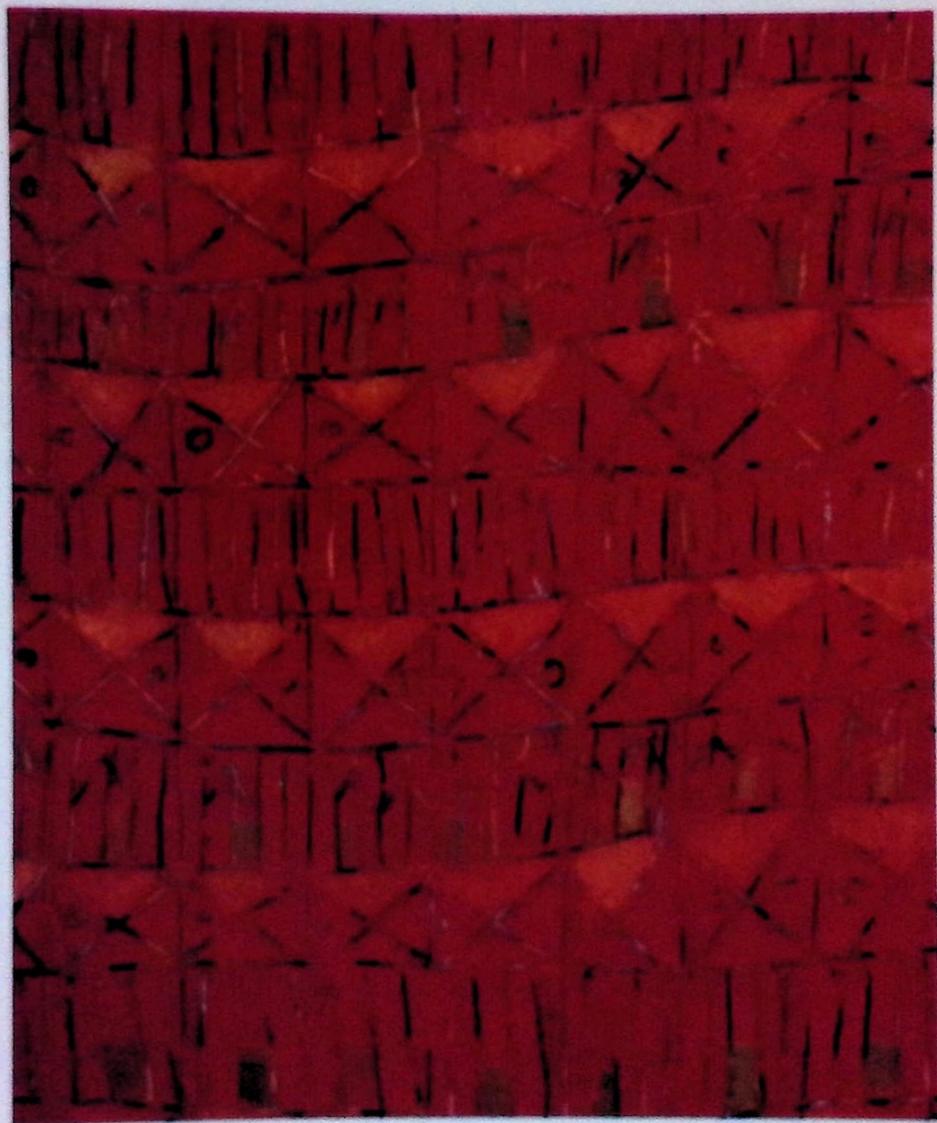


Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA Volumen 5, Número 12, Enero/Abril 1998



Cosmovisión e ideología. Nuevos enfoques
desde la antropología simbólica

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Directora • Ma. Teresa Franco y González Salas

Secretario Técnico • Sergio Raúl Arroyo

Coordinadora Nacional de Difusión • Adriana Konzevik

Editor responsable • Sol Levín Rojo, *Subdirectora de Publicaciones*

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Director • Alejandro Pinet Plasencia

Subdirector de Extensión Académica • Georgina Montalvo Díaz

Cuicuilco

Director • Alberto del Castillo Troncoso

Comité Editorial

Sergio Raúl Arroyo • Eyra Cárdenas Barahona • Alberto del Castillo • Hilda Iparraguirre
Fernando López Aguilar • Marie Odile Marion • Raymundo Mier Garza

Comité Asesor

Roger Bartra

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Heradio Borilla

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito

Johanna Broda

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Cristian Duverger

Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París

Nestor García Canclini

Universidad Autónoma Metropolitana, México

Michel Graulich

Universidad Libre de Bruselas, Bruselas

Friedrich Katz

Universidad de Chicago, Chicago

Herbert Klein

Universidad de Columbia, Nueva York

Alfredo López Austin

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Robert M. Malina

Michigan State University, East Lansing

Nelson Manrique

Universidad Católica de Lima, Lima

Eduardo Matos Moctezuma

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Héctor Pérez Brignoli

Universidad de Costa Rica, San José

José Antonio Pérez Gollán

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires

Armando Silva

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

Rodolfo Stavenhagen

El Colegio de México, México

Edición, René Rabell Jara • *Asistente editorial*, Belem Claro Álvarez • *Coordinación del dossier*, Marie Odile Marion • *Formación*, Claudia Martínez Ruiz y Armando Mata Sevilla • *Corrección*, Adriana Incháustegui López y Mónica Cravioto Padilla • *Pintura de portada*, Cuauhtémoc Barquera • *Impresión*, ENACH Impresión de libros y revistas, Bertha no. 198, Colonia Nativitas, C. P. 03500, México, D. F. Teléfono 532 9326 • *Escuela Nacional de Antropología e Historia*, Periférico Sur y Zapote s/n, Col. Isidro Fabela, C. P. 14030, Delegación Tlalpan, México, D. F. • *Teléfonos*, 606 0330 y 606 0580, ext. 239 / 665 9228 fax.

Esta es una publicación cuatrimestral de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Certificados de licitud de título y de contenido, en trámite. Reserva de título D.G.D.A., en trámite. INAH, Córdoba 45, Col. Roma, C.P. 06700, México, D.F.

El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de sus autores

ISSN 01851659 © ENAH/INAH

LIBR. NACIONAL DE CIENCIAS
BIBLIOTECA
PUBLICACIONES PERIODICAS

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA Volumen 5, Número 12, Enero/Abril 1998

Cosmovisión e ideología. Nuevos enfoques desde la antropología simbólica

Presentación

Marie Odile Marion 7

La tierra sagrada de los tzotziles: un estudio sobre ecología indígena

Witold Jacorzynski y Juan Artemio López Hernández 13

La noche de la vida: la vida en el metlán. (A través del acervo mitológico de los lacandones)

Marie Odile Marion 47

Luchas rituales

Yólotl González Torres 61

Contacto con seres sobrenaturales, terapia y poder en México

Isabel Lagarriga Attias 75

Comentarios acerca del Montículo de la Cruz, Paquimé, Casas Grandes, Chihuahua

Roy Ben Brown 91

Un petrograbado con posible significado astronómico en el Otoncalpulco, Naucalpan, estado de México

Francisco Rivas Castro 109

Fragmentos celestes en Bonampak

Alfonso Arellano Hernández 127

El juego como instrumento para la imposición de un proyecto educativo

Nancy B. Villanueva V. 145

Economía informal y representaciones sociales entre trabajadoras de la vía pública en la ciudad de Chihuahua

Rodolfo Coronado R. 159

01225

Cambiando miradas. La nueva simbolización de lo político entre los evangélicos mexicanos

Elio Masferrer 173

La disputa por el paraíso. Religión y política en dos comunidades indígenas de Chiapas

José Andrés García Méndez 191

Miscelánea

Antropología contemporánea: globalización, dependencia y caducidad conceptual

Hernán Salas Quintanal y Juan Carlos Rodríguez Torrent 211

Las diferentes culturas y las culturas de la diferencia

Xabier Lizarraga 245

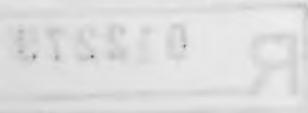
Reseñas

Beatriz Alcubierre, Tania Carreño, *Los niños villistas. Una mirada a la historia de la infancia en México, 1900-1920*, Secretaría de Gobernación/Instituto de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, México, 1996

Alberto del Castillo 257

Gustavo Vargas Martínez, *América en un mapa de 1489*, Ediciones Taller Abierto, México, 1996

Conrado Hernández 263



**Cosmovisión e ideología.
Nuevos enfoques desde la antropología simbólica**

Tiempo y espacios simbólicos

Presentación

Marie-Odile Marion

Los artículos que componen este número fueron en su mayoría presentados y discutidos en el transcurso del Segundo Coloquio de Antropología Simbólica, que se llevó a cabo en marzo de 1997 en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Convocados por los profesores de la Línea de Investigación en Antropología Simbólica, especialistas de diversas disciplinas se reunieron a lo largo de una semana en cinco mesas de trabajo con el fin de discutir sus propuestas, presentar sus avances, exponer sus métodos de estudio y reflexionar colectivamente sobre las nuevas perspectivas ofrecidas por el análisis de los sistemas simbólicos.

Se complementa el dossier de este número con tres textos seleccionados por la pertinencia de su enfoque y la originalidad del tema abordado. En síntesis, se trata de un esfuerzo coordinado de antropólogos, etnohistoriadores, arqueólogos y etnólogos, para enriquecer la discusión en cuanto a los nuevos campos de estudio abordados por la antropología simbólica en los últimos años y confrontar sus propuestas en torno al manejo de herramientas afines o bien específicas de las distintas especialidades.

El objetivo central de este documento es demostrar que, a pesar de la gran variedad temática de los estudios que lo integran, y más allá de los recursos metodológicos usados, existe un vínculo estrecho entre todos estos ensayos: la existencia de modelos compartidos de expresión, interpretación y organización de la realidad social.

A través de la construcción de la cotidianidad urbana o rural, indígena o mestiza; mediante el uso de los espacios festivos rituales y religiosos, en culturas tradicionales o modernas; dentro de los modelos de socialización educativa de las nuevas generaciones; en la visión del mundo, de la naturaleza y del

cosmos de las sociedades pasadas o presentes aparecen, constantes y nítidos, los esfuerzos hechos por los hombres para dar una lógica implacable a sus formas de vida colectiva; para justificarlas con los códigos ilustrativos de su forma de pensar, para moldear su acción colectiva dentro de un marco de representación donde anida la ideología y aflora la cosmovisión.

Como muy acertadamente lo subrayó Maurice Godelier a lo largo de su obra, los hombres no sólo viven en sociedades, sino que producen sociedades para vivir, y en este proceso constante de producción de sus propias condiciones de vida social, hacen de la realidad una imagen de su pensamiento, un reflejo de su forma muy peculiar de concebir al mundo. La construcción del entorno y de los medios necesarios para poderlo ordenar, dominar, gestionar y reproducir conlleva implícitamente un fenómeno de simbolización, que hace de la realidad el reflejo pensado y ordenado del mundo por medio del pensamiento. En este sentido el universo social y material da cuenta de una realidad idealizada por los hombres que arranca de la producción del imaginario colectivo para dar forma coherente y lógica al espacio donde florecerán las elaboraciones más sofisticadas de su sistema de representación.

Este esfuerzo perenne de construcción de la realidad está fuertemente influido—e incluso determinado en las culturas tradicionales—por la cosmovisión que estructura, organiza y ordena las categorías de la praxis humana. Fuera de este espacio organizador, todo acto humano, cualquier conducta social, decisión individual o iniciativa colectiva resulta ilógica y carece de sustento interpretativo. Para entenderse a sí mismos y legitimar sus formas de interpretación social, los hombres han diseñado modelos conceptuales que se nutren de los principales ejes de su cosmovisión: así, las categorías de la naturaleza y las formas de actuar sobre ellas, los seres de la sobrenaturaleza y sus relaciones con la sociedad de los hombres, las instituciones de la vida social y las normas que definen su buena aplicación tienen todas en común un sustrato ideológico (es decir una lógica de las ideas), que parte de un modelo conceptual básico, el cosmogónico.

Pretendimos construir este documento partiendo de esa hipótesis teórica, es decir, que detrás de toda manifestación social existe una lógica simbólica, una idealización de la praxis en términos culturales que da razón de los hechos, explicando los esfuerzos, a veces desmesurados, realizados por los hombres para dar coherencia y legitimidad a su universo; y que el sentido último de tantos esfuerzos es reconstruir a diario las categorías básicas de su cosmovisión.

Dicha característica no es privativa de las sociedades llamadas tradicionales, aunque hayan sido privilegiadas por este tipo de estudio, sino que invade los espacios urbanos de las sociedades «complejas» o bien «modernas», atraviesa las sociedades y culturas en proceso de cambio e incluso proporciona los recursos necesarios para que esos cambios surjan sin alterar irremediablemente el funcionamiento interno de las mismas en su mecanismo de articulación con otras formas socio culturales dominantes.

A la vez versátil y perenne, dúctil y estable, la lógica simbólica que sostiene el conjunto de expresiones y de producciones sociales se inscribe en todas las manifestaciones de la actividad humana, justificando la praxis y legitimando las ideas.

Mediante este trabajo colectivo pretendemos brindar una exposición objetiva de los múltiples ejemplos ofrecidos por el análisis de las culturas mexicanas a lo largo de su historia. Por ello se seleccionaron estudios realizados en contextos históricos desde el pasado precolombino hasta la era de la globalización, en sociedades indígenas, mestizas y urbanas, recorriendo el espacio mesoamericano, desde la península yucateca, pasando por las selvas tropicales y el altiplano central, hasta las tierras septentrionales del México árido.

El documento fue organizado en tres grandes capítulos en los cuales resaltan los aspectos característicos de los sistemas cosmológicos y de las lógicas simbólicas.

En el primer capítulo se plantea una reflexión sobre los tiempos y espacios simbólicos expresados en sociedades antiguas y modernas.

Los cuatro artículos que lo integran tienen un denominador común: la imprescindibilidad de la construcción de categorías rituales, para poder enmarcar los conceptos básicos de las filosofías del tiempo y de la condición humana.

Tanto los lacandones, analizados por Marie-Odile Marion, como los tzotziles estudiados por Jacorzynski y López Hernández recurren al orden del cosmos, a las categorías de la naturaleza, y a formas específicas de organización social para elaborar una filosofía del tiempo que explique la presencia del hombre en la tierra, su desaparición y reaparición a lo largo de la historia cósmica, sus formas de organizar y transformar la naturaleza, partiendo de procedimientos culturales específicos: ambos estudios subrayan la existencia de sistemas taxonómicos, clasificatorios y terminológicos precisos, ajustables a los requerimientos de la sociedad que los concibió. Condición de sobrevivencia del hombre, de su sociedad, de la naturaleza y de la cultura que le da sentido, esa filosofía peculiar del mundo maya se

ejerce mediante el recurso implícito a la cosmovisión y conforma a su vez el andamiaje ideológico e intelectual requerido por esas sociedades para poderse reproducir y florecer.

Yolotl González e Isabel Lagarriga realizan un análisis original del uso del ritual religioso como forma de reproducción del poder y del orden social. Aunque ambos estudios se inscriben en contextos históricos y sociales distintos (los mexicas antes de la conquista hispana y las clases populares urbanas del México contemporáneo), demuestran que en los dos casos analizados, la reproducción de la sociedad tenía que ser sostenida por una práctica religiosa altamente ritualizada, de donde emergen las categorías fundamentales de oposición que se desprenden de la cosmovisión mexica por un lado y del orden social institucionalizado por medio de la religión, por el otro.

Inmersas dentro de esas categorías rituales, están las condiciones de sobrevivencia de la sociedad: cósmicas entre los mexicas, religiosas entre los espiritualistas trinitarios. Pero en ambos casos la simbolización de la práctica pone de relieve la institucionalización del poder y la interiorización por parte de los protagonistas de la lógica que lo legitima.

El segundo capítulo, centrado en la arqueoastronomía mesoamericana nos lleva a lo largo del territorio mexicano, desde el sitio septentrional de Paquimé en el estado de Chihuahua, hasta la hermosa ciudad tropical de Bonampak en Chiapas, pasando por sitios mexicas de la cuenca de México, en un vertiginoso viaje a través de la rutas del cosmos, y por los mapas interpretativos que de él hicieron los antiguos mexicanos.

En esos tres trabajos resalta de nuevo, central y casi obsesivo, el lugar ocupado por el cosmos en el ordenamiento del universo espacial y temporal de las sociedades antiguas. Partiendo del análisis del Montículo de la Cruz de Paquimé, Ben Brown demuestra que toda la organización socio-territorial de la cultura de Casas Grandes se desprendió de una observación meticulosa de los astros, de su localización y de sus movimientos, y que dichos resultados fundamentaron el establecimiento de calendarios que dieron sentido a las actividades rituales y materiales de los pobladores de la región. Conclusiones similares arroja el estudio de Francisco Rivas en el altiplano central mexicano, quien parte de la interpretación de petroglifos para plantear la existencia de sistemas de interpretación basados en la utilización de los marcadores astrales. La lógica simbólica de dichos sistemas cosmogónicos era compartida por una gran variedad de sociedades históricas, y funcionaba también como vínculo coherente de comunicación intercultural.

Los marcadores de Paquimé y los petroglifos de la cuenca de México dejan lugar a la glífica maya de los murales de Bonampak en el hermoso texto de Alfonso Arellano, quien vincula a su vez el análisis interpretativo de las inscripciones simbólicas de corte astronómico con la lógica del poder dinástico y de la organización social en la época clásica.

La ideología del poder y del orden social se encuentra de nuevo estrechamente asociada con la lógica y el orden del cosmos, enfatizando la relación orgánica tejida por la sociedad entre sus instituciones y la estructura de su cosmovisión.

Después de este ilustrativo recorrido por el pensamiento mexicano antiguo, el tercer capítulo devuelve al lector a la realidad de su contemporaneidad, e incluso a la percepción de su cotidianidad. En el apartado sobre ideología y poder, se retoman los principales ejes de análisis usados en los capítulos y apartados anteriores, llevándolos a campos hasta ahora poco analizados por la antropología simbólica.

Nancy Villanueva propone una reflexión en torno a la «ideología docente», es decir al proceso mediante el cual se moldea a los niños pequeños en los espacios de socialización preescolar, cómo se les impone nuevos referentes conductuales, se les inculca valores quizás totalmente nuevos (y más tratándose de niños indígenas), cómo mediante el juego y la práctica escolar se les presenta una cierta concepción del poder, de la autoridad y del orden, fundamentando la legitimidad de los mismos de forma arbitraria pero muy eficaz. Ante tal imposición los niños realizan el proceso de simbolización del orden social, mediante las categorías que la práctica docente ha creado a tal efecto.

Rodolfo Coronado a su vez estudia los procesos de adquisición de nuevos códigos interpretativos generados por las mujeres migrantes de Chihuahua y Ciudad Juárez, quienes se ven insertas en nuevos espacios sociales y tiempos laborales, por su misma condición de trabajadoras migrantes. Obligadas a reformular sus formas de interacción con la sociedad y la familia, a promover el establecimiento de nuevas relaciones de parentesco, a modificar sus actividades, horarios, formas de vida e incluso su estatuto y la imagen que tenían de ellas mismas en las sociedades rurales de donde provienen, realizan un lento y arduo trabajo de reinterpretación del espacio en el que se mueven, de las responsabilidades que les incumben, del tiempo social e individual con base en su nuevo compromiso laboral. Realizan todo un trabajo de «resimbolización», pero partiendo siempre de los modelos culturales que siguen sosteniendo la lógica de su interacción y reproducción en

la sociedad nueva que han elegido construir con su participación en la economía informal.

Los dos últimos trabajos analizan el campo religioso mexicano, partiendo de una doble perspectiva histórica y sociopolítica. En ambos ensayos se perciben los tremendos cambios por los que han atravesado las iglesias y grupos religiosos vinculados con el catolicismo y el evangelismo en el transcurso de las últimas décadas.

El artículo de Elio Masferrer, centrado en la progresiva «politización» de los grupos evangélicos, subraya la existencia de un discurso ideológico fuertemente estructurado sobre la búsqueda de alternativas políticas viables para acceder a espacios de control del poder. Detrás de esos discursos religiosos altamente socializantes se esconde el manejo ideológico de un aparato simbólico que finca en el espacio religioso la legitimidad de sus métodos de coacción y de control social.

El estudio de Andrés García Méndez retoma estos planteamientos, pero los analiza a la luz de la cultura religiosa de los choles y tzeltales de la selva lacandona. En el contexto de la guerra zapatista y del fanatismo religioso y político que dicho conflicto promovió, la actitud de los indígenas confrontados con la constante asociación de credo religioso y postura política permite explicar la pretendida pasividad de los no católicos y la movilización de los demás en nombre de su supuesta simpatía hacia el movimiento zapatista.

La asimilación de la participación política a la adscripción religiosa genera toda una serie de interpretaciones y formas de identidad que se expresan en los discursos religiosos promotores de la movilización o portavoces de mensajes con fuertes cargas ideológicas antizapatistas.

A pesar de la diversidad de su temática, del contexto histórico, social o cultural en el que se enmarcan, a pesar también de ofrecer perspectivas distintas en cuanto al análisis de las formas de representación de las sociedades sobre las que se centran, todos esos estudios se asemejan mediante el objetivo que comparten: demostrar que la lógica del orden cultural descansa en la construcción de una realidad ideal, en donde la cosmovisión es a la vez estructura, eje transversal y clave de acceso.

La tierra sagrada de los tzotziles: un estudio sobre ecología indígena

Witold Robert Jacorzynski*
Juan Artemio López Hernández

Resumen: los autores tratan de apuntar al aspecto ecológico de la cultura actual de los habitantes de Xulvo', uno de los parajes de Zinacantán ubicado en la región de los Altos de Chiapas. Se registra y analiza la clasificación botánica y zoológica, creencias y juegos de lenguaje cotidianos en la vida de los indígenas de habla tzotzil. Se pone de manifiesto no sólo las creencias y opiniones acerca de la relación entre el ser humano y la naturaleza sino que también se descubre el significado simbólico ambientalista de varias prácticas y rituales indígenas.

Abstract: the authors try to point out the ecological aspects of indian culture from Xulvo', one of the hamlets of Zinacantán on Chiapas' Highlands. The article examines local botanical and zoological classification, beliefs, customs, rituals and language games in the life of Tzotzil speaking Indians. The authors try to register the manifested people's ideas on human/nature relationship as well as to discover hidden, symbolic meaning of their practices.

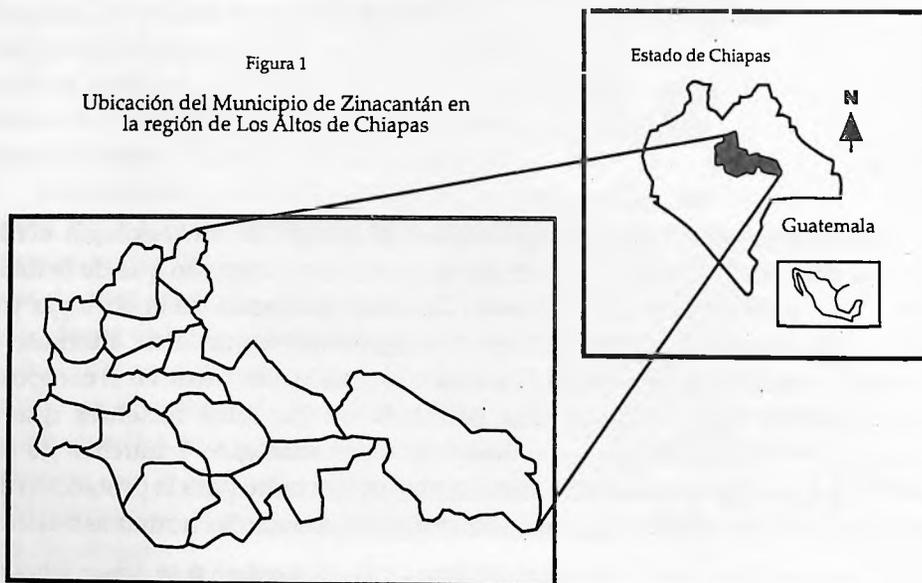
Uno de los temas más apasionantes en el campo de antropología ecológica ha sido el de las discusiones en torno a la percepción que de la naturaleza tienen los indígenas del mundo. La crisis profunda de la ecología y la destrucción del medio ambiente han impulsado la búsqueda de alternativas ante el modelo consumista-capitalista como la revolución verde en el campo de la agricultura. Varios autores han señalado en los años recientes que la cosmovisión de los indígenas contiene un valor ecológico y muchas de sus instituciones sociales, creencias y costumbres sirven tanto para la protección del medio ambiente como para la satisfacción de las necesidades humanas básicas.¹

¹ G. Reichel-Dolmatoff, *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*, Ediciones Abya-Yala/Instituto Francés de Estudios Andinos, Quito, Ecuador, 1989; J. Grim, «Native North American Worldviews and Ecology», en *Worldviews and ecology*, M.E. Tucker, J. Grim (editores) Lewisburg Bucknell University Press, Londres, Associated Univ. Press, Toronto, 1993, pp. 41-53.

* CIESAS Sureste

Según los autores más radicales, el mito del indígena ignorante no sólo ha sido comprobado como absolutamente falso, sino que, por regla general, parece válida la tesis opuesta. Son los indígenas quienes tienen esta sabiduría y presentan una manera de vivir netamente ecológica en el sentido moderno de la palabra.² Nuestro trabajo apunta a contribuir a dichas discusiones con un material que reunimos en los meses de septiembre de 1996 a enero de 1997.

En el presente artículo intentamos dar una imagen de la percepción filosófica de la naturaleza de los tzotziles de Xulvo', en uno de los parajes del municipio de Zinacantán (figura 1). Defendemos la tesis de que la cosmovisión y los rituales de los tzotziles de Xulvo' muestran, primero, un profundo conocimiento ecológico y, segundo, reflejan una tradición de la conservación de la naturaleza tanto en el sentido *emic*, o sea, desde el punto de vista de los miembros de la comunidad, como en el sentido *etic*, o sea, desde el punto de vista del observador ecólogo. Aunque dicha tradición en muchos puntos converge con las ideas de la ecología moderna, no puede, sin embargo, operar eficientemente en el contexto global.



² Victor, M. Toledo, «El mito del indígena ignorante y su aplicación al caso de Chiapas», en *Ojarasca*, número 30, marzo de 1994; E. Boege, *Mazatecos ante la Nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, Siglo XXI editores, México, 1988; R. Nigh, N.J. Rodríguez, *Territorios violados, indios, medio ambiente y desarrollo en América Latina*, INI, México, 1995, pp. 228.

La primera parte de nuestro artículo enfoca los aspectos *emic* de la cultura, o lo observado desde el punto del vista del nativo. En el primer capítulo se hace una descripción breve de las actividades económicas de los habitantes de Xulvo'. En el capítulo segundo mostraremos los conceptos claves de la cosmovisión tzotzil de Zinacantán y el lugar que ocupan en ella diferentes seres. En el tercer capítulo presentaremos un modelo de la clasificación de la flora y fauna. En el cuarto capítulo, presentaremos el vocabulario normativo manifiesto en los juegos de lenguaje y el derecho consuetudinario aplicado a las relaciones entre el hombre y la naturaleza. En la segunda parte, o sea en la discusión, nos concentraremos en los aspectos *etic* de la cultura tzotzil y pondremos de manifiesto el significado oculto ecológico de las creencias y rituales relacionados con la cosmovisión, lugares sagrados, derecho consuetudinario y nagualismo, mostrando a la vez sus limitaciones y parcialidades.

Nuestros estudios se han llevado a cabo gracias a la hospitalidad y ayuda de la familia de don José López Hernández, maestro bilingüe de primaria, nativo de Xulvo', gran amigo y excelente conocedor de la cultura tzotzil. Él y su hijo Juan Artemio, el coautor de este trabajo, dibujaron las figuras 2 y 4 y proporcionaron la mayoría de los datos. Con los dibujos ayudaron también Aurelio Pérez Vásquez, nuestro amigo de 15 años de edad, habitante de Xulvo' y su padre don Petul. Debido a las divisiones políticas dentro de las comunidades de Los Altos no fue posible llevar a cabo las encuestas representativas para la comunidad. Es obvio que los zinacantecos de Xulvo', como los habitantes de cualquier otra comunidad, no sólo heredan las creencias y rituales sino que las interpretan en el proceso del desarrollo individual. Varias cuestiones, por ejemplo el concepto del ser humano, no pueden ser resueltas de una vez por todas puesto que dependen de las opiniones individuales y encierran las experiencias y pensamientos individuales de cada informante. Estamos también agradecidos con el Dr. Robert Loughlin, con la Dra. Lourdes Ponce de León y con el Dr. John Haviland por habernos revisado y corregido los términos tzotziles empleados en este artículo.

Xulvo': las actividades económicas de sus habitantes

Xulvo' forma parte del municipio de Zinacantán y está ubicado a menos de un kilómetro de la carretera panamericana que pasa por Nachij. Su ubicación montañosa y la escasez de agua no favorece la floricultura que cumple con una función importante en los pueblos ubicados más abajo o más cerca de la carretera (Nachij,

Bochoj to, Navenchauk). De los 487 habitantes de Xulvo',³ sólo 15 personas se dedican a las actividades no-agrícolas. Los demás siguen siendo campesinos tradicionales ligados al cultivo de maíz, frijol y calabaza el cual se practica en las pequeñas parcelas de la tierra fría (*sikil osil*) adyacentes a la comunidad y sobre todo en la tierra caliente (*kisin osil*) donde los campesinos trabajan como arrendatarios, ejidatarios e incluso pequeños propietarios. En las tierras bajas y calientes hay, a menudo, otros cultivos como café y chile que complementan la agricultura tradicional. La escasez de terrenos cerca del pueblo, la mayor fertilidad del suelo en las tierras bajas y las crecientes necesidades económicas obligan a los campesinos de Xulvo' a caminar de dos a cinco horas a sus terrenos en «tierra caliente» durante los tiempos de la siembra, limpia y cosecha. A menudo se quedan en las temporadas de cosecha de una a tres semanas durmiendo a la intemperie para terminar sus actividades agrícolas, o sea, no regresan a Xulvo'.

La agricultura en esta región es la fusión compleja y caótica de la tradición maya y la «moderna». Ésta depende en alto grado de fluctuaciones en la economía nacional e internacional.⁴ Tanto en las tierras altas como en las bajas, los campesinos emplean las técnicas tradicionales de roza, tumba y quema, lo que causa muchos incendios incontrolados en vísperas del periodo de lluvia en mayo-junio. Tres veces al año, antes de la siembra, durante el crecimiento de las mazorcas y antes de la cosecha, el campesino solo, o acompañado por el curandero, tiene que rezar en las cuatro esquinas de su milpa, o en un lugar sagrado cercano para asegurar la defensa de sus cultivos.

A veces se emplean otras maneras para mejorar el rendimiento. En Xulvo' sólo algunos construyen terrazas. Juan Artemio es la única persona que en su tiempo libre experimenta con el aparato «A» para hacer las curvas de nivel. Otros pocos complementan su dieta con hortalizas. La composta y el abono verde son técnicas experimentadas por algunos, pero raramente empleadas por la mayoría de los campesinos que prefieren los cultivos combinados de maíz y frijol abonados con agroquímicos introducidos en la región durante los años setenta y ochenta.⁵

Abajo presentamos el calendario de las actividades agrícolas en Xulvo' y el rendimiento hipotético (comunicación personal con los informantes) de los cultivos en la tierra fría y en la tierra caliente.

³ B. Berlin, *et al.*, *Principles of Tzeltal Plant Classification*, Academic Press, Nueva York y San Francisco, 1974, p. 34.

⁴ George A. Collier, *et al.*, *Basta! Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas*, A Food First Book, The Institute for Food and Development Policy, Oakland, California, USA, 1994; Jane F. Collier, *El derecho zinacanteco. Procesos de disputar en un pueblo indígena de Chiapas*, UNICACH, CIESAS, México, 1995, p. 327.

⁵ *Ibidem*.

Aparte de los dos cultivos básicos (maíz y frijol), que se dan tanto en la tierra fría como en la tierra caliente, los habitantes de Xulvo' cultivan dos especies de calabaza, chile y café. De estos últimos el chile, el café y la calabaza *ch'un* sólo se cultivan en la tierra caliente, mientras que la calabaza *mayil* sólo en la tierra fría. El rendimiento de los cultivos en la tierra caliente es mayor que en la tierra fría; la cosecha en esta región se adelanta un mes a la cosecha en la tierra fría. Estas condiciones, junto con la escasez de terrenos en la tierra fría, favorecen un flujo de campesinos de Xulvo' a las tierras bajas.

Actividades económicas en la tierra fría y caliente:

cultivo	tierra fría				tierra caliente			
	siembra	limpia	cosecha	rendimiento	siembra	limpia	cosecha	rendimiento
maíz	abril	mayo	febrero	1.5 ton/ha	mayo	junio julio	diciembre	2 ton./ha.
frijol	junio	junio	enero	0.5 ton/ha	agosto	agosto	diciembre	1 ton./ha.
chile					mayo junio	junio	agosto	n.d.
calabaza <i>mayil</i>	mayo	mayo	enero	1.5 ton/ha				
calabaza <i>ch'un</i>					mayo	mayo	diciembre	1.5 ton./ha.
café					n.d.	n.d.	febrero	n.d.

El mundo pensado en tzotzil

Según los habitantes de Xulvo' la tierra o *balamil* se divide verticalmente en tres partes: *yolon balamil*, «tierra de abajo»; *balamil*, «la tierra que pisamos» o la superficie terrenal; y *vinajel*, «la parte azul del mundo» o cielo. En el *vinajel* está *k'ak'al*, el sol, *k'analetik*, las estrellas y *jch'ulme'tik*, «nuestra madre sagrada», la Luna. El cielo está habitado por *kajvaltik*, «el patrón» o *jch'ultotik*, el «padre sagrado» que es el Dios-Sol.⁶ Éste habita en el cielo junto con la Luna, *jch'ulme'tik*, identificada a veces con la Virgen de Guadalupe, la madre sagrada de Jesús.⁷ En el cielo moran también los santos: San Lorenzo, Santo

⁶ Llama la atención que a la pregunta ¿qué hay en la tierra (cielo)? se responde contando tanto los fenómenos «naturales» como «sobrenaturales», como si fuesen dos aspectos distintos de la misma realidad.

⁷ La Virgen de Guadalupe está lingüísticamente identificada con la Luna. La palabra *jch'ul j'me'tik*, «nuestra madre Luna» denomina hoy a la Virgen de Guadalupe y a otras vírgenes.

Domingo, Santa Cruz, Sacramento, San José, San Mateo, San Pedro, San Pablo, San Sebastián, San Fabián, El Señor de Esquipulas. Los santos son los intermedios entre los seres humanos y los dioses de más jerarquía.

Sobre *balamil* hay *yaxaltik* o «lugares verdes», *chonetik* o animales, *tontik* o rocas, *vitzetik* o cerros, *ch'enetik* o cuevas, *stentejtik* o planadas, *te'etik* o bosques, *uk'umaltik* o ríos, *sat vo'tik* u ojos del agua. La tierra está habitada por *totil meil* nuestra «padre- madre» o dos señores ancianos. Ellos residen en seis lugares sagrados del municipio de Zinacantán que se encuentran alrededor de la cabecera. En el cerro *Muk'ta vitz* se sitúa el corral donde *Totil meil* guarda a los *chanuletik* o las representaciones animales de los hombres. El *chanul*, el doble de uno, nace al mismo tiempo que el hombre y muere tres días después de la muerte de aquél, «para que pueda despedirse de sus familiares en el corral». La relación es simétrica, si alguien mata al animal o él muere de una manera natural, el hombre también tendrá que morir tres días después. Pero el ser humano tiene también otro aspecto del alma llamado *sch'ulel* identificado con la fuerza vital que lo mantiene vivo. En el momento de la muerte su *sch'ulel* se desprende del cuerpo y viaja a *lajebal*, el «lugar donde se acaba la vida». Otros seres vivos, lugares, o los santos de la iglesia, también están dotados de *sch'ulel*. En Xulvo' todavía se cree que tomando una foto, se puede robar el alma «dejando el cuerpo inútil». Los espejos que tienen los santos sirven para proteger el *sch'ulel* del santo contra el demonio que al ver su reflejo en el espejo, «se espanta y se va». Otro numen que habita en la tierra se llama *Yajval balamil*, el «dueño de la tierra», también llamado el «ángel». Vive en cuevas, cerros, bosques, cerca de ojos de agua. Cuando en estos lugares se detecta la presencia de *Yajval balamil* se hacen sagrados. Según otros relatos, *Yajval balamil* vive dentro de la tierra y como es rico, puede otorgar dinero a quien logra negociarlo.⁸ Para señalar su presencia en un lugar se dice: *Oy buch'unakal*, «alguien vive allí». *Yajval* significa también «patrón» y en el otro contexto denomina a un hombre de sangre y huesos, por ejemplo al dueño de la finca.⁹ *Yajval balamil* puede ser bueno y en este caso se le ofrecen rezos, velas, *pox* e incienso durante las fiestas de *k'in krus*, la fiesta de Santa Cruz, el 3 de mayo y el 13 de agosto, pero también puede ser *chopol*, malo, y queda entonces

⁸ Evon Vogt, «La persistencia de la tradición maya en Zinacantán», en *La antigua América. El arte de los parajes sagrados*, Richard F. Townsend (editor), Instituto de arte de Chicago, Grupo Azabache, S.A. de C.V., 1993, pp. 64-65.

⁹ Las cosas naturales y sobrenaturales siempre están juntas como si fueran dos aspectos del mismo dibujo en el sentido Wittgensteiniano. En tzotzil no existe la palabra «sobrenatural». Las palabras adquieren su significado en el contexto y es el contexto el que señala si el hablante enuncia algo del mundo «natural» o «sobrenatural».

identificado con *Pukuj*, el diablo. Esta asociación refleja el carácter dual y ambivalente de las deidades mayas antiguas.¹⁰ *Pukujetik* son los espíritus malos que habitan también en *k'atinbak*, el lugar donde se castiga a las almas de los que se portaron mal en la tierra «el lugar de huesos calentados». Como castigo, los muertos tienen que calentarse usando huesos humanos en vez de leña. Según otros relatos, *Pukuj-yahual balamil* habita también en los lugares sagrados, sale de noche y hace maldades cuando *j'ak'chamel*, o el brujo, le reza. Los habitantes de Xulvo' comparten las creencias presentes en los Altos de que hay diferentes categorías de seres identificados como demonios. Sus manifestaciones antropomorfizadas pueden ser tratadas como las representaciones de los antiguos dioses de muerte.¹¹ *Xpak'inte* es un numen femenino de la tierra que puede transformarse en las personas de la familia y hacer que uno se pierda en el camino. *Vinikton*, hombre de piedra, es la contraparte masculina de *Xpak'inte*. Los dos se aparecen a la gente en forma de sus familiares o novios, la llevan al monte y la extravían. En otros relatos, la transformación de *Pukuj* es *poslom*, una bola de fuego que viaja de noche y golpea a la gente causándole una hinchazón nociva.¹² El *muk'ta pixol* o «sombrerón» sorprende a la gente por las noches y se los lleva como rehenes a las cuevas.¹³ En Xulvo' se dice que al sombrerón le gustan los cigarros y uno puede hacerse su amigo regalándoselos. Éste posee algunas características de San Simón, un santo chaparro, vestido de mestizo, con corbata roja y sombrero negro «que no se lleva bien con otros santos en Zinacantán». El vecino de la familia López Hernández fue acusado de haber rendido culto a San Simón quien a cambio de *pox* y cigarros le ofrecía dinero «sucio» sin que su protegido se manchara con trabajo alguno. El último tipo de *Pukuj* es *j'ik'al*, el «negro», un ser con alas y uñas largas, que vuela por la noche. Probablemente es una de las representaciones del *Icalahau*, antiguo dios maya, conocido en Yucatán como *Ek chuah* (el señor negro), el patrón de la guerra y el comercio, dos actividades principales de los antiguos zinacantecos.¹⁴ En Zinacantán y Chamula se cree que el «negro» es contratado por el gobierno

¹⁰ Amos Megged, «Some Reflections on the Benevolent, Malevolent Forces among the Contemporary Maya», en *Investigaciones recientes en el área Maya*, XVII mesa redonda, tomo III, Sociedad Mexicana de Antropología, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1981.

¹¹ William R. Holland, *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1978, p. 321.

¹² Holmes, C. Guiteras, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1961, p. 292; Robert M. Laughlin, *The Great Tzotzil Dictionary of San Lorenzo Zinacantán. Smithsonian Contributions to Anthropology*, número 19, Smithsonian Institution Press, Washington, 1975, p. 284.

¹³ Ochai, Kazuyasu, *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios Tzotziles*, Universidad Autónoma de Chiapas, México, 1985, p. 47.

¹⁴ Robert M. Laughlin, *The Great Tzotzil Dictionary of Santo Domingo Zinacantán with Grammatical Analysis and Historical Commentary*, volúmenes I y II, Smithsonian Institution Press, Washington, 1988, p. 654.

para poner los cuerpos y cabezas decapitadas en las obras grandes. En Huixtán se le atribuyen más funciones malévolas. No sólo vende cabezas a los ingenieros sino que además ataca a los borrachos, entra a las casas para abusar de las mujeres, decapitarlas y usar sus cabezas para fabricar campanas de sonido claro.¹⁵

Hay pocos relatos sobre la región subterránea. Según las creencias de los zinacantecos *Yolon balamil* está habitado por *vaxakmen*, los «demonios» que cargan el mundo colocado sobre sus espaldas. Esta creencia tiene un origen prehispánico maya. Landa nos dice que los mayas de Yucatán adoraban a cuatro *Bacab* que eran hermanos que sobrevivieron el diluvio «a los cuales puso Dios, cuando creó el mundo, a las cuatro partes de él sustentando el cielo (para que) no se cayese».¹⁶ En Zinacantán se cree que cuando los *vaxakmen* se cansan y mueven la «espalda» el mundo se mueve y hay terremotos. Como ya hemos señalado *Yajval balamil* en su aspecto de *Pukuj*, puede también morar dentro de las montañas o en la profundidad de las cuevas, pero pocos lo saben con seguridad.

Horizontalmente, la tierra es plana, rectangular, tiene cuatro esquinas y como sugiere el vocabulario, inclinada de norte a sur. Los zinacantecos piensan que *mixik' balamil*, el «ombligo de la tierra» está en la cabecera de Zinacantán. Los rumbos de la tierra se establecen según la posición del sol: *o'lol k'ak'al*, «medio día», *maleb k'ak'al*, «donde se oculta el sol», *lok'em k'ak'al*, «donde sale el sol», *ol ak'ubal*, «media noche». Según los informantes de Zinacantán hay también dos lados del cielo que corresponden a dos lados de la tierra: *xokon vinajel*, «costado del cielo» o *xokon balamil*, «costado de la tierra». Estos «costados» se dividen en: *ak'ol xokon balamil (vinajel)*, arriba-norte de la tierra (cielo) y *olon xokon balamil (vinajel)*, abajo-sur de la tierra (cielo). Cuando el sol se oculta y va al otro lado del mundo, salen los *pukujetik* y quieren hacer maldades a la gente.

Podemos apreciar el esquema del universo *tzotzil* en la figura 2.

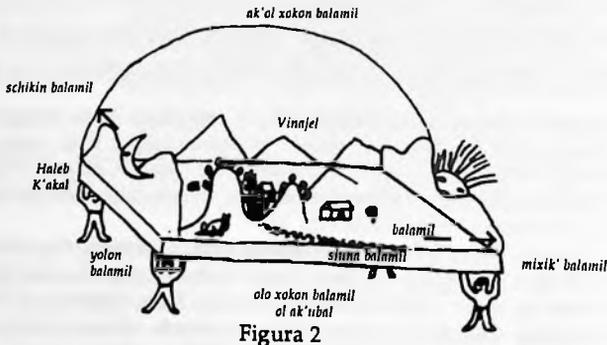


Figura 2

¹⁵ Holland, *op. cit.*, pp. 126-127.

¹⁶ Fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, Editorial Porrúa, México, 1982, p. 2.

La casa es un mundo pequeño, un microcosmos, un lugar donde «se está», «se decide», «se piensa». El cosmos es su proyección universal. Un *j'ílol*, el compañero de la familia Hernández de Yalentay, pueblo cercano a Xulvo' estuvo «allí» en su sueño. La primera vez que lo soñó fue cuando tenía 13 años y sufría de sarampión.

Estuve en lo alto, en una casa. Allí estaba también el señor viejo. El señor de la casa me mandó que mirara las cuatro esquinas. Primero miré la esquina donde nace el sol. Vi muchas casas. Luego miré otras esquinas y también vi muchas casas y mucha gente. Cuando volví con el señor viejo, éste me dijo que protegiera a todos los seres humanos, chicos y grandes, hombres y mujeres.

Después de éste y otros sueños el informante se convirtió en *j'ílol*, o curandero.

Los nombres de diferentes partes de la casa tienen carácter metafórico y aluden a las partes del cuerpo humano. Refiriéndose al techo de la casa los zinacantecos dicen *jolna*, o sea la «cabeza de la casa». Para indicar el lugar detrás de la casa se dice *pat na*, o sea la «espalda de la casa». La ventana es denominada *sat na*, o sea el «ojo de la casa». La esquina de la casa adquirió el nombre *xchikin na*, «la oreja de la casa». Sus dos lados tienen el nombre *xokon na*, la palabra *xokon* también es el nombre del costado del cuerpo. Para referirse a la entrada de la casa se dice *ti' na*, «la boca de la casa». *Yok na*, o «la pierna de la casa» es el nombre de la parte baja de la casa y *ch'ut na*, «la panza de la casa» el nombre de la parte interna de la pared.

El reino de los animales y las plantas

La clasificación de la flora en la región de Los Altos de Chiapas ha sido objeto de muchos estudios por parte de antropólogos,¹⁷ entobiólogos¹⁸ y lingüistas.¹⁹ El propósito de dichos trabajos ha sido por lo común la descripción de las plantas útiles o medicinales, de su ubicación geográfica, de su taxonomía latina y sus funciones en los ritos curativos. La prueba que emprendemos en este capítulo tiene un propósito diferente. Trataremos de presentar una clasificación general de todos los seres vivos con el fin de descubrir los criterios de su división. El empleo y manejo de dichos criterios en el proceso cognitivo de los habitantes de Xulvo' constituiría una prueba significativa de su conocimiento zoológico y botánico.

Kuxlejäl o «todo ser vivo» se divide en *chonetik*, *yaxaltik* y *viniketik*. *Chon* es un ser que «tiene alma (*schulel*) y se mueve por sí solo» (en plural *chonetik*).

¹⁷ Holland, *op. cit.*

¹⁸ Berlin, *op. cit.*

¹⁹ Robert M. Laughlin, *The Great Tzotzil Dictionary...; The Flowering of Man*, Smithsonian Institution Press, Washington, 1993.

Esta palabra es traducida por los bilingües tzotziles como «animales». *Yaxaltik* son los «lugares verdes» que aunque tengan alma (*sch'ulel*) no se mueven por sí solos» (*yox* en las lenguas mayances significa verde o azul). La palabra *yaxaltik* es traducida por los tzotziles bilingües como «plantas». *Vinik*, o en plural *viniketik*, se traducen respectivamente como «hombre» u «hombres». El término tiene dos significados: el hombre o macho pero también el ser humano. En este segundo caso se comprende que *viniketik* abarca también a las *antzetik*, «mujeres». No existe una manera aceptada por todos para diferenciar hombres de animales. Cada quien presenta aquí sus opiniones individuales. Los seres humanos, como los animales, tienen alma (*sch'ulel*), se mueven por sí solos, pero a diferencia de otros animales, son ellos quienes «trabajan», «caminan en dos patas», «hablan», «no pueden caminar por la noche porque no tienen luz en sus ojos», «no comen lo que encuentran en el monte como los animales» etcétera.

Al mundo de *chonetik* pertenecen *jxanvil chonetik* o los «animales que caminan», *chonetik ta vo'*, los «animales del agua» y *javilel chonetik*, los «animales que vuelan». *Jxanvil chonetik* se dividen en *biktal chonetik jxanvil*, «animales pequeños sin huesos que caminan», y *oy sbakel chonetik jxanvil*, los «animales con huesos que caminan». A la primera categoría pertenecen: *xuvit*, los «gusanos sin pelo» (*xuvital bek'et*, gusano de la carne; y diferentes tipos de *xuvital tz'unubaletik* gusanos de los cultivos como por ejemplo *xuvital lo'bol*, gusano de la fruta o *xuvital itaj*, gusano de la col), *bik'tal chonetik ta yut balamil*, «animales subterráneos» (*k'onom*, gallina ciega; *k'ok'chon*, gusano trozador), *ometik*, arañas (*ik'al om*, araña negra; yerba, tarántula), a la segunda: *kiletel chonetik*, culebras, (*Pech'jol chon*, culebra con nariz delgada, *chij chon*, culebra adornada; *kantela chon*, culebra candela), *okotz*, lagartija (*utz'utz'ni'*, abaniquito, *ch'ix chikin*, dragoncito verde), varias especies de los *te'tikil chonetik*, animales del bosque (*tonton*, caracol del monte; *uch*, tlacuache; *ok'il*, coyote; *ch'o*, ratón), y *tz'un balal chonetik*, los «animales criados» (*tzí'*, perro; *katu'*, gato; *pech'*, pato; *kaxlan*, pollo). Mientras que los diferentes tipos de *xuvital bek'et* o «gusanos de la carne» se transforman en *voetik*, moscos, *xuvital tz'unubaletik* o «gusanos de los cultivos» se transforman en diferentes clases de *pepenetik*, mariposas.

También entre *chonetik ta vo'* o los «animales del agua» hay *oy sbakel*, los «con huesos» y *ch'abal sbakel*, los «sin huesos». A la primera categoría pertenecen *choy*, pez y *amuch*, rana; a la segunda *pak'sim* o larvas de los insectos que viven en agua que se transforman en *xenen*, un zancudo que a su vez pertenece a *bik'tal chonetik javilel*, «animales voladores que no tienen huesos» o bien los insectos.

Desde luego estos últimos pertenecen ya a la tercera de las tres principales categorías antes mencionadas, o sea a *jvilel chonetik*, los que vuelan (*voetik*, moscos; *pepenetik*, mariposas; *xenenetik*, zancudos). Además de los insectos a la misma categoría pertenecen también *mutetik*, los voladores con huesos (*jex*, azulejo; *ch'achak*, paloma real; *chintuli'*, codorniz, *xik*, aguililla, *t'umut*, paloma, *xulem*, zopilote, etcétera).

Yaxaltik, o «lugares verdes» se dividen en seis clases: *muk'ta te'etik*, árboles grandes, *k'ox te'etik*, árboles medianos, *tz'ileletik*, pastizales, *tzonte'etik*, musgos, *ak'etik*, bejucos, *ech'etik*, tecolumates. A *muk'ta te'etik*, pertenecen varias especies de los árboles que crecen en el monte (*on*, aguacate; *tulan*, roble; *toj*, ocote; *ok'il te'*; ciprés; *chikinib*, enano). *K'ox te'etik*, árboles medianos que pueden dividirse a su vez en *te'el lo'boletik*, o las especies frutales (*k'at'ix*, tejocote; *chix te'*, cerezo; *ik'ux*, higo), y *te'tikil te'etik*, las especies del monte (*mes te'*, meste; *chijil te*, sauco, *chilkat*, *chilka*). *Tz'i'leltik*, o pastizales, se dividen en cuatro categorías: *tz'i'lel*, pastizal común, *itaj etik* o verduras, *jobel* o zacate; y aparte *ixim*, maíz y *chenek'*, frijol, pastizales comestibles que por su importancia ocupan un lugar especial en la clasificación tzotzil. A *tz'i'leletik* comunes pertenecen varias especies de hierbas con hojas lisas, la mayoría de las cuales, con la excepción de la hierba buena, son anuales (*tz'ul itaj*, bledo; *chikario*, achicoria; *koko'on*, epazote; *pak'chak*, malva; *alavena* o hierbabuena). A la clase de *jobel* pertenecen pastizales perennes con hojas delgadas (*ch'ix jobel*, paja; *akan jobel*, grama; *ch'ilim jobel*), y también algunas especies acuáticas (*puj*, *tule*). A *itajetik* pertenecen varias especies de verduras (*napux*, nabo; *alavanux*, rábano; *unen mu*, hierva mora; *jolitaj*, repollo etcétera).

La clase aparte que pertenece a *tz'i'leletik* consta de *ixim*, maíz y *chenek'*, frijol, dos plantas de una importancia preponderante. En el idioma tzotzil existen por lo menos once diferentes palabras correspondientes a diferentes formas y fases de maíz.²⁰ *Ixim*, o los granos de maíz se divide a su vez en cuatro especies principales (*k'anal ixim*, maíz amarillo; *tzajal ixim*, maíz rojo; *ik'al ixim*, maíz negro; *sakil ixim*, maíz blanco). También entre *chenek'* o frijoles, se distinguen cuatro especies principales (*tzajal chenek'*, frijol rojo; *ik'al chenek'*, frijol negro; *sakil chenek'*, frijol blanco; *tzi'rim chenek'*, frijol rayado). El cultivo de maíz es considerado como la fuente básica de alimento, lo que paradójicamente resulta pernicioso para la utilización de suelos y toda la economía indígena.

²⁰ Los siguientes nombres en tzotzil denominan las fases de crecimiento y las formas de maíz: (a) *chobtik*, milpa de maíz; (b) *tz'utuj*, maíz florido; (c) *yi*, elotes tiernos; (d) *ajan*, elote «buen tanto»; (e) *vojton*, elotes macizos; (f) *ixim*, granos; (g) *panim*, nixtamal con cal; (h) *jux*, nixtamal sin cal; (i) *voch'*, maíz molido; (j) *tz'unbal ixim*, semilla de maíz seleccionada para sembrar.

Entre los *ak'etik*, bejucos, se encuentran *pik'ok'*, *ichil ak'*, *be xinich ak'* y *pek' me'el*. Entre *ech'etik* o tecolumates se encuentran diferentes clases de bromelias como *tzajal ech'*, *uma'ch'*, *kilonech'*. Nuestros informantes de Xulvo' desconocen los nombres españoles de las clases mencionadas.

Podemos ver la clasificación simplificada de los animales y las plantas en la figura 3.

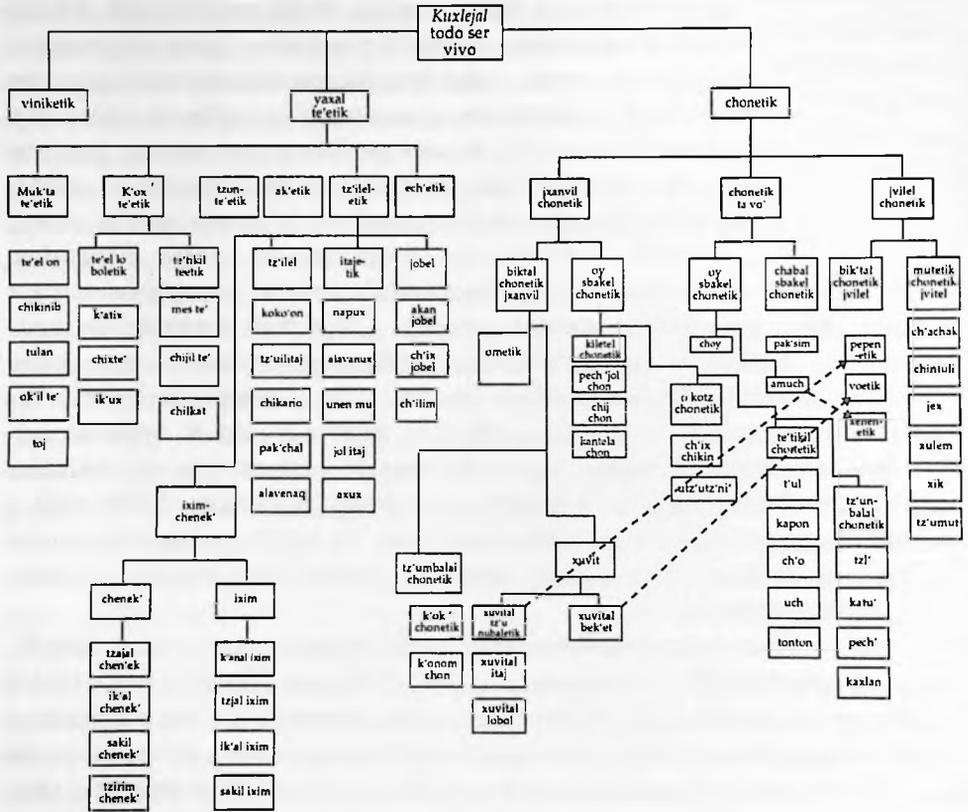


Figura 3. En el presente esquema podemos ver la clasificación de flora y fauna pensada en Tzotzil de Zinacatán. Las clases y subclases de diferentes animales y plantas aparecen en los cuadros conectados con líneas rectas o curvas. Los cuadros que no están conectados por medio de líneas son los nombres de las especies que pertenecen a la última clase que aparece en el cuadro arriba conectado con el nombre de la clase más general. Con las flechas marcamos el proceso de transformación de los insectos y, por lo tanto, el paso de algunos animales de una clase a otra.

Lugares sagrados

En Zinacantán hay seis lugares sagrados de mucha importancia: 1. Cerro Calvario 2. Cerro Xan Kixtobal 3. Cerro Muxul Vitz 4. La cueva Sak' ch'en (Cueva Blanca) 5. la Cueva Isak'tik (Papás) 6. Cerro Muk'ta Vitz (Cerro

Grande) o Oxyoket. Además hay lugares sagrados particulares en cada uno de los parajes. «En los lugares sagrados de la cabecera habitan los dioses de más jerarquía». Mientras que los seis lugares sagrados están habitados por *Totil meil*, en los lugares sagrados de los parajes vive el ser llamado *Yajval bamil*, «el señor de la tierra» identificado a veces como *Pukuj*, el diablo. Según un curandero de Yalentay, es el espíritu malo que siempre habita esos lugares. «Los ángeles buenos llegan solamente cuando se les reza».

En Xulvo, hay veintitrés lugares sagrados que están marcados con las cruces que derivan sus nombres de la familia en cuyo terreno están colocados. La mayor parte de ellos se encuentra en el bosque, cerca de un ojo de agua, piedra, o cerro. En la figura 4 podemos ver su ubicación y nombres. El número de las cruces corresponde al grado de importancia del lugar sagrado: lugares con tres cruces son «más fuertes» que los que tienen dos o una. Hay

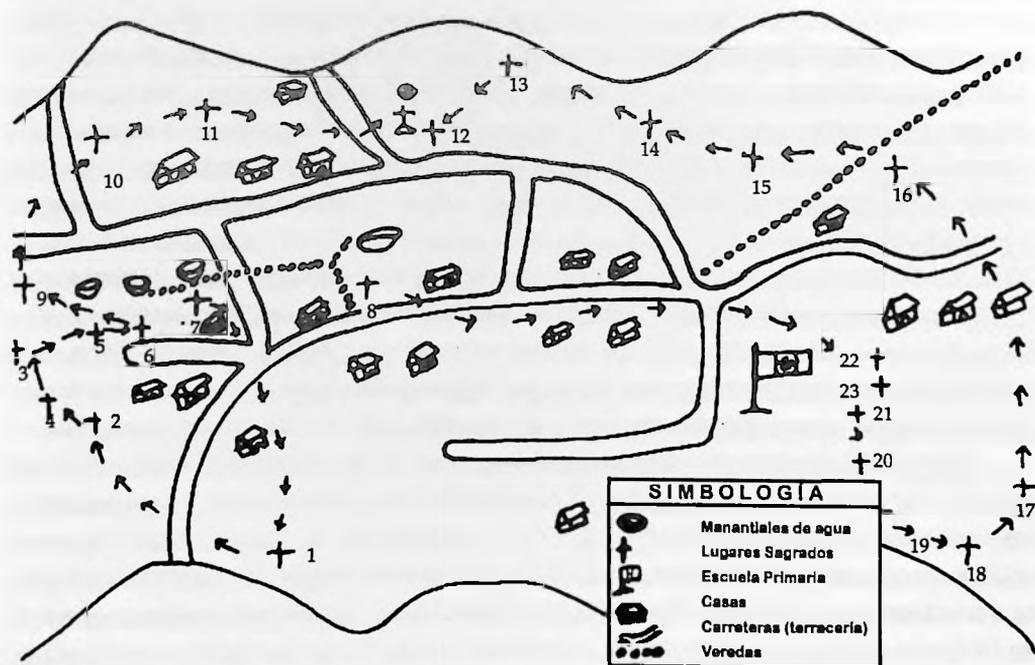


Figura 4. En el mapa se presenta todos los lugares sagrados en Xulvo' (marcados por la cruces). Abajo apuntamos los nombres de los lugares sagrados: 1. *Skrus Buluch*; 2. *Ba Tontik*; 3. *Skrus Vaskes*; 4. *Skrus Vaskes*; 5. *Ya'al Vaskes*; 6. *Olon Ch'entik*; 7. *Muk'ta vo'*; 8. *Ch'entikil vo'*; 9. *Muk'ta ch'en*; 10. *Skrus Tonto'n*; 11. *Xch'en K'obyox*; 12. *Xulvo'ton*; 13. *A'ch'Krus*; 14. *Nail Ch'en*; 15. *Nail Ch'en*; 15. *Skrus Jkomisetik*; 16. *Skrus Xermina*; 17. *Skrus Rominetik*; 18. *Skrus Rominetik*; 19. *Va'al ton*; 20. *Skrus Sjomal*; 21. *Skrus Peresetik*; 22. *Cha'n Kojton*; 23. *Skrus Ch'en*. Con las flechas se han marcado las rutas de los *jiloletik* quienes rezan de un lugar a otro durante las fiestas de Santa Cruz los días 3 de mayo y 13 de agosto.

también lugares que no se han detectado. Si alguien llega a vivir a un lugar nuevo y empieza a tener pesadillas o su familia no está feliz, tiene que mudarse porque a lo mejor ha invadido un lugar sagrado. La construcción de los caminos, las casas, la ganadería pueden hacer enojar a *Yajval balamil* y poner en peligro el bienestar de la comunidad. Sin embargo, se conocen maneras de evitar la ira del «señor de la tierra» y atraer la gracia del Dios. El papel de intermediarios lo desempeñan los *j'iloletik*, quienes pueden comunicarse con los espíritus buenos, rezarles y hacer ofrendas. Entre los rituales más importantes que se relacionan con los lugares sagrados destacan los de la construcción de una casa en un lugar nuevo, los de la fiesta de la Santa Cruz, los días 3 de mayo y 13 de agosto y los de curación.

Durante la construcción de la casa se celebran rituales que tienen como fin agradecer y pedir perdón al supuesto dueño del lugar. Antes de construir una casa se busca al *j'ilol* para que rece y pida permiso, «por si acaso alguien vive allí o alguien está allí». El *j'ilol* explica a *Yajval balamil* que en dicho lugar va a vivir una familia y le pide que nadie les moleste, ni les haga daño, que vivan felices ellos y todos sus animales. Después de los rezos se pone una cruz o un adorno de flores y se mata un pollo. Cuando se ponen los palos para sostener el techo, el *j'ilol* reza en cada esquina de la casa poniendo una pequeña cruz en ellas. Se toma trago, se come caldo de pollo y en el centro de la casa se entierra *jol kaxlan*, la cabeza de un pollo. Enfrente de la casa se pone una cruz grande que queda permanentemente cuidándola. Muchas personas entierran *jol vacax*, una cabeza de res, pero otros opinan que eso atrae al diablo. Si se entierra una cabeza de vaca, «va a haber pleitos en la familia y no va a haber comprensión». En cambio «la cabeza de pollo es noble» y atrae la gracia de Dios. Durante los siguientes tres días la casa no se debe dejar sola. Se dice que la casa está «curada» de malos espíritus y que si se le deja sola puede entrar *Pukuj*, el ser maligno.

Durante las fiestas de *k'in krus*, el 3 de mayo (al principio del año), y el 13 de agosto (a mediados del año), se festeja la Santa Cruz rezando en todos los lugares sagrados. Puesto que las cruces son las señales de cualquier lugar sagrado se dice que en esos días se venera *ch'ul balamil*, la tierra sagrada. La fiesta empieza a medianoche. Quienes festejan se reúnen en la casa del mayordomo elegido en la fiesta anterior. Antes de la comida el conjunto (arpa, guitarra y violín), toca la música tradicional y se baila ante imágenes de los santos. Luego se anuncia la comida con un cohete. Se sirve caldo con res ahumada, atole y el *pox*. Al terminar se tira otra vez un cohete y todos se van a los lugares sagrados dividiéndose en dos grupos, uno que se va «para arriba» y otro, «para abajo». El primer grupo lleva dos tambores y una flauta de carrizo; el otro, el arpa, el violín y la guitarra. Entre los dos grupos hay de dos a cuatro curanderos. Los

caminantes visitan todos los lugares sagrados que quedan en su ruta encontrándose en un lugar llamado *ch'ul vo' ton* (las rutas de los festejeros se pueden ver en la figura 4). El mayordomo está entre los que van hacia abajo, mientras que el encargado de la próxima fiesta camina con el grupo que va hacia arriba. El mayordomo lleva cuatro velas para cada lugar sagrado y el incienso. El curandero reza en cada lugar sagrado pidiendo «el bienestar de la comunidad, salud, comida, perdón» para quienes no respetaron el lugar y «lluvia abundante» si la fiesta se hace en mayo. Los *j'iloletik* invocan a *Ch'ul balamil*, tierra sagrada; al *Kajvaltik ta vinajel*, Dios del cielo; al Cristo; a todos los Santos. Los rezadores deben ofrecer flores e incienso primero en el lugar marcado con cruces y si las cruces se encuentran cerca de un pozo o manantial, rezar aparte en estos lugares. Antes, durante y después de los rezos se echan cohetes. De regreso, el mayordomo va hacia arriba y el elegido para la próxima fiesta se va hacia abajo. Antes de reunirse otra vez en la casa del mayordomo echan otro cohete, comen, toman *pox*, echan el último cohete y vuelven a sus casas.

Entre los seis lugares sagrados que se encuentran en la cabecera uno de ellos, *Isak'tik*, destaca por sus milagrosas propiedades medicinales. *Isak'tik*, «las papas» tiene una cueva milagrosa donde, según los relatos, aparecen gotas de la sangre de Cristo. Un hombre que estuvo allí dijo: «allá estaba oscuro, el *j'ilol* lleva allá, se sube con él». En esa cueva hay dos espíritus: uno malo y otro bueno. *Totil meil*, es el bueno porque nos da buena vida y *Pukuj*, o el espíritu malo, hace que se muera la familia. Si uno se atreve a entrar allí solo se enferma gravemente. «Solamente *j'ilol* tiene el poder y puede entrar, él puede hablar con *kajvaltik*, Dios, y retirar al *Pukuj*, diablo». A la pregunta de cómo el espíritu malo y el bueno pueden vivir juntos en una cueva Juan Artemio me dice: «No se llevan, hay varias entradas, hay departamentos». John Haviland describe el sitio como «el lugar del que manaban el peligro y el poder», o como dirían los zinacantecos *kuxul li balamile le'e* «la tierra está viva allí». Haviland, que logró participar en un ceremonia curativa de su ahijada del paraje de Paste, efectuada en la cueva de *Isak'tik*, no sólo nos dejó un testimonio sobre las ofrendas que se deja al «dueño de la tierra» (los pollos, flores y velas) como un «substituto» del enfermo sino que también transcribió los rezos e invocaciones del *j'ilol* durante la curación.²¹

Otros cinco relatos de Don José y Juan Artemio narran las sanciones que pueden enfrentar quienes invaden el reino de los lugares sagrados.

²¹ Agradezco a John Haviland el haberme proporcionado el borrador de su relato *Warding off Witches: Voicing and Dialogue in Zinacantec Prayer*.

Últimamente dieciocho chamaquitas del internado de la cabecera (del municipio de Zinacantán) se enfermaron y hasta la fecha tienen ataques epilépticos, se desmayan. La mayoría de esas niñas no son de Zinacantán sino de Oxchuc, Cancuc y otros pueblos. La gente del internado tiene vacas, tiene todo. Esa tierra pertenece al gobierno federal. La gente del pueblo ha querido tomar un pedazo de tierra del internado para construir una secundaria técnica; pero los del internado no han querido dar el terreno. Entonces la gente piensa que algún j'ilol poderoso del municipio de Zinacantán anda haciendo mal a los niños para que la gente del internado tenga miedo y les dé el terreno. Eso es lo que piensan, pero otros dicen que dentro del terreno del internado hay un brotadura del agua, muy fuerte, que es un lugar sagrado que llegan a festejar. También podría ser que esas chamaquitas a lo mejor fueron a hacer, a saber que cosa allí y el dueño de este lugar esté enojado. Los doctores ya hicieron análisis de la alimentación, pensaron que había algo en la alimentación pero no encontraron nada. Hay un lugar que se llama Toch'. Este lugar es fuerte porque su dueño es poderoso. En ese lugar, como que hay abundante agua, salen unas plantitas que en tzotzil llamamos púj, en castellano tule. Es una planta como la caña, pero de color negro. Hay una creencia de que la raíz de esa planta es buena para el pelo. Había también una costumbre de pastorear ovejas allí en un campo cerca de ese lugar. Esa señora se fue a pastorear allí. Mientras que los animalitos buscaban una pastura allí, esa muchacha se metió a sacar un zacate. Dicen de que de repente escuchó el ladrido de un perro. Me lo contó otra muchacha, que también estuvo allí. Ella se fue atrás. De repente, las dos oyeron el ladrido del perro. Las muchachas se sorprendieron ¿qué será, de quién será este perro? Fueron a ver al perro. La primera vio que era una culebra que se estaba enrollando y se espantó mucho. La otra no se asustó tanto porque cuando vio que se espantó la primera salió también. ¿Qué cosa es? —preguntó— es una culebra —dijo la otra— así que salieron corriendo las dos. Trajeron las ovejas a su casa, se hizo tarde. Las dos estaban bien. Pero una de ellas cayó enferma y se puso muy mal. Decía que se espantó en tal lugar. Le curaron, le rezaron pero ella murió, murió la muchacha. La otra también estaba por caer enferma, pero lograron todavía curarla. Hicieron el rezo, fueron allá donde se espantaron, pusieron velas y por fin se salvó y hasta la fecha vive. La creencia es que el Señor de la Tierra se puede transformar en cualquier animal. Él no quiere que se arrimen otros animales ni mucho menos los hombres. Parece que este lugar está encantado, que hay alguien, un ser que vive allí.

Hay un lugar que se ubica al lado oeste de la localidad de Xulvo' donde existe una laguna y cuentan que en una ocasión introdujeron peces para aprovechar el recurso natural, pero no tuvieron éxito debido que el señor de la tierra se enojó por el olor de los peces y la laguna se empezó a secar. La curandera, doña Magdalena Condios, que vivía cerca y siempre usaba el agua del lago, decidió por su iniciativa realizar junto con sus familiares un rito con el fin de pedirle perdón al Señor de la Tierra. Llevaron velas, incienso, tomaron trago y le rezaron a Yajval balamil. El agua volvió pronto en las temporadas de lluvia y hasta la fecha se conserva su existencia donde habitan animales como amuch, rana, kiletel chon, culebra y vegetales acuáticos.

En un lugar, cerca de Xul vo'ton, un señor, el dueño de este terreno, empezó a rozar, hizo la milpa. Sembró el maíz por un año. El siguiente año el señor fue a visitar el terreno y desgraciadamente encontró una bomba de cohete con pólvora. Empezó a curiosear el objeto picándolo con un alambre. De repente la bomba estalló entre sus manos dejándole tres dedos rotos. El herido tuvo que ir a San Cristóbal para ser atendido por el médico. Por fortuna no perdió ningún dedo. Los jíloletik dijeron que ese lugar donde había hecho su milpa era un lugar sagrado y tenía un dueño sobrenatural. La bomba, pues, no hubiera podido estallar sola. Después llevaron a ese lugar una cruz y lo dejaron por siempre sagrado. La cruz la colocaron frente de una piedra que parece un león echado. Ahora el lugar que antes fue utilizado para cultivar se está recuperando con vegetación.

