hembra y “compañera” de la especie silvestre que crece entre peñascos (*Solandra guerrerensis*), cuyo nombre antiguo era *texcaltecomaxóchitl*, y en la actualidad, *Hueipahitli*, *Hueytlacatl* o *Hueytlacatzintli*. Que el género *Solandra* era apreciado por los príncipes indios, que se cultivaba y bebía con cacao y que es precisamente su asociación con el cacao lo que permite conjeturar que, siendo éste su principal vehículo enteogénico, tenía también por sobrenombre *cacahuaxóchitl*.

EL VOCABLO HUEYTLACATL Y OTRAS INFERENCIAS

La palabra *Hueytlacatzintli* no aparece referida en el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* de Fray Alonso de Molina [1944] ni en la traducción y adecuación de Rémi Siméon [1994]. Nahuas originarios de Temalac y Acatlán traducen actualmente el término *Hueytlacatl* como “hombre grande”; sin embargo, ateniéndonos a su significado etimológico, *huey* significa “grande, alto, supremo” y *tlacatl* “digna de reyes y señores” [Garibay, 1991a:223 y 1991b:235], por lo que la traducción sería: planta “suprema, digna de re-

¹² En Cuernavaca, Morelos, la copa de oro (*Solandra maxima*) se cultiva como planta ornamental y no hemos detectado un uso enteogénico.

yes y señores". El sufijo reverencial *tzin*, que agregan actualmente los habitantes de los poblados de Acatlán y Zitlala a *Hueytlacatl* lo encontramos también registrado en el diccionario de Rémi Siméon [1994:561 y 746] como *tlacatzintli*: "persona distinguida, noble señor", *Hueytlacatzintli* puede ser traducido entonces como: "gran noble señor".

El vocablo náhuatl *Hueytlacatl* como "planta suprema digna de reyes y señores" resulta consistente con los usos consignados por Hernández para el *tecomaxóchitl*, cuyas flores, como ya referimos: "son tenidas en gran aprecio por los príncipes indios". La única fuente impresa donde hemos detectado el vocablo compuesto, es decir, *huey tlacatzintle*, es el *Vocabulario náhuatl-español de Acatlán*, Guerrero, donde el término es definido como "arbusto alucinógeno" [Matías y Constantino, 1995:69].

En la literatura antropológica, Weitlaner, Velásquez y Carrasco [1947:47], en una visita breve al poblado de Huitziltepec, Guerrero, consignan una bebida que no pudieron identificar y que utilizan "los que quieren hacerse brujos", refiriendo la siguiente historia:

Una vez había un cantor (murió hace 12 años). Dijo que para aprender a leer en latín había que tomar cierta planta que había en el campo en que se sembraba: *era como bejuco*. Un día, al acabar el trabajo, después de desuncir los bueyes, mascó y chupó de ese palo (algunos se mueren de chuparlo). A poco quedó sin sentido, empezó a andar y se fue hacia la barranca por donde pasa la carretera. Entonces el río estaba crecido y se metió en él sin sentir. Unos milperos lo vieron y lo sacaron. Si no es por ellos se ahoga [...] Dicen que *para hacer cualquier cosa hay que beber de esa planta*. Por ejemplo, *se puede adivinar el paradero de una cosa perdida: un brujo se convierte en animal y demás...* [Las cursivas son nuestras.]

Al parecer se trataba del bejuco de *Hueytlacatzintli*, ya que el dato es consistente con la información etnográfica registrada en este trabajo, en el sentido de que, a través de la mediación enteogénica de esta planta, indígenas monolingües han aprendido a hablar castellano, a iniciarse como curanderos, rezanderos o músicos, y a localizar objetos perdidos.

Después del importante descubrimiento que hiciera Maximino Martínez en 1966, las referencias del *Hueipahtli*, en el estado de Guerrero, no aparecen sino hasta 1995, en el ya referido *Vocabulario nahuatl-español de Acatlán, Guerrero*, en una monografía de Xochipala, donde se menciona entre las plantas medicinales de la región un "bejuco que contiene sustancias alucinógenas" llamado "Guayipaxtli" [Barrera y Chino, 2001:65] y en el libro de Schultes y Hofmann [2000:57], quienes citan el trabajo de Maximino Martínez.

EL RITUAL DE CURA CON HUEYTLACATL

Previo a la ingesta ritual del enteógeno, tanto el curandero como el paciente se han purificado a través de la abstinencia sexual, el ayuno, el baño y el cambio de ropa, recursos para evitar traer consigo los “malos aires”. El ritual debe dar inicio en días considerados grandes: lunes, jueves o viernes, verificándose por la noche o antes de que aparezcan los primeros rayos del sol. El paciente está obligado a permanecer en el espacio ritual por lo menos durante cuatro días. En ese lapso, es indispensable que su parentela lo acompañe manteniéndose recluida también en la casa donde se celebrará la ceremonia, y estar alertas a fin de protegerlo ante la eventual presencia de personas o animales directamente interesados en impedir la cura —*nahuales*— o *malos aires*. Los familiares también propician el ritual ayunando junto a su enfermo, fumando tabaco junto con el curandero —entidad protectora— mientras actúan en el paciente las propiedades enteogénicas de la planta. Por último, apoyan al curandero encargándose de los desechos del paciente, quien no podrá salir fuera de la habitación y tendrá que efectuar sus necesidades adentro de la misma.

Antes de fijar el día en que se celebrará el ritual, el curandero ha establecido el diagnóstico mediante una “rifa” con maíz; así, en el día señalado, el curandero recibe al paciente y sus familiares sin entablar conversación más que para lo mínimo indispensable. Toma el material que previamente ha solicitado para realizar la cura y ofrendarlo en el altar doméstico —velas, copal, flores de cempaxúchitl, cigarros y mezcal—; luego, entrega a su mujer los alimentos que los familiares llevan consigo para su estancia; ella se retira discretamente a la cocina y en el transcurso de la ceremonia sólo aparecerá para auxiliar a su marido en tareas puntuales.¹³

El curandero inicia los preparativos del ritual clausurando todo resquicio o fisura de las paredes de otate de su casa para evitar que entre un “aire” o algún animal (*nahual*) que “malee” al enfermo. Luego de terminar de taponar con papel todas las rendijas, pregunta si alguien quiere salir (se entiende que para orinar); ante la negativa de los presentes, atranca la puerta por dentro con un horcón, delimitando simbólicamente el espacio ritual del exterior. Continuando con los preparativos, su atención se centra ahora en el altar. Retira de la superficie restos de una ofrenda del día anterior, reordena los cuadros de los santos, enciende las velas y el incensario con copal, colocando en el centro del altar una jícara que es adornada con un

¹³ Doña Cástula intervino en los preparativos trayendo a su marido los carbones encendidos para el sahumero, la bacínica y las flores para adornar la jícara.

ramillete de flores. En el centro de la jícara coloca un viejo frasco de plástico en cuyo interior guarda el “santo remedio”.¹⁴

El chamán Cirilo Soriano[†], originario de Tlalcozotitlán, municipio de Copalillo, inicia el ritual sacralizando el altar donde reposa el “santo remedio”; para ello santigua la jícara y sahúma en dirección de los cuatro rumbos mientras pronuncia una súplica en náhuatl dirigida al señor Santiago, san Felipe, santa Ana, santos Cuates, Señor del Santuario de Chalma, Virgen de la Natividad de Tixtla, María Candelaria y la Purísima Concepción, seguida de un padre nuestro. Acto continuo, prepara para el enfermo una toma del “santo remedio” utilizando como medida la tapa de la botella de plástico —de aproximadamente un centímetro y medio de profundidad—. El polvo enteogénico contenido en la tapa es vertido a un recipiente del tamaño de una copa de mezcal, entonces Cirilo pregunta al enfermo si prefiere que el vehículo sea agua o mezcal, asegurando que este último proporciona mejores resultados. El paciente ha optado por el mezcal y Cirilo invierte unos minutos en mezclar el polvo acuciosamente en este líquido.