Dicen que hay personas que cortan las cabezas de la gente cuando se construye una obra pública grande, sea un puente o una iglesia. Los cortacabezas buscan a la gente resistente y fuerte para la construcción de los muros. Los zinacantecos no sirven para el trabajo duro, por eso aquí se busca a los chamulas que son muy resistentes. Es por eso que los chamulas se visten en jercailes (un traje masculino de Zinacantán) para que no los encuentren. Cuando unos cortacabezas agarran a los zinacantecos, el Dios les pone con un rayo otra vez en su lugar. Dicen que cuando no se lo hace, el puente o la iglesia se van a caer. El gobernador de Chiapas contrata a los jí'ik'aletik, los negros, que tienen alas y las uñas largas para construir la obra de noche, pero otros dicen que son ellos quienes vuelan y roban a los niños para llevarlos a sus patrones que los sacrifiquen. Los niños son buenos para esto porque son inocentes. En Jteklum, (la cabecera de Zinacantán) construyeron una campana y para jurarla usaron la grasa humana. Pero no mataron a nadie. La grasa la compraron en Tuxtla.

Conservación de los recursos naturales en la vida diaria y en el derecho consuetudinario

La conservación de los recursos naturales en Xulvo' se expresa en diferentes contextos a través de expresiones lingüísticas o juegos de lenguaje que no son sino el «todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretretejido».²² Entre las consecuencias finales de algunos de estos juegos se encuentran sanciones legales o no legales según el estatus de la acción. Mientras que unas acciones sólo se sancionan con un regaño o una crítica por parte de los vecinos, otras ameritan castigos por parte de las autoridades correspondientes. Así en tzotzil existe la palabra *mulil* que significa «pecado» pero también «delito» que se aplica a los actos desaprobados al alto grado y en la mayoría de los casos se demanda ante las autoridades según la ley o el derecho consuetudinario.²³ Aparte de los actos calificados como *mulil*, existe una vasta gama de actos de peso moral calificados como *chopol* «malo» o *mu xtun* «lo que no sirve, no conviene, no es correcto» que no necesariamente lleva a las sanciones legales. Las personas que los cometen son calificadas como *chopol* (malas), *chopol yo'on* (de mal corazón), *mu xtun* (inútiles), *chopolsjol* (de mal cabeza). En el siguiente apartado trataremos de ver como se aplican dichos calificativos al manejo de los recursos naturales y a la protección de la naturaleza en los juegos de lenguaje.

Manejo del suelo

Como hemos dicho, sólo una fracción mínima (3 por ciento) de todos los habitantes de Xulvo' se dedica a las actividades no agrícolas. Estas personas a menudo son objeto de envidia. A esta fracción pertenece la familia López Hernández, ya que el padre de familia y su hijo mayor tienen un trabajo fijo en San Cristóbal, reciben su salario fijo cada quincena y no dependen de los caprichos del aura como todos los campesinos. Don José expresa muchas veces su preocupación por la protección del medio ambiente, sobre todo el mal manejo de la tierra y el bosque. Juan Artemio es uno de los pocos que experimentan con hortalizas y las maneras ecológicas del uso del suelo (curvas de nivel, composta, apicultura, abono verde etcétera). Sin embargo don Petul, el papá de Aurelio y compadre de don José, carece del ahorro, del tiempo y del conocimiento indispensables para llevar a cabo un uso más sustentable del suelo, sin que eso sea la excusa para tranquilizar a la conciencia. Aurelio confiesa que cuando

²²Ludvig, Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, traducción de A. G. Suárez y M. Moulines, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, Editorial Crítica, Grupo Editorial Grijalbo, Barcelona, 1988, p. 25.

²³Collier, *El derecho...*, pp. 117-120.

las personas abonan sus cultivos con fertilizantes o herbicidas, su papá dice *Mu xtun sokestik balamil* (no sirve destruir la tierra). El papá de Aurelio destruye la tierra «porque ya no se puede cultivar de otra manera. Antes sí, se podía cultivar la tierra sin productos químicos porque las tierras eran nuevas, porque era más fértil pero ahora, al pasar cinco años al utilizar el suelo, ya no crece nada por sí sólo —añade Aurelio. Es por eso que necesitamos deteriorar la tierra aunque no lo queramos». Es obvio que no existe ninguna legislación en cuanto al manejo del suelo. Cada quien puede hacer con su suelo lo que quiera, con excepción de los manantiales que «pertenecen al Dios», lugares sagrados, reservados para el uso común de todos, y los minerales subterráneos que según la ley pertenecen a la nación.

Preocupación por la destrucción del bosque

Cuando una persona tala los árboles se dice que lo que hace es *mu xtun* (no es correcto, no sirve). Por ejemplo *mu xtun jbojtik te'e* (no sirve que cortemos el árbol). El regañado puede aceptar la crítica diciendo *chopol sokesel te'etik* (es malo destruir el bosque), y añadir de repente *livo'one xu' bojte te'e* (puedo cortar el árbol). Entonces se le puede advertir otra vez: —*li k'usi chapase muxtun!* (¡lo que haces no te conviene!) —*¿kuyun?* (¿por qué?) —*yu'un chopol chlj aboj' skotol li te'etike* (porque está mal terminar con todos los árboles) —*yu'un xtun ku'un li balamile* (pero a mi me sirve este pedazo de la tierra). Dado que el pedazo de tierra es de su propiedad ya no se puede hacer nada más puesto que la tala de los árboles en el terreno que pertenece a uno no es *mulil*, (delito). Aunque en Xulvo' se dice que para talar pinos se requiere un permiso del comité del ejido, o de las tierras comunales, siempre es fácil obtenerlo. Si se tala un gran número de pinos sin permiso se paga una multa y el acto es calificado como *mulil*, (delito).

Margarita, la hija de don José, la artesana que vende sus telas en una de las tiendas de San Cristóbal, distingue entre mal manejo del bosque y buen manejo del bosque: «primero se tala los árboles grandes, y allí deja para que se retoñen. Cuando vemos que tienen esas cosas nuevas, talamos los otros que están cerca y así lo dejamos crecer los nuevos árbolitos». Según Margarita hay personas que talan todos los árboles para obtener leña o sembrar milpa. Se puede preguntar a tal persona *¿k'uyu'un aboj skotol li te'etike?* (¿Por qué tumbaste todos los árboles?) la persona indagada puede responder *yu'un ta j'tzun jchob* (porque siembro mi milpa). «Es por necesidad que lo talan —explica Margarita— porque quieren sembrar o vender la leña para que puedan comer. Nosotros no lo hacemos porque no lo vendemos».

Don José a menudo habla sobre el medio ambiente, recuerda los tiempos pasados, en los cuales había una abundancia de bosques y animales. Cuando un día me mostraba su terreno fuera de la comunidad le pregunté ¿quién destruye más la naturaleza *kaxlanetik* (ladinos) o campesinos? — *kaxlan* no destruye la naturaleza porque no tiene necesidad— respondió. Antes, cuando *kaxlan* tenía las montañas, había árboles. El campesino destruye por necesidad de sacar madera, leña, sembrar la milpa— ¿Pero ellos destruyen los cerros? —dije— en San Cristóbal se ven muchas minas de donde sacan la arena y piedras —Sí, destruyen igualmente— respondió don José corrigiéndose —los *kaxlanetik* acaban con la tierra, los campesinos acaban con los árboles. ¿Ve usted estas piedras? Antes había puro bosque— ¿Por qué antes había bosques y ahora no? —Antes no había tanta gente. Muchos campesinos se iban a tierra caliente a sembrar. Luego, otros la invadieron o la ocuparon y ahora no hay lugar. Se vinieron acá, cerca de sus casas. Ahora siembran acá y el bosque se acaba— ¿Es *chopol* cuando un campesino tumba los árboles? —pregunté usando la palabra que en *tzotzil* significa «malo». — Es *chopol* para la naturaleza, pero no para él. Él lo necesita para su milpa. Escuche, es *kulajte*, una paloma gris —Sí, canta bonito. ¿Cómo se llama?— Le llamamos *kulajte* porque dice *kula-jte*, *kula-jte*. Es un pajarito que también vino huyendo. Vino de tierra caliente donde ya no hay montañas, no hay bosque porque ya lo tumbaron. Vino aquí y se adaptó a la tierra fría, como nosotros.

Reglas de cacería

En Xulvo' los animales del monte a menudo complementan la dieta de la gente. Cada habitante de Xulvo' puede cazar en cualquier lugar. Los animales, a diferencia de los árboles «pertenecen al Dios». Juan Artemio explica que los animales no pertenecen al terreno que tiene un dueño porque «sólo pasan» por él. En cambio, si un ladrón roba la madera de un árbol que no le pertenece, en el terreno invadido «se queda un tronco mutilado».

Los animales que más se caza son *t'ul*, conejo, *kapon*, armadillo, *ch'uch'*, ardilla, *ch'achak*, paloma, *kuxkumun*, paloma chica, *chintuli'*, codorniz, *ch'o*, ratón, *te'tikal chij*, venado. La cacería obedece a muchas reglas y varios actos de matanza despiertan un profundo disgusto, aunque a nadie se castigue por ello. Aurelio narra cómo una vez fue con su papá a cazar conejos y por casualidad mataron a una coneja que tenía cuatro conejitos dentro de su vientre. Dijeron entonces *mu xtun yu'un ep jmiltik t'ul ta jun velta* (está mal que matemos muchos conejitos a la vez). «Es malo matar conejitos chiquitos porque

pueden crecer, multiplicarse y servir a la gente», explica Aurelio. «También a veces matan la gallina» y al encontrar adentro muchos huevitos se dice *chopol jmlitike yu'un ep ston* (está mal que la matemos porque tiene muchos huevos), añade.

Sócrates, el hijo menor de don José, piensa que matar a los animales con cría no sólo es *chopol* (malo), *mu xtun* (no sirve), sino que también puede traer la desgracia del *Kajualtik*, el Dios. «Si uno mata a uno que tiene cría o en la cueva —dice Sócrates— el Dios lo castiga. Vamos a tener un accidente, o si damos otra vuelta, nos va a morder una culebra. *Kajvaltik*, que cuida todos los animales, nos castiga». Sócrates cree que hay que empezar a cazar por la época de cuaresma, cuando los animales del monte ya no tienen crías, y cuando la vegetación se seca. El buen cazador no sólo sabe cuando se puede cazar sino que nunca desperdicia la carne de los animales cazados. Sócrates opina que el Dios también castiga a los que matan a los animales por puro gusto y luego dejan que se desperdicie su carne. Por ejemplo, hay unos que matan a la culebra que no hace nada, el Dios también los castiga. «No se debe hacer así —dice Sócrates— el Dios nos aparta castigando y cada quien agarra su camino». En enero ya hay que dejar de cazar porque los animales están cargados. «Si no los dejamos de cazar en algún tiempo —advierte Sócrates— en pocos años se van a acabar los animales».

Otra buena razón para cazar animales en algunos periodos es el daño que éstos hacen a las milpas. A los ratones, por ejemplo, se los puede cazar en el tiempo de secas, cuando el maíz está maduro y el ratón se convierte en una amenaza para las milpas. Cuando un pájaro, por ejemplo *chintuli'*, saca con sus patas granos de maíz que empiezan a nacer, se le puede matar. «Es la culpa del pájaro» dice Sócrates. También si las ardillas, o conejos se comen las hojas de maíz, se les puede matar porque son ellos quienes hacen daño. Pero, hacer daño a los animales sin buenas razones no sólo es malo, sino que se vuelve una muestra de irracionalidad. Cuando un niño, o un adulto, golpea a un animal porque le da coraje se les puede decir: *chopol ajol che'e* (estás mal de la cabeza).

Por otro lado, la creencia de que el hombre tiene su contraparte en el mundo animal y su *chanul* está encerrado en el corral en *Muk'ta vitz* no permite una cacería sin límites puesto que siempre existe la posibilidad de que el cazador vaya a matarse a sí mismo. Los zinacantecos creen que los *chanuletik* no pueden proceder de los animales muy comunes sino de los animales raros y no muy numerosos, hecho que permite, por un lado, continuar la cacería en los bosques cercanos pero, por otro, desanima al cazador a cazar las especies raras.

Contaminación y desperdicio

Los habitantes del Xulvo' tienen pocas cosas que podrían desperdiciar. La escasez de agua hace que este recurso se reglamente en cada hogar. Es costumbre que a pesar de que varias personas tienen agua de tubería las mujeres vayan al pozo a lavar la ropa. El agua del pozo sirve únicamente para llenar las cubetas. Alrededor del pozo se encuentran once piedras donde caben once mujeres lavando.

Por lo general los regañados por desperdiciar el agua del tubo son los niños. Rocío, la hija menor de don José, juega a menudo con el agua del tubo. Margarita, su hermana mayor, le dice a veces, *¿k'uyu'un chavixtalan li vo'e?* (¿porqué desperdicias el agua?) —*yu'un xtun ku'un* (porque me sirve a mí)— *chopol mu xtun li chavixtalan li vo'e. Yu'un ep chamal* (Es malo y no sirve jugar con el agua. La tiras mucho).

Muy rara vez se dan casos de contaminación grave del medio ambiente. Me han asegurado que nadie contamina los lugares sagrados y los pozos de agua. Esto explica la falta de sanciones hacia tales actos, sin embargo, en las cercanías de la comunidad se ve mucha basura. Los niños comen galletas mientras caminan por las veredas y tiran las bolsas sobre el suelo. Uno puede preguntar *bu chkak'* (dónde lo pongo), y responder *ta jjakan komel* (lo dejo tirado). La persona mayor, su papá o mamá, u otra persona conocida puede decirle *mu xtun jchaytik ka'ep* (no sirve que tiremos basura), o bien *chopol jchaytik ka'ep* (está mal tirar basura). Cuando un menor de edad quema plástico, estiércol de caballo, rastrojo, o bien hojas secas, uno puede preguntar *k'u yu'un chachik'e?* (¿por qué lo quemas?). Se puede responder: *yu'un tzmak yav chobtik* (porque cubre el lugar de la milpa). Cuando se tira la basura arriba del pozo, se le dice *mu xtun chachay yu'un choch ta vo'* (no sirve tirar la basura porque entrará al agua). El indagado puede responder *yech xaval* (sí, es cierto) pero también: *mu jna' mi choch* (no sé si entrará), y el asunto se queda allí.

La conservación de la naturaleza

En el sentido literal en tzotzil no existe la palabra correspondiente a «naturaleza». *Balamil* es todo menos *vinajel*, cielo. Para expresar el concepto de medio ambiente se utiliza dos palabras *vinajel balamil*. En otro sentido la naturaleza es esa parte del medio ambiente que no ha sido tocada por el hombre. Este significado de «naturaleza» está captado en el concepto de *chi'em stuk* (sol, estrellas, bosques). Literalmente *chi'em stuk* significa «lo que se hace solo, lo que crece solo, lo que produce solo». Los terrenos cultivados

no pertenecen a *chi'em stuk*. El antónimo de *chi'em stuk* es *tz'unbil*, lo «que se siembra» o *meltzanbin'*, «hecho, creado». La relación entre los dos conceptos de la naturaleza, *chi'emstuk* y *balamil* se pueden ver en la figura 5.

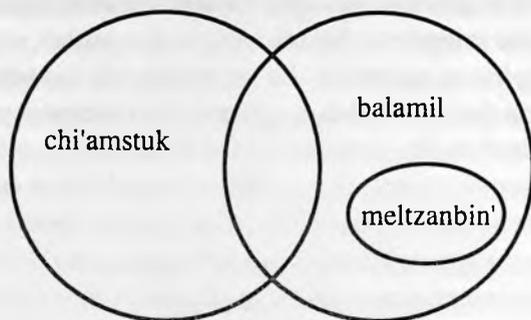


Figura 5. Las extensiones de los conceptos de *balamil* y *chi'emstuk* que en tzotzil se refieren a la «naturaleza» se intersectan. *Chiemtuk* «parte salvaje de la naturaleza» puede abarcar no sólo la Tierra sino el cielo, las estrellas, el sol, etcétera, mientras que *balamil* significa «la Tierra». El tercer término referente a la naturaleza es *meltzanbin'* y significa esta parte de *balamil* que está labrada, sembrada o creada por el hombre. La extensión de *meltzanbin'* está incluida en la extensión de *balamil* pero se excluye con la extensión de *chi'emstuk*.

Los zinacantecos de Xulvó están convencidos de que *balamil vinajel* posee el valor y lo expresan en su idioma. Para nombrar la tierra a menudo se utiliza la palabra *ch'ul*, sagrada. La expresión española «madre tierra», que es a veces invocada en los discursos políticos, da la impresión de que el movimiento indio autónomo tiene un carácter netamente ecológico. Esa misma impresión surge a veces en las pláticas con los habitantes de Xulvo'. Muchos informantes creen que a cambio de los bienes que la tierra nos otorga, tenemos que cuidarla, rezarle y hacer ofrendas en las fiestas del 3 de mayo y 13 de agosto. Según algunos de los habitantes de Xulvo' los *kaxlanetik* de Jovel no protegen debidamente la tierra. Don José expresa esa idea de la manera siguiente:

la tierra es sagrada porque nos mantiene, nos sostiene, nos da comida. El hombre debe respetarla y ofrecer incienso, pox y velas; debe rezar a las cruces para que no haya enfermedades, para que la familia esté sana. Los ladinos de San Cristóbal no respetan a la madre tierra. Ellos nunca rezan en los cerros. Eso es debido a que los españoles trajeron otro sistema religioso.

¿Cómo se refleja esa actitud ecológica en el tzotzil? Las reglas de la protección de *ch'ul balamil* no se expresan explícitamente en ninguna situación especial. Cuando pedí a los tzotziles bilingües que tradujeran la frase «debemos cuidar a la naturaleza» me dijeron dos expresiones. La primera fue: *Jtuk'ulantik*

ti buy jtotik jmetik: (que cuidemos el lugar donde se encuentran nuestros padres y madres). *Jtotik jme'tik o totil meil*, éstos como ya sabemos, habitan nada más en lugares importantes del municipio. Ellos son los dueños, son «nuestra madre y padre» de los lugares sagrados. *Jtotik jme'tik* son también los que se encargan de ver los espíritus de los miembros del municipio que andan en el corral en forma de los *chanuletik*, espíritus, animales. La protección de los seis lugares sagrados se da bajo la vigilancia de la deidad dula que puede reaccionar muy fuerte cuando uno invade esos terrenos sin permiso de los curanderos, o bien construye los caminos, o simplemente quiere morar allí. «Cuando uno construye el *bekaro*, ellos, de más jerarquía, que viven en el cerro se enojan». Son los que se encargan de cuidar todo el municipio. Cuando ellos se enojan, los *j'iloletik* sueñan que los están regañando, o quieren que se les haga ofrendas: «los *j'iloletik* sueñan con lo que está pasando en el cerro».

La segunda expresión que se dio como la traducción de la frase «debemos conservar la naturaleza» fue: *jtuk'ulantik ti buy ch'ul balamil* (que cuidemos la tierra sagrada). Como ya hemos señalado, la palabra *ch'ul* quiere decir «sagrada» y la palabra *balamil*, «tierra». En conjunto, sin embargo, la expresión *ch'ul balamil* se refiere a los lugares sagrados, o en el mejor de los casos a la superficie de la tierra y no a todo el planeta. Solamente en su sentido secundario puede abarcar *balamil* o la parte de tierra que pisamos. También sobre el cielo se puede decir *ch'iul vijnajel*, el cielo sagrado. La calidad de *ch'ul*, sin embargo, ya no corresponde a *yolon balamil* o la parte que está abajo de la tierra. Parece entonces que nos enfrentamos con una incoherencia. Los tzotziles hablan sobre la protección del medio ambiente, pero en tzotzil no existe la palabra que abarcaría todo el mundo natural en el sentido occidental. La expresión *ch'ul balamil* que refleja el respeto para la tierra se refiere sobre todo a los lugares sagrados y solamente en un sentido figurativo a toda la superficie de la tierra.

Podemos observar que las palabras principales que a menudo se utilizaban para expresar la desaprobación o aprobación en los juegos de lenguaje mencionados arriba eran: *mu xtun*, *xtun* o bien, *chopol*. Para tener presente sus conceptos citemos las explicaciones más comunes de sus significados:

—*mu xtun* es algo que «no sirve porque está descompuesto, por ejemplo un carro (*mu xtun sokem*), algo está quebrado, agujereado, inservible; un hombre es *mu xtun* cuando es inválido, no trabaja, no da servicio, es borracho, abandona su familia, no coopera. Los ancianos no son *mu xtun* porque antes sirvieron y daban servicio. Cuando a uno se le envía por un mandado y no lo cumple se dice *muxtun*. Un perro es *muxaktun* cuando no cuida la casa, no ladra, cuando no avisa que llegan los extraños. El antónimo de *mu xtun* es *xtun* «algo que sirve, por

ejemplo un vaso que no esté roto o sucio, una silla que sirve para sentarse, chanclas que no se rompieron. El hombre que participa en los trabajos (*komon ambtel*) también es *xtun*».

— *chopol* es «alguien que hace maldades, roba, mata, miente, pega a la mujer, pelea con sus amigos, no atiende a las personas, las regaña, un perro cuando ladra o muerde a escondidas es *chopol* (pero no es *muxtun* porque sí sirve). La cerveza es *chopol* porque emborracha pero no es *muxtun* porque sí sirve para tomar. También se dice *chopol yo'ona* el hombre de mal corazón. *Chopol sjol* es alguien que «está mal de la cabeza, critica, es envidioso, nos dice cosas malas, nos trata como animales, piensa mal, es cruel, déspota, no razona, pega a alguien, cuando le hablas no te hace caso, está enojado, no respeta a las personas, es travieso, tira su café, no quiere comer, tira su referesco o cuando los niños juegan entre sí y luego se golpean son *chopol ajolik che'e* (malos de cabeza)». *Lek* es el antónimo de *chopol* y «puede ser cualquier cosa que te gusta. Se dice entonces *lek chkil* (me gusta). Alguien es *lek* si tiene buen corazón (*lek yo'on*), que es amable, platica contigo, llega a visitar, no te dice nada, no te tiene envidia, no te golpea, no te regaña, no te molesta».

En los juegos de lenguaje que tienen que ver con la protección o destrucción del medio ambiente a menudo se emplea el adjetivo *mu xtun*, no sirve. «No sirve talar todos los árboles», «no sirve destruir la tierra», «no sirve contaminar», «no sirve matar a los animales con cría», etcétera. Como vimos, estas evaluaciones poseen un sentido moral instrumental y a menudo están traducidas como «está mal», como si fuera el sinónimo de *chopol*. En este sentido está mal destruir el bosque porque su destrucción no sirve a los intereses de los sujetos actuantes. De hecho, el adjetivo *chopol*, «malo» se usa a menudo junto con *mu xtun*. Parece sin embargo, que *chopol* no tiene el peso instrumental y fundamentalmente expresa los sentimientos negativos incondicionados. Tanto *chopol* como su antónimo *lek* significan también respectivamente «feo» y «bonito». La destrucción del ambiente natural es juzgada como algo que no sirve a los intereses del hombre y sólo ocasionalmente como algo digno de resentimiento. Las personas que muestran crueldad hacia los animales o los matan sin motivo reciben la calificación de *chopol sjolik* (malos de cabeza). El significado de este término muestra un nexo importante entre «ser malvado» y «no razonar bien» o ser irracional. Pocos actos de la destrucción del mundo tienen el peso de *mulil*, pecado o delito. El acto de tumbar los árboles o sacar la leña del terreno ajeno es un delito, no porque acabe con los árboles, sino porque es una intrusión a la propiedad de otra persona. Así en lo que respecta al manejo de los recursos naturales

destacan reglas primarias derivadas de la obligación de respetar la propiedad y las secundarias que tienen que ver con la protección de los recursos naturales por otras razones.

De lo dicho anteriormente podemos resumir las siguientes reglas:

1. Los hombres tienen la obligación absoluta de respetar la propiedad ajena con las siguientes excepciones: a) Las fuentes de agua, incluso si éstas se encuentran en el terreno de uno: «Los ojos de agua pertenecen a Dios» (ley ejidal y derecho consuetudinario); b) Los animales que viven en el terreno que constituye la propiedad no pertenecen al dueño de dicho terreno: «los animales pertenecen a Dios»; c) Los lugares sagrados no forman parte de la propiedad (derecho consuetudinario); d) Los recursos minerales debajo de la tierra no pertenecen al usuario (ley); e) Los árboles de especie, como los pinos, no pueden ser talados sin el permiso de las autoridades correspondientes (ley).²⁴

2. En segundo lugar están las reglas secundarias derivadas de las obligaciones basadas en la cosmovisión y el derecho consuetudinario. El manejo de todos los demás recursos está limitado y ritualizado según las reglas morales y religiosas (creencias mágico-religiosas). Entre las más importantes están: a) Respetar los lugares sagrados; b) No cazar las especies raras; c) No hacer daño a los animales sin motivo; d) En caso de la intrusión al medio natural (construcción de la casa, obra pública), hacer ofrendas y pedir perdón a *Yahual balamil*; e) No dejar los animales cazados en el bosque; f) No deteriorar la tierra; g) No contaminar el agua; h) No contaminar la comunidad i) Al talar árboles dejar que retoñen.

Discusión

En lo dicho anteriormente tratamos de rescatar la cosmovisión de los tzotziles de Zinacantán y mostrar su profundo interés en el mundo animal y vegetal. Lo que nos hace falta es, sin embargo, poner de manifiesto el sentido ecológico de dichas prácticas y creencias.

1. ¿En qué consiste el sentido ecológico de la cosmovisión de los tzotziles? Sin duda alguna éste implica que el cuerpo es el modelo de la casa y la casa el modelo para el universo y es por eso que contribuye al sentimiento de participación plena del hombre en el orden cósmico. La vida del hombre es conce-

²⁴ El manejo de los bosques, aguas y minerales está regulado en el artículo 27 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917, diversas circulares (por ejemplo la 23) y la Ley de Ejidos de 1920. José Velasco Toro, *Política y legislación agraria en México. De la desamortización civil a la reforma campesina*, Estudio y Memoria, número 8, CESLA, Universidad de Varsovia, 1993, pp. 71-73.

bida como el microcosmos que se concentra entre las cuatro esquinas de la casa, con el centro marcado durante los rituales de su construcción y el dueño que es el padre de la familia. La vida humana refleja a su vez la estructura del macrocosmos con sus cuatro esquinas, el centro, el sol y su dueño que es *Kajvaltik*, Dios-Sol y su contraparte femenina *Jch'ulme'tik*, nuestra madre sagrada, etcétera. Podemos explicar esta unidad de diferentes dimensiones del mundo basándonos en dos modelos: el primero trata el macrocosmos como la proyección o extrapolación del microcosmos del cuerpo humano percibido desde la perspectiva de la forma de vida particular;²⁵ el segundo asume que diferentes dimensiones de la cultura poseen la misma «réplica» estructural o conceptual.²⁶ La estructura de la casa corresponde a la estructura de la milpa y a la vez a la estructura del mundo,²⁷ la idea del templo se deriva de la idea del cerro,²⁸ el *moch*, o la enramada construida en las fiestas en los pueblos San Andrés Larráinzar y San Juan Chamula es la expresión simbólica del cosmos tzotzil, etcétera.²⁹ Estos dos modelos no se contradicen. Mientras que el primero explica la génesis de la percepción del cosmos como un todo unido (aspecto diacrónico), el segundo aclara la presencia de un solo patrón repetido en diferentes dimensiones de la vida actual (aspecto sincrónico). La unidad queda fortalecida a consecuencia de la comunicación y el flujo constante de servicios y bienes entre los seres humanos y los númenes de la Tierra y del cielo. La cabeza del pollo representa la ofrenda al Señor de la Tierra, los rezos en cada esquina de la casa y de la milpa son ofrendas para los cuatro dioses, los antiguos *bacabs*, la cruz constituye el símbolo antiguo maya del alma de la casa, del árbol de la vida o

²⁵Peter Furst, «Human Biology and the Origin of the 260-day Sacred Almanac: The Contribution of Leonhard Schultze Jena (1872-1955)», en Garry H. Gossen (ed.) *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community. Essays in Mesoamerican Ideas*, Studies on Culture and Society, volumen 1, Institute for Mesoamerican Studies, The University at Albany State, University of New York, USA, 1986, pp. 67-76; Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1984; W. R., Jacorzynski, et al., «El valor ético de la virginidad entre los zapotecos del Istmo de Tehuantepec», en *Documentos de trabajo*, número 14, Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Varsovia, Polonia, 1994.

²⁶Evon Vogt, «Réplica estructural y réplica conceptual en la cultura zinacanteca», en *The Zinacantecos of México. A Modern Maya Way of Life*, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, 1970, pp. 121-141.

²⁷Evon Vogt, *Ofrendas para los Dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976, pp. 95-96.

²⁸Evon Vogt, «Los conceptos de los antiguos mayas en la religión zinacanteca contemporánea», en *Los Zinacantecos...*

²⁹Ochai Kazuyasu, et al., «Moc: el espacio simbólico de la arquitectura ceremonial entre los tzotziles de los Altos de Chiapas», en *Investigaciones recientes en el área maya*, Sociedad Mexicana de Antropología, 1984, pp. 189-198.

de la puerta al mundo de los dioses.³⁰ La cabeza de vaca, por sus cuernos, puede atraer al Señor de la Tierra en su aspecto de *pukuj* demonio y por eso ha de ser evitada, etcétera.

2. La clasificación que los zinacantecos hacen de los animales y de las plantas muestra no sólo su profundo interés en el mundo natural sino también su conocimiento de las plantas y los animales que los rodean. La clasificación botánica refleja en parte la importancia que tiene el cultivo tradicional de frijol y maíz en la vida diaria de los habitantes de Xulvo'. Dichas plantas forman una subclase *sui generis* dentro de la categoría de *tz'i'leletik*. La segunda característica de la clasificación presentada es la utilización de dos criterios, que a su vez hacen la división del mundo animal y vegetal coherente: esos criterios son el hábitat de los diferentes animales (la división primordial entre *jxanvil chonetik*, *chonetik ta vo'*, *jvilel chonetik*), y sus rasgos morfológicos (los conceptos de *oy sbakel* y *ch'abal sbakel*, «con huesos» y «sin huesos»). Los conceptos utilizados en tzotzil se asemejan sorprendentemente a los de la biología empírica moderna estimulada por las ideas ecológicas. Los criterios de la taxonomía de los animales se repiten en las clasificaciones procedentes de los otros informantes de Zinacantán indagados en el pasado.³¹

La interpretación de las funciones ecológicas de los lugares sagrados es una tarea compleja pero apasionante. Aquí nos limitaremos a proponer cuatro hipótesis que tienen que ver con las creencias y hechos presentados. (A) Las creencias y los rituales en torno de los lugares sagrados permiten conservar el ecosistema con sus riquezas naturales (ojos de agua, bosques, cuevas), y mantener el equilibrio relativo con el sociosistema. Puesto que la invasión de *ch'ul balamil* puede causar la muerte (relato 2), la enfermedad (relato 1), las heridas (relato 4), o un desastre económico (relato 3), o si se trata de una construcción grande, requiere sacrificios humanos (relato 5), y según la creencia hay muchos lugares sagrados que no se han detectado, cualquier cambio del ecosistema tiene que llevarse a cabo con cautela, acompañada, sin embargo, por el sentimiento de inseguridad. (B) La ubicación de los lugares sagrados (figura 4) muestra su carácter rodeador. Es muy probable que *ch'ul balamil* marque los límites de la comunidad en el sentido demográfico. Cualquier agrupamiento

³⁰ Ma. del Carmen Valverde Valdés, «Algunas consideraciones sobre el símbolo de la cruz entre los mayas», en *Memorias del Segundo Coloquio Internacional de Mayistas*, agosto, 1987, volumen II, UNAM, México, 1989, pp. 1361-1369; Evon Vogt, «Los conceptos de los antiguos Mayas en...», p. 92; Frans Bloom, «Vida precortesiana del indio chiapaneco de hoy», en *Estudios Antropológicos* Publicados en Homenaje al Dr. Manuel Gamio, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1956.

³¹ Nicholas H. Acheson, «Etnozoología zinacanteca», en *Los zinacantecos, un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1980, p. 496.

habitacional fuera de esos límites puede representar una amenaza por hacerse el objeto de la ira de *Yahval balamil*. (C) La fiesta de la Santa Cruz y otras fiestas durante las cuales se acude a los lugares sagrados para rezar, tomar trago, quemar incienso (por ejemplo la fiesta de la Virgen de Guadalupe), posee un sentido psicológico y pedagógico puesto que contribuye a crear una actitud específica frente a la naturaleza. Los lugares sagrados están ubicados en las cuevas, cerca de ojos de agua, bosques, cerros, etcétera, y desde la infancia se asocian psicológicamente con el discurso acerca de lo sagrado. La cruz que es el símbolo natural y no puramente convencional de lo sagrado está netamente vinculada con la naturaleza.³² En otras palabras, es *Ch'ul balamil* o la «tierra sagrada» que es el templo de varios númenes a los cuales invocan los *j'iloletik* en sus oraciones. Las reglas de la protección de los lugares sagrados se refieren a todo el mundo natural por el nexo que existe entre las cruces y su «templo» que está conformado del ambiente natural, de las riquezas del ecosistema: agua, cerros, bosques etcétera. Si tenemos que cuidar todos los lugares sagrados, y éstos están vinculados físicamente, simbólicamente y psicológicamente con el ecosistema, por la misma razón tenemos que cuidar el ecosistema. (D) *Totil meil* y *Yahval balamil* son deidades con las cuales hay que negociar cualquier construcción o innovación por parte de los hombres. Son ellos los representantes de la naturaleza que se hacen la contraparte en el contrato diádico establecido por el hombre. Para sacar algo del mundo natural el hombre debe darle algo a cambio que no es sino la aplicación de la regla *do ut des* a las relaciones entre hombre y naturaleza. El relato 5 narra la obligación de sacrificar seres humanos cuando se construyen las obras públicas de gran talla. A pesar de la repugnancia que los sacrificios humanos pueden despertar en el hombre moderno, es difícil encontrar alguna regla que tenga carácter más ecológico que la de *do ut des* aplicada a las relaciones entre hombre y naturaleza y su extensión que no es sino la creencia de que debe existir una proporcionalidad entre lo que se recibe y lo que se ofrece a cambio. Mientras que obras pequeñas requieren *pox*, incienso, velas, las obras grandes y destructoras, desde el punto de vista ecológico, requieren los sacrificios de la vida de los hombres y por lo tanto tienden a disminuir la amenaza humana al medio ambiente en por lo menos dos sentidos: el demográfico y el psicológico.

Los ejemplos de juegos de lenguaje en los cuales aparecen términos calificativos aplicados al manejo de recursos naturales muestran a primera vista la tendencia conservacionista en el sentido *etic*. Este carácter tienen las reglas de la cacería. La primera admite que no se debe cazar animales en tiempo de cría.

³² Evon Vogt, *The Zinacantecos...*, pp. 12-16.

Esta regla permite mantener el equilibrio ecológico y la biodiversidad zoológica sin que por eso los tzotziles se vuelvan vegetarianos. La segunda anuncia que la cacería tiene como fin el abastecimiento de carne y la reducción de las plagas. Se prohíbe el desperdicio de carne y la matanza por puro gusto. La tercera dice que no se debe cazar animales «raros» que pueden ser el *schanul* de alguna persona. Esta última regla puede ser interpretada como un mecanismo de protección de las especies en peligro de extinción. La violación de esas reglas, conduce, según muchos cazadores, a la ira del Dios y a la aplicación de sanciones severas a los hombres. Debido a esas circunstancias, es lógico que la cacería en Xulvo' desempeñe un papel diferente al de la cacería moderna. En vez de poner en peligro la biodiversidad de la región con la matanza masiva de las especies silvestres, la cacería tradicional campesina puede ser interpretada como una aventura temporal que consiste en una muestra de valentía y perspicacia del cazador que se enfrenta con un animal en una lucha individual.

Por otra parte, las reglas del derecho consuetudinario y las justificaciones de las evaluaciones éticas de las personas que no conservan el medio ambiente muestran los límites del ecologismo indígena. En la mayoría de los juegos de lenguaje concernientes al uso de los recursos naturales se repite el calificativo *mu xtun*, no sirve, como el término típico normativo. El análisis semántico muestra su sentido instrumental. La destrucción del bosque es mala, porque no sirve a los intereses de los seres humanos. La idea de los ecologistas modernos de que la naturaleza posee un valor intrínseco es para los zinacantecos ajena y poco comprensible. Además la forma de vida y los juegos de lenguaje en ella arraigados no permiten a los tzotziles de Xulvo' hablar sobre la naturaleza en el mismo sentido en el cual usan esta palabra los occidentales. Pocos actos de la destrucción del medio ambiente obtienen la calificación de *mulil* (delito). Su protección se expresa más bien como un conjunto de reglas secundarias y *prima facie* derivadas de las reglas absolutas que exigen tanto el respeto para la propiedad comunal, ejidal o privada como la protección de bienes comunes (agua, lugares sagrados, cuevas, espacio comunitario). Los númenes que representan la fuerzas de la naturaleza (*Yahval balamil*, *Totil meil*, *Kajualtik*), son los seres que pueden castigar por la intrusión al medio ambiente pero a la vez son los destinatarios de los regalos o «substitutos» ofrecidos por los *j'iloletik*. La comunicación que existe entre los seres humanos y los númenes, y la flexibilidad de estos últimos hace posible no sólo la construcción de la casa sino también las construcciones grandes como carreteras, puentes e iglesias. El conjunto de la reglas del manejo de los recursos naturales, sus justificaciones y el estatus de su violación pueden ser resumidas en la tabla siguiente.

Reglas	Justificación	Sanciones en caso de violación	Estatus de la violencia
1 Respetar la propiedad ejidal y comunal	Para no tener conflictos con la gente	Sanciones legales: quejas con el presidente de bienes comunales o el comisariado de tierras ejidales (multa, encarcelamiento)	Delito: <i>mulil</i>
2 Respetar los lugares sagrados, ojos de agua, cuevas	Allí está la base sobrenatural de bienestar (salud, comida)	Ira de <i>Yahual balamil</i> : muerte o enfermedad	Delito: <i>mulil</i>
3 Evitar la cacería de las especies raras	Porque se puede matar o herir a alguien, un familiar o una persona ajena, o a sí mismo	Muerte, enfermedad	Puede ser homicidio/ <i>mulil</i>
4 No hacer daño a los animales sin motivo	No sirve matarlos. Los niños a veces lo hacen por ser tontos. Los adultos no lo hacen	El que lo hace es <i>chopol sjol</i> o <i>mu xtun sjol</i>	?
5 En caso de la intrusión al medio natural pagar a <i>Yahual balamil</i>	Para tener éxito y un respaldo	Ira de <i>Yajual balamil</i> : no hay buena cosecha, las cosas familiares van mal	Puede ser <i>mulil</i>
6 No deteriorar la tierra	Se van a autoacabar	Se van a quedar sin tierra	No es <i>mulil</i>
7 No dejar los animales cazados en el bosque	Es un desperdicio	Ira de <i>Kajualtic</i> : enfermedades	<i>mu xtun</i> no es <i>mulil</i>
8 No contaminar ni destruir el bosque	No se sabe si es malo porque <i>Yahal balamil</i> no está dondequiera	En algunos casos <i>chanul</i> en peligro indirecto: enfermedades, no hay cosecha	<i>mu xtun</i> no es <i>mulil</i>
9 Al talar árboles dejar que retoñen	Para que se conserven las especies. Roble para la leña, ocote para hacer tablas, sotin para adornar las cruces, arrayán para la curación en contra de pesadillas etcétera.	Si se acaban los recursos no hay tratamiento ni remedios para las enfermedades	<i>mu xtun</i> No es <i>mulil</i>
10 No contaminar el agua	Es un bien común	Ira de <i>Yahual balamil</i> : no hay éxito económico	<i>mu xtun</i> No es <i>mulil</i>

Nos queda por aclarar la última cuestión: el estatus cognitivo del sentido *emic* de las reglas y opiniones que tienen que ver con la protección del medio ambiente. Los datos que reunimos en este trabajo reflejan los puntos de vista de ciertas personas de Xulvo'. No podemos ignorar el hecho de que los relatos presentados proceden de un ambiente bastante específico. La familia López Hernández forma parte de una élite no campesina que constituye el 3 por ciento de los habitantes del paraje. La clave para entender su actitud frente a la conservación de la naturaleza son las palabras de Margarita, la hija de don José, que delibera sobre el buen y mal manejo del bosque: «es por necesidad que lo talan porque quieren sembrar o vender la leña para que puedan comer. Nosotros no lo hacemos porque no lo vendemos». El campesino destruye por necesidad. La familia de don José no tiene esta necesidad y es por eso que puede disfrutar el medio ambiente y formar su propio discurso ambientalista; además, puede manipularlo respondiendo a las exigencias de su entorno dialógico formado, en este caso, por la presencia de un antropólogo interesado en saber las maneras de proteger la naturaleza. La expresiones usadas de vez en cuando por don José («madre tierra») no son la expresión típica de los habitantes de Xulvo'. Más bien es una manera inteligente y perspicaz de construir su posición ambientalista frente a las exigencias externas. Al cruzar sus opiniones con las de Aurelio y su papá, un campesino tradicional, obtenemos un cuadro más complejo. La preocupación por la destrucción la tierra mediante el uso de fertilizantes no necesariamente es congruente con su manera de manejar los recursos naturales de una manera más ecológica; hecho que muestra una interesante discrepancia entre la práctica y la ideología de un cierto grupo de campesinos.

Por fin, tenemos que aclarar las dudas en torno al mito del indígena ignorante o sabio. Creemos que nuestro trabajo muestra indudablemente que el mito del indígena ignorante es falso. Sin embargo, la validez de la tesis opuesta no es tan obvia. Los datos que presentamos no permiten sacar esa conclusión puesto que nos faltan otros que apuntan a la imagen del indígena como el ecólogo en el sentido moderno. Basta señalar tres argumentos. Primero, las reglas que anotamos no tienen carácter absoluto y pueden ser fácilmente suspendidas o interpretadas flexiblemente por los *iloletik* que se encargan del papel de los intermediarios entre los hombres y los númenes del cielo y la Tierra. Segundo, las comunidades indígenas no son sistemas cerrados sino abiertos y cualquier innovación, como la introducción de fertilizantes y pesticidas agroquímicos, o la persistencia de las costumbres tradicionales agrícolas como el monocultivo, la falta de rotación de los cultivos y la técnica

de tumba, quema y roza practicada por la población ha conducido a la economía indígena, con la densidad demográfica creciente, al abismo del desastre. El contexto de los cambios bruscos e imprevistos puede volver la ecología tradicional absolutamente ineficiente. Las ecologías indígenas son locales mientras que la ecología moderna tiene un carácter global. No podemos olvidar que en las frases que en tzotzil expresan la obligación de la protección del medio ambiente aparece la palabra *jtotik jme'tik o ch'ul balamil*. La primera expresión se refiere a *Totil meil*, la deidad que se encuentra en seis lugares sagrados en la cabecera del municipio Zinacantán, el centro del mundo, y la otra a los lugares sagrados. Para el ecólogo el centro del mundo no se encuentra en Zinacantán ni en ningún otro lugar. El objeto de la ecología es todo el planeta. La ecología indígena local no toma en cuenta, ni mucho menos puede prevenir tales fenómenos globales, como el calentamiento de la biosfera, la destrucción de la capa de ozono, o las consecuencias ecológicas del consumismo global.

La ecología moderna no puede operar sin tomar en cuenta el conocimiento local de los indígenas, pero la ecología tradicional indígena no puede tampoco encerrarse en la torre de marfil de la tradición. Más bien las dos deben complementarse y dar un paso en firme hacia la protección del mundo natural que está amenazado por una extinción sin precedente en la historia del *homo sapiens*.

La noche de la vida: la vida en el metlán. (A través del acervo mitológico de los lacandones)

Marie Odile Marion*

Los lacandones, indígenas mayas de la selva chiapaneca, conciben la muerte como la segunda fase del ciclo de la vida, caracterizada por el paso del alma por el inframundo. Liberada de su envoltura carnal, el alma recorre el inframundo realizando una serie de pruebas y actividades similares a las que acostumbraba realizar durante la primera fase de la vida. Siguiendo el mito lacandón de la vida en el más allá se intentará reconstruir la peculiar concepción que tienen los mayas de su historia, estrechamente asociada con el recorrido de los astros y el orden del cosmos.

The lacandones, indigenous Maya people, conceive death as a second stage of the life cycle, a passing of the soul through the infraworld. The soul, liberated from the flesh, runs in the infraworld, enduring ordeals similar to those of the first stage. Following this Lacandon myth of the life in the afterlife, the author tries to reconstruct the peculiar idea that the Maya have about their history, which they associate to the stars' movement and the order of the universe.

La muerte es el principio de un viaje que lleva al difunto hacia otro mundo. Es también el inicio de una nueva vida, de una vida del alma,¹ pues el cuerpo se pudre, desaparece y libera de su envoltura al «verdadero ser» de cada uno que prosigue con su destino cíclico real.

El alma (*pixan*) permite al cuerpo (*u x'an i pixan*) vivir. La muerte lleva a una separación definitiva del alma y del cuerpo. Este último, abandonado en la fosa, comienza a pudrirse una vez que el alma se va.

Hubo una época en que los hombres eran inmortales, pues su cuerpo no desaparecía. El destino de los hombres se trastornó posteriormente, pues se les impuso la pérdida definitiva de su cuerpo. Las versiones del

¹ Para una definición del alma, ver «La adivinación y el universo de los sueños», en Marie Odile Marion, *Le pouvoir des filles de Lune. La dimension symbolique des formes d'organisation sociale des Lacandons du fleuve Lacanja*, Doctorat en Lettres et Sciences Humaines, EHESS, París, 1992.

motivo por el que hubo un cambio en la actitud de los dioses hacia los hombres varían. Una de ellas le echa la culpa a una mujer que hizo enojar a una de las divinidades;² otro mito, por el contrario, explica el destino de los hombres por la queja del dios Mensabäk. Éste se lamentaba de no tener almas que proteger, porque todos los muertos resucitaban. Le hizo ver su aburrimiento a Hach Ak Yum:

... No está bien... porque sus almas van a casa de sus padres y los espantan. Ya no permitas que los muertos asusten a los vivos. ¡Y si no han visto cuál fue su pecado que mueran de verdad! Que sus almas vivan conmigo; ahí permanecerán para siempre; ya no las dejaré regresar... Es por eso que los muertos ya no regresan. Si Mensabäk no hubiera dicho nada, esto no sería así. Antes un hombre moría y regresaba. Otro moría y regresaba... Pero ahora ya se terminó.³

Una de las causas de la muerte es la incapacidad de los hombres de adivinar cuál fue su «error» o el del paciente que entra en agonía. Si a través de la oración se llega a definir el origen del mal, será posible desviar las fuerzas letales que llevan al enfermo a la muerte. La enfermedad es un mensaje mandado a los hombres por su dios creador, para obligarlos a corregir sus errores por medio de una ceremonia expiatoria.⁴

Los lacandones no tienen una palabra para designar «falta» o «pecado». Utilizan la locución *Baax ku mentah* (lo que hizo) acompañada, llegado el caso, de la descripción de la ofensa o del error cometido.

ku yira u yitsin: sedujo a su hermana, o bien *baax ku mentah yetel u yitsin*: ¿qué hizo con su hermana? (incesto).

Ma ku yuyan u t'an u tet: no escuchó a su padre (desobediencia).

Ts'ik u yich tu' päktik yetel u bāho: mira con ira a sus compañeros (ira, violencia).

Ku nukik u t'an u na: le responde a su madre (sin respeto).

Ka tus: mentes (mentiras y maledicencia).

La principal causa de la enfermedad y eventualmente de la muerte es una infracción al código moral cuando las causas del mal no fueron establecidas correctamente ni interrumpidas por medio de una ceremonia expiatoria. La muerte no se da por azar, es una deuda inevitable que hay que pagar, la fecha fatídica, por otra parte, está fijada por los dioses para asegurar el orden del universo.

² Ver el mito del origen del parto, en *Ibidem*.

³ Didier Boremanse, *Contes et mythologie des indiens lacandons*, L' Harmattan, París, 1986, pp. 72-73.

⁴ Ver «El sistema terapéutico tradicional», en Marion, *op. cit.*

Los hombres no son impotentes frente a su destino, pero no siempre pueden dominarlo. A los hombres muy viejos se les considera muy sabios porque, entre otras cosas, han sabido desbaratar las intenciones malignas de los dioses y han podido siempre recobrar la salud y lograr el agotamiento total de su ciclo de vida.

Los niños pagan con frecuencia con su muerte la falta de algún miembro de su familia, y como también pueden causar que su madre sufra o incluso muera, deben asimismo descender al reino de Kisin para purgar ese «pecado», aun cuando su muerte ocurra al nacer. Ningún ser humano está exento de pagar el delito que cometa, no importa que sea una falta venial o que la haya cometido inconscientemente.

La primera etapa en la vida de un alma está centrada en la evaluación de los actos que la condujeron al mundo subterráneo. Este último es un mundo invertido, de acuerdo con el modelo del universo de los hombres. Sus múltiples y profundas diferencias lo hacen, sin embargo, un espacio menos atractivo para los lacandones que su selva tropical. Aunque el espacio material en el que queda confinada el alma después de la muerte es notablemente distinto del espacio social de los vivos, el tiempo, por el contrario, está pensado como un ciclo de vida del alma que se parece, en todos los sentidos, al ciclo de vida de los hombres, es tan semejante, que tiene como límite la llegada de un nuevo sol y en consecuencia, el advenimiento de una nueva era de los seres humanos.

La mitología india ofrece abundante información sobre esta concepción espacio-temporal en la que se define al Metlán como el lugar en donde se alojan las almas. Un análisis de dichos conceptos nos permite reformular la idea que los lacandones tienen de su destino *postmortem* y establecer las correlaciones existentes entre la vida social de los hombres de la selva y la organización del mundo de las almas, hasta el punto en el que podemos precisar la necesidad de esta alternancia muerte-vida que explica y asegura la reproducción cíclica.

Los mitos del Metlán y el destino de los muertos

El hombre acaba de morir, su alma se ha ido directamente al lugar donde habitan los dioses, quienes le hacen saber su nuevo estado. Los dioses podrían todavía, si así lo desearan, volver a este hombre a la vida. Esto puede ocurrir al día siguiente de su sepultura, su cuerpo ya ha empezado a pudrirse, pero todavía se encuentra en un estado del cual es factible recuperarse. Los dioses deciden entonces mandar el alma a Zukunyum.⁵ Cuando

⁵ El hermano mayor de Nuestro Señor, quien decide el destino de los muertos.

eso sucede ya no queda ninguna esperanza de juntar el alma con el cuerpo, la muerte se ha vuelto un proceso irreversible.

El alma viaja, atraviesa senderos y un río sembrado de trampas, que deberá sortear para no ser devorada. Al final de su viaje comparecerá frente al amo del inframundo, Zukunkyum, el «hermano mayor de nuestro padre».

El mayor de los tres hermanos es un personaje que constantemente es citado en los mitos de tradición oral, dada la responsabilidad que le fue conferida de asegurar el orden del Metlán. Las versiones en cuanto a su reclusión en el mundo subterráneo difieren entre sí. Los indios de Naha piensan que fue obligado a vivir en el Metlán tras una disputa que lo opuso a su hermano menor al tratar de tomar a su propia nieta como esposa.⁶

Los hombres del sur piensan que no pudo salir de la tierra por el agujero original, porque había comido carne humana y se había vuelto demasiado pesado.⁷

Pero sobre todo, su principal responsabilidad es la de cuidar el descanso del sol y de asegurar su regreso transportándolo al oriente del mundo. Por ese motivo se le considera como una de las divinidades más poderosas, además de que su nombre mismo evoca la autoridad que tiene en el seno de la familia de los dioses, pues es mayor que el creador.

Otra de sus tareas consiste en evaluar la culpabilidad de las almas que llegan al mundo de los muertos, para que se les pueda infligir un castigo justo y equitativo. Tras dictar su juicio envía las almas a Kisin, quien se encargará de hacerles pagar sus penas. Además de su papel de guardián del espacio subterráneo, Zukunkyum vigila y controla los arranques de rabia de Kisin y hace que este último no abuse de su poder en contra de los humanos. Kisin es el otro jefe de familia del Metlán. Se le teme porque se le reconoce un poder maléfico contra los hombres, consistente en mandarles enfermedades por medio de flechas que lanza sobre los animales que pueblan su selva subterránea, los cuales son los dobles de las almas.

Kisin está asociado con el mal, con la muerte, con el sufrimiento, con la enfermedad y con todo lo que los lacandones consideran como antisocial. Se podría asimilarlo a Ah Puch, el amo de las tinieblas de los mayas clásicos, cuyos rasgos aparecen en Kisin, desde la época colonial (e incluso

⁶ Ver «Referentes simbólicos de la autoridad de la mujeres», en Marion, *op. cit.*

⁷ Boremansé, *op. cit.*, p. 271.

desde el Posclásico). Existen numerosas alusiones a este personaje en los primeros textos coloniales Yucatecos, en los que los misioneros lo asocian con el diablo.⁸

El vocablo proviene⁹ de *kimsik* que significa dar la muerte. Ese término prueba que Kisin no es sólo el receptor de las almas muertas, sino también uno de los personajes que provocan la muerte. Es un ser ligado a la muerte y al peligro, pues se encuentra igualmente asociado a los temblores que provoca en sus ataques de ira, cuando golpea con fuerza las vigas que sostienen al mundo. Es por ello que se le hace responsable del cataclismo sísmico que pondrá en peligro la vida de los hombres.

A diferencia de los otros dioses, Kisin no fue engendrado por la tuberosa, sino por la «espuma de la noche» (*Aak'ályoom*¹⁰). Es una criatura de *Hach ak yum*, fabricada con una mezcla de tierra y de madera podrida. Aunque fue creada antes de los «hombres verdaderos», tiene la misma composición orgánica que estos últimos (tierra y fibra de leña), pero su llegada está marcada por el signo de la podredumbre, destinado desde entonces, a alimentarse de los hongos de los árboles y de los gusanos. Su sombrero está hecho de una flor silvestre que los lacandones identifican como «la oreja apestosa» (*tuxikin*). No lleva la túnica de los hombres de la selva sino un pantalón como los extranjeros.¹¹ Se alimenta de comidas repugnantes, hechas del jugo de la carroña y de gusanos.

El dominio de Kisin, el Metlán, corresponde al antiguo Mictlán mexicano; lugar situado en el centro de la tierra, lugar de tránsito del alma de los muertos antes de poder acceder a su destino final. El Metlán es el espejo invertido del mundo de los «hombres verdaderos», ahí las almas corren el peligro de transformarse en animales y de sufrir suplicios de gravedad correspondientes a las «faltas» que cometieron cuando estaban vivas.

Las almas son quemadas en las brasas y sumergidas en un río congelado, antes de ser nuevamente asadas en el fuego. A los adúlteros y los incestuosos se les transforma en mulas, vacas, y aves de corral, su ano y sus órganos genitales son quemados. Su condena es la de llevar una existencia de humillación permanente, convertidos en rebaño de impor-

⁸ Ver Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, Porrúa, México, 1973, pero también, Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia de las Indias*, Bailly Baillière é hijos editores, Madrid, 1909, pp. 330, 627.

⁹ De acuerdo con Robert Bruce, «La jerarquía maya entre los dioses lacandones», en *Anales*, XVIII, INAH, 1965, p. 97. J. E. Thompson, por su parte, piensa que la raíz de la palabra significa «fetidez». *Historia y religión de los mayas*, Siglo XXI, México, 1975, p. 366.

¹⁰ Bruce, *El libro de Chank'in*, INAH, México, 1974, p. 99.

¹¹ *Ibidem*, pp. 102-104.

tación. Hay que notar, que dichas almas no se transforman en animales de la selva, sino en bestias de carga y de tiro, o en animales de corral, introducidos en la tierra de los Lacandones por los colonos forestales.

Con hierros al rojo vivo,¹² Kisin quema las orejas, los ojos y la boca de las almas, de acuerdo con los errores cometidos durante su vida en la tierra. Quema el ano de los hombres que se entregaron a la sodomía, el sexo de los que copularon con su hermana (*kik*), su prima paralela (*itsin*) o su tía (*na'*).¹³ El alma de los asesinos desaparece totalmente, pues se consume toda con el fuego.

Sólo aquéllos que no tienen gran cosa que pudiera reprochárseles a lo largo de su vida, serán retomados finalmente por Zukunkyum y mandados a un lugar de trabajo en el que transcurrirá su existencia.

Purificada por el agua y por el fuego, liberada de las manchas de su vida anterior, el alma se dirige hacia la roca de Mensabäk.

Mensabäk, junto con sus hermanos, K'ak y Tsibatnah, controla las aguas del complejo lacustre formado por los tres lagos que llevan sus nombres. Algunas grutas rodean los lagos, es ahí donde las almas de los muertos se juntan, bajo la protección de Mensabäk, su amo.

Esta divinidad es sin duda uno de los personajes más complejos y más fascinantes del panteón indígena, en razón de la gran variedad de papeles que se le otorgan y de la ambigüedad de su personalidad, asociada a la vez con la lluvia y con el mundo de los muertos.

Nació de la tuberosa y desde entonces es el encargado de la distribución de las lluvias. Se asocia, entonces, con las cavernas lacustres que son lugares de devoción de los lacandones septentrionales y se encuentran cubiertas de huesos humanos y de objetos rituales. La presencia de dichos huesos comprueba que los cadáveres fueron embalsamados o simplemente depositados ahí, hace ya muchos años. Por su parte, los lacandones interpretan este hecho como prueba de que la caverna de Menzabäk (la más importante de todas, situada en la orilla opuesta al emplazamiento del pueblo), es en efecto la roca donde viven las almas de los muertos. Debido a sus características lacustres, este último refugio de las almas, es curiosamente muy similar al Tlalocan de los antiguos mexicanos, además que es el lugar del dios de la lluvia, así como el Tlalocan era la residencia de Tláloc, el cual desempeñaba el mismo papel en la mitología de la culturas del altiplano.

¹² O tizones de cedro (de acuerdo con otras fuentes). Los lacandones utilizan para alumbrarse, entre otras maderas resiníferas, antorchas de cedro que tienen la propiedad de consumirse lentamente al mismo tiempo que ofrecen una buena combustión.

¹³ Bruce, *El libro...*, p. 259.

Se dice que Mensabäk lleva una serpiente como tapa rabo, con la que puede provocar la muerte de los «hombres verdaderos». Como la serpiente es un ser de la naturaleza estrechamente ligado a las lluvias en el espacio mitológico mesoamericano,¹⁴ no es extraño que forme parte del emblema de Mensabäk y que incluso constituya su único adorno.

Cuenta un mito¹⁵ que en una época lejana Mensabäk, quien se aburría solo en su roca, decidió matar algunos humanos para de esta manera tener compañía. Para realizar dicho acto utilizó su serpiente y logró con esto retener cerca de él a unos lacandones que había sorprendido en su milpa. De esta manera, no solamente usurpó las funciones de Hach Ak Yum, sino también las atribuciones de este último, quien era el único que tenía la facultad de decidir la suerte de los «hombres verdaderos». Por otro lado, Mensabäk no alimentaba correctamente a las almas de sus difuntos y éstos enflaquecieron muy pronto. Los dioses celestes se inquietaron, por lo cual Ah K'in Chob, en un principio y Tuub más tarde, fueron a defender la causa de estos miserables. Invitado a dar una explicación por su comportamiento ante el creador, Mensabäk, desconfiado, se negaba a escuchar los mensajes que este último le mandaba. Preso de ira, Hach Ak Yum tomó a Venus¹⁶ y la proyectó con todas sus fuerzas en la guarida de Mensabäk, el cual inmediatamente quedó derribado. En el lugar del gigantesco impacto, se extiende hoy en día el complejo lacustre de Mensabäk. Durante la terrible colisión, K'ak' y Ts'ibatna' se encontraban al lado de Mensabäk. El mito no lo relata, pero puede ser que también ellos hayan sido fulminados por el astro destructor, pues dieron sus nombres a los otros lagos que acompañan al de Mensabäk y forman con ellos el mismo complejo hidráulico.

Después de un año, el creador resucitó a Mensabäk y de nuevo lo invitó a que fuera a disculparse a la casa de los dioses del cielo. Mensabäk se disculpó y prometió que en adelante no agrediría a los protegidos de Hach Ak Yum. A cambio obtuvo el derecho de recibir a los muertos en su guarida y desde entonces es el responsable de la suerte de las almas que le envía Zukunkyum.

Mensabäk es también responsable de la distribución oportuna de las lluvias de temporada que aseguran el crecimiento de las siembras. Esta obligación de ninguna manera puede considerarse como de poca importan-

¹⁴ Ver «Las divinidades del agua y de las lluvias», en Marion, *op. cit.*

¹⁵ Bruce, *El libro ...*, pp. 68-98.

¹⁶ El nombre alegórico de Venus (*Xulab*), fue traducido por Bruce como «el destructor» (*El libro...* pp. 83). Thompson subraya que, en el pensamiento mesoamericano, Venus lleva los símbolos de la muerte y está asociada a la dicotomía vida-muerte al representar, alternativamente, la luz celestial (pues anuncia la próxima salida del sol) y la obscuridad terrestre (*Historia y religión...*, p. 366).

cia. Bajo este aspecto es considerado como el «señor del hollín», el que distribuye el polvo negro (cuyo color corresponde a los vientos de tormenta), a sus auxiliares para que lo extiendan sobre la cima de los árboles de la selva con el fin de que se vierta el agua que abrevará el maíz y asegurará la alimentación de las plantas.

Como «señor de las lluvias» y de las almas, Mensabäk domina un espacio que se encuentra entremezclado en el pensamiento de los lacandones y en el que confluyen las esperanzas de vida y las sombras de la muerte. La proporción de aguas de temporal que caigan y su puntualidad, determinan la posibilidad de que el grupo sobreviva y a Mensabäk le incumbe la pesada responsabilidad de establecer los periodos en los que ocurren sus vencimientos. A través de su yerno recibe las órdenes que le trasmite Hach Ak Yum, a quien se encuentra subordinado. El mito que sintetizamos demuestra la importancia de esta dependencia jerárquica y el cuidado que pone Mensabäk para someterse a ella.

Además de los vientos y de las lluvias, Mensabäk controla a las fieras apocalípticas que fueron encerradas en las entrañas de la tierra con el advenimiento del cuarto sol, pero que devorarán a los «hombres verdaderos» cuando el sol se vele por orden del creador. Mensabäk no puede, sin embargo, disponer a su antojo de esas fieras, de ahí que sea en función de las órdenes que reciba que pueda eventualmente transformarse en uno de los actores principales del último cataclismo.

Al ser el protector del alma de los muertos que esperan en reposo la hora de la próxima creación, es también uno de los vectores del renacimiento humano. De la roca en que vigila a los muertos van a surgir los seres que poblarán el mundo después de que sea exterminada la humanidad actual. Al igual que Kisin, se encuentra asociado al espacio material de los hombres y a la reproducción puntual de las fuerzas de la naturaleza, al ser considerado como uno de los principales hitos del tiempo mítico.

De igual manera que la Luna, Mensabäk está asociado a los principios ctónicos del agua y de las tinieblas y sometido también a la misma lógica de la dualidad de los principios contrarios, pues dispensa la vida, no obstante que es uno de los señores del mundo de los muertos.

Las almas a las que Mensabäk da albergue bajo la inmensa roca que le sirve de morada, están encargadas de dar de comer a sus monstruos. Es una tarea ingrata y apremiante en extremo, que les provoca espanto, pues ignoran que las fieras, a pesar de su aspecto terrorífico, son inofensivas y no pueden devorar a las almas que, además, son inmortales.

Las almas recién llegadas al dominio de *Zukunkyum* obtienen orientación, ayuda y consejo de parte de las almas de los ancestros que murieron hace ya mucho tiempo, que ya están habituadas a realizar las tareas que se espera que también ellas hagan y que deberán de realizar para sobrevivir en el reino de los muertos.

Las recién llegadas, empero, todavía no están decididas a vivir bajo la roca, tienen nostalgia de su casa y de su selva natal, es entonces cuando se les lleva a que vean el estado en que se encuentra su cuerpo, ahora descompuesto en su fosa, entonces se resignan a aceptar su nueva condición, plegándose de ahí en adelante a la servidumbre que les es impuesta.

El alma tiene además la posibilidad de casarse. Puede encontrar una esposa, pero no es una mujer, es una X-Tabay.

Las X-Tabay son divinidades femeninas de la selva. Sólo se aparecen a los hombres que transitan por el bosque y principalmente a aquéllos que se encuentran en periodo de abstinencia ritual¹⁷ que son susceptibles de ser seducidos. Al igual que la X-Tabay del mito que fue excluida de las formas de organización social, estas divinidades no se casan sino que se acoplan con los seres de la naturaleza y se convierten en las compañeras de las almas de los muertos en la morada de Mensabäk.

Ellas representan el arquetipo de la seducción y del hechizo que poseen las mujeres. Son a la vez peligrosas y atractivas, deseables y temibles, se encuentran en los límites de lo real, en donde se aparecen a los hombres y también están en el imaginario del universo de las almas. Son la personificación de la ambivalencia femenina, porque provocan la muerte de los hombres vivos que seducen, pero también aseguran el bienestar y el placer de los muertos con los que se desposan en el más allá.

En el *Códice Dresden* se encuentra representada una antigua divinidad maya con una cuerda alrededor del cuello identificada como Ix Tab, la diosa lunar (porque aparece en un cuadro con representaciones de eclipses lunares).¹⁸ Se le relaciona de igual manera con la muerte. En esta representación de Ix Tab, se ha pretendido ver a la patrona de los suicidios por ahorcamiento,¹⁹ pero otras indicaciones hacen pensar que más bien se trata de una de las manifestaciones del poder lunar aplicado a transmitir la muerte, en lugar de la vida. En efecto, en el *Códice Madrid*, una de las advocaciones del dios de la muerte,

¹⁷ Ver «Referencias simbólicas de la autoridad de las mujeres», en Marion, *op. cit.* Ver también, Bruce «Jerarquía maya...», p. 97 y *El libro ...*, pp. 216-223.

¹⁸ Thompson, *Historia y religión ...*, p. 365.

¹⁹ Y es verdad que se le representa colgada de una cuerda atada a su cuello.

representa a un personaje provisto de un telar.²⁰ Dada la especificidad femenina de esta actividad en el pensamiento mesoamericano no dudamos de que se trate de una diosa lunar de la muerte ataviada con los mismos accesorios que su homóloga, la patrona del tejido y de los partos. Por otra parte, la analogía entre la cueva de Menzabäk y el Tlalocan queda subrayada por el hecho de que se decía que en el Tlalocan vivía una diosa lunar,²¹ cuyo equivalente maya sería sin lugar a duda, la X-Tabay de los mitos lacandones.

Landa por su parte, menciona que una ceiba gigantesca (*Yaxché*) dominaba el centro del lugar de reposo de las almas. El mito tzotzil estudiado por Thompson²² relata que los niños muertos en edad temprana, eran cuidados por la ceiba, provista de numerosas mamas que le servían para alimentarlos.²³ La ceiba se halla estrechamente asociada con las X-Tabay, ya que se dice (tanto en Yucatán como entre los lacandones) que de su tronco surgen unas jóvenes maravillosas que seducen a los hombres. Tanto la ceiba como las diosas que alberga, están relacionadas con el principio de la vida y de la muerte, de manera que este árbol mítico ha sido siempre considerado como el puente de unión entre los diversos espacios del universo. Representa el soporte de un simbolismo eje del pensamiento mesoamericano. Es entonces concebible que este árbol sea utilizado por las X-Tabay para llegar del inframundo a la selva de los «hombres verdaderos». Las X-Tabay surgen del tronco de la ceiba para seducir a los lacandones y hacer que las sigan hasta la muerte, tras la cual, ellas les acompañarán.

Si las X-Tabay lacandonas son advocaciones contemporáneas de la antigua Ix Tab maya, de ahí se deduce la permanencia de la dicotomía muerte-vida, a través de este personaje femenino relacionado con la luna y las tinieblas, con el nacimiento y con la muerte, así como también con las normas de parentesco.

La luna es la madre original de los «hombres verdaderos». Bajo su aspecto celeste representa un principio de consanguinidad y de filiación simbólica con todas las mujeres que constituyen su descendencia.

Las X-Tabay en cambio, víctimas del incesto, culpables de parricidio y excluidas del círculo del intercambio, se convierten en las esposas de las

²⁰ *Códice de Madrid* (4d), citado por Thompson en *Historia y religión ...*, p. 368.

²¹ Thompson, J. E., *The moon goodness in Middle America. With notes on related deities*, C. J. W. PUB. 509, Contribu. 29, Washington, 1939, pp 144.

²² Thompson, *Historia y religión ...*, pp. 364-365.

²³ Cf. el mito de origen de los nacimientos y la costumbre que tienen los lacandones de depositar el cuerpo de los bebés nacidos muertos en el tronco de un árbol, así como el miedo que tienen de ver a un niño desaparecer en sus ramas.

almas en el mundo de los muertos. La muerte invierte los principios de organización que rigen el mundo de los «hombres verdaderos». Por lo tanto, no sorprende que estos seres relacionados con el principio femenino de consanguinidad (*Ak ná*: maternidad), se conviertan, en el Metlán, en las protagonistas de los matrimonios.

En el reino de los muertos las almas son separadas por grupos de descendencia. Se agrupan patrilocalmente, de manera que padres e hijos se reencuentran para retomar el hilo interrumpido de sus intercambios y de sus charlas. Los principales linajes de los hombres de la selva se reorganizan de este modo en la morada de Menzabäk, de tal manera, que incluso aquéllos que habían muerto desde hacía mucho tiempo se reúnen, formando así «una muchedumbre»,²⁴ lo que exaspera a los lacandones.²⁵ La morada de los muertos está lejos de satisfacer el gusto de las almas que ahí se recluyen. En efecto, no hay selva ni presas de caza, la única comida disponible se compone de frijoles y pepitas de calabaza.

Es un lugar muy poblado, y a los lacandones les gusta vivir separados, en un hábitat disperso. Por otra parte, su mujer no puede acompañarlos ni servirles de comer, como sucede en vida. A medida que el tiempo pasa, las almas se vuelven más serenas y resignadas, hasta que se convierten en las encargadas de las almas recién llegadas.

Durante la larga noche que es la «vida de muerto», las almas conversan entre sí, como era su costumbre en la vida terrenal. Sentadas sobre un banco pequeño de madera, que fue su placenta (*kanché*), reencuentran los espacios de intercambio y de diálogo que en otro tiempo instauraron las relaciones agnáticas. Padres, hijos y hermanos, reunidos con sus respectivas hermanas, conversan ahora incansablemente.

El mundo de Mensabäk es concebido como un universo en el cual, hombres y mujeres escapan, casi totalmente, del principio ordenador de la alianza. Hermanos y hermanas pueden reagruparse eternamente tras reencontrarse en un modelo de residencia patrilocal. Un principio de teogamia se introduce en el mundo de los muertos, el cual permite la reorganización de las familias sobre la base de las relaciones de consanguinidad. El mito no precisa si las mujeres se casan en el Metlán y en caso de que esto suceda, con quien lo hacen. Pero lo más probable es que ellas no se casen, ya que nadie procrea en el reino de Menzabäk. Privadas del poder de transmitir la vida, pierden su privilegio de controlar a los hombres.

²⁴ Boremanse, *op. cit.*, 1986, p. 76.

²⁵ Cuyo modelo privilegiado de residencia es de tipo disperso.

Con la introducción de esta noción de alianza ficticia, los lacandones resuelven el problema de la donación de mujeres. Lo imposible es ahora alcanzable, los hombres conservan a sus hermanas, viven en la casa de su padre y sólo conservan de su vida humana el recuerdo de su nacimiento, el asiento intrauterino, símbolo de la madre que ha sido recuperada también, por su propio linaje. Desde el punto de vista de la alianza y de la residencia, el mundo de los muertos es entonces una inversión total del sistema de parentesco, en el que únicamente el principio de descendencia subsiste como modelo organizador de la sociedad.