Una vez preparada la toma, eleva el “santo remedio” mientras pronuncia una larga rogativa en náhuatl de la que transcribimos un fragmento:

Nan ti mixnostla San Bartolito (ueytlakatl). Xpatli in totatsin iconeu maca. Sa ma nokocotia. Tlica yaxa naxmana tlin on cocoa, taxa tik chipauas itxc tla tik chipaua mixmaktilis mo xochitlauil, mo xochitlamanal, panpa tla o ticpaxtli mix makas mo refresco, tlin yaxa kinequis, tlin yaxa kuelitas, i ka sa pakis yas ichan kuali xokitla kocos, no mixmakas itlamanal ti tlakuaxs, sa mix pachiuitis, niman tla oxapa teman cocoa itla, oxapa ualaxs mixnostecos.

Aquí te llamo San Bartolito (sobrenombre en castellano para *Hueytlacatl*). Cura este hijo de dios. Que no esté con dolor porque él se pone triste de que le duele. Tú le limpiarás dentro de él. Si lo limpias te daré tu flor de encender: “xochicandelas”, tu flor de ofrenda. Porque si lo sanas te dará tu refresco, lo que tú quieras, lo que te guste, porque el irá contento a su casa, bien sano, ya sin dolor. También te va a dar comida de ofrenda. Comerás. Luego se va a despedir. Luego, si algún día le duele algo, él regresará hablándote.¹⁵

¹⁴ El “santo remedio” es un compuesto que contiene el bejuco de *Hueytlacatl*, la corteza de *Huaxchiquimolín* y rosita. En otra entrevista, don Cirilo me comunicó que el compuesto tenía una mayor proporción de *Hueytlacatl* que de *Huaxchiquimol*, refiriendo que estos remedios “trabajan juntos”, “son hermanos”. Esta mezcla es una adecuación de don Cirilo a los recursos enteogénicos locales de su comunidad, ya que su iniciación y aprendizaje fue exclusivamente con *Hueytlacatl*.

¹⁵ Transcripción y traducción de Emiliano Soriano (nieto del señor Cirilo).

El paciente, de pie frente al altar, es exhortado por el curandero para que apure el contenido del “santo remedio” de una sola vez. En seguida, don Cirilo traslada al enfermo para que se recueste en un lecho cubierto por unas sábanas y plásticos desgastados en contra esquina del altar. Ahí instruye al enfermo: “vas a ir al baño muchas veces, no te dé pena.¹⁶ Lo recuesta en la cama de oate, lo cubre con una sábana hasta la cabeza y acomoda la bacinica debajo de la cama, conminando al enfermo a descansar. El curandero sahúma repetidamente en dirección de los cuatro rumbos y se sienta a su lado colocando entre ambos la jícara que contiene el “santo remedio”, las flores, una vela, los cigarros, los cerillos y el copal; al lado de la jícara deposita una botella de mezcal y su sahumerio.

Cuando *Hueytlacatl* “se le presenta al enfermo” —cuando éste “ha entrado”—, algunos pacientes pueden tener reacciones violentas —dependiendo de las visiones que provea *Hueytlacatl*—, mientras que otros mantienen un sueño letárgico o visión extática. Entre tanto, el curandero fuma profusamente¹⁷ y toma mezcal, convidando a la parentela que en ese momento rodea el lecho del enfermo. Poco antes de que éste despierte, el curandero se recuesta en la hamaca para acompañar oníricamente al paciente. Cuando el paciente recupera la conciencia (cinco a doce horas después), el curandero preguntará al enfermo: ¿qué es lo que viste?, ¿qué es lo que sentiste?, ¿en dónde andabas? Interpretar estos sueños o visiones es una de las principales actividades del chamán.

Con la vigilia, sobreviene un periodo de enorme vulnerabilidad para el convaleciente: *Hueytlacatzintli* es extremadamente “caliente”, por lo que el “mal viento” aprovechará cualquier resquicio para introducirse y enloquecerlo. Toca al curandero “retirar” en su totalidad la actividad del enteógeno, depurándolo de su influjo mediante la purificación y la lustración del enfermo. De manera que las horas que restan del día en que se efectuó la toma y los días subsecuentes, el curandero purificará al paciente sahumándolo con copal en dirección descendente, enfrente, detrás y a sus costados; luego, lo “limpiará” con hojas de *ahuéxotl* (*Salix humboldtiana* Willd.). Siguiendo la misma rutina, exhalará el humo del tabaco y asperjará mezcal sobre su cuerpo. La lustración se realizará hasta cuatro veces al día mediante el baño ritual. En cada ocasión, el curandero sahumará con copal la ropa

¹⁶ Las propiedades laxantes y/o eméticas de las plantas son de particular importancia en la parafernalia simbólica y terapéutica contra la brujería, ya que los residuos expulsados por el enfermo, se admiten como pruebas irrefutables de la expulsión del embrujo y la consecuente purificación del enfermo.

¹⁷ Cuando el tabaco se ha consumido, el curandero ingiere sus cenizas.

del enfermo y consagrará la jícara que contiene el agua con que bañará al paciente en dirección de los cuatro rumbos, orando para que ésta salve al enfermo de los malos aires.

Cuatro días después, al cierre del ritual, se le ofrendará a *Hueytlacatzintli* un banquete donde el alimento principal será una gallina. Con esmero, doña Cástula y don Cirilo pondrán costales de plástico sobre el piso de tierra como mantel. Los convidados al banquete serán: *Hueytlacatl*, el paciente, sus familiares y el curandero. Doña Cástula preparará y servirá en la cocina el alimento para cada uno de los comensales; pero antes de que el curandero disponga la ubicación de los platos en la improvisada mesa, su esposa los ofrecerá ante el altar doméstico sahumándolos, mientras don Cirilo inicia una serie de rogativas y rezos.

El lugar asignado a *Hueytlacatl* será a la derecha del curandero y estará representado por la jícara que contiene el “santo remedio” y una vela. El primer plato será dispuesto para él, y siendo el invitado principal, las tortillas envueltas en una servilleta, la sal, el mezcal, el refresco, el agua y los cigarros se depositarán muy próximos a su sitio. A la derecha de *Hueytlacatl* se colocará al enfermo, ocupando su parentela los lugares dispuestos para ellos entre el curandero y el enfermo. Antes de probar los alimentos, toca al convaleciente dirigir unas sencillas palabras a *Hueytlacatl*, agradeciendo que lo haya sanado y ofreciendo en reciprocidad este banquete: “Ahora ya me curastes ¡Ven! ¡Come una tortilla! La otra vez que tenga esta enfermedad de vuelta te pediré el favor. Ahora pues, comamos”.

COLECTA Y PREPARACIÓN DE *HUEYTLACATL*

Es prerrogativa de la divinidad presente en la planta actuar en forma efectiva en el contexto de la ceremonia propiciada por “su compañero”: el curandero. En concordancia, el curandero prodigará a la planta cuidados especiales durante su colecta y preparación tal como refiriera Aguirre Beltrán:

El poder mágico puede estar latente en un árbol o planta, más es el hombre, al manufacturar el medicamento, el que emplea ese poder como un instrumento en el ritual [...] de no llevarse a efecto resulta completamente ineficaz su empleo, ya que no curan las propiedades farmacológicas de las yerbas, sino sus propiedades místicas” [Aguirre, 1980:123].

Juan Mezquiteco nos contó la forma en que su suegro, un famoso curandero, colectaba *Hueytlacatl* en el cerro con fines rituales. Por ser una planta de “mucho respeto”, su suegro ayunaba antes de ir a recogerla y la traía de un lugar apartado, “donde nadie la mire porque si no, no sirve”.

Antes de cortarla, limpiaba el lugar y le ofrecía a la planta un *huentli*, que consistía de flores de cempaxúchitl, cigarros, velas, pan, galletas de animalitos, mezcal, y le dejaba un centavo. Le rezaba el credo o el padre nuestro y le hablaba a la planta: “Los que saben curar le platican a la planta para que se quiera venir con uno, así te la vas trayendo, le dices que la quieres para que cure, que se venga con uno para que le ayude a levantar el enfermo. Sólo los curanderos saben cómo se usa, porque si lo usa alguien que no sabe o no le habla bien, no sirve para curar o te vuelves loco”.

Don Cirilo Soriano, utilizó la planta de *Hueytlacatl* durante veinticuatro años; no obstante, él nunca conoció la planta viva,¹⁸ por lo que cada dos o tres años se dirigía al pueblo de Tlatempanapa, donde un paisano del lugar cortaba en un paraje montañoso cercano al pueblo dos o tres kilos del bejuco, quitándole la corteza exterior para ofrecerle a su cliente exclusivamente “el corazón”.¹⁹

De retorno a Tlalcozotitlán con su preciada carga, Cirilo sahumaba y efectuaba brevemente unas rogativas en el altar, luego ponía a secar los bejucos al sol y, una vez deshidratados, su esposa les molía. Doña Cástula pulverizaba en el metate el *Hueytlacatl* en día viernes, y ayunaba hasta medio día aunque hubiese molido la planta desde las siete de la mañana. Guardaba el polvo de la planta en una bolsa de plástico y lo presentaba en el altar doméstico, donde le rezaba un credo, un Señor mío Jesucristo y un avemaría. Al terminar, guardaba el recurso enteogénico detrás de la imagen del Señor de Chalma o de la virgen de la Candelaria o de la Natividad, vírgenes con las que “más trabajaba” su esposo don Cirilo.

INICIACIÓN Y PARAFERNALIA RITUAL CON EL BEJUCO *HUEYTLACATL*

Si bien el bejuco de *Hueytlacatzintli* es empleado por los curanderos nahuas como recurso enteogénico para identificar a los causantes de una brujería y liberarlo del hechizo, así como para localizar objetos perdidos o solicitar

¹⁸ Don Cirilo se inició como chamán en el transcurso de una curación con *Hueytlacatl* en un pueblo del municipio de Zitlala y nunca conoció la planta en su ambiente natural. En su comunidad de origen, Tlalcozotitlán, ubicada a orillas del río Mezcala en el Alto Balsas, no existe esta especie, por lo que, para obtener la planta para efectuar sus curaciones, acudía con un vecino del pueblo de Tlatempanapa.

¹⁹ Desconocemos si el colector ofrecía a su cliente el bejuco descortezado con el propósito de impedir que el curandero identificara la planta o si suponía que ésta es la forma habitual de utilización. En Tixtla, Guerrero, contrariamente a lo que utilizaba don Cirilo, lo que se emplea como recurso enteogénico es precisamente la corteza superficial del bejuco, considerando de alta peligrosidad su “corazón o médula”.

para su cliente un don u atributo que previamente no se tenía, *Hueytlacatzintli* tiene otra particularidad: forma parte del ineludible proceso de iniciación chamánica²⁰ de los curanderos adscritos a su ritual. En este caso, es la entidad anímica de la planta la que elige a sus seguidores y representantes, en clara continuidad con lo señalado por López Austin [2009:9] para el hombre mesoamericano, quien “se ha concebido en su existencia mundana rodeado por seres con personalidades muy próximas a la suya: dioses, seres humanos ya fallecidos y la vasta diversidad de las criaturas. Todos están provistos de una interioridad divina que les proporciona percepción y sensibilidad, pensamiento, voluntad y poder de acción”.

Don Cirilo describe de la siguiente manera el proceso de iniciación chamánica con este enteógeno:

Hueytlacatl es como nosotros, como el amor entre hombres y mujeres, si alguien nos gusta la empezamos a enamorar. *Hueytlacatl* es igual, puede buscar a un hombre o una mujer que le guste para que se quede con él, alguien que le tenga fe para que pueda hacer esas curas, entonces él mismo se le puede presentar [Cirilo Soriano, Tlalcozotitlán].

Este último efecto es circunstancial; si al ingerir una de las nueve tomas consecutivas de *hueytlacat* —rutina necesaria para establecer el proceso ritual de cura, en caso de una presunta brujería—, el enfermo en sus sueños o visiones acepta recibir de *Hueytlacatl*, o Bartolito,²¹ una jícara roja que en apariencia tiene comida, pero en realidad contiene “cochinadas” —en náhuatl *tlachiuhтли*, encantamientos—, como hormigas, gusanos o lombrices, y la recibe con su mano izquierda, es señal de que el iniciado será un nuevo hechicero o brujo, ya que este material es arsenal para efectuar hechizos.

Si, por el contrario, el iniciado acepta recibir de *Hueytlacatl* la jícara blanca, la fruta y la servilleta para ofrendar, y le recibe estos dones con la mano derecha, es señal de que este paciente será un nuevo curandero y contrarrestará los efectos de la brujería, ya que lo que ha recibido de manos de *Hueytlacatl* son las herramientas del curandero indispensables en su mesa ritual: la jícara de tecomate es instrumento imprescindible para for-

²⁰ Reiteramos la definición de *chamán* de Madsen [1955:48]: “individuo que ha recibido el poder de cura directamente de una existencia sobrenatural por medio de sueños, visiones o posesión de espíritus”; éste es el caso de don Cirilo.

²¹ Bartolito, apelativo en castellano de la personificación o entidad anímica de *Hueytlacatl*, es descrito por don Cirilo como un hombre alto y delgado que se encuentra en el centro de un salón tocando un instrumento musical, cantando y creando un ambiente de gran regocijo.

mular el diagnóstico y aun el pronóstico, ya que en su interior el curandero efectuará los sortilegios o “rifas” atisbando en los granos de maíz si se trata de una brujería, un *enfado* o es necesario *levantar la sombra*.

La jícara blanca también sirve para “buscar suerte” (obtener un don) y para escudriñar el futuro: “qué es lo que viene adelante”. La fruta y las flores son parte de la “paga” u ofrenda que se le ofrecerá a *Hueytlacatl* en retribución una vez concluidos sus servicios; la servilleta es un auxiliar en la ofrenda, parte de la elegancia de una buena mesa ritual, ya que envueltos en ella se le presentarán los alimentos ofrendados, especialmente las tortillas de maíz.

Iniciación con Hueytlacatl y entrega del don

Don Cirilo Soriano[†], chamán de sesenta y siete años de edad, hablante de náhuatl —escasamente entiende el castellano—, hace veinticuatro años, aquejado de una enfermedad, acudió con una curandera de un pueblo nahua de Zitlala, la señora Teodora Petlatekatl. La curandera efectuó “una rifa” vertiendo doce granos de maíz en una jícara con agua, diagnosticándole que le habían hecho brujería. Para curarse, el enfermo debía quedarse dos o tres meses en su casa, por lo que don Cirilo le aseguró que regresaría después del periodo de lluvias, una vez que hubiera levantado su cosecha. De vuelta en el pueblo de Zitlala, Teodora lo llevó a una casa aparte con su mujer, cerrando perfectamente todas las puertas y ventanas. La curandera ayunó todo el día hasta que oscureció y preparó la primera toma de *Hueytlacatl*. Le dio de tomar muy poco en un vaso y salió de la casa, quedando solos don Cirilo y su esposa:

—Cuando se le subió el remedio —relata doña Cástula— quedó como borracho, empezó a ver visiones, se aventaba, le pegaba a la puerta o tiraba patadas. Decía muchas cosas que [ella] no entendía y estaba muy asustada, hasta que casi al amanecer se durmió.

Continúa el relato don Cirilo:

—[...] cuando me dieron la primera toma se me presentó el espíritu de *Hueytlacatl*, vi que tenía una mesa al centro de su casa y que él estaba tocando una armónica. Él me decía “estás viendo que aquí hay muchos pacientes, ¿por qué no los curas? Hay niños enfermos, hay muchachas enfermas, hay señoras enfermas, hay muchachos enfermos, ¿por qué no los curas? Yo aquí estoy tocando”. Entonces contesté: “¿Y yo?, ¿cómo los voy a curar? Yo no tengo con que curar, yo no puedo con que curarlos”. “Tienes ese remedio para curarlo rápido”. “¿Y cómo? —le digo—. Entonces me mostró cómo curar. Me dice: “vas a curar de este modo, saca la saliva con el dedo, úntale y con ese remedio se van a curar”. Entonces yo inmediatamente hice lo mismo. Empecé a atajar la saliva y le empecé

a untar a la señora, a las señoritas, a los niños que estaban enfermos. Cuando iba yo pasando como que se alborotaban los niños, se empezaban a reír, las muchachas también ya estaban sanas. Por eso yo casi no ocupó muchos remedios. Agarró la saliva y con eso los curó ya que en mis sueños eso me dieron de remedio.