Los afines desaparecen totalmente, ya que no hay más preocupación en lo que respecta al modo de selección de los cónyuges.

El incesto, que es considerado como una grave infracción a las normas de organización social, se produce cuando un hombre se niega a tener paciencia y deja de respetar la abstinencia a la que le obliga el no haber encontrado una esposa disponible. Los transgresores no sólo son excluidos de la sociedad de los hombres, sino también de la sociedad de las almas, porque se transforman en bestias una vez que llegan al Metlán, en donde no encuentran lugar en el seno de su grupo de descendencia, en la morada de Menzabäk. En cambio las almas que tuvieron paciencia y respetaron largos periodos de abstinencia y fueron fieles al recuerdo de su esposa, son recompensadas por sus esfuerzos, obteniendo el derecho de conservarla desde su llegada, bajo el peñasco de Menzabäk, convirtiéndose así en una excepción en el sistema de organización de las almas, ya que se reagrupan a través de la alianza y no de la filiación.

¿No encontraremos en esta visión maya de Metlán el sueño inalcanzable de una sociedad liberada de las restricciones de las normas, libre del universo de las reglas, recuperando por ello, más allá de la muerte, la posibilidad que jamás tuvieron los hombres de vivir «por sí mismos»?²⁶ ¿Será acaso que después de haber aceptado las restricciones del sistema, o purgados los castigos como consecuencia de infracción, los hombres se liberan con la muerte de los tabúes inherentes a las leyes del matrimonio? El mito no lo dice, al contrario, parece demostrar que lejos de favorecerlos con el rompimiento del modelo, «frecuentemente los muertos son desdichados en el más allá».²⁷

El final del ciclo

El ciclo de vida de las almas, nos lleva de nuevo al principio de alternancia que impregna el pensamiento de los lacandones. Situados bajo el signo de

²⁶ Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, Paris, 1949, p. 617.

²⁷ Boremanse, *op. cit.*, p. 77.

la tierra, de la luna y del agua,²⁸ los muertos esperan el fin de un ciclo solar, es decir, de una generación de lacandones²⁹ y el reestablecimiento de un nuevo ciclo, del cual serán los herederos, porque los humanos de una nueva era cósmica provienen de las almas de los hombres muertos en el curso de la era anterior.

Es así como mediante la muerte se engendra la vida, del mismo modo que la vida engendra la muerte tras haber transcurrido cinco días de haber sido sepultado el cuerpo. La vida triunfa sobre la muerte después de cinco días de exposición al sol renovado y renovador.

Es así como los lacandones conciben la reproducción cíclica de su sociedad y el restablecimiento del equilibrio entre los grupos de descendencia. De esa manera explican las características demográficas de su grupo, que los distingue de las otras sociedades mayas vecinas. De la misma forma conciben la conservación de su medio natural, sujeto a una explotación extensiva de los recursos, en el seno de un vasto territorio, cuya renovación periódica implica destrucciones sucesivas del sol y de los hombres.

Si los «hombres verdaderos» son poco numerosos —me decía un día el viejo José Pepe Chanbor— es porque, a diferencia de los chinos, han sido destruidos muchas veces por «nuestro señor». Es también por esto que la selva de los lacandones existe todavía, porque ha sido destruida, inundada, quemada y después renovada por Hach Ak Yum. Por este motivo puede ser aniquilada por los leñadores, quemados sus pastos, invadida por los agricultores y perforada por los buscadores de petróleo, pues Hach Ak Yum la destruirá de nuevo y la entregará posteriormente a una nueva generación de «hombres verdaderos», embellecida y renovada, para que siembren de nuevo maíz y reproduzcan su linaje. Es en esta fe ciega en las propiedades cíclicas de su historia donde reside el estoicismo de los lacandones.

²⁸ *Idem*, p. 103.

²⁹ Menzabäk es, como hemos mencionado, el patrón de las lluvias y el hacedor del hollín, es decir, de las nubes y del viento.

Luchas rituales

Yolotl González Torres*

Resumen: en este trabajo se hace una relación y un análisis de tres fiestas anuales mexicas: tlacaxipehualiztli, ochpaniztli y panquetzalitli, en las que se llevan a cabo luchas rituales. En las dos primeras se ve claramente la oposición simbólica de ambos periodos del año en que las fuerzas positivas y negativas de la naturaleza llegan a su clímax, mientras que en la tercera se vislumbra la expresión de luchas de poder tanto dentro como fuera de la comunidad.

Abstract: in this article the author describes and analyzes three annual feasts of the Mexica, tlacaxipehualiztli, ochpaniztli and panquetzalitli, in which ritual fights took place. In the first two it is clearly seen the symbolic opposition of both periods of the year when the positive and negative forces of nature reach a climax, while in the third a struggle for power inside as well as outside the community is seen.

En el ciclo anual del ceremonial mexica hay tres luchas rituales que nos parecen muy significativas, las primeras se llevan a cabo en los meses de *tlacaxipehualiztli* y *ochpaniztli*, coincidiendo con los equinoccios de primavera y otoño y la tercera en *panquetzalitli*, aproximadamente con el solsticio invernal.

Los pasos críticos del sol a través del año han sido celebrados por diversos pueblos del orbe con algunas características semejantes, entre ellas la de su asociación con ritos de la fertilidad, lo cual se puede ver desde los antiguos pueblos del Cercano Oriente, como los sumerios, hasta otros pueblos como los chinos e incluso los mesoamericanos. Marion¹ menciona este aspecto en relación con el carnaval indígena actual en su sincretismo católico y lo que ocurría con rituales indoeuropeos muy antiguos.

¹ Marie Odile Marion, *Identidad y ritualidad entre los mayas*, INI, México 1994, p. 66.

* DEAS-INAH

Varios ritos que podríamos calificar como luchas efectuadas por algunos grupos indígenas de México parecen haberse llevado a cabo en la época del carnaval, o sea antes del equinoccio de primavera o en el día de la Santa Cruz, coincidente este último, con el paso del sol por el cenit, pero es posible que también en ceremonias como las que llevan a cabo los coras en Semana Santa, se encuentren reminiscencias de las luchas rituales con el mismo fondo simbólico de las prehispánicas.

El mismo ritual de *tlacaxipehualiztli* está íntimamente asociado con el renacer de la naturaleza, que es el principal significado del cambio de piel.

Las fiestas de *tlacaxipehualiztli* y *ochpaniztli*, se llevaban a cabo en las mitades opuestas del año que hemos llamado —en un símil con la concepción china— yin y yang, lo masculino y lo femenino, momentos de crisis y de cambio asociados con la trayectoria anual del sol, que llega al punto central del horizonte, cuando los días empiezan a alargarse, o a acortarse en el caso de *tlacaxipehualiztli*, coincidiendo con la aparición de las lluvias y de la nueva vegetación y con un activo trabajo agrícola eminentemente masculino, mientras que en *ochpaniztli* los días empiezan a acortarse, coincidiendo con el tiempo en el que el volumen de lluvia decrece, los frutos maduran y son cosechados, la vegetación empieza a morir y las actividades agrícolas relacionadas sobre todo con los hombres también terminan.

Por ello encontramos las oposiciones simbólicas de ambos periodos del año reflejadas en estos rituales. En los dos casos el rito incluía el sacrificio de uno o más seres humanos, su desollamiento y el vestirse con la piel, seguramente como símbolo de transformación del cosmos y marcando momentos intermedios, entre ámbitos de poderes o energías masculinas a femeninas y viceversa.

El primer sacrificio era la ofrenda de los guerreros más valientes, en la plenitud de la vida, el cual tenía lugar a plena luz del día y con innumerables asociaciones solares, mientras que el segundo se llevaba a cabo en la noche con asociaciones lunares.²

La lucha ceremonial que se llevaba a cabo en *tlacaxipehualiztli*³ es bien conocida, por lo que solamente señalaré que el día anterior se llevaba a cabo una escaramuza entre mançebos que se habían vestido con las pieles de los cautivos que habían sido sacrificados en el templo de Huitzilopochtli, los cuales se sentaban en lechos de heno o tiza a donde llegaban otros grupos de jóvenes a

² Yolotl González Torres, *El culto a los astros entre los mexicas*, Sep-setentas, Diana, México, 1979.

³ Las fuentes principales de información para estos rituales son Sahagún y Durán, pero en ocasiones presentan pequeñas diferencias.

provocarlos, prendiéndose unos a otros y encerrándose en diferentes lugares.⁴ Según Durán, las pieles eran de *ixiptlas* (imágenes) de Xipe que habían sido sacrificadas en cada barrio el día anterior.

El escenario del ritual principal era un patio de siete a ocho brazas, contiguo al templo mayor y frente al de Xipe Tótec llamado por Durán *cuauhxiccalco*. En él se encontraba una gran piedra redonda con un agujero en medio, que se llamaba *temalacatl*, y tenía en la parte superior, tallada y pintada, la representación del Sol y en la inferior la de la Tierra, junto a ésta —también de acuerdo con Durán— había otra piedra llamada *cuauhxicalli* o vasija del águila. A este patio bajaban como espectadores y testigos los sacerdotes vestidos con la indumentaria de todos los dioses (según Durán varios de estos sacerdotes vestían las pieles y la indumentaria de los *ixiptlas* sacrificados el día anterior), que se colocaban alrededor del *temalacatl*, a un lado de los músicos y de los ofrendantes y rodeados por «toda la ciudad» como espectadora. El rito consistía en una lucha real: el actor principal del drama era un guerrero cautivo que había sido seleccionado por su valentía. Ocupaba el centro del escenario amarrado como de un cordón umbilical a la piedra que representaba al cosmos y en una situación total de desventaja ante sus adversarios: dos guerreros ocelotes y dos águilas, representación también de la dualidad cósmica. Estos formaban las aspas de un *quincunce* con el cautivo en el centro, el cual se repetía con la presencia de otros guerreros zurdos o ambidiestros llamados las cuatro auroras, pero como todo ritual se presentaba «en un ambiente totalmente diferente al del mundo externo de actividad humana, en donde los eventos del mundo real pueden ser controlados y manipulados».⁴ Los guerreros destinados a este sacrificio tenían un sacerdote —«padrino»—, vestido de *cuetlachtli*,⁵ cuyo papel consistía en atarlos al *temalacatl*, darles las armas y llorar mientras peleaban y después de «rayados»⁶ entregarlos al sacerdote encargado de sacarles el corazón, y en una solemne danza posterior, en la que participaban solamente los guerreros, llevar en las manos las cuerdas con las que habían sido atados, gimiendo por ellos, mientras los ofrendantes llevaban en las manos las cabezas. Muchas de estas acciones llenas de significado quedan fuera de nuestra comprensión, pero

⁴ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Editorial Porrúa, México, 1969.

⁵ El *Códice florentino*, volumen III, f. 5, dice «tiene una piel lanuda con una cola frondosa, cara redonda como de hombre, hocico corto, silba, es muy listo y muy atrevido».

⁶ Rayar a un cautivo, era una forma de *touche* de la esgrima francesa, cualquier rasguño que se le hacía al guerrero mexica era señal de que había sido vencido e inmediatamente se procedía a sacrificarlo.

podemos conjeturar que el *cuetlachtli*, que se describe como un lobo u oso, pero cuyo nombre también significa simplemente piel, era uno de los animales fieros, cuya piel también era usada como traje-insignia de guerreros valientes. Seler identifica al *cuetlachtli* por la descripción que de él da Sahagún, con el animal nocturno que vive en tierra caliente y que es llamado «oso de Michoacán» u «oso de miel». Su nocturnidad, asociada al nombre del *yohualahua* bebedor nocturno, sacerdote encargado de sacrificar a los cautivos después de ser «rayados», nos vuelve a indicar una oposición con todos los símbolos solares de este ritual. Podemos incluso conjeturar que se trataba de una constelación que servía de guía a las almas de los muertos en su camino al más allá.

Después de extraído el corazón del cautivo y ofrendado al sol, se le entregaba al ofrendante una vasija con su sangre y un popote, con el que iba «dando de comer a todos los dioses». Posteriormente el cautivo sacrificado era desollado, y su piel vestida por indigentes que se atrevían a aguantar la carga de *mana* de la piel, y con ella puesta, otorgaban bendiciones a los niños y pedían limosna en las casas. Por otra parte Durán⁷ nos dice que «no se debían de encontrar en parte ninguna ni en casa, ni en la calle, ni en las encrucijadas porque si se topaban en alguna parte, si se encontraban uno contra el otro, habían de pelear y pugnar de romperse el cuero el uno al otro y los vestidos, lo cual era estatuto y ordenanza de los templos».⁸ En relación con esto podemos recordar que en las *Relaciones Geográficas de Cholula* se menciona que si alguien era encontrado en el campo por un *xipe* era sacrificado al año siguiente. Podemos conjeturar que la energía sagrada o *mana* de la piel de estos guerreros sacrificados era benéfica, por ello las mujeres con sus hijos se acercaban a pedir bendiciones, a pesar de que un encuentro entre ellos mismos provocaba algo semejante a un corto circuito. Las pieles, después de ser usadas durante un mes, eran colocadas en una cueva dentro del recinto sagrado de Tenochtitlán, es decir, aparentemente aportando mayor poder sagrado al gran centro ceremonial, junto con las cabezas del *tzompantli*. Se dice que «las enterraban con gran solemnidad como a cosa sagrada, al cual entierro acudía toda la tierra a sus templos».

La fiesta del mes de *ochpaniztli* presenta una gran cantidad de elementos opuestos a los de *tlacaxipehualiztli*: en primer lugar el principal sacrificio era de una mujer, imagen de Toci, la que era ofrendada también por mujeres, médicas y parteras, aunque días antes ya se había sacrificado a otras dos mujeres, imágenes de las diosas Chicomecoatl y Atlatonan. Antes de la muerte de Toci

⁷ Fray Diego de Durán, *Historia de las Indias en la Nueva España*, Editorial Porrúa, México, 1969.

⁸ *Ibidem*, p. 101.

también había una escaramuza, en la cual tomaban parte solamente mujeres, dividiéndose en dos bandos que se golpeaban con bolas de heno, «hojas de tuna» y *cempazuchiles*. La mujer imagen de Toci era degollada en la espalda de un sacerdote, en la noche. Esta acción tenía lugar en el templo de Huitzilopochtli o de Toci (según diferentes versiones). Después de lo cual era desollada y su piel vestida por un sacerdote que se convertía en su imagen desde ese momento. En lugar de luchar contra cuatro guerreros águilas y ocelotes era rodeada por sus acompañantes huasteca, los «servidores blancos» y los «servidores negros» que llevaban en las manos, en lugar de espadas, escobas ensangrentadas que causaban gran temor. A continuación se efectuaba una escaramuza guerrera entre los seguidores de Toci y los principales y guerreros de la ciudad, «saliendo por capitán y defensa de los huastecos y servidores el que tenía el cuero y los vestidos de la india». Sahagún llama a esta escaramuza *zacacalli*, explicando este nombre porque «todos aquellos que iban huyendo llevaban en las manos zacates ensangrentados».⁹ Al día siguiente, «Acabado el combate, bailaban todos, trayendo al indio del cuero por guía, cantándole cantares en su honor. Acabado el canto sacrificaban frente a éste y en su honor a unos indios», a los que según una versión, dejaban caer de una especie de escaleras, según otras los flechaban, y según otros más, sólo les sacaban el corazón. La sangre de éstos era recogida en «un lebrillo» «y poníanla delante de la madre de los dioses que habiendo dejado de bailar, miraba el sacrificio con sus guastecos y servidores», los cuales, como se dijo, en lugar de espadas traían escobas. Metía ella el dedo en el lebrillo y chupaba la sangre, efectuando la misma acción de los guerreros ofrendantes en *tlacaxipehualiztli* que daban de comer a los dioses, pero ahora lo hacía ella misma. De acuerdo con Sahagún había un repartimiento posterior de armas y de ropa a los guerreros valientes quienes después efectuaban un gran baile que se repetía al día siguiente. En la noche también se repetía la escaramuza en la cual Toci correteaba a los guerreros que habían tomado greda y plumón de una batea colocada en el *coaxalpa* en la parte inferior del templo de Huitzilopochtli.

Pero volviendo a lo que acontecía después de que el sacerdote, que era la imagen de Toci, chupaba la sangre,

bajábase todo el pueblo y poníanse todos a una en el suelo y chupábanlo comiendo la tierra que en él habían cogido. En habiendo cogido todos de aquella tierra con el dedo, uno de aquellos caballeros que se sentía de más ánimo y valor de los que habían combatido y estando bailando, arremetía

⁹ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Porrúa, tomo I, México, 1969, p. 192.

al lebrillejo de la sangre, antes que otro llegase en atreviéndose a sus pies y ligereza y metía el dedo en el lebrillo y hacía la misma cerimonia que el indio en figura de la diosa había hecho, y luego daba la vuelta contra todos los que armados estaban y hacía les rostro, con un ánimo de un César, y defendiéndose de todos, salían del templo, unos por herirle, otros por defenderle. Movíase entre ellos una grande y sangrienta contienda y rebato que era cosa espantosa de ver, todos armados de coracinas y espada y rodela. [...] «Y en aquella pelea iban al lugar que arriba dije de la ermita de la diosa, que estaba a la entrada de la ciudad [...] Muchos de los que combatían salían mal heridos, o de pedradas o de palos, yendo en este combate desde la puerta del templo de Huitzilopochtli hasta la primera cruz [...] La cual rencilla llegaba hasta allí, hallándose en ella toda la flor de los caballeros y capitanes de toda la comarca, [...] en llegando a la ermita —en donde se guardaba la piel de Toci—, allí cesaba el combate.¹⁰

La piel era colocada en un bastidor y abandonada hasta el año siguiente. Este autor especifica que como la ermita estaba en alto se tenían que subir en una escalera que después quitaban.

Este tratamiento de la piel es otra oposición más que se encuentra entre las dos fiestas hasta el momento mencionadas, ya que, como se dijo, en la primera las pieles eran guardadas dentro del recinto del templo mayor, mientras que la de Toci era tratada como una especie de *pharmakos* o chivo expiatorio, cargada de la sacralidad negativa, por eso era agredida y después su piel abandonada en la ermita fuera de la ciudad. No debemos olvidar el pasaje de la historia de los mexica a su llegada al valle cuando mataron y desollaron a la hija de Achitometl y la erigieron diosa, pero incurriendo en la justa ira del padre. Esta conducta mexica es explicable con la actitud de provocación asumida por Huitzilopochtli muy semejante a una de las versiones del mito de Coatepec que veremos posteriormente. Esta diosa desollada y todo el mes de *ochpanizli* está relacionado aparentemente con la fertilidad y la guerra así como con la purificación. Tampoco debe olvidarse que después de *ochpaniztli* era cuando generalmente se iniciaban las contiendas guerreras.

La tercera lucha, que puede considerarse como la más importante en el ceremonial mexica, se llevaba a cabo en el mes de *panquetzaliztli*, como parte de la celebración del mito del nacimiento de Huitzilopochtli, en el que éste luchaba contra los *huitznahua* y una mujer, en el cerro de Coatepec. Los hechos que ahí ocurrieron marcaron el surgimiento como

¹⁰ Durán, *op. cit.*, tomo I, pp. 147-148.

dios, del héroe cultural Huitzilopochtli, investido de sus atributos numinosos, llevando a cabo acciones sobrenaturales en una batalla contra rivales de la misma tribu a través de las cuales afirmó su poder.

La deificación de Huitzilopochtli se relata en dos versiones y momentos diferentes; en uno (Cristóbal del Castillo), el chamán guía de los mexicas es transportado místicamente a Culhuacán donde, en reunión con los dioses, es prevenido de su próxima muerte y transformación a través de la reencarnación de Tetzauhteotl-Tezcatlipoca en sus huesos.

En la versión más conocida de la deificación de Huitzilopochtli —registrada solamente por Sahagún— ésta ocurre dentro del vientre de Coatlicue en donde de un plumón que cae del cielo se convierte en el joven guerrero dotado de tales facultades que antes de nacer se comunicaba con su madre y con Quauhuitlicac —el único *huitznahua* fiel a su madre.

En una tercera versión del mito no se habla de la transformación de Huitzilopochtli, puesto que posiblemente ésta ya había ocurrido, sino de la destrucción de una sección de sus seguidores, entre los que se encontraban los *huitznahua*, sin que mediara motivo de discordia, sino la imposición de su poder de mando. Cuando llegaron a Tula, y por mandato del mismo dios, construyeron una represa de agua, creando un lugar tan agradable que los hizo creer que era el sitio prometido, y por instrucciones del mismo Huitzilopochtli empezaron a sembrar y a construir sus casas diciéndole a Huitzilopochtli con gran entusiasmo:

*Aquí es tu morada, Huitzilopochtli,
a este lugar eres enviado
Aquí te conviene ensalzar tu nombre,
en este cerro Coatepec te es concedido
gozar del oro y de la plata, y de todos los demás metales;
de las piedras preciosas y de las plumas ricas y resplandecientes
y de las ricas y preciosas mantas,
y del cacao y todo lo demás que en este nuevo mundo criare.
Aquí has de ganar lo que resta
de las cuatro partes del mundo,
con la fuerza de tu pecho y de tu cabeza y de tu brazo.
Aquí es el lugar donde has de alcanzar la gloria
y ensalzamiento de tu nombre;
éste es la cabecera de tu reino,
Manda a tus padres y ayos que hagan junta sobre ello
y que se concluya el andar a buscar más descanso del que aquí tenemos,*

*porque descansen ya los aztecas y mexicanos
y tengan fin sus trabajos.*¹¹

Como se puede ver, en estos párrafos no hay señal alguna de rebeldía sino de una petición de descanso, sin embargo la respuesta de la deidad es implacable, castigando duramente a los que se atreven a dirigirle estas palabras, que son los *huitznahua* o una sección de ellos, dirigidos por una mujer llamada Coyolxauhqui, con la que no se menciona —en esta versión—, ningún parentesco. A la mañana siguiente aparecen muertos y la mujer con el corazón extraído.

El mito más conocido es el que relata Sahagún, que ha sido repetido incesantemente, y en el cual Huitzilopochtli nace para luchar contra —ahora sí sus hermanos —los *huitznahua* y Coyolxauhqui que quieren matar a la madre.

Es interesante hacer notar que la indumentaria con la que se describe a Huitzilopochtli en el momento de su nacimiento es muy semejante a la de su imagen en el *Códice Matritense*: «Nació [...] trayendo consigo una rodela que se dice *tehuehuelli* con un dardo y una vara de color azul, y su rostro pintado y en la cabeza traía un pelmazo de pluma pegado, y en la pierna siniestra delgada y emplumada y los dos muslos pintados de color azul, y también los brazos».¹²

La descripción del *Códice Matritense* dice que:

*En la cabeza tiene puesto un gorro de plumas amarillas
de guacamaya con su penacho de quetzal
en la frente un soplo de sangre
en el rostro sobre la faz tiene rayos,
sus orejas de pájaro azul, su doble, una serpiente de turquesa,
su anecuyotl lo va cargando en la espalda,
en su mano una bandera de pluma de quetzal.
Están atadas sus caderas con mallas azules,
sus piernas de color azul claro.
Campanillas, cascabeles hay en sus piernas,
sus sandalias de príncipe,
su escudo un tehuehuelli,
su haz de flechas de rastrillo sobre el escudo
su bastón de serpientes erguido en su mano.*¹³

¹¹ *Ibidem*, p. XLIII.

¹² Sahagún, *op. cit.*, p. 273.

¹³ Miguel León Portilla, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, Introducción, paleografía y notas, UNAM, México, 1958, p. 13.

Es importante señalar que, a diferencia de las epopeyas, leyendas y mitos de otros pueblos del mundo, ésta es la única batalla importante que se relata en los mitos mexicas y casi podríamos decir en toda mesoamérica. Es una lucha triunfante en la que de hecho se inicia una nueva era: la de la supremacía de Huitzilopochtli, incluyendo la creación de un mito en el que se legitima por su nacimiento milagroso de Coatlicue, seguramente una antigua deidad mesoamericana de la tierra.¹⁴

Por otra parte, las batallas contra los mexicas instigadas por Copil, quien logró reunir a todos los pueblos de la cuenca en su contra, así como la muerte posterior del mismo, por Quahlequezqui, no llegan a adquirir el carácter de lucha mítica, a pesar de que, por lo que relatan las fuentes, parece haber sido uno de los momentos más difíciles de la historia de los mexicas.

Es por esta razón que la principal escenificación de una lucha ritual en el calendario anual de los mexicas ocurría precisamente en la fecha en que se celebraba el nacimiento de Huitzilopochtli en Coatepec, cuya réplica, por otra parte, se encontraba en el centro de Tenochtitlán, en el ombligo del imperio. El escenario ritual tiene mucha importancia en este tipo de representaciones y de hecho, el mismo *Huey Teocalli* es una reproducción del sitio en donde se llevó a cabo el drama al que estamos haciendo referencia, por lo que prácticamente cada elemento del templo reproduce algún lugar significativo de la gran batalla, por ejemplo, por el que avanzaron los *huitznahua* cuando fueron a atacar a Coatlicue: Tzompantitlan, Coaxalpa, Apetlac, «en medio de la sierra», etcétera.

Como se sabe, la escenificación de la batalla de Coatepec se llevaba a cabo en el mes de *panquetzaliztli* que tenía lugar en diciembre, cerca del solsticio de invierno. Este ritual estaba dividido en dos momentos: uno era la procesión llamada la prisa de Huitzilopochtli, y la otra era la lucha ritual en la que participaban los *huitznahua*. Cabe aclarar que éstos eran miembros de uno de los barrios más importantes, no sólo de Tenochtitlán sino de otros pueblos venidos de Aztlán, según Monzón era uno de los tres grupos nobles de Tenochtitlán y tenían su propio templo, su *calmecac*, y además se les puede ver representados como los guerreros mexica principales en el *Códice mendocino*. Cuando se hizo la repartición de títulos honoríficos, después de una de las primeras conquistas de los mexicas, entre éstos también se encontraba *huitznahua*.

La ceremonia llamada «la prisa de Huitzilopochtli», seguramente representaba las conquistas que habían llevado a cabo los mexicas gracias a la ayuda del dios en la cuenca de la laguna. Del Gran Teocalli descendían dos

¹⁴ Hay otros mitos en los que se intenta otorgar un papel de deidad creadora a Huitzilopochtli, como el de los *tezcaltipocas*, hijos de la pareja creadora, pero consideramos que es una versión muy tardía y producto del mismo intento de legitimización.

guerreros llevando en unas astas dos plumajes redondos como rodela con el medio agujerado, los seguía un sacerdote que llevaba en sus brazos la imagen del dios Painal, y detrás de ellos un grupo de gente siguiéndolos, primero iban al gran juego de pelota en donde se sacrificaba a dos cautivos, después se dirigían a Tlatelolco y después a Nonoalco en donde se les unía Quauhtlicac, que como se recordará es el nombre del *huitznahua* que avisó a Huitzilopochtli por donde venían sus parientes. Se dice que Painal y Quauhtlicac tenían los mismos ornamentos y atavíos, excepto que el último estaba cubierto de gis, después seguían por una serie de lugares alrededor del lago hasta volver al *Huey Teocalli*.¹⁵

Mientras tanto se llevaba a cabo la otra parte de la ceremonia que escenificaba la lucha que ocurrió después del nacimiento de Huitzilopochtli en la que participaban los esclavos bañados que habían sido consagrados por los *pochteca*, los cuales llevaban como armas flechas de pájaro con puntas de pedernal, y los guerreros *huitznahua*, a los cuales Moctezuma había dado jubones amarillos y rodela pintada con unas esférulas blancas y negras, descritas en el *Códice florentino* como «ojos de lobo»,¹⁶ «por espadas llevaban unos garrotes de pino y unos dardos con puntas barbadadas de madera».

«Matabanse unos a otros en esta escaramuza, y los que cautivaban los esclavos de los soldados también los mataban». Los que capturaban los «bañados» eran sacrificados sobre un *teponaztli*.

El hecho es que cuando regresaba de su recorrido el dios Painal *uno que estaba mirando desde encima del cu daba voces diciendo ¡Ah Mexicanos, no pelléis más, cesad de pelear, que ya viene el señor Painal! oída esta voz para los que peleaban, los soldados echaban a huir y los esclavos seguíanlos, y así se desbarataba la guerra. Todos soldados de aquellos los que habían acompañado la procesión de Painal tomaban las mazas con plumas que habían llevado los muchachos y a su vez las llevaban corriendo hacia el templo en donde eran relevados por otros dos, y así hasta llegar a la parte superior del templo en donde estaba la estatua de Huitzilopochtli hecha de tzoalli, a la cual tomaban cautiva y llevabanla a sus casas y hacían convite con ella.*¹⁷

¹⁵ El itinerario que señala el *Códice florentino*, tomo II, f.140v, dice que pasaba por Chapultepec. Después de cruzar el río, en un lugar llamado Izquilitlan mataban a un cautivo con este nombre. Izquilitlan es otro de los barrios de Tenochtitlán, después iban a Tepetocan, cerca de Coyoacán, Mazatlán en Acachinanco. Y da un dato curioso diciendo que dejaron de enrollar el papel y que éstos empezaron a enrollar el papel cuando Paynal empezó a seguir su camino. En la versión de Durán, en una de las celebraciones de Huitzilopochtli se menciona el enrollamiento de un enorme *maxtlatl* de papel de Huitzilopochtli.

¹⁶ *Códice florentino*, edición facsimilar, AGN, volúmenes, tomo I, (libro II) y tomo III (libro XI de los animales).

¹⁷ Sahagún, *op. cit.*, tomo I, p. 211.

Mientras tanto, los cautivos y los esclavos, entre los que por cierto también se encontraban mujeres, hacían una procesión alrededor del templo y después bajaba un sacerdote de lo alto trayendo en la mano un

volumen grande de papeles blancos, que llaman teteppoalli o tetéuitl. Abajo los ofrecía a las cuatro partes del mundo y los ponían en el quauhxicalco. A continuación otro sacerdote descendía con la xiuhcoatl que era un hachón de teas muy largo, con la cabeza y la cola «como culebra», en la boca llevaba plumas coloradas y la cola hecha de papel, la ofrecían a los cuatro rumbos y la arrojaban sobre el papel para que ardiera.

Después bajaba otra vez el sacerdote con la imagen de Painal visitando a todas las futuras víctimas que en seguida eran subidas al templo para ser sacrificadas. Se especifica que los bañados, «ofrecidos solamente por los *pochteca*» eran sacrificados en el templo de Huitzilopochtli, mientras que Sahagún dice «... así hacían a todos los esclavos que mataban a honra de Huitznáhuatl; sólo ellos morían, ningún cautivo moría con ellos, matábanlos en su cu de Huitznáhuatl».¹⁸

Podemos por esto pensar que los esclavos, o ciertos esclavos, eran ayudados por los guerreros del barrio de Huitzilopochtli posiblemente de Itepeyoc, incluso quizá los ayunadores de un año en su honor y los guerreros del barrio de Huitznahua y algunos esclavos bañados, de alguna manera relacionados con ellos, luchaban en su contra. Por otra parte la imagen de uno de los dioses hechos de *tzoalli* que representaba a Huitzilopochtli era hecha en el templo de Huitznáhuac. También los miembros de los *calpultin* de Huitznáhuac e Itepeyoc participaban activamente en estos rituales de *panquetzaliztli*. Hay que recordar que los esclavos bañados eran ofrendados por los *pochteca*, quienes para poder llevar a cabo esta ofrenda habían ejecutado un complicado proceso que llevaba varios meses e incluía, la presentación de la riqueza que necesitarían gastar en este mes: un viaje a Xicalanco, la compra misma de los esclavos y de la indumentaria que usarían en la exhibición que de ellos harían sus dueños, así como los tres banquetes que ofrecerían y los regalos que se distribuirían.

Es significativo que en el mito, Huitzilopochtli despoja a los *huitznahua* de un emblema que llevaban en la espalda llamado *anecuyotl*, mismo que llevaba Huitzilopochtli como parte de su indumentaria, además de las flechas con puntas de pedernal, mientras que los *huitznahua* llevaban en este combate, escudos con esférulas blancas y negras y dardos barbados de madera. Huitzilopochtli, en realidad vence a sus contrincantes con ayuda de su arma mágica que es la *xiuhcoatl*, misma con la que es representado la mayor parte de las veces y la cual, como ya vimos, también desempeña un papel en el rito.

¹⁸ *Ibidem*, p. 212.

Como se ha visto, la lucha se detiene cuando Painal regresa de su recorrido y grita «¡Ea, mexicanos, cesad de pelear!», lo que indudablemente significa que se trataba de una lucha interna.

Vale la pena señalar que Durán mismo reconoce que «todo este ornato tenía su significación e intento de alguna superstición», aunque él difiere un poco en la descripción del dios, coincide en las características principales de la rodela: «con cinco pegujones de plumas blancas puestos en cruz de la que colgaban plumas amarillas a manera de rapacejos a la que aparentemente se llamaba *tehuehuelli* », la que «salía por lo alto de ella una bandereta de oro y por el lugar de las manijas salían cuatro saetas, las cuales eran insignias que fueron enviadas del cielo a los mexicanos, para con aquellas insignias, tener las grandes victorias que tuvieron en sus antiguas guerras». ¹⁹ En la otra mano tenía la famosa *xiuhcoatl*, la otra poderosa arma que ayudó a los mexicas en sus conquistas.

Una pregunta muy importante y difícil de contesar es ¿qué tenían que ver los *pochteca*, posiblemente tlatelolcas con o contra los *huitznahua*? ¿Por qué esta relación? y ¿Por qué teniendo los *pochteca* su propio dios que era *Yacatecuhtli*, su templo que era el *Pochtlan*, incluyendo un *calmecac* y un *tzompantli*, en los que además hacían otras fiestas en el mes de *Xocotl huetzi*, la ceremonia más importante, en la que se gastaban más bienes y ganaban más prestigio se efectuaba en el templo de *Huitzilopochtli* y precisamente en la fiesta más importante de este dios?

¿Qué conflicto ancestral había entre los *huitznahua* y los de *Itepeyoc*? ¿Los *huitznahua*, como se dijo, seguían teniendo un papel importante en la sociedad *tenochca*?

En un trabajo anterior propuse que la guerra de *Huitzilopochtli* contra *Coyolxauhqui* y los *huitznahua* pudo haber tenido como origen una lucha entre linajes patrilineales contra linajes matrilineales, venciendo los primeros representados por *Huitzilopochtli*. Desde luego no existe prueba de ello, aunque la actitud del dios mexica contra sus poderosas hermanas puede tener la explicación que se da para tantos pueblos del mundo, es el temor al poder sagrado femenino, sin embargo en la lucha ritual de *panquetzaliztli* ninguna mujer desempeña algún papel importante.

También nos llama la atención la importancia del arma maravillosa de *Huitzilopochtli*, misma que se guardaba en el templo mayor y con la que intentaron combatir los mexica, como último recurso, cuando estaban perdiendo la batalla contra los españoles. Indudablemente se trata de un *atlatl*,

¹⁹ Durán, *op. cit.*, tomo I, p. 19.

el arma más antigua de mesoamérica, la que se siguió utilizando hasta principios de siglo por los cazadores de patos y de aves acuáticas del valle. Sin embargo en la peregrinación, cuando los mexicas llegan a Quauhuitlica —curiosamente el mismo nombre del *huitznahua* leal—, se les cambia el nombre de aztecas a mexicas y se les entregan sus nuevas armas: el arco y la flecha, lo que para nuestro gusto significaría que les están haciendo el don de unas armas superiores para la guerra, aunque el *atlatl* sigue siendo el arma mágicamente importante.

Hemos visto también que los «bañados» de Huitzilopochtli utilizan, en la batalla ritual, flechas de pedernal y los *huitznahua* puntas barbadas de madera. Por otra parte se hace frecuente referencia a flechas como «varas tostadas», ¿serán estas últimas las mismas puntas barbadas de madera?

Aunque hay otros conatos de luchas rituales,²¹ podemos considerar que las tres mencionadas son las más importantes. En la última hemos visto que la repetición de un mito del nacimiento de Huitzilopochtli tiene como fin renovar la imagen de fuerza del dios, que es en última instancia el símbolo del pueblo mexica. La victoria sobre sus enemigos de dentro y de fuera del grupo refuerza la cohesión de éste y por otra parte sirve como recordatorio de la necesidad de obediencia. La multitud de símbolos que aparece en esta lucha es difícil de analizar, quizá posteriormente pueda hacerse con mayor precisión.

Carrasco²¹ en una interpretación sobre *tlacaxipehualiztli*, plantea que «la metamorfosis del lugar es acompañada por una metamorfosis de poder, el poder cosmológico que creían los aztecas que permeaba su mundo material...», esta metamorfosis de lugar y poder sigue tres patrones impresionantes, de los cuales el primero es el que nos interesa. En éste «el paisaje de *tlacaxipehualiztli* se concentraba en los centros ceremoniales de las vecindades de Tenochtitlán. La capital se transformaba en un centro ceremonial militar». Mientras que *ochpaniztli*, también tenía lugar en el centro, pero fue expulsado de éste.

Por otra parte las luchas que se llevan a cabo en los equinoccios de primavera y otoño, marcan claramente cambios importantes en el ciclo de la naturaleza relacionado con las oposiciones de las energías positivas y negativas representadas por los guerreros jóvenes sacrificados *versus* la mujer

²⁰ López Austin los llama juegos rituales. Alfredo López Austin, *Juegos rituales aztecas*, UNAM, México, 1967.

²¹ David Carrasco, «Give me some Skin: The Charisma of the Aztec Warriors », en *History of Religion*, 1995, pp. 1-26.

madura, los primeros van rodeados de cuatro hombres, también guerreros, y la mujer va rodeada de hombres que en lugar de armas llevan en las manos escobas, ninguno es sacrificado sobre el *técpatl*, los hombres son sacrificados en esta ocasión especial sobre el *temalacatl* mismo, o en el *cuauhxicalli*, y a la mujer se le corta la cabeza sobre la espalda de un hombre. En *tlacaxipehualiztli* todas las luchas son sacrificiales, llevan a un «buen fin», o sea el sacrificio. En el segundo caso las luchas, aunque realistas, son de «mentiras». En *ochpaniztli*, se rompe un tabú cuando un guerrero prueba la sangre de los sacrificados, ya que como creo haber demostrado,²² ésta era solamente alimento para los dioses. Es por ello, y además por la carga negativa de la piel de Toci, que en una versión se le arrojan objetos y se le escupe, lleva consigo lo sagrado negativo que tiene que ser arrojado fuera de la ciudad y por eso se le coloca en lo alto de su «ermita», a la que se quitaban los peldaños para impedir que alguien subiera.

Bibliografía adicional

- González Torres, Yolotl, *El sacrificio humano entre los mexicas*, FCE, México, 1985.
- González de Lesur, Yolotl, «El Dios Huitzilopochtli en la peregrinación mexicana. De Aztlán a Tula», en *Anales*, tomo XIX, pp. 175-190. México, 1968.
- Rohde, Teresa J., *Tiempos paganos*, Planeta, México, 1996.
- Seler, Eduard, «The Animal Pictures of the Mexican and Maya manuscripts», en *Collected works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, Labyrinthos, Lancaster, California 1996.

²² González Torres, *op. cit.*

Contacto con seres sobrenaturales, terapia y poder en México

Isabel Lagarriga Attias*

Resumen: se presentan en este trabajo algunos ejemplos que ilustran como en el imaginario social, los terapeutas religiosos logran la curación física y psicológica de los creyentes gracias a que se les atribuye una capacidad de trascendencia de lo cotidiano a lo sobrenatural, que los coloca en una situación de poder ante sus pacientes. Parte de esta transición se logra gracias al éxtasis, a la posesión y al manejo de un léxico especial. Todo esto es producto de algunas formas de visión del mundo que persisten hoy día en miles de creyentes religiosos en nuestro país.

Abstract: this paper presents some examples which show how, in the realm of the social imaginarius, religious therapists obtain physic and psycho-logical cure of their patients, thanks to their transcendental capacity to move from every day life to a preternatural one, which places them in a situation of superiority to their patients. Part of this transition is obtained through ecstasy, possession and the use of a special lexicon. This is the product of world-views which are still present among thousands of religious believers in our contry.

Como es sabido, son diversas las formas que tiene el hombre para controlar su entorno. Además de la ciencia, uno de los apoyos más utilizados a lo largo de la historia para lograr ese control han sido la magia y la religión.

De este modo, se considera que se tiene más poder cuando más se logra trascender del plano cotidiano de existencia a otro calificado o conocido por nosotros como sobrenatural o sagrado, o sea cuando se llega a acceder «al conjunto de símbolos en los que radica la fuente última del sentido global de la existencia» como lo considera Luckman.¹ Al respecto, Caillois² comenta: Lo sagrado representa antes que nada una energía peligrosa, incomprensible y de difícil manejo, eminentemente eficaz. En este campo el individuo se

¹ Thomas Luckman, *La religión invisible*, Agora, ediciones Sígueme, Salamanca España, 1973, p. 75.

² Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Gallimard, París, 1950, p. 21.

enfrenta con algo «tremendo y fascinante» como nos enseña Rudolf Otto³ al describirnos «lo santo». Por lo cual, quien logra adentrarse en este terreno conseguirá ocupar una posición ventajosa con respecto a los otros miembros de su grupo social.

Todo esto nos remite a una serie de universos simbólicos cuyos significados socialmente objetivados se refieren tanto al mundo de la vida cotidiana como a otro mundo que trasciende dicha perspectiva.

Estas visiones del mundo, o cosmovisiones, son diferentes y varían según el grupo social que se trate, sobrepasan al individuo y determinan las pautas de conducta que debe seguir. Por medio de ellas el hombre acepta como legítimo el orden social establecido, construye su universo e incluye una taxonomía y una lógica natural del mismo. Es a través de la interiorización de su cosmovisión como logra relacionarse con los demás.

La visión del mundo se manifiesta en elementos palpables: expresiones, movimientos, gestos, que se representan en diversos tipos de símbolos. No obstante es a través del lenguaje como la visión del mundo se objetiva socialmente.⁴

Si consideramos que en ocasiones se puede definir la visión del mundo, «como una forma elemental de religión», como lo hace Luckman,⁵ podríamos señalar que en todas las sociedades habrá tantas religiones como visiones del mundo se encuentren. La ciencia, incluso, es una religión cuando sus especialistas aceptan en forma dogmática determinadas proposiciones, producto de su forma especial de observar el mundo y muchas veces resultado de su interpretación.

Entre los grupos subalternos podemos hallar visiones particulares del mundo, destinadas a explicar su realidad y sobre todo su condición social. Es en esos grupos donde dichas visiones adquieren un mayor contenido mágico-religioso, pues de esta manera se explica un gran número de fenómenos, que no tienen recursos técnicos para dominar.

De esta manera, fácilmente recurren a interpretaciones en las que predominan fuerzas sobrenaturales, expresadas en diversos símbolos y manejadas a través de procedimientos mágicos.

Algunas de esas visiones del mundo se remontan a épocas pasadas, han pervivido a pesar de los esfuerzos evangelizadores de la religión católica y de otros credos de origen protestante. Muchas veces constituyen resultados

³ Otto Rudolph, *Lo santo*, Selecta de Revista de Occidente, Madrid, 1965.

⁴ Luckman, *op cit.*, pp. 63-65.

⁵ *Ibidem*, 63-65.

sincréticos en los que se mezclan creencias antiguas, modernas, religiosas y científicas. Buen número de esas visiones adquieren una forma de acción contestataria ante una religión dominante, otras son adaptaciones recientes del catolicismo ante las nuevas circunstancias y actitudes de los integrantes de algunos sectores de la población cada vez más incrédulos o insatisfechos con el pensamiento católico tradicional.

En México podemos encontrar, entre esas visiones religiosas, al Chamanismo, al Espiritismo, al Espiritualismo Trinitario Mariano, al Fidencismo, al Pentecostalismo, al Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo, entre otros, que se asemejan por presentar entre sus expresiones, fenómenos de éxtasis, trance, posesión y por incluir técnicas terapéuticas dentro de su ritual.

Las tres primeras de estas manifestaciones pueden englobarse dentro del concepto de religión popular, que se caracteriza por el escaso contenido litúrgico y sacramental de sus prácticas en comparación con los parámetros de la religión oficial y por el énfasis en ciertas prácticas propiciatorias (mandas, procesiones, peregrinaciones), con miras a obtener beneficios de carácter empírico o utilitario.⁶

Maldonado,⁷ cuando nos habla de religión popular, establece una distinción que nos parece muy pertinente cuando se estudian sociedades influidas por el cristianismo. Para este autor, en el caso de España, se está ante una religión popular cuando aparecen elementos de carácter religioso-naturista o de religión cósmica derivados de los paganismos y las religiones místicas. Cuando en las manifestaciones religiosas predominan elementos procedentes de la acción evangelizadora, se trata entonces de catolicismo popular. En el caso de México encontramos que en el pensamiento religioso de muchas comunidades indígenas perviven hasta la fecha elementos prehispánicos sincretizados con el pensamiento cristiano.⁸ Eso nos permitiría hablar de una religión popular, en tanto que en otros sectores, como el de los mestizos rurales y algunos grupos urbanos se presentan aspectos claramente señalados por Giménez como catolicismo popular importado por los españoles en el momento de la conquista.

En varios países del mundo se ha dado una apertura cada vez mayor a formas plurales de comprender el dogma y prácticas rituales del catoli-

⁶ Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, A.C. México, 1978, p. 14.

⁷ Luis Maldonado, «La religiosidad popular», en *La religiosidad popular*, tomo I, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 37.

⁸ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos*, Universidad Veracruzana, Jalapa Veracruz, México, 1986.

cismo. Así por ejemplo, surgió el Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo, en un principio practicado por una buena proporción de sectores altos y medios pero ahora extendido a capas cada vez más amplias de la población, quienes se adhieren a él por respaldar muchos de los valores del catolicismo popular que practican.

Medianes Castro⁹ señala que la religión popular está llena de ritos y ceremonias. Unos para pedir por la fecundidad de las mujeres y los campos, otros para conservar la salud y para curar o para lograr que las almas de los difuntos abandonen este mundo y lleguen con bien al reino de los muertos.

En las religiones populares y en el catolicismo popular, como acabamos de ver, predominan las rogativas y las prácticas propiciatorias, así como las formas, por decirlo de algún modo, de coacción mágica sobre la divinidad o sobre las fuerzas sobrenaturales. Consecuentemente, frente a los males físicos y para su curación se recurre a procedimientos de interacción hacia los seres divinos, acompañados de maniobras destinadas a suprimir las causas del mal. Este hecho lleva al surgimiento de especialistas en «sanación», terapeutas religiosos que poseen saberes curativos o presentan poderes especiales que sirven para remediar las enfermedades.

Consideramos conveniente señalar que la mayoría de las veces, las personas que ejercen la función de terapeuta religioso en el seno de una cultura determinada, son individuos que sobresalen dentro de la comunidad de creyentes. Se trata de personajes especiales sobre los que recaen determinadas características, que en el campo de la sociología de la religión permiten definir a los hombres santos y a los sacerdotes. Éstos, en ciertas religiones, pueden presentar videncias e incluso profetizar.¹⁰

Los terapeutas religiosos por lo general ejecutan su trabajo en un estado de conciencia particular llamado éxtasis, trance o posesión.¹¹ Vemos aquí que a diferencia del médico y los curanderos tradicionales, el terapeuta religioso está investido de un carisma a través del cual puede desempeñar su papel de sanador, sirviendo de intermediario entre los creyentes y la divinidad.

El terapeuta religioso por lo regular es un individuo que recibe un llamado divino y revelaciones de desgracias personales o familiares a través de

⁹ Manuel Medianes Castro, «Caracterización de la religión popular», en *La religiosidad popular*, tomo I, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 51.

¹⁰ Joachim Wach, *Sociología de la religión*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1946, pp. 501-507.

¹¹ Ernst Arbman, *Ecstasy or religious trance*, Scandinavian University Books, Tomo I, Upsala, 1963; Georges Lapassade, *Essai sur la trance*, Enciclopedia Universitaria, Jean Pierre de Large (editor), París, 1976; Roger Bastide, *El sueño, el trance y la locura*, Amorrortu editores, Argentina 1972.

sueños. Pasa por un periodo de iniciación y recibe un entrenamiento especial. Se trata de una persona con determinados atributos psicológicos, entre ellos, como decíamos líneas arriba, el de presentar estados especiales de conciencia que le permiten entrar en contacto con el mundo sobrenatural.

Así tenemos que, en ocasiones, puede manejar el éxtasis, o sea aquella situación en la que el alma parece salir de su cuerpo y fusionarse con la divinidad,¹² o logra que dicha entidad anímica abandone su envoltura corporal como en el caso de los cultos de posesión, de manera que pueda dar cabida a uno o más espíritus que lo poseen, para de ese modo comunicarse con los hombres y ayudarlos a recobrar su bienestar.

Puede igualmente, como en el caso del chamán, a través del trance abandonar en espíritu su cuerpo y salir a la búsqueda del alma del enfermo y luchar contra los espíritus malignos que la tienen atrapada. Después de múltiples vicisitudes para la realización de este «viaje», el chamán, artista del éxtasis, logra recuperar el alma de su paciente y de este modo sanarlo. También en este estado conduce las almas de las personas fallecidas al reino de los muertos llevando a cabo una actividad psicopompa.¹³

En otros contextos el terapeuta religioso es lo que se considera un hombre dotado de un carisma religioso, posee el «don de gracia» que puede ser de dos tipos: personal y oficial. Este último se relaciona más con un cargo u oficio. El carisma personal, nos dice Wach,¹⁴ es «probablemente el original... apela más a las emociones», mientras que el carisma oficial es más racional; el primero demanda fidelidad absoluta y hasta la sumisión, mientras que el segundo exige una obediencia «moderada».

Ese carisma o autoridad religiosa hace diferente la vida y estatus de su poseedor y le proporciona la posibilidad de comunicación con los dioses por lo cual impone respeto y temor.

En ocasiones se le reverencia y se le sitúa en un lugar privilegiado dentro del grupo y se le prodigan atenciones especiales que la mayoría de las veces incluyen exenciones de algunos deberes sociales a los que están obligados los demás miembros de su sociedad.

El hombre sagrado centra su actividad en la expresión de su don carismático y muchas veces es el fundador de una religión. En los procesos de adhesión de creyentes, el fundador cura, para así demostrar las ventajas de su nueva formulación religiosa. El terapeuta religioso, por su parte, parece

¹² *Ibidem.*

¹³ Mircea Eliade, *El chamanismo*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1960.

¹⁴ Wach, *op cit.*, p. 489.

reunir más las características del hombre santo y del sacerdote, aunque nunca vamos a encontrar tipos puros sino mezclas variadas.

En un sentido amplio, el término santo hoy día se utiliza para designar a una persona piadosa, desinteresada y caritativa, pero precisamente por poseer esas cualidades se dice que tiene la «gracia» de curar.

Cuando la figura del terapeuta religioso recae en la del sacerdote, el individuo puede no presentar un llamamiento divino, ya que por lo regular el sacerdote «llama», no es un «llamado».

El sacerdote en nuestra sociedad es un mediador entre Dios y el hombre. Su labor consiste no sólo en ser el intérprete de la voluntad divina, sino en fortalecer y regular las relaciones entre Dios y los fieles. El carisma religioso del sacerdote es inferior al de otros especialistas en este campo, como es el caso del fundador de religión o el profeta. No obstante, su carisma personal constituye un papel primordial en el tipo de emociones que despierta entre sus feligreses.

El sacerdote recibe un entrenamiento especial para lograr el desarrollo del culto, su relación con la divinidad lo inviste de cierta santidad. Es el guardián de la tradición, hombre sabio, consejero, educador y filósofo,¹⁵ y en ocasiones su actuación puede relacionarse con la acción de curar.

Los terapeutas religiosos en su mayoría realizan su actividad en estado de trance, definido por Lapassade¹⁶ como: «un estado marginal de conciencia», se trata de un letargo muy parecido a la hipnosis. Al respecto este autor nos comenta que el trance no es normal ni patológico. No se ubica en estos polos, por este hecho desafía nuestra manera de razonar. Para el autor que comentamos vendría a ser otra conciencia.

El trance se puede inducir de diversas formas. Algunas sustancias tóxicas (como alucinógenos, tabaco, plantas tóxicas) llegan a usarse para ello, así lo hace el chamán la mayor parte de las veces.

Desde el punto de vista sociológico, según Lapassade, el trance se obtiene debido a una actitud de rebeldía ante la opresión, ya que, como señala el primer autor, éste da rienda suelta a la «liberación de lo imaginario».

En lo que se refiere al fenómeno de la posesión, ésta se presenta en un buen número de sociedades oprimidas. Aparece entre aquellos que no pueden esperar más a un mesías salvador y deciden tomar iniciativas reivindicatorias en este mundo. La posesión ha desempeñado un papel importante en la lucha de clases y en los movimientos de liberación del opresor. En las

¹⁵ *Ibidem*, p. 515.

¹⁶ Lapassade, *op. cit.*

religiones africanas y afrobrasileñas aparecen muchos cultos de posesión. En México se da en los credos antes señalados.

El estado de trance puede o no ser el requisito previo para la posesión. Ésta, en ocasiones suele ser violenta, como sucede en varios cultos afrobrasileños. En otros momentos se da en forma lenta. Cuando se trata de una curación a veces el único poseído es el terapeuta, en otros casos es el enfermo el que sufre la posesión y de esta manera obtiene el alivio de su mal. Se pueden igualmente presentar momentos en que ambos, enfermo y terapeuta, sufran este tipo de experiencia durante la ceremonia curativa.

Quisiera enfatizar que los estados de trance y posesión no son exclusivos de las ceremonias terapéuticas. Aparecen también en algunos rituales en los que se profetiza o se presentan videncias.

Para ejemplificar algunas manifestaciones de terapeutas religiosos en nuestro país, nos centraremos en el Espiritualismo Trinitario Mariano y en el Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo. Consideramos que con estos dos casos tendremos una muestra, en el primero, de la expresión de una religión popular de origen mexicano que tiene más de cien años y que se presenta tanto en nuestro país como en algunos estados de EUA entre los hispanohablantes. En el segundo, de un movimiento surgido hace treinta años como una readaptación del catolicismo.

Ahora bien, en todos estos credos hallamos que sus líderes y ejecutantes del culto son individuos dotados de carisma, de capacidad especial para trascender al plano sobrenatural y de poder. Es decir, poseen una autoridad para ejercer dominio, control y obediencia entre sus seguidores. En este caso su poder es sagrado,¹⁸ surge de relaciones asimétricas entre este hombre seleccionado o sagrado y el común de los integrantes de su grupo.

El poder del especialista religioso depende del reconocimiento que los seguidores de su credo le atribuyen. En esta valoración-religión, poder y significado se funden y el poder puede también definirse, como lo señalan Rostas y Doogers,¹⁹ «como el control de acceso a los procesos de significación».

Los seguidores de la religión popular, situados en circunstancias de opresión, se rebelan participando en un cuerpo de creencias que se opone al

¹⁷ Lapassade, *op cit.*, Bastide, *op cit.*

¹⁸ Henry Fairchild Pratt, *Diccionario de sociología*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1960.

¹⁹ Susana Rostas y André Droogers, «El uso popular de la religión popular en América Latina», en *Latin American Studies*, Alteridades, año 5, número 5, UAM Iztapalapa, México, 1995, p. 86.

pensamiento religioso hegemónico. Por ese motivo sus líderes son visualizados con más valor que los representantes de las religiones oficiales.

En los ejemplos que presentaremos tenemos una muestra palpable de lo anterior.

Es más común encontrar al chamán en el medio rural, sobre todo en las comunidades indígenas. Este personaje es depositario de conocimientos religiosos-terapéuticos ancestrales y, como sabemos, se ha mantenido vigente a través de siglos entre diversos grupos étnicos del país. No nos vamos a referir a este sistema religioso, pues existen muchas obras que lo tratan. Quien desee tener más datos sobre el mismo, podrá encontrarlos en nuestros trabajos publicados en 1989 y 1996.²⁰

El Espiritualismo Trinitario Mariano

Se trata de una religión popular que surgió en la ciudad de México hace 127 años como una actitud contestataria hacia la religión católica impuesta durante todo el periodo colonial. Su credo, un sincretismo del catolicismo, el judaísmo y el espiritismo moderno,²¹ considera una trilogía divina integrada por El Gran Jehová, Jesús y el profeta Elías o Roque Rojas, su fundador. Acepta a la Virgen María y el contacto constante entre el cuerpo sacerdotal, formado por hombres y mujeres, con las divinidades mencionadas y espíritus, a través del trance y la posesión. Una serie de sacerdotes son también terapeutas y reciben un llamamiento de tipo sobrenatural para el ejercicio de su culto. Por medio de una ceremonia especial llamada «la marca», en la que Cristo en espíritu les impone con óleos una señal en la frente, la boca, el pecho y las manos, sellan su compromiso de por vida para dedicarse a lo que consideran la «obra del Señor». Es decir la práctica de su culto.

El Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo

Entre los varios intentos en la historia del cristianismo por revitalizar el episodio bíblico de pentecostés como parte importante del culto, encontramos este movimiento que aparece en Pittsburgh (EUA) en 1966, fomentado por el apoyo que reciben este tipo de pluralismos católicos en el Concilio Vaticano II.²²

²⁰ Jacques Galiner, Isabel Lagarriga, Michel Perrin (coordinadores), *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, Plaza y Valdés, Universidad Iberoamericana, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia, México, 1996; Isabel Lagarriga Attias, «Algunos elementos chamánicos de la Nueva España», en *La palabra y el hombre*, Nueva época, octubre-diciembre, Jalapa, Veracruz, México 1988, pp. 4-13.

²¹ Isabel Lagarriga Attias, *Espiritualismo trinitario mariano. Nuevas perspectivas de análisis*, Universidad Veracruzana, Jalapa, Veracruz, México, 1991; Silvia Ortiz Echániz, *Una religiosidad popular. El espiritualismo trinitario mariano*, INAH, colección científica, México, 1990.

²² Cristina Díaz de la Serna, *El movimiento de renovación carismática como un proceso de*

En dicho pasaje bíblico se relata que, a los pocos días de la muerte de Jesús, el Espíritu Santo descendió sobre los apóstoles y después de concederles su gracia y el don de lenguas les indicó: «id y predicad a todas las naciones».

En este credo se enfatiza la presencia constante del Espíritu Santo como miembro de la Santísima Trinidad, el culto a María, considerada la madre inmaculada de Jesús, y la obediencia a la jerarquía eclesiástica católica, lo que lo diferencia de los grupos pentecostales de corte Protestante ya que estos últimos no reconocen los dos últimos principios.

El Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo apareció en nuestro país en 1970 y hoy día se extiende por casi todo nuestro territorio, congregando en ocasiones a miles de creyentes.

Sus ceremonias, que se llevan a cabo en iglesias o en grandes espacios como estadios o explanadas, se caracterizan por la alabanza, la oración conjunta, la música, la danza y la idea de que, en el curso de las mismas, el Espíritu Santo desciende y se posesiona de algunos fieles y les concede su gracia. El Espíritu Santo puede también investir a los creyentes con sus dones que pueden ser de sabiduría, discernimiento, profecía, videncia, xenoglosia, glosolalia y sanación.

En este credo también es común reiterar la presencia de Satanás, quien igualmente puede poseer a los hombres y hacerlos pecar para lograr su expulsión del reino de Dios. Y son comunes las ceremonias exorcísticas.

Después de un periodo de selección, pues las personas que desean ingresar a este movimiento deben contar con la aprobación de los representantes del culto, los nuevos adeptos deben recibir el «bautismo en el Espíritu Santo» a través del cual sienten la presencia de esta Divinidad y reciben su gracia. El iniciado establece de este modo un compromiso personal con el credo que lo obligará a desempeñar dentro del mismo, según sean sus capacidades, labores que en ocasiones son similares a las de los sacerdotes ya consagrados. Después de un periodo de aprendizaje, a través de cursos especiales y retiros espirituales, se les asigna su carisma o «don».

Para el caso del «don de sanación», se elige para desempeñarlo a personas que durante su entrenamiento demuestran, a juicio del sacerdote que los guía, interés por ayudar en la curación de enfermos. Debemos señalar que, en este movimiento, el papel de terapeuta recae tanto en el sacerdote como en los fieles

comprometidos, aunque la curación puede derivarse en ocasiones de la oración conjunta llevada a cabo por los especialistas mencionados y la asamblea de fieles. No obstante, como nos lo han manifestado algunos sacerdotes e integrantes del Ministerio de Sanación, la curación de un enfermo recae en la decisión del Espíritu Santo.

Para el logro de la recuperación de la salud existen ceremonias especiales de sanación durante las cuales algunos de los asistentes sienten la presencia del Espíritu Santo a través de un calor corporal. Estas ceremonias se componen por lo regular de cantos, oraciones, movimientos rítmicos corporales al son de música de corte moderno, el ritual de la misa y el discurso de los oficiantes (sacerdotes y conductores de la ceremonia). Durante el curso de dichas ceremonias se producen momentos de silencio y meditación, seguidos de ritmos constantes en tono ascendente o descendente de cánticos y oraciones, a través de los cuales se produce entre los asistentes un estado alterado de conciencia que predispone a la sensación de pérdida del dolor y de recuperación de la salud en algunos de los enfermos, así como de tranquilidad espiritual, pues se realizan también ritos de tipo catártico. Este ambiente igualmente propicia el don de lenguas en alguno de los asistentes y el sacerdote.

En el transcurso de estas ceremonias se pueden presentar videncias, revelaciones que al final son comunicadas a los asistentes al igual que el testimonio de las personas que se sienten aliviadas de sus males. Con esto se muestra el poder del Espíritu Santo y las gracias que constantemente derrama entre los fieles.

En este movimiento el carisma del sacerdote es muy importante para el logro de la salud de los enfermos que acuden a sus ceremonias esperanzados en su alivio. Muchos de los sacerdotes de este movimiento que se dedican a la sanación gozan de fama regional e incluso internacional. Me ha tocado asistir a ceremonias en las que los terapeutas son sacerdotes extranjeros invitados que gozan de este don.

Veamos ahora cuales son las formas de poder de los ejecutores de estos dos complejos religiosos. Creemos que en el camino para la obtención del poder sagrado se siguen pasos que pueden ilustrarse con lo señalado por Van Genep en relación con los ritos de pasaje.

Rito de separación

En el caso del Espiritualismo Trinitario Mariano el individuo es seleccionado o llamado la mayor parte de las veces en forma sobrenatural. En el Movimiento de Renovación Carismática, tanto el sacerdote como los feli-

greses reciben un don, en este caso el de sanación, por lo que son personas investidas con la gracia del Espíritu Santo. El sacerdote descubre ese don y lo alienta.

Fase de segregación

Una vez que lo anterior sucede, todos los seleccionados empiezan a encontrarse en una posición liminal, al decir de Turner,²³ en la que ya han dejado de ser individuos comunes dentro de su grupo aunque todavía no entran de lleno en la ejecución de su nuevo papel. Para desempeñarlo deben antes pasar por un periodo de aprendizaje. Tanto espiritualistas como carismáticos pasan por esa fase.

De esta manera, en el Espiritualismo Trinitario Mariano, el elegido debe aprender en ese periodo, por lo regular de un año, a dominar el trance, a recibir espíritus a voluntad y a adquirir el conocimiento de un léxico especializado, así como el ejercicio de la terapia tradicional, en la que se incluyen conocimientos herbolarios, masajes, pases, limpiezas corporales, así como el manejo de algunas medicinas de patente. Aprenderá también a llevar a cabo operaciones quirúrgicas «espirituales».

En el Movimiento de Renovación Carismática, tanto el sacerdote (quien posee una instrucción sancionada por la religión oficial) como los miembros laicos poseedores del don de sanación, aprenden la posibilidad de lograr un estado especial de conciencia que les permita una comunicación con el Espíritu Santo, y la glosolalia que, si bien se considera de inspiración divina, podemos considerarla como un lenguaje especializado.²⁴ Igualmente se les enseña el procedimiento religioso para lograr la sanación física y espiritual de los enfermos.

Fase de incorporación

Después de la fase de segregación, los ejecutantes del culto se incorporan a su grupo religioso y al seno de su sociedad, convertidos ya en especialistas consagrados y por lo tanto, dotados de poder para:

- 1) obtener el trance y posesión de espíritus y deidades a voluntad.
- 2) usar la palabra religiosa.

En el Espiritualismo Trinitario Mariano los espíritus que se reciben pueden ser: de luz, (maestros, protectores), de media luz (espíritus chocarros que ocasionan daños y enfermedades) y de oscuridad (el espíritu del «maligno» que podría interpretarse como el demonio).

²³ Víctor Turner, *El proceso ritual*, Taurus, Madrid, 1988.

²⁴ Felicitas Goodman, *Speaking in Tongues. A Cross-Cultural Study of Glosolalia*, Chicago Press, 1973.

Los integrantes del Movimiento de Renovación Carismática pueden ser poseídos tanto por el Espíritu Santo, como por Satanás que los induce al mal.

Cuando en estas religiones se entra en el estado especial de conciencia mencionado se alcanza la posibilidad de trascender lo profano y acceder a lo sagrado. De ese modo puede realizarse la curación que será más efectiva ante los ojos del creyente por la santidad especial que caracteriza a estos terapeutas.

El Espiritualista Trinitario Mariano, como sacerdote, recibe a las deidades de su religión y, como terapeuta, a espíritus que lo ayudarán en la curación.

En el Movimiento de Renovación Carismática, sus participantes tienen la posibilidad de recibir, en el curso de algunas ceremonias, sobre todo en las de sanación, la inspiración, y podríamos decir, la posesión del Espíritu Santo.

Ahora bien, por lo que toca al discurso religioso, su uso es fundamental. Está compuesto, como ya lo dijimos, de un léxico especializado que cumple diversas funciones.

Los Espiritualistas Trinitarios Marianos emplean un discurso durante la ceremonia curativa que es el del espíritu protector que posee al médium. Está compuesto por un lenguaje prosopopéyico, gracias al cual se establece el estatus superior del terapeuta, presenta múltiples hipercorrecciones, dirigidas a demostrar el conocimiento mayor del terapeuta y es una especie de exordio seguido por la utilización de un lenguaje cotidiano cargado de afectividad, necesario para establecer confianza y comprensión de su mal en el paciente.

Un ejemplo de lo primero es el inicio de la curación, cuando el espíritu anuncia su llegada con una fórmula que a veces puede ser como la siguiente:

«En el nombre del señor y de las tres potencias divinas: Padre, Hijo y Espíritu Santo, el Señor entre los señores, doctor entre los doctores, creyentes, increyentes, errantes, caminantes, eres fuente de gracia y salvación».

«Venimos a tomar carnes aparentes que no son de nuestros cerebelos (el terapeuta en lugar de cerebro, emplea esta palabra por ser poco usual en el habla cotidiana), que no son de nosotros, esto es lo que le entriego».

Como ejemplo de la segunda parte tendríamos: «Hay veces que te sientes distraída, mareada, o si platicas mucho te da dolor de cabeza, porque está muy débil la masa del seso».

En cuanto a los procedimientos de «sanación» entre los Espiritualistas tenemos: el diagnóstico, llevado a cabo por el espíritu, y luego la terapia, consistente en imposición de manos, limpia corporal con hierbas, huevo, bálsamo, y recetario con recurso a la herbolaria y a medicinas de patente, tras esto se despide al paciente.

En el Movimiento de Renovación Carismática, como ya señalábamos, la sanación puede llevarse a cabo de dos formas: una en el curso de grandes concentraciones en iglesias o locales más amplios (estadios), en las que después de sermones, cánticos y alabanzas, el sanador, en un estado visible de trance, se dirige a los fieles y los señala verbalmente según sus males, declarándolos curados, aunque es sabido que no todos lo logran, pues la sanación es decisión de la voluntad del Espíritu Santo.

El discurso del sacerdote asume entonces una forma imperativa y de rogación. De este modo el sacerdote se dirige a los fieles, quienes en estado de recogimiento muestran también una conciencia alterada por el efecto de cánticos con tonalidades ascendentes y descendentes, danza y oraciones realizadas durante varias horas que preceden a dicho momento. Cuando se establece un silencio y los asistentes de pie forman una cadena tomados de las manos, se escucha la voz imperante del sacerdote quien señala: «Las personas enfermas del corazón están curadas, los que tienen dolores de estómago estarán aliviados, etcétera. También puede decir: «veo a una persona ya mayor que no puede caminar pero va a hacerlo; o puede indicar «en este lugar hay una persona con vocación sacerdotal que no se ha dado cuenta de ello, pero hoy va a saberlo». También nos tocó escuchar lo siguiente:

«Manifiesta Señor tu amor a todos los hermanos enfermos. Estás sanando ¡Alabado seas Señor! Con el calor de tu amor, estás curando esos huesos de la artritis, esas várices, ¡gracias Señor! esas cabezas que sienten ese calor que es tu amor divino. Esas personas que tenían problemas en su espina, ¡sánalos Señor! Gracias a Dios por esos oídos que estás abriendo, por esas bocas que estás abriendo. Gracias Señor por (la curación de) esos corazones enfermos, destartalados, por (la curación de) esos pulmones saturados de tabaco, ¡gracias Señor!, ¡gracias Jesús!

Gracias también porque estás quitando el problema de las drogas. Por esos estómagos enfermos.

Hay en este momento seis o siete personas enfermas de cáncer que tú estás curando, les estás haciendo sentir el calor que les está quitando esos tumores. Por (la curación de) esa leucemia, ¡gracias Señor!».

También forma parte del discurso religioso la glosolalia construida por ciertas secuencias fonológicas que dan la impresión de ser ajenas a la lengua natal del creyente, pero como lo ha demostrado Roch Lecours²⁵ siguen sus mismas regularidades.

²⁵ André Roch Lecours, «Lenguaje y pensamiento en la esquizofasia», en *Revista Latinoamericana de pensamiento y lenguaje*, volumen 3, número 1, México, 1995, pp. 3-20 y 25.

El discurso, entre los carismáticos, hace las veces de procedimiento terapéutico sin otra clase de prácticas sanatorias. Además, este discurso presenta formas catárticas en los participantes al referirse a experiencias vividas por el creyente.

Presenciamos una ceremonia en la que, al inicio de la curación, el sacerdote narraba una vida desde la infancia que ejemplificaba el sufrimiento propio de las clases marginadas del país:

«Mi padre tomaba, no me quería, yo tenía siempre problemas con mi madre, siempre sentí que no valía nada, nunca me porté bien con ellos o con mis hermanos porque no los entendía, no quería estudiar ni trabajar, sólo vagar con mis amigos, pero gracias al Señor ahora puedo pedirles perdón por todas las veces que les respondí mal, que no obedecí, que no quise estudiar ni trabajar, me casé y no he sido fiel con mi esposa, ni he atendido a mis hijos como debiera». Al escuchar esto, los asistentes comenzaron a llorar y a pedirse perdón entre padres, hijos y esposos, respectivamente.

Con lo anterior vemos que en estas ceremonias se trata de proporcionar tanto la curación física como la psicológica.

Al final de las ceremonias los fieles que se sienten aliviados dan su testimonio, generalmente con llantos, agudizándose con esto los efectos catárticos, para ello recurren a expresiones de humildad y agradecimiento al Espíritu Santo.

La curación que es llevada a cabo en privado por las personas que poseen el don de sanación consiste en lo siguiente: se sienta al paciente y dos o tres terapeutas lo rodean. Enseguida lo interrogan sobre cuánto tiempo lleva sin confesarse, para después pedirle que saque de su corazón odios y rencores. Acercan a su cabeza las palmas de sus manos y, con los ojos cerrados, al igual que el paciente, empiezan a rezar en español y enseguida en lenguas. El paciente poco a poco se siente presa de un calor corporal y de una sensación de tranquilidad y alivio.

Para finalizar, esperamos haber ejemplificado cómo, gracias a la creencia en el contacto constante con seres sobrenaturales, se logra en México un ejercicio del poder sacralizado, por medio del cual algunos sujetos resuelven sus conflictos y facilitan el establecimiento de una interacción social que les permite formar un grupo de gran cohesión en el que encuentran refugio, alivio a sus males físicos y espirituales, así como nuevas pautas de acción. Asimismo, en dicho grupo descubren la posibilidad de trascender los planos de la vida cotidiana para entrar en contacto con lo sobrenatural.

Arqueoastronomía mesoamericana

Comentarios acerca del Montículo de la Cruz, Paquimé, Casas Grandes, Chihuahua

Roy Ben Brown*

Resumen: después de una introducción en la cual se resumen trabajos de la etnoastronomía y arqueoastronómicos previamente realizados en México, se define como meta principal la identificación del papel de los valores direccionales en la cosmología de la Cultura Paquimé, con referencia específica al Montículo de la Cruz. En seguida se presenta el resultado del estudio: dos tangentes formadas por tres de los satélites indicaban los amaneceres y atardeceres de los solsticios.

Abstract: following a brief introduction summarizing previous ethno-astronomical and archaeo-astronomical studies undertaken in Mexico, the main goal is specified as the study of the importance of direction in Paquimé, as illustrated by the Mound of the Cross. This study shows that two tangents, formed by the eastern, southern and western satellites, align with the sunrise and sunsets of the summer and winter solstices.

Hace unos treinta años los iniciadores de la «nueva arqueología» impulsaron una polémica con la cual pretendían modificar el marco teórico de la arqueología para crear una disciplina académica, científica y rigurosa, claramente establecida dentro de la antropología. Se exigía la incorporación de la metodología científica en lo que concierne a la formación de hipótesis explícitas y transparentes, tanto para su aprobación como para su negación. Sin embargo, aunque los resultados no han sido siempre tan rigurosos como se hubiera deseado, este acercamiento a las ciencias físicas dio su fruto en la creación de varias subdisciplinas nuevas, tales como la etnoastronomía y la arqueoastronomía.

* INAH Chihuahua

Etnoastronomía

Al mismo tiempo que la nueva arqueología se desarrolló el campo de la etnoarqueología el cual estudia la manera en que las sociedades actuales manipulan los artefactos que fabrican, para crear una herramienta analítica que facilite la interpretación de los patrones de los artefactos que se recuperan de contextos arqueológicos. Se trata de tener una mejor base para utilizar el conocimiento de las sociedades actuales que facilite la interpretación de los patrones de distribución de los artefactos producidos por la actividad humana en el pasado. Dentro del campo de la etnoarqueología se encuentra la subdisciplina de la etno-astronomía¹ que enfoca el estudio del conocimiento astronómico de las actuales sociedades tradicionales que, en cierta medida, podrían proporcionar una serie de analogías para ayudar a la interpretación de los materiales arqueológicos.

Como ejemplo de un estudio etnoastronómico, se puede considerar el estudio del pueblo actual de Yalcobá, Yucatán, por parte de John R. Sosa.² Este estudio revela que los puntos cardinales pueden ser diferentes de los que consideramos evidentes y por lo tanto tener otros valores culturales.

Al realizar su estudio etnoastronómico, Sosa encontró que en Yalcobá los puntos intercardinales son los más importantes y están definidos por: «la orientación [que] está basada en las regiones del horizonte donde se observan las salidas y puestas del Sol lo que resulta en un mundo concebido en forma cuadrilátera³ y produce términos específicos por los lados, además de los términos de las esquinas que reflejan los extremos solsticiales, de las salidas y puestas del Sol sobre el horizonte». De acuerdo con esto describe los siguientes puntos:

1). La salida del Sol en el mes de junio en la esquina noroeste ..., 2). Cuando el Sol alcanza un punto medio entre las dos esquinas en septiembre ..., 3). Para llegar a la esquina sureste, ... por el mes de diciembre... Las cuatro esquinas ... también funcionan para estructurar conceptos de algunas deidades ... que el pueblo cree existen en cada una de las esquinas. [Todo esto a su vez, se asocia con diferentes árboles, colores, etcétera]... que ordena los conceptos y las prácticas rituales de especialistas... [ubica

¹ Anthony F. Aveni, *Native American Astronomy*, Universidad de Texas, Austin, Texas, 1977; «Astronomy in Ancient Mesoamérica», en *In Search of Ancient Astronomies*, Edwin C. Krupp (editor), Doubleday, Nueva York, 1977, pp. 165-202.

² John R. Sosa, «Las cuatro esquinas del mundo: un análisis simbólico de la cosmología maya yucateca», en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (editores), UNAM, México, D.F., 1991.

³ *Ibidem*, p. 195.

actividades o personajes como las] *deidades que son los «guardianes» que el pueblo en general cree que existen en las cuatro esquinas de cualquier cuadrilátero, como son el mundo, la comunidad y la milpa.*⁴

Para realizar varios de estos rituales se necesita un altar de madera que representa el mundo⁵ alrededor del cual, en el sentido de las manecillas del reloj, gira la gente o el practicante, para simular el movimiento del Sol en su ciclo diario, lo que sirve para estimular al viento. Otros rituales son efectuados por el practicante en ciertos días, o a ciertas horas del día o de la noche, abajo de la tierra o sobre la superficie.

Como se mencionó anteriormente, el trabajo de Sosa es un estudio etnoastronómico enfocado hacia los aspectos lingüísticos, y para nosotros varios de los términos recogidos tienen un interés específico. Por ejemplo, «cueva» tiene una «glosa» equivalente a «entrada a la tierra» o «los puntos donde el Sol entra o sale del cielo»⁶ y, «madrugada» es equivalente a «el sol excava la tierra». Esto demuestra la importancia de todo tipo de cuevas y oquedades como lugares sagrados.⁷

*Con estos datos, tenemos una imagen bastante compleja compuesta por varias clases de símbolos y podemos proponer un modelo en el que las direcciones del mundo están marcadas por los cuatro extremos solsticiales, lo cual realmente es la única forma que puede tener un sistema direccional en el cual los determinantes son las puestas y salidas del Sol, ya que durante el año éstos cambian cada día y oscilan entre dichos extremos sobre el horizonte.*⁸

Sosa encontró que las creencias que funcionan como organizadores principales dan sentido a los elementos básicos del mundo como las regiones del cielo y del inframundo, y así explicar, ... cómo es posible que el Sol pueda salir por un lado del cielo, desaparecer por el otro, y salir otra vez por el mismo lado al día siguiente.⁹

Arqueoastronomía

Otra subdisciplina arqueológica, parecida a la etnoastronomía pero más tradicional, es la arqueoastronomía¹⁰ que tiene, como una de sus metas principales, la comprensión del papel que desempeñan los eventos astronómicos en la cosmovisión de las sociedades tradicionales desaparecidas. Como punto de partida se concentra en el estudio sistemático del papel del

⁴ *Ibidem*, p. 195-6.

⁵ *Ibidem*, p. 198.

⁶ *Ibidem*, p. 197.

⁷ *Ibidem*, p. 198.

⁸ *Ibidem*, p. 196.

⁹ *Idem*.

¹⁰ Aveni, *op. cit.*

lugar y la orientación, como elementos de diagnóstico en la interpretación y comprensión de la cosmovisión de diferentes sociedades.¹¹ Por ejemplo, es en este contexto que se consideran diferentes aspectos del sitio de Paquimé, Casas Grandes, Chihuahua, con la finalidad de iluminar su relación con Mesoamérica y sus vecinos en Oasis América¹² (figura 1).



Figura 1. Oasis América, Árido América y Mesoamérica.

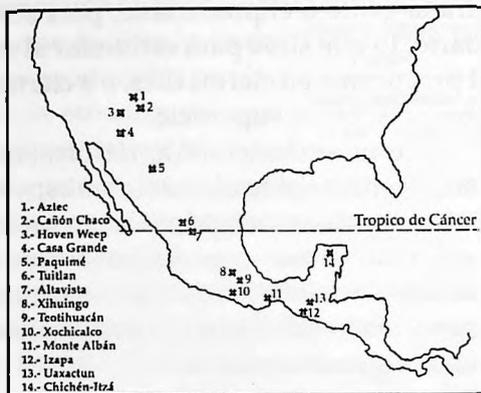


Figura 2. Sitios mencionados en el texto.

Mesoamérica

Varias construcciones mesoamericanas como El Caracol en Chichen Itzá, Yucatán; los Edificios J y P de Monte Albán, Oaxaca y la cueva Los Amates en Xochicalco, Morelos, tanto como las ciudades que les rodean, demuestran orientaciones y elementos arquitectónicos que corresponden a alineaciones astronómicas.¹³ Sin embargo, el más destacado es Teotihuacán (figura 2).

¹¹ Aveni, *op. cit.*; Jesús Ignacio Mora-Echeverría, «Prácticas y conceptos prehispánicos sobre espacio y tiempo: a propósito del origen del calendario ritual mesoamericano», en *Boletín de Antropología Americana*, número 9, 1984, pp. 5-48; Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé, en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, UNAM, México, 1991.

¹² Adolph F. F. Bandelier, «Final Report of Investigations among the Indians of the Southwestern United States, pt I.», en *Papers of the Archaeological Institute of America*, Cambridge, Massachusetts, 1892; Paul Kirchhoff, «Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales», en *Acta Americana*, volumen 1, 1944, pp. 92-107; «Etnografía antigua», en *El Occidente de México*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1948, pp. 134-136; «Mesoamerica: Its Geographic Limits, Ethnic Composition and Cultural Characteristics», en *Heritage of Conquest*, Sol Tax (editor), Free Press, Glencoe, Illinois, 1952, pp. 17-20.

¹³ Anthony F. Aveni, Sharon L. Gibbs y Hosrt Hartung, «The Caracol Tower at Chichen Itza: a ancient astronomical observatory?», en *Science*, número 188 pp. 977-985; Doris Heyden, «An Interpretation of the Cave Underneath the Pyramid of the Sun in Teotihuacan, Mexico», en *American Antiquity*, número 40, pp. 131-147; Anthony F. Aveni, *Skywatchers of Ancient Mexico*, Universidad de Texas, Austin, Texas, 1980; Mark Littman, *Skywatchers of Ancient Mexico*, Hansen Planetarium, Salt Lake City, Utah., 1982 y Enrique Soruco Sáenz, «Una cueva ceremonial en Teotihuacán y sus ampliaciones astronómicas religiosas», en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (editores), UNAM, México, 1991; Gilberto Ramírez Acevedo, «El símbolo del año como instrumento astronómico: geometría y astronomía de Monte Albán», *Boletín del INAH*, Suplemento, México, 1995.

Siendo Teotihuacán uno de los sitios mejor estudiados en el centro de México, en él podemos considerar dos vertientes: cuevas y alineaciones con arte rupestre.

Cuevas

A finales de 1971 se descubrió una escalera al pie de la escalinata principal de la Pirámide del Sol.¹⁴ Esta escalinata descendía unos tres metros para dar paso a un túnel de más de cien metros de largo que era mayoritariamente producto de fuerzas naturales, aunque había sufrido varias modificaciones por el hombre. A la mitad de su trayecto se encuentran dos cámaras laterales y existen otras cuatro más al final. En algún momento hubo un manantial interior. Por su orientación en relación con la escalera original, es evidente que se conocía este túnel y sus cámaras antes de construir el primer basamento encima de él.

Desde la época olmeca las cuevas se utilizaron con fines sagrados en toda Mesoamérica y se consideraron como fuentes donde se creaba la vida de una manera análoga al vientre de una mujer. Heyden¹⁵ está convencida de que este túnel tuvo una gran importancia en la fundación de Teotihuacán y de que podría ser una de las mejores representaciones de «Chicomoztoc», siempre traducida como «Las siete cuevas» pero mejor interpretado como punto de salida y entrada, o como punto de origen y regreso. Heyden¹⁶ concluye con unas nueve preguntas y propuestas. La idea central en ellas es que la ubicación de la cueva facilitaba la comunicación y adoración de los dioses, a través de ritos y ofrendas de diferentes tipos, también servía para resguardar diferentes materiales sagrados o tabúes como las pieles de los sacrificados y/o los restos de los líderes principales.

Unos diez años después, a principios de la década de los años ochenta se halló «una cueva a escasos 270 m al sureste de la Pirámide del Sol».¹⁷ todavía con sus altares y ofrendas que correspondían a fines de la fase Miccaotli y principios de Tlamimilolpa, o sea $\pm 200/300$ a.C. A unos escasos 0.30 m de profundidad se halló «una abertura tallada en la roca de 0.70 a 0.80 m en sus lados; ... hasta llegar a los 1.5 m de profundidad, donde las paredes del pozo comenzaron a ensancharse hacia los lados hasta llegar a 3.9 m, donde se encontró un piso típico teotihuacano».¹⁸ Al retirar de la cueva el escombro y el material cultural, los investigadores se dieron cuenta de que la luz del sol entraba a esta cueva en ciertas fechas. Por ejemplo, el 19 de mayo de 1982,

¹⁴ Doris Heyden, *op. cit.*

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ Soruco Sáenz, *op. cit.*, p. 291.

¹⁸ *Idem.*

el día del primer paso central, el primer rayo de luz penetra a las 9:20 de la mañana, muy pequeño y reflejándose sobre el piso al oeste, junto a la ofrenda III; se desplaza en dirección este, hasta llegar a las 12:20 — posición cenital— cayendo perfectamente vertical sobre la abertura central, sin tocar todavía el altar. A la 1:40, la inclinación del Sol alcanza a enmarcar el altar, puesto que la abertura de la boca es igual al tamaño de aquél. Así sigue su recorrido, subiendo por la pared este hasta llegar las 3:30, que sería prácticamente cuando sale el último rayo y deja de haber Sol dentro de la cueva.¹⁹

En seguida advirtieron la importancia de los solsticios y equinoccios, el segundo paso cenital —25 de julio.²⁰

Se hace mención de estos dos casos no solamente para corroborar la importancia de las relaciones entre el hombre y el mundo que lo rodea, sino también para demostrar la importancia que se daba a los eventos celestiales. Ciertas construcciones tienen que estar en su lugar, el lugar propicio, para que cumplan con su objetivo.

Alineaciones

Al iniciarse la época clásica o mejor dicho la fase urbanística, los antiguos teotihuacanos ya seguían una tradición orientada a la observación y al estudio formal de ciertos cuerpos celestes. La planeación logística y los conocimientos tecnológicos utilizados en la construcción de la ciudad son en gran parte derivados de sus conocimientos de la astronomía ... y, entonces tuvieron la capacidad de elaborar técnicas para observar y almacenar permanentemente, los datos derivados de sus estudios sobre posiciones, movimientos y periodicidad de cuerpos celestes, y elaborar métodos para transmitir estos datos a futuras generaciones.²¹

Wallrath y Rangel Ruiz sostienen su punto de vista en los trabajos de Aveni y Gibbs, Aveni, Folan y Ruiz Pérez, Aveni y Hartung, Aveni, Calneck y Hartung,²² además de su propio trabajo de campo y de gabinete.

¹⁹ *Ibidem*, p. 294.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Mathewe Wallrath y Rangel Ruiz, «Xihuingo (Tepeapulco): un centro de observación astronómica», en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (editores), UNAM, México, 1991, pp. 291-308.

²² Anthony F. Aveni, y Sharon Gibbs, «On the Orientation of Precolombian Buildings in Central Mexico», en *American Antiquity*, número 4, volumen 4, 1979, pp. 510-517; Aveni, «Astronomy in Ancient...»; «Native American...»; William J. Folan, y Antonio Ruiz Pérez, «The Diffusion of Astronomical Knowledge in Greater Mesoamerica», en *Archaeoastronomy: Bulletin of the Center for Archaeoastronomy*, número 3, volumen 3, pp. 20-25; Anthony F. Aveni, y Horst Hartung, «New Observations of the pecked cross petroglyph», en *Latinamerika Studien*, número 10, 1982, pp. 25-41; Anthony F. Aveni, Edward E. Calneck y Horst Hartung, «Myth, Environment, and the Orientations of the Templo Mayor of Tenochtitlan», en *American Antiquity*, número 53, volumen 2, pp. 287-309; René Millon, «Teotihuacan: city, state and civilization», en *Supplement to the Handbook of Middle American Indian*, número 1, Universidad de Texas, Austin, Texas, 1981, pp. 198-243.

Alrededor de Teotihuacán hay varios marcadores grabados en la roca en forma de «una cruz formada por dos ejes cartesianos y dos círculos concéntricos, todo el diseño dibujado por pequeños orificios en el piso». ²³ Se conocen otros marcadores en sitios tan diversos como Alta Vista y Chalchihuites en Zacatecas; Tuitán en Durango; Uaxactún en Chiapas; Xihuingo (Tepeapulco) en el estado de Hidalgo donde se encontraron más de 40 de ellos; además se encontró otro cerca de la frontera entre México y los Estados Unidos.²⁴ Los mismos autores piensan que Xihuingo fue un observatorio teotihuacano dedicado al estudio de los astros. En este lugar se encontraron varias alineaciones que se relacionan con la planificación de Teotihuacán como son el máximo alejamiento de Venus y un sentido general norte/sur. Sin embargo, Aveni indica que

*la alineación de la urbe teotihuacana podría estar fundamentada en la trayectoria de las Pléyades puesto que durante una época del año se occultan en el horizonte occidental, exactamente sobre uno de los marcadores que se compone de dos círculos concéntricos cruzados por ejes perpendiculares picados sobre las rocas del Cerro Colorado.*²⁵

Por lo tanto podemos concluir que en Mesoamérica y sus centros principales existía un cuerpo de conocimiento, manejado por un grupo de especialistas, acerca de las relaciones entre nuestro mundo y los cuerpos celestiales, conocimiento que se dio a conocer de diferentes maneras, a diferentes niveles y para diferentes públicos. Conclusión que hace eco a la de Sosa.²⁶

Oasis América

En muchos asentamientos actuales de la Cultura Pueblo se encuentran edificios o elementos arquitectónicos dedicados a observaciones astronómicas.²⁷ Sin embargo, pocos son los sitios y edificios arqueológicos en los cuales se puede reconocer una orientación o alineación astronómica. Tales edificios incluyen a Pueblo Bonito, Casa Rinconada y Peñasco Blanco, todos en el Cañón Chaco, Nuevo México (que tuvo su auge entre los años 900 - 1125 d.C.);²⁸ varias estructuras y torres en el sitio de Hovenweep, Arizona, que se relacionan con varias estrellas y constelaciones como Antares, Artrus, Canis Mayor y Vega,

²³ Wallrathy y Rangel Ruiz, *op. cit.*, p. 300.

²⁴ Folan y Ruiz Pérez, *op. cit.*, Wallrathy y Rangel Ruiz, *op. cit.*

²⁵ Jorge Angulo, «Identificación de una constelación en la pintura teotihuacana», citado en Aveni, en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé, (editores), UNAM, México, 1991, pp. 309-328.

²⁶ Sosa, *op. cit.*

²⁷ Jonathan E. Reyman, «The Winter Solstice at Pueblo Bonito», en *Griffith Observer*, January, 1979, pp. 2-9; Michael Zeilik, «The sky Watchers of chaco canyon», en *Griffith Observer*, junio de 1983, pp. 2-20.

²⁸ *Idem.*

además de los solsticios.²⁹ La Casa Grande ubicada en el sitio conocido como Casa Grande, en Arizona, se relaciona con los solsticios y Venus. Algo similar se encuentra en el sitio denominado *Aztec Ruins* en el norte de Nuevo México.³⁰

Menos conocidos pero mejor estudiados son unos pocos sitios de arte rupestre, como el denominado Daga del Sol, en la cima de Fajada Butte en Cañón Chaco, que tienen significado astronómico relacionado, generalmente con solsticios y equinoccios.³¹

Antes de dejar Oasis América debo mencionar que, en las culturas Pueblo, hasta la fecha existen sacerdotes nombrados Observadores del Sol o Sacerdotes del Sol,³² cuya función es predecir con precisión los eventos astronómicos como son los solsticios, los equinoccios, las lunas llenas, las lunas nuevas, los *helical risings*³³ de Venus y las estrellas brillantes «...que servían para consolidar y expandir el poder de los sacerdotes ...y el conocimiento que ellos proporcionaban».³⁴

Tanto Oasis América como Mesoamérica comparten elementos que demuestran un cierto conocimiento de las relaciones entre los cuerpos celestiales y nuestro mundo, y la necesidad de tener un medio de interceder con los dioses. También existe la posibilidad de la existencia de sacerdotes y ritos dedicados a cuidar estas relaciones.

Meta

Como un posible ejemplo de la aplicación de los postulados de la arqueoastronomía queremos identificar el papel que desempeñan los valores direccionales en la organización cosmológica de la Cultura Paquimé partiendo de la suposición de que las direcciones trazadas por el sitio Paquimé, y en particular el Montículo de la Cruz, no están puestas al azar y tienen un significado que se puede relacionar con la astronomía, de acuerdo con los calendarios vigentes en la época prehispánica.

²⁹ Comunicación personal de Richard Lange (Museo Estatal de Arizona) y Edwin Krupp (Observatorio de Griffith).

³⁰ René Opperman, «Astronomical Implications of the Architecture at Casa Grande, Arizona», en *Occasional Publications in Anthropology, Archaeology Series*, número 9. Museo de Antropología, Universidad del Norte de Colorado, Greeley, Colorado, 1980.

³¹ Anna Soafer, Volker Zinser y Rolf M. Sinclair, «A Unique Solar Marking Construct», en *Science*, número 206, 1979. pp. 283-291; Anna Soafer, «Review of Sunlight Convergence, Solar, Burn», por Charles Ross, en *Arqueoastronomy*, número 3, volumen 1. pp. 42-43; Zeilik, *op. cit.*

³² Zeilik, *op. cit.*

³³ La primera vez en el año que un planeta o una constelación amanece sobre el horizonte antes de que salga el sol.

³⁴ Reyman, *op. cit.*

Antecedentes

Paquimé, Casas Grandes, Chihuahua está ubicado a 30° 22' N; 107° 58' W³⁵ (ver figura 2), sobre la ribera poniente del río Casas Grandes, un río efímero al poniente de las praderas de Chihuahua. La Sierra Madre Occidental arranca a unos 25 km más al oeste mientras que las praderas se extienden a más de 200 km al este. El sitio, en un llano abierto, no presenta ninguna estructura defensiva como alguna barda, fosa o muralla.

Existen muchas interrogantes acerca de las razones de su ubicación. Hasta el momento no existe una respuesta satisfactoria y las líneas por investigar incluyen consideraciones económicas y ecológicas tanto como rituales, ceremoniales y/o astronómicas.

Aunque existe mucha polémica sobre el cómo, es evidente que la Cultura Paquimé y muchos elementos del paisaje cultural de Oasis América tuvieron antecedentes en Mesoamérica.³⁶ Muchos arqueólogos aceptan el modelo propuesto por Di Peso³⁷ que propone una invasión de comerciantes toltecas, de una manera análoga a la «putchteca azteca» del siglo XV, quienes establecieron la ciudad de Paquimé como centro comercial para manejar sus negocios con el resto de Oasis América.³⁸ Sin embargo esta idea no es apoyada arqueológicamente debido al poco material cultural de origen mesoamericano recuperado en Oasis América. Sería más coherente considerar un modelo que trate la difusión de ideas.

Mientras Paquimé no queda cerca de ninguna longitud ni latitud que tenga importancia cartográfica ni geográfica, Stephen Lekson³⁹ observó que se ubica en la misma longitud que otros dos sitios pertenecientes a la Cultura Anazasi al norte de Nuevo México. Estos sitios son Tsin Kletzin y Pueblo Alto, ubicados en la zona arqueológica de Cañón Chaco, en los 107° 57" 30' W al igual que el sitio denominado *Aztec Ruins* (1110-1275 a. C.). Paquimé (1250 -1500 a. C.) se sitúa en los 107° 58" W, una alineación que Lekson considera más que fortuita:

Di Peso anotó similitudes intrigantes entre el Cañón Chaco, Nuevo México y Casas Grandes, Chihuahua, aunque les separan 630 km. Grandes discos de piedra abajo de los postes estructurales, tapancos, columnas y

³⁵ Charles C. Di Peso, John Rinaldo y Gloria Fenner, *Casas Grandes: A Fallen Trading Center in the Gran Chichimeca*, The Amerind Foundation, Inc. Dragoon, Arizona y Northlands Press, Flagstaff, Arizona, 1974.

³⁶ Folan y Ruiz Pérez, *op. cit.*; Randall McGuire, «The Mesoamerican Connection in the Southwest», en *The Kiva*, número 46, volumen 1-2, 1980, pp. 5-48; Reyman, *op. cit.*; Thomas Sheridan y Nancy Parezo, *Ways of life*, Universidad de Arizona, Tucson, Arizona, 1996.

³⁷ Di Peso, *et al.*, *op. cit.*

³⁸ Sin embargo, debido a los cambios y modificaciones en la cronología de Paquimé, una invasión de comerciantes Toltecas no procede.

³⁹ Stephen Lekson, «Chaco + Casas», Sesión de carteles, V Conferencia Oxford, St. Johns College, Santa Fe, Nuevo México, 1996.

montículos se encontraban solamente en Casas y Chaco. Cada sitio, en su tiempo, fue un regidor regional, centro de un sistema de comunicación y comercio que traficaba cobre, concha, aves exóticas, piedras semipreciosas, etcétera. Ambos tuvieron relaciones con el centro de México Debido a las enormes distancias entre Chaco y Casas, la mayoría de los arqueólogos rechaza el punto de vista de Di Peso. Sin embargo, nuevos datos exigen una revaloración de los viejos datos y hay que llegar a la conclusión de que existían enlaces entre Chaco y Casas Grandes.⁴⁰

Lekson alega que, tomando en cuenta las últimas revisiones en las cronologías regionales, el sitio «Aztec» representa la transición cronológica y cultural entre los dos (Cañón Chaco y Paquimé), y así, especula sobre «la transición del poder» que requiere «una legitimación posicional que se desarrolló en términos de la integración del paisaje y la historia» como elementos clave de la cosmovisión.

Aunque existe una alineación parecida entre Izapa, Guatemala y Copán, Honduras,⁴¹ lamentablemente carecemos de elementos concretos para apoyar esta especulación. Sin embargo, es evidente que Lekson quiere cuestionar la manera en que vemos el paisaje, e implícitamente hacer referencia a los conceptos geográficos de la gente indígena de la región, en la cual se encuentran muchos lugares asociados con nombres y eventos míticos y religiosos.⁴² Por ejemplo, según los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca,

La tierra, al igual que el cielo, el mar, los cuerpos celestes y los fenómenos meteóricos, es sagrada, en el sentido de que constituye una de las múltiples manifestaciones de la divinidad y tiene una especie de existencia propia. Tienen, además, gracias a los caracteres antropomorfos que les atribuyen los huaves, la facultad de percibir las actividades humanas y modificar su «comportamiento» en razón de ellas.⁴³

Como parte de su propio «zodiaco» se incluye *Ndiik*, una serpiente compuesta por las constelaciones circumpolares boreales como Casiopea, Perseo y las

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Johanna Broda, «Arqueoastronomía y desarrollo de las Ciencias en el México Prehispánico», en *Historia de la astronomía en México*, Marco Arturo Moreno Corral (compilador), Fondo de Cultura Económica, México, 1986, pp. 64-100.

⁴² Keith H. Basso, *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache*, Universidad de Nuevo México, Albuquerque, Nuevo México, 1996; Elsie Clewes Parsons, *Pueblo Indian Religion*, Universidad de Nebraska, Lincoln, Nebraska, 1996; David Carmichael, et. al., *Sacred Sites, Sacred Places, One World Archaeology*, número 23, Routledge, Londres, 1994.

⁴³ Alessandro Lupo, «La etnoastronomía de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca», en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (editores), UNAM, México 1991, pp. 219.

estrellas asociadas y que Lupo considera como «una de las constelaciones huaves más auténticamente precolombinas, puesto que la serpiente con cuernos es uno de los personajes que aparecen con más frecuencia en la mitología meteorológica de este grupo», aunque «no ha sido posible recoger ninguna noticia sobre la conexión entre esta serpiente y la del mito».⁴⁴

Sin embargo, debido a la ausencia de apoyo para esta especulación, es más congruente considerar la posibilidad de que la Cultura Paquimé tenga su origen en el posible excedente agrícola que le pudieron proporcionar los asentamientos en la sierra⁴⁵ y una infusión de ideas del centro de México, posiblemente relacionadas con el complejo El Grillo/Ixtepete del Valle de Atemajac.

Orientación

Por medio de la escritura mesoamericana se puede deducir que se registró con precisión la posición y periodicidad de varios cuerpos celestes con la finalidad de establecer fechas específicas y calibrar los calendarios agrícolas, civiles y rituales.⁴⁶ También es evidente que la orientación de los trazos de muchos centros ceremoniales, y ciertas edificaciones en particular, se ajustaron con la posición de los cuerpos celestes.⁴⁷ Una de las facetas de la orientación de edificios en Mesoamérica se revela a través de un análisis de 60 sitios que en promedio se orientan unos 17 grados al este del norte.⁴⁸

A primera vista, el plano de Paquimé muestra un eje principal que corre de norte a sur, aproximadamente. No obstante, una inspección a detalle revela que muchos de los edificios y muros están descuadrados u orientados a su propia manera. En seguida se presentan los resultados de una inspección detallada de los planos que Di Peso elaboró por cada unidad constructiva. Se incluyen las quince unidades principales. Dos de los tres edificios que se pueden considerar como asimétricos o excéntricos (Montículo de las Ofrendas y Montículo del Pájaro) tienen elementos que se alinean N/S. Los muros de la edificación asociada con el Montículo de los Hornos corren en cada dirección y, como el montículo mismo, carecen de una clara orientación.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 226-227.

⁴⁵ Robert Lister, «Survey of archaeological remains in northwestern Chihuahua», en *Southwestern Journal of Anthropology*, 2(4), 1948, pp. 166-169; «The Present Status of the Archaeology of Western Mexico: A distributional study», en *Series in Anthropology*, University of Colorado Studies, número 5, Universidad de Colorado, Boulder, Colorado, 1955.

⁴⁶ Aveni, *In Search...*

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

Unidad 1, Montículo de los Hornos	Sin orientación clara
Unidad 2, Montículo de la Cruz	Véase el texto
Unidad 3, Cancha del Juego de Pelota, # 1	5° W de N
Unidad 4, Montículo de las Ofrendas	Asimétrico ⁴⁹
Unidad 5,	Amorfo ⁵⁰
Unidad 6,	6° E de N
Unidad 7,	Orientada al N
Unidad 8, Casa de la Noria	Entre 3° y 6° E de N
Unidad 9, Montículo de los Héroeos	Asimétrico ⁵¹
Unidad 10, Montículo del Pájaro	Asimétrico ⁵²
Unidad 11, Casa de la Serpiente	Entre 4° y 6° W de N
Unidad 12, Casa de las Guacamayas	Entre 4° y 6° E de N
Unidad 13, Casa de los Muertos	Entre 0° y 3° E de N
Unidad 14, Casa de los Cráneos, Muros de la fase Buena Fe,	Entre 2° y 4° E de N
Super estructura de la fase Paquimé sobre muros de la fase Buena Fe,	Entre 5° E y 5° W de N
Muros de la fase Paquimé,	Entre 2° E y 2°W de N
Unidad 15,	1° W de N
Unidad 16,	
fase Buena Fe (zona sur)	0° a 2° W de N
fase Buena Fe (zona central)	0° a 2° E de N
fase Paquimé	0° a 2° W de N

Claramente, tanto en Paquimé como en Mesoamérica existía la intención de orientar los edificios, aunque las desviaciones encontradas en Paquimé se acercan más al eje celeste que las de Mesoamérica.

Montículo de la Cruz

Antecedentes

En 1584 Balthasar de Obregón⁵³ publicó un informe sobre la expedición que condujo Francisco de Ibarra, la cual llevó a los primeros Españoles a Paquimé —nombre que Obregón puso al sitio— en el invierno de 1565/6. Es la primera

⁴⁹ Las criptas y los cuartos centrales se alinean sobre el eje N/S.

⁵⁰ Montículo de piedra que Di Paso consideraba como banco de material por tener construcciones incompletas.

⁵¹ Modificado excesivamente.

⁵² Generalmente orientado hacia el N.

⁵³ Balthasar de Obregón, *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España*, Gobierno de Estado, Chihuahua, Chihuahua, 1986.

referencia escrita sobre el sitio pero sólo hasta trescientos años después tenemos información específica sobre el Montículo de la Cruz. El viajero suizo Adolph F. F. Bandelier, que visitó Paquimé en 1884, incluyó el Montículo de la Cruz en su plano de Casas Grandes identificándole como «una estructura en forma de estrella compuesta de un montículo bajo de grava con una ligera depresión en medio».⁵⁴ Este plano de Casas Grandes fue parte de un regalo que Bandelier mandó al Papa León XIII en el otoño de 1887 para celebrar su misa de oro el 1 de enero de 1888,⁵⁵ en el mismo podemos apreciar que los brazos del Montículo de la Cruz están descuadrados.

Hoy en día se aplica el nombre de Montículo de la Cruz a un conjunto compuesto por cinco estructuras —una cruz y cuatro montículos circulares o satélites, todos ya restaurados. Según Di Peso

*los cimientos ... estaban todavía intactos los montículos fueron contruidos limpiando la superficie de la terraza y colocando piedras grandes de manera vertical, para crear la forma deseada. Las piedras median unos 40 hasta 60 cm de largo y 20 hasta 40 cm de ancho En el proceso de la restauración, se utilizó la altura interior de cada montículo como guía y las piedras que se hallaron al excavar el contorno, se utilizaron para relevantar los muros exteriores La mayoría de las escaleras de los montículos circulares eran obvias, sea como unidades completas o remanentes, excepto en el caso del montículo poniente que estaba gravemente dañado. Se le restauró sobre la evidencia preservada en el primer escalón y los otros tres montículos.*⁵⁶

Se puede tener bastante confianza en la distribución aunque no en la altura. Sin embargo, debido a su planta excéntrica, es bastante difícil identificar con certeza donde está el punto central. Esta observación se recalca cuando se comparan las figuras 206-4 y 207-4⁵⁷ de la obra de Di Peso *et al.* En ambas figuras los ejes cardinales se encuentran sobrepuestos al plano del Montículo de la Cruz, empero, en cada figura se identifica un diferente punto central.

En 1961 el Dr. Keith A. Pierce del Observatorio Nacional «Kitt Peak» visitó Paquimé con la finalidad de inspeccionar el Montículo de la Cruz. Di Peso publicó sus comentarios e informe.⁵⁸ Subsecuentemente, tomando el

⁵⁴ Bandelier, *op. cit.*, p. 550, citado en Di Peso, *et al.*, *op. cit.*, volumen 4, p. 287.

⁵⁵ Adolph F. F. Bandelier, «A history of the Southwest», Ernest Burrus (editor), Jeseirt Historical Institute, Saint Louis University, Saint Louis, Missouri, 1969.

⁵⁶ Di Peso, *et al.*, volumen 4, p. 287.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 288-289.

⁵⁸ *Idem*.

trabajo de Pierce como punto de partida, Renée Opperman, Jesús Ignacio Mora Echeverría⁵⁹ y Arturo Guevara Sánchez publicaron sus propias observaciones que siguieron dos líneas principales: la incorporación del Montículo de la Cruz en la iconografía de Mesoamérica y la cosmovisión de Oasis América y discursos sobre su geometría.

Pierce anotó que cada brazo de la cruz tiene una orientación diferente: el brazo oriente se orienta 5° al norte del este; el brazo sureño se orienta 3° al este del sur; el brazo poniente se orienta 4° al sur del oeste; y el brazo norte esta a 8° al oeste del norte celeste.

*Los satélites este y sur están en sus posiciones cardinales, pero los satélites norte y oeste están cercanos de manera que el ángulo entre ellos mide 78° en lugar de 90°. No hallamos ninguna conexión en cualesquiera de estas direcciones con ninguna estrella ni planeta, ni el sol o la luna, excepto que el 21 de marzo y septiembre, el amanecer aparece sobre el centro del satélite oriente cuando es visto desde el centro del montículo.*⁶⁰

Pierce añadió «que la estrella más luminosa del cielo, Sirio, amanece casi encima de la torre que se encuentra encima de la montaña que queda al sudoeste», la cual corresponde al mirador encima del Cerro de Moctezuma, a unos 7.5 km al sudoeste.

En su estudio sobre el sitio arqueológico conocido como Casa Grande, Arizona, Renée Opperman abarcó unos puntos que conciernen a Paquimé, Casas Grandes, Chihuahua. Su estudio intentó integrar los datos arqueológicos de dicho sitio con los datos etnográficos de la gente Pima y Pápago, habitantes históricos de la región, en lo que concierne a la etnoastronomía y sus mitos.

Según la información proporcionada por Opperman, Casa Grande es parcialmente contemporáneo a Paquimé y construido con la misma técnica. Parece ser que Casa Grande es más antiguo que Paquimé, sus orígenes se remontan a alrededor de 300 a.C. y fue hasta 400 años después que empezó a crecer con la introducción de canales de riego. Tanto en Casa Grande como en Paquimé la mayoría de las estructuras se modificaron varias veces, pero la estructura principal, que dio su nombre a Casa Grande, se construyó en una sola etapa entre 1300 y 1450 a.C., periodo que corresponde al auge de Paquimé. Es

⁵⁹Renée Opperman, *op. cit.*; Jesús Ignacio Mora Echeverría, *op. cit.*; Arturo Guevara Sánchez, «Geometría y arquitectura asociada al culto de los astros en Paquimé», en *Arqueología*, número 3, 1988, pp. 95-120.

⁶⁰*Di Peso, et. al., op. cit., p. 228.*

interesante anotar que Opperman⁶¹ menciona algunos mitos o moralejas pápago en los que encontramos a Venus, estrella de la mañana, y su hermano el meteorito. Si recordamos, en la década de 1870 se recuperó en Paquimé un gran meteorito férreo que pesaba casi 1545 kg «envuelto en género tejido elaborado de fibra de maguey».⁶²

Opperman y Guevara Sánchez⁶³ mencionan diferentes elementos de la cosmología mesoamericana como son Xiuhtecútl, Xiuhcóatl y Nauhui Ollin, sin llegar a una conclusión concreta.

Las discusiones sobre las relaciones geométricas y calendáricas⁶⁴ son muy interesantes pero tampoco llegan a ninguna conclusión firme pues se pierden en un exceso de detalle y precisión.⁶⁵ Con la información disponible no se puede pretender incorporar esta estructura en el circuito calendárico, sobre todo ya que queda claro que existían muchos calendarios locales.⁶⁶

Resultados

Aunque durante los últimos años ha sido posible estar en Paquimé durante los solsticios y equinoccios para observar los amaneceres y atardeceres repetidamente, las conclusiones de este estudio todavía están en una etapa preliminar y a la espera de un examen con mayores datos astronómicos.

Como se mencionó con anterioridad, durante los equinoccios se puede observar el amanecer y el atardecer sobre una línea que pasa del centro del satélite del este hasta el centro aproximado de la cruz. Sin embargo, esta línea no corresponde con la línea que pasa encima de los centros de los dos satélites del este y oeste.

⁶¹ Opperman, *op. cit.*

⁶² Rubinovich, Medina y Torres, «Las raíces de la meteorítica en México», en *Boletín de Mineralogía*, volumen 5, número 1, México, 1992, pp. 13-22; Wirt Tassin, «The Casas Grandes Meteorite», en *Proceedings U.S. National Museums*, The Smithsonian, Institution, Washington, D. C., Raúl Rubínovich Kogany y Rufino Lorenzo Santa Cruz, «El mapa de los meteoritos de México», en *Boletín de Mineralogía*, volumen 5, número 1, México, 1992, pp. 85-90.

⁶³ Opperman, *op. cit.*, y Guevara Sánchez, *op. cit.*

⁶⁴ Guevara Sánchez, *op. cit.*; Mora Echeverría, *op. cit.*; Juergen Brueggeman, «Prácticas y conceptos del espacio y del tiempo: a propósito del origen del calendario ritual mesoamericano», en *Boletín de Antropología Americana*, número 9, pp. 5-45 y número 11, julio 1985, pp. 101-104.

⁶⁵ Brueggeman, *op. cit.*; Bradley Shaeffer, «Astronomy and the limits of vision», en *Archaeoastronomy: The Journal of the Center for Archaeoastronomy*, volumen XI, 1993, pp. 91-94; Anna Soafer y Rolf Sinclair, «Astronomical Markings at three Sites on Fajada Butte», (John B. Carlson y Jornas Judge editores), en *Papers of the Maxwell Museum of Anthropology*, número 2, Universidad de Nuevo México, Albuquerque, Nuevo México, 1983, pp. 43-70 y Roy B. Brown, *op. cit.*

⁶⁶ Munro S. Edmonson, «El Calendario de Teotihuacán», en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (editores), UNAM, México, 1991, pp. 329-342.

No obstante, durante el solsticio del invierno, una línea tangencial al lado norte del satélite sur y del lado sur del satélite este, define donde se asienta el sol. (Figura 3: Atardecer: solsticio de invierno). De la misma manera, si el observador está al oeste del satélite poniente sobre la línea tangencial a la cara norte del satélite sur y la cara sur del satélite oeste, se alineará con el amanecer. (Figura 4: Amanecer: solsticio de invierno). Seis meses después se encuentra la situación inversa: el observador al oeste de la línea que pasa entre el satélite sur y oriente se encuentra viendo el amanecer (Figura 5: amanecer solsticio de verano), mientras el observador que se pone sobre la línea que pasa entre los satélites sur y poniente verá el atardecer. (Figura 6: atardecer solsticio de verano).

Hasta el momento, los diferentes intentos por incorporar el satélite norteño no han tenido éxito. Los estudios en el futuro necesitan concentrarse en la observación de planetas como Venus y constelaciones como las Pléyades y estrellas como Capela, por mencionar solamente las principales.⁶⁷

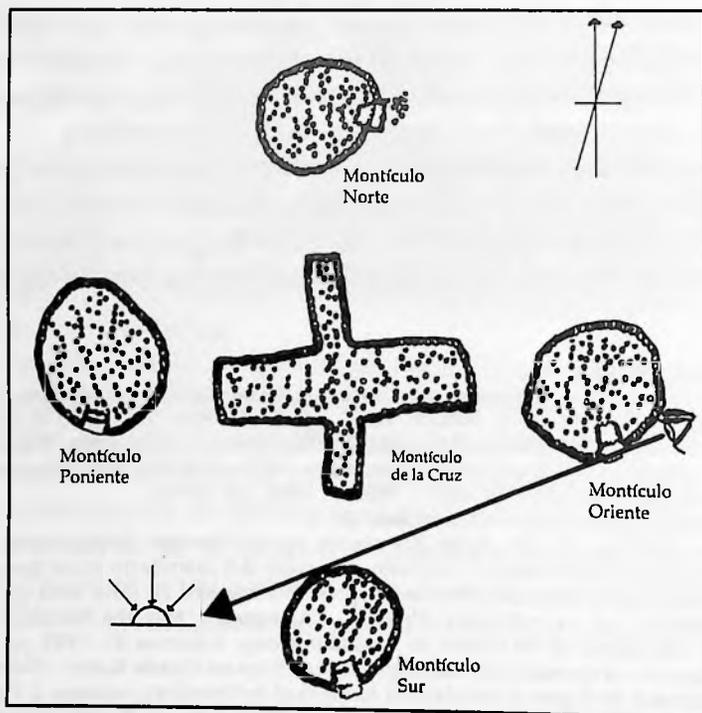


Figura 3. Atardecer: solsticio de invierno

⁶⁷ Litman, *op. cit.*

Una pregunta muy interesante es, si Paquimé se caracteriza por tener un cielo despejado con un horizonte claro y lejano, ¿para qué serviría un observatorio? Por lo general, en la noche se puede ver todo lo que permite la agudeza de nuestros ojos y no hace falta un mecanismo arquitectónico mnemónico para saber por dónde saldrá o se pondrá el sol en una fecha específica. Una posible respuesta es que, si fuera necesario un rito público o evento ceremonial, esta construcción hubiera sido de gran utilidad para indicar un punto de reunión e incorporar a la gente a la celebración del paso del tiempo o de renovación del mundo, como es el caso de la gente de Yalcobá, Yucatán.⁶⁸

Conclusión

Tanto los estudios etnoastronómicos como los arqueoastronómicos realizados durante los últimos treinta años proporcionan un útil acervo de conocimientos para avanzar en nuestra interpretación del papel que desempeñaron estructuras como la del Montículo de la Cruz. Es evidente que era un punto de suma importancia donde públicamente se celebraban las relaciones entre los seres humanos y sus dioses; la tierra firme y el mundo de los dioses. En el ciclo anual, los amaneceres y atardeceres de los solsticios, cuando se especula que se realizaban estas celebraciones, son puntos clave

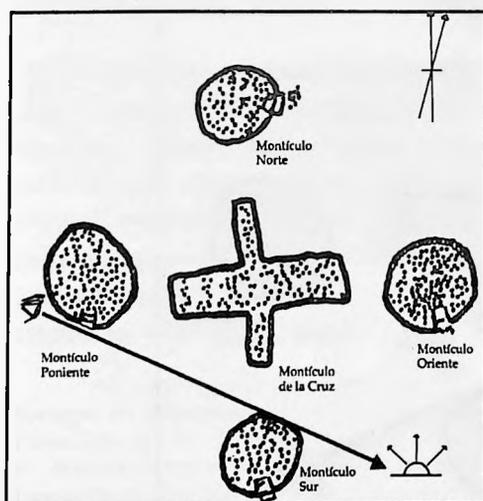


Figura 4. Amanecer: solsticio de invierno

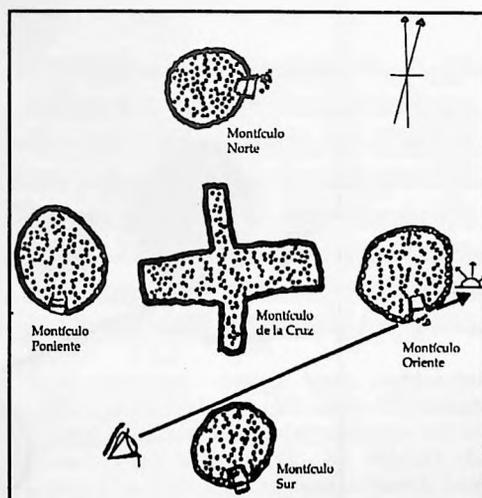


Figura 5. Amanecer: solsticio de verano

⁶⁸Sosa, *op. cit.*

para recalcar la importancia de los sacerdotes, así como su conocimiento y habilidad para comunicarse con el mundo sagrado y mediar las relaciones entre lo profano y lo sagrado.

En conclusión, hay que reconocer que estudios como éste solamente representan un punto de partida y que el tema merece una investigación más a fondo que abarque intentos de desentrañar el papel que desempeñaban los demás elementos arquitectónicos y estructuras, además de los equinoccios, los movimientos de planetas como Venus y constelaciones como las Pléyades. Sería de mucha utilidad invitar no sólo a los estudiosos de las Culturas Pueblo sino también a los sacerdotes ya mencionados para realizar una inspección conjunta de esta estructura durante los solsticios.

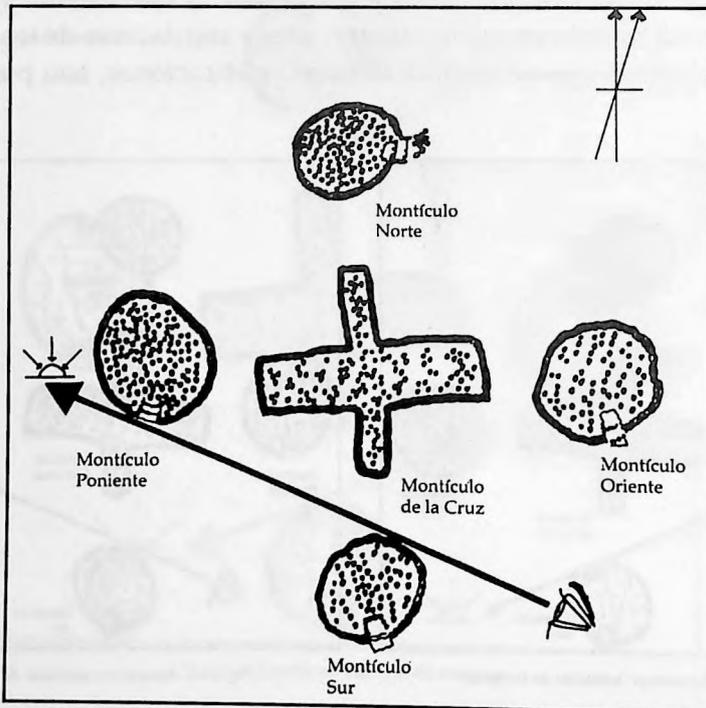


Figura 6. Atardecer: solsticio de verano

Un petrograbado con posible significado astronómico en el Otoncalpulco, Naucalpan, estado de México

Francisco Rivas Castro*

Resumen: en este trabajo se analizan petrograbados y pintura rupestre como indicadores de observación astronómica y ritualidad en el cerro Otoncalpulco, Naucalpan, estado de México.

Con un enfoque antropológico e histórico contextual a nivel de sitio, se busca su relación con otros lugares de culto a nivel regional. Metodológicamente se confrontan datos arqueológicos, etnohistóricos e iconográficos para aproximarse a su significación cultural.

Se propone que los petrograbados consignan dos Xiuhmolpillis —siglos prehispánicos de 52 años— hacia el siglo XIV de nuestra era, y que el sitio fue un importante lugar de culto y observación del calendario, del paisaje y algunos eventos astronómicos relacionados con Venus y el Sol.

Abstract: This paper analyses stone-carvings and rupestrian paintings as ritualistic and astronomical observations markers in the Otoncalpulco Hill, in Naucalpan, Mexico. Taking a historical and anthropological approach, this article investigates the relationship of this site with other sites in the region. Methodologically, archaeological, ethnohistorical and iconographic data are confronted to reach a cultural meaning. It is proposed that the stone carvings found here consign two Xiuhmolpillis —fifty two-year prehispanic time cycles— toward the 15th Century of our era and that this place was a very important worship and observation site of the landscape calendar and some astronomical events related to Venus and the Sun.

En estudios recientes de arqueoastronomía se ha investigado el simbolismo direccional relacionado con alineamientos, patrones de asentamiento, templos y elementos geográficos inmersos en el paisaje tales como: volcanes, montañas, pequeñas elevaciones, sitios potenciales de agua y manantiales. Con ellos se ha descubierto que existen relaciones simbólicas entre estos elementos, muchas veces orientados o ubicados en lugares propios para la observación de los astros y algunas constelaciones y estrellas, con el objeto de elaborar el calendario ritual, agrícola y del paisaje.¹ Estos elementos y su posición estratégica para la

¹ Johanna Broda, «The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals: Myth, Nature and Society», en *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, D. Carrasco (editor), University of Colorado Press, 1991, pp. 74-120; «Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros», en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, IIA-UNAM, México, 1991, pp. 461-500; «La función social del calendario y la astronomía en Mesoamérica», en *Azteca Mexica*, Alcina Franch, León

observación del horizonte de la cuenca de México, aún son susceptibles de investigación, aunque muchos otros se han perdido con el avance desmedido de la mancha urbana de la ciudad de México.

Los lugares elegidos para la observación del paisaje y los astros tienen otras características desde el punto de vista de la cosmovisión, fueron lugares con abrigos rocosos, cuevas, manantiales de agua dulce y fresca o de aguas termales medicinales, afloramientos de roca donde los antiguos labraron marcas que denotaban la importancia de estos lugares. Así, con el paso del tiempo nosotros hemos desarrollado una investigación sistemática de esas «marcas simbólicas» dentro del paisaje de la geografía cultural en la cuenca de México.

Todos los anteriores elementos conformaron un mapa ritual claramente delineado el cual fue conocido y utilizado por diferentes sociedades prehispánicas en diferentes momentos históricos.

El significado de los petroglifos de los sitios mesoamericanos conforma, al parecer, conjuntos de diagramas textuales que muchas veces incluyen interpretaciones muy variadas de la cuenta del tiempo que están relacionadas, de acuerdo con las concepciones cosmogónicas con el espacio, los rumbos del universo, las deidades, el ciclo agrícola y las actividades de caza-pesca-recolección que a su vez reflejan actividades económicas cotidianas y especializadas, la mayoría de las veces impuestas por los grupos dominantes en cada momento histórico. Éstos controlaban el acceso y la explotación de recursos inmersos en los diversos nichos ecológicos que incluían las riberas del lago, el mesomontano, el pie de monte y las partes altas de las sierras.

Entre los petroglifos mencionados destacan los de carácter direccional que tienen que ver con elementos astronómicos en los que muy probablemente se relacionan el tiempo y el espacio a través de símbolos. Estos petroglifos son parte del contexto del paisaje ya que, inmersos en los sitios de la cuenca, denotan y significan lugares de culto y para el ritual, relacionados con las deidades agrícolas, del fuego, guerreras y de las cosechas en general. Asimismo nos hablan de deidades comunales dedicadas a trabajos artesanales a nivel de producción local y para el tributo.

Portilla, Matos Moctezuma (editores), Ministerio de Cultura, INAH, Quinto centenario, Lunwer, Barcelona, España, 1992; «Astronomical Knowledge, Calendars and Sacred Geography in Ancient Mesoamérica» en *Astronomies and Cultures*, Papers derived from the third Oxford International Symposium on Archaeoastronomy, Sant Andrews, U.K., Clive D, Ruggles and Nicholas Saunders (editores), University of Colorado Press, 1993; «Algunas reflexiones acerca de la continuidad cultural en la historia de México», en *Cuicuilco*, Nueva época, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, volumen 1, número 1, México, 1994; «Paisajes rituales del Altiplano», en *Arqueología mexicana*, INAH, volumen IV, número 20, México, 1996.

Si consideramos el *corpus* de diseños contenidos en cerámica, escultura pintura y lítica tallada o pulida, al examinarlos podemos inferir por el método comparativo y de similitud de elementos simbólicos que los ligan con sitios contemporáneos, elementos que nos sirven como hipótesis de trabajo para poder descubrir su sentido de orientación y características numéricas muy probablemente relacionadas con el cómputo del tiempo y con la observación de elementos astronómicos recurrentes para ligarlos con actividades económicas concretas, así como con los ciclos de fiestas del calendario civil y adivinatorio.

Podemos encontrar semejanzas entre los petroglifos en forma de cruz y las ruedas calendáricas, aunque por los ejes de orientación se podrían correlacionar más con posiciones relacionadas con la salida y el ocultamiento del sol. Sin embargo, en nuestros registros tenemos representaciones de constelaciones tales como: Venus, la Vía Láctea, las Siete Cabrillas y el Cinturón de Orión, también consignadas en textos pétreos.² Por otro lado, todas las manifestaciones rupestres de esta naturaleza siempre nos remiten al entorno y a accidentes importantes del paisaje.

Otras marcas o signos dentro de los sitios para el culto se pueden localizar en el paisaje adyacente, prueba de ello es el petrograbado que hoy comentamos.

El posible significado de todos estos elementos se debe registrar en el Atlas Arqueológico de la Cuenca de México, además de preservarlos del vandalismo y destrucción. A otro nivel se deben estudiar dentro de su contexto físico a nivel de sitio, área y región.

Existen otros elementos importantes del paisaje tales como: cuevas, abrigos rocosos, fuentes de agua, manantiales, bosques, lagos, ríos y aguas termales donde se pueden localizar elementos arqueológicos. No se trata de estudiar los petrograbados por sí mismos sino de verlos dentro de su contexto arqueológico y siempre referidos a las sociedades que los hicieron, sólo así podremos inferir sus sentidos y posibles significados.

Los espacios seleccionados para la elaboración de petrograbados o pinturas rupestres son afloramientos de rocas basálticas extrusivas, ubicadas reiteradamente a la intemperie, en muchas ocasiones se hicieron en abrigos aparentemente aislados en forma de esculturas. Es importante mencionar que también existen sitios especiales para el culto en las comunidades donde grandes rocas, paredes de piedra y rocas extrusivas, adquieren

²Ulrich Khöler, «Conocimientos astronómicos de los indígenas contemporáneos y su contribución para identificar constelaciones Aztecas», en *Arqueoastronomía y etnoastronomía*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewsky, Lucrecia Maupomé (editores), UNAM, México, 1991, pp. 249-268.

significado para la gente, sin ser necesariamente representaciones escultóricas o pinturas, así las «marcas del paisaje» están configuradas por elementos culturales aparentes y otros que para los desconocidos pasan desapercibidos. Esta estrategia sirvió y sirve aún en la actualidad para que no se profanen los sitios sagrados donde se celebran ritos relacionados con el culto a la naturaleza.³

Para este trabajo es necesario aclarar que entendemos por signo una unidad mínima de significación identificable en los mensajes de la comunicación social. Es la entidad unitaria y el elemento capaz de portar un sentido mínimo de significación.

Si partimos de la hipótesis de que todo mensaje, toda comunicación se realiza dentro de un contexto social definido por un modo de producción dominante que requiere para su reproducción condiciones ideológicas y si consideramos que la ideología cumple tres funciones, principalmente, tendremos:

- a) Disimulación y ocultamiento de las estructuras reales de la sociedad, así como de las contradicciones que se dan en su interior.
- b) Legitimación y justificación del sistema social vigente.
- c) Eficacia integradora y cohesiva que produce la convicción de pertenencia y que da fuerza al sistema.

Los mensajes como objetos sociales son productos culturales e históricos, entonces la lógica capaz de explicar los objetos en su devenir, transformación, movimiento, desarrollo y cambio es la dialéctica, así los mensajes de la comunicación social llegan a la consciencia individual y colectiva según la intención del emisor, donde adquieren significación según códigos referenciales muy precisos.

Mitológicamente, los elementos iconográficos, se trate de relieves o planarias, son considerados parte del texto dentro del sitio arqueológico en el que están inmersos. A su vez, el sitio está relacionado con otros a nivel regional y de área, muchos son contemporáneos y otros han sido ocupados desde épocas precerámicas hasta el momento de la conquista.

Se infiere que estos petrograbados tienen mensajes cifrados y que tuvieron una necesaria función social como objetos y sujetos culturales e históricos que, según la intención del emisor, llegan a la consciencia social, por ello son fuente de información acerca de las costumbres, la cosmovisión, la religión, la economía, la organización política, territorial y la religión.

³ Julio Glockner, *Los volcanes sagrados, mitos y rituales en el Popocatepetl y el Iztaccíhuatl*, Editorial Grijalbo, México, 1996.

Dentro de la cosmovisión se debe considerar, además de los fenómenos de la naturaleza, las cosmovisiones particulares subordinadas a la dominante, esto quiere decir que un pescador veía de manera diferente el mundo desde su isla dentro del lago que un cantero o que un campesino del mesomontano o que un leñador-carpintero que trabajaba en el bosque. Así existieron cultos y rituales estatales, comunitarios, agrarios, en bosques, minas y lagos.

Indudablemente la observación del sol, astros y estrellas, no fue patrimonio único de las clases dominantes, los campesinos también conocían tales eventos, aunque el conocimiento y cálculos calendáricos de los antiguos mexicanos les permitió hacer coincidir acontecimientos que no eran predecibles por el común de las gentes tales como los eclipses relacionados con los ciclos sinódicos de Venus cada 104 años.⁴ La gente que trabajaba en el lago, los cerros, las salinas, las canteras, seguramente no tenía tiempo de consignar tales detalles, sin embargo, es en estos sustratos sociales donde las actividades para la predicción del temporal fue fundamental y muy seguramente no tan controlada por el Estado.

Con el análisis de elementos arqueológicos en sitios de relevancia en el paisaje podremos aproximarnos a los significados sociales de los pueblos en estudio, que aunque parezcan discursos fragmentados y en ocasiones incomprensibles, son comprensibles cuando los ubicamos y los comparamos con otras sociedades contemporáneas que compartían elementos de la cosmovisión con sustratos comunes y de una gran profundidad histórica desde que el hombre habitó por primera vez la cuenca de México.

El cerro Moctezuma

Está ubicado entre los 19°20'3" latitud norte y 99° 16' de longitud oeste en la zona de pie de monte. Se aprecia como un cerro aislado en la cota de nivel de 2400 msnm., tiene forma cónica con un diámetro de 500 x 600 m² (fig. 1), y forma parte de la zona de prolongación de la sierra de las cruces, al poniente de la cuenca de México. El cerro pertenece geológicamente a la era Cenozoica, periodo Terciario de Mioceno, corresponde a la formación Xochitpec (Tm) de series volcánicas andesítica y ryodacítica. En torno a los cerros de los Remedios y Moctezuma se encuentran vestigios de suelos tobáceos y pumíticos derivados de cenizas (T pel) que son en parte contemporáneos a la formación de las sierras mayores.

El río de los Remedios cruza en medio de los cerros de los Remedios y Moctezuma. El clima, bajo condiciones normales, es Cwbg, templado,

⁴ Stanislaw Iwanisewski, comunicación personal, 1997.

moderado-lluvioso. La temperatura oscila entre 3-10° en el mes más frío y 22° en el mes más cálido. En verano hay lluvias. La precipitación pluvial es de 700-800 mm.

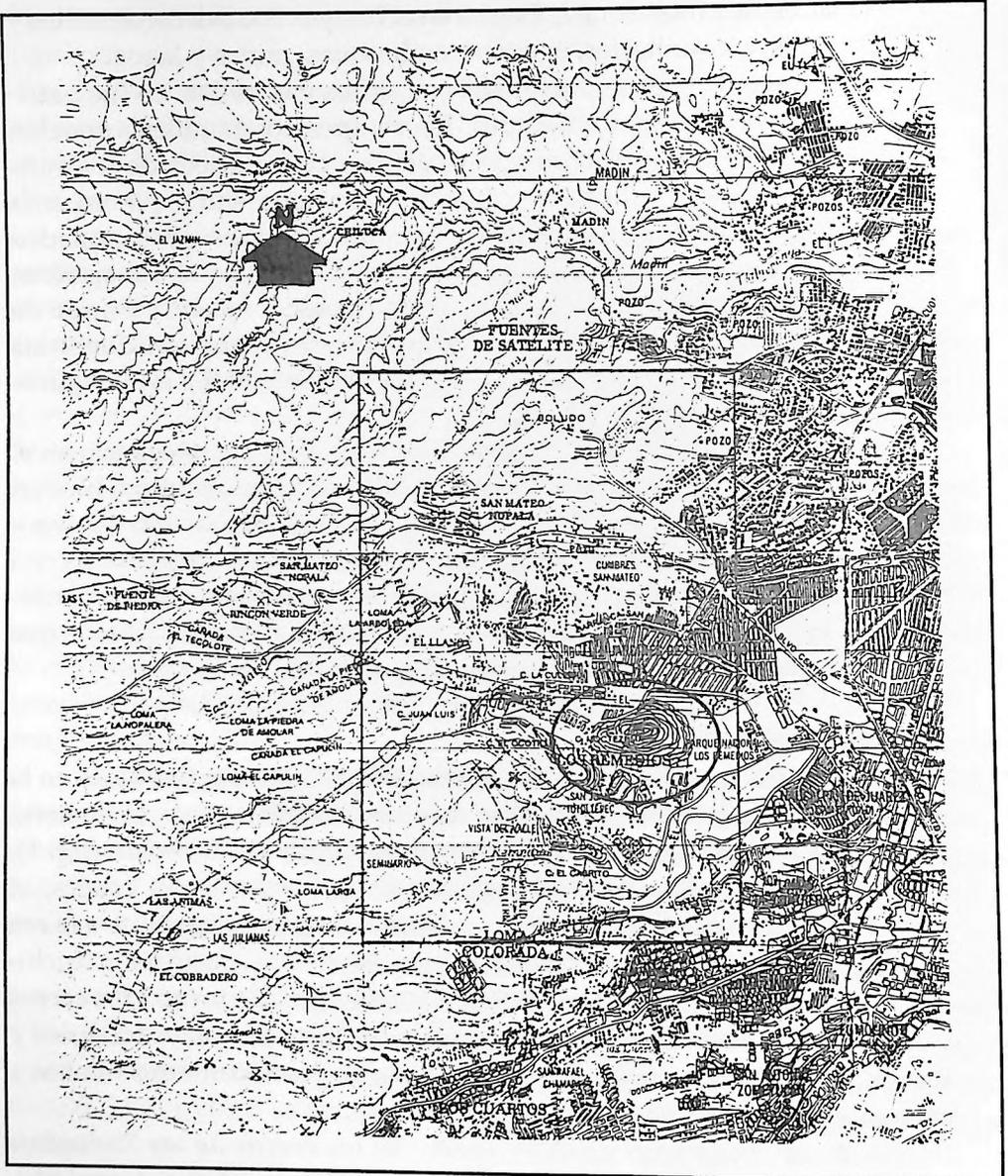


Figura 1. Plano de ubicación del sitio del cerro de Moctezuma, Naucalpan, estado de México.

Ascendiendo por la ladera suroeste entre las cotas de 2350-2400 msnm. se localiza una roca esculpida *in situ*, que formó parte de un abrigo rocoso de poca profundidad pero al parecer no está en su lugar original. La entrada tiene 2 m de alto, y 2 de ancho, se ven huellas de tránsito en torno a las rocas que en ocasiones tienen más de 25 m, se trata de un abrigo rocoso que fue cubierto por desprendimiento intencional, a 4 m de la cueva se encuentra una roca de regulares dimensiones que tiene en su cara sur un grabado que la gente del lugar denomina «la luna». Es una escultura grabada de .70 x 1.50 m; el grabado mide .69 x .90 m, se trata de un altoprelieve que conserva pintura roja sobre estuco blanco. Representa una estrella de cinco brazos con 10 numerales en cada uno y sobre dos círculos mayores que delinear la escultura. En el centro tiene un «hueco» de 17 cm de diámetro. Al fondo de lo que fue el abrigo rocoso se localizan dos elementos de pintura rupestre: un círculo pintado de rojo de 17 cm de diámetro, y la figura de una planta muy estilizada, identificada por Cabrera Castro como maíz.⁵ Todos estos elementos son parte del contexto del petrograbado que hoy comentamos.

El cerro Moctezuma está completamente terraceado, sobre todo en su porción suroeste, donde se han localizado muros de contención de terrazas. Tiene al menos tres montículos alineados de sur a norte, a un mismo nivel y a distancias aproximadas de ocho metros con alturas que oscilan entre tres y cinco metros. Uno de ellos está muy saqueado pero se nota el núcleo de la estructura hecha a base de *xamitl*, adobes con conglomerados de piedra y lodo como aglutinantes. El sistema constructivo es muy similar al localizado en Santiago Ahuizotla, San Miguel Amantla y Tlatelolco, lo cual nos remite a la época del dominio Tepaneca en la cuenca de México hacia 1280-1486 d. C.

Subiendo hasta la costa de 2400 msnm se localiza un basamento de regulares proporciones que muestra muros de contención semicircular y restos de escalinatas al frente, orientadas al oriente de la cuenca. En el sitio se pueden identificar tres niveles topográficos artificiales (culturales) que en conjunto forman una plaza abierta al suroeste del basamento, el cual está sobre una plataforma con escaleras orientadas al sureste, lo que permite el tránsito de un nivel a otro.

Las construcciones presentan una desviación acimutal de N17°E aprovechando las elevaciones naturales del terreno.⁶

⁵ Rubén Cabrera Castro, «Informe del Cerro Moctezuma», en *Archivo del Departamento de Prehistoria*, Ref. 1.7.15, INAH, México, 1971.

⁶ Luis Alberto López Wario, «Denuncia 86-17, Cerro Moctezuma, Naucalpan, edo. de México», Departamento de Salvamento Arqueológico, Archivo Técnico de la Dirección de Arqueología, INAH, México, 1986.

El sitio del Otoncalpulco (Moctezuma), parece corresponder en lo cronológico al periodo Postclásico tardío (1400-1521 d. C.), dentro de la clasificación de Sanders.⁷ Tanto en la época prehispánica como en la colonial estuvo inmerso en una área potencial de producción por irrigación del río de los Remedios, además fue rico en productos del bosque y de la caza-recolección, por lo que su control, consideramos, fue de mucha importancia. Limita con la cuenca de México por el occidente y con el complejo hidráulico Río Hondo, Los Cuartos, Los Remedios y Tlanepantla, que conformó una extensa área de recursos hidráulicos para la producción agrícola, además de ser el paso natural entre Azcapotzalco-Tlanepantla hacia el valle de Toluca por la Sierra de las Cruces.

El referente interno

El petrograbado del cerro Moctezuma es una escultura grabada al altoprelieve de .69 x 90 m, elaborada en una roca basáltica extrusiva, producto de afloramiento pétreo. Se trata de la representación geométrica (abstracta), que sintetiza la forma de una estrella de cinco brazos, trabajada en la matriz rocosa. Los cinco brazos tienen 10 numerales cada uno, dentro de los rectángulos que delimitan el marco donde se esculpieron. Al centro se localiza un hueco de .17 m de diámetro, los cinco brazos están sobre dos círculos que delimitan la figura circular que comentamos.

La roca da una sensación de pesadez y aspereza, aún presenta restos de pintura roja sobre una base de estuco blanco.

Se trata de un relieve con volumen, aunque considerando su representación corresponde al tipo planario; tiene espacios saturados y con volumen. Entre los cinco brazos con numerales y la base de los dos círculos mayores que delimitan la figura, existen espacios vacíos tales como el círculo del centro que semeja un hueco «pocita» circular de 9-10 cm de profundidad y 17 cm de diámetro, el color rojo debió ser muy importante para resaltar más la roca en donde se esculpió y para facilitar su ubicación.

El color en el petrograbado del cerro Moctezuma

El color rojo con el que estuvo pintado el petrograbado aludía a la época teotihuacana, según Magaloni a:

El tono en general oscuro con ciertas áreas claras de los murales descritos, donde las figuras se encontraban mimetizadas con el fondo nos hacen pensar que su representación con su policromía original, estuvieron inspirados en la manera en que los objetos pueden ser vistos por la noche, cuando la luna

⁷ William Sanders, et al., *The Basin of México: Ecological Processes in the Evolution of a Civilization*, New York, 1970.

*es la única fuente de luz; poco a poco, conforme la vista va habituándose, nuevas formas y tonos se configuran, las zonas claras destacan al reflejar la luz, mientras que otras áreas más opacas se dibujan apenas en la oscuridad.*⁸

Aunque no estuvo incluido en representaciones planarias, es significativo que fuera pintado de este color, que se identifica con el rumbo del oriente, por donde sale el sol, y con el color del fuego y la sangre, elementos necesarios para que el sol siga moviéndose y dando calor a los humanos, según la cosmovisión del Postclásico en el Altiplano central, el rojo también es propio de deidades venusinas, solares y parte del código de los dioses del fuego y del pulque como deidades de los mantenimientos.

Otro elemento importante para contrastar nuestra hipótesis es la presencia de dos elementos de pintura rupestre localizados en lo que fue el fondo del abrigo rocoso del Moctezuma, donde se localiza el petrograbado comentado. Se trata de un círculo que mide 17 cm de diámetro y una planta de maíz, pintada con color rojo sobre la matriz rocosa.⁹

Los referentes externos

El petrograbado forma parte de un sitio arqueológico que ya describimos. Se trata de un lugar que por sus características topográficas, su arquitectura (un montículo y una plaza en la porción superior del cerro), tuvo probablemente una función de resguardo, de observación y ceremonial. A nivel de sitio debió ser clave por su localización en el occidente de la cuenca de México.

En cuanto a las referencias estilísticas del petrograbado encontramos por similitud de representación que, desde el punto de vista formal, sólo existe una referencia, se trata de los cilindros que rematan en forma de estrellas de cinco brazos con posibles numerales sobre los brazos y una cavidad en el centro (figura 2) del sitio de Xochicalco, Morelos, que el arqueólogo César Sáenz describe de la siguiente manera:

«Es una piedra cilíndrica con una estrella de cinco puntas en el extremo y una oquedad en la parte central que quizá estaba en el centro del monumento¹⁰ y servía para quemar copal o para mantener el fuego».¹¹

⁸ Diana Magaloni, «El espacio pictórico Teotihuacano. Tradición y técnica», en *La pintura mural prehispánica*, tomo 1, IIE-UNAM, México, 1992, pp. 187-225.

⁹ Cabrera Castro, *op. cit.*, p. 6.

¹⁰ Se refiere al monumento de la serpiente emplumada de Xochicalco, Morelos, lugar donde encontró algunos ejemplos de estas esculturas. En el proyecto Xochicalco 90-92, el arqueólogo Norberto González Crespo comenta que al explorar el entorno de esa estructura, localizó 12 elementos escultóricos parecidos a los reportados por Sáenz desde 1975.