Movimiento dual en giro

—Cuando me mandaron a que curara a los pacientes que estaban ahí encerrados, alcancé a ver una persona que reconocí en esos sueños, un señor de Zicapa, el mentado Juan Meza. A mí me ordenaron que curara a los pacientes que estaban a la derecha y a Juan le ordenaron que se diera la vuelta, que se pasara para allá y que curara a los de la izquierda. A donde yo iba curando escuché que los enfermos ya estaban buenos y sanos, que se empezaban a reír y a carcajear, y los que venían llegando por la otra parte, también escuchaba que se iban curando igualmente, que se reían, se carcajaban y que ya estaban sanos. Ya al tiempo de toparme con Juan, ya no vi para donde agarró el mentado Juan Meza.

Ser curandero o brujo: una elección

—Cuando terminé me fui a sentar otra vez. *Hueytlacatl* estaba con su armónica tocando, cantando, tenía mucha alegría. De un de repente vi que se fue para la cocina, cuando regresó, traía una tortilla con un montón de carne de puerco, la tortilla la puso boca abajo dentro de una jícara. Y entonces *Hueytlacatl* me dijo “¡Ándale, ya te traje este taco, cómetelo!” —me lo ofreció con todo y jícara—. Entonces yo recibí la jícara con la mano izquierda y cuando *Hueytlacatl* se fue, abrí la tortilla para comerla y vi un montón de gusanos. No me la comí, la arrojé al fondo, por allá la tiré.

Entonces *Hueytlacatl* se fue a traer otro taco, lo traía otra vez en una jícara tapada con la tortilla, y cuando vino me dijo “¡Ándale cómete este taco!” Lo volví a recibir con la mano izquierda y cuando él se regresó otra vuelta pa’ la cocina, yo abrí ese taco y vi que esta vez tenía puras hormigas, otra vuelta lo tiré. Cuando arrojé este taco trajo otro taco, y cuando lo vi, eran puras panoche-ras —*tlachinasmi*— y otra vuelta lo arrojé por allá, no me lo comí. En seguida, vi que venía otra vez de la cocina, traía otro platillo con otros cuatro tacos para comer, me dijo que tenían chiles gordos y jitomates grandes, yo lo recibí con la mano izquierda y cuando ya se fue, otra vez descubrí la tortilla y vi que traía puros gusanos grandes, de vuelta los arrojé, no me los comí.

Cuando vi, otra vuelta volvió *Hueytlacatl* con otro platillo, este era otro taco y cuando llegó me dice “¡Ándale, tómate este taco, es carne de res!” Le recibí con la mano izquierda otra vez, y cuando se volvió a ir, lo volví a descubrir, eran puros gusanos gordos y rallados, de esos que crecen en el *cacaloxúchitl*. Inmediatamente lo volví a aventar. Entonces me trajo otra comida, esta vez dijo que me traía carne de res y cuando descubrí el platillo fueron puros gusanos, lo volví a aventar.

Cuando regresó me dijo: “Ya que no te gustó ninguna comida de la que yo te traje, recibe esta servilleta”. Me traía una servilleta toda rotita. Entonces yo la recibí con la mano derecha y cuando me la entregó, la doblé y me la puse de cabecera. Entonces vi que ya venía otra vez, me traía una jícara toda rota, toda quebrada, venía amarrada, y entonces cuando llegó que me dice: “Ya que no te gustó ninguna comida de las que yo te ofrecí, te traigo ahora esto: una jícara”. La agarré con la mano derecha y cuando se dio la vuelta me la puse de cabecera otra vez como almohada.

Al poco rato vi que ya venía, traía un racimo de plátanos. Me dijo “¡Ándale!, tómate estos plátanos ya que no quisiste comer ninguna comida”. Vino a dejar los plátanos, los recibí con la mano izquierda y entonces se fue y ya no regresó. Entonces vi que en el otro cuarto había varios niños que estaban jugando, gritando. Un niño salió y vi que era mi hijo. Entonces le digo: “¿Tú qué haces aquí?” “Yo estoy jugando con mis amigos”. Y le digo: ¡No te vayas, aquí hay plátanos, come un plátano!, y me dice: “¿Cómo?, ¿sí aquí no hay nada?” Entonces agarré un plátano y se lo di. Me dijo el niño: “Ya lo terminé, ya me voy a jugar con mis amigos allá”. Entonces le dije: “No te vayas, ¿quieres otro plátano?” Jalé otro plátano y se lo volví a dar, se lo comió y se volvió a ir.

Y entonces, cuando se fue el niño, al poco rato vi a la señora que me estaba dando el remedio y me dice: “A ver, ¡levántate!, vamos pa’ fuera”. Cuando salí me dijo: “Fíjate qué es lo que hay aquí”. Entonces alcancé a ver una imagen de la Guadalupana que estaba en frente de mí. También estaba la imagen del señor Santiago y la Virgen de la Natividad con sus veladoras y muchos jarrones llenos de flores. Entonces me dijo: “Como lo que estás viendo, así vas a curar, así vas a trabajar. Ahorita ya eres un buen curandero, todos los que están afuera ya los curaste. Ahora ya paseaste, ya viste todo como vas a hacer, tú ya viste en tu sueño cuál es el remedio. Ya te mostré, ya te enseñé todos los tipos de trabajo que vas a realizar. Ya puedes curar a todas las personas”. Por la tarde, me volví a dormir y vi a mi enemigo. Yo estaba armado y le quería tirar. Mis amigos me daban de tomar mezcal para que no le hiciera nada, me decían: “¡Déjalo en paz!”

La interpretación de los sueños y visiones de don Cirilo por la chamana Teodora

Al tercer día ya desperté, se metió la señora adentro, puso agua a entibiar y me bañó. Entonces empecé a recuperar, ya no estaba atarantado, vagando en mi mente nada más, ¡volví a la vida otra vez! La señora me empezó a preguntar qué es lo que había visto, qué es lo que había sentido. Yo le conté lo que vi. Le dije que no le recibí ninguna comida de las que me había dado Hueytlacatl, ningún taco de lo que me habían dado; que solamente acepté la servilleta rotita, la jícara y esos platanitos que me regalaron, y que de esos plátanos, le había dado dos a mi niño.

Inmediatamente me dijo que yo iba a aprender a curar. Me dijo “¡Tú vas a ser muy buen curandero!, ¡más que yo! Las tortillas con hormigas en medio

significa brujería, si lo hubieras recibido, éste sería tu trabajo; el plato lleno de lombrices significa magia, entonces, si lo recibes, la magia sería tu trabajo. La jícara de tocomate significa ser curandero, por eso, tú serás curandero, porque recibiste la jícara que sólo sirve para levantar la sombra y para hacer las 'rifas'. La servilleta, es para dar ofrenda a Hueytlatl. Ese niño que fue a comer no es tu niño, es Hueytlatl, te hubieras comido tan siquiera algo para que con eso te defendieras, se limpiara tu espíritu".

De la visión de mi enemigo, dijo que si las personas que me acompañaban en mi sueño, me hubieran dado permiso de tirarle, entonces cuando llegara a mi casa, esa persona ya habría muerto, estaría sepultada. Me dijo: "Hicieron bien que no te dejaron". También me dijo que cuando me caí en el terreno de labor²² no había llegado mi tiempo para que me muriera, que Santiago andaba ahí cuidándome, echando los malos espíritus a un lado para que no se me arrimara nada, que si él no hubiera estado conmigo, me hubieran levantado muerto. Por esa razón, dice: "El santo al que vas a trabajar para que te ayude es Santiago, a él le toca cuidarte, el va a estar batallando contigo para que las personas te vengán a dejar tus frutas, tus alimentos, ¿por qué? porque vas a estar trabajando bienamente".

Después de esa primera toma, duré muchos meses ahí con ella, febrero, marzo, abril, mayo, junio hasta pa'l quince de julio. Me dio nueve tomas, y de esas nueve tomas aprendí todo lo que sé. Haz de cuenta, me dieron ese don y me dijeron qué es lo que iba a ocupar para curar. Cuando tomé la última dosis ya no vi nada. Ella me dijo: "Entonces ésta es tu última toma", y me dio de alta. Cástula se niega a recibir los dones que le ofrece Hueytlatl

Cuando me terminó de curar, la señora me dijo que para que a mi esposa no le pasara nada en el trayecto, para que no encontrara los malos espíritus en el camino, también ella debía tomar un poquito de remedio. *Hueytlatl* le enseñó lo mismo, pero ella no quiso aceptar ninguna cosa, aunque le rogaron que recibiera la jícara nueva. Entonces le dijo la curandera: "Si hubieras recibido, serías mejor que tu esposo, porque su jícara estaba vieja y rota y a ti te ofrecieron una nueva".

Últimos preparativos, despedida y paga

Cuando iba a regresar a mi pueblo, me preparó una bolsa con un polvo —*Tenxyetl*—. Me dijo: "Ahora sí va un hombre hecho y derecho, nadie te puede atacar, si de repente por ahí sientes algo de dolor en la espalda, tú nada más agarra el polvo y échatelo en la boca y no te va a pasar nada, y para curar sé el mejor". Desde entonces me despedí de ella y no la volví a ver. Le pagué cuatrocientos pesos curándome y comiendo en su casa.

²² Fue a consecuencia de las secuelas de esta caída que consultó a Teodora.

Del relato del señor Cirilo se desprende que la iniciación para ser chamán sobreviene en el transcurso del ritual de cura y es durante este proceso cuando el enfermo ingiere una pócima o más con esta planta. La entidad anímica presente en la planta de *Hueytlacatl* —ahora antropomorfo— ofrece a algunos su don: la jícara del curandero o la jícara del brujo, convocándolos a ser chamanes blancos o negros, como en las mitologías dualistas referidas por Eliade [2001:156]. Toca al iniciado recibir o no ese don e inclinarse por una u otra opción. Con la entrega del don, el nuevo curandero es instruido a través de sus sueños o visiones sobre las herramientas diagnósticas —la jícara— y terapéuticas —la saliva y el “santo remedio”: *Hueytlacatl*—, y sobre la parafernalia necesaria en torno al ritual. También le son adjudicados sus espíritus auxiliares: en este caso, representados por la Virgen de la Natividad, la Guadalupeana y el señor Santiago.

REFLEXIONES FINALES

Los enteógenos fueron componentes fundamentales de la antigua religión mesoamericana. Su utilización era una bisagra que permitía a los especialistas rituales circular a través del tiempo para obtener una visión ampliada del presente, el pasado y el futuro. Entre los nahuas de Guerrero su empleo sigue vigente, especialmente para que los enfermos transiten en el tiempo y descubran a los causantes de una brujería y obtengan la cura, encuentren un objeto o reciban un don o atributo que antes no se tenía. La función del curandero o chamán es conducir la ceremonia ritual en la cual el paciente consultará al enteógeno, consumiéndolo con fines oraculares y terapéuticos.

La especie que se ha reseñado en este trabajo: *Hueytlacatl*, constituye sólo una parte de la flora enteogénica de los nahuas de Guerrero. Esta planta sagrada continúa siendo uno de los dispositivos primordiales de un chamanismo arcaico que, podemos consignar, aún se mantiene arraigado y herméticamente resguardado por algunos especialistas rituales de los municipios del centro y norte de Guerrero. Los enteógenos no sólo constituyen el sustrato vital de este chamanismo, también articulan vasos comunicantes que integran diversos aspectos esenciales de la tradición religiosa mesoamericana y de la religiosidad popular, proporcionándonos una perspectiva holista de la cosmovisión indígena.

El consumo de *Hueytlacatzintli* se lleva a cabo en el contexto de un proceso ritual profundamente dotado de sentido y arraigo bajo la guía de un chamán; por ello, no se recomienda su circulación y consumo con fines meramente hedonistas o comerciales, ya que por su contenido en alcaloides tropánicos tiene propiedades delirógenas y neurotóxicas que pueden conducir a la locura e incluso a la muerte.

Por su carácter sacro, la información consignada en este trabajo forma parte del patrimonio cultural de los nahuas de Guerrero y no debe ser susceptible de apropiación mercantil o de privatización mediante registros o patentes.

Agradecimientos

Este trabajo no hubiera sido posible sin el financiamiento del Conacyt, proyectos 30489-S y 34581-S. Agradezco al curandero Cirilo Soriano[†] su amistad y su confianza para mostrarme los senderos de su saber; a Raymundo Rufino y Emiliano Soriano por su papel como traductores nahuas; al doctor Juan Cajas, colega del Departamento de Antropología de la UAEM, por aceptar fungir como paciente de don Cirilo e ingerir el *Hueytlacatl*; al equipo del proyecto “Actores Sociales de la Flora Medicinal”, del INAH, por su apoyo técnico, en especial a Paul Hersch, por impulsar este trabajo de muchas maneras; a Ana Pérez, por montar los ejemplares de herbario, y a Francisco García por acompañarme en más de una de estas peripecias en el trabajo de campo. Por último, a la maestra Abigail Aguilar, del herbario del IMSS, quien siempre me incentivó a que publicara este trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1980 *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Barrera D., Chino R. y Chino A.

2001 *Monografía de Xochipala. Legado artístico y cultural*, México, Conaculta/Municipio de Eduardo Neri/Consejo Supremo de los Pueblos de Filo Mayor y Secretaría de Educación de Guerrero.

Bartolomé, Miguel Ángel

1997 *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI/Instituto Nacional Indigenista.

Dehouve, Danièle

1994 *Historia de los pueblos indígenas de México. Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.

Eliade, Mircea

2001 [1960] *El chamánismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, FCE.

Fagetti, Antonella

2003 “Tepahtiani, ixtlamac, tepopova, tlamatqui, tepacho, temaquixti, sina-na... Curanderos, hueseros, yerberas, parteras...” en Antonella Fagetti (comp.), *Los que saben: testimonios de vida de médicos tradicionales de la región*

de Tehuacán, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, pp. 5-20.

Fagetti, Antonella

2010 "Iniciaciones, sueños y trances: una propuesta teórico-metodológica", en Antonella Fagetti (coord.), *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México*, México, BUAP/Plaza y Valdés.

Furst T., Peter

1976 *Alucinógenos y cultura*, FCE, México.

1992 *Alucinógenos y cultura*, México, FCE.

Garibay Ángel Ma.

1991a "Nombres nahuas en el código de la Cruz-Badiano. Sentido Etimológico", en Martín de la Cruz, *Libellus de medicinalibus indorum herbis Manuscripto azteca de 1552, Según traducción latina de Juan Badiano*. Apéndice B, México, FCE/IMSS, pp. 223-233.

1991b "Vocabulario de términos nahuas en el manuscrito", en: Martín de la Cruz, *Libellus de medicinalibus indorum herbis Manuscripto azteca de 1552, según traducción latina de Juan Badiano*. Versión española con estudios y comentarios por diversos autores, Apéndice C, México, FCE/IMSS, pp. 235-238.

Garza, Mercedes de la

2001 "Uso ritual de las plantas psicoactivas entre los nahuas y los mayas", en Yolotl González (coord.), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, México, Conaculta/INAH/ Plaza y Valdés, pp. 89-106.

Gerhard, Peter

1986 *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de Geografía.

Grijalva, Juan de

1985 [1624] *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año 1533 hasta el de 1592*, México, Porrúa.

Hernández, Francisco

1959 *Obras completas: Historia Natural de Nueva España*, tomo II, vol. I, México, UNAM.

Knab, Tim

1977 "Notes concerning use of Solandra among the Huichol", en *Economic Botany*, núm. 31, pp. 80-86.

Lévi-Strauss, Claude

2001 *Antropología estructural*, México, Siglo XXI.

López Austin, Alfredo

2009 "El dios en el cuerpo", en *Dimensión Antropológica*, año 16, vol. 46, mayo-agosto, pp. 7-45.

Madsen, William

1955 "Shamanism in México", en *Southwestern Journal of Anthropology*, 11, pp. 48-57.

Martínez, Maximino

1966 "Las solandras de México, con una especie nueva", en *Anales del Instituto de Biología*, UNAM, núm. 37, pp. 97-106.

Matías, Marcos y Constantino Medina

1995 *Vocabulario náhuatl-español de Acatlán, Guerrero*, México, CIESAS/Plaza y Valdés.