¹¹ César Sáenz, A., «Xochicalco y Morelos», en *Los pueblos y señoríos teocráticos. El periodo de las ciudades urbanas*, 1a parte, SEP-INAH, México, 1971, pp. 82, fig. 55.

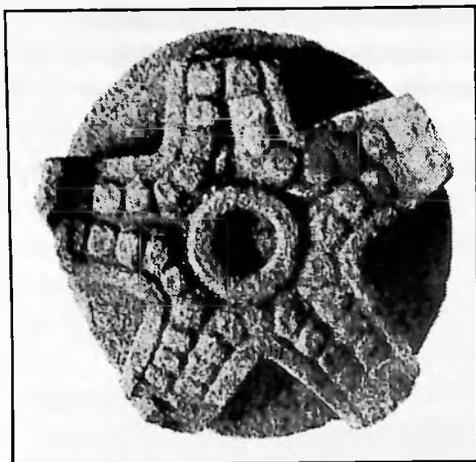


Figura 2. Escultura de cilindro estrella de Xochicalco, Morelos. Foto de Calderwood, 1994.

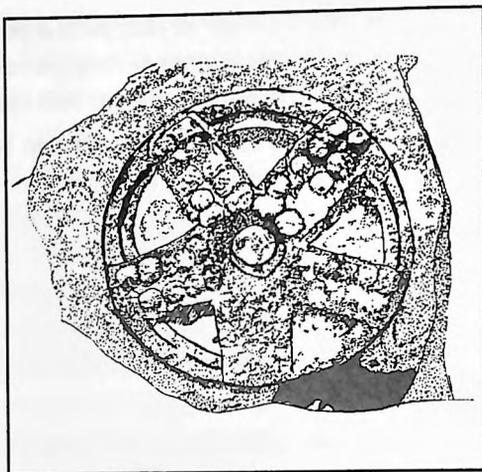


Figura 3. Petrograbado del cerro Moctezuma, Naucalpan, estado de México. Foto y dibujo de Francisco Rivas Castro, 1991.

En aquella época sólo se conocía la existencia de algunos de estos elementos, pero en el Proyecto Xochicalco 90-92, se localizaron 12 esculturas similares; todas son cilindros con estrellas, por lo que pensamos, pudieron pertenecer al Templo de Quetzalcóatl como elementos arquitectónicos tal vez como clavos para empotrar.

A diferencia de estos elementos de Xochicalco, el petrograbado del cerro Moctezuma, no es cilíndrico, ya que fue esculpido en la entrada a un abrigo rocoso de las faldas del cerro, pesa varias toneladas y es de mayor tamaño que los cilindros estrella de Xochicalco (figura 3), lo que llama la atención es que las estrellas de Xochicalco tienen 5 brazos con 8 numerales cada uno, lo cual suma 40, que no denota aparentemente un número calendárico, pero si consideramos que la estrella fue un emblema muy importante de Tláloc-Venus-Maíz, tenemos que sus periodos son de 8 años, número importante, ya que cualquier evento astronómico relacionado con Venus se repite cada 8 años y el ciclo de 8 años se define con el de 104 años (dos veces 52, que también está relacionado con la celebración de las ataduras de años o *Xiuhmolpillis*).

Ahora bien, la estrella del Moctezuma tiene cinco brazos con 10 numerales, más dos círculos mayores sobre los cuales se esculpieron los brazos, si sumamos eso nos da el número 52, que tuvo especial importancia en el calendario mesoamericano, pues cada 52 años se celebraba el fuego nuevo o el siglo indígena llamado *Xiuhmolpilli*, «atadura de años». Sabemos que en un *Xiuhmolpilli* aparecía Venus en el firmamento como «estrella de la mañana»

(*Tlahuizcalpantecuhtli*, «señor de la casa del alba»), y al otro *Xiuhmolpilli* de 52 años como *Xolotl* o «lucero vespertino», personaje que según los mitos baja al mundo de los muertos para llevar el fuego y alumbrarlos.¹²

En cuanto a estilo, tenemos el antecedente de esculturas como elementos arquitectónicos con forma de estrellas de cinco puntos con ojos estelares en el sitio de Teotenango, edo. de México, donde se encontró una escultura que tiene un vástago para empotrarse.¹³ Este elemento fue encontrado en la parte superior de la estructura de la serpiente, asociada a un muro de plataforma baja o adoratorio con habitaciones de adobe a los lados. Este «ojo venusino» está relacionado estilísticamente con esculturas de Teotihuacán y Xochicalco, así como con el culto a Quetzalcóatl. Plenamente identificadas desde Teotihuacán hasta Xochicalco, donde el concepto se encuentra más desarrollado, las estrellas marinas y escultóricas que comentamos estuvieron íntimamente relacionadas con emblemas de Venus-Quetzalcóatl-Mixcóatl.

La cronología de la estructura de Teotenango es de 850-1162 d. C. en los periodos dos tierra y tres viento.¹⁴

El sitio arqueológico del Moctezuma probablemente perteneció en un principio a Azcapotzalco-Tlacopan. Sabemos que muchos contemporáneos al Moctezuma, tales como el Conde, Naucalpan, tuvieron ocupación desde el Clásico (200 a. C. - 750 d. C.), el Epiclásico (750-950 d. C.) y el Postclásico (1200-1521 d. C.),¹⁵ por eso podemos proponer que tuvo esta misma temporalidad, aunque hace falta trabajo de excavación sistemática en ambos.

Por similitud estilística, el petrograbado del Moctezuma podría corresponder al estilo de Xochicalco en la época del Epiclásico y haber sido ocupado posteriormente por gentes de Azcapotzalco y de Tlacopan, como un importante lugar de culto y observación del calendario del paisaje, aunque para corroborar o eliminar esta hipótesis se tiene que explorar y excavar el sitio para confirmar o corregir la cronología del mismo. En suma, éste es el lugar que las fuentes designan como Otoncalpulco (casa del calpulli de los otomíes). Pensamos que la tradición estilística de Xochicalco pasó, tal vez, por Teotenango, lugar clave entre el territorio dominado por este sitio macroregional a través de accesos naturales y caminos de la Sierra de la Cruces a sitios del occidente de la cuenca de México donde se ubican el Conde y el Moctezuma.

¹² Daniel Flores, *Explicación de los fenómenos astronómicos de Venus*, 2o Coloquio de Antropología Simbólica, ENAH, México, 1997.

¹³ Carlos Álvarez, A, «Las esculturas de Teotenango», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, IIH-UNAM, número 16, México, 1983, pp. 243.

¹⁴ *Ibidem*, p. 253.

¹⁵ Manuel Gamio, «El Cerro del Conde», en *Ethnos*, septiembre-octubre, 1920, pp. 55-59.

Creemos que el petrograbado representa un evento astronómico-cronográfico registrado en el cerro Moctezuma, y que esta estrella, además de estar relacionada con el culto y la observación del planeta Venus,¹⁶ parece consignar la celebración de dos fuegos nuevos en este sitio.

Desde épocas teotihuacanas, las formas estelares exhiben un «ojo» o círculo en el centro; las hay completas asociadas con la bóveda celeste, pintadas en roca en el sitio de Chalcalcingo, Morelos¹⁷ (figura 4), asociadas con elementos de ofrenda para quemar y con glifos de tres cerros. La estrella teotihuacana está relacionada en una primera época —*Tzacualli*-principios de *Xolalpan*—, con elementos naturalistas. Se representaron dispersas y sobre superficies entre conchas y animales acuáticos. En este contexto se utiliza la estrella de manera ideográfica para denotar elementos de agua, sobre todo asociados con la diosa femenina del agua y los mantenimientos de los murales de Tepantitla¹⁸ (figura 5), en ocasiones asociada con el Tláloc sembrador, donde aparece orlando las nubes¹⁹ (figura 6). Por otro lado, existen asociaciones directas de la estrella completa con emblemas de Tláloc o deidades del agua, asociados al jaguar (que con trompetas de caracol atraen el agua)²⁰ (figura 7).



Figura 4. Estrellas en bóveda celeste, pintura rupestre, Chalcalcingo, Morelos.

¹⁶ Ellen Baird T., «Estrellas y guerra en Cacaxtla», en *Antología de Cacaxtla*, volumen 2, Gobierno del estado de Tlaxcala, CNCA-INAH, México, 1995, pp. 140-190; John B. Carlson, «Venus regulate warfare and ritual sacrifice in Mesoamerica», en *Teotihuacan and Cacaxtla «Star War» Connection*, College Park, Maryland Center for the Archaeoastronomy Technical Publications, número 7, USA, 1991.

¹⁷ Alex Apostolides, «Chalcalcingo Painted Art», en *Ancient Chalcalcingo*, David C., Grove (editor), University of Texas Press, 1987, p. 192, fig. 12. 45.

¹⁸ Esther Paztory, *The Murals of Tepantitla, Teotihuacan*, Nueva York, 1976.

¹⁹ Sonia Lombardo de Ruiz, «El estilo teotihuacano de pintura mural», en *La pintura mural prehispánica*, tomo II, IIE-UNAM, México, 1996, p. 57, fig. 146.

²⁰ Jaguares del conjunto de jaguares, pórtico 1, mural I, De la Fuente Beatriz, «Zona 2 Conjunto de los Jaguares», en *La pintura mural prehispánica*, IIE-UNAM, México, 1995, pp.115-122, fig. 12.2, zona 2.

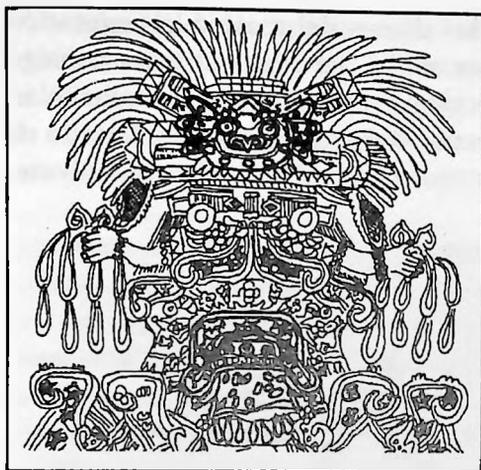


Figura 5. Estrellas de cinco brazos, pintura de deidad femenina del cerro, el agua y los mantenimientos Tepantitla, Teotihuacan.

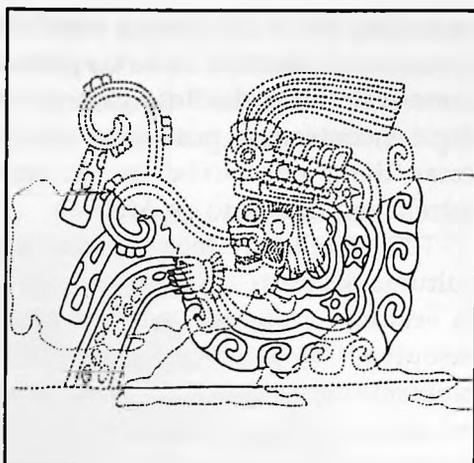


Figura 6. Tláloc sembrador, Zacuala, pórtico 9, mural 8 (Miller, 1973).

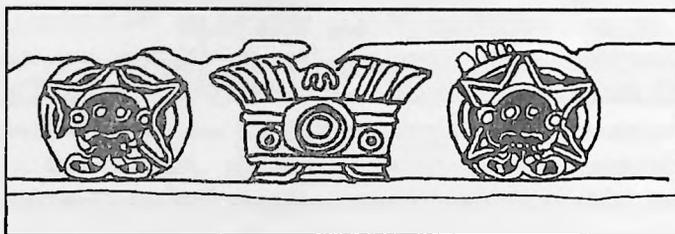


Figura 7. Emblema estrella —Tláloc— recipiente emplumado-gotas de líquido. Conjunto de los Jaguares, zona 2, pórtico 1, mural 1, cenefa de los felinos con caracol (De la Fuente, 1995, figura 2.4).

En Teotihuacán también existen representaciones de estrellas completas en el cuerpo de coyotes (Atetelco, patio blanco)²¹ donde aparecen como conjuntos iconográficos los glifos estrella-cruz de *kan*²² y volutas-gota de agua. Es importante mencionar que el coyote está íntimamente relacionado con el hermano mayor (Venus), en el contexto etnográfico de los mexicanos de Durango; según información compilada por Preuss en 1925²³ significa *Xurave*,

²¹ Arthur Miller, *Mural Painting of Teotihuacan*, Trustees Harvard University, Washington D. C., 1973, fig. 367.

²² Que significa, en el contexto iconográfico maya, el color amarillo, el rumbo del sur. Entre los nahuas el amarillo designa el color del poniente, junto con el color blanco, el glifo que designa a este rumbo, el de las mujeres es *calli*, y se denomina como *cihuatlampa*, tierra de mujeres, lugar de la fertilidad femenina, las deidades del agua, el maíz y los mantenimientos en el Postclásico. Samuel Martí, «Simbolismo de los colores, deidades, números y rumbos», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, tomo II, Instituto de Historia, UNAM, México, 1960, pp. 93-128.

²³K. TH. Preuss, «El concepto de estrella matutina según textos recogidos entre los mexicanos del estado de Durango, México», en *El México antiguo*, tomo VIII, México, 1955, pp. 387-388.

«estrella». Entre los coras y huicholes, los dioses del maíz y la vegetación producen el crecimiento de las plantas por medio del calor que traen consigo como «estrellas ardientes» que surten efecto en verano en forma de calor solar. Aquí encontramos, posiblemente, el vínculo entre sequía/lluvia, tiempo de secas/tiempo de lluvias, tal vez representado bajo el emblema del coyote-estrella teotihuacano de Atetelco.

La estrella que más se presta para este papel doble es Venus, que en las culturas del norte es el venado asociado con el cultivo del maíz. En cuanto a la «estrella ardiente», ésta aparece en un vaso esgrafiado reportado por Sejourné.²⁴ El personaje es un oficiante que lleva un yelmo de mariposa, emblema del fuego según Von Winning,²⁵ está sobre el glifo tres cerros y lirios acuáticos, frente a él se ve la imagen de una estrella de cinco brazos con centro orlado de flamas-fuego, el sacerdote ofrenda copal que saca de su *copalxiqipilli* de piel de coyote, sobre la estrella ardiente, caen gotas de agua, aquí aparecen juntos los pares opuestos y complementarios: agua/fuego, sequía/lluvia, en un culto que se verifica encima de tres cerros (figura 8).

Existe una importante representación en bajorrelieve grabado en un vaso Teotihuacano reportado por Sejourné,²⁶ (figura 10) donde aparece un jaguar cuyas fauces y cola están orladas con medias estrellas de cinco brazos con llamas, también se ven caracoles y conchas, tiene una voluta doble con flores y llamas. Este motivo es particularmente interesante para este trabajo,

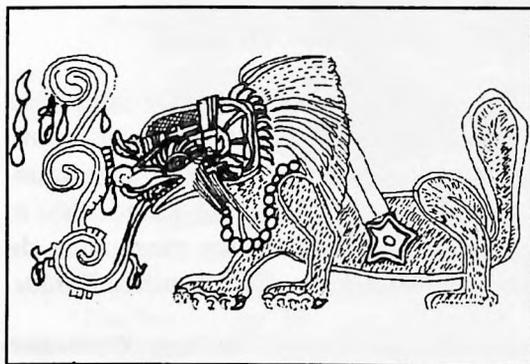


Figura 8. Coyote con tocado y emblemas coyote-estrella-cruz de Kan. Volutas de agua, Atetelco, Teotihuacán, (Miller 1973, fig. 367).

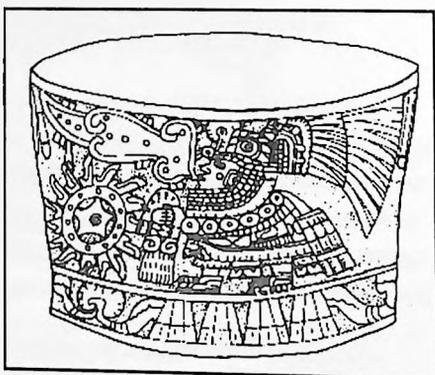


Figura 9. Emblema estrella-llamas, (Séjourné, 1966, fig. 84).

²⁴ Laurette Séjourné, *Arqueología de Teotihuacan. La Cerámica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, fig. 84.

²⁵ Hasso Winning Von, *La iconografía de Teotihuacan. Los dioses y los signos*, tomo II, IIE-UNAM, México, 1987, fig. 22 a-k, 23 a-d y 24 a-g.

²⁶ Séjourné, *op. cit.*, fig. 85.

pues además de las medias estrellas del cuerpo del jaguar, se representaron estrellas completas con sus cinco brazos recortados en la punta, como los de las esculturas de Xochicalco y las del cerro Moctezuma. Este motivo nos recuerda a la estrella frente al sacerdote con tocado de mariposa que hemos comentado anteriormente (figura 9).



Figura 10. Jaguar con medias estrellas y llamas de fuego, caracoles, conchas y estrellas de cinco brazos (Séjourné, 1966, figura 85)

Estos elementos relacionan más al petrograbado del Moctezuma con un culto Venus-lluvia-maíz, ampliamente trabajados por Sprajc²⁷ quién anota:

Los vínculos entre Venus-lluvia y maíz se desprenden de múltiples datos registrados en investigaciones etnográficas e históricas, uno de los hechos más conocidos es que el dios Quetzalcóatl estuvo relacionado con Venus, como con la lluvia el maíz y la fertilidad. La serpiente emplumada era un ser mítico que desde las épocas remotas, representaba el agua celeste, las nubes y la época de lluvias.

De acuerdo con el alineamiento y orientación de la estructura piramidal del Moctezuma (19° 32' 8" y los 19° 31' 48"), corresponde al grupo de ciudades cuyo eje principal se orienta entre los 15°-20° al E del N. Aveni lo ubica dentro de la familia de orientación 17° al E del N, que incluye a los sitios de Teotihuacán, el Tepozteco y Tula,²⁸ menciona que para el siglo X (finales del Epiclásico y principios del Postclásico 1000-1200 d. C.), ya no funcionaban las Pléyades para anunciar el paso del sol, éste sería otro elemento más para pensar en la impor-

²⁷ Ivan Sprajc, *Venus, lluvia y maíz*, Colección Científica, INAH, México, 1996, p. 31.

²⁸ Anthony Aveni F., *Observadores del cielo en el México antiguo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p. 269.

tancia del Moctezuma en la época en que Venus tenía una vigencia más importante que las Pléyades en el firmamento. Estas observaciones también estuvieron relacionadas con la celebración de varios fuegos nuevos y con el ciclo sinódico de Venus, tal vez consignados en petrograbados o pintura en códices.

Según la propuesta de las veintenas hecha por Graulich,²⁹ para 1519 d. C. y considerando las fechas que coinciden con la orientación de las estructuras del Moctezuma tenemos que, al 23 de enero correspondería la fiesta de *Izcalli* (19 enero-7 febrero, según correlación de Graulich). Al 19 de noviembre correspondería la fiesta de *Quecholli* (31 de octubre-19 de noviembre, según correlación de Graulich). *Quecholli* estaba dedicada al complejo: tierra-luna-Venus; *Izcalli* estaba dedicado al dios del fuego Xiutecuhtli-Huehuetéotl.

A finales del Epiclásico (900-950 d. C.) como ya lo ha anotado Aveni, las Pléyades ya no se ponían a lo largo del eje E-W de Teotihuacán, ya no señalaban el paso del sol por el cenit,³⁰ y de acuerdo con los mitos de los grupos que tenían como deidad importante de su culto a Mixcóatl serpiente-nube-pata de venado, venerado entre los huastecos y los chichimecas del centro, norte y oriente de Mesoamérica, con la muerte de Itzpapálotl, mariposa de obsidiana (antigua deidad lunar relacionada con el poderío tolteca entre el 850-1116 d. C.) y el desgarramiento de Tlaltéotl diosa-tierra y la victoria sobre ellas por parte de Quetzalcóatl-Venus-Mixcóatl, se conmemoró, según las fuentes, el primer fuego nuevo. El dato más temprano lo tenemos consignado en un petrograbado de las inmediaciones de Xochicalco, muy probablemente celebrado en el año 1 *tochtli*, en 675 d. C.³¹, y siguiendo con nuestra propuesta de que en el petrograbado del Moctezuma se consignó la celebración de dos fuegos nuevos de 52 años, y considerando la cronología del sitio (Postclásico tardío según los datos de recorrido de superficie de López Wario³² y los trabajos arqueológicos de Ramírez Acevedo),³³ tenemos que corresponde al Postclásico tardío (1325-1521 d. C.). Así la posible celebración de los dos fuegos nuevos consignados en el petrograbado del

²⁹ Michel Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, Colegio Universitario, ediciones Itsmo, Arte, Técnica y Humanidades, número 8, Madrid, España, 1990, p. 320.

³⁰ Aveni, *op. cit.*, p. 269.

³¹ La posible celebración del fuego nuevo en Xochicalco según *El fuego nuevo*, (A. César Sáenz, INAH, México, 1967, pp. 41-43), quién se basó en datos propuestos por Orozco y Berra, dice: «Si aceptamos las fechas que nos proporciona Orozco y Berra para el primer fuego nuevo, es decir el año 675 d. C. y ateniéndonos al dos *úcatl* en que los aztecas siguieron conmemorando el acontecimiento y de acuerdo con el último fuego nuevo que se celebró en 1507 d. C., no tendríamos la celebración número 8, sino de 16 periodos cíclicos de fuego nuevo que son los años equivalentes en 675 y 1507».

³² López Wario, *op. cit.*

³³ Gilberto Ramírez Acevedo, *Informe técnico sobre el terreno de Cda. Moctezuma, Colonia Balcones de San Mateo, «Cerro Moctezuma», Naucalpan*, Subdirección de Salvamento Arqueológico, INAH, México, 1991.

Otoncalpulco probablemente se verificó en 1245 y 1298 d. C., respectivamente, coincidiendo con la quinta celebración del fuego nuevo hecha por los mexicas en Chapultepec, Acolco-Atzacalco-Tollan (San Cristóbal Xancopinca), ubicado en territorio Tepaneca. Posteriormente, los mexicanos acudieron al Zacatepetl, cerro cercano a Atlacuihuayan (Tacubaya).

Jacinto de la Serna consigna un dato muy interesante para este trabajo, con respecto a la celebración del fuego nuevo: «Mexicanos y Tlatilulcas iban de conformidad a los cerros de Ecatepec³⁴ y Sacatepetl», el primer cerro parece corresponder al sitio arqueológico del Moctezuma, que para la época colonial, a principios del primer cuarto, ya no se denominaba Otoncalpulco, sino Ecueco —el lugar del viento—, de la Serna lo menciona para el siglo XVII.³⁵

Por otro lado, en la época prehispánica la fiesta del fuego nuevo se celebraba en *Quecholli* e *Izcalli*. La primera fiesta dedicada a Mixcóatl-Venus-Huehuetéotl y probable conmemoración de fuego nuevo en el Otoncalpulco-Ecueco, tal vez se celebró en los años 1246 y 1298 d. C. Posteriormente, en el contexto mexica, la celebración del fuego nuevo se cambió del año 1 *tochtli* al 2 *ácatl* hacia 1455, celebrándose con la ampliación y ofrendas mexicas sobre el antiguo templo de Mixcóatl-Venus en el cerro del Huizachtépetl, después llamado Cerro de la Estrella, y dedicado a Xiuhtecuhtli-Huitzilopochtli, situación que nos habla del cambio de poder reflejado en la refuncionalización de lugares sagrados antiguos, templos, símbolos y deidades hegemónicas en la época de dominio mexica.

³⁴ Al respecto quiero resaltar que en el Archivo Histórico de la Ciudad de México (del exAyuntamiento de México), existe un documento, el pedimento de merced de un sitio para ovejas, hecho por don Alonso Villanueva, fechado el 31 de junio de 1528, donde se menciona un sitio denominado Ecueco, lugar del viento, el mismo nombre que menciona de la Serna. Si revisamos algunos planos de la región de Tacuba en el siglo XVII, el cerro Moctezuma está representado como un cerro redondo, como lo menciona el documento de la merced para sitio de ovejas, donde también se anota: «Se hizo merced en un sitio que se dice ecueco en términos de Tacuba junto a Nuestra Señora de los Remedios, yendo a la hermita sobre la mano derecha que en lo alto están unos *cucillos* y con todos los árboles que están en el cerro para que hagan huerta» (Francisco del Barrio Lorenzot, *Compendio de los libros capitulares de la muy noble Ynsigne muy Real Ciudad de México, tomo I, Comprenden los doce primeros libros del año de 1524, año de 1528 que es el primero hasta el año de 1594, por Francisco del Barrio Lorenzot, Abogado de la Real Audiencia y Contados de la Dicha Nobilísima Ciudad*, Archivo Histórico de la Ciudad de México, 1528-1594.

³⁵ Jacinto de la Serna, *Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellos*, Imprenta del Museo Nacional, México, 1982, p. 395.

Fragmentos celestes en Bonampak

Alfonso Arellano Hernández*

Resumen: uno de los intereses de la epigrafía radica en el análisis de los datos astronómicos. Con el caso de Bonampak el autor hace una revisión de textos glíficos, su contenido y nexos con fenómenos celestes. Se difunden, asimismo las coincidencias de dichos sucesos con la presencia de varios objetos celestes (Venus, Júpiter, Luna, Marte, Saturno y Sol).

Abstract: One of the many objectives of epigraphy is the analysis of astronomical representations. The author revisits Bonampak's glyphic texts and their relation with celestial phenomena. The paper notes coincidences between such events and some celestial bodies (Venus, Jupiter, Some, Mars, Saturn the Sun and the Moon).

Muchos son los documentos prehispánicos —edificios, esculturas, pinturas, inscripciones— que ofrecen un fértil campo para una amplia gama de estudios, en particular cuando los cielos están involucrados. En este sentido los textos glíficos mayas han demostrado ser una de muchas fuentes para buscar eventos astronómicos y su posible relación con los sucesos humanos. Así, numerosos investigadores han dedicado sus esfuerzos a una mayor comprensión de la astronomía mesoamericana desde diferentes perspectivas y el caso maya no se escapa. De hecho, los logros calendáricos y astronómicos mayas son una cuestión de relevancia sin duda. Se sabe que fueron tenaces observadores del cielo y establecieron la periodicidad de los movimientos de varios cuerpos celestes, entre ellos la Luna, Marte y Venus.

* Coordinación de Humanidades-UNAM

Por lo anterior, y tomando como base los estudios arqueoastronómicos existentes, mi propósito en esta ocasión es presentar algunos eventos celestes implícitos en las fechas proporcionadas por las inscripciones de Bonampak. Al mismo tiempo busco las ligas entre aquéllos y los hechos dinásticos. Es decir, trato de establecer algunos comentarios sobre dicho sitio y su desarrollo (arqueológico y epigráfico), al igual que las probables funciones de los dioses-astros en los hechos de los gobernantes locales.

Por último, debo agregar que se trata de un análisis complementario de la investigación que inicié dentro del proyecto «La pintura mural prehispánica en México», dirigido por Beatriz de la Fuente.

Brevísimo paréntesis arqueológico

Bonampak se localiza en el valle del río Lacanjá, en Chiapas, y fue descubierta en 1946. Su fama se debe a los murales policromos de la Estructura 1, que son los más completos del área maya;¹ sin embargo, los trabajos arqueológicos tendientes a conocer el desarrollo del sitio se iniciaron hacia 1960.²

Así, se ha calculado el área de Bonampak en 30, 000 m², espacio habitado entre los siglos I y X d. C.³ Los hallazgos también permitieron establecer tres complejos cerámicos, a saber: Ceh (100-600 d. C.), Chab (600-800 d. C.) y Post Chab (800-¿900? d. C.), gracias a los cuales se sabe que hubo nexos ocasionales entre Bonampak y otras ciudades, en particular durante el Clásico tardío con Yaxchilán y Piedras Negras. Bonampak fue abandonada hacia mediados del siglo IX o inicios del X (Complejo Post Chab).⁴ Es entonces cuando los complejos Ceh y Chab coinciden con los textos glíficos de Bonampak.

Ahora bien, ¿cuáles son los que nos abren la puerta a la genealogía local y a los fenómenos celestiales?

Qué nos cuentan los textos de Bonampak

La historia dinástica de Bonampak comienza a mediados del siglo III d. C. y concluye a fines del VIII (es decir, a mediados del Complejo Ceh y todo Chab). Pero los textos no son exclusivos del sitio, como se ve en seguida:

¹ Karl Ruppert, et al., *Bonampak, Chiapas, México*, Carnegie Institution of Washington, Washington, 1955, *passim*.

² Patricia Fournier García, et al., *Bonampak. Aproximación al sitio a través de los materiales cerámicos y líticos*, Dirección de Monumentos Prehispánicos, INAH, México, 1987, p. 11; María de la Cruz Paillés, «El nuevo mapa topográfico de Bonampak, Chiapas», en *Memorias del Primer Coloquio Internacional de Mayistas*, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, 1987, *passim*; Agustín Espinosa, et al., *Bonampak*, City Corp-City Bank, México, 1988, p. 25 y 55.

³ Fournier, *op. cit.*, Paillés, *op. cit.*

⁴ Fournier, *op. cit.*, p. 39-91.

Complejo C�eramico	Siglos	Inscripción	Procedencia	Ahppob
Ceh	III	Dintel 49	Yaxchilán	<i>Wac Tzek' Yaxun Bahlum</i>
	IV	Dintel 37		<i>Yachay Ah Cu I</i>
		Dintel 35		<i>Bahlum Hok' Ich I</i>
	V	«Tablero Houston»	�Bonampak?	<i>Kan But Chuen y</i>
	VI	«Panel Pop»		<i>Yachay Ah Cu II</i>
		«Estela de Bruselas»	�Lacanj�?	<i>se�nom (anónimo)</i>
Chab	VII	«Tablero de Denver»	�Piedras	<i>Hun EK' T' ut'</i>
		«Tablero de Bruselas»	Negras?	
		Dintel 4	Bonampak	<i>Chuan Muun I</i>
		Dintel 2	Piedras Negras	<i>Moyil Chuan K' avil</i>
		Piedra Labrada 1	Bonampak	<i>Ahau Chuh Uli</i>
		Piedra Labrada 5		<i>Batz' Uli de Lacroj�</i>
	Piedra Labrada 2	<i>Ah Kan Tok y su padre</i>		
	Piedra Labrada 4		<i>Ik' n «Rana Virula»</i>	
	VIII	«Columna de Saint Louis»	�Tonin�?	<i>Tok Bakuy</i>
		Dintel 3	Bonampak	<i>Bahlum Hok' Ich II y</i>
		Dintel 1	Kuna Lacanjá	<i>Ah Zac Lol</i>
		Estela 2	Bonampak	<i>Chuan Muun II,</i>
		Estela 1		<i>Ah Zac Huh y na' Ah Cui Patah</i>
		Estela 3		<i>Chuan Muun II</i>
		Dintel 2		<i>Pacl Bahlum II de Yaxchilán</i>
		Dintel 1		
		Cláusula A, Cuarto 1, Estr. 1		
		Cláusula 15, Cuarto 2, Estr. 1		
				<i>Chuan Muun II</i>

Cuadro 1. Periodos, Monumentos y Reyes.

De ese periodo de cinco siglos sabemos —con base en las inscripciones— que los señores de Bonampak tuvieron lazos con otros reyes vecinos, a saber: de Yaxchilán, Piedras Negras, Lacanjá, Toniná y, quizá, Motul de San José. Pasemos, pues, a revisar la lista de *ahawob* de Bonampak.

Reyes y astros: actividades conjuntas

El primer gobernante conocido hasta la fecha fue *Wac Tzek' Yaxun Bahlum* (Seis cráneo pájaro jaguar), quien destacó por asistir (hacia 8.10.15 0 07 *ahau* 3 *zotz'* 7-VIII-253) a la entronización del sexto rey de Yaxchilán: *Tatab Tzek'* (Cráneo).⁵ A pesar de que la fecha es hipotética, cabe señalar que Júpiter y Saturno habían estado en conjunción el 26-VII (figura 1).⁶

⁵ Ian Graham y Eric Von Eum, *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University Press, Cambridge, 1977-1979, *passim*.

⁶ Para la lista de todas las fechas de Bonampak en calendarios maya y juliano, así como de los fenómenos celestes correspondientes, véase el cuadro 2.

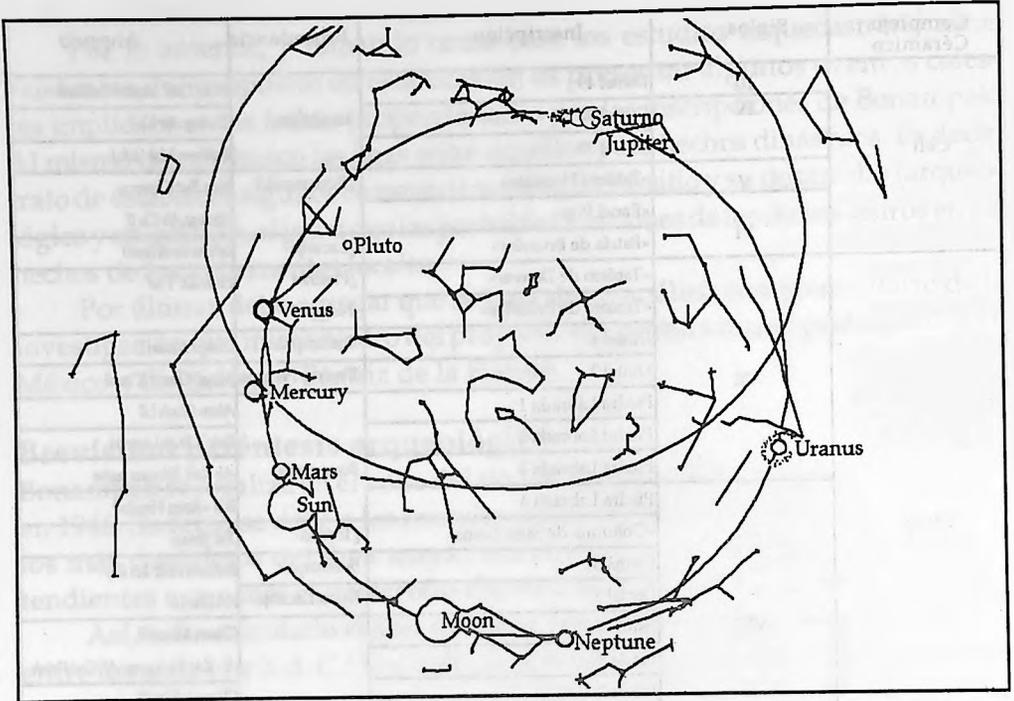


Figura 1. Mapa celeste: 7-VIII-253.

Mucho después, entre 8.15.15.9.19 1 *cauac 7 yaxk'ir* (15-IX-352) y 8.17.4.7.6 1 *cimi 14 muan* (22-II-381), pasó algo similar con los sucesores: *Yachay Ah Cu I* (Pez Dios cielo) y *Balum Hok' Ich I* (Jaguar ojo anudado), si bien ellos enviaron a tres señores como «embajadores». Fue cuando se subieron al trono los *ahpoob Bahlum Hok' Ich* y *Tab Tzek'* (Luna cráneo) de Yaxchilán.⁷

Casi un siglo más tarde aparecen en la escena *Kan But Chuen* (Amarillo mono araña) y *Yachay Ah Cu* (de 9.3.0.0.0 2 *ahau 18 muan* a 9.4.6.14.9 5 *muluc 12 tzen*, 29-I-495 a 30-VI-521). De ambos sólo sabemos que uno sucedió al otro en el gobierno de Bonampak. Por lo que cabe a los dioses astros, el 18-I-495 ocurrió una conjunción de Venus (vespertino) y Saturno, hubo un eclipse lunar total⁸ el 18-XI-495 y Venus estaba cercano a su máximo brillo el 7-XII-504, en tanto el 30-VI-521 le faltaban dos días para entrar en conjunción superior (figuras 2a, 2b y 2c).

⁷ Graham y Von Eum, *op. cit.*

⁸ En este trabajo sólo se consideraron los eclipses lunares totales, aunque hay varios parciales en fechas cercanas a las señaladas en las inscripciones.

Las siglas en las columnas de Venus indican: V= Estrella vespertina, M= Estrella matutina, CS= Conjunción superior, CI= Conjunción inferior. Los números refieren los días transcurridos desde el orto heliaco (positivos) o faltantes para entrar en conjunción (negativos).

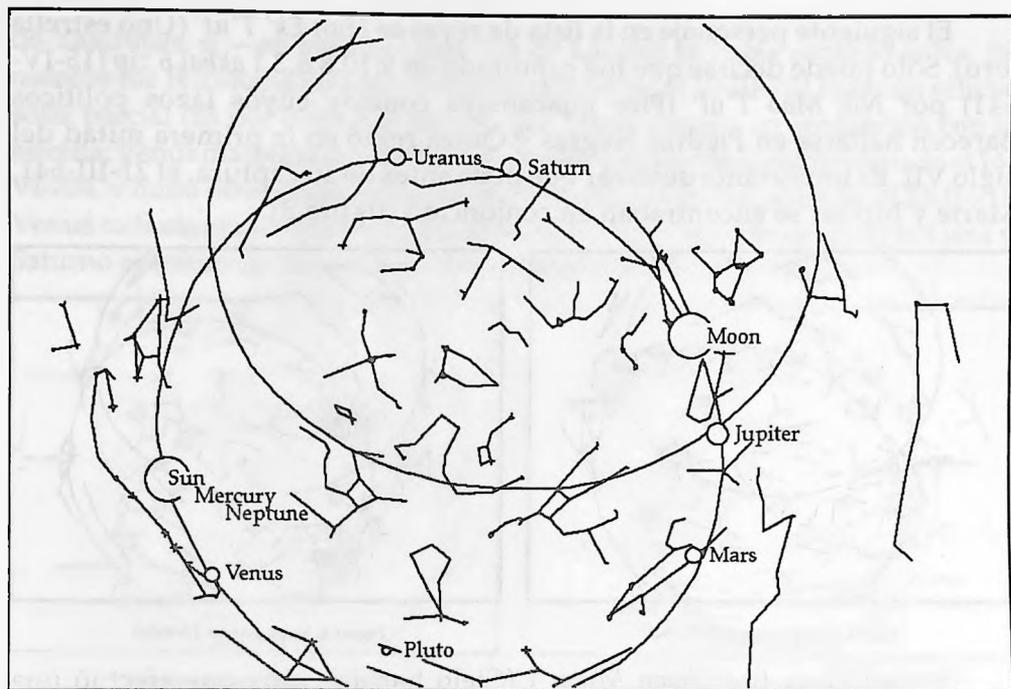


Figura 2a. Mapa celeste: 18-XI-495.

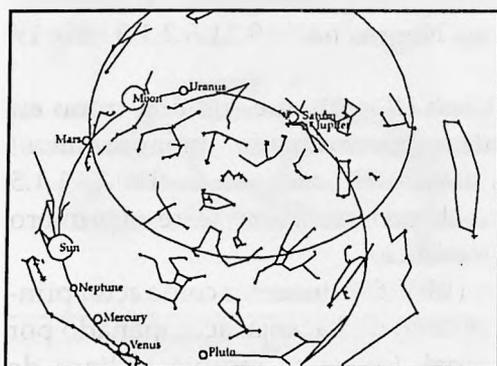


Figura 2b. Mapa celeste 3-XII-498.

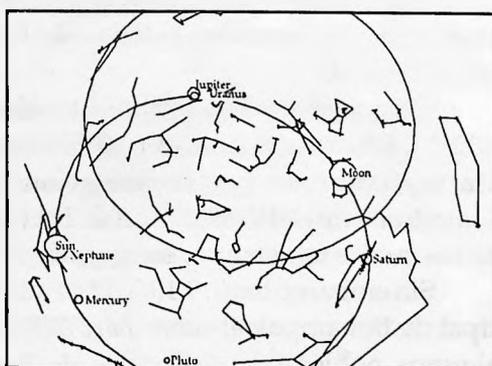


Figura 2c. Mapa celeste: 7-XII-504.

Además de ellos, hay algunas noticias sobre una probable señora de Bonampak quien tal vez se casó con un personaje de otra ciudad.⁹ Sin embargo los datos están en espera de un estudio cabal.

⁹ Karl Herbert Mayer, *Maya monuments: Sculptures of unknown provenience in the United States*, Acoma Book, Ramona, 1978, p. 12 y lámina 16-17.

El siguiente personaje en la lista de reyes es *Hun Ek' T'ut'* (Uno estrella loro). Sólo puede decirse que fue capturado en 9.10.8.6.3 1 *akbal 6 zip* (15-IV-641) por *Nik Moo T'ul'* (Flor guacamaya conejo), cuyos lazos políticos parecen hallarse en Piedras Negras.¹⁰ Quizá reinó en la primera mitad del siglo VII. Es importante destacar que poco antes de su captura, el 21-III-641, Marte y Júpiter se encontraban en conjunción (figura 3).

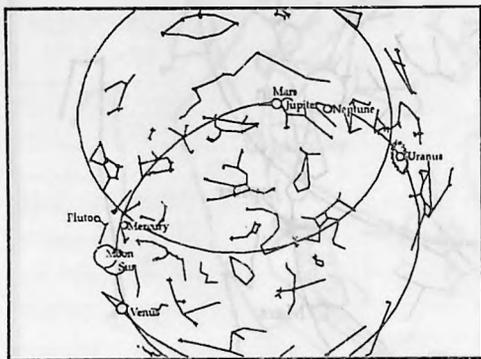


Figura 3. Mapa celeste 15-IV-641.

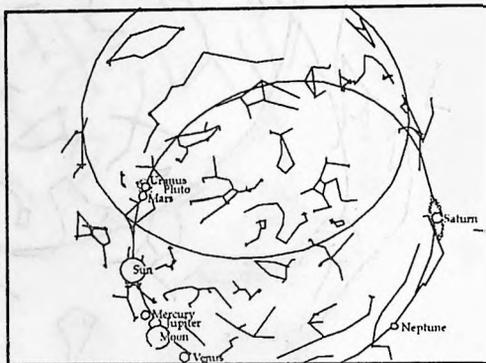


Figura 4. Mapa celeste 17-V-695.

Su heredero fue *Chaan Muan I* (Cielo harpía), *ahau* que efectuó una guerra en 9.11.2.10.11 7 *chuen 4 zotz'* (3I-IV-55). Le sucede *Moyil Chaan K'awil* (¿Último? Cielo Dios), quien asistió, junto con otros gobernantes, al nombramiento de un heredero al trono de Piedras Negras hacia 9.11.6.2.1 3 *imix 19 ceh* (21-X-658).

Otro *ahpo* de Bonampak fue *Ahau Chuh Ul* (¿ ?), que subió al trono en 9.12.11. 6.9 4 *muluc 2 zac* (8-IX-683). Durante su breve reinado (unos diez años) Marte y Saturno estuvieron en conjunción el 9-III-692. Le siguen, hacia 9.13.1.1.5 3 *chicchan 8 zip* (4-IV-693), *Ah Kan Tok* (Amarillo pedernal) y su padre, el primero de los cuales construyó, en apariencia, un edificio.

Sin embargo hacia 9.13.3.3.167 *cib 9 tzec* (15-V-695) tenemos como actor principal de Bonampak al señor *Batz' Uh* (Saraguato) de Lacanjá, acompañado por algunos nobles tal vez locales de Bonampak (quizá se rompió la línea de sucesión a la muerte de *Ah Kan Tok*). Vale la pena señalar que el 16-V la Luna y Júpiter estaban en conjunción (figura 4).

Ahora bien, a principios del siglo VIII (entre 9.13.12.3.17 11 *caban 5 zip* y 9.14.3.5.0 3 *ahau 13 pop*, 29-III-704 a 23-II-715) tal vez un miembro de la familia real de Bonampak reconquistó el trono con la ayuda de *Pacal E' hlum I* (Escudo jaguar)

¹⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 12-13 y lámina 18 y *Maya monuments: Sculptures of Unknown Provenience in Europe*, Acoma Books, Ramona, 1980, p. 26-27 y lámina 34.

de Yaxchilán, si —en efecto— *Batz' Uh* de Lacanjá se había sentado antes. Su nombre fue *Ik'a* «Rana virada». Astronómicamente, el 10-III-704 hubo un eclipse solar parcial (85 por ciento) al tiempo que Marte entraba en conjunción con la estrella; Venus matutina se hallaba casi al final de su movimiento retrógrado el 16-VI-704, y hubo otro eclipse solar (98 por ciento) el 18-II-714; además, el 23-II-715 Venus todavía era invisible (conjunción superior), y dos días después la Luna y Saturno entraron en conjunción (25-II) (figuras 5a, 5b, 5c y 5d).

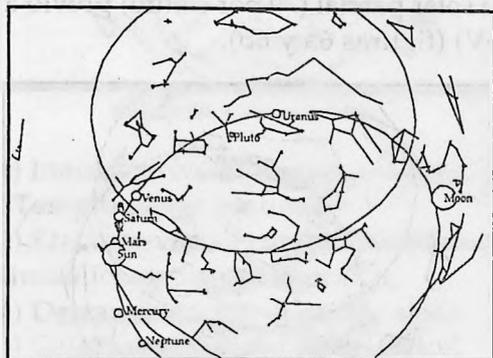


Figura 5a. Mapa celeste 29-III-704.

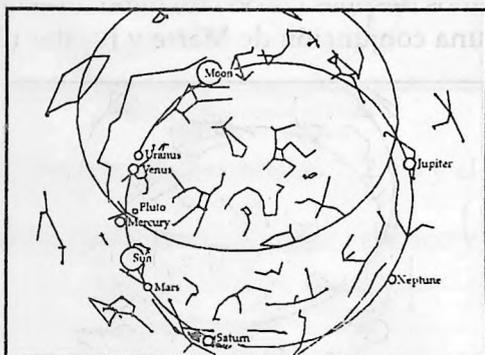


Figura 5b. Mapa celeste: 16-VI-704.

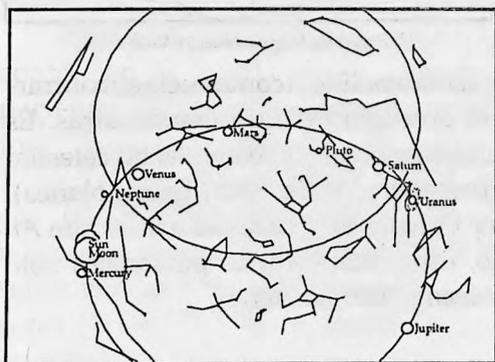


Figura 5c. Mapa celeste 18-II-714.

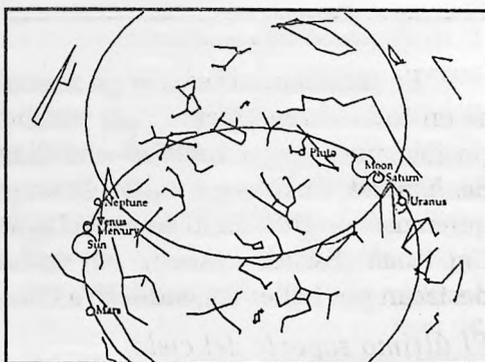


Figura 5d. Mapa celeste: 23-II-715.

Poco después, en 9.14.3.8.4 2 *kan* 17 *zotz'* (28-IV-715), surgió *Tok' Bakuy* (Pedernal mandíbula) de Bonampak, quien se nombró *yahau* (es decir «su señor», a manera de vasallo), de *Baknal GI* (Mazorca hueso GI), de Toniná. Tal vez *Tok' Bakuy* buscaba la ayuda de un aliado poderoso para recuperar las riendas políticas de Bonampak.

De lo anterior puede deducirse que en un lapso de 34 años hubo problemas en la sucesión dinástica del sitio. De hecho, se trata de seis *anawob* de Bonampak

que se sucedieron con rapidez en el trono y que al parecer buscaron el apoyo de otros reinos (Yaxchilán y Toniná). En esa época los cielos también se hallaban muy movidos.

La situación pareció mejorar cuando *Bahlum Hok' Ich II* (Jaguar ojo anudado) accedió al poder y realizó una guerra (9.15.9.3.14 3 ix 2 ceh, 13-IX-740), amén de mencionarse emparentado con el linaje de Lacanjá; logró un cautivo, hecho que coincidió con el periodo de invisibilidad venusina. Pocos años después (24-V-746) hubo un eclipse solar parcial (70 por ciento) previo a una conjunción de Marte y Júpiter (29-V) (figuras 6a y 6b).

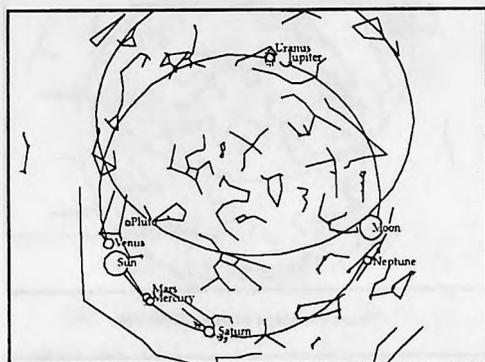


Figura 6a. Mapa celeste 13-IX-740.

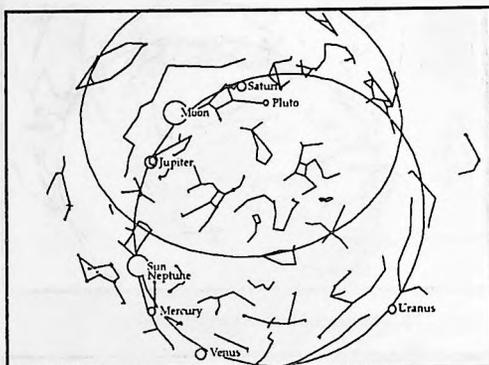


Figura 6b. Mapa celeste: 31-V-746.

En resumen, tal vez se trató de otra maniobra política (como suele encontrarse en toda el área maya) para recobrar el prestigio perdido tiempo atrás. Es posible, pues, que a través de una alianza matrimonial y el beneplácito celestial *Bahlum Hok' Ich II* asegurara en el trono a su heredero: *Ah Zac Huh* (Iguana blanca), quien usó los glifos emblemas de Lacanjá y Bonampak y desposó a la señora *Ah Cul Patah* (Escudo cráneo). Sin embargo, estos dos últimos personajes sólo destacan por haber engendrado a *Chaan Muan* (Cielo harpía) II.

El último soporte del cielo

Ignoramos aún la fecha del nacimiento de dicho *ahpo*, pero su reinado resulta uno de los mejor conservados de Bonampak.

Chaan Muan II subió al trono en 9.17.5.8.9 6 muluc 17 yaxk'in (11-VI-776), hecho que tuvo el visto bueno de los dioses: ocurrió durante la conjunción de Venus y Marte (2-VI) y de la Luna y Júpiter (12-VI) (figura 7). A partir de ese momento el señor dedicó sus esfuerzos a varios actos propios de los reyes.¹¹ Ente ellos se cuentan:

¹¹ Peter Mathews, «Notes on the Dynastic History of Bonampak» part I, en Greene Robertson, Merle (editor), *Third Palenque Round Table. The Art, Iconography and Dynastic History of Palenque*, The Robert Louis Stevenson School, Peeble Beach, 1980, *passim*.

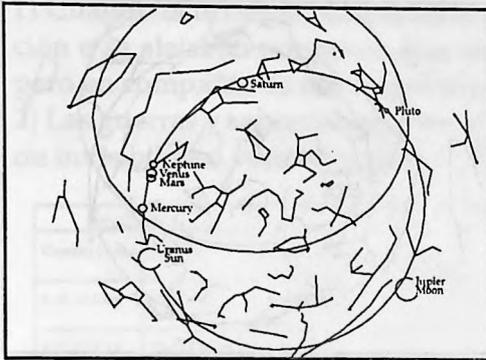


Figura 7. Mapa celeste 11-VI-776.

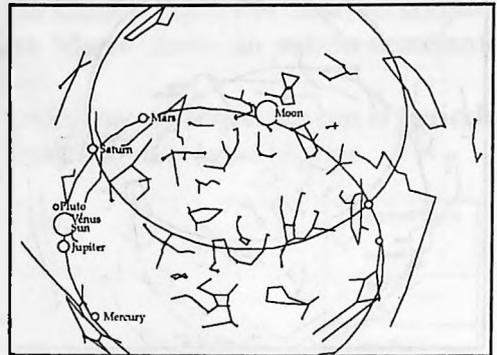


Figura 8a. Mapa celeste: 4-I-787.

- 1) Inaugurar monumentos de su ciudad, por ejemplo las estelas 1, 2 y 3 y el «Templo de las pinturas».
- 2) Efectuar varias guerras (alrededor de las que gira el conjunto artístico y simbólico de la estructura 1).
- 3) Derramar sangre propia y ajena.
- 4) Celebrar el asiento de los ciclos.
- 5) Hacer partícipes a su madre, *Ah Cui Patah*, y su esposa, *Yax T'ul* (Conejo verde) de Yaxchilán, de las actividades de su reinado.

Diversas inscripciones relatan los hechos anteriores. Y *Chaan Muan II* contó con la ayuda de su cuñado *Pacal Bahlum II* de Yaxchilán, otros parientes de Lacanjá y —muy posiblemente— de un señor de Motul de San José. Aunque ocurrieron con varios años de diferencia, comenzaron en 9.17.16.3.8 4 *lamat 6 cumk'u* (4-I-787) y concluyeron en 9.18.1.15.5 13 *chícchan 13 yax'* (2-VIII-792); cabe señalar que el inicio y fin de su reinado estuvieron marcados por acciones bélicas. En el ínterin edificó la casa llamada «Seis agua señor venado» (la «Estructura 1» de los arqueólogos), en 9.18.1.2.0 8 *ahau 13 muan* (11-XI-791). En la primer fecha, Venus y Júpiter estaban en su fase de invisibilidad desde el 28-XII-786; en la segunda, Venus vespertino recién entraba en la conjunción inferior, en la última era invisible pero la Luna y Saturno se hallaban en conjunción el 13-XI-791 (figuras 8a, 8b y 8c).

En otras palabras, *Chaan Muan II* afirmó la validez de sus actos gracias a la presencia benéfica de los dioses-planetas.

Finalmente, desconocemos cuándo murió *Chaan Muan II* y si su hijo — el niño anónimo que aparece cargado por un cortesano en el mural del cuarto 1 del edificio citado— heredó el trono. Hasta hoy no se han localizado textos glíficos fechados para el siglo IX; en este sentido, cabe recordar que Bonampak fue abandonada a principios del mismo (complejo Post Chab).

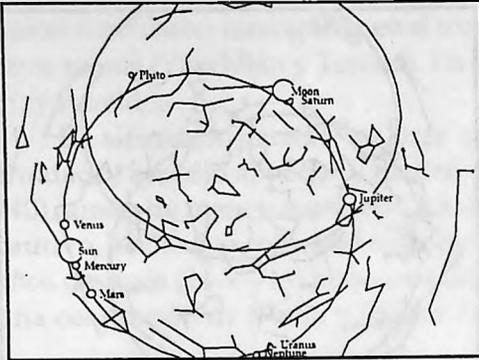


Figura 8b. Mapa celeste 11-XI-791.

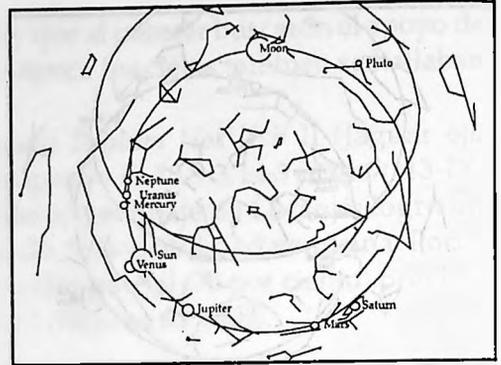


Figura 8c. Mapa celeste: 2-VIII-792.

Aquí termina, pues, la historia dinástica escrita de Bonampak. El cuadro 2 es un resumen de todas las fechas asociadas a esta ciudad. Sigue un estricto orden cronológico de pasado a presente.

Cuando los niveles cósmicos se unen

A lo largo del relato precedente hemos podido percatarnos de algunos sucesos astronómicos implícitos en las fechas que aparecen tanto en los textos glíficos de Bonampak como en los de otras ciudades (Yaxchilán, Piedras Negras, Toniná, Lacanjá) que se refieren a dicho sitio.

Recuérdese que, en años recientes, la búsqueda de nexos entre los sucesos históricos según las inscripciones y los de índole astronómica ha recibido singular atención por parte de diversos especialistas. En general los resultados han sido valiosos, puesto que se empieza a entender un poco más los significados y funciones de los astros en la religión maya prehispánica; inclusive se han identificado algunos de ellos con ciertas deidades¹² y su papel en los actos de la realeza.

Por ejemplo, hay estudiosos que consideran a los dioses G, GII y GIII de la Tríada de Palenque como Marte, Júpiter y Saturno,¹³ y los pecaríes y la tortuga de Bonampak (estructura 1, cuarto 2) como las constelaciones Orión y Géminis.¹⁴ Sin embargo, en mi opinión, hacen falta análisis más profundos antes de favorecer cualquier hipótesis al respecto.

Con base en la presente revisión de los textos de Bonampak he llegado a las siguientes conclusiones acerca de la influencia de los astros en los hechos de los *ahpooob* locales (cfr. cuadros 3 y 4):

¹² David Freidel, et al., *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*, William Morrow and Co., Nueva York, 1993, *passim*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*; Mary Ellen Miller, *The murals of Bonampak*, Texas University Press, Austin, 1982, *passim*.

- 1) Cuando ocurrieron entronizaciones, la Luna y Júpiter estaban en conjunción o se alejaban por pocos días de ésta. Marte ofrece un patrón semejante pero en compañía de diferentes planetas.
- 2) Las guerras y capturas estuvieron principalmente asociadas con el periodo de invisibilidad venusino; uno de éstos también incluyó a Júpiter.

Fechas		Sucesos			Históricos	Personajes
Cuenta Larga	Juliana	Venus	Conjunciones	Eclipse		
8.10.15.0.0	7-VII-253	V(-84 CI)	Júpiter-Saturno: 26-VII		«presenciar»	Wac Tzek' Yaxun Bahlum
8.15.15.9.19	15-IX-352	V(-88 CS)			«presenciar»	Yachay Ah Cu I
8.17.4.7.6	22-II-381	V(33 CS)			«presenciar»	Bahlum Hok' Ick I
9.3.0.0.0	29-I-495	V(-56 CI)	Venus-Saturno: 18-I		sacrificar	Kan But Ch
9.3.0.14.13	18-XI-495	M(-26 CS)		Lunar	¿?	Yachay Ah Cu II
9.3.3.16.4	3-XII-498	M(-73 CS)			¿decapitar?	Kan But Chuen
9.3.10.0.0	7-XII-504	M(32 CI) (ca. máximo brillo)			luz en mano	
9.4.6.14.9	30-VI-521	M(-2 CS)			entronizarse	Yachay Ah Cu II
9.6.18.4.7	12-III-572	M(74 CI)			erigir la estela	Señora (estela de Bruselas)
9.10.8.6.3	15-IV-641	M(-43 CS)	Marte-Júpiter: 21-III		capturar	Hun Ex' T'ut'
9.11.2.10.11	30-IV-655	M(75 CI)			guerrear	Chaan Muan I
9.11.6.2.1	21-X-658	M(-68 CS)			«presenciar»	Moyil Chaan K'awil
9.12.11.6.9	8-IX-683	V(-70 CI)			entronizarse	Ahan Chuh Ul
9.13.0.0.0	15-III-692	M(113 CI)	Marte-Saturno 9-III		fin del ciclo	
9.13.1.1.5	4-IV-693	V(-77 CI)			¿?	¿Ah Kan Tok y su padre?
9.13.2.4.14	7-VI-694	V(13 CS)			¿completar?	Tok'...k'n y Ah Zac Lah
9.13.2.17.16	24-II-695	M(22 CI)			¿perseguir?	¿?
9.13.3.3.16	15-V-695	M(102 CI)	Luna-Júpiter: 16-V		¿entronizarse?	Batz' UH de Lacanjá
9.13.7.14.8	22-XI-699	M(2 CI)			brotar	Ul
9.13.7.17.8	20-I-700	M(62 CI)				¿?
9.13.8.2.4	17-III-700	M(118 CI)	Marte-Saturno: 24-III		ahau en mano	Pichan Pacl
9.13.12.3.17	29-III-704	V(92 CS)	Sol-Marte: 22-IV	Solar (85%): 10-III	entronizarse	Señor de Lacanjá
9.13.17.10.9	16-VI-704	M(19 CI) (ca. final movi- miento retrógrado)			entronizarse	¿Ik'a Rana Virada?
9.14.2.4.10	18-II-714	V(-43 CI)		Solar (98%)	¿?	¿?

Cuadro 2. Sucesos astronómicos y Reales.

Fechas		Sucesos			Históricos	Personajes
Cuenta Larga	Juliana	Venus	Conjunciones	Eclipse		
9.14.3.5.0	23-II-715	Invisible (V) (-12 CS)	Luna-Saturno: 25-II		capturar	Señor de Lacnñá
9.14.3.8.4	28-IV-715	V(52 CS)			: 13 lunes?	Tok' Bnkuy
9.14.6.15.1	27-VIII-718	V(101 CS)	Marte-Saturno: 2-IX		morir	Señor de Lacnñá
9.15.9.3.14	13-IX-740	Invisible (V) (-21 CS)			capturar	K'uk'... por Bahlum Hok' Ich II
9.15.11.17.3	30-V-743	M(131 CI)			entronizarse	Ah Zac Lol, del linaje de Bahlum Hok' Ich II
9.15.15.0.0	31-V-746	M(60 CI)	Marte-Júpiter: 29-V	Solar (70%): 24-V	fin del ciclo	
9.17.5.0.0	25-XII-775	V(19 CS)				Zac Hnh y na' Ah Cul Patáh
9.17.5.8.9	11-VI-776	V(-57 CI)	Venus-Marte: 2-IV Luna-Júpiter: 12-VI		entronizarse	Chan Muan II
9.17.10.0.0	28-XI-780	V(67 CS)			sacrificar	
9.17.14.3.8	14-I-785	M(-91 CS)			?	
9.17.15.0.0	2-XI-785	V(115 CS)		Lunar: 22-X	sacrificar, fin del ciclo	
9.17.16.3.8	4-I-787	Invisible (V) (-41 CS)	Sol-Venus- Júpiter: 28-XII-786		capturar	Zot'... Ah Cx por Pacal Bahlum II
9.17.16.3.12	8-I-787	Invisible (V) (-37 CS)			capturar	Ah Ho Tzek' por Chan Muan II
9.17.18.8.17	12-IV-789	V(-41 CI)	Júpiter-Saturno: 2-III Venus-Marte: 11-IV		ciclo 819 días	
9.17.18.15.18	31-VIII-789	M(92 CI)			erigir la estela	na' Ah Cul Patáh
9.18.0.3.4	10-XII-790	V(-18 CI) (ca. inicio movimiento retrogrado)		Lunar: 26-XIII	dedicar la casa	Chan Muan II y Pacal Bahlum II de Yaxchilan
9.18.1.2.0	11-XI-791	Invisible (V) (-21 CS)	Luna-Saturno: 13-XI			
9.18.1.15.5	2-VIII-792	V(0 CI)			capturar	Ah Hok' Chuen G I por Chan Muan II

Cuadro 2 (Continuación). Sucesos astronómicos y Reales.

3) En los fines de ciclo llama la atención la presencia de Marte, pero —al igual que en el caso anterior— no hay patrones constantes para analizar sus movimientos. Cabe agregar que una de tales ocasiones se dio en fecha cercana a la fase de máximo brillo venusino. Además, ocurren dos eclipses lunares y uno solar.

4) Por lo que toca a los sacrificios, sólo es aparente la posición de Venus entre 56 y 73 días cercanos a alguna conjunción.

5) En cuanto a los monumentos dedicados o consagrados destaca la casa «Seis agua señor venado», ya que hubo cinco conjunciones (aunque no simultáneas): a) Júpiter y Saturno, b) Venus y Marte, c) Sol y Venus, d) Sol y Luna, y e) Luna y Saturno. Venus se hallaba próximo, en una de esas ocasiones, al inicio de su movimiento retrógrado.

6) La acción de «brotar» coincidió una vez con dos días del orto helíaco de Venus, después de la conjunción inferior.

7) Por último, hay un eclipse solar casi total (98 por ciento), mas existe la duda sobre su relación con el gobierno del señor de Lacanjá.

Vale la pena reiterar la importancia de los eventos celestes. En especial se trata de conjunciones. Venus es el cuerpo celeste más socorrido, en la mayoría de los casos en su fase vespertina y a veces en alguna conjunción (sobre todo la inferior), o en un momento muy cercano. Le siguen Júpiter, la Luna, Marte, Saturno y el Sol.

Los acontecimientos humanos en que intervinieron con mayor frecuencia tales dioses planetas fueron: la entronización de los reyes, la toma de cautivos de guerra, los fines de ciclo, las sangrías rituales y la consagración de monumentos (estelas, edificios), como se aprecia en el cuadro siguiente.

Sucesos	Venus	Marte	Júpiter	Saturno	Luna	Sol
Entronización	*	*	*	*	*	*
Captura	*	*	*	*	*	*
Fin de ciclo	*	*	*	*	*	*
Sacrificio	*	*	*	*	*	*
Consagración de monumentos	*	*	*	*	*	*
-Presenciar-						
Totales	5	3	4	3	4	2

Cuadro 3. Frecuencia de acontecimientos y planetas.

Para terminar, debo agregar que este primer análisis es un modelo inacabado, aunque su resultado más completo puede verse en el cuadro 4, y que ha tomado como pretexto a Bonampak. En cuanto hipótesis de trabajo, queda sujeto a comprobación por medio de diversos estudios referidos a otros sitios arqueológicos. Acaso las comparaciones convenientes con Tikal, Lacanjá, Uxmal, Chichén Itzá, Palenque o Yaxchilán —por citar algunos ejemplos— nos permitan transitar cómodamente por el blanco camino de la Vía Láctea para entonces descender, junto con las divinidades, a la Tierra. Pero esto queda en manos de los dioses y de acuerdo con sus posiciones en el cielo.¹⁵

Acontecimientos						
Históricos	Celestes					
	Fase	Venus			Conjunciones	Eclipse
		CS	CI	Observaciones		
entronizarse	M	-2				
	V		-70			
	M		102		Luna-Júpiter	
	V	92			Sol-Marte	
	M		19	ca. final mov. retrógrado		
	M		131			
ahau en mano	V		-57		Venus-Marte Luna-Júpiter	
	M		118		Marte-Saturno	
capturar	M	-43			Marte-Júpiter	
	(V)	-12		invisibilidad	Luna-Saturno	
	(V)	-21		invisibilidad		
	M	-91				
	(V)	-41		invisibilidad	Sol-Venus-Júpiter	
	(V)	-37		invisibilidad		
guerrear	(V)		0			
M		75				
¿perseguir?	M		22			
¿u tupan?	M	-26				Lunar
fin del ciclo	M		113		Marte-Saturno	
	V	115				
	M		60		Marte-Júpiter	Solar 70%
	V	19				
tun en mano	M		32	ca. máximo brillo		
¿completar?	V	13				
sacrificar	V		-56		Venus-Saturno	
	V	67				
	V	115				Lunar
¿decapitar?	M	-73				
sahumar	V		-41		Júpiter-Saturno Venus-Marte	
	V		-18	ca. inicio mov. retrógrado		Lunar
	(V)	-21		invisibilidad	Luna-Saturno	
¿dedicar?	V		-77			
erigir estela	M		74			
	M		92			
«presenciar	V		-84		Júpiter-Saturno	
	V	-88				
	V	33				
	M	-68				
brotar	M		2			
	M		62			
morir	V	101			Marte-Saturno	
¿13 tunes?	V	52				
¿?	V		-43			Solar 98%

Cuadro 4. Sucesos dinásticos y astronómicos.

¹⁵ Los mapas celestes son reconstrucciones de la bóveda, a partir de las coordenadas geográficas de Bonampak, en dirección norte (parte inferior de los planos), a las 9:00 p. m. hora local y celeste. Proceden del programa para computadoras EZCosmos que obtuve gracias a Maricela Ayala (Centro de Estudios Mayas, UNAM) y Daniel Flores (Instituto de Astronomía, UNAM).

Bibliografía

- Adams, Richard E. W. y Robert C. Aldrich, «A reevaluation of the Bonampak murals: a preliminary statement on the painting and texts», en Grenne Robertson, Merle, (editor), *Tercera Mesa Redonda de Palenque. The Art, Iconography and dynastic history of Palenque*, The Robert Louis Stevenson II School, Peeble Beach, 1978, pp. 45-59 ilustraciones.
- Arellano Hernández, Alfonso, «Diálogo con los abuelos», en *La pintura mural prehispánica en México*, De la Fuente, Beatriz, (coordinadora), Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México, (en prensa).
- Aulie, H. Wilbur y Evelyn W. de Aulie, (compiladores), *Diccionario ch'ol-español, español-ch'ol*, Instituto Lingüístico de Verano, 1978, Serie de Vocabularios y Diccionarios Indígenas Mariano Silva y Aceves, número 21, México, 215 pp.
- Barrera Vázquez, Alfredo, et al., *Diccionario Maya Cordemex. Maya-español, español-maya*, Ediciones Cordemex, Mérida, 1980, 1417 pp.
- Berlin Neubart, Heinrich, *Signos y significados en las inscripciones mayas*, Guatemala, Instituto Nacional del Patrimonio Cultural de Guatemala, 1977, 199 pp.
- Espinosa, Agustín, et al., *Bonampak*, City Corp-City Bank, México, 1988, 160 pp.
- Fournier García, Patricia, et al., *Bonampak. Aproximación al sitio a través de los materiales cerámicos y líticos*, Dirección de Monumentos Prehispánicos, INAH, México, 1987, pp. 120.
- Freidel, David, et al., *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*, William Morow and Co., Nueva York, 1993, 543 pp.
- Graham, Ian y Eric Von Eum, *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*, 6 volúmenes, Harvard University Press, Cambridge, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, 1977-1979.
- Harris John F., *New and Recent Maya Hieroglyph Readings: A Supplement to Understanding Maya Inscriptions*, The University Museum of Archeology and Anthropology, Filadelfia, 1987.
- Liman, Florence F. y Marshall Durbin, «Some New Glyphs on an Unusual Maya Stela», en *American Antiquity*, The Society for American Archaeology, Salt Lake City, 1975.
- Lombardo de Ruiz, Sonia, «Análisis formal de las pinturas de Bonampak», en *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, 1974.
- Marcus, Joyce, *Emblem and State in the classic Maya Lowlands. An Epigraphic Approach to Territorial Organization*, Harvard University Press, Washington, 1976.
- Mathews, Peter, «Notes on the Dynastic History of Bonampak» Part 1, en Grenne Robertson, Merle (editor), *Third Palenque Round Table. The Art, Iconography and Dynastic History of Palenque*, The Robert Louis Stevenson School, Peeble Beach, 1980, pp. 60-73.