Molina, Fray Alonso de

1944 [1571] *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, Colección de Incunables Americanos, vol. 4.

Ott, Jonathan

2000 *Pharmacotheon. Drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su Historia*, La liebre de marzo, Barcelona.

Ramírez, Cleofás

1991 *Plantas de la región náhuatl del centro de Guerrero*, México, CIESAS.

Reko, Blas Pablo

1919 "De los nombres botánicos aztecas", en *El México Antiguo*, vol. 1, núm.5, pp. 113-157.

Ruiz de Alarcón, Hernando

1988 [1629] *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, México, SEP-Colección Cien de México.

Sahagún, fray Bernardino de

1979 *Códice Florentino*, (ed. facsimilar), México, Secretaría de Gobernación.

1989 *Historia General de las cosas de Nueva España*, tomo II, México, Conaculta/ Alianza Editorial Mexicana.

Schultes Richard Evans y Albert Hofmann

2000 [1979] *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de alucinógenos*. México, FCE.

Siméon, Rémi

1994 [1885] *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI.

Villaseñor, Sergio J.

2001 "Los rituales terapéuticos con plantas psicotrópicas. El caso del *cecectzin*", en *Investigación en salud*, vol. 3, núm. 3, pp. 166-176.

Wasson, R. Gordon

1998 *El hongo maravilloso: Teonanácatl Micolatría en Mesoamérica*, México, FCE.

Weitlaner Roberto, Pablo Velásquez y Pedro Carrasco

1947 "Huitziltepec, Gro.", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, tomo 9, núms. 1,2, 3, pp. 47-77.

RESEÑAS

El exilio incómodo: develamiento de un opaco capítulo histórico

Daniela Gleizer *El exilio incómodo. México y los refugiados judíos, 1933-1945*, México, El Colegio de México/Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, 2011, 321 pp.

Esther Shabot

Posiblemente uno de los requisitos imprescindibles para el historiador que pretende hacer una aportación real al conocimiento de una época, un proceso o una situación determinada, sea el cuestionamiento de los lugares comunes, de las versiones oficiales, de todo aquello que ha sido presentado de forma monolítica, unívoca y sin matizar, con objeto de imponer un dictamen final que concuerde con lo que se quiere que sea y no con lo que efectivamente ha sido. Es por eso que el buen historiador siempre nada a contracorriente, ya que, resuelto a poner a prueba las verdades consagradas, opta por la ardua labor de la desmitificación a pesar del esfuerzo implicado en ello, sobre todo cuando se tiene claro que el diseño del discurso historiográfico, hecho tan sólo mediante amplias pinceladas de blanco y negro, se halla muy lejos de la elusiva verdad histórica, la cual siempre contiene infinitas gamas de grises. Sabe el historiador, entonces, que para detectar y entender esos múltiples grises no hay que conformarse con lo que otros han afirmado —por más que esos otros posean una gran aureola de erudición—, sino que es menester recurrir insistentemente a lo que en exclusiva las llamadas “fuentes primarias” están en posibilidad de ofrecer, como pistas y tabiques para la reconstrucción de un pasado.

Me consta personalmente, que Daniela Gleizer ha dedicado varios años de su labor de historiadora a revisar, escudriñar, reflexionar y hacer un trabajo verdaderamente detectivesco para sacar a la luz la compleja y, a menudo, dolorosa historia de la inmigración judía a México en los años cruciales, cuando el nazismo acorraló a los judíos europeos y se empeñó en llevar a cabo un exterminio masivo de ellos, como no se había dado nunca en la historia.

El exilio incómodo, publicado conjuntamente por El Colegio de México y la Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, es, sin duda, un texto no sólo profesional, también valiente. Valiente porque se atreve a cuestionar “verdades” comúnmente aceptadas y repetidas en los discursos oficiales y en las narrativas individuales desde hace tiempo. Al amparo de lo que fue la política mexicana en relación con la recepción del exilio español que en aquellos tiempos, en efecto, encontró en México un nuevo hogar que lo acogió, nuestro país se presentó a sí mismo —y así lo aceptó buena parte de la opinión pública nacional e internacional— como un país generoso y abierto para asilar a los perseguidos políticos del mundo. Tal ha sido por décadas el discurso dominante y aceptado sin que hayan surgido muchas iniciativas por investigar los hechos concretos, capaces de avalar tales afirmaciones.

Es por ello que Daniela Gleizer se lanzó hace casi una década a bucear paciente y minuciosamente en la documentación relacionada con la política seguida por los gobiernos mexicanos de Cárdenas y Ávila Camacho para atar cabos, lanzar hipótesis interpretativas, e ir tejiendo una reflexión que la acercara a conclusiones capaces de dar cuenta de los procesos complejos que intervinieron en las decisiones de recibir o no a los refugiados judíos que intentaban escapar de la trampa mortal europea.

Lo que encontró Daniela en este recorrido fue, en efecto, un cuadro que desmentía el retrato que se hizo siempre de la política migratoria mexicana: salvo en situaciones y momentos excepcionales de los que da cuenta la autora, las políticas generalmente seguidas por los funcionarios de Gobernación y de la Secretaría de Relaciones Exteriores fueron hostiles y reacias a la recepción de refugiados judíos.

Los diferentes y numerosos archivos mexicanos y extranjeros consultados por Daniela, la correspondencia oficial y la secreta, la amplia hemerografía revisada por ella y la consulta que realizó de otros textos pioneros que habían iniciado en algún momento una revisión del tema, revelaron cuánto prejuicio antijudío operó para normar los criterios de los funcionarios a cargo. En efecto, a lo largo del periodo estudiado seguía vigente la ideología posrevolucionaria mexicana que aspiraba al mestizaje como forma ideal de la constitución de una identidad nacional mexicana. Con esta perspectiva, una y otra vez se reiteraba el carácter “inasimilable” de los judíos, además de que, bajo el influjo de las teorías raciales emanadas del nazismo, se manejaban estereotipos profundamente negativos sobre ellos, lo cual derivó, casi siempre, en la construcción de subterfugios diversos para negarles la entrada al país. Uno de los muchos ejemplos citados al respecto en el libro está en la adición hecha a la Circular Confidencial núm. 250

del 17 de octubre de 1933, la cual agregaba a las descripciones de los males que implicaría recibir inmigración de distintos pueblos y razas (como individuos de raza negra, amarilla, malaya e hindú, gitanos, armenios, turcos, sirios, libaneses y varios más), el caso de los judíos, a quienes calificaba, textualmente, como “los más indeseables de todos”.

Por añadidura, fue notable en este periodo la oposición de importantes capas de la población mexicana a recibir inmigración judía, no sólo bajo los argumentos raciales ya mencionados, sino por efecto de la convicción de que se trataba de una población que quitaría empleos a los mexicanos, o que competiría laboralmente de forma desleal con ellos. Hay que recordar cómo la efervescencia de las clases medias, inconformes con muchas de las políticas cardenistas, se volcó en protestas populares que tenían en su agenda, en un lugar principal, el rechazo a los judíos. La Confederación de la Clase Media, el Comité Pro-Raza, la Unión de Veteranos de la Revolución, Acción Revolucionaria Mexicanista y una decena más de agrupaciones de corte similar, fueron exponentes de demandas antirrecepción de refugiados judíos que, sólo en momentos posteriores, se vieron confrontadas por algunas agrupaciones antifascistas que militaron a favor de una política más humanitaria hacia los judíos.

Resultan muy interesantes los hallazgos de Daniela en el sentido de que los gobiernos de Cárdenas y Ávila Camacho jugaron con el lenguaje ambiguo, con discursos paralelos y a menudo contradictorios para aparentar una disposición a ser generosos con los necesitados de asilo, y, sin embargo, tener pretextos fundados en exigencias burocráticas grotescas para rechazarlos de hecho, cuando solicitaban e incluso rogaban por su ingreso al país.

Así, la lectura del libro va dando cuenta de los mensajes contradictorios que salían de la estructura gubernamental. Por ejemplo, hay declaraciones amistosas de Cárdenas hacia los judíos que se combinan con correspondencia e intercambios emanados de la Secretaría de Gobernación y la de Relaciones Exteriores que van en sentido contrario y que expresan, una y otra vez, la inconveniencia de recibir judíos, debido a su condición fundamental de inasimilabilidad con la sociedad y la cultura mexicanas y sus “dudosas características psicológicas y morales”.

Resulta sin duda frustrante encontrar en el texto cómo se repitió incontables veces una dinámica por demás trágica. A saber, se generaban proyectos de colonización agrícola para refugiados judíos que presuntamente serían bienvenidos por las autoridades mexicanas, y luego de largos y penosos cabildos y reunión de fondos para sufragar los gastos inherentes a dichos proyectos, a cargo de organizaciones judías internacionales o

nacionales (como el Comité Mexicano Pro Refugiados, que más tarde se convertiría en el Comité Central Israelita de México), las cosas nunca llegaban a nada y a final de cuentas se negaba o se postergaba indefinidamente el ingreso de los refugiados. También descorazonadora es la descripción del destino trágico que tuvo la mayoría de los refugiados que viajaron en barcos como el *Quanza* y que no consiguieron, entrar a México estando ya en Veracruz atracado el barco, a pesar de contar con documentación expedida por un funcionario mexicano del Ministerio del Exterior, Juan Manuel Álvarez del Castillo.

Los capítulos referentes al periodo presidencial de Ávila Camacho detallan igualmente, de forma puntual, las vicisitudes de los judíos que en plena guerra intentaban salvarse del exterminio nazi mediante su arribo a México, lo mismo que la labor realizada por los judíos ya establecidos en México para promover tal arribo. Es interesante cómo hubo algunos desembarcos y llegadas que sí fructificaron, sobre todo en los dos primeros años del sexenio avilacamachista. En esos episodios afortunados se deja ver la manera como la corrupción, la venta de visados y la astucia de intermediarios y funcionarios de mediana jerarquía funcionó favorablemente para la llegada de algunas decenas de refugiados, como ocurrió a fines de 1941, en el caso del barco *Serpa Pinto*, cuyos 182 pasajeros judíos y no judíos, consiguieron ser aceptados. Igual sucedió con los pasajeros de los vapores *Nyassa*, *San Thomé* y *Guineé*, que llegaron en marzo de 1942. Fue notable, en este contexto, la actuación del cónsul mexicano en Marsella, don Gilberto Bosques, cuya intervención en la emisión de visas fue fundamental para el salvamento de muchos.

Por desgracia, durante los años subsiguientes y hasta el fin de la guerra, las puertas se volvieron a cerrar, no obstante los esfuerzos del Comité Central Israelita de México por gestionar la recepción de los que, de alguna manera, lograban huir de Europa. Daniela explica con todo detalle el contraste entre la hospitalidad mostrada, por ejemplo, hacia un grupo de 1 417 refugiados polacos que, efectivamente, llegó a México procedente de Teherán en 1943, con los obstáculos que en esas mismas fechas se impusieron a diversos proyectos adicionales de traer judíos a establecerse en colonias agrícolas, una de las pocas alternativas que, presuntamente, contaban con el visto bueno de las autoridades mexicanas.

Las cifras que se presentan en el libro y que Daniela Gleizer localizó a través de su investigación son profundamente perturbadoras: cerca de cien mil refugiados judíos a lo largo de este nefasto periodo encontraron asilo en Latinoamérica. De ellos, Argentina recibió aproximadamente 45 000; Brasil, 23 500; Bolivia, 20 000; Chile, 13 000; Uruguay, 10 000; Colombia 3 971; Cuba 3 450; Ecuador 3 200, y México tan sólo 1 800. Ni qué decir,

que la pobreza de esta última cifra dice mucho acerca de la nula disposición de las autoridades mexicanas para asumir con seriedad el compromiso de asilar a los perseguidos que, demagógicamente, suscribieron en conferencias internacionales, organizadas con el propósito de salvar vidas judías de las garras nazis.

Finalmente, debo decir que la estructura de este trabajo es impecable. Desde el aparato conceptual y la presentación de antecedentes y marcos de referencia, hasta el análisis pormenorizado de los tejemanajes en las políticas migratorias, pasando por las posturas de funcionarios de alto rango, los constreñimientos internacionales y aquellos emanados de equilibrios de fuerzas a nivel doméstico; los prejuicios; los intereses económicos entrecruzados; los egoísmos y la solidaridad; la postura presidencial y sus condicionantes; las brechas entre el decir y el hacer; entre las apariencias y los hechos concretos. Se manifiesta en este libro una visión inteligente que logra presentar, en forma clara y ordenada, la multiplicidad de factores a los que sopesa y otorga importancia, no a partir de presupuestos arbitrarios, sino con base en lo que el material histórico primario mismo le fue indicando y mostrando.

Ciertamente, no es un retrato positivo el que se obtiene de la actuación mexicana en esta coyuntura, porque los pocos casos en los que hubo una respuesta positiva fueron más bien la excepción y no la regla. Sin embargo, y a pesar de que el conocimiento de tal realidad deja inevitablemente un sabor amargo, estoy convencida de que el trabajo de investigación realizado por Daniela Gleizer al respecto ha sido una labor absolutamente necesaria para desmitificar una diversidad de asuntos, entre ellos y de modo destacado, la presunta generosidad de los gobiernos mexicanos hacia los perseguidos, generosidad que, en efecto, existió respecto al exilio español, pero que, en cambio, dejó mucho que desear en el caso de los judíos acosados por el Tercer Reich. Por último, cabe resaltar que este libro nos dice mucho sobre las vicisitudes que marcaron la gestación del México nuestro. Gracias a esfuerzos como éste, podemos disponer de un espejo más fino en el cual reconocernos como sociedad y como cultura, en la medida en que se iluminan fragmentos que permanecían oscuros y zonas borrosas no contempladas con la suficiente atención.

Misioneros del desierto

Jorge René González Marmolejo
*Estructura, organización y vida cotidiana de los
Colegios Apostólicos de Propaganda Fide, siglo XVIII*
México, INAH, 2009, pp. 227.

Daniel Rivera Rodríguez

Escuela Nacional de Antropología e Historia

A principios del siglo XVI, doce fueron los primeros frailes franciscanos encargados de evangelizar a las poblaciones mesoamericanas recién conquistadas por Hernán Cortés y sus huestes. Su extraordinario espíritu misionero les permitió, en pocos años, tener una vida relativamente cómoda y con pocas aspiraciones evangelizadoras, por lo que, en 1682, fray Antonio Llinás, un mallorquín que se integró a la provincia franciscana de San Pedro y San Pablo de Michoacán, consiguió promover la evangelización entre los grupos nómadas de la parte septentrional de la Nueva España.

En efecto, Llinás logró establecer en el virreinato novohispano el Colegio de la Santa Cruz de Querétaro, con el objetivo de crear un centro de renovación religiosa y actividad pastoral, respaldado por la autoridad pontificia, del rey de España, de la Congregación de Propaganda Fide y de la orden de San Francisco.

En este sentido, René Marmolejo, en un estudio constituido por cuatro capítulos, centra su análisis sobre los orígenes históricos tanto de la orden de San Francisco como de los Colegios Apostólicos de Propaganda Fide en Europa, para, posteriormente (y al mismo tiempo), mostrar al lector los aspectos puestos en práctica por cuatro de los siete colegios apostólicos de este género fundados en la Nueva España. Es decir, dedica espacio al análisis de la legislación aplicada en éstos, el método empleado para reclutar vocaciones y la estructura interna de los colegios, hospicios y custodias misioneras que ejercieron los Colegios Apostólicos de Propaganda Fide, fundados en el virreinato novohispano, ejercieron.

De este modo, en el primer capítulo atiende aspectos tocantes a los antecedentes históricos de la orden franciscana, donde deja claro que, a partir

del deceso de Francisco de Asís [1226], los conflictos con el clero diocesano y dentro de la misma orden llevaron a que ésta se fraccionara en tres ramas: frailes menores conventuales, frailes menores (llamados observantes o reformados) y frailes menores capuchinos todos con paridad jurídica y totalmente independientes. Esto provocó diferencias entre las ramas: en cuanto al seguimiento de la Regla Primitiva de San Francisco unos la llevaban a cabo de manera rigurosa y otros un tanto más relajadamente. Asimismo, el que los observantes se rigieran por las Constituciones de Barcelona [1451] y los conventuales por las Constituciones Martinianas del papa Martín V, ocasionó que, a finales del siglo xv, surgieran los franciscanos descalzos, quienes se distinguieron por la aplicación de la Regla Primitiva de San Francisco de manera rigurosa, desarrollaron la práctica del ascetismo y pobreza en los conventos, vestido y comida. Por ello, pronto gozaron de gran reputación y, así, fueron los encargados del proceso evangelizador en la Nueva España.