- , «Epigrafía de la región del Usumacinta», en *Arqueología Mexicana*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1996, pp. 14-23.
- Mayer, Karl Herbert, *Maya monuments: Sculptures of Unknown Provenience in Europe*, Acoma Books, Ramona, 1980, 44 pp.
- , *Maya monuments: Sculptures of Unknown Provenience in the United States*, Acoma Book, Ramona, 1978, 86 pp.
- Miller, Mary Ellen, *The murals of Bonampak*, Texas University Press, Austin, 1982, 250 pp.
- , «On the eve of the collapse: Maya art of the eighth century», en Sabloff, Jeremy A. y John S. Henderson, (editores), *Lowland Maya Civilization in the Eighth Century A.D.*, Dumbarton Oaks Research, Library and Collection, Washington, 1993, pp. 355-413.
- Nájera Coronado, Marha Ilia, *Bonampak*, Gobierno del Estado de Chiapas, México, 1991, p. 142.
- Pailés, María de la Cruz, «El nuevo mapa topográfico de Bonampak, Chiapas», en *Memorias del Primer Coloquio Internacional de Mayistas*, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, 1987, pp. 277-301.
- Pérez Campa, Mario y Mauricio Rosas Kifuri, «Dos nuevas piedras labradas de Bonampak», en *Memorias del Primer Coloquio Internacional de Mayistas*, Centro de Estudios Mayas, México, UNAM, 1987, pp. 749-773.
- Proskouriakoff, Tatiana, *A study of Classic Maya sculpture*, Carnegie Institution of Washington, Washington, 1950, 213 pp.
- Ruppert, Karl, *et al.*, *Bonampak, Chiapas, México*, Carnegie Institution of Washington, Washington, 1955, 268 pp.
- Schele, Linda, «Maya glyphs», en *The Verbs*, Texas University Press, Austin, 427 pp.
- , *Notebook for the XIXth Maya Hieroglyphic Workshop*, Institute of the Latin American Studies, University of Texas at Austin, Austin, 1995, 210 pp.
- Schele, Linda y David Freidel, *A forest of kings. The untold story of the Ancient Maya*, William Morrow and Co., Nueva York, 1990, 542 pp.
- Schele, Linda y Mary E. Miller, *The blood of kings. Dynasty and ritual in Maya art*, Kimbell Art Museum, Fort Worth, 1906, 347 pp.
- Stuart, David, «Historical inscriptions and the Maya collapse», en Sabloff, Jeremy A. y John S. Henderson, (editores), *Lowland Maya Civilization in the Eighth Century A. D.*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, 1993, pp. 321-354.
- Stuart, David y Stephen Houston, *Classic Maya Place Names*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, número 33, Washington, 1994.
- Thompson, John Eric Sydney, «A catalog of Maya Hieroglyphs», *The Civilization of the American Indian Series*, número 62, University of Oklahoma Press, Norman, 1962.

El juego como instrumento para la imposición de un proyecto ideológico

Nancy A. Ventrone

Desde una perspectiva crítica, el juego puede ser visto como un instrumento ideológico que sirve para imponer un proyecto ideológico en un grupo de personas. Este artículo explora cómo el juego puede ser utilizado para imponer un proyecto ideológico en un grupo de personas. El juego puede ser utilizado para imponer un proyecto ideológico en un grupo de personas. El juego puede ser utilizado para imponer un proyecto ideológico en un grupo de personas.

Desde una perspectiva crítica, el juego puede ser visto como un instrumento ideológico que sirve para imponer un proyecto ideológico en un grupo de personas. Este artículo explora cómo el juego puede ser utilizado para imponer un proyecto ideológico en un grupo de personas. El juego puede ser utilizado para imponer un proyecto ideológico en un grupo de personas.

Ideología y poder

Algunas veces se dice que el juego es un instrumento ideológico que sirve para imponer un proyecto ideológico en un grupo de personas. Este artículo explora cómo el juego puede ser utilizado para imponer un proyecto ideológico en un grupo de personas. El juego puede ser utilizado para imponer un proyecto ideológico en un grupo de personas. El juego puede ser utilizado para imponer un proyecto ideológico en un grupo de personas.

Desde una perspectiva crítica, el juego puede ser visto como un instrumento ideológico que sirve para imponer un proyecto ideológico en un grupo de personas. Este artículo explora cómo el juego puede ser utilizado para imponer un proyecto ideológico en un grupo de personas. El juego puede ser utilizado para imponer un proyecto ideológico en un grupo de personas.

El juego como instrumento para la imposición de un proyecto educativo

Nancy B. Villanueva V.*

Resumen: varios estudiosos han afirmado que el juego es una actividad importante para el desarrollo infantil. Retomando este argumento, la educación preescolar institucionalizada se define como un espacio pedagógico en el cual se promueve el aprendizaje mediante actividades lúdicas. Pero mientras los especialistas hablan del juego infantil espontáneo, en algunos jardines de niños públicos observados éste se utiliza como un instrumento para la imposición de un proyecto educativo y cultural.

Abstract: several scientists have stated that playing is an important activity for child development. Following this argument, institutionalized preschool education is defined as a pedagogical space in which learning is promoted through playing. But while specialists talk about spontaneous playing, in some public kindergartens, playing is used as an instrument for imposing a cultural and educational project.

Asumiendo la importancia que diferentes estudiosos de la infancia otorgan al juego en la activación de procesos de aprendizaje, la educación preescolar institucionalizada históricamente se ha definido como un espacio pedagógico en el cual se promueve el aprendizaje mediante la realización de actividades lúdicas; como un espacio en el que los niños aprenden jugando. Sin embargo, las propuestas de los especialistas son diferentes a la manera como se ejecutan las actividades «lúdicas» pedagógicas en los jardines de niños públicos observados. En éstos el juego es simplemente un mecanismo empleado para la imposición cultural, para la realización de un proyecto educativo.

Partiendo de esta afirmación, en este trabajo intento mostrar los diferentes usos que las educadoras hacen del juego en el desarrollo de las actividades pedagógicas y analizar las nociones de juego y trabajo transmitidas por

* Universidad Autónoma de Yucatán

ellas y la dicotomía o ambivalencia juego/trabajo presente en las mismas actividades. Al margen del discurso oficial acerca de la función y los objetivos de la educación preescolar, resulta interesante conocer la dinámica de imposición de concepciones, normas, valores y definiciones acerca del mundo social al interior de los jardines de niños.

No incluyo por el momento el juego como actividad lúdica entre pares, aunque es un campo de análisis sumamente interesante porque permite conocer el aprendizaje, las percepciones y sentimientos acerca del mundo sociocultural en el que viven los niños. Esta problemática será abordada en trabajos posteriores, pues forma parte de un proyecto de investigación más amplio que estoy realizando.

Abordo este estudio desde una perspectiva microsocia y desde un enfoque interpretativo para conocer la lógica implícita en las actividades escolares y verbalizaciones de las docentes, los mensajes, nociones y significaciones que éstas inculcan sobre la realidad social y cultural. Es decir, intento determinar, como diría Geertz,¹ «las estructuras significativas socialmente compartidas» por las educadoras en virtud de las cuales organizan y promueven la realización de las actividades pedagógicas. Por lo tanto, los elementos centrales de análisis son: las interacciones cotidianas niños-docentes; las características específicas de las actividades ejecutadas; las estrategias generadas por las docentes para vencer la resistencia infantil y realizar su proyecto educativo y cultural. También tomaré en cuenta las respuestas de los niños a la imposición cultural.

Las estrategias de las docentes se ubican dentro de un proceso de negociación con los niños en el contexto de relaciones jerárquicas en las que el poder² no se concentra sólo en un lado de la relación. Niños y educadoras emplean los recursos con los que cuentan (los niños, por ejemplo, el llanto; las educadoras, su autoridad) para la realización de sus deseos.

La información etnográfica para el análisis subsiguiente se obtuvo mediante la observación de la vida cotidiana y la práctica docente de un jardín de niños ubicado en una colonia semimarginada del norte de la ciudad de Mérida, Yucatán. A éste asisten hijos de trabajadores asalariados, sin trabajo fijo y desempleados. La mayoría de los padres y madres de estos niños son

¹ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, 1987, p. 26.

² Entiendo el poder, a la manera de Giddens, como la capacidad para actuar en relación con las necesidades e intereses propios y para influir en los demás para la realización de los deseos de quien lo ejerce. El fundamento de este poder no es necesariamente económico o político. Este autor lo define como «el puede» que media entre las intenciones o necesidades y la realización concreta de los resultados buscados... como la capacidad para asegurar resultados donde la realización de estos resultados depende de la actividad de otros...» Anthony Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires, 1987, pp. 111-114.

migrantes procedentes de la zona henequenera del estado de Yucatán. Sin embargo, la interpretación que asumo y ofrezco se apoya también en una investigación anterior realizada en otro jardín de niños de una colonia del noroeste de la misma ciudad, en la cual vive mayoritariamente población de clase media.³

Importancia del juego para el desarrollo infantil según los especialistas

Los especialistas opinan que el juego es una actividad universal que corresponde a la salud (quien no jugó no es una persona saludable), facilita el crecimiento, las relaciones de grupo y es una forma de comunicación.⁴

A través de él, el niño mejora su coordinación corporal y acrecienta su conocimiento al explorar el mundo;⁵ se constituye como persona aprendiendo a diferenciarse de los demás, adquiere una identidad al confrontarse con ellos y, al mismo tiempo, incorpora las actitudes y significaciones sociales de los otros con los que interactúa;⁶ es la matriz del aprendizaje porque favorece el desarrollo de la capacidad para el pensamiento abstracto,⁷ «está en el corazón de toda invención», por lo cual no debe restringirse a actividades imitativas, a la rudeza y a la travesura.⁸

Debido a estas características, los autores arriba mencionados, entre otros, proponen el juego como el instrumento pedagógico más adecuado para activar el desarrollo psicomotor, afectivo, social e intelectual de los humanos, sobre todo en los primeros años de su vida. G. H. Mead afirma que en la educación de los niños generalmente se usa como método el trabajo (*work*), al cual define como una actividad que utiliza medios para alcanzar objetivos previamente planeados. En su lugar propone como un método más apropiado la utilización del juego (*play*), por su característica espontaneidad y por no buscar conscientemente objetivos determinados. Esto no significa, dice, que deba dejarse al niño a merced de la suerte. Por el contrario,

³ Nancy Villanueva, *Institución, discurso y práctica docente en la educación preescolar. Análisis de la vida cotidiana de un jardín de niños*, tesis de maestría, ENAH, 1991.

⁴ D.W. Winnicott, *Realidad y juego*, Gedisa, Barcelona, 1996.

⁵ Anthony Giddens, *Sociología*, Alianza Universidad, Madrid 1991, p. 99.

⁶ George H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, México, 1990.

⁷ Piaget según Judith Hansen Friedman, *Sociocultural perspectives on Human Learning. Foundations of educational anthropology*, Waveland Press, Illinois, EUA, 1990, p. 11. Según Daniil B. Elkonin, *Psicología del juego*, Visor, Madrid, 1980, pp. 131-132, aunque Piaget conectó el juego con el paso de un intelecto sensoriomotor a un pensamiento en nociones, concibió el símbolo lúdico como un lenguaje individual del niño, es decir, producto de una naturaleza interna no social.

⁸ *Idem*.

se debería disponer de estímulos que respondan al crecimiento natural de su organismo. Por lo tanto, propone una educación relacionada con la experiencia del niño, para que pueda sentirla como algo suyo. Y aunque considera el juego como una actividad espontánea, ésta debe ser estimulada, mas no dirigida.⁹

Winnicott valora el juego como espacio de actividad creadora y de formación de la personalidad. Afirma: «en el juego, y sólo en él, pueden el niño y el adulto crear y usar toda la personalidad, y el individuo descubre su persona sólo cuando se muestra creador».¹⁰

Para que esto ocurra, advierte, el juego debe ser espontáneo y sin la intervención de personas responsables como organizadoras o directoras. De otro modo implicaría que no se reconoce a los niños la capacidad de jugar creativamente.¹¹

De la exposición anterior se puede deducir que el juego se concibe como la actividad infantil por excelencia (aunque los adultos puedan jugar, se considera que han perdido esa capacidad y el tiempo que dedican a esta actividad es menor), por lo cual se define con características que se juzgan propias de la infancia: espontaneidad, imaginación, creatividad, placer, necesidad psicofisiológica, forma de comunicación y expresión de la interioridad.

Pero no todos los estudiosos de la infancia consideran que los niños son por naturaleza y de manera espontánea imaginativos y creativos. La antropóloga Margaret Mead no comparte esa opinión. Ella afirma: «Quienes creen que todos los niños son naturalmente creadores, de imaginación innata y que sólo necesitan libertad para desarrollar ricas y hermosas formas de convivencia, no hallarán en la conducta de los pequeños manus una confirmación de su creencia».¹²

Para Margaret Mead las formas de pensamiento y comportamiento infantil dependen de factores culturales y sociales, y éstos tienen su origen en el pensamiento de los adultos.¹³

Elkonin tampoco concuerda con la visión naturalista (biologicista) de la infancia y del juego. Este autor, concibe el juego, no como un producto espontáneo de la naturaleza infantil, sino como una forma de expresión y recreación del grado de interiorización de la cultura y la sociedad por parte

⁹ María Jesús Úriz Pemán, *Personalidad, socialización y comunicación*, Prodhufi, Madrid, 1993.

¹⁰ Winnicott, *op cit.*, p. 80.

¹¹ *Ibidem*, p. 25.

¹² Margaret Mead, *Educación y cultura en Nueva Guinea*, Paidós, Barcelona, 1985, p. 13.

¹³ *Ibidem*, p. 210.

del niño. Por lo tanto, el juego está vinculado con los procesos de simbolización, los cuales son sociales y culturales, no naturales. Además, el juego, dice, «aparece con la ayuda de los adultos, y no de manera espontánea».¹⁴

Encontramos aquí dos enfoques y concepciones diferentes respecto a la infancia y al juego como actividad infantil. Pero independientemente de la interesante discusión que podría desarrollarse a partir de estos distintos enfoques, por el momento solamente quiero opinar que mientras el niño va aprendiendo a jugar y a expresarse simbólicamente a través de esta actividad mediante su interacción con niños mayores y con adultos, la espontaneidad puede estar presente de manera coyuntural. Es decir, aunque la precisión de Elkonin en cuanto al origen, motivaciones y razones del juego infantil me parece pertinente, por espontáneo también puede entenderse el móvil inicial de la actividad en determinado momento: quiénes inician, deciden y organizan el juego. De modo que sin concebirlo como un producto natural del proceso madurativo del niño que evoluciona, al igual que éste, por etapas determinadas y universales, como sugiere Piaget¹⁵ —a quien, entre otros, critica Elkonin—, podemos hablar de la espontaneidad del juego infantil. Es así como quiero entender las recomendaciones pedagógicas de los autores arriba mencionados.¹⁶

Sin citar de manera explícita a los teóricos en los que se basa, aunque incluye una bibliografía general, el programa de educación preescolar vigente (SEP, 1992) otorga una importancia central al juego y a la creatividad en el proceso educativo en los jardines de niños. Asume el juego como un espacio en el cual el niño expresa su interioridad, lo que sabe, lo que siente, pero también como un espacio para aprender, inventar, crear. Por lo tanto, propone que no se pida a los niños seguir instrucciones o que reproduzcan mecánicamente alguna tarea, para no inutilizarlos como personas o atraparlos en la creatividad de otros. Pero, ¿cómo se llevan a la práctica cotidiana estas recomendaciones?

El uso del juego en los jardines de niños

Históricamente la educación preescolar se ha definido como un espacio pedagógico que promueve el desarrollo integral y armónico del niño, en un ambiente de respeto a sus deseos, intereses y necesidades. Y considera que una de estas necesidades esenciales es el juego. A pesar de esta ideología y de los esfuerzos muy laudables de las educadoras por mostrarse cariñosas y pacientes con sus alumnos, de acortar la distancia social entre ellas y éstos

¹⁴ Elkonin, *op cit.*, p. 162.

¹⁵ Jean Piaget, *La formación del símbolo en el niño*, Fondo de Cultura Económica, México 1961.

¹⁶ Mead, *op. cit.*, y Winnicott *op. cit.*

(varias los llaman «amiguitos»), los jardines de niños observados no se caracterizan por desarrollar relaciones democráticas e igualitarias entre las docentes y los niños. Las relaciones de dominación están presentes aunque se usen mecanismos más sutiles y no abiertamente impositivos.

El juego ocupa un lugar privilegiado en estos mecanismos de dominación por ser, como ya vimos, uno de los componentes de la ideología que define la labor docente en la educación preescolar. A través del juego se realizan los procesos de «domesticación» infantil en este espacio pre-institucional,¹⁷ que no es abiertamente autoritario debido a toda la ideología que lo rodea de manera específica y tradicional, a diferencia de los niveles educativos posteriores.

Con esta finalidad, en el jardín de niños el juego se usa de diferentes maneras. Es un artificio empleado por las educadoras para:

- Hacer atractivo el ingreso a la escuela,
- Hacer placenteras las actividades pedagógicas,
- Vencer la resistencia de los niños,
- Inculcar paulatinamente la noción de trabajo.

I

Las educadoras seducen a los niños de nuevo ingreso que no quieren entrar a la escuela, diciéndoles con un tono de voz entusiasta mientras los introducen a la fuerza separándolos de su madre, —aunque parezca contradictorio, los jalan o empujan sutilmente hacia la escuela—¹⁸ «vente porque vamos a jugar. ¿No quieres jugar con nosotros? En el salón tenemos juguetes. ¿No los quieres ver?». La mayoría de las veces los niños continúan llorando hasta por una o dos horas pidiendo ir con su madre a su casa. Conforme pasan los días lloran durante menos tiempo en cada clase, pero no acceden a participar en las actividades. Las educadoras les dan un trato especial durante el tiempo que dura su resistencia, el cual puede ser de varios días o semanas. De considerarlo necesario, los sientan aparte del grupo, junto a ellas o en la silla de su escritorio. Mientras tanto no les exigen realizar las actividades impuestas a los demás, les ofrecen juguetes, cuentos e incluso, ocasionalmente, dulces o chicles. Ellas tratan de ganarse su confianza para lograr que accedan a quedarse en la escuela sin llorar.

¹⁷ Lo llamo espacio preinstitucional en virtud de su carácter no obligatorio en el sistema educativo nacional.

¹⁸ Esta actitud de las educadoras en parte se debe a que necesitan el ingreso de niños a la escuela para poder justificar su plaza. Por lo general, tienen menos alumnos de los que deberían según la normatividad institucional.

Después, los van invitando a participar en las actividades. Ya que aceptan incorporarse al grupo, paulatinamente les van pidiendo que se apeguen a las normas inculcadas y exigidas a los demás. Esta situación se ejemplifica con los siguientes dos casos:

A) (19-septiembre-1994) José Federico es un niño de cuatro años y medio de edad. Hoy fue su primer día de clases. Él y su familia acaban de llegar a vivir a la colonia. Vienen de Tizimín, Yucatán. De modo que el medio le parece doblemente extraño. No conoce a nadie y es la primera vez que asiste a la escuela. No quiere quedarse, llora y pide irse con su mamá. En el salón le dan agua supuestamente para tranquilizarlo. Al rato deja de llorar pero no acepta participar en nada. Sólo se queda sentado y observa a los demás mientras lo ignoren. Cuando la educadora llevó a los niños al sanitario, él no accedió ir. Cuando ésta le ofreció plastilina, él encogió los hombros como contestación de «no quiero». Al poco rato tomó la plastilina por sí solo. Se le veía contento y más relajado mientras la manipulaba. Al darse cuenta, la educadora se le acercó y le comentó: «Está muy bonito lo que haces. Pero mira, la plastilina debe ponerse sobre estas tablitas para que no se manche la mesa».

Durante los siguientes días José Federico continuó llorando al entrar a la escuela. Después de unas semanas entraba contento y se mostraba orgulloso de estar allí.

B) (6-octubre-1994) Algunos niños continúan llorando al momento de entrar a la escuela. Al rato de estar en el salón dejan de llorar. Hoy lloraron Dulce, Celeste y Lida. Esta última tiene cuatro años de edad. Es una niña de nuevo ingreso cuyo primo es alumno del otro salón. Lida estuvo sentada toda la mañana en la silla del escritorio de la educadora, excepto durante el recreo. No habló con nadie. La educadora la invitó a integrarse a las actividades, pero ella no accedió. Durante la mañana tres niñas fueron a pararse junto al escritorio. Al verlas la educadora les dijo que no debían estar allí, que se fueran a sus mesas. Lida no accedió. La educadora la dejó para evitar su llanto.

II

Para hacer placenteras las actividades pedagógicas, y que los niños accedan a realizarlas, éstas deben parecer divertidas, ser como un juego, como un cuento, debe haber intercambio verbal continuo, debe incorporarse tanto la motricidad fina (de manos y dedos), como gruesa, (de brazos y piernas). La representación (*performance*) también es un ingrediente importante. De esta manera se abordan las diferentes temáticas del programa educativo vigente y las que forman parte de la tradición docente en preescolar.¹⁹ Por lo tanto, no se trata de actividades lúdicas

espontáneas, organizadas por los mismos niños, es decir, producto de su iniciativa, sino de actividades pedagógicas dirigidas por las educadoras que revisten la forma de juego. Como parte de estas actividades en el jardín de niños se juega a la casita, a la escolita, etcétera. Mediante juegos y cantos las educadoras enseñan el concepto de número para designar cantidades, colores, formas, tamaños, texturas, nociones sobre la salud, el cuerpo, la naturaleza e inculcan normas, valores y hábitos. Ejemplo de una actividad de este tipo:

La educadora dice a sus alumnos: ¿Quieren salir a jugar a la terraza? Los niños responden entusiasmados: ¡Sí! La educadora dice: Antes de salir metan sus sillas debajo de las mesas, sin arrastrarlas; deben alzarlas. Fórmense en fila. Primero deben salir las niñas y luego los niños.

En la terraza, entre otros juegos jugaron «cinco ratoncitos». A petición de la educadora los niños «formaron una rueda» y tres pasaron al centro. Luego preguntó: ¿cuántos faltan para que sean cinco niños? Mostró con los dedos de una mano los tres que ya estaban en el centro y con los de la otra señaló a los dos que faltaban. Uno o dos niños contestaron correctamente. Entonces pidió que dos niñas pasaran al centro para completar los cinco ratoncitos y eligió a un niño para hacer de gato. Éste se salió del círculo. Todos cantaron: «cinco ratoncitos de colita gris mueven las orejas mueven la nariz. Uno, dos, tres, cuatro, cinco, corren al rincón porque ahí viene el gato a comer ratón». Los supuestos ratoncitos salen del círculo y el gato los persigue. Hacen varias repeticiones con otros niños como ratones y el gato.

Posteriormente con el juego de «Mando mando convento» la educadora da las siguientes órdenes: «Mando, mando convento que todos los niños corran hasta el cuadrado (en el piso hay varias figuras pintadas de diferentes colores). ¿De qué color es?» Un niño: «amarillo», otro: «azul». La educadora: «es azul». Con la misma fórmula fue ordenando que las niñas fueran al círculo naranja; los niños siguieran las huellas de pisadas pintadas en el piso; fueran a las líneas rojas; se colocaran en fila detrás de ella. Como no estaban bien formados, los formó y les dijo: «Ahora vamos a marchar. ¿Cómo marchan los soldados?» Muestra formas incorrectas y chuscas. Los niños se ríen. Muestra la forma correcta y empiezan a marchar al ritmo de uno, dos, ...

En otros casos la educadora inventa cuentos (lo cual gusta a los niños), para transmitir conocimientos e inculcar hábitos, valores y normas.

¹⁹ «Tradición docente en la educación preescolar», ponencia presentada en el XIX International Congress Latin American Studies Association, Washington, D. C., septiembre de 1995.

III

Las educadoras también usan los juegos como un instrumento para captar la atención de los niños cuando éstos no se interesan en las actividades programadas y decididas por ellas. Éste es otro caso en el que usan el juego de «Mando, mando convento», mediante el cual van dando sucesivas órdenes para que los niños las ejecuten. Las órdenes van desde acciones que en primera instancia sólo implican movimiento y se emplean para divertirlos y captar su atención (agacharse, pararse, sentarse, brincar, etcétera) hasta normas para inculcarles hábitos como ordenar el salón. Después de varias órdenes, la educadora dice, por ejemplo: «Mando, mando convento que los niños recojan la basura que está en el piso y la pongan en los botes».

Otra de las actividades realizadas todos los días al inicio de la jornada escolar a manera de juego es la que llamo «ejercicios de atención». Estos incluyen diferentes cantos acompañados con mímica y la ejecución de órdenes que siempre empiezan con pararse de sus asientos, continúan con tocarse diferentes partes del cuerpo (manos a la cabeza, a los hombros, a la cintura, a la nariz, a los ojos, etcétera) y finalizan con sentarse o ir al sitio donde iniciarán la siguiente actividad pedagógica.

IV

Del juego se va pasando paulatinamente a la noción de trabajo. Así las actividades pedagógicas se dan en una combinación entre el concepto de juego y el de trabajo. Juego porque es algo que intenta ser divertido, no demasiado serio. Trabajo porque son actividades que deben ejecutarse para aprender, para cumplir con la tarea y para tener derecho a salir al recreo.

Los niños quieren jugar. En la escuela se les enseña que primero deben trabajar. Las educadoras insisten en definir las actividades a realizar en el aula como trabajo. En un momento dado de la rutina escolar les dice: «Elijan el área en la que van a trabajar». Con esta orden la educadora se refiere, y los niños lo saben, a que ellos usen el material de alguna de las tres áreas del salón (área de la biblioteca compuesta por un mueble con cuentos ilustrados, área de construcción que contiene materiales ensamblables de madera o plástico y área gráfico-plástica con papeles, crayolas, plastilina, pegamento, tijeras, etcétera) para «leer» o ensamblar y armar o dibujar, iluminar, moldear. Estas actividades se denominan trabajo cuando forman parte y se realizan en el contexto de las señaladas en el programa educativo vigente (SEP, 1992) y que la educadora ha elegido para abordar ese día. Sin embargo, estas mismas actividades en otro momento y contexto, cuando se ejecutan después de

cumplir con el proyecto pedagógico, después del recreo y para completar el tiempo de la jornada escolar, se llaman juego. En este caso son actividades poco o nada vigiladas, excepto en lo que se refiere a la inculcación de normas como: los niños deben cuidar y guardar el material en su lugar cuando les deja de servir y antes de tomar otro, así como compartirlo, no acapararlo.

En otros documentos²⁰ me he referido a las diferencias entre las nociones de trabajo y juego como actividades dirigidas y actividades libres respectivamente. En la estructura de la rutina escolar las actividades dirigidas o trabajo siempre se ejecutan antes del recreo y las actividades libres o juego después de éste. Esta estructura tiene implicaciones que se reproducen en el discurso docente: «primero se trabaja y luego se juega», «para poder salir al recreo (otro espacio de juego) debe cumplirse antes con el trabajo.»

Por otra parte, como ya mencioné, las actividades dirigidas o trabajo, se ejecutan mezcladas con el ingrediente de juego para hacerlas más atractivas. Esta situación de ambivalencia crea confusión en los niños de entre tres y seis años de edad al no tener todavía suficientemente clara la diferencia entre lo que la educadora denomina juego y lo que define como trabajo. Ellos, al menos los que hablan y expresan sus deseos, consideran trabajo actividades manuales como: dibujar, moldear con plastilina, pintar, ensamblar piezas, armar, cortar, etcétera. Esto posiblemente obedece a que al terminar algún producto de estas actividades (dibujos, recorte de siluetas, etcétera), la educadora les dice: «Traigan sus trabajos para que los revise», o al final de la clase, «lleven sus trabajos a sus casas». Algunos niños no consideran trabajo el momento en el cual la educadora aborda algún tema contenido en el programa de educación preescolar vigente (SEP, 1992), a través del sistema de preguntas y respuestas. Cuando esta actividad no les interesa y les aburre, piden «trabajar», con lo cual se refieren a usar libremente los materiales de las áreas gráfico-plástica o de construcción. Esto puede ilustrarse con el siguiente ejemplo:

(20-septiembre-1994) Como parte de las actividades pedagógicas contenidas en el citado programa, las educadoras juntamente con los niños deben elaborar un proyecto de trabajo para ejecutarlo posteriormente en varias clases sucesivas. Para ello la educadora pega un pliego de cartulina en el pizarrón. Mediante preguntas y respuestas va guiando a los niños a decir el nombre del proyecto y de las actividades a realizar para cumplir con éste, mientras ella los escribe en la cartulina. Luego pide voluntarios entre los niños, o va designando a algunos, para pasar a representar gráficamente, con dibujos,

²⁰ Villanueva, «La práctica docente en la educación preescolar ¿Autonomía o control?» en, *Nueva Antropología*, volumen XIII, número 44, pp. 103-117, México 1993.

esas actividades. La educadora pregunta señalando la cartulina: «¿Qué niño quiere pasar a pintar las actividades que vamos a realizar?» Un niño dice: «Yo quiero trabajar». La educadora contesta: «estamos trabajando pero tú no prestas atención. Ahorita vamos a pintar en nuestras hojas». Ella vuelve a preguntar: «¿Quién quiere pasar?» Nadie contesta. La educadora: «alguien tiene que pasar si no van a salir al recreo. Tienen que terminar el trabajo». Va nombrando diferentes niños pero nadie accede. El niño que había manifestado querer trabajar dijo: «Yo quiero pasar». La educadora contenta pidió un aplauso para él...

Es interesante observar que pese a los esfuerzos de las educadoras por imponer un esquema de actividades, con las nociones y definiciones que implica, los niños no siempre siguen sus instrucciones, no siempre obedecen sus órdenes y, bajo ciertas restricciones, realizan sus deseos. Por ejemplo, cuando la educadora les pide dibujar algo relacionado con el tema abordado ese día, la mayoría dibuja otra cosa. Esto no siempre obedece a incapacidad, falta de comprensión o inconsciencia. En dos ocasiones escuché la oposición de los niños expresada verbalmente. Uno dijo: «aah, yo voy a dibujar un avioncito». Otro: «lo que yo quiera voy a dibujar». La educadora no escuchó o hizo como que no escuchó. No hizo ningún comentario y aceptó lo que estos niños hicieron.

En general, los niños se interesan poco en las actividades dirigidas, excepto en los juegos organizados a través de los cuales, como ya vimos, se inculcan conocimientos, hábitos y normas. Ellos prefieren «jugar material» y jugar o conversar con sus compañeros. Si esto ocurre fuera del salón, mucho mejor.

Para muchos niños, sobre todo para los más pequeños, uno de los principales atractivos de ir a la escuela es el área de juegos (superficie con arena y juegos metálicos como columpios, resbaladilla y balancín), al que educadoras y niños llaman «parque». Al entrar a la escuela muchos se van inmediatamente allí. Con frecuencia las educadoras les repiten: «No es el momento para jugar en el parque porque no es hora del recreo». Algunos niños aprovechan también las ocasiones en las cuales, por indicación de las educadoras, salen a la terraza o al patio para realizar las actividades dirigidas que forman parte del proyecto de trabajo de ese día, para irse al área de juegos. Por esta razón, cada vez que salen del salón para ejecutar estas actividades, las educadoras les advierten, entre otras limitaciones: «No está permitido irse a jugar al parque, pues de lo contrario entraremos de nuevo al salón». Es decir, «aplican restricciones».

La mayoría de los niños se relaciona mejor entre sí que con la educadora. Son los mismos niños quienes integran a los de nuevo ingreso al grupo y a

las actividades escolares. Al empezar a tener amigos en la escuela, éstos empiezan a sentirse más relajados. Algunos niños nunca se relacionaron con la educadora. Accedían participar en las actividades por invitación de sus compañeros, pero no respondían a las preguntas o invitaciones de la primera. Unos cuantos, por el contrario, intentaban conversar con ella inclusive durante el recreo.

Conclusiones

La ambivalencia entre el juego y el trabajo presente en las actividades escolares obedece a la conjunción de concepciones y disposiciones oficiales que no logran amalgamarse en una síntesis coherente en la práctica docente. La tendencia hacia el juego responde a la concepción o ideología sobre el quehacer docente en preescolar transmitida generacionalmente y en la publicidad dada a este nivel educativo en los medios de difusión para incrementar su matrícula. La tendencia hacia el trabajo es propiciada por la percepción de las educadoras en torno a su función en el proceso pedagógico (enseñar: acción que conciben bajo un modelo educativo conductista) y a las disposiciones de las autoridades educativas locales de cumplir con lo establecido en el programa de educación preescolar vigente, según su particular interpretación de éste. El primer elemento contribuye a inclinar la balanza hacia la noción de juego y los segundos hacia la noción de trabajo. Por otro lado, según hemos visto, aunque el juego es un elemento presente en las actividades escolares, éste más bien sirve como ardid, para hacer más fácil la imposición del proyecto educativo, para ir inculcando la noción de trabajo y definir la escuela como un lugar de trabajo.

Freud afirma que la habilidad para jugar con juguetes es una adquisición gradual y que al final de este proceso, cuando los niños tienen la capacidad de jugar constructivamente en grupo (cada quien realiza coordinadamente diferentes tareas), para llevar a cabo un plan preconcebido, su actividad se asemeja a lo que más tarde se llamará trabajo.²¹ Sin embargo, la dinámica que adoptan las actividades pedagógicas en el jardín de niños estudiado, no corresponde con el panorama retratado por Freud. Esta autora habla de un desarrollo gradual y autónomo (de etapas madurativas), es decir, sin participación de un adulto instructor o docente. En esta escuela las actividades son dirigidas por la educadora, aparentemente ante la falta de iniciativa e interés de

²¹ Anna Freud, *Psicoanálisis del jardín de infantes y la educación del niño*, Paidós, Barcelona, 1992, pp. 81-85.

los niños, pero sobretodo por la necesidad de abordar la temática del programa educativo. Además ella se apresura a denominar estas actividades como trabajo y a hacer sentir a los niños la obligación de ejecutarlas.

Desde el punto de vista de los niños, implícito en sus actitudes hacia las actividades dirigidas, éstas no son juego. El juego es libre, espontáneo y decidido entre iguales. La simple presencia de la educadora, quien además dirige y decide las actividades a realizar, aunque simule que éstas son decididas por los niños, impide que ellos las asuman como juego. Y mucho más si continuamente les recuerda que para poder salir al recreo deben cumplir con el trabajo.

En el jardín de niños el juego y el trabajo tienen sus propios tiempos y espacios, aunque ocasionalmente éstos se interpenetren. Se trabaja preferentemente antes del recreo y en el aula. Se juega preferentemente en el recreo, después de éste y fuera del aula.

Las educadoras no satisfacen las necesidades lúdicas de los niños, porque no saben cómo conciliar este objetivo, potenciando sus beneficios para la adquisición de conocimientos y habilidades, con la necesidad de la institución de legitimar su existencia en el sistema educativo nacional como una instancia pedagógica. Aunque hay un espacio y tiempo de juego en el recreo y las actividades libres, éstas no se supervisan ni estimulan.

Apoyándome en Geertz²² quiero afirmar que los elementos que conforman las nociones de juego y trabajo en el jardín de niños son culturales en la medida en que corresponden al nivel significativo, simbolizado en las interacciones sociales y expresado en la rutina de clases. Las escuelas son espacios sociales y culturales que tienen un importante peso en la producción y reproducción de los sujetos sociales, en las concepciones que se transmiten y generan sobre la realidad social. Son, por lo tanto, un campo legítimo para el análisis antropológico, el cual ha sido poco atendido en nuestro medio. Existen pocos espacios académicos para discutir la problemática educativa desde una perspectiva antropológica. Con este trabajo quiero sugerir la pertinencia de esta línea de investigación.

²² Geertz, *op. cit.*, pp. 81-85.

Economía informal y representaciones sociales entre trabajadoras de la vía pública en la ciudad de Chihuahua

Rodolfo Coronado R.*

Resumen: el presente texto tiene como objetivo describir las condiciones de trabajo y formas de representación social que elabora un grupo de mujeres comerciantes de la vía pública en la ciudad de Chihuahua. Se parte de la idea de que este sector ha sido poco estudiado y que al igual que el trabajador del sector formal de la economía, sus integrantes generan sus propios referentes culturales e identitarios a partir de la interacción cotidiana en los espacios públicos ciudadanos.

Abstract: this paper's objective is to describe the working conditions and the forms of social representation of a group of female street vendors in the city of Chihuahua. Female street vendors have not been studied thoroughly and, as it happens with workers in the formal sector of the economy, they generate their own identity and cultural references as a result of their interaction with specific urban spaces.

Lo expresado aquí, forma parte de una investigación mayor cuyo objetivo general es detectar y documentar mediante la indagación antropológica las condiciones laborales y formas de representación simbólica que construyen las mujeres empleadas en el sector de la economía informal tanto en Chihuahua como en Ciudad Juárez, norte de México.¹

Es paradójico realizar este tipo de acercamiento en una entidad cuyo mercado laboral, por lo menos en las últimas décadas, ha favorecido la inserción de la mujer a la producción formal; estamos hablando de la relevancia que ha tenido desde los años ochenta la participación de la población femenina en la industria maquiladora de exportación.²

¹ Los datos aquí presentados se derivan del trabajo de campo preliminar. Son producto de una labor de prospección (que incluye primeros recorridos y etnografía general) y de un intento de delimitación de un grupo homogéneo de estudio.

² Cfr. Orlandina de Oliveira, «La participación femenina en los mercados de trabajo urbanos en México: 1970-1980», en *Revista de Estudios Demográficos Urbanos*, Vol. 4, número 3, 1989, pp. 465-493; Luis Reygadas, et. al., *Familia y trabajo en Chihuahua. Estrategias de inserción laboral de las familias rurales y urbanas del estado de Chihuahua, Chihuahua, UACJ*, serie Estudios Regionales, número 9, 1994.

Sin embargo, no dejamos de advertir que una de las grandes transformaciones económicas en los últimos años (con repercusiones sociales importantes) ha sido, la incorporación de cientos de trabajadores a la denominada «economía informal». Por ejemplo en Chihuahua, la capital, como en otras entidades de la región (entre las que destaca Ciudad Juárez), es cada vez más notoria la presencia de hombres y mujeres que buscan en el ejercicio de dicha actividad un ingreso favorable para la reproducción de sus condiciones generales de existencia. Diversas opiniones indican el incremento en ambas ciudades de gente que ofrece múltiples productos a la venta en plazas, calles, mercados, etcétera.

Lo sustantivo para nosotros será reconocer cómo es que un grupo de mujeres vendedoras en la vía pública interioriza y conceptualiza su proceso de inserción y participación activa en esta fenomenología del trabajo. Cómo es que a partir del ejercicio y simbolización de dicha actividad económica, viven y perciben las demás esferas de la vida individual y colectiva. Nuestros planteamientos se apoyan en fuentes bibliográficas y algunos datos de trabajo de campo (que incluye información etnográfica y de entrevistas) recopilados en el último cuatrimestre de 1996.³

Hemos organizado el material en tres apartados. En el primero apuntamos algunos de los conceptos que orientan nuestra posición teórica y damos un panorama general sobre el fenómeno de la economía informal en la entidad, con el fin de plantear una serie de preguntas que ubican la producción según la experiencia vital individual en articulación con las variables estructurales en las cuales se insertan los sujetos sociales; en el segundo, esbozamos nuestra interpretación sobre el conjunto de representaciones sociales del grupo de estudio, en relación con su participación en el trabajo informal, las condiciones en que se ejerce dicha labor y sus normas y patrones culturales. En el tercero y último apartado, presentamos un comentario a manera de conclusión.

El marco teórico

Cuando hablamos de trabajo en la vía pública o de vendedores ambulantes, estamos dentro del campo de lo «informal» o de la «informalidad» en economía. Por cuestiones operativas retomamos en principio la delimitación

³ Hasta este momento de la investigación se había abordado a una media docena de mujeres trabajadoras de la vía pública aleatoriamente seleccionadas *in situ*. Sin embargo, se tiene contemplado trabajar con grupos de mujeres vendedoras ambulantes aglutinadas en agrupamientos sociales cuya finalidad es defender su condición laboral y que, generalmente, forman parte de una organización político-partidista.

hecha por Alonso Pelayo Martínez cuando señala que la informalidad es una «relación no contractual entre individuos, que sobre una base privada proveen y demandan bienes y servicios fuera de los mercados formalmente establecidos».⁴ No obstante, cuando hacemos mención de ambos términos (informal e informalidad) primero, integramos otras connotaciones al término «actividad económica informal» como son: la evasión de la normatividad hacendaria, la precariedad económica y la mudabilidad o movilidad del negocio y, segundo, que lo informal da como lugar la «informalidad», entendiendo ésta más como una forma de estructurar la vida, y menos como una condición objetiva que permite la subsistencia. Es decir, la informalidad es modo de vida, construcción cultural del actor social que tiene como meta aprovechar los elementos del ambiente y subsistir en él. Con ello queremos decir que informal e informalidad no son lo mismo pero son unívocos, lo primero denota cierta relación económica, la informalidad nos remite a una formación cultural.

Ahora bien, entendemos la producción de representaciones sociales como el conjunto de elaboraciones conceptuales que forman parte y a su vez conducen o «ponen en acción» la parte material de la existencia que tiene que ver con el mundo de la producción. Representaciones y principios que, por un lado, «al ser interpretaciones de lo real, tienen por efecto organizar las formas tomadas por las actividades materiales y las fases de su desarrollo» y, por el otro, tienden a «legitimar el lugar y el estatuto de los individuos y grupos frente a las realidades que le son permitidas, prohibidas, impuestas...»⁵ En nuestro caso, la representación del mundo laboral de las trabajadoras informales alude a las formas en que organizan sus vidas productivas y, por ende, legitiman su posición al interior de las relaciones sociales.

Cuando hablamos de representaciones del mundo laboral incluimos lo que entendemos como simbólico, que son aquellas construcciones de la mente que en forma de código organizan de manera lógica el sistema conceptual. En este sentido cada sociedad, grupo o persona elige y ordena dicho sistema, mismo que responde a un mundo social preciso, producto de un marco cultural aprendido, el cual se define con base en procedimientos de representación y significación.⁶ Así, toda práctica social, todo hecho social, conlleva una forma de representación simbólica, imágenes conceptuales que resultan y que a su vez dirigen la acción social, misma que está condicionada históricamente.

⁴ Alonso Pelayo Martínez, *El perfil del trabajador informal en Ciudad Juárez*, Cuadernos de Trabajo, número 28, Centro de Estudios Regionales, UACJ, 1996, pp. 6.

⁵ Maurice Godelier, *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades*, Taurus, Madrid, 1989, pp. 199-200.

⁶ Marie Odile Marion (coordinadora), *Antropología simbólica*, ENAH, México, 1994, pp. 7-10.

El marco de análisis viene a ser, como diría Geertz, una labor de «etnografía profunda»,⁷ una tarea de esfuerzo intelectual que pretende exponer algunas ideas acerca de la mentalidad femenina que piensa y actúa sobre la vida y el trabajo. Trabajo interpretativo sobre el pensamiento femenino de mujeres concretas que viven en condiciones histórico-sociales específicas.

El contexto del trabajo informal en Chihuahua y los actores sociales

En la actualidad el trabajo informal destaca dentro de la dinámica económica, social y cultural de la ciudad de Chihuahua, no sólo por las características de las personas que intervienen en él (prácticamente personas de todos los sectores sociales y de todos los niveles socioeconómicos) o por la tasa de utilidad anual que genera su realización, sino más bien por el tipo de relaciones socioeconómicas, políticas y culturales que se han generado entre la sociedad en su conjunto y concretamente entre los propios trabajadores informales. Por ejemplo, según estimaciones de la Cámara Nacional de Comercio local existen hoy en día entre 450 y 500 vendedores de la vía pública en la ciudad de Chihuahua, sobre los cuales pesa un buen número de acciones restrictivas impuestas por el Ayuntamiento que pretenden «regular» el libre ejercicio de la actividad. Existen media docena de organizaciones políticas que aglutinan a varias decenas de vendedores «ambulantes», mismas que buscan con o en contra de las autoridades municipales, mayores beneficios para sus agremiados. Entre los mismos vendedores de la vía pública muchas veces hay oposiciones y rivalidades que trascienden el carácter de clase o la filiación política ya que cotidianamente desarrollan su trabajo a la sombra de los edificios y avenidas citadinas en una sorda lucha por los espacios urbanos más cotizados (como esquinas, plazas, calles transitadas, etcétera).

Con esto queremos señalar que la actividad económica informal no sólo ha posibilitado transacciones económicas de cierta naturaleza, además de que ha afectado hábitos de consumo y percepciones sobre una multiplicidad de bienes paralelos al mercado formal, sino que, al mismo tiempo, ha propiciado la constitución de sujetos sociales con actos y pensamientos propios, acordes con una realidad económica y social que legitima su ubicación estructural y su actividad particular. En nuestro caso, estamos hablando de un grupo de mujeres comerciantes de la vía pública.

⁷ Considero que la antropología en gran medida es una labor de interpretación y a través de su operación se llega a la explicación del fenómeno social, Geertz en este caso proporciona lo que podría ser una metáfora pertinente sobre el caso. Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1994.

En la ciudad de Chihuahua, en lo que respecta a la actividad informal, y específicamente al comercio ambulante, la mano de obra femenina es estadísticamente menor respecto a la masculina,⁸ sin embargo, dicha presencia es significativa porque revela un conjunto de cambios particulares tanto en las unidades domésticas como en la estructura social. Por ejemplo, podemos hablar de cambios en los patrones de ocupación y estrategia de inserción laboral, o transformaciones en ciertas esferas de la vida social que tienen que ver con la estructura familiar y la formación de nuevas representaciones sociales en la mujer, lo que impacta a su vez su «papel» o «rol» dentro de la familia y en general su posición dentro de la sociedad.

¿Cuáles son las consecuencias de que la mujer se procure un autoempleo ó decida ingresar a una actividad informal muchas veces riesgosa y de total novedad para ella? Su participación es producto de muchos factores que van desde la búsqueda de nuevos ingresos; la responsabilidad de manutención familiar; el impedir una baja en su consumo *per capita*; hasta su inserción en el trabajo por la ausencia del varón como principal «proveedor» de la unidad doméstica. Independientemente de las causas objetivas, desde nuestra perspectiva, el hecho de haber asumido dicha responsabilidad trae como consecuencia que *a posteriori* se formen intereses de emancipación, autonomía e independencia respecto a los papeles tradicionales dentro y fuera de la familia, lo cual a su vez modifica las maneras en que se interioriza la realidad y el reconocimiento de la propia identidad femenina.

Las investigaciones sobre el trabajo, simbolismo e identidad femenina constituyeron uno de los campos de mayor interés desde los años setenta en las ciencias sociales en México, pero tuvieron cierta relevancia en Chihuahua años después. En efecto, fue en los años ochenta, cuando científicos sociales indagaron sobre el impacto social y económico generado a raíz de la instalación de la industria maquiladora en la región. Uno de los ejes predominantes de este esfuerzo reflexivo fue, precisamente, destacar las consecuencias socio-culturales que afrontaban ciertos sectores sociales, ante la incorporación masiva de la mujer en el ramo. No obstante el auge investigativo, hoy en día quedan aún pendientes estudios que documenten las condiciones materiales y la dimensión simbólica de las trabajadoras informales en la entidad.

Uno de los pocos estudios en este sentido, que aborda aunque sea tímidamente la cuestión, es el trabajo sobre las estrategias de inserción laboral de las familias rurales y urbanas en el estado de Chihuahua de

⁸ Pelayo, *op. cit.*

Reygadas, Quintana y Borunda.⁹ En él se registran testimonios que documentan el significado que diversas trabajadoras tienen de su actividad informal, a saber: que es un trabajo que permite flexibilidad en cuanto a tareas y horarios lo cual resulta benéfico para el cuidado de los hijos; es una labor donde incluso se pueden obtener mayores ingresos; es una actividad que permite la integración de varios miembros de la familia, lo cual multiplica la capacidad de colaboración del grupo doméstico en diversos sentidos; es una ocupación que permite cierta independencia y autonomía frente a la impositiva normatividad fabril. Dichas concepciones entre los trabajadores informales son significativas sobre todo si pensamos en las condiciones que deben enfrentar en el ejercicio de su actividad.

Ahora bien, ¿cuáles son las condiciones de trabajo que padecen nuestras protagonistas? De acuerdo con los casos hasta ahora documentados, y contraviniendo un poco a los autores antes referidos, podemos decir que las trabajadoras de la vía pública entrevistadas mantienen turnos de trabajo que van de diez a doce horas diarias. Que su flexibilidad en cuanto a horario es muy relativa. Más bien son personas cuyo promedio de tiempo invertido en el trabajo responde a la proporción que arroja la relación necesidad-inversión-posibilidades de venta del producto. Es decir el horario de trabajo va en función de diversas variables: necesidades personales y familiares objetivas y subjetivas, posibilidades de contar con recursos, buena salud, disponibilidad del medio de trabajo, incremento o decremento de sus ventas, etcétera.

En cuanto a que posibilita el cuidado de los hijos esto es igualmente relativo. El vendedor ambulante ha convertido lo «privado» en «público», ya que gran parte de la educación formal se genera en un ambiente de lo más informal como es la calle. De acuerdo con lo observado los hijos juegan, se alimentan, descansan, realizan labores escolares, todo en plena vía pública. Lo ciudadano es su referente central y es en la vía pública donde la «segunda generación» se está formando.

En cuanto a los ingresos, al contrario de lo que menciona Reygadas, no son siempre suficientes y mucho menos abundantes. Los ingresos, muchas veces fluctuantes, sólo alcanzan para solventar el fondo de reemplazo (inspirándonos en la clásica idea de Eric Wolf sobre los tres fondos en la economía campesina). Es decir, conforme a una mínima inversión se hacen de sus instrumentos de trabajo y mantienen un pequeño fondo revolvente que será utilizado para la compra de los insumos necesarios que permitan

⁹ Reygadas, *et. al.*, *op. cit.*

continuar con el «negocio»; en este sentido, no se puede pensar en una cabal generación de excedentes y mucho menos de «acumulación», crecimiento u holgada diversificación.

Además, la labor del vendedor de la vía pública está condicionada por factores como las condiciones del mercado, los cambios o ciclos estacionales, las condiciones climatológicas, los usos y costumbres de los consumidores, la existencia o no de fechas festivas, las presiones políticas y comerciales locales, entre otros factores.

Otra cosa importante a comentar es que la naturaleza de su trabajo muchas veces incluye, aunque sea veladamente, el desprestigio social. En un estado como Chihuahua donde el discurso oficial y empresarial se jacta de mantener, más allá de la tasa media nacional, una buena proporción de puestos de trabajo industrial (sobre todo en lo concerniente a las oportunidades de empleo que promueve la industria maquiladora de exportación) la vendimia callejera es mal vista y por lo tanto desde distintos ámbitos consignada o satanizada.

Entonces, ¿por qué la gente se mantiene como vendedor ambulante? Mucho tiene que ver con la edad, la procedencia, la calificación laboral, el desfase entre la oferta del mercado laboral y sus intereses personales. En este último aspecto intervienen factores subjetivos que las propias protagonistas aducen para mantenerse en dicha actividad. Por ejemplo, de acuerdo con los casos reseñados, son mujeres de 45 a 55 años, con grados mínimos de escolaridad y capacitación técnica para el trabajo industrial, que han optado por dicho empleo después de haber experimentado por algún tiempo otras ocupaciones sobre todo en el sector servicios, específicamente como trabajadoras domésticas. La gran mayoría son migrantes del campo a la ciudad que no encontraron cabida o no quisieron permanecer como obreras u operarias en una de las cientos de maquilas existentes en la región.¹⁰

Representación social sobre la inserción al trabajo «ambulante»

Al hablar de sus trayectorias de vida, tomando como referencia sus experiencias laborales, en primer término advertimos la construcción de tres tiempos: el momento en que se «inician» en el trabajo, la etapa correspondiente a la suma de sus diferentes ocupaciones, las cuales consideran más representativas dentro de lo que es su historia laboral, y la fase actual.

¹⁰ Laurel Bossen señala que igualmente hay imposiciones estructurales según el modelo económico de cada país, que supedita a las mujeres a quedar rezagadas en cuanto a las oportunidades de empleo aunque cuenten con grados en escolaridad o cierta capacitación para el trabajo administrativo, técnico e industrial. Laurel Bossen, «Las mujeres y las instituciones económicas», en Stuart Plattner, *Antropología económica*, Alianza editorial, CNCA, México, 1991, pp. 432-475.

Hallamos también diferentes connotaciones de la categoría trabajo. Primeramente distinguen que fueron varias las causas que intervinieron para que en determinado momento se iniciaran en el trabajo: la falta de un familiar, la necesidad de incorporación de más miembros de la familia para evitar la caída de sus ingresos totales *per capita*, el ser la única alternativa de subsistencia al migrar del campo a la ciudad, entre otras.

En lo concerniente a las experiencias laborales representativas a partir de las cuales se formaron valores, normas y saberes, se recuerdan aquellas que facilitaron el desarrollo de capacidades, habilidades y posibilidades de decisión. Resaltan las experiencias donde se les permitió cierta emancipación al poder incidir sobre el proceso de trabajo y su producto. No es gratuito que la mayoría de las vendedoras de la vía pública entrevistadas, trabajadoras por su cuenta, se inclinen por una actividad que les proporcione ciertas ventajas frente al trabajo fabril como las señaladas por los autores anteriormente citados y que también nosotros encontramos (flexibilización en cuanto normas laborales, posibilidad de desplazamiento físico según intereses, manejo directo de sus pequeños montos económicos, mayores posibilidades de socialización, etcétera).

En cuanto a la caracterización de su actividad actual predomina la imagen de que ésta no sólo se erige como la acción que facilita la subsistencia, sino igualmente como ejercicio que permite cierta autonomía respecto a su papel dentro de la familia y la comunidad en general. Suponen que la condición femenina es más autosuficiente en la medida en que mantienen cierta capacidad de decisión sobre aspectos domésticos, comunitarios y personales. Igualmente perciben limitaciones para lograr la «superación», como aquella que tiene que ver con la falta de calificación laboral e instrucción escolarizada. Ambos aspectos han significado para algunas de nuestras protagonistas la imposibilidad de competir en el mercado ocupacional formal.

Del conjunto de representaciones y percepciones sobre su propia historia laboral podemos señalar que ésta es valorada positivamente. Se identifica que a mayor experiencia y aprendizaje, mayor desarrollo personal y éxito en su trabajo actual (a pesar de la mínima instrucción escolar y calificación para el trabajo industrial o de servicios, como ya lo hemos señalado). Lo que cabe resaltar aquí, es el valor que se asigna al cúmulo de conocimientos y habilidades aprendidos desde la infancia (de acuerdo con el papel femenino) sin los cuales hubiera sido complicada la adaptación a cada situación laboral posterior. Un caso interesante es aquel que presenta una de nuestras protagonistas, quien gracias al aprendizaje que tuvo desde su niñez de la cultura culinaria familiar, pudo, en su adolescencia, acceder al sector

servicios y posteriormente autoemplearse en economías intramuros elaborando productos alimenticios que fueron comercializados en calles y establecimientos.

Las mujeres hasta ahora entrevistadas actúan todas conforme a un principio de maximización económica que podemos describir como la búsqueda permanente de cierta «extensión» de sus ganancias; ingreso extra que, de existir, se canaliza hacia el bienestar social de la familia (educación, alimentación, vivienda) o hacia nuevas «inversiones» que redundan en la reproducción de sus condiciones de trabajo. La dosificación del gasto en cada uno de los rubros dependerá, primero, de que se materialice realmente el excedente y, segundo, de la urgencia para cubrir las necesidades de reproducción que en este caso dividimos entre la aspiración a una mejor calidad de vida y el imponderable de tener que mantener su fuente de subsistencia.

En términos generales se reconoce que la vendimia en la vía pública tiene éxito siempre y cuando se manejen ciertas variables, a saber: el vendedor debe aprender a detectar y saber defender los sitios de gran afluencia urbana que permitan potenciar su capacidad de venta. Otro asunto es la diversificación (dentro de lo posible). El vendedor tiene que saber acomodarse a la «venta de temporada» (de productos estacionales) y saber reconocer las fluctuaciones en los costos sobre los bienes o insumos utilizados. Una cosa más, tiene que aprender a «ejercer» dentro de la ilegalidad que supone su actividad, aquí el factor importante es saber recurrir al gremio o instancia que lo ampara políticamente.

Ahora bien, en cuanto a la normatividad familiar y el enfrentamiento con patrones culturales tradicionales, se percibe una inversión en los roles sexuales al interior de la familia y cambios tanto en las prácticas como en la interpretación de las normas y valores tradicionales. A pesar de que la mujer ayuda en el gasto, participa de nuevos hábitos de consumo y debe de seguir a cargo de ciertas responsabilidades como son el trabajo doméstico y el cuidado de los hijos. El varón ha aceptado que la mujer trabaje, más por la comodidad de contar con un ingreso extra y desatenderse de presiones sobre el gasto familiar, que por «otorgarle» un espacio de autonomía a la cónyuge.

En lo referente a las relaciones de pareja se busca la presencia del hombre sobre todo cuando se alude a la educación y a la falta de autoridad masculina para con los hijos, aunque cabe decir, que a nivel de los hechos (observados), hay ciertas contradicciones entre la búsqueda de la figura masculina y el cansancio hacia la normatividad derivada de un marco familiar patriarcal.

Por todo lo anterior, si bien podemos hablar de un incremento en la participación de la mujer en las decisiones fundamentales de la casa, o hasta en la existencia de cierta autonomía en algunos de los campos de la vida personal, familiar o comunal, persisten espacios de la vida femenina sin cambios significativos. Por un lado se mantiene, a nuestro entender, una posición de dependencia y, por el otro, estamos ante un desfase entre lo que son las percepciones normativas (se tiene que cumplir con hábitos y costumbres que someten y vulneran), y los hechos de la realidad (el asumir nuevos roles y nuevas concepciones).

Para comprender el significado asignado a su trabajo tenemos como relevante la dicotomía «orgullo-vergüenza» (si es que lo podemos plantear así), presente tanto en sus actitudes como en sus opiniones. En general manifiestan que realizan un trabajo honesto pero mal visto por la colectividad. Se sienten gente útil, pero poco tolerada. Saben que su actividad encuentra espacio de realización mientras la demanda de sus productos exista. Por otra parte, se sienten presionadas constantemente ante la indiferencia del público y las autoridades gubernamentales y comerciales que actúan muchas veces sin ningún margen de tolerancia y comprensión. Entonces, si bien es cierto que reivindican su derecho al trabajo, y con ello el procurarse una actividad como es la venta en la vía pública, hay cierta incertidumbre en la medida que enfrentan cotidianamente actos de intolerancia y descalificación. Son conscientes de que su actividad beneficia a gran parte de la población y que hay muchos otros sectores sociales, de niveles socioeconómicos más elevados, por ejemplo, que también han recurrido a la venta informal.

La ciudad como espacio de representación

La última parte de este segundo apartado es lo concerniente a la simbolización del espacio donde se realiza la comercialización de sus productos. Dada la naturaleza de la actividad económica informal, las «vendedoras ambulantes» estudiadas interactúan en, por lo menos, tres espacios definidos: los sitios públicos, los lugares preestablecidos para la realización de su actividad comercial y el ámbito doméstico.

La ciudad, como cualquier otro contexto de la vida social, señalan autores como Manuel Castells y Marc Augé, está cargada de sentido.¹¹ El primero alude a las prácticas políticas urbanas cuyo escenario es precisamente la ciudad, entendida ésta como estructura urbana donde la carga simbó-

¹¹ Manuel Castells, *La cuestión urbana*, Siglo XXI, México, 1994; Marc Augé, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1995.

lica se da a partir de la apropiación social del espacio por parte de los sujetos, apropiación que estará mediada por una ideología dominante. El segundo se refiere a los lugares propios de la posmodernidad, espacios que en la gran urbe son conceptualizados como lugares y no lugares. Siendo estos últimos, los preferidos para la reconstrucción de nuevas identidades urbanas, espacios para la reelaboración simbólica propios de la sobremodernidad.

La pregunta sería: ¿cómo representan las mujeres su campo de ejercicio económico, cuando se desarrolla en espacios urbanos y domésticos específicos, donde además hay una apropiación social del espacio y una reelaboración simbólica a partir de la acción sobre los no lugares? Lo anónimo y lo fugaz son cualidades de los no lugares y son condiciones que viven las mujeres que promueven la venta de sus productos. Están ahí mientras nos proporcionan un servicio, pero son anónimas en la medida en que prescindimos de ellas como sujetos sociales. Según Augé los sitios de alto tránsito son precisamente no lugares pero, y esto es algo que Augé no considera, son también sitios donde se manifiestan actitudes de solidaridad y sentimiento colectivo, sobre todo cuando vemos el comportamiento de grupos sociales que comparten espacios y los defienden —contra la autoridad generalmente— a costa de su seguridad. Es común en Chihuahua, como en otras ciudades, que el comercio ambulante sea una y otra vez, como lo mencionamos más arriba, perseguido y sancionado.

La ciudad, para nuestras protagonistas, es el lugar de interacción cotidiana donde se vive y trabaja. No es un espacio exterior a sus vidas, más bien es la continuidad de ciertas prácticas que se suscitan, por cierto, en el ámbito doméstico: en la calle se reúne la familia; se toman decisiones en cuanto a la organización de la vida cotidiana; se convive; se educa a los hijos; se colabora en el trabajo y, desde luego, se comparten los riesgos.

Conciben la ciudad como el espacio que hay que defender porque ahí es donde se gana el sustento. En este sentido, y bajo el principio de racionalidad económica y de socialización, la usan, la recorren, identifican sus centros simbólicos y sus «no lugares» para apoderarse momentáneamente de ellos. En fin, es un referente en sus vidas al que, por el momento, se han adaptado de manera eficaz.

En este punto la apropiación del espacio por parte de las mujeres vendedoras de la vía pública se da en tanto se le recorre y se le usa. No es casual que el comercio ambulante integre una perspectiva fija pero flexible sobre cómo usar la ciudad. El constante recorrido de cada mujer vendedora genera con el tiempo un derecho de uso sobre el espacio, derecho de uso que se manifiesta en tanto se defiende un espacio plenamente reconocido y apropiado, es el caso

de las llamadas rutas que conectan sitios permitidos o no permitidos para la venta, dentro del montaje urbano. Baste decir que este derecho de uso será, en última instancia, el que entre en disputa o conflicto entre compañeros de oficio, o también el elemento que fuerzas, movimientos o figuras políticas van a capitalizar para corporativizar al vendedor ambulante.

Por último, la actividad informal ha empujado a resimbolizar el espacio doméstico. Si bien la mujer vendedora de la vía pública hace de la banqueta una extensión de su casa, ahora también, hace de su casa una extensión de dicha banqueta. En efecto, lugares domésticos como la estancia y la cocina, además de seguir cumpliendo con su función tradicional, se convierten en campo para el intercambio y la compra-venta. Comedores, cocinas, estancias, espacios privilegiados para la exhibición y venta de productos, además del conjunto extra de relaciones sociales que se establecen en el momento. Digamos que la casa se ha convertido en la extensión de la lógica comercial citadina. Con ello se establece una operación de analogías simbólicas entre la esfera del espacio privado y el espacio público.

Conclusión

Lo hasta ahora expuesto no son sino meras impresiones. Algunas de ellas tendrán que ser ampliamente trabajadas. Cabe decir que aunque el común de las opiniones manifiesta cambios graduales en la condición femenina a partir de su inserción al trabajo informal, como muchos de ellos son insuficientes o poco significativos, el siguiente paso para nosotros es trasladarnos a las historias personales de cada protagonista y situar los tiempos sociales en que se vieron envueltas. El objetivo es detectar e interpretar la elaboración simbólica amalgamada con el tiempo en la mente de las trabajadoras de la vía pública que se manifiesta a través de sus acciones y representaciones del total de su vida social.

Por lo pronto hemos podido observar que este sector social y económico forma parte de la historia que sobre el trabajo femenino se está generando en la región; que es en el ámbito de la informalidad donde se genera el proceso identitario y de simbolización de estas trabajadoras por su cuenta. Si bien es cierto que no se trataron aspectos sustanciales (como el análisis de la familia y la economía doméstica) de este grupo socioeconómico, sí podemos, a partir de lo tratado, señalar que las condiciones objetivas de su propia labor son el soporte fundamental para comprender la formación, entre este grupo de mujeres, de un sistema estructurado de referencias simbólicas que dan orden a la comprensión del mundo, legitimando su proceder y papel dentro del conjunto de las relaciones sociales en un espacio social específico como es la ciudad de Chihuahua.

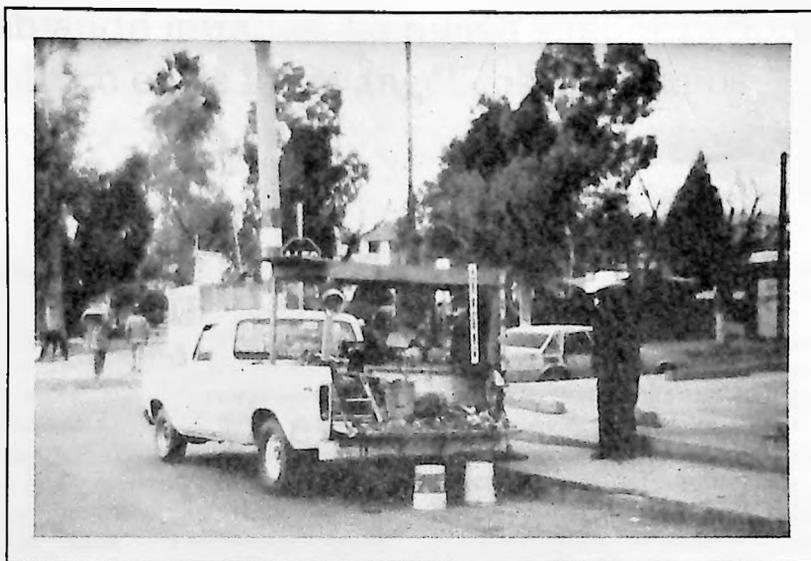


Foto 1. Vendedor troquero exhibe en la caja de su camioneta herramientas y refacciones usadas en la Plaza del Voceador.



Foto 2. Vendedora de prendas para protegerse del frío, en la calle de Aldama.

Cambiando miradas. La nueva simbolización de lo político entre los evangélicos mexicanos

Elio Masferrer*

Resumen: este trabajo analiza los cambios sufridos en la visión del mundo de los protestantes (evangélicos), específicamente pentecostales y neopentecostales que van desde un proceso de crecimiento y consolidación, el cual supuso la alianza incondicional con las fuerzas del gobierno, hasta la situación de cuestionamiento desde las bases de esa alianza y la construcción de una política social y un proyecto religioso propio.

Abstract: this paper analyzes the world-vision changes of Mexican Protestants (evangélicos), specifically Pentecostals and Neopentecostals. These groups started a firm consolidation process—which supposed an unconditional alliance with government forces—, but arrived to a precarious relationship with those same forces, pushing these groups towards the construction of a social, political and religious project of their own.

La diversidad religiosa en México tiene una larga existencia, si lo asumimos en sentido estricto podemos decir que ha sido una constante histórica. La diversidad étnica encontrada por los invasores europeos implicó también una multiplicidad de sistemas religiosos. Los intentos desarrollados por la Colonia para homogeneizarlos en torno al catolicismo colonial dio como resultado, a su vez, una diversidad de sistemas religiosos con elementos estructurales cristianos articulados en términos jerárquicos y relacionados con los sistemas de poder.

Hacia mediados del siglo pasado, el triunfo liberal implicó el desplazamiento de los sectores conservadores aliados de la jerarquía eclesiástica y la consolidación de un nuevo grupo en el poder, muy vinculado con la masonería

* ENAH-INAH

mexicana e interesado en mediatizar el poder de la Iglesia sobre la sociedad. Dentro de este proyecto político estaba la diversificación de los sistemas religiosos y la introducción de formas ideológicas más apropiadas para el proyecto liberal. En este marco, la libertad de cultos y el apoyo para el arribo de nuevas propuestas religiosas de origen protestante fueron sólo distintas facetas de lo mismo.

El arribo de los protestantes no estuvo marcado por un número significativo de conversiones, y la presencia de los mismos fue prácticamente insignificante hasta la segunda mitad de este siglo. Durante casi un siglo los protestantes, luego autodenominados evangélicos, subsistieron en pequeños grupos minoritarios, segregados de los católicos, la inmensa mayoría de la sociedad, y muchos de ellos se aliaron con los liberales en la realización del proyecto político y en ciertas áreas del Estado, en particular la administración pública y el aparato educativo.

Esta alianza estratégica se reflejaba en el texto constitucional que garantizaba la libertad de cultos, en la confrontación con la Iglesia Católica (y las limitaciones constitucionales a ésta), y en la participación de los evangélicos dentro del partido oficial. En términos simbólicos cabe mencionar los homenajes brindados por los evangélicos a la figura de Benito Juárez, fundador del Estado liberal y líder de la masonería, quien con sus acciones garantizaría su presencia en México. El homenaje brindado por los evangélicos a Juárez representa la mayor concentración de personas que se realizó ese día y se ha ido configurando como un elemento importante en la construcción de la identidad confesional evangélica, un espacio social de mutuo reconocimiento y de construcción del *sí mismo*.

Cabe destacar que desde mediados de este siglo la presencia evangélica se expandió en la sociedad mexicana, no como resultado del crecimiento de las denominaciones históricas sino por la aparición de nuevas iglesias que tienen una dinámica más intensa y que generaron un discurso más adecuado a la cultura mexicana, o más específicamente a los nuevos desafíos de la sociedad.

Las nuevas opciones religiosas hicieron énfasis en la salvación individual a través del renacimiento en el Espíritu Santo, como es el caso de los grupos pentecostales que tuvieron un crecimiento verdaderamente explosivo. Esta opción tuvo asimismo un fuerte impacto en los sectores católicos, muchos de los cuales se convirtieron a estas nuevas religiones y otros prefirieron permanecer en la Iglesia pero dentro del Movimiento de la Renovación Carismática en el Espíritu Santo.

Las nuevas religiones construyeron un discurso religioso distinto basado en el logro de transformaciones de los comportamientos individuales y familiares, con particular énfasis en la ética personal, la moral familiar y la ruptura con ciertos comportamientos considerados como lastres de la sociedad tales como el alcoholismo, la infidelidad conyugal, la corrupción y el parasitismo. Todos estos elementos considerados desde una ética del trabajo como gracia divina. No podemos excluir de esta propuesta cultural alternativa a grupos que en sentido estricto no son evangélicos, pero que manejan propuestas popularmente consideradas similares como son los Testigos de Jehová o los Mormones.

La presencia de los evangélicos habitualmente constreñida a sectores medios sufrió también una diversificación importante en esta segunda mitad de siglo. Es evidente su presencia en la totalidad de los grupos indígenas, en los medios campesinos, entre los sectores populares urbanos, así como la incorporación de pequeños grupos pertenecientes a las clases altas urbanas. Mención especial requiere la conversión de ciertos grupos de importante incidencia social como son por ejemplo artistas y deportistas de renombre.

En estos momentos podemos decir que prácticamente todos los sectores sociales tienen la presencia de feligreses de las nuevas religiones, quienes asimismo han podido consolidar una presencia numérica significativa en varios estados o municipios del país.

De minoría aislada a grupo nacional

Precisar el número exacto de evangélicos existentes en México no es tarea sencilla, se discute arduamente la calidad de los mismos censos de población, la pertinencia del modo de preguntar las preferencias religiosas y de la importancia de los elementos contextuales en los diferentes lugares donde se aplica el censo. También es un grupo que todos los días se beneficia con nuevas conversiones. Sin embargo, es un hecho que del 99 por ciento de católicos en 1950 se ha pasado a poco menos del 90 por ciento en el censo de 1990. Si nos atuviéramos a estas cifras alrededor de ocho millones de personas están involucradas en nuevas religiones. Ya poseedoras de esta dimensión y teniendo en cuenta que su distribución no es necesariamente uniforme podemos decir que existen poblaciones donde la presencia evangélica es altamente significativa. En esta realidad, el comportamiento de minoría aislada no es más pertinente para los evangélicos, lo cual motiva fuertes discusiones al interior del grupo para definir sus tácticas y estrategias en términos de corto, mediano y largo plazo; también los evangélicos se preparan para el próximo milenio.

Durante mucho tiempo los pastores evangélicos desarrollaron una teología que marcaba la necesidad de marginarse de los procesos políticos, planteando que estas cuestiones no eran apropiadas para el pueblo de Dios y que era importante que los cristianos se mantuvieran al margen de las mismas para evitar su contaminación. Simultáneamente, y en una suerte de mensaje contradictorio, su adhesión al partido de gobierno les garantizaría la protección necesaria para asegurar su supervivencia. Además debemos agregar la importancia de la alianza anticlerical con los liberales que proporcionó, en muchos casos, beneficios significativos para el trabajo misionero a los evangélicos como fue el caso muy documentado y polémico del Instituto Lingüístico de Verano (ILV).