Esto último se enlaza perfectamente con el segundo capítulo, pues los Colegios Apostólicos de Propaganda Fide en Europa, desde su fundación, el 22 de junio de 1622, se distinguieron por ser centros de aprendizaje, estancia y recogimiento para religiosos, misioneros ancianos y enfermos. De manera que en la Nueva España siguieron el modelo del seminario apostólico de Nuestra Señora de Hoz de España, el cual estaba dedicado a la preparación misionera. En efecto, desde este seminario partieron los primeros doce franciscanos al virreinato novohispano. Asimismo, éste fue la base que tomó fray Antonio Llinás para la fundación del Colegio Apostólico de Santa Cruz de Querétaro, en 1682; desde ahí los misioneros predicaron en los pueblos de los alrededores y, cinco años más tarde, incursionaron entre los indígenas de la Sierra Gorda. De esta manera, refiere el autor, se fundaron custodias misioneras desde Querétaro, hasta Texas y Nuevo México, en Estados Unidos.

Del mismo modo, René Marmolejo, con base en la documentación analizada, permite conocer a los frailes misioneros más destacados fruto de estos colegios. También lo hace con respecto a las fundaciones y funcionamiento de los Colegios Apostólicos de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas; de San Fernando de la Ciudad de México y de San Francisco de Pachuca, desde finales del siglo xvii hasta finales del siglo xviii. Pero, ¿por qué centrarse sólo en estos cuatro colegios? La razón, explica el autor, obedece a que la prioridad de los colegios fue evangelizar a los pueblos nómadas del norte de la Nueva España.

Por otra parte, un aspecto interesante es el análisis y conocimiento proporcionado en el tercer capítulo sobre la legislación interna que obedecie-

ron los Colegios Apostólicos. Es decir, se abordan todos los aparatos jurídicos a los que estuvieron obligados a acatar y, en la medida de lo posible, debían respetar sus miembros. Por ejemplo, se apegaron a las Constituciones Generales de la Orden, observaron lo acordado en las Constituciones Apostólicas, o Estatutos Generales de los Seminarios, o Estatutos Inocencianos, como también se conocieron, por ser emitidas por el papa Inocencio XI, a finales del siglo xvii. En éstas se le daba legitimación jurídica al Colegio Apostólico de Santa Cruz de Querétaro, mediante diecisiete condiciones u ordenaciones que abarcaban desde su relación con la orden franciscana hasta la preparación religiosa que los misioneros debían recibir para misionar, así como sobre la vida en comunidad que estaban obligados a practicar.

De esta manera, se estipuló que los Colegios Apostólicos estarían integrados por un número máximo de treinta misioneros, entre veintiséis sacerdotes y clérigos y cuatro hermanos legos. Asimismo, los Estatutos Inocencianos determinaron las funciones, obligaciones y derechos del padre guardián, los padres del discreterio, los comisarios de misiones, el comisario visitador, el comisario de Indias, los seminarios o colegios, de los que pasan a los seminarios, el maestro de novicios, novicios, misiones, misioneros, entre otros aspectos. Del mismo modo, se deja claro la obediencia total por parte de los Colegios Apostólicos a la figura de los comisarios de misiones en América.

Otros elementos importantes sobre las configuraciones jurídicas que obedecieron los Colegios Apostólicos de Propaganda Fide fueron las Constituciones Municipales o Reglamentos Internos; en éstos se especificaba lo concerniente al oficio divino, sobre los actos y prácticas religiosas en el coro o fuera de él, y las reglas para los misioneros, limosneros, sacristanes, cocineros, hospederos y porteros, entre otros. Por otra parte, se hace referencia al Reglamento de Noviciado, dentro del cual se contemplaba la formación religiosa que recibirían los novicios, el método para misionar, la forma de evangelizar, y algo importante de subrayar es la obligación que tenían de aprender las lenguas naturales (indígenas).

Por otro lado, cabe resaltar que una de las funciones que desempeñó el padre comisario general de misiones fue recorrer los Colegios Apostólicos, tanto en España como en América, en busca de vocaciones para misionar. El autor señala que el padre general de misiones centraba su atención en los candidatos que se distinguían por ser personas física y psicológicamente fuertes para realizar su trabajo en condiciones extremas; además, debían ser relativamente jóvenes (contar entre 22 y 30 años) y tener una formación eclesiástica sólida. Pero ¿por qué debían poseer los misioneros estas cualidades? Esto se debía a la clara dependencia del estipendio real por parte de

los Seminarios de Propaganda Fide, de modo que los reclutados debían ser el fruto de una buena inversión, pues la empresa que les esperaba en las tierras novohispanas la mayoría de las veces no era fácil. Por ello, la Corona proporcionaba los viáticos desde el momento en que los candidatos eran reclutados.

Por tanto, se esperaba que los misioneros cumplieran con la parte que les correspondía del contrato. Para ello, el presidente de misiones recibía la cantidad exacta para que éstos llegaran con bien hasta el respectivo colegio que los había reclutado. Una vez allí —estipulaban los Estatutos Inocencianos—, se debía pasar por lo menos un año de prueba para misionar y asimismo, cumplir diez años o más evangelizando en las misiones. Cuando se cumplía con ese límite de tiempo, regresaban a España o se integraban a la provincia novohispana que desearan. No obstante, debían expresar su deseo al padre guardián y padres del discretorio. Luego, los prelados evaluaban si los padres habían cumplido con su obligación. De ser así, se les extendía finalmente una certificación oficial.

Ahora bien, refiere Marmolejo que hubo casos en que los misioneros no cumplieron con sus obligaciones. Las causas iban desde no mostrar aptitudes para evangelizar durante el año de prueba, haber tenido una conducta escandalosa en el colegio o las misiones, o por no respetar los Estatutos, entre otras. Por ello, en el caso de los misioneros españoles, se les llegó a expulsar y, sin el derecho de ser hospedados en una misión o colegio, debían abandonar inmediatamente el virreinato novohispano e integrarse a su provincia de origen. Una vez allí, refiere el autor, eran marginados y señalados. En cambio, los misioneros de los colegios novohispanos sólo eran penalizados.

Por último, el cuarto capítulo aborda la jerarquía interna que existió en los colegios, desde la posición del padre guardián hasta la del portero mayor. El autor tiene gran acierto al describir la vida cotidiana en los Seminarios Apostólicos y, de esta manera, el lector puede recrear fácilmente cómo era esta vida en el interior de los Colegios. Asimismo, para terminar su estudio, René Marmolejo apunta ciertos aspectos que es necesario tener claro para el mejor entendimiento sobre los Colegios Apostólicos y las custodias misioneras que establecieron.

En este sentido, no deja de subrayar la importancia de los Colegios Apostólicos y sus misioneros para la “conquista espiritual” y anexión de nuevos dominios en el norte del virreinato novohispano para la Corona española. Ésta fue la razón de fondo por la que hubo dependencia económica del estipendio real, debido a lo cual los misioneros estaban obligados a cumplir con todas las disposiciones jurídicas que se formularon. Asimismo,

también dependieron de la Congregación de Propaganda Fide y del comisario general de Indias, quien desempeñó la función de puente entre ambas instituciones.

Así, René Marmolejo presenta un estudio escrito en un lenguaje sencillo y fluido, llevándonos por senderos poco transitados, situación que lo hace un digno pionero que aporta un gran avance para el conocimiento sobre los misioneros franciscanos en el norte de la Nueva España, ya que hasta ahora, se conoce poco sobre esto en dicha región, por lo tanto, queda bastante por explorar sobre el tema.

Revista Cuicuilco, núm. 53,
Editada en el Departamento de Publicaciones
de la ENAH e impresa en los talleres de Cactus
Displays, S.A. de C. V., Cerro del Vigilante núm. 174,
col. Romero de Terreros, delegación Coyoacán,
C.P. 04310, México, D.F.