De la salvación individual a la salvación del pueblo de Dios

Desde los años ochenta la sociedad mexicana ha tenido transformaciones muy importantes, el modelo de Estado paternalista, liberal y nacionalista revolucionario se desgastó, al igual que el proyecto económico proteccionista y keynesiano que fue sustituido por el modelo neoliberal. En este contexto se formuló el concepto de Reforma del Estado que implicó una reformulación tanto del modelo económico como de los modos políticos y sociales de participación en el mismo. Del mismo modo, la Reforma del Estado implicó también un cambio radical en las relaciones entre Estado y sociedad, surgiendo en este contexto el concepto de sociedad civil. Por otra parte la transición planteada no ha sido nada sencilla; asistimos actualmente a un proceso sustantivo de transformaciones que es conocido como la crisis.

La crisis puso en entredicho la validez de un paradigma que era visto como inamovible y cuasi eterno por muchos mexicanos. Obligó a repensar las instituciones sociales y políticas y cuando la crisis alcanzó al sistema económico transformó los modos de consumo, de reproducción y de acumulación del conjunto de la sociedad. En el caso de los evangélicos puso en entredicho un elemento clave en su reproducción social, el concepto de salvación individual, que en su visión del mundo está íntimamente relacionado con el mejoramiento de sus condiciones de vida, tanto individuales como familiares. La crisis obligó a los evangélicos a asumir que la cuestión social los involucra directamente y que sus expectativas individuales y grupales de salvación, que implican asimismo el hundimiento y perdición de los pecadores irredentos como resultado de sus faltas, no eran algo tan mecánico (entrevista con líder evangélico).

Por otra parte, el desgaste de los actores políticos implicó también el agotamiento de un conjunto de prácticas políticas que en su momento habían sido operativas. Trataremos de sintetizarlas.

a) La intolerancia y los conflictos religiosos: el crecimiento de los evangélicos en las comunidades indígenas y campesinas implica un conjunto de transformaciones en el sistema religioso que está imbricado con el sistema cultural, las conversiones representan actitudes y comportamientos que por su naturaleza cuestionan en muchos casos la vida comunitaria. Hay situaciones en que las conversiones son de alguna manera parte de un proceso global de transformaciones culturales y las mismas no generan conflictos. En muchos casos es factible una negociación étnica y cultural adecuada, en otros la conversión pone en peligro determinados aspectos de la vida comunitaria y lleva a los grupos mayoritarios a impulsar conflictos que pueden ser sumamente violentos y agresivos y que implican un conflicto entre derechos individuales y derechos colectivos.

En estos momentos hay miles de evangélicos agredidos y centenares de conflictos sin resolver. Los evangélicos están convencidos de que cada vez más el Estado y su partido condicionan la defensa de los evangélicos en función de sus particulares intereses electorales. En este contexto tienen la convicción de que su seguridad personal está siendo negociada.

b) La ética y la moral pública: existe la convicción en amplios sectores de la población de la existencia de una corrupción generalizada en el sistema político, cuya expresión más degradante es el papel desempeñado en el mismo por los narcotraficantes. Asimismo otros sectores consideran que el Estado permite una educación de masas, tanto en términos de educación formal, como en el manejo de los medios de información de masas, que está basado en el lucro y el beneficio y no en el interés público. Los evangélicos, y en esto coinciden con la Iglesia Católica, consideran que debe manejarse la cosa pública de acuerdo con criterios cristianos. La crisis económica y el impresionante endeudamiento externo, junto con la descomposición producida por los narcos, generan la convicción entre muchos evangélicos de que el demonio se ha apoderado del Estado y éste debe ser exorcizado.

c) La reconciliación y alianza del Estado con la Iglesia Católica: el sexenio del Salinas de Gortari se caracterizó, entre otras cuestiones, por la inclusión en el sistema jurídico mexicano de los grandes ausentes, las iglesias, los indios, las mujeres, los empresarios y, en particular, la iniciativa privada agrícola, tuvieron de alguna manera cabida en el sistema político.

La pretendida alianza con la Iglesia Católica generó entre los evangélicos la convicción de que su alianza con el Estado había sido en realidad una cuestión táctica y no estratégica. El trato preferente dado por Salinas a la Iglesia Católica y el papel desempeñado por sectores de la jerarquía apoyando su régimen generó profundo desconcierto e indignación entre los evangélicos. Aunque en sentido estricto no pasó de una negociación con el nuncio y algunos jerarcas, que guardaron ciertas formas hasta que se cambió la Constitución para luego continuar con sus planteamientos de vigencia del derecho natural y de subordinación al Estado.

d) El impacto del sismo de 1985: el terremoto y la manifiesta incapacidad del Estado para asumir una tragedia de grandes proporciones. La pérdida de la dimensión humana del proceso y el carácter humanitario de las necesidades de las víctimas permitieron a las iglesias evangélicas fortalecer sus redes de trabajo nacional e internacional, además de tomar conciencia de la debilidad estructural del Estado, que hasta ese momento era percibido como una especie de «hermano mayor» orwelliano. Algo semejante podríamos decir de la Iglesia Católica, quien también fortaleció su presencia en la sociedad civil a través de un eficiente y diversificado sistema de ONGs.

e) El relevo generacional: un aspecto que no ha sido evaluado, aunque ya algunos autores lo han mencionado (Scott) y ha sido comentado por algunos protagonistas, es el surgimiento de nuevos pastores, muchos de ellos nacidos en familias ya convertidas, que expresan nuevos intereses y perspectivas sociales, a la vez que disponen de una mayor calificación académica. Los nuevos pastores, muchos de ellos con experiencia universitaria, no tienen internalizadas las paredes del *ghetto* religioso como la generación anterior, los jóvenes del 68, nacidos en el contexto del *babyboom*, son los intelectuales orgánicos del proceso.

Estos nuevos cuadros evangélicos, en su mayoría, han viajado o estudiado en Estados Unidos, Europa, Asia, África y por supuesto América Latina. Fuertemente influidos por el concepto de religión civil estadounidense, no sienten mayores compromisos con el *establishment*. En este devenir, y en el contexto de la crisis, esta nueva generación siente que ha llegado el momento no ya de la conversión de las almas, sino de la conversión y salvación de todo el pueblo de Dios, de los mexicanos. Este sentido profético, con elementos revivalistas, es indispensable para comprender la dinámica del comportamiento político de los nuevos líderes evangélicos.

f) La fractura del Partido: la división del PRI, producida por el surgimiento de la Corriente Democrática, fue un elemento significativo en la reformulación del comportamiento político de los evangélicos mexicanos. El general Cárdenas

era visto por los evangélicos (y probablemente por muchos mexicanos) como un Juárez del siglo XX. Durante su gobierno impulsó la participación de los evangélicos en la sociedad mexicana, a la vez que un liberalismo con fuerte sentido popular y social fortaleció aspectos sustantivos del proyecto agrarista y de la soberanía nacional. Cuauhtémoc, su hijo, durante su gubernatura en Michoacán, impulsó medidas de moral y ética pública que eran vistas por los evangélicos como pertinentes. Su salida del PRI, los borrascosos días de la caída del sistema en 1988 y la posterior alianza de Salinas con la Iglesia en busca de legitimidad, generó un conflicto de intereses y de comportamientos muy importantes para los evangélicos.

De la alianza a todo costo con el Estado a las lealtades de clases

La alianza de los evangélicos con el Estado fue muy importante para ambos. El Estado podía marcar a la Iglesia Católica que si bien era la religión mayoritaria, ya no era la única y que en su carácter de árbitro tenía un papel de moderador y negociador entre las partes. A los evangélicos la alianza les permitió sobrevivir como grupo y obtener beneficios al insertarse en forma preferente en muchos espacios de la administración pública como personal confiable frente a los católicos. En esta situación cualquier crítica al sistema era percibida como peligrosa para la subsistencia del grupo y rápidamente silenciada. En este proceso, muchos evangélicos pudieron hacer carrera política en distintos niveles de la administración y el Estado, lo cual implicó su involucramiento activo o pasivo en un conjunto de acciones contradictorias con la ética y la moral planteada por su religión. De todos modos, existe un número importante de evangélicos que participan en el Partido y que entienden que este comportamiento es congruente con los planteamientos populares, liberales y juaristas del PRI. Resaltan en las entrevistas su adhesión ideológica y de principios al Partido y su crítica hacia quienes han abusado del poder en beneficio propio, pero entienden que existen dentro de este instituto político posibilidades de desarrollar su proyecto socio-político.

Sin embargo este proceso no es lineal, dejando de lado el papel desempeñado por ciertos evangélicos en la cúpula del PRI, es importante destacar que su participación en el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL) fue significativa en la organización de los comités de base y que muchas de las estrategias organizativas de los evangélicos fueron aplicadas en el programa. En esta dinámica tuvieron una relación muy estrecha con Luis Donaldo Colosio y se consolidó asimismo un grupo de evangélicos que inspirado en

tácticas corporativas, intentó desempeñar el papel de intermediario entre el Partido y las bases evangélicas, proponiendo la construcción de un sector evangélico del PRI, basado en la presunta existencia de un voto evangélico, que ascendería a 17 millones de electores.

Este manejo tan crudo y hasta descabellado de la situación molestó a amplios sectores de los evangélicos que cada vez más percibían su alianza con el Estado como algo contradictorio con su sistema de valores, además de que identificó a estos intermediarios como aventureros que desacreditaban la causa evangélica.

El papel y los cuantiosos recursos asignados por Colosio a estos intermediarios produjo una fuerte molestia e incluso indignación en amplios sectores evangélicos. En este contexto fueron surgiendo dos opciones políticas contrapuestas, pero independientes de su participación en el PRI. Una orientada hacia la defensa de los derechos de los trabajadores, los campesinos y los indígenas, y otra centrada en los intereses de la iniciativa privada (IP).

Los evangélicos y la Teología de la Liberación Latinoamericana

Una de las características del desarrollo del evangelismo en América Latina es el origen estadounidense de la mayoría de los misioneros e iglesias que se implantaron en México y América Latina, a excepción de Argentina, Uruguay, Brasil y Chile, donde en muchos casos el asentamiento de población de origen europeo implicó también un trasplante religioso que desempeñó, frecuentemente, el papel de organizador étnico-nacional para estas minorías.

Muchas veces el desarrollo del evangelismo iba de la mano con el asentamiento de empresas e intereses económicos y políticos norteamericanos, lo que implicó el estigma de la colaboración de los evangélicos con los planes de expansión imperial de esta superpotencia. Este involucramiento no fue un estigma sino una realidad compleja y criticada. El apoyo de sectores evangélicos a los regímenes del general Pinochet en Chile y del también general Ríos Mont en Guatemala, o el papel desempeñado por el Instituto Lingüístico de Verano en los planes de empresas americanas en la Amazonia, constituyen cuestiones delicadas que son manejadas con mucho cuidado y cierta vergüenza por los evangélicos, pues en muchos casos sus planes de expansión dependían del apoyo de sus denominaciones económicamente más fuertes asentadas precisamente en los Estados Unidos. Esto generó suspicacias y en muchas ocasiones su presencia fue considerada una cuestión de seguridad nacional. Es habitual que los

evangélicos mexicanos destaquen precisamente la ruptura de lazos con las denominaciones norteamericanas y la configuración de Iglesias independientes en un contexto latinoamericano.

En su descargo los evangélicos mencionan, entre otros, el apoyo brindado a la Revolución Cubana, su respaldo al sandinismo en Nicaragua o a la URNG en Guatemala. Es evidente que existe entre los evangélicos un sector claramente influido por los conceptos de la Teología de la Liberación y que está respaldado por el Consejo Mundial de Iglesias. En América Latina su expresión es el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI).

En México siempre existió un sector de los evangélicos comprometidos con las luchas populares, como es el caso de Rubén Jaramillo, líder agrarista de origen metodista que fue asesinado por el régimen. También es habitual mencionar a Raúl Macín, quien renunció a su puesto de pastor para incorporarse como candidato del Partido Comunista Mexicano. Más recientemente se configuró un grupo de evangélicos que apoyó a Cárdenas en la construcción del Partido de la Revolución Democrática (PRD) y uno de cuyos exponentes más significativos es la presbiteriana Evangelina Corona, exsecretaria general del sindicato de costureras y exdiputada federal por este partido.

Es importante destacar que existen dos sectores claramente diferenciados, aunque ambos vienen de las denominaciones históricas. Un sector popular, sin mayores elaboraciones teológicas, pero involucrado en procesos populares, y otro de cuadros intelectuales y de clase media con un discurso relacionado con la Teología de la Liberación y con las corrientes de Teología Femenina. Estos grupos tienen un peso significativo en el centro, sur y sureste de México.

La Iniciativa Privada de origen evangélico. Las alianzas burguesas

Es también notoria la participación de destacados cuadros evangélicos en el Partido Acción Nacional, organización habitualmente relacionada con la Iglesia Católica. En este sentido es paradigmática la posición de Humberto Rice, miembro de la Iglesia Congregacional, expresidente municipal de Mazatlán, exdiputado federal y exsecretario ejecutivo nacional de este partido, donde continúa militando en niveles de dirección nacional. La posición de este empresario es sumamente clara: concibe al PAN como una formación política semejante a las democracias cristianas europeas y, con un sentido ecuménico, está convencido de la importancia de la convergencia de laicos con una ética de origen cristiano en la política.

En su pensamiento, el Estado debe estar al servicio de la sociedad, protegiendo su desarrollo económico y garantizando la propiedad. Cabe a los empresarios, por su posición estructural, un papel destacado en la configuración de las propuestas políticas, que garantice una administración honesta, eficiente, moral, ética y nacionalista. Desde una posición pragmática considera que los postulados de Acción Nacional no reflejan necesariamente posiciones católicas o escolásticas, sino que en términos operativos pueden ser compartidos por todos los cristianos. Posiciones de este tipo son bastante habituales en medios evangélicos de clase media y alta del occidente y el norte de México. Rice reconoce que la Iglesia tiene influencia bastante notoria en ciertas regiones dentro del Partido, pero con un criterio de lucidez política, plantea que precisamente la misión del político es concertar y negociar con la finalidad de obtener resultados positivos para la concreción de objetivos. La detección de los problemas no impide la realización de los objetivos, ésta constituye un desafío en la concreción de los resultados y define además con mucha claridad las posibilidades de obtener éxito en la disputa por la hegemonía en torno a un proyecto político, social y económico, frente a los sectores que hacen énfasis en las cuestiones ideológicas. Sobre este particular no debemos olvidar que precisamente Rice confrontó al sector programático que finalmente salió del PAN para configurar el Foro.

La configuración de una estrategia de hegemonía evangélica. Nuevos actores en el campo político

La reformulación de las relaciones de los evangélicos con el sistema político mexicano tuvo su detonante en la situación chiapaneca, pero sería una simplificación imaginarla sólo en esos términos. Sin embargo, el desarrollo del conflicto es paradigmático por las peculiares características del estado que representa un verdadero laboratorio social.

Chiapas es uno de los estados que tiene mayor porcentaje de población evangélica y donde los conflictos religiosos tienen una larga historia. Desde los años setenta los evangélicos fueron expulsados de las comunidades indígenas tradicionalistas, expulsiones que también se extendieron a los católicos progresistas de la Diócesis de San Cristóbal. Producidos los primeros hechos, los evangélicos recurrieron a sus contactos con el gobierno que no pudo o no quiso resolver el problema. Como resultado del conflicto se configuró un cinturón de campos de expulsados en la ciudad de San Cristóbal, el cual tiene actualmente alrededor de 30 mil refugiados.

Los expulsados tuvieron pronto conciencia de que los expulsadores habían desarrollado una estrategia de alianzas políticas que convertían Chamula en una verdadera urna zapato para el partido de gobierno. A cambio de esta incondicionalidad política, los expulsadores tenían el respaldo político adecuado. Del mismo modo las gestiones de carácter judicial nunca se resolvían o si se obtenía un fallo favorable nunca se aplicaba. La dureza del conflicto y el agotamiento de las gestiones en instancias formales los llevó a vincularse al PRD, consiguiendo que un candidato de origen evangélico fuera designado diputado estatal plurinominal. Tampoco esto fue solución pues pronto el diputado fue cooptado y los evangélicos entraron en conflicto con la dirección de este partido, también rompieron con el EZLN. El PAN es visto asimismo como muy vinculado a la Iglesia Católica, la cual es bastante agresiva con ellos como estrategia para mantener su menguada feligresía.

Agotada la paciencia y las opciones dentro del sistema político existente, imposibilitados de sentirse parte del gobierno u oposición «leal» al mismo, exasperados los ánimos por el despojo de sus bienes, la pérdida de tierras, golpizas, vejaciones, violaciones y asesinatos, un sector obtuvo armas y repelió agresiones en el campo político. De un apoliticismo activo y del apoyo acrítico al partido de gobierno pasaron a configurar una opción política propia, tomando distancia de las propuestas políticas existentes, apostando a una caída de la actual configuración del sistema político. Esto implicó necesariamente una reformulación de las posiciones teológicas y pastorales que planteaban la marginación de los evangélicos de la política.

Del proyecto a la organización

Este proyecto surgió entre la intelectualidad evangélica neopentecostés con influencia reformada y se desarrolló siguiendo un plan perfectamente diseñado. Se cuidaron detalles legales y los pastores interesados en el proyecto renunciaron en tiempo y forma ante la Secretaría de Gobernación a su ministerio. Parte del proyecto fue discutido entre los evangélicos chiapanecos expulsados, un sector de vanguardia en el proyecto que tiene una conciencia bastante clara de la implicancia de lo político y lo religioso, aunque también fue apoyado por grupos del centro y del norte del país que tenían experiencia de participación en distintos partidos políticos con bastante éxito.

El 8 y 9 de marzo de 1996 se convocó al Primer Simposio Nacional de Laicos en el Hotel Sevilla Palace de la ciudad de México; la convocatoria estaba firmada por Fernando Ruiz de la Rosa, un pastor renunciante, como

Coordinador General. Es interesante destacar que en el folleto de convocatoria no había formalmente ninguna institución que lo respaldara.

La convocatoria estaba basada en una serie de interrogantes que esbozaban un paradigma teórico, filosófico, ético y de acción política, un diagnóstico, un conjunto de problemas a resolver y los agentes del cambio.

[Destaca la primera pregunta] *¿hasta donde la ética cristiana saludable permite la participación del creyente en la vida pública de una nación?* [El siguiente punto es más bien una admonición] *¿seguirán los creyentes, automarginados de la esfera política y como testigos pasivos de una corrupción que es incontenible?* [La tercera pregunta, más programática, inquiriere si] *¿será suficiente la información Bíblica que nos puede dar luz y marcar pautas sobre este importantísimo aspecto?* [El diagnóstico político es sencillo y contundente] *¿Permitiremos que en el influyente sector gubernamental se siga enseñoreando con toda libertad y dominio el príncipe de las tinieblas?* [Los agentes del cambio están definidos para los convocantes] *creemos que en esta transición que vive nuestra nación, Dios está levantando a un gran ejército de laicos con una renovada mentalidad y con una actitud tanto propositiva como participativa, deseosos de coadyuvar en la restauración moral de las instituciones oficiales.* [La propuesta es más precisa] *¿Dejaremos que las trascendentales decisiones políticas, legislativas y sociales del país se sigan tomando sin considerar el punto de vista y el interés de la voz evangélica?* [Los resultados son previsibles para el grupo] *Estamos en el umbral de lo que será una invasión de creyentes con principios y fundamentos cristianos, en posiciones de preeminencia tanto públicas como privadas, que afectarán positivamente a la sociedad civil. Las condiciones están propicias para este gran levantamiento.*

En el Simposio fue designado un comité integrado por cinco personas, Fernando Ruiz de la Rosa se presentó como abogado y expastor. Los demás miembros son un exdiputado federal por el PAN, un educador, un exsubprocurador de Coahuila y un filósofo. El licenciado Cobo es el portavoz del comité ejecutivo, que tiene tres meses para hacer un proyecto definitivo del Frente de la Reforma Nacional y definir si se crea un partido político.

Durante la conferencia de prensa el doctor García de la Sierra hizo algunas precisiones conceptuales, según él, la Iglesia Católica posee dos partidos políticos, el PAN y el FZLN (apoyado por la Teología de la Liberación), la masonería posee al PRI y falazamente plantea una sociedad laica, cuando en realidad responde en forma encubierta a la concepción religiosa de la masonería. El PRD fue definido como una amalgama confusa de liberales y marxistas. En este contexto los

evangélicos tienen derecho a impulsar su propia concepción del mundo, en el marco de una organización política abierta a ciudadanos de distintos credos religiosos pero interesados en un proyecto político común.

De la organización a la Asociación Política Nacional

Un paso significativo fue obtener el reconocimiento de la UNO como Asociación Política Nacional (APN), una forma jurídica recientemente creada y que sirve de base para la expresión de las corrientes políticas que no llegan a constituir un partido. Para su registro es necesario tener más de 7 mil afiliados y presencia en varios estados; en el folleto explicativo se argumenta que la organización fue creada en 1990. Como autoridades de la misma figuran dos de los integrantes del Comité Ejecutivo del Frente de la Reforma Nacional.

El nombre de la APN es Unamos Nuestros Objetivos (UNO), queda así definido su carácter plural, diverso y pluriclasista, aunque en sus objetivos reivindica un programa político basado en una ética de origen, reformada. La APN se plantea como objetivo la fundación de un partido político, para lo cual requiere 165 mil afiliados y presencia en 21 estados.

La UNO propone dirigentes «que mantengan una auténtica proyección de honestidad en sus actos y realización, de conducta vertical, de trabajo y de convicción», convoca a

todas las clases sociales y económicas (a) que formen una gran fuerza electoral, (a quienes) han perdido la Fe en sus representantes....que han sido maltratados por sus diferentes ideologías, creencias y pensamientos, las cuales no son del agrado de diferentes gremios, no sólo gubernamentales, o eclesiásticos. . . (a quienes) no ha llegado la justicia y están sumidos en una pobreza radical, en un país tan rico y a la vez tan pobre, debido a las acciones vergonzosas (y conocidas por todos) mismas que nos han victimado en nuestro propio país.

El único camino para que el curso del país cambie...es que los dirigentes gubernamentales y representantes sean personas con trayectorias limpias y verticales, en sus probadas acciones. UNO respeta la Constitución, las leyes y las instituciones, así como el orden jurídico que las sustenta,... se obliga a no subordinarse a partidos políticos extranjeros y rechaza cualquier apoyo de los ministros de culto y conduce sus actividades por medios pacíficos y democráticos.

Termina proponiendo «un México mejor, en el cual reine la democracia y que el único escudo empleado por el mexicano sea la verdad, fundada en la paz, construida según la justicia y realizada en la libertad, de esta manera tendremos a un país organizado e integral, digno ejemplo para América y el Mundo». Termina señalando que son «gente con vocación de servicio».

La disputa por la hegemonía en el campo político evangélico

En sus inicios el proyecto político propio había sido recibido con escepticismo por muchos analistas y los propios evangélicos. Sin embargo, la Comisión de Filosofía Política de Confraternice, dirigida por laicos, había sido un elemento clave en la configuración teórica de la propuesta política. Esta novedad en el campo político implicó a su vez la obligación de los evangélicos militantes de distintos partidos políticos de definir su posición frente al proyecto político.

La Confraternidad Evangélica de México (CONEMEX), en el marco de su XIII Asamblea Anual, realizó entre el 25 y el 27 de febrero de 1997 una Consulta Pastoral sobre la participación política de los evangélicos en México, este acto tuvo la virtud de reunir a representantes calificados de la mayoría de las tendencias políticas en las cuales están involucrados los evangélicos. Algunos elementos ya fueron adelantados en este trabajo, pero nos interesa analizar la dinámica del contexto y los elementos de confrontación de los diversos actores.

Como es sabido existen varias organizaciones que coaligan las denominaciones evangélicas, una de ellas es CONEMEX, relativamente pequeña pero con prestigio en los medios evangélicos. Fue la encargada de organizar el primer encuentro de los evangélicos con el presidente Salinas. Es miembro de la Confraternidad Evangélica Latinoamericana (CONELA), y de la Fraternidad Mundial de Iglesias (WFCH). Habitualmente confluye con Confraternice en el marco del Comité Nacional Evangélico de Defensa en la organización del Homenaje a Benito Juárez el 21 de marzo, el último reunió a más de 20 mil personas.

Confraternice por sí sola, a fines de 1996, organizó una Oración por la Paz en el zócalo de la ciudad de México que reunió a alrededor de 38 mil personas. Una cifra similar a la que reunió la Arquidiócesis Primada de México en la Plaza México para rezar el Rosario con motivo de los 50 años de sacerdote del Papa, el sábado 26 de octubre de 1996. El mismo 21 de marzo, la Federación de Iglesias Cristiano-Evangélicas de México (FICEMEX), intentó realizar una marcha en Homenaje a Juárez que no reunió a más de 400 personas. Confraternice reunió a 74 asociaciones religiosas en su mayoría pentecostales. La consulta se realizó en la Comunidad Teológica de México y empezó con la reflexión de Javier Ulloa, director del Seminario Bautista, quien reseñó el apoliticismo evangélico latinoamericano por la influencia misionera, el complejo de minoría y la escatología futurista según la cual «la misión de la Iglesia se reduce a la salvación de las almas». Comentó el carácter vergonzoso de algunos casos de participación

política de los evangélicos, de ingenuidad política y oportunismo, aunque destacó que en algunos casos hubo aportes significativos. Después de criticar el conformismo pasivo disfrazado de realismo, planteó que vivimos el cambio del mundo «por el hecho de ser fieles a Cristo,... como toda nuestra vida, a la luz de la esperanza del Reino ...del amor, la justicia, la igualdad, es decir de la vida.» Más dura fue la exposición de Evangelina Corona, presbiteriana, exdiputada federal perredista y líder sindical, quien destacó las dificultades cotidianas de acción política, los mecanismos de cooptación y coacción; criticó las declaraciones de De la Rosa quien propuso que «Cristo reinara de Gobernación a Los Pinos» y terminó acusando de aventureros y oportunistas a quienes intentaban crear el partido.

El día siguiente fue importante en términos conceptuales, Adolfo García de la Sienna expuso los ya desarrollados criterios filosóficos de la justificación de la participación de los evangélicos en política a partir de su análisis de las esferas del mundo. Explicó que no proponía un partido confesional, ni una teocracia, sino que por el contrario era una organización basada en una ética cristiana. Propone llamarlo el Partido de la Reforma, y sugiere que es el partido de los que quieren transformar la esfera política para ponerla al servicio de Cristo.

La disertación de Carlos Martínez estuvo centrada en las dificultades encontradas por los evangélicos en su participación política en América Latina, era más bien una sociología electoral. Planteó que los evangélicos no estaban preparados para organizar un partido y que habían tenido experiencias desastrosas y vergonzosas, citó como ejemplo los casos de Guatemala y Chile, destacó asimismo la ingenuidad demostrada en el apoyo a Fujimori en Perú. Comentó que en Nicaragua sólo el 3 por ciento había votado por el candidato evangélico cuando los mismos eran cerca del 20 por ciento de la población. Terminó manifestando su oposición a la creación de un partido evangélico por su carácter corporativo.

La disertación de Humberto Rice, alto dirigente panista, estuvo centrada en su historia personal, destacó su carrera empresarial y su involucramiento en clubes de servicios, explicó su involucramiento en la política por la crisis del gobierno de López Portillo y consideró que el programa del PAN era congruente con sus expectativas políticas. No consideró que hubiera contradicción entre ser evangélico y panista, rechazó las versiones del presunto control que ejerce la Iglesia Católica sobre dicho partido y no estuvo de acuerdo con el análisis filosófico de De la Sienna sobre el PAN. Planteó en todo momento que su vida era evidentemente un plan trazado por Dios. Se opuso a la formación de un partido de inspiración evangélica.

El licenciado Armando López Campa, director general de Asuntos Religiosos y senador suplente del PRI por Aguascalientes, analizó las posiciones del Estado mexicano sobre la participación política de las iglesias, destacó la importancia de los cambios constitucionales de 1992, detalló las reservas legales sobre la participación de los ministros de culto en política partidista y planteó la importancia de que los laicos en tanto ciudadanos participaran activamente en política, criticó a los fundamentalistas, fuente de las posiciones intolerantes y destacó el carácter laico del Estado como clave para mantener la convivencia social. Planteó las restricciones legales existentes para incluir términos y denominaciones de carácter religioso en nomenclaturas y programas partidistas. El clima fue bastante amable, aunque el momento de más tensión fue cuando los pastores le plantearon el papel profético que los mismos tienen, lo cual podría, en algún momento, interpretarse como un involucramiento en cuestiones políticas.

El último día de trabajo fue de confrontación entre los líderes evangélicos. Se inició con una disertación del senador del PRI por Chiapas, Pablo Salazar Mendicuchía, quien manifestó su abierta oposición a la formación de un partido evangélico por el carácter corporativo del mismo. Analizó las diferencias entre autoridad y poder, sugiriendo en su disertación que lo más importante era la participación en la sociedad civil como estrategia para transformar actitudes. Consideró que la corrupción era parte de la naturaleza humana y que la misma se registraba en todos los partidos políticos. En el programa de preguntas tuvo una ríspida confrontación con Arturo Farela de Confraternice. Su posición fue clara y mostró los parámetros de la participación de muchos evangélicos en el partido de gobierno. Planteó que la separación entre iglesia y política debía mantenerse y que eran dos espacios que no debían confundirse.

El plato fuerte del día fue una mesa redonda en la que participó Fernando Ruiz de la Rosa, director de Acción Política de Confraternice y miembro del Comité Político Nacional de UNO y del Frente de la Reforma Nacional, Jesús Alzúa Pérez de PANADEM, Adolfo García de la Sierra de Confraternice, Carlos Martínez García, a título personal y Javier Ulloa del Seminario Bautista. La mesa no presentó ideas nuevas sino que fue importante por la confrontación, lo más notorio fue el enfrentamiento entre los miembros de las denominaciones históricas (Ulloa y Martínez), opuestos al partido, y De la Rosa y De la Sierra, sustentadores del proyecto político. Definitivamente los argumentos de UNO dejaron a la defensiva a los «históricos», por otra parte fue notoria la preferencia de la mayoría de los líderes evangélicos por la formación de una opción política propia y por la búsqueda de opciones pastorales que incrementen su participación política. Cabe

señalar que la mesa redonda terminó sin que se definieran conclusiones, aunque sirvió para que los participantes pudieran evaluar la calidad de las propuestas. La UNO anunció el Segundo Simposio Nacional de Laicos en Monterrey, los días 7 y 8 de marzo de 1997. Los pastores recalcaron que las iglesias se mantendrían al margen de las políticas partidistas, pero que ellos alentarían a sus feligreses para que en su calidad de ciudadanos evaluaran seriamente su participación en política, como parte del plan de Dios para su salvación personal.

Conclusiones

En trabajos anteriores donde habíamos reseñado el proceso de surgimiento de las opciones políticas evangélicas señalábamos el surgimiento de un nuevo actor en el campo político que por sus características incidiría sobre la configuración del campo religioso y sobre los límites entre ambos. Poco tiempo después el Arzobispo Primado católico sostuvo una discusión con el área religiosa de la Secretaría de Gobernación en la que se confrontaron dos concepciones del Estado, la del liberalismo estatista y la del derecho natural. Fue evidente que la Iglesia reafirmó sus principios y que dejó muy claro que continuaría expresando opiniones sobre cuestiones políticas de interés general, aunque se deslindaba de asumir posiciones partidistas. Los evangélicos sostienen posiciones semejantes. Estos elementos nos hacen considerar que desde el 92 se ha configurado una reformulación de los escenarios del campo religioso y que los límites con lo político se han transformado.

Es evidente también que las iglesias, cualquiera que sea su denominación, no están interesadas en involucrarse en cuestiones partidistas, pero sí están interesadas en que los grupos de laicos más cercanos actúen activamente en política; «la política es algo muy importante para dejársela a los políticos» (profesionales), exclamó Salazar Mendicuchía y las iglesias le toman la palabra.

Es importante destacar que la conceptualización de lo político desde la perspectiva evangélica se ha transformado, no necesariamente todos los evangélicos apoyarán esta nueva opción política, pero es evidente que la misma recibirá el apoyo de muchos evangélicos y de miembros de otras confesiones religiosas que coincidan con sus planteamientos éticos y filosóficos, que por sí implican una reformulación de los sistemas de visión del mundo de la sociedad mexicana. Las miradas están cambiando y muchos mexicanos tratan de compatibilizar su conciencia de feligreses con sus prácticas de ciudadanos.

La disputa por el paraíso. Religión y política en dos comunidades indígenas de Chiapas

José Andrés García Méndez*

Resumen: en este trabajo se analizan las diferentes posturas sociopolíticas que genera la conversión religiosa en la población indígena chiapaneca y las distintas respuestas que han dado al movimiento zapatista. Con lo cual se pretende demostrar que las propuestas religiosas protestantes y católicas, más que negar el accionar político, expresan formas distintas de entender y hacer política.

Abstract: in this paper the author analyzes the different socio-political positions that the religious conversion set off among the Chiapanecan natives, and the Zapatista's response to these positions. The religious proposals—Catholic and Protestant—do not deny political action, but express different ways of understanding and practicing politics.

El presente trabajo tiene como finalidad analizar las diferentes formas de actividad política que los indígenas conversos al protestantismo han venido realizando en el estado de Chiapas durante los últimos años. Lo cual nos muestra su capacidad para organizarse a partir de un determinado mensaje doctrinal, en la medida que lo adecuan a sus necesidades y condiciones particulares.

Las comunidades que tomaré para analizar este proceso se encuentran en la región selvática de Chiapas, una en el municipio de Ocosingo y la otra en el de Margaritas. La primera es Frontera Corozal,¹ habitada por indígenas choles, provenientes de diferentes municipios; la otra es la Nueva Providencia, formada por la población tojolabal y mestiza, proveniente en su mayoría de la zona fría del mismo municipio.

¹Comunidad que se formó a partir de la reubicación de distintas comunidades de población chol a raíz del decreto de 1972 que reconocía a la población lacandona como la única con derechos

* DES-ENAH

Corozal, ubicada a orillas del río Usumacinta, en plena comunidad lacandona, está formada por casi cuatro mil habitantes que se distribuyen en ocho barrios en los que se encuentra una diversidad religiosa representada por seis iglesias diferentes (católicos, pentecostales y presbiterianos). En tanto que la Nueva Providencia, ubicada en el valle de San Quintín, apenas presenta una población de cuatrocientas personas y es reconocida actualmente como zapatista. Contaba, antes del levantamiento indígena, con cuatro grupos religiosos diferentes (testigos de Jehová, dos grupos pentecostales y presbiterianos).

Ambas comunidades, a pesar de tener un origen común (las dos se formaron a partir de un proceso de colonización de la selva a principios de los años 60), presentan características distintas, no solamente en lo geográfico y lo religioso, sino fundamentalmente en lo político.

La disputa por el paraíso

Considero que la diferente ubicación geográfica de Corozal y la Nueva Providencia les ha dado características sumamente específicas que se han convertido en un factor importante para definir el perfil socioeconómico y político de cada una de ellas.

Esta ubicación se vuelve relevante cuando se observa la diferenciada dotación de servicios en las dos comunidades. Frontera Corozal da al interior de una zona económicamente estratégica (explotación maderera, petrolera, ganadera y turística), ha recibido mayor atención que muchas otras comunidades selváticas en cuanto a dotación de servicios se refiere, pues cuenta con mejores escuelas, servicios de salud, electricidad, agua entubada, etcétera. Además, como respuesta a la presiones sociopolíticas que ha ejercido y las movilizaciones que ha realizado (cierre de carreteras, paralización de la actividad maderera, entre otras), también se ha visto beneficiada con la llegada constante de recursos económicos destinados a diferentes proyectos productivos para la comunidad, sobre todo en los últimos dos años; esto como un intento del gobierno estatal y federal para evitar que varias comunidades selváticas, con antecedentes de movilidad política, se sumen al movimiento zapatista.

Esto no es otra cosa que la expresión de un acuerdo permanente entre esta comunidad y el gobierno estatal, a través del cual se intercambian votos por servicios y recursos económicos. Estos dos aspectos han dado lugar a una determinada posición política en Corozal que se conoce como aliada del

legales para habitar la región selvática que ahora constituye la «comunidad lacandona». Actualmente se encuentra formada por ocho barrios que son: Velasco Suárez, Alfredo Bonfil, Nuevo Tila, Nuevo Tumbalá, Río Cedro, Nuevo Jerusalén, Niños Héroes y Progreso.

partido político oficial (PRI); manifestando una clara oposición a toda actividad que represente una desviación de esta postura, de ahí su abierto rechazo al EZLN y a las actividades de cierto grupo de católicos al interior de la comunidad.

En la Nueva Providencia se presenta una situación sumamente distinta. Su localización en un valle casi completamente cerrado, que no cuenta con vías de comunicación terrestres efectivas, y sumamente alejado de los principales centros económicos de la región (Ocosingo y Comitán), le ha impedido tener acceso a los recursos de infraestructura mínima necesaria, como electricidad, servicios de salud, educativos, etcétera.

Por otro lado, este abandono no se debe exclusivamente a su aislamiento geográfico, sino también a su escasa importancia económica pues carece de recursos potencialmente explotables (maderas preciosas, petróleo, etcétera). Si hasta la primera mitad de este siglo representaba una de las más grandes monterías de la selva, ahora ya no cuenta con maderas preciosas para su explotación. La ganadería, que pudiera ser aprovechada explotando las condiciones naturales del valle, no puede desarrollarse por incosteable, ya que no hay forma de sacar el ganado, en pie o en canal, hasta los mercados más cercanos.

De hecho, hasta antes del levantamiento zapatista, el valle de San Quintín (no solamente la Nueva Providencia) no recibía atención alguna por parte del gobierno estatal. De ahí que ante tanta miseria y abandono, gran parte de la población de la comunidad se sumara a las filas zapatistas, a diferencia de lo que sucedía en Corozal.

De esta forma, las diferencias señaladas entre ambas comunidades se expresan, en primer lugar, en términos económicos y, como consecuencia de esto, en un sentido político; es aquí donde, a partir de las particulares condiciones socioeconómicas de los dos pueblos, se pueden observar también diferentes respuestas y posiciones respecto a la actividad política de sus habitantes y al manejo de los diferentes discursos simbólico-religiosos presentes en ellas, como veremos más adelante.

Religión y política en Corozal

Si por política entendemos el ejercicio del poder en relación con la toma de decisiones públicas, entonces resulta importante indicar cuál es la instancia fundamental a partir de la que se toman esas decisiones en cada pueblo.

Como en toda comunidad indígena con régimen de propiedad comunal o ejidal, la máxima instancia de autoridad, es decir, aquella en la cual se toman las decisiones que afectan a toda la población y, en este caso, donde se concentra el poder, se encuentra representada en la asamblea comunal, en la

que solamente pueden participar aquellos individuos que tienen derechos reconocidos como comuneros. Este hecho, es decir, que la toma de decisiones esté a cargo únicamente de los asambleístas, es un factor que empieza a marcar una clara división al interior de la comunidad, ya que implica dejar de lado los intereses y necesidades de una gran parte de la población, mayoritariamente joven.

En Frontera Corozal esto no conllevaría mayores problemas, pero éstos se presentaron cuando se observaron las implicaciones que generó esta exclusión. Pues el no tener derechos reconocidos como comunero significa la imposibilidad de beneficiarse con los recursos económicos que recibe la comunidad para llevar a cabo los proyectos de desarrollo en ella presentes. Esto es así debido a que es precisamente a través de la asamblea comunal como se decide no solamente la forma de acceder a los recursos económicos, sino fundamentalmente quiénes serán los beneficiados con esos recursos y en qué medida. De esta forma la actividad política en Corozal se da en dos espacios que se interrelacionan estrechamente; por un lado, en el control de recursos económicos y, por otro, el control sobre la asamblea comunal.

Desde la fundación de la comunidad se empezó a generar una clara diferenciación social en su interior debido a dos razones principales. La primera fueron las distintas actividades económicas que la población desarrollaba desde su reubicación, y la segunda fue la diferenciada apropiación de las tierras de cultivo.

En cuanto a la primera razón, tenemos que el variado origen de la población se ha expresado también en términos de su actividad económica; mientras la mayoría de la población proveniente de los municipios de Tila y Tumbalá (católicos) se dedicaba básicamente a la agricultura para autoconsumo, gran parte de la población originaria de Salto del Agua y Palenque se dedicaba mayormente a la actividad ganadera comercial (actividad que genera mayores recursos económicos que la agricultura).

Esta desigualdad se ahondó al ser reubicados en el actual poblado, ya que a partir de entonces los habitantes del barrio de Río Cedro, presbiterianos en su totalidad y provenientes de los municipios de Salto de Agua y Palenque, desarrollan casi exclusivamente la ganadería. Desde su llegada al nuevo centro de población se opusieron a la creación de una cooperativa ganadera comunal, pues ponía en peligro sus propios intereses. El monopolizar esta actividad les ha permitido tener una importantísima fuente de ingresos, superior a la del resto de la población.

La segunda razón tiene que ver con la geografía y la extensión del poblado. Desde la reubicación de Corozal, la gente enfrentó el problema de un difícil acceso a las tierras de cultivo, pues tenían prohibido (y continúan teniendo restricciones al respecto) abrir nuevos campos de explotación agrícola a costa de terrenos selváticos. Esta situación ha obligado a que la población tenga que buscar zonas para desmonte en lugares ya trabajados anteriormente, cercanos a sus antiguos poblados, o a abrir nuevos campos en los lugares permitidos, que se encuentran alejados del actual centro de la población. Esto implica que los campesinos tengan que movilizarse, en ocasiones hasta sesenta kilómetros o más, para llegar a sus milpas, lo que ocasiona un enorme gasto económico (pago de transporte) y de inversión de tiempo productivo.

De ahí que los líderes políticos (fundadores del pueblo) y los comuneros (principalmente los primeros en ser reubicados), hayan acaparado las mejores tierras de cultivo, sobre todo las más cercanas al poblado. Sin embargo, esta posibilidad de acceder a tierras fértiles y cercanas, no sólo está restringida a los líderes y primeros pobladores, sino que también ha sido para lo individuos que han integrado una cooperativa de lancheros (para aprovechar la gran afluencia de turistas que se dirigen hacia Guatemala y a la zona arqueológica de Yaxchilán), que al contar con su propio medio de transporte fluvial pueden alcanzar tierras ribereñas, lo que de otra forma resultaría sumamente difícil y costoso.

Esta desigual apropiación de las tierras de cultivo lleva consigo una marcada diferenciación socioeconómica; ya que la agricultura corozalense no se restringe al consumo familiar, sino que en gran parte está destinada al comercio, principalmente a través del cultivo de chile jalapeño, maíz y frijol. Productos que evidentemente obtienen dividendos en aquellas tierras más fértiles y cercanas al poblado, pues se reduce el costo del transporte.

Otra actividad que genera una disputa político-económica es la explotación de la palma xate (palma camedor); si bien su corte no está restringido y cualquiera puede realizarlo, no sucede lo mismo con su comercialización. Un grupo de comuneros (mayoritariamente pentecostales), dirigidos por el fundador del pueblo, se ha constituido en cooperativa (con la aprobación de la asamblea comunal) para controlar la compraventa de esta palma, convirtiéndose en el principal intermediario para su comercialización, obstaculizando con ello cualquier intento de creación de un nuevo grupo de cortadores de xate (católicos), que busquen mejores condiciones de vida, independientes de la cooperativa comunal.

Sin embargo, la principal disputa por el poder se da alrededor del control de la asamblea comunal. En ella surge una clara división entre los comuneros —con derecho reconocido— y los hijos de los comuneros que han quedado sin derecho (actualmente suman casi trescientas personas), y empiezan a luchar por conseguir mejores condiciones como miembros de la comunidad, ya que son sistemáticamente excluidos de todo proyecto productivo o de toda organización comunal.

Esta exclusión ha generado una clara diferencia socioeconómica, ya que los comuneros son los que se benefician con los recursos económicos que llegan a la comunidad; razón por la cual se mantienen en la posición de negar incluso el acceso a las asambleas comunales que se realizan cada mes, para cerrar toda posibilidad de influencia en la toma de decisiones de los avecindados. No obstante, aun entre los propios comuneros no se encuentra una sola posición; al contrario, existe una clara división en su interior originada principalmente en torno a dos grupos económicamente diferenciados y que expresan sus intereses y discrepancias ideológicas en su adhesión a diferentes grupos religiosos.

Por un lado se encuentra el grupo representado por los habitantes del barrio Río Cedro (presbiterianos en su totalidad), dirigido por los hermanos Sánchez (fundadores del pueblo), quienes además controlan ideológicamente esta facción, pues son los principales dirigentes de la iglesia presbiteriana. Este grupo se opone abiertamente al dirigido por Pedro Díaz,² que se compone mayormente con los habitantes de los barrios Alfredo y Velasco Suárez (es decir sus miembros son casi en su totalidad feligreses pentecostales). Si bien el peso económico de este grupo no es tan grande como el de los presbiterianos (a pesar de controlar el comercio del xate, la cooperativa de lancharos y gran parte del comercio general), sí tiene una gran influencia en la comunidad, al contar con el peso y el liderazgo carismático de su líder, el fundador del pueblo (y actual secretario de la Iglesia Evangélica Independiente Betania).

Este líder ha mantenido un fuerte control sobre la asamblea comunal, pues cuenta con la experiencia de haber participado en la formación de organizaciones indígenas en busca de dotación de tierras (aun antes de llegar a la selva), en la organización de los indígenas para la fundación de Frontera, en la gestión para la dotación de servicios, en la formación de las primeras cooperativas ganadera, chiclera y xatera de la comunidad, en la organización para la obtención de créditos, etcétera. Razón por la cual ha sido cooptado por el partido político oficial y por la que sigue siendo un elemento central en la vida política del pueblo.

² Principal líder y fundador de Corozal, actual secretario de la iglesia pentecostés Betania.

Sin embargo, a diferencia de la iglesia presbiteriana que mantiene una clara posición política como unidad operante, los distintos grupos pentecostales no guardan una postura similar. Por el contrario, los cuatro grupos pentecostales presentes en la comunidad conservan diferencias entre ellos. Los dos mayores grupos, Betania y la Iglesia de Dios de la Profecía, son los que más se han enfrentado y los que tienen mayores diferencias doctrinales. En cuanto a la actividad política tienen una visión similar, rechazan toda actividad contraria a lo definido por la asamblea comunal y apoyan la postura del grupo de Pedro Díaz. En cuanto a los otros dos grupos, por su reducido número no han llegado a generar una posición significativa como tales, adhiriéndose más bien a las decisiones mayoritarias de la comunidad.

Por otro lado, la iglesia católica tampoco sostiene una posición uniforme, ya que existen dos grupos económicamente diferenciados en su interior, uno formado por una minoría de la población católica, muchos de ellos avecindados que —guiados por las enseñanzas de Teología de la Liberación— buscan nuevas formas de trabajo comunal y la organización de cooperativas de desarrollo independientes de las que sostiene la asamblea comunal. Gran parte de los miembros más activos de este grupo son individuos sin derechos comunales.³

El otro grupo se encuentra formado por la mayoría de la población católica corozalense, que significativamente tiene derechos comunales y se opone a los objetivos del grupo cooperativista por temor a perder sus derechos y beneficios como comuneros. Es por esta división que, si bien la población católica representa la tercera parte de la población total de Corozal, no ha llegado a constituirse como un grupo político bien definido, con una presencia y presión importante en la asamblea comunal.

Así, a partir de este esbozo general, se puede ver que en Corozal se encuentran presentes tres grupos de poder bien definidos.

- 1.- El representado por los pentecostales de la iglesia Betania; cuya principal actividad económica se concentra en la comercialización del xate, el turismo y el comercio en general.
- 2.- El de los presbiterianos que controla la ganadería y una parte de la actividad comercial.

³Esta influencia recibida de la Teología de la Liberación ha sido un elemento fundamental para lograr el alto grado de politización que actualmente mantiene este grupo; concientización que empezaron a obtener a partir de una «reflexión sobre la palabra» (enseñanza que se inició antes del momento de su reubicación), es decir, un análisis de su situación social e histórica a la luz de las enseñanzas bíblicas, principalmente con la lectura del Éxodo; lo que les ha mostrado su semejanza con el pueblo israelita, su peregrinar en busca de un nuevo mundo, su lucha por alcanzar la realización de una sociedad más justa.

3.- El de los católicos (seguidores de la Teología de la Liberación), algunos de los cuales son avecindados que promueven las organizaciones independientes (cooperativas de xate, de consumo, panadería, molinos de nixtamal, etcétera), a partir de la obtención de fondos a través de asociaciones civiles sin relación alguna con la comunidad.

De esta trilogía, los dos primeros son los que mayor peso tienen en la comunidad y los que se disputan el control real sobre las decisiones que se toman en ella. El tercer grupo, si bien empieza a presionar fuertemente, aún no logra una influencia decisiva. Por otra parte, de estos tres grupos resulta evidente que los ganaderos, los xateros (de la cooperativa comunal) y los pequeños comerciantes, son los que están en contra de la cooperativa y la forma de trabajo de los católicos, lo que ha generado una permanente situación de enfrentamiento entre estos grupos. Como resultado de este conflicto, los principales grupos han tendido, implícitamente, a mantener una rotación del control de la asamblea y de los distintos cargos públicos.

Considerando estas disputas económicas se puede observar que la división social existente en Frontera no representa solamente una oposición por el simple hecho de pertenecer a diferentes religiones, sino por el establecimiento de una clara división económica, que genera una abierta disputa por el control político. De esta forma, encontramos una doble oposición sociopolítica en Corozal: por un lado la existente entre presbiterianos y pentecostales (que representa la principal disputa por la obtención del poder comunal) y la que existe entre éstos y el emergente grupo de católicos.

Si bien al interior de la asamblea los presbiterianos y los pentecostales mantienen sus diferencias políticas y religiosas, hacia afuera llevan a cabo una serie de alianzas para sostener un rechazo común a la actividad católica, pues ésta va dirigida contra los intereses que aquellos defienden. Rechazo que han mantenido no solamente en términos administrativos (obstaculizando la documentación necesaria para los trámites de constitución de cooperativas independientes, de sus distintos proyectos, etcétera), sino también en un sentido espiritual; pues han llegado a argumentar en sus servicios religiosos lo negativo y pecaminoso que resulta adquirir mercancías en la tienda católica,⁴ aun cuando los precios sean menores, pues ella constituye el «signo de la bestia», la máxima expresión del mal para estos grupos religiosos, como lo sostienen a partir de la lectura del Apocalipsis (14:9-11).

⁴Sin embargo, a pesar de estas advertencias y amenazas ideológicas, la feligresía protestante continúa acudiendo a la cooperativa católica para adquirir sus mercancías, pues su situación económica así se lo exige, pasando por alto directrices doctrinales y poniendo en peligro los intereses económicos de sus líderes.

Para sostener esta división y la subordinación del grupo católico, las autoridades comunales argumentan su falta de apoyo por considerarlo un grupo separado de la comunidad, que pretende dividirla, por minoritario, por definirse fundamentalmente como grupo religioso, por actuar bajo asesoría no reconocida por la comunidad y por mantener una posición política diferente de la del pueblo. Es decir, que al actuar como un grupo formado exclusivamente por católicos y con intereses y objetivos surgidos a partir de discusiones al interior de la iglesia, la asamblea (léase presbiterianos y pentecostales), considera que pasan por alto su mando, sobre todo al iniciar proyectos sin pedir autorización, ni dar parte a las autoridades. En tanto que los católicos argumentan que no realizan estos trámites justamente porque no les reconocen ese derecho, ni apoyan su trabajo. Así, este rechazo por parte de los grupos dominantes que se da principalmente en un nivel económico y político, se justifica y legitima en un nivel ideológico, en donde la religión desempeña un papel fundamental.⁵

De tal forma que si la religión se entiende también como la adopción de una forma de vida social, esto implica tomar en cuenta las distintas propuestas socioeconómicas, políticas y culturales que plantea cada una, que necesariamente diferirán entre sí. A partir de esto, resulta fundamental entender lo que cada grupo religioso entiende por actividad política, para comprender mejor su accionar social.

Partiendo de esto, tenemos entonces que la división al interior de Frontera se debe no sólo a factores económicos, sino también a la forma de conceptualizar la actividad política a partir de la particular doctrina religiosa de los bloques de poder en cuestión. Por un lado, para la totalidad de los grupos no católicos, presbiterianos y pentecostales, la política se define simplemente como aquella actividad encaminada a contradecir las decisiones y hechos establecidos por el gobierno, y por ende en la asamblea comunal, como lo explica claramente un pastor pentecostés: «...cuando la gente va llevando a los caminos del mal, contra el gobierno, entonces eso es lo que decimos que es política».⁶

A partir de esta idea se define la forma que adopta la relación del grupo, como institución, con el gobierno y los objetivos públicos por alcanzar, a la

⁵ Si bien la religión, por sí misma, no define directamente la actividad socioeconómica, sí representa un factor esencial para delinear el comportamiento social de los grupos e individuos y a partir de este lineamiento se pueden mantener o modificar las relaciones socioeconómicas establecidas.

⁶ Juan Díaz, obrero de la congregación de la iglesia pentecostés Betania en Corozal y pastor de otras congregaciones en la zona de Marqués de Comillas; entrevista realizada en el mes de julio de 1995.

vez que se fijan las fronteras simbólicas del accionar social de los individuos, su identidad como miembros del grupo y los mecanismos a seguir para alcanzar esos objetivos. Por lo tanto consideran que

... es su tarea de la iglesia lo que hacemos, y hacer campaña, declarar lo que es poder de Dios, santidad, bautismo, todo eso que se hace en la iglesia, en cambio católicos hay que tienen costumbre como pelear con el gobierno por la tierra, como apoyar los compañeros que no tienen tierra, eso son cosas de ellos, eso es lo que no nos gusta, pero esas ya son cosas, no se puede meter, ya es otro camino, para el gobierno hay ley para eso, eso no debe meter la iglesia, nosotros cada iglesia de evangélicos, casi no les gusta esa manera de vivir... cada quien puede entender, puede entrar, a mí no me gusta que una iglesia que lleva esa política en contra del gobierno, y en esta iglesia (pentecostés) no hay eso y tampoco se trata de organización ahí, que se busca es que uno tenga salvación en Dios, no peleamos por la carne, peleamos por el espíritu de un único Dios, y tampoco hay que contradecir al gobierno que hace eso, es asunto del gobierno, mas bien dice la palabra de Dios, el gobierno malo no hay que maldecir, ni hay que tratar de derrocar al gobierno, mejor orar por ellos, pedir a Dios que le den buen entendimiento; que haya orden en su boca, en su corazón, por eso a mí me gusta porque antes me gustaba la política y que yo estoy dispuesto a apoyar los reclamos, no me interesa esa vida que era otra vida, ni maltratar a la gente, ni malear a la gente y esa es la calidad de cristianos que deben tener y de ese lado que no haga mal, buscar tener amor unos a otros, para que podamos vivir y trabajar mejor, y ayunar por los hermanos, que no son cristianos y ayunar por el gobierno cuando hay problemas, así como en este tiempo de zapatistas, lo quieren católicos, porque también católicos hay que piensan que ya es la salvación de ellos porque lo va a mejorar el pueblo, no nos importa eso, lo que hacemos es orar, ayunar.⁷

Estos lineamientos evidentemente se encuentran muy alejados de los que sostiene el grupo católico minoritario que, al asumir las enseñanzas de la «opción por lo pobres», entiende como política toda acción que emprendan como grupo para exigir mejores niveles y condiciones de vida, para buscar condiciones sociales más justas para la mayoría de la población; de ahí su marcado rechazo hacia la actividad política de sus vecinos, ya que consideran que el afiliarse al partido en el poder les trae más problemas y miseria que beneficios.

Estas divergentes manifestaciones del accionar sociopolítico de cada grupo, en parte son resultado de las distintas respuestas que han encontrado en los

⁷ Pedro Díaz, fundador del pueblo y líder del grupo pentecostés Betania, entrevista realizada en el mes de noviembre de 1995.

distintos mensajes religiosos; los grupos no católicos encuentran satisfechas sus necesidades objetivas y espirituales al asumir como propio un determinado mensaje religioso, en tanto que los católicos, partiendo de un mensaje distinto y de unas condiciones sociales diferentes, encuentran insatisfechas sus necesidades objetivas, lo que hace que mantengan una actitud social contraria.

Religión y política en la Nueva Providencia

En la Nueva Providencia se da un proceso totalmente distinto al que se encuentra en Corozal. En esta comunidad, al no haber una entrada de recursos económicos que genere una disputa por su obtención, ni una marcada diferenciación económica en su interior, tampoco existe una abierta confrontación sociopolítica.

Aquí, al igual que en aquel pueblo chol, la autoridad máxima está representada por la asamblea ejidal, sin embargo ésta no concentra el poder como sucede en Frontera; por lo que la disputa por la toma de decisiones, más que deberse a una correlación de fuerzas entre grupos definidos, se da a partir de intereses individuales. Los mismos grupos religiosos no se constituyen como unidades operantes.

Este proceso se ha expresado en forma mucho más clara a partir del levantamiento zapatista, pues a excepción de los Testigos de Jehová (no sólo de la Nueva Providencia sino de todo el valle de San Quintín), que emigraron en su totalidad hacia zonas fuera de control insurgente, el resto de los grupos religiosos presentes experimentaron diferentes respuestas y posturas ante el mismo. Estas respuestas han sido desde aquellas que asumieron los propios pastores que emigraron inmediatamente a Comitán o Margaritas, seguidos de algunos feligreses, hasta las que encontraron en el movimiento zapatista la señal inequívoca de la llegada del Reino de Cristo.

Con esto se observa que la interiorización del mensaje ideológico de la doctrina religiosa varía en relación con las condiciones económicas, con los distintos niveles de competencia y apropiación del capital cultural en cuestión; de ahí el rechazo inmediato al movimiento zapatista por parte de los pastores —que asumían más profundamente el mensaje doctrinal— y no de la feligresía en su totalidad.

...cuando Jesús lo anunció, que tienen que suceder muchas cosas y tendríamos que verlo. Jesús habló que tenemos que ver terremotos, guerras, naciones contra naciones y reyes contra reinas, dijo él; pero los días que lo ve todas esas cosas que están aconteciendo, ustedes regocíjense, salten de gozo porque en la puerta estoy —dijo Jesús—, pero ¿qué hay?, mi

pastor el que me está enseñando, el que me está construyendo en la iglesia pentecostés, en lugar de que nos anime, en lugar de que nos dé más valor, porque la Biblia lo dice de que tenemos que verlo todo, ¿qué cosa se va a acontecer?, en lugar de que están posesionados, de aquí se corrieron todos, se fueron a refugiarse no se dónde... por esa razón desde ese tiempo me desparpajé de la iglesia de pentecostés.⁸

Por otra parte, si bien antes de 1994 la comunidad de la Nueva Providencia, como varias comunidades del valle (principalmente San Quintín, caso casi exclusivo en la zona de las cañadas), se definía como priísta y se afiliaba a la Confederación Nacional Campesina (CNC), tras el movimiento zapatista cambió esa situación y empezó a trabajar con la ARIC (Asociación Rural de Interés Colectivo) y a definirse como partidaria del PRD.

Este cambio también afectó la estructura del campo religioso, pues al emigrar los Testigos de Jehová y parte de la feligresía presbiteriana, la diversidad religiosa de la comunidad quedó formada por individuos que se seguían asumiendo como pentecostales y presbiterianos, además de una mayoría que se empezó a definir como católica (principalmente feligreses pentecostales). Para estos individuos «reconvertidos» (la minoría de la población creyente), si el mensaje religioso anterior no satisfacía sus necesidades, se optaba por uno nuevo, más acorde con sus actuales condiciones y necesidades como individuos.

Esto también mostró una transformación del ejercicio del poder. Aun cuando no existía una clara disputa por la obtención del poder en el interior de la comunidad hasta antes de 1994, posteriormente se ha venido dando un cambio importante al respecto. Pues los individuos que se han asumido como zapatistas han empezado a controlar la vida toda del poblado. Tomando en sus manos el poder de decisión sobre lo que debe hacerse en él. Llegando a presentar verdaderos excesos y violación de derechos humanos, al grado de despojar de sus pertenencias a quienes no aceptan sus decisiones, encarcelando y expulsando a sus opositores.

Estas variadas respuestas al acontecer sociopolítico en las distintas comunidades, y al interior de cada grupo religioso, nos conducen a preguntarnos hasta qué punto los distintos mensajes religiosos responden o no a las necesidades objetivas de los creyentes y no sólo de sus líderes. Obviamente, en el caso de Corozal, el discurso doctrinal no solamente satisface las necesidades espirituales de los feligreses, sino también las necesidades objetivas de los mismos.

⁸Sr. Quirino Jiménez, feligrés de la iglesia Pentecostés, partidario del zapatismo; entrevista realizada en colaboración con la Dra. Marie-Odile Marion, en el mes de agosto de 1994.

En la Providencia, ante una situación de extrema miseria, el elemento doctrinal se enfrenta a la imposibilidad de responder satisfactoriamente a las necesidades objetivas de los individuos; razón por la cual el propio mensaje religioso ha sido dejado de lado por una parte de los creyentes. Esto nos muestra los distintos grados de apropiación del mensaje religioso y las distintas formas de adecuación del mismo al contexto sociopolítico y económico que vive su feligresía, además de que señala que los conversos no se han detenido en la lucha por sus demandas, a pesar de que —en teoría— la religión protestante limita esas acciones. La exacerbada miseria y represión que viven día a día los ha llevado a pasar por alto los preceptos doctrinarios que les impone un aislamiento social, así como una pasividad política. Lo cual nos indica que la violencia social real se encuentra por encima de toda división simbólica.

Con estos ejemplos se muestra que cada grupo religioso mantiene una particular forma de entender y hacer política, lo cual se encuentra muy lejos de la idea de que toda población conversa se vuelve, automáticamente, social y políticamente pasiva. Respuesta que tiene en su base el condicionamiento cultural de cada grupo, pues la repuesta va a ser distinta dependiendo de la cosmovisión de cada grupo social. El que algún grupo se adhiera a las políticas gubernamentales no indica ineptitud y pasividad, ni un rechazo a la búsqueda de beneficios para sí y para sus feligreses; sino un manejo muy claro de su posición social y una adecuación de su doctrina religiosa a esa misma postura, manteniendo en el fondo el constante flujo y reflujo de un juego de intereses sociales particulares. En otras palabras, lo que nos muestran estos casos es que, más que haber un rechazo a la actividad política, lo que existe entre los no católicos son formas diferentes de entenderla y ponerla en práctica.

Además de que no todos los grupos religiosos sostienen una continuidad entre mensaje religioso-actividad política, ni entre los intereses de la feligresía y los de sus líderes; pues las necesidades sociales y la práctica diaria, en un gran número de congregaciones, se colocan por encima de los ideales doctrinarios, dando lugar a la construcción social de nuevas identidades, de nuevas alternativas de organización étnica. Por lo tanto, considero que aceptar una nueva religión —en el violento campo chiapaneco— no es única y simplemente sinónimo de pasividad social, de sumisión política y de amnesia cultural. Por el contrario, significa la adopción de una nueva forma de ser y hacer, y por lo tanto, de una determinada postura política.

La política del evangelio

En la mayoría de los estudios que en México se han realizado en torno a la presencia y actividad de los grupos religiosos no católicos, se ha convertido en lugar común el afirmar que la presencia de éstos implica pérdida de la identidad, desestructuración étnica y pasividad política. Afirmación que se sustenta en la creencia calvinista de la predestinación divina de los individuos, lo que aparentemente conduce a la imposibilidad —e inutilidad del intento— de transformación de su espacio social, quedándoles como única alternativa la espera del Reino de Dios, la conformidad.

También resulta común el afirmar que al mismo tiempo que esto genera una respuesta y una salida al mundo anímico que enfrentan diariamente, también genera una práctica sociopolítica eminentemente pasiva, más que conservadora. Siguiendo con este mismo argumento, a partir de una lectura literal de la Biblia, se asume una actitud de abierto rechazo a toda actividad considerada como «política» (en este caso subversiva). Como lo ejemplifica la lectura de Romanos: 13. Por eso es que se ha llegado a afirmar, en un gran número de trabajos que abordan la temática del protestantismo y su actividad política, que: «Al nivel de la práctica de la norma, observamos que las actitudes de los no católicos hacia los asuntos políticos es de absoluta indiferencia, desinterés y hasta ignorancia».⁹

Pero si bien los pastores y líderes religiosos sostienen —en términos doctrinales— un abierto rechazo a toda participación política, esto no implica que su práctica social sea consecuente con este argumento, es decir, el rechazo a toda «actividad política» (subversiva, contestataria) no significa que en realidad no efectúen ninguna actividad realmente política, como lo demuestran los casos anteriores. Por lo tanto, tampoco se puede señalar que todos los conversos al protestantismo se vuelvan conservadores y apolíticos, como se afirma constantemente; pues la participación política varía no sólo de una región a otra o de un grupo religioso a otro, sino incluso de un mismo grupo religioso: a partir de los diferentes intereses que estén en juego. Por lo que realizar consideraciones globales de este tipo, significa dejar de lado toda la complejidad inherente al proceso y negar toda posibilidad de respuesta y acción a la población conversa.

Por el contrario, esta capacidad de respuesta señala que el mensaje religioso, la Biblia misma, recibe una lectura particular de las distintas perspectivas que tengan los actores. Y éstos, finalmente, actúan en un determinado contexto social, en el que se interrelacionan los campos que forman parte de su vida diaria; es decir el individuo no solamente es un ser religioso,

⁹ Patricia Fortuny, «El protestantismo y sus implicaciones en la vida política, un estudio de comunidad en la ciudad de Mérida», en *Religión y sociedad en el sureste de México*, volumen V, CIESAS/SEP, México, 1989, p. 48.

también lo es político, económico y cultural; y esta interrelación influirá también en la forma particular de asumir su papel como portador de un determinado capital simbólico-religioso.

Esto quiere decir que si una religión presenta una determinada propuesta sociopolítica, y ésta puede llegar a servir como elemento legitimador de la dominación de una clase social (un grupo o una sociedad) sobre otra, esto no significa, necesariamente, que esa religión haya sido creada para tal efecto y que solamente funcione en esa dirección; pues finalmente toda dominación necesita del consenso y aceptación de los dominados para funcionar; por lo tanto esa dominación y el manejo de su discurso legitimador siempre se mantendrán en una posición inestable. De ahí los diferentes manejos del mensaje ideológico, generados a través de la religión, que los indígenas de Chiapas han desarrollado. Como lo expresan dos creyentes pentecostales, uno zapatista, el otro seguidor del PRI.

Más claro luchar, para que nos den todas esas cosas porque la verdad que no tenemos escuela, no tenemos hospital, no tenemos una vida sana porque nos engañaban con una pastillita, nos engañaban con unas cosas muy serias que no valían la pena; si tenemos que mantener a nuestros hijos se mantienen y si no, no; no hay tierras, sólo los ricos tienen buena tierra.¹⁰

...pero al que hay que pedir es a Dios, es el único, por eso hay que conformarse a lo que el gobierno da, conformarse, y tenemos la tierra porque gracias a Dios nos dio el gobierno, trabajar, comprar menos alimento, por eso la gente de los cristianos no es pelear por la tierra, ya todos sabemos que va a ser destrucción, va haber problemas, y tenemos que sufrir pero eso ni modo, así es el tiempo, conforme al volumen como lloramos, así estamos llorando pues.¹¹

Estos dos argumentos muestran las distintas consecuencias que ha tenido el proceso de diferenciación socioeconómica de las comunidades indígenas y la diferenciada concentración del poder de las mismas. Mientras Corozal, beneficiaria de los proyectos estatales, mantiene un menor grado de independencia en relación con las decisiones que la afectan (al asumir como suyas las decisiones gubernamentales), la Nueva Providencia, sin respuesta positiva a sus demandas, se ha visto en la necesidad de empezar a tomar decisiones por sí misma.

Frente a este distinto impacto económico, la participación política se mueve entre dos polos diferenciados por la doctrina religiosa; una legitimada, «santificada» por el mensaje bíblico, y otra entendida como una actividad esencialmente «profana», a partir de la misma base doctrinal, es decir por la

¹⁰ Entrevista al Sr. Quirino Jiménez (Nueva Providencia), en el mes de agosto de 1994.

¹¹ Entrevista al Sr. Pedro Díaz (Corozal), en el mes de julio de 1995.

Biblia. Esta última postura, en el fondo, no expresa otra cosa que la idea que la gente ha creado para responder a lo que han llegado a considerar como una forma nociva, maligna, de dar sentido y orden a la vida social y económica de los individuos.

Por otra parte, el poder no se ejerce solamente entre grupos religiosos o económicos, al contrario, al interior de cada grupo religioso surgen mecanismos particulares para ejercer el poder y para acceder a él. Así, a diferencia de lo que los mismos grupos plantean acerca de la pretendida igualdad entre sus feligreses y de una «auténtica» y efectiva democracia al interior de los mismos, encontramos situaciones profundamente distintas.

En términos organizativos, casi todos los grupos evangélicos plantean un rechazo a la forma de organización episcopal, por considerarla sumamente jerarquizada, y por separar y alejar a los individuos entre sí; por lo tanto tienden a buscar formas de organización que promuevan la igualdad de sus integrantes. Sin embargo, esta igualdad difiere enormemente de un grupo religioso a otro, principalmente en las iglesias históricas y escatológicas, siendo quizá los pentecostales los que más se acerquen a este ideal.

A pesar del estandarizado trato de «hermanos» que existe en toda congregación, con el cual se pretende demostrar la igualdad de los individuos ante los ojos de Dios, en realidad hay «hermanos» más iguales que otros, de tal forma que el pastor es quien lleva las riendas de la sagrada familia, y se convierte en el hermano mayor, con todas las implicaciones de autoridad que esto conlleva (situación que se inserta profundamente en el principio socioparental de las comunidades mayas: mayor/menor).

El pastor obtiene no solamente de su papel como intermediario sagrado, por su preparación personal, y su competencia religiosa, que «lo autoriza a hablar con autoridad», sino fundamentalmente porque ha sido él quien los ha convocado, quien los ha reunido y les ha brindado la posibilidad de alcanzar una nueva vida y de ser portadores de la gracia de Dios. Situación que se vuelve más marcada en los grupos que han alcanzado un cierto grado de institucionalización y que exigen la preparación formal de sus cuadros en Seminarios Teológicos que les aportan los elementos necesarios para desenvolverse adecuadamente en el manejo ideológico de la población conversa.

Es así que todas las decisiones a tomar y las acciones que haya que emprender en la congregación pasan por las manos del pastor o líder del grupo; es él quien decide finalmente lo que se hará o dejará de hacer, quien lo llevará a cabo pero principalmente sólo él puede determinar quién es digno de pertenecer al grupo, reservándose para sí el derecho de admisión (y de perdón en el caso de los

transgresores de la doctrina) de todo individuo que pretenda ser parte de los elegidos. Esto último, la capacidad de elección, perdón y aceptación de los creyentes, a partir de su conocimiento y manejo de las sagradas escrituras, representa el elemento primordial por el cual llega a detentar el poder.

Aprovechando esta desigual apropiación del capital simbólico en disputa, el pastor llega a ejercer un poder casi absoluto, pues no solamente es el que conoce el mensaje que legitima su posición, sino también es el que define los mecanismos y requisitos necesarios para cubrir los distintos puestos al interior de la congregación, y sobre todo quién puede acceder a ellos. Por lo tanto la opción de delegar poder se encuentra en sus manos.

Esta centralización del poder se encuentra presente incluso en los grupos pentecostales, sobre todo en aquellos que muestran mayores grados de institucionalización. La división jerárquica, expresada en los distintos cargos, muestra los distintos grados de competencia que tienen los individuos que ocupan esos cargos, por lo tanto se sostiene una desigualdad en un plano simbólico. Al ser el pastor quien define lo que resulta aceptable y lo que no lo es, igualmente define las formas y procesos de socialización que habrán de asumir los creyentes, al erigirse como el modelo de conducta y ética a seguir.

En resumen, esto nos indica que esa alabada «igualdad» al interior de los grupos no católicos está muy lejos de ser totalmente cierta. Pues el discurso de los dirigentes de las congregaciones tiende a crear una visión particular de lo que deben ser las cosas, convirtiéndose en el filtro a partir del cual el individuo explicará y conceptualizará su mundo social. Así, la pretendida igualdad de los creyentes y el pastor, a partir de un origen común, como plantea Lalive d'Épinay¹², tiende a desaparecer cuando se observa la distinta competencia socio-religiosa que guarda el pastor con el resto de la feligresía. Alguien que tiene la capacidad de otorgar el acceso a la iglesia y puede hablar en nombre de Dios, evidentemente será visto como alguien colocado por encima de los feligreses laicos. Aun cuando, efectivamente, su origen y contexto socioeconómico sea el mismo que el del resto de los «hermanos».

Sin embargo, esto no significa que no se pueda llegar a cuestionar la forma de actuar y las decisiones que tome el pastor, en muchos casos la feligresía ha tenido la capacidad de expulsar a su pastor ante ciertos excesos de aquél, o ante el juego de intereses que se dé al interior de un grupo, lo que puede dar lugar a la separación de una parte de la congregación. Esto indica que, a pesar de todo, los individuos no pierden la capacidad de actuar y decidir

¹² Cf. Lalive d'Épinay, C., *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Editorial del Pacífico, Santiago de Chile, 1968.

por sí mismos, aun por encima de las enseñanzas y lineamientos que les marcan sus pastores, como lo demuestra el caso de la Nueva Providencia. La actual situación socioeconómica del país, más agudamente en el empobrecido campo chiapaneco, hace que los individuos conversos se preocupen ya no sólo por su bienestar espiritual, sino fundamentalmente por su bienestar material.

La miseria económica y la desesperanza social ataca por igual tanto a los elegidos como a los herejes; para que el pueblo elegido de Dios alcance bienestar espiritual, resulta urgente y necesario mantenerse primero vivo. No se puede ofrecer salvación a un pueblo que ya la ha alcanzado, al fallecer de hambre y miseria. Resulta fundamental que las propias iglesias, sus líderes y pastores, atiendan las necesidades objetivas de la gente, si no quieren que su base de plausibilidad se vea amenazada con desaparición o la deserción de sus militantes.

Esta situación ha alcanzado tal nivel de relevancia que ha empezado a ser tomada en cuenta (y reconocido su carácter urgente) por los propios líderes religiosos no católicos nacionales; pues constituye el elemento a partir del cual la población conversa empieza a movilizarse y a buscar nuevas formas de satisfacer sus necesidades materiales, aun por encima del discurso religioso. De esta forma, aún los mismos líderes religiosos no católicos¹³ se preguntan el porqué de la actual actitud de un gran número de creyentes evangélicos en Chiapas, y ofrecen su propia respuesta: «¿Qué fue lo que hizo cambiar de mentalidad a los indígenas de Chiapas?, ¿especialmente a los evangélicos?, les hizo cambiar el grado de injusticia, su pobreza, su rezago social, porque el mismo gobierno los utilizó por muchas décadas como reservas de votos.¹⁴

Con lo anterior observamos que la edificación del paraíso en la tierra debe pasar necesariamente por las respuestas que los pastores y líderes sean capaces de encontrar ante las necesidades e intereses objetivos de la población conversa; pasa por la competencia sociocultural de los creyentes, por sus necesidades y condiciones económicas y políticas; pues éstos se empiezan a cansar de una espera tan prolongada por alcanzar la gloria, la quieren en este mundo y en este momento, por lo tanto, «Si es verdad que un dios debe traer la felicidad a los hombres en la tierra, que sea mañana mismo».¹⁵

¹³ Como lo expresan claramente los casos de FICEMEX (Federación de Iglesias Cristianas Evangélicas de México) y la Asociación Política Evangélica de Chiapas.

¹⁴ Pbro. Esdras A. González, Presidente de la Alianza Pastoral de los Altos de Chiapas, *El evangelio y su participación política hacia el año 2000*, edición mimeografiada, México, 1996, 12 p.

¹⁵ Marc Augé, *El genio del paganismo*, Muchnik, Barcelona, 1993.

Miscelánea

Antropología contemporánea: globalización, dependencia y caducidad conceptual

Hernán Javier Salas Quintanal* y Juan Carlos Rodríguez Torrent**

Resumen: el objetivo de este ensayo es contribuir con el cuestionamiento de la dinámica que enfrentan las ciencias sociales y la antropología en el contexto cultural, económico y político caracterizado por la globalización, en tanto ruptura de la trama del tiempo, y el efecto que ha tenido en la realidad social, lo que evidencia cómo el aparato conceptual de éstas se debilita de acuerdo con una persistente dependencia teórica.

Abstract: this paper aims to clarify some of the problems that the social sciences —anthropology, in particular— are facing in a cultural, social and political globalization context. This means a time disruption and its effects show how the conceptual framework of the social sciences and the anthropology weakens, due to a persistent theoretical dependency.

La épica homérica es rica en simbolismos. Siempre saturadas de mitos, las imágenes heroicas conducen a todas direcciones y, en ese sentido —como bien ha sostenido con autoridad y razón Hans Georg Gadamer¹ — «lo clásico nunca agota su elocuencia», ya que siempre ofrece nuevos ángulos de lectura y mantiene una cierta abertura que matiza las posibilidades de la interpretación.

Dentro del relato homérico, quizás una de las imágenes más vivas y familiares de quienes gustan del género sea recuperar al estoico Odiseo amarrado por sus compañeros al mástil de la galera. Se recordará que, ya entrando en aguas incontrolables y temidas y sabiendo de las dificultades

¹Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Ediciones Sígueme, Salamanca, España, 1988.

* IIS-UNAM

** UAM y Universidad de Playa Ancha, Chile

que entrañaban, la orden fue que sus oídos fueran taponeados con cera. El objetivo y el mensaje eran inequívocos: resistir al llamado y a las seducciones de las sirenas; para desoír su canto y evitar así entrar en su juego, evitando el viaje del cual no se regresaba.

La actitud de Odiseo lo transforma en un hombre moderno. Moderno, en el sentido cartesiano: no dejarse engañar por los sentidos; resistirse a lo que no corresponde a la razón. El método empleado es efectivo, en cuanto su razón; es decir, su discurso de control le permite observar una realidad, apropiarse de ella y controlarla; haciendo concordar la lógica de su acumulación con aquello que se pone al frente como problema.

Sin embargo, como lo clásico no agota su elocuencia, Franz Kafka² ha planteado la posibilidad de que el procedimiento de Odiseo, si bien desde esta lectura parece oportuno, adecuado y convincente, se encuentre en una situación de discordancia y desfase respecto de la realidad (problema) y, en ese sentido, no sea más que una actitud inoficiosa la lectura y la aprehensión del acontecer, por parte del mítico protagonista. Ello —como bien señala Kafka con agudeza—, porque las sirenas tienen un arma mucho más eficiente y temible que su canto: su silencio.

Si las sirenas han guardado su canto y si su llamado seductor no ha sido tal ni lo ha habido, cabe entonces la posibilidad de que Odiseo haya cometido un grave error desde su bagaje teórico, en la medida en que su discurso de control es incapaz de abordar una realidad que ya escapó y dejó de ser la esperada y regular, produciéndose entonces un desajuste en la temporalidad de la emisión del discurso y la ocasión del fenómeno. Esto significaría que el discurso de control no puede captar ni dar cuenta de una realidad que ya no expresa un comportamiento acorde con los términos a los cuales respondía su aparato conceptual.

Si concedemos la razón a Kafka y nos ubicamos en el ámbito de las ciencias sociales y de la práctica antropológica, ¿cuántas aprehensiones de realidad han sido equivocadas? ¿Cuántos de nuestros conceptos han dejado de ser operativos frente a la realidad? ¿Cuándo caducan nuestras certezas? ¿Qué sincronía existe entre el discurso de control y la realidad? Si bien resultan obvias, no por ello estas preguntas han sido respondidas ni superadas y, tal vez, ni siquiera sea un hecho tan claro ni estén concientizadas o codificadas como problema, al interior de la práctica antropológica.

Desde el punto de vista de la ciencia, nos encontramos con discursos que, desde su propia lógica y configuración, son confrontacionales, en términos de la congruencia de los tiempos de la acumulación (de los

²Franz Kafka, «El silencio de las sirenas», en *La muralla china*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1967.

referentes) y los del fenómeno (dinámica social). Este sería el caso común de las ciencias naturales y sociales en el sentido en que, constantemente, sus alcances teóricos y conceptuales se ponen a prueba frente a una realidad que invariablemente es dinámica —en algunos casos irreductible— y se vuelve inasible frente a las posibilidades de interpretación y comprensión, a partir del discurso y de sus coordenadas de conocimiento.

En las ciencias sociales, la confrontación está dada por las posibilidades de equivalencia o de articulación temporal del propio límite del discurso y de una realidad que se configura —hoy más que nunca— compleja e irreductible, con un alto grado de indeterminación y una insaciable corruptibilidad, culturalmente gran productora de mitos (felicidad, bienestar, entretenimiento, integración, etcétera), cuyo mejor símil puede encontrarse en la imagen del reloj de arena: fenómeno que ocurre, pero que no es estable; es, pero de pronto ya no es.

La complejidad de la dinámica cultural, social y económica del fin del milenio, debe ser entendida como la intervención y confluencia de diversos factores y elementos que interactúan pero que no son reductibles ni aislables unos de otros, por lo que representa una dificultad mayúscula su posibilidad de descripción y explicación, no pudiendo ser reducida a la suma de los enfoques parciales de los especialistas. La realidad social es de por sí interdisciplinaria, en el entendido de que no hay fenómenos que hoy tengan o puedan tener equivalencia y adscripción exclusiva con el uso categorial de alguna disciplina social.³

Los fenómenos sociales se encuentran siempre abiertos al tiempo y, por lo mismo, se enfrentan constantemente a problemas de sincronidad y concordancia, por una menor ductibilidad del discurso frente a la magnitud del devenir de los fenómenos sociales. Contrariamente, la literatura y el cine —por ejemplo— no acusarían este carácter confrontacional y falta de sincronía, en la medida en que tienen otra configuración y pueden controlar su propio tiempo, ya que el tiempo de la obra depende exclusivamente del autor o director.

Las ciencias sociales—especialmente la antropología y la sociología—no controlan su propio tiempo y, por tanto, enfrentan permanentemente el problema de la caducidad conceptual. Con ello, en términos de potencialidad explicativa, se hace mayormente patente la dificultad de aprehensión de la realidad, sobre todo si son cuestionados los ejes del tiempo y espacio, que son los dominantes en la inteligibilidad científica. Además, es claro que la falta de

³Rolando García, «Interdisciplinarietà y sistemas complejos», en Enrique Leff (compilador), *Ciencias sociales y formación ambiental*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades, UNAM y Gedisa, Barcelona, España, 1994, pp. 93.

sincronía se agudiza cuando sus descripciones y análisis se realizan en términos ideográficos (es decir, al intentar establecer el sentido del fenómeno), situación que produce una visión distinta a la de las ciencias naturales, puesto que en interés de la formulación de leyes, el problema del sentido se resuelve al interior de la propia comunidad científica.

El problema nuevo para las ciencias sociales es que ahora enfrentan un tiempo que posee características únicas y que corresponde al de un mundo o modernidad-mundo, el de la sociedad global, que se parece al tiempo de la larga duración braudeliano, pero que es capaz de condensarse en la simultaneidad como expresión de desigualdad y contradicción estructural, al interior de localidades, países y Estados. Este nuevo ángulo refiere un tiempo universal y normalizante que subordina los tiempos localmente significados y redefine sus antiguas fronteras, lo que constituye un nuevo escenario de desafío en el plano de la inteligibilidad para las ciencias sociales y en particular para la antropología.

En términos generales, la globalización constituye una nueva fase del desarrollo capitalista posnacional, cuyas características esenciales son la alta movilidad del capital, la privatización de la economía y el retiro del Estado, la desregulación de los mercados, de los procesos laborales y de la fuerza de trabajo, Nueva Internacional de Trabajo sobre la base de cambios tecnológicos centrados en el uso de la microelectrónica y la generalización en el uso de tecnologías nuevas como la robótica, la automatización, la informática, la biotecnología y la biogenética.

El objetivo de este ensayo es contribuir con el cuestionamiento de la dinámica que enfrentan las ciencias sociales y la antropología en un nuevo contexto cultural, económico y político, caracterizado por una brusca ruptura con la trama del tiempo y con la inserción en éste de los actores involucrados. En efecto, la llamada globalización plantea desafíos al conocimiento científico, especialmente a las ciencias sociales, en lo que se refiere a la temporalidad y sincronía de sus aprehensiones, al mismo tiempo que evidencia cómo el aparato conceptual y teórico de éstas se vuelve estrecho y débil —por decir lo menos—, ante la expresión de las transformaciones experimentadas en el mundo.

En este intento pretendemos, por un lado, perfilar lo que se ha llamado crisis de las ciencias sociales, enfocando las dificultades de inteligibilidad ante el devenir de los acontecimientos suscitados en los últimos 20 años y que caracterizamos como proceso de globalización; y por otro, el efecto que esta crisis ha tenido no sólo en la realidad social de los países de menor desarrollo, sino también —de acuerdo con el interés aquí planteado— en las ciencias sociales, específicamente la antropología y su dependencia teórica.

Acumulación, hegemonía y caducidad conceptual

Con claridad, el principio de acumulación de la antropología emana del desarrollo del pensamiento europeo —especialmente francés e inglés; aunque norteamericano en su extensión—, lo que no deja de ser síntoma de una constante. La antropología, como ayer, sigue siendo por excelencia una perspectiva «blanca» de recuperación de lo humano. Cuando el mundo se configura a partir de la imagen del Primer Mundo, las mismas ciencias sociales se ven arrastradas hacia sus principios ordenadores, quedando presas en su espíritu y en la necesidad de su trayectoria infinita. En sus líneas (o entrelíneas, si no queremos reconocerlo) están presentes los fantasmas de Spencer, Comte y Darwin, excelsos inspiradores del evolucionismo, quienes, sin proponérselo, en su tiempo sentaron los márgenes de nuestra retórica científicista y —¿por qué no decirlo?— ideológica. En su inspiración teleológica estamos presos. Sus insinuaciones han sido acomodadas indistintamente bajo el aura mítica de la panacea del progreso y de sus subsecuentes ideas de desarrollo o modernización, piezas clave todas del mismo rompecabezas: el capitalismo globalizado.

El problema de las dificultades de inteligibilidad no debe extrañarnos. El eurocentrismo de la ciencia social, que negativamente es la expresión de nuestra propia no acumulación y dependencia representa —paralelamente— el correlato mismo del afianzamiento político, económico y tecnológico de la Europa del siglo XIX, de alguna manera visto y asumido como paradigmático dentro de una concepción de modernidad por parte de aquellos estudiosos de diferentes partes del mundo que se integran a los centros de enseñanza de Europa y USA. Es esta relación académica dependiente la que arrastra el horizonte teórico y metodológico en el que, en gran medida, ha estado sumido nuestro quehacer, a lo que hay que agregar, como refuerzo, la ayuda institucional desplegada y recibida por los países de la periferia tercermundista (tanto a nivel gubernamental como no gubernamental).

Además, es necesario reconocer que con este préstamo académico y de incentivo a la investigación se enquistan dos problemas centrales, que aquejan a las ciencias sociales: 1) el referido a la universalidad del conocimiento; y 2) el problema de la pretensión de verdad y de los fines del mismo. Ambos problemas contribuyen a la exclusión de la legitimidad de otras aproximaciones, ahora olvidadas u opacadas por el dogmatismo ideológico que se impone, lo que en cierto grado revela y denuncia la dependencia y la falta de acumulación de nuestra práctica.

Paralelamente a lo señalado corre un proceso de autovalidación y autojustificación del valor de la ciencia y de la tecnología, cuando son presentadas como la única posibilidad de resolver los problemas actuales de orden social y natural, lo que ha llevado a sostener a Gorz que sus criterios implícitos y de inclusión sólo permiten llamar científicos «a todas aquellas capacidades y conocimientos susceptibles de ser sistematizados e incorporados dentro de la cultura académica de la clase dominante, y denomina no científicos a todas las habilidades y conocimientos que pertenecen a una cultura popular en vías de desaparición».⁴

En este sentido, la no acumulación que padecemos es tributaria de la aceptación acrítica de esta modalidad de hacer ciencia y sus implícitos, al ser transformada en tradición académica.⁵

En particular sobre este punto, y para significar la expansión y primacía de Occidente en el plano culturalista, Samir Amin ubica en el Renacimiento el verdadero emplazamiento de lo que ha denominado eurocentrismo, el que sin más representa la pretensión de universalidad paradigmática del capitalismo realmente existente,⁶ como toma de conciencia de las posibilidades universalistas de su propuesta de civilización tanto en lo que implica imponer e imponerse axiológica y materialmente a los otros, como en lo relativo al tipo de consumo y modo de organización de la vida social. Este eurocentrismo es, por una parte, cristalización de la sociedad capitalista, y por otra, una forma de conquista del mundo. Ninguno de los vectores, por cierto, debe ser comprendido por separado, sino como eje de movimientos equivalentes, destinados a la convergencia,⁷ con respecto al «universo habitado por objetos compartidos en amplia escala».⁸ En este sentido, las ciencias sociales y los antropólogos pagamos tributo al correlato conceptual que acompaña esta idea de mundo.

Occidente emerge y se consolida como una ideología transhistórica, como una metáfora y perspectiva de amplia escala que se mueve en todos los intersticios sociales y culturales, a modo de una teoría de la historia universal y de un proyecto político de iguales dimensiones que, cabalgando primero en

⁴ Víctor Toledo, «Tres problemas en el estudio de la aproximación de los recursos naturales y sus repercusiones en la educación», en Enrique Lef (compilador) *Ciencia Social y...*, p. 175.

⁵ Immanuel Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades-UNAM- Siglo XXI Editores, México, 1996, pp. 57-59.

⁶ La aseveración indica los rasgos de un capitalismo que ha generado una polarización constitutiva de centros-periferias y que no puede ser disuelta dentro de sus límites, pues corresponde a su propia contradicción. Consecuente con ello, «la representación de los demás continúa siendo el reflejo de esta polarización, un modo de justificación de aquella». Samir Amin, *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, Siglo XXI, México, 1989, pp. 24, 98.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Renato Ortiz, «La mundialización de la cultura», en *De lo local a lo global. Perspectivas desde la antropología*, UAM-Iztapalapa, México, 1994, p. 174.

la academia y luego entre las opacidades del sentido común, precisamente por su falta de transparencia hace que se configure como modelo explicativo conceptual de la evolución de todas las sociedades humanas, al igual que como proyecto de futuro, que se muestra paradigmáticamente a todas éstas.⁹

Así, esta idea del mundo es y se impone paradigmáticamente como economía de mercado que presiona en dirección al establecimiento de ventajas comparativas; y como producción en masa que, en su expansión, desarticula los sistemas productivos tradicionales y los modos de vida ligados a ellos. Institucionalmente, apuesta a un tipo de democracia y pluripartidismo que excluye cualquier otro tipo de institucionalidad fundada en la tradición o en el derecho consuetudinario, junto como emitir una declaración —siempre abstracta y ambigua— en favor de los derechos humanos, acomodada parcial y circunstancialmente a la condición del presente específico.¹⁰

Este eurocentrismo y su transhistoricidad se presentan bajo un sistema ambiguamente abierto y cerrado, a la vez: abierto, en cuanto su expansibilidad no termina y acecha como infinito: cerrado, en cuanto su imagen está siempre al frente, como señuelo de aquello que se debe alcanzar, constituyendo sobre todo una ética y una voluntad de ser y aspirar. Su deber ser (o ética civilizadora), como rostro y espejo del mundo, se asienta en la dicotomía irreconciliable entre sujeto y objeto, cuya inclinación antropocentrista implica una conquista permanente de lo otro-ajeno: aquello que es la naturaleza y que, a la par, corresponde a la desintegración de las interconexiones de las distintas dimensiones de lo humano, en las que se revela, especialmente en lo que corresponde al tiempo socialmente significado.

En relación con este centralismo y poder hegemónico, Immanuel Wallerstein¹¹ señala:

God, it seems, has distributed his blessing to the United States thrice: in the present, in the past, and in the future. I say it seems so, because the ways of God are mysterious, and we cannot pretend to be sure we understand them. The blessing of which I speak are these: in the present, prosperity; in the past, liberty; in the future, equality.

Esta curiosa visión de Wallerstein sin duda corresponde a cómo USA se mira a sí misma como medida del mundo, ya que, a pesar de haberse apartado de éste —inclusive de Europa—, la definición propia siempre ha

⁹ Amin, *op. cit.*

¹⁰ Maurice Godelier, «¿Está la antropología social indisolublemente atada al Occidente, su tierra natal?», en *Revista Internacional de las Ciencias Sociales*, número 143, UNESCO, Barcelona, 1995.

¹¹ Immanuel Wallerstein, «America and the World, today, yesterday and tomorrow», en *Theory and Society*, Holanda, 1992, p. 1.

sido en términos de globalidad planetaria; el resto del mundo siempre ha tenido a la sociedad norteamericana enfrente de sí.¹² Consolidada a partir del fin de la Segunda Guerra Mundial, el contenido de esta distancia se enuncia como contenido único y camino autoexplicativo al que se puede y debe aspirar, aunque «no es siempre obvio que todos los que reciben sus bendiciones sean aquellos que pagan su precio».¹³

En este contexto mundial, constituido en torno a un centro hegemónico ahora descentrado porque los dragones de Asia también se occidentalizan, la modernidad —como sostiene Gianni Vattimo¹⁴— constituye una progresiva iluminación. Los países y las regiones acreditan la modernidad a través de niveles crecientes de industrialización, urbanización, escolaridad, consumo, comunicaciones y administración burocrática.

El proyecto de modernidad ha buscado permanentemente superar la precariedad y la escasez de otras sociedades; sus formas de opresión y estilos tradicionales de vida son casi siempre referidos como «atraso».

La modernidad es entendida como «época de la historia frente a la mentalidad antigua, dominada por una visión naturalista y cíclica del curso del mundo».¹⁵ En ese contexto las categorías de espacio y tiempo serán vitales para: afianzar distancias; identificar modos de ser; reconocer diversidades y diferencias en los estilos de vida, así como la geografía y su paisaje; observar las continuidades y discontinuidades de los procesos sociales y las estructuras que los sustentan; circunscribir los espacios, la multiplicidad y las conformaciones de los mismos, al igual que la pluralidad de los tiempos que los recorren; advertir los rasgos de la pequeña comunidad y de la sociedad mayor; discriminar entre oriente y occidente, sur y norte, este y oeste. Las categorías de espacio y tiempo son las formas de la ubicuidad moderna y permiten responder al dónde y al cuándo y, en su cruce, identificar a quién o quiénes.

Cabe preguntarse, ¿qué conciencia tenemos los científicos sociales cuando en las investigaciones hacemos referencia a conceptos tales como progreso, desarrollo, modernización, pobreza, marginalidad, etcétera?

Richard Adams¹⁶ observa diferencias en la fase actual del evolucionismo en relación con las ciencias sociales, pues de una ciencia cuya esencia era la

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Planeta-De Agostini, España, 1994.

¹⁵ *Ibidem*, p. 11.

¹⁶ Richard Adams, «Las etnias en una época de globalización», en *De lo local a lo global. Perspectivas, desde la antropología*, UAM-Iztapalapa, México, 1994, p. 119.

oposidad, en la que operaban categorías dicotómicas,¹⁷ el estado de la situación indica que, como parejas, su constitución e influencia es bidireccional y multidireccional, en cuanto la dinámica globalizadora afecta sin distincos — sin distinción de mundo—, cualquiera sean las escalas y los niveles jerárquicos en los que se establezcan las diferencias entre regiones, países y localidades.

Mensajes, información, mercancías y rasgos salen desde cualquier punto y llegan a cualquier lugar; es decir, existe una red y un amplio contacto global, pero el impacto está fuera de control como posibilidad de recepción del flujo, quedando más bien en manos de un tratamiento particular por parte de los individuos, aún cuando nadie puede mantenerse inmune a este hecho.

Siguiendo al mismo Richard Adams, el tipo de poder que se configura en esta relación multidireccional no reviste los rasgos clásicos a los cuales se adscribía el modelo de aculturación norteamericano ya expuesto hace bastante tiempo por George Foster¹⁸ en su *Antropología aplicada*, en donde siempre uno de los términos de la relación se presentaba como hegemónico. Más bien, esta bidireccionalidad y multidireccionalidad nos hace entrar en el plano de la cultura, en un ámbito de polisemias confusas, a través de órdenes y formas altamente corruptibles.

Sin embargo, aún cuando nos ubiquemos en el tiempo de polisemias confusas, como la academia no siempre guarda sincronía con éste, y su perspectiva y directriz siguen siendo el progreso y la modernidad, debemos concederle la razón al antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot¹⁹ cuando afirma que es en medio de la razón (filosofía occidental) y la utopía (su proyecto), donde hay que ubicar la figura del antropólogo y al auténtico y quizás único sujeto de la antropología: el salvaje. Sujeto objetivado y aglutinante, al que se permanecerá encadenado paralelamente a la necesidad de las categorías que justifican la modernidad y como continuidad de la práctica colonial, hasta que la condición posmoderna obligue a realizar una arqueología de su acumulación, de sus premisas, de sus implícitos y —quizás— hasta de su muerte.²⁰

¹⁷ Por ejemplo: primitivos frente a civilizados; lo simple frente a lo complejo; lo rural frente a lo urbano; la homogeneidad frente a la heterogeneidad; lo tradicional confrontado con lo moderno; etcétera.

¹⁸ George Foster, *Antropología aplicada*, FCE, México, 1974.

¹⁹ Michael-Rolph Trouillot, «Anthropology and the Savage Slot. The poetics and Politics of Otherness», en *Recapturing Anthropology*, Richard Fox (editor), School of American Research Press, Santa Fe, Nuevo México, 1991.

²⁰ Con la idea de la muerte queremos rescatar lo que recientemente ha venido proponiendo el profesor e investigador colombiano Arturo Escobar («Welcome to Cyberia: Notes on the Anthropology of Cyberculture», en *Current Anthropology* 35, 1994, pp. 211-231; «El final del salvaje: antropología y nuevas tecnologías». Trabajo presentado en el Coloquio de Invierno sobre Las Ciencias y las Humanidades en los Umbrales del Siglo XXI, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades,

Desde el punto de vista de Trouillot, una crítica a la antropología cultural sólo puede descansar en una historización de su campo de apropiación, ya que la noción de salvaje, en cualquiera de sus acepciones, llena el extenso espectro simbólico que ha ayudado a construir y modelar el Occidente que conocemos. Esferas como la cultura de la pobreza, los programas de ayuda internacional, la ruralidad, el mundo étnico y la marginalidad urbana, tienen su salvaje.

Reconozcamos, también, que la producción antropológica ha sido parte esencial de la crítica al propio proyecto civilizatorio occidental. Como «contraciencia»: deshace la imagen del hombre que las ciencias humanas modelan; integra el principio de la inquietud, al indagar cómo se constituye la positividad del saber general del hombre; conmina a cuestionar la *ratio* de su historicidad y ...«suspende el largo discurso cronológico por el cual intentamos reflejar en el interior de ella misma nuestra propia cultura, para hacer surgir correlaciones sincrónicas en otras formas culturales».²¹

Nos parece que sólo de la honesta intensidad y profundidad de esa revisión, dependerán las posibilidades de explorar otros caminos y alternativas de trabajo y producción antropológica. Sin embargo, el otro (el «salvaje») no nos abandona y permanece entre nosotros:

*Just as utopia itself can be offered as a promise or a dangerous illusion, the savage can be noble, pise, barbarian, victim or aggressor, depending on the debate and the aims of the interlocutors. The space within the slot is not static, and its changing contents are not predetermined by its structural position. Regional and temporal variants of the savage figure abound, in spite of recurring tendencies that suggest geographical specialization.*²²

A finales del segundo milenio, será la cuadratura y la ambición de esta modernidad lineal la que se desgarrará, como un ángel de alas de cera. En la era del vacío —como sostiene Gilles Lipovetsky²³— ya no existe ídolo ni tabú y todo proceso socializador cambia de rumbo y se queda sin destino fijo,

UNAM, enero de 1997, pp. 13-17), de la Universidad de Massachusetts, en cuanto a cómo las nuevas tecnologías en el área de la informática, la genética, la biología molecular, las realidades virtuales, etcétera, y los científicos que participan de la creación de estas tecnologías, van configurando tecnoculturas que, a su vez, van creando tecnoespacios, es decir, cómo las nuevas tecnologías van inaugurando mundos nuevos que constituyen nuevas culturas, cada una con enunciaciones y discursos propios, por lo que a la antropología no le quedaría más que asumir estas emergencias culturales —como parte de su quehacer y como forma de legitimar su vigencia— o sucumbir frente a ellas.

²¹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1995.

²² Trouillot, *op. cit.*, p. 33.

²³ Gilles Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 1995.

al estar expuesto hacia espacios más abiertos y plurales, en donde la vanguardia, lo monolítico de lo aglutinante y su contradicción, la ideología y los sentidos únicos, se diseminan. «Todo lo sólido se desvanece»;²⁴ se pulveriza la subordinación y se cede paso a los nuevos sentidos de personalización, esta vez arraigados en un individualismo hedónico, cada vez más lejos de la sumisión hacia esas coordenadas espacio-temporales.

La complejización de las sociedades y su imposibilidad de mantenerse inmunes a los cambios globales, ha significado el desperfilamiento de las categorías tiempo y espacio sobre las cuales se ha representado la modernidad y en las que ha descansado buena parte de la producción antropológica. En el contexto de la globalización, se produce la descentralización del mundo y la generación de fuentes plurales de sentido a los actos sociales, lo que cuestiona los paradigmas explicativos de las ciencias sociales y el modo de apropiación de los objetos/sujetos de estudio.

En los términos de Rolando García,²⁵ podemos señalar que estas transformaciones nos hacen tomar conciencia de las dificultades que esta complejidad entraña y, consecuentemente, de la necesidad de redefinición de las ciencias sociales dentro de este contexto, además de la búsqueda de alternativas explicativas más auténticas y autónomas —despojadas de eurocentrismo— y de sus ejes explicativos, en una práctica interdisciplinaria que no se basa en un mero préstamo disciplinario, sino más bien en una hibridación horizontal y democrática.

A partir de lo señalado, la discusión sobre la posmodernidad —expresión cultural de la posindustrialización— ha de observarse con precaución, porque en el Tercer Mundo —como ha sostenido Néstor García Canclini²⁶— coexisten premodernidad, modernidad e indicios elitistas de posmodernidad. La posmodernidad, que corresponde a un estado de situación donde se han extraviado los ejes referenciales del tiempo y del espacio que permitían ubicar los objetos y los sujetos y concretarlos en su cruce, ayuda a entender el efecto de la globalización sobre la cultura. Como sostiene Ortiz:²⁷ «... el mundo se encuentra descentralizado. Percibimos la llegada de un universo sin grandes relatos; esto es, carente de puntos rígidos de orientación».

²⁴ Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, México, 1989.

²⁵ Rolando García, *op. cit.*

²⁶ Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, Conaculta, México, 1990.

²⁷ Renato Ortiz, *op. cit.*, p. 174.

Frente a los paradigmas que señalaban la búsqueda de leyes generales con un sentido único en ciencias sociales, religión, saber y política, como agentes centrales y rectores en la producción de sentido, sin lo cual se produciría el caos, la posmodernidad, en el contexto de la globalización, redefine esta situación en tanto la falta de centralidad (también expresada espacialmente) no implica la destrucción de la sociedad, ni de la persona, sino tan sólo su refiguración.

A diferencia de las fases anteriores del capitalismo (colonialismo e imperialismo) —que bien conocen los antropólogos, y que encontraban su caracterización última en terrenos bien delimitados, de acuerdo con la presencia rectora de algún país (como Inglaterra, Francia y, más tarde, los Estados Unidos)—, la fase actual de globalización muestra más bien un proceso de desterritorialización y dilatación de las fronteras, en donde las naciones pierden centralidad, mas no poder.

Globalización y práctica antropológica

El presente contexto global se particulariza como inscripción de la globalidad en la localidad; se expresa en la flexibilización de las fronteras; en la alteración de los tiempos socialmente significados y en la transformación de las relaciones y fenómenos sociales y, por consiguiente, en el quehacer científico en el ámbito antropológico.

Ello sugiere el replanteamiento de algunos referentes teóricos y conceptos que han sido clave en el desarrollo de la antropología y de su dependencia en América Latina, asimismo en la intelección de sus sujetos y contextos de estudio, en la medida en que no es posible —por ejemplo— establecer fronteras rígidas para identificar a los actores sociales y dar cuenta de su identidad, lo que ha sido una categoría central en ésta.

Desde que se aceleró la globalización del capitalismo con la Nueva División Internacional del Trabajo²⁸ y se produjo la dispersión territorial de las actividades industriales —atravesando territorios, fronteras, culturas y civilizaciones— se empezó a hablar del fin de la geografía, lo que cuestiona la concepción tradicional de soberanía y de Estado-nación, basada en la idea de territorialidad. En este contexto, en los países de menor desarrollo se pasa de la industrialización substitutiva de importaciones a una industrialización orientada a las exportaciones complementarias, provocándose por parte de las tecnocracias del Fondo Monetario Internacional o del Banco Mundial,

²⁸ F. Froebel, et al., *La nueva división internacional del trabajo*, Siglo XXI, México, 1981.

entre otras organizaciones multilaterales y transnacionales, la necesidad de la desestatización, la privatización, la apertura de mercados y la «monitorización» de las políticas económicas nacionales.

Norte-sur, este-oeste, centro-periferia, no reflejan necesariamente la división del mundo que prevaleció hasta antes de la globalización. Ahora, ganadores y perdedores se distribuyen en todo el planeta y las empresas protagonistas no se adscriben ni identifican con un país como fue en el pasado.²⁹

De esta manera Occidente, que ya dejó de ser un lugar físico, se vuelve una forma de realidad y un modo de ser: cara cosmética, polifonía desbordante y multifacética por excelencia. Encierra pretensiones de un discurso que se presenta ilimitado, inasible, soberbio y —sobre todo— autoexplicativo, sin efectivos cuestionamientos a la ciencia, a la técnica y a la concepción de la historia. En suma, se adhiere a una permanente, monológica y autoritaria autojustificación de las estructuras y formas de ejercicio y legitimación del poder, a la que supuestamente se debería adscribir el resto del mundo. La necesidad de «modernizar» el mundo impone su occidentalización, al comprender principalmente las definiciones económicas, sociales, culturales e institucionales dominantes en Europa occidental y en los Estados Unidos.³⁰

Social y culturalmente, la producción y circulación de las formas simbólicas derivadas de la globalización expresan una forma de «disponibilidad extendida», comprometiendo a receptores que pertenecen y se ubican en contextos sociales y espaciales distantes de los puntos de producción,³¹ como ocurre —por ejemplo— con campesinos, pescadores y grupos étnicos que se ven obligados a participar de una amplia e incontrolable relación comercial, bajo presiones intensas sobre los recursos locales y especializaciones productivas derivadas de la inserción de las economías nacionales, en el ámbito de la globalización.

La condición de la sociedad contemporánea queda definida por un amplio arco de redes entrecruzadas y convergentes, que implican la «desterritorialización de la producción» y el «encadenamiento y capitalización de imáge-

²⁹ Esto se hace más evidente en tanto la globalización y la paradójica formación de bloques económicos regionales (como el Tratado de Libre comercio de América del Norte o el MERCOSUR) se establece en desiguales condiciones de competencia, produciéndose una integración en condiciones desfavorables para los países menos desarrollados y para los países pobres (como sería el caso actual de México y el eventual de Chile en el TLC), lo que liquidaría áreas productivas tradicionales («no viables») y formas de vida ligadas a ellas.

³⁰ Amir, *op. cit.*; Octavio Ianni, *Teorías de la globalización*, Siglo XXI y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades-UNAM, México, 1996.

³¹ John B. Thompson, *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, UAM-Xochimilco, México, 1993.

nes»,³² además del vértigo consumista. Claudio Lomnitz³³ sostiene que nuestro consumo de lo externo y el consumo externo de nuestra oferta tercermundista, no sólo de materias primas sino también del exotismo étnico y de la producción no seriada, configura una suerte de estándar internacional como forma de vida, marcado por la presencia del Primer Mundo (Europa, USA y Japón). La riqueza «transforma las fronteras impositivas del estilo y de la moda». Cuando adquieren cierta autonomía —es decir, «objetividad»—, estas sociedades se erigen como los jueces últimos y legitimadores principales de las culturas locales.

Paralelamente —y con una complaciente ignorancia por parte de las tecnocracias ilustradas— Jacques Le Goff³⁴ sostiene que, frente a la toma de conciencia de este «atraso», al Tercer Mundo le ha tocado enfrentar los problemas derivados de la conciliación de la modernidad con la identidad; esto es, asumir las discordancias entre los países reales y los virtuales o entre su imaginario primer mundista frente a su inserción real, periférica y dependiente, en la medida en que los crecimientos experimentados por las economías dependientes y monoexportadoras se realizan reconstituyendo y redefiniendo los sistemas productivos, las formas sociales, los modos de vida y los tiempos socialmente significados sobre los cuales descansan las acciones individuales y colectivas que, ligadas a las tradiciones, vinculan a éstas con la identidad. En rigor, podemos sostener que se produce una dispersión de la memoria colectiva que enlaza a las diferentes generaciones.

En este sentido, lo que está en entredicho es la posibilidad de aprehensión de los fenómenos sociales, culturales y políticos, perdiéndose el peso explicativo de sus racionalizaciones frente a la magnitud y al ritmo de los cambios: ya no existen universos sociales cerrados; las comunidades pierden sus límites referenciales, anclados en el tiempo y espacio; y las localidades se saturan y deprimen en términos demográficos, debido a la irrupción de cambios en el mundo del trabajo, emergencia de nuevas formas y actividades productivas y desvinculación de los sistemas productivos tradicionales. Es así como se pluralizan los sentidos únicos que cohesionaban a los individuos, se debilitan las lealtades hacia aquellos valores específicos fundados en la tradición y legitimidad de los liderazgos locales y la memoria colectiva se va perdiendo, en medio de la ansiedad desvinculante de un mundo sin pasado.

³² Ortiz, *op. cit.*, p. 175.

³³ Claudio Lomnitz, «La decadencia en tiempos de globalización», en *De lo local a lo global. Perspectivas desde la antropología*, UAM-Iztapalapa, México, 1994, p. 96.

³⁴ Jacques Le Goff, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, Paidós, Barcelona, España, 1991, p. 161.

Comunidad y Estado-nación

La complejización de las sociedades contemporáneas ha impactado de diversas maneras al ámbito rural. En la actualidad no se puede hablar —como antaño— de sociedades rurales como entidades aisladas, como un universo social pequeño, donde la vida social se desarrolla —aparentemente— en plena armonía. El mundo campesino ya no es una comunidad cerrada ni tampoco —en cierto sentido— autónoma, conformada por hombres que tienen enfrente su objeto de trabajo. Si históricamente fueron pobladores de un determinado territorio y experimentaron las mismas vicisitudes históricas, los mismos desafíos, tuvieron los mismos líderes y se guiaron por modelos de valores semejantes, de donde surgieron estilos particulares de vida y a veces una identidad colectiva,³⁵ hoy «lo campesino» se refiere a una sociedad integrada al Estado-nación —e incluso al mundo—, cuyas relaciones sociales tienden a complejizarse tanto o más que en las ciudades.

Como lo ha señalado José Lameiras,³⁶ categorial y físicamente el espacio siempre muestra límites, comienzos y términos de relaciones, con base en criterios geográficos, históricos, culturoológicos, politológicos y científico-sociales, inter o extrarregionales. El espacio y el tiempo comparten situaciones de inestabilidad, tanto naturales como artificiales. De esta manera, la existencia de regiones que se han constituido históricamente con base en la tierra ha creado un sistema productivo y un estilo de vida particular, como identidades enraizadas en el tiempo y plenas de significado y significaciones, a través de las estaciones y de ritos. Actualmente, son entidades sin duda perturbadas (tanto en su sistema productivo como en su estilo de vida) por hechos extrarregionales —como los cambios globales—, que tienen que ver con la intervención (o desregulación) del Estado y fenómenos demográficos y migratorios, además de los cambios en la estructuración económica y política, en la cosmovisión y en los sistemas simbólicos, todo lo cual ha sido determinante en la reestructuración regional globalizadora de los últimos años.

La relación globalidad-localidad exagera la polarización estructural a nivel mundial, de tal manera que la producción económica, planteada por el dogmatismo neoliberal, lleva al investigador social Hubert Carton de

³⁵ Gilberto Giménez, «Apuntes para una teoría de la región y de la identidad regional», en *Estudio sobre las culturas contemporáneas*, Universidad de Colima, volumen VI, número 18, México, 1994, p. 165.

³⁶ José Lameiras, «Identidad en las montañas», en *Rancheros y sociedades rancheras*, Barragán, E., et al. (Coordinadores), Cemca, El Colegio de Michoacán y Orstom, México, 1994, pp. 81-97.

Grammont³⁷ a sostener que dentro de este esquema «sobra» población (aludiendo a los que están en condiciones de extrema pobreza) y «sobran» países (aquellos que no pueden producir para exportar). En particular, lo mismo puede observarse en el discurso oficial chileno después de las reformas estructurales del Estado y la economía, que habla de «campesinos no viables» (como población «sobrante», a la cual sólo cabe suministrarle servicios para mejorar sus condiciones de sobrevivencia) y regiones —como las zonas áridas— que carecen de atractivos para inversiones de capital, en tanto se trata de terrenos completamente degradados y faltan en absoluto otros recursos productivos (como el agua, elemento vital para actividades agrícolas, ganaderas o mineras).

La modernidad no consumada (discursiva y prácticamente), y la globalización (expresión última de ésta), transforman las actividades principales de los grupos sociales recreando los espacios físicos y culturales en los cuales se desarrollaban los sujetos, imponiendo así un nuevo tiempo, al que se someten, lo cual genera cambios en la vida cotidiana que, al expresarse en la manera de ver e interpretar el mundo, provocan cambios de identidad. En este sentido:

El mundo en el cual los hombres ahora circulan, para constituir un engranaje único, tiene que ajustar la manera de contabilizar el fluir del tiempo, sin el cual su racionalidad no encontraría los medios para concretarse. El tiempo, representación social por excelencia, se adecua a las exigencias de una civilización urbano-industrial. Tiempo mundial, que se impone a todos los países, independientemente de sus particularidades o de sus idiosincrasias.³⁸

Este tiempo refiere, en rigor, al tiempo de la extensión del capital y de la movilidad del mismo.

Lo anterior refuerza la idea de que el Estado-nación ha perdido centralidad. Claudio Lomnitz³⁹ señala que es decadente pensar —desde una óptica tercermundista— que los países pobres vivimos un momento postnacional y, por lo tanto, estamos obligados a adoptar alguna forma de nacionalismo. La globalización es engañosa, pues se refiere a «una interconexión en el plano de la economía y de las comunicaciones, mas no conlleva necesariamente un sentido de comunidad».

³⁷ Carton de Grammont, Hubert (coordinador), *Globalización, deterioro ambiental y reorganización social en el campo*, Juan Pablos Editor e Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, México, 1995, p. 10.

³⁸ Ortiz, *op. cit.*, p. 168.

³⁹ Lomnitz, *op. cit.*, p. 90.

Dentro del contexto de lo señalado existe una sutileza que contrabandea esta imagen de la globalización, ya que hace creer que el contacto entraña una relación de cierta horizontalidad, una sensación de estar unidos y de pertenecer efectivamente al mundo. Sin embargo, implica una orientación contraria al sentido comunitario o de comunidad, rasgo que —inclusive— puede ser detectado en las más reaccionarias posiciones que han definido las ideas del Estado nacional, sobre todo aquellas que remiten a la fijación arbitraria de fronteras físicas, en medio de sociedades dispersas. Con la globalización se desgarran la consistencia de la comunidad: es decir, todo aquello que configura la red que soporta el sentido de pertenencia y de reconocimiento histórico hacia un pasado común, pues la globalización «desgarra» el contexto productivo en el que se formaron múltiples tradiciones.⁴⁰ Más bien —como sostiene Marshall Berman⁴¹— se trata de «una unidad paradójica, la unidad de la desunión: nos arroja a todos en una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia».

De ahí también que pueda sostenerse una distancia, no menos importante, entre lo que son diversidades culturales y diferencias culturales. Diversidad cultural refiere al orden cultural y a una posibilidad coherente de lectura de sí mismo y del entorno, como reconocimiento a los principios aglutinantes que enjagan e integran a los individuos de una comunidad, mientras que las diferencias culturales más bien obedecerían al horizonte de una matriz que estandariza, hace convergentes y transnacionaliza las necesidades humanas, pero configurada como principio estratificador de las diferencias, en el ámbito y sentido de la capacidad de apropiación material y simbólica. Quizás como una suerte de estética del consumo, pero siempre sobre la base de una condición que no puede ser sino dispar, entre países que siguen perteneciendo a la amplia y matizada cromática del arcoiris. En suma, presencias productivas y de consumo, que van desde el Primer Mundo hasta el paleolítico desgarrado (¿Quinto o Sexto Mundo?).

En relación con el contexto de las transformaciones descritas que rearticulan las diferencias culturales. Claudio Lomnitz⁴² afirma que «la mayor parte de las culturas que sobreviven a la globalización están —de hecho— desgarradas de los contextos productivos en que fueron creadas. Los viejos signos han tenido que adaptarse y transmutarse ante las actuales condiciones de producción. Todo ello significa que lo que en el Primer Mundo

⁴⁰ *Ibidem*, p. 168.

⁴¹ Berman, *op. cit.*, p. 1.

⁴² Lomnitz, *op. cit.*, p. 96.

aparece como una fiesta de diversidad cultural es, desde una perspectiva global, la integración de culturas premodernas y modernas a un sistema de mercado globalizado, donde los patrones dominantes del gusto y del estilo están crecientemente concentrados en un manojo de países». Lo efectivo — sostiene el antropólogo— es que se está acabando la diversidad cultural; son diferencias culturales las que afloran y aumentan, cada vez más polares y excluyentes. Nuevas dinámicas regeneran y resignifican la distancia que nos ha separado siempre de los países del llamado Primer Mundo.

Globalidad, localidades y ruralidad

La internacionalización del capital comienza en la posguerra, pero se acelera a partir de mediados de los años sesenta. La característica fundamental es que, como parte de la Nueva División Internacional del Trabajo se internacionaliza el capital productivo, además del financiero y el comercial, desarrollando un modelo de acumulación que incluye el traslado a la periferia de importantes segmentos de industrias (especialmente en el sector de la siderúrgica, petroquímica, automovilística, textil y agroalimentaria) que requieren de un uso intensivo de mano de obra y recursos naturales locales y son contaminantes, limitando así las posibilidades de un modelo de desarrollo sustentable. Esta fase de globalización se basa en las inversiones directas de las empresas transnacionales, actores centrales en este proceso, las que controlan el conocimiento y los sistemas financieros, de mercado y organizacionales, así como las nuevas tecnologías de producción, que son las bases de su expansión.

De esta forma, se busca hacer más rentable el capital a través de abrir nuevos caminos y sectores de acumulación. Utilizados como peones de ajedrez que se pueden sacrificar en el juego, los países de menor desarrollo poseen las condiciones básicas para posibilitar este proceso: 1) potencial de fuerza de trabajo barata y disciplinada, la que puede alcanzar niveles rentables de productividad en muy corto plazo y, por lo mismo, ser fácilmente sustituida; 2) fragmentación del proceso productivo, por lo cual muchas fases pueden ser realizadas mediante trabajo de baja calificación; y 3) incorporación de nuevas tecnologías, especialmente en el área de transporte y comunicaciones, lo que permite realizar una producción completa o parcial en cualquier parte del mundo. Los países cuentan, asimismo, con fuentes de recursos naturales e importantes reservas de la biosfera que son de interés para los inversionistas.

Esto significa que la globalidad no es una relación abstracta o inconsistente ni generalizable normativamente pues se impone en el ámbito de lo local de una manera singular. En lo que respecta al sistema alimentario mundial,

por ejemplo, las economías desarrolladas han generado condiciones de especialización mediante las cuales controlan bienes estratégicos (y no sólo tecnológicos), como el mercado de la carne, de los cereales, de la leche, de los huevos, entre otros, mientras que las economías de bajo desarrollo hacen de simple complemento agrícola, produciendo flores, frutas y hortalizas. En términos generales, la producción de los países menos desarrollados se orienta hacia el mercado externo a través de productos de contra-estación (ventajas comparativas), como productos «exóticos» o vegetales *baby* (alimentos infantiles), etcétera.⁴³ En consecuencia, la especialización productiva implica que:

1. se mejora la dieta de los habitantes de los países desarrollados;
2. se debilita la condición alimentaria de la población local de los países exportadores, salvo para las élites nacionales;
3. se destradicionaliza la población local, al reconvertir el paisaje con nuevos cultivos y la emergencia de nuevas actividades laborales y formas contractuales; y
4. se deteriora el ambiente, ya que en el caso de monocultivos un territorio puede convertirse netamente en exportador, pero, al mismo tiempo, sufrir una profunda degradación del suelo y demás recursos naturales.

Los puntos 1 y 2 representan una contradicción vital, en términos de autosuficiencia alimentaria y concepción de desarrollo. En Chile, por ejemplo, las mejores tierras agrícolas (en la zona central) han sido reconvertidas y orientadas exclusivamente hacia la producción de frutas y hortalizas de exportación, disminuyéndose así la posibilidad de alcanzar suficiencia en alimentos de consumo básico (como trigo). En este mismo contexto, el país se ubica entre los principales productores de harina de pescado a nivel mundial (no destinada a consumo humano), mientras que un porcentaje de población cercano al 30 por ciento (declarado oficialmente) vive en condiciones de pobreza.

México, a su vez, desde principios de los años 70 observa un déficit productivo de maíz (alimento originario y básico en la dieta de la población), destinando una parte importante de sus recursos a importar masivamente productos agrícolas para consumo humano, con lo que ha perdido la capacidad de autosuficiencia alimentaria que gozaba en el pasado.⁴⁴

⁴³ Williams Friedland, «The New Globalization: the Case of Fresh Produce», en Bonanno, et al. (editores), *From Columbus to ConAnagra. The Globalization of Agriculture and Food*, University Press of Kansas, 1994, pp. 210-231.

⁴⁴ David Barkin y Blanca Suárez, *El fin de la autosuficiencia alimentaria*, Editorial Océano y Centro de Ecodesarrollo, México, 1985.

De acuerdo con el punto 3, la mentada inserción económica internacional significa, en términos de decisiones, una indicación sobre qué, cuánto y cómo producir y la destrucción de la producción interna de productos básicos y estratégicos, con lo que se transforma a los países y su población en dependientes alimentariamente y con ello se crean, por consiguiente, condiciones para la desarticulación de los sistemas productivos campesinos y alimentarios tradicionales, además de provocar fuertes procesos de descampesinización, generar mercados temporales de trabajo, y extensivos y complejos procesos de migración entre las zonas rurales y las urbes resignificando las identidades, demandas y aspiraciones de los sujetos sociales y su definición como actores sociales.

En relación con el punto 4, la especialización agrícola y ganadera reduce en forma creciente la riqueza de la biodiversidad. De entre unas 250 mil plantas reconocidas en el planeta, por ejemplo, tan sólo un tercio es considerada comestible por el ser humano, pero 90 por ciento de los alimentos que consumimos corresponde a sólo 20 de ellas. Es así como la especialización productiva de especies y variedades de alto rendimiento ha significado la desaparición de muchas de éstas, lo que se traduce en pérdida de material genético para los países monoexportadores y un aumento en los costos de producción de los alimentos, cercano a 10 por ciento anual. Asimismo, se traspasa y asume un costo en materia orgánica y disminución de la fertilidad de los suelos. Es sintomático que, en el periodo que va de 1964 a 1984, la cantidad de fertilizante utilizado en este modelo agrícola se ha incrementado en una cifra que va desde 29, 3 kilos/habitante/año a 85, 3 kilos.⁴⁵

Otro ejemplo ilustrativo se refiere al aumento de las exportaciones mundiales de carne y productos lácteos, que entre 1950 y 1984 pasó de 2 a 11 millones de toneladas. Consumidos preferentemente en los países de alto ingreso *per capita*, estas exportaciones se sustentan en la producción de animales de África y América Latina a expensas de la reconversión de grandes áreas de cultivos, de las dietas locales y de la tala de amplias extensiones de bosques.⁴⁶

Estos casos entre muchos que se podrían citar permiten observar cómo se desarticulan ciertas dimensiones clave en las que se asientan el trabajo antropológico y la investigación rural: tradición y comunidad; memoria y ritos de pasaje; socialización y visión del mundo; apropiación del paisaje y

⁴⁵ José González Alcantud y Manuel González de Molina (editores), «Introducción», en *La tierra. Mitos, ritos y realidades*, Anthropos y Diputación Provincial de Granada, España, 1992, pp. 7-50.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 29.

lenguaje. Pero sobre todo, observamos en el campo trabajadores sin memoria colectiva, quienes ejercen la «libertad» de vender su fuerza de trabajo en cualquier mercado, indistintamente de su ubicación y rubro.

Entonces, si nuestro punto de partida es la investigación rural, el desarrollo, o la mejora de las condiciones de vida de la población, ¿cuál es el contenido o nuevos contenidos de estos conceptos? Desde las ciencias sociales, ¿cómo nos situamos frente a un proceso que destruye y desarticula? ¿Qué significa, en este contexto, eficacia o eficiencia? ¿Cómo experimentan los actores estos procesos de cambio y cómo las ciencias sociales se apropian de ellos?

Si queremos referirnos al actor agrario, inmerso en el proceso descrito, ya no puede ser comprendido a partir de la cotidianidad de la vida social y de las redes comunitarias y organizativas en las que se formó históricamente su identidad colectiva. En un mundo que cambia al ritmo de las sociedades globalizadas, inevitablemente los sujetos sociales están sometidos a un proceso permanente de constitución y desestructuración, a la vez que los procesos de construcción de identidades colectivas no parecen estar anclados en pilares tan sólidos como en el pasado fueron por ejemplo la sindicalización, las mejoras salariales, la vivienda rural o la lucha por la tierra, cuyo arraigo adquirió connotaciones afectivas y vitales en toda Latinoamérica.

Hoy en día se trata de sujetos sometidos a tensiones entre su acción específica y la estructura socioeconómica en la que se encuentran situados, estructura que se ha ido modernizando con las consecuencias antes señaladas. Sin embargo, analíticamente se trata de actores complejos: por un lado, responden a las determinantes de la modernización y lo que esto implica en términos de construcción de identidad; por otro, son actores que van elaborando o reinventando a cada momento sus recursos de sobrevivencia y estrategias para adaptarse socialmente, o incluso, para modificar su situación estructural.

Respecto a los jornaleros agrícolas, cada vez más comunes en el ámbito de la llamada «modernización de la agricultura», Brigitte Boehm⁴⁷ sostiene que, como «participantes activos en un mundo cambiante, ellos se transforman cotidianamente y hacen difícil la tarea de explicar su heterogénea composición social y más aún, su capacidad de creación cultural, al aprehender ambientes y situaciones sin precedentes e integrarlos en su ámbito vital».

Así, por ejemplo, la migración (concepto angular en antropología y sociología rural), ya no significa exclusivamente desarraigo, sino que es vivida además como la incorporación a nuevos tiempos y espacios físicos,

⁴⁷ Brigitte Boehm, «Las consecuencias individualizantes de la modernización », en *Nueva Antropología*, volumen XI, número 39, México, 1991, pp. 89-98.

sociales, culturales y económicos capaces de alterar la organización social, el ámbito de acción de sujetos y grupos, con los consiguientes cambios en la visión del mundo. Como esta incorporación significa integrar y transformar las dimensiones de la cosmovisión, bajo algunas condiciones y en determinados grupos de edad, especialmente entre los jóvenes y adultos jóvenes (y también en el caso de las jornaleras agrícolas en Chile), la migración resulta atractiva y gratificante; mas no un proceso doloroso, como ha sido calificada en estudios clásicos sobre la materia.

En este contexto, si se quiere seguir definiendo este espectro social y cultural como sociedad rural, deberá entenderse en su dinamismo y refiguración del paisaje y de los actores sin enmarcarla en una definición rígida, limitada a la magnitud de las localidades, pueblos o ciudades. Lo rural es un componente de la sociedad global y trasciende al sector puramente agrícola, aún cuando éste puede ser predominante en ciertos lugares y etapas históricas.

En este sentido, no debemos entender la distinción rural/urbana como dos polos constitutivos de realidades diferentes y opuestas. «Lo rural» y «lo urbano» no son compartimentos estancos ni constituyen dinámicas independientes, sino que guardan una relación recíproca y bidireccional, cuyos procesos de distinción se han alterado o coincidido con los de interpenetración e influencia mutua. Esta distinción no se puede establecer *a priori* sobre la base de características o atributos intrínsecos de cada uno de estos mundos, sino por el lugar que cada espacio ocupa dentro del proceso global de división social del trabajo, enfatizando los procesos y relaciones en que «lo rural» y «lo urbano» definen un complejo de continuidades y rupturas. Sin embargo, sin duda existe una mayor centralidad urbana en las relaciones campo-ciudad, basada en una integración subordinada de «lo rural» a «lo nacional»; o aceptada como un proceso en el cual la interpenetración parece estar ganándole la partida a la distinción, cuyo resultado es que lo rural ha dejado de ser sinónimo de agrícola.⁴⁸

Consecuentemente, esto significa en términos de la división de tareas la urbanización de ciertas actividades tradicionalmente desarrolladas en espacios rurales y la emergencia de actividades nuevas, como también de nuevas superficies de contacto de «lo rural» en sus articulaciones con «lo urbano». Un ejemplo muy claro de esto último es la magnitud e importancia que han adquirido las empresas agroindustriales.

La modernización agropecuaria también ha significado el desarrollo de las ciudades intermedias, en cuanto a su tamaño y su ubicación en áreas

⁴⁸Francisco López-Casero, (compilador), «Prefacio», en *La agrociudad mediterránea*, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, serie Estudios, Madrid, 1989, p. 3.

dinámicas. De tal manera que las migraciones del campo no se dirigen necesariamente como antes hacia las grandes ciudades y metrópolis, dentro de un proceso caracterizado por el empeoramiento de las condiciones de vida, sino que tienden a relocalizarse en pequeños poblados «rur-urbanos» o en ciudades medianas sin romper del todo sus vínculos con actividades agropecuarias.

Estos espacios urbanos intermedios cambian también sus características. Por un lado son proveedores de mano de obra para actividades agropecuarias y agroindustriales, y por otro poseen, en sí mismos, fuertes vínculos con la agricultura y con la industria dedicada a la transformación de los productos agrícolas. Estas ciudades no se caracterizan solamente por su tamaño y por su carácter mixto, sino más bien porque experimentan un proceso en el cual se van constituyendo rasgos estructurales y perfiles socioculturales particulares, que las dotan de especificidad sociológica y de una complejidad distinta.

Estas formas de asentamiento adquieren características que los distinguen de los tradicionales pueblos rurales y de las grandes ciudades, definiendo espacios híbridos e intermedios entre «lo rural» y «lo urbano». En estos espacios se interrelacionan dos grupos principales: uno pertenece al antiguo y desperfilado mundo agrario y el otro al mundo urbano, lo que da lugar a una peculiar combinación de elementos de diferenciación y homogeneidad, que establece zonas de intensa y constante dialéctica entre la integración y el conflicto. La formación de un grupo urbano es la diferencia con la pequeña comunidad rural, mientras que la interdependencia de ambos sectores es el rasgo que las diferencia de la gran ciudad.

De esta manera, lo «pueblerino» y lo «rur-urbano» son espacios donde lo rural y lo urbano parecen combinarse y articularse de una forma novedosa y particular, configurando una realidad que no es propiamente rural o urbana y, por lo tanto, no puede conceptualizarse dicotómicamente (como lo ha representado y aún lo hace buena parte de la ciencia social), ya que estos espacios definen de otro modo la dinámica espacial de la división social del trabajo, cuyas especializaciones y funciones no pueden reducirse al tradicional concepto dual: rural/urbano. Estos espacios conjugan e integran lo campesino» con «lo ciudadano» y «lo rural» con «lo urbano», tanto en términos económicos como culturales, sociales y políticos.

Los grupos sociales que experimentan procesos de modernización y transformación (como los acontecidos en el agro latinoamericano) participan de un mundo cambiante, que se recrea cotidianamente (por ejemplo,

varía de una estación o temporada a otra), todo lo cual se expresa en heterogeneidad y polimorfismo. Son actores sociales en construcción y síntesis de múltiples procesos de transformación, en tanto la consecuente acción social produce, como habíamos dicho, espacios híbridos entre lo rural y lo urbano. La región, a su vez expresión espacial de un proceso histórico particular que determina un tipo de relaciones sociales y culturales estructuradas, se ve modificada, desdibujando los límites entre lo rural y lo urbano.

La modernidad-mundo y los ejes del tiempo y el espacio

La «fábrica global», una de las metáforas que usa Octavio Ianni para describir la globalización,

se instala más allá de cualquier frontera y articula capital, tecnología, fuerza de trabajo, división del trabajo social y otras fuerzas productivas. Acompañada por la publicidad, por los medios impresos y por la electrónica, la industria cultural, mezclada en periódicos, revistas, libros, programas de radio, emisiones de televisión, videoclips, fax, redes de computadoras y otros medios de comunicación, información y fabulación, disuelve fronteras, agiliza los mercados, generaliza el consumismo. Provoca la desterritorialización y la reterritorialización de las cosas, gentes e ideas. Promueve el redimensionamiento de espacios y tiempos.⁴⁹

Esta condición de modernidad no puede soslayarse en el discurso antropológico, en tanto la reubicación del espacio y la redimensión del tiempo modifican aspectos clave en los que se asienta esta disciplina, como es la identidad.

La identidad y la adaptación son aspectos transversales del trabajo antropológico, cualesquiera sean la magnitud y la especificidad social y cultural del grupo en estudio. Corresponden a una expresión de vitalidad y autenticación del hombre y de la comunidad, desde donde se reconocen ancestros y tradiciones y se entregan respuestas y creatividad. Allí se escribe la biografía colectiva de la que se es parte y en la que se está contenido, atrapada siempre dentro del andamiaje de su arquitectura. En este sentido, la idea de identidad presenta dos aristas: una, como especificidad existencial; la otra, como problema teórico. Desde estos ejes, viene al caso recuperar el planteamiento de Eric Hobsbawm⁵⁰ cuando sostiene acertadamente que una identidad descansa en una contextualidad y en una definición social, a partir de (o sobre) las posibi-

⁴⁹ Octavio Ianni, *Teoría de la globalización, Siglo XXI*, Centro de Investigación Interdisciplinario en Humanidades de la UNAM, México, 1996, p. 7.

⁵⁰ Eric J. Hobsbawm, «Identidad», en *Revista internacional de filosofía política*, número 3, UAM-Iztapalapa, UNED, Madrid, España, 1994.

lidades que ofrece el contexto, puesto que la propia definición de sí es, por una parte, excluyente y opositiva a otro hombre o agrupación que representa la diferencia y, por otra, al mismo tiempo esta identificación con una comunidad deviene producto de una elección consciente y de una prioridad recuperada entre una multiplicidad de posibilidades de autodefinition, derivadas, a su vez, de los diversos escenarios de los que se participa o de ciertas obligaciones de representación, en donde unas u otras pueden ser contradictorias; es decir, la descripción de sí mismo no es siempre la misma, ni la única.

Desde una perspectiva antropológica, lo que se ha denominado la «identidad de un grupo» es una categoría de análisis social que define qué es lo que hace diferentes a los miembros de una colectividad y también expresa una ubicación concreta del grupo en relación con un orden particular en cuya trayectoria adopta la forma de una concatenación tridimensional, pues sus aspectos referenciales están dados por relaciones que articulan las variables espaciales, temporales y sociales.

En el primero de los casos, estas relaciones nos remiten a su vinculación con lugares que tienen alguna propiedad que compromete esencialmente actividad, opere ésta dentro del ámbito simbólico, laboral, económico, recreativo, estratégico, psicológico, etcétera; en el segundo caso, se trata de relaciones temporales que se yuxtaponen al espacio y es así como tenemos al tiempo expresado en horas, días, estaciones, calendarios rituales, puntos de demarcación, etcétera.

En el caso de las relaciones sociales, se trata de la indicación de posibilidades de cobertura e interacción dentro de coordenadas espacio-temporales; es decir, su gama y mayor o menor amplitud permiten y constituyen la cristalización de una red de contactos y un repertorio de alternativas frente a las necesidades particulares, imprevistas o cotidianas que favorecen ayuda mutua, solidaridad, lazos de reciprocidad; o bien, establecen dependencia y subordinación.

Las dimensiones espaciales, temporales y sociales, si bien fundan límites para el desenvolvimiento de los hombres dentro de una sociedad determinada y nos permiten aproximarnos a su esfera de significaciones, cuya experiencia es siempre subjetiva,⁵¹ no bastan para dar cuenta de la alteridad en plenitud (puesto que no se vive autárquicamente, ni en un aislamiento como el que evalúa el objetivismo en la antropología), por lo que una variable definitoria se liga al reconocimiento de lo que *otros* hagan sobre el grupo y de las posibilida-

⁵¹ La idea de la subjetividad refiere a que el hombre mira y se apropia del mundo desde el particular lugar que ocupa al interior de una determinada estructura social y en la medida en que exista o se reconozca que ésta posee una distribución social y desigual del conocimiento.

des de autodeterminación. De este modo, estamos hablando de la capacidad de posicionamiento que una alteridad logra, en razón de un sistema simétrico o asimétrico de relaciones socioeconómicas y culturales, frente a las lecturas específicas que se hagan de ella y de las contradicciones propias que involucra la praxis en los escenarios de contacto, en un mundo de multiculturalismo, dependencia y sujeciones a la «metáfora occidental».⁵²

Antropológicamente, esto significa reconocer el conjunto de dispositivos que garantizan la reproducción cultural, social y biológica, como construcciones colectivas que operan como articuladoras de las distancias y de las diferencias frente a otras alteridades y a las prácticas culturales que, fenoménicamente, señalan lo identificatorio frente a posibilidades de posicionamiento y legitimación con que se cuenta. Sin embargo, ello debe ser expuesto y pensado en términos de economía política, reconociendo el peso que posee la tecnoestructura occidental.

En términos analíticos, el concepto de identidad no se puede desprender del concepto de arbitrariedad, pues tal como lo ha manejado la disciplina antropológica conlleva la idea de que un universo social puede ser representable a través de sus signos (lengua, creencias, gustos, prácticas, valores, actividades, etcétera); es decir, que es objetivable, lo que obligaría a establecer cortes (de representación) en la unidad social por parte del investigador, para ser coherente con la proposición sustentada y en la medida en que los aspectos más aglutinantes y resaltantes, en algún momento, necesariamente se comienzan a diluir y se vuelven más espurios y fronterizos con una otredad que comienza a operar como espejo.

Sin embargo, también el término identidad se ha transformado lo suficiente hoy en día hasta convertirse en una suerte de neologismo, en tanto ya no refiere solamente aspectos primordiales (fenotípicos, territo-

⁵² Sobre este punto, son adecuados los trabajos realizados para el área andina por John Murra, (*Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1975) y Luis Lumbreras (*De los pueblos, las culturas y las artes del antiguo Perú*, Editorial Moncloa-Campodónico, Lima, 1969), quienes nos dan cuenta de cómo funcionaba la integración de los distintos pisos ecológicos en esa región, donde una macro adaptación ecológica constituía su forma distintiva al dominar distintos hábitat, forjando así relaciones sociales que permitían un grado de cohesión social y económica de amplia envergadura. Esto facilitó a las distintas comunidades, a través del intercambio, acceder a los productos que no producía. Este flujo de intercambio prehispánico, esencialmente integrador para el arqueólogo peruano Luis Lumbreras, adquirió la forma espacial que va desde la cordillera al mar, es decir, su eje se estableció en forma transversal. Al momento de la conquista, sin embargo, la organización hispánica se establece en forma longitudinal sobre este espacio (lugar), lo que desestructura la geografía de la racionalidad que establecía la red. Por ello, Lumbreras sostiene que una de las causas que tal vez pueda explicar —parcialmente— el subdesarrollo del mundo andino se deba a la imposición de la longitudinalidad por sobre la transversalidad, al borrar toda la red de referencias de esta cartografía ecológica, económica y social.

riales, lingüísticos, etcétera) propios de los nacionalismos clásicos y de las teorizaciones arbitrarias, sino que más bien ha sido asumido como comunidad (por ejemplo en el caso del movimiento «gay», en USA), donde no existen los indicadores normalmente establecidos en su dominio clásico, sino más bien otros, en los que se encuentra operando arbitrariamente un principio de autodefinición.⁵³

De acuerdo con lo expuesto, en la aprehensión y definición de la identidad se sobreponen: por una parte, las arbitrariedades del antropólogo; y por otra, las de los miembros del grupo. En el primer caso, el antropólogo debe necesariamente explicitar las categorías e indicadores utilizados para representar ya no para etnografiar al universo social en cuestión, cualquiera que sea el tipo al que se le adscriba (urbano, rural, minoría étnica, sexual, religiosa, etcétera) y las disecciones que hace sobre la totalidad (es decir, si resalta lo ritual, lo estético, lo económico, lo social o el territorio, entre otras, al momento de establecer la representación). En el segundo caso se ubican las emociones, vivencias y confrontaciones que experimentan los miembros del grupo, como parte de la habitualidad de las relaciones sociales experimentadas por los integrantes del universo social.

Consecuentemente con lo expresado parece necesario destacar que, si a todos los hombres les cabe el derecho de aspirar a ser ellos mismos, también forma parte del juego la necesidad subjetiva que pueden manifestar los miembros de cualquier unidad social del distanciamiento de su matriz originaria: es decir, de los rasgos más aglutinantes, lo que puede contradecir la vista menos dúctil y más esquematizada que proporciona el investigador, siempre de acuerdo con el lugar en que se ubique como testigo, al interior del sistema social.

El punto nos parece relevante en la medida en que asumir el concepto de identidad como principio indiscutible, ausente de contradicciones y bajo una suerte de catecismo o de captura fotográfica instantánea, puede representar este inmovilismo casi como una imagen alienada, dirá Michel de Certeau,⁵⁴ en tanto no se acepten ni reconozcan las disensiones y las tensiones propias de la dinámica cultural en el interior de un universo social, al representar o ver exclusivamente coherencias y, objetivamente terminar por negar, en su forma más burda, la dinámica del cambio social y cultural propio de toda agrupación humana, principio

⁵³ cf. Hobsbawm, *op. cit.*

⁵⁴ Michel de Certeau, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, Universidad Iberoamericana e Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores Occidente, México 1995.

indiscutible de la producción y el registro antropológico.⁵⁵ Como señala Hobsbawm,⁵⁶ judíos, gitanos y aquéllos cuya pigmentación los hace diferentes, saben que la disposición a asimilar totalmente a los extraños es limitada.

Si bien cada grupo social tiene elementos de autoidentificación, referentes propios y prácticas sociales concretas, diferenciadas y diferenciables, su reproducción como tal está determinada y sujeta a su relación (dentro de las jerarquizaciones sociales y ejercicio del poder) con otros grupos, particularmente con el grupo dominante y sus exigencias, lo que va desde fijar un lugar particular para ordenar la experiencia, hasta la imposición de referentes simbólicos (como ha sido la experiencia del impacto de cambios globales en las localidades).

Desde esta perspectiva de identidad cultural, el tiempo y el espacio son las dimensiones referentes a partir de las cuales los grupos ordenan sus prácticas sociales y les dan sentido. Son, también, las dimensiones que se confrontan y, en cierto modo, se determinan por su relación con otros grupos, en especial con el grupo dominante. Toda cultura organiza el tiempo; su representación depende del orden social que ella estructura. Todo orden social es duradero sólo cuando es posible darle sentido a la repetición, al resemantizar la experiencia; si no reescribe y reinterpreta su concepción es porque ha perdido eficacia simbólica.

Respecto a la importancia de estas dimensiones Jacques Attali señala:⁵⁷

Cada sociedad tiene su tiempo propio y su historia; cada una se sitúa en una teoría de la historia y se organiza alrededor de un dominio del calendario; toda cultura se construye alrededor de un sentido del tiempo: todo trabajo del hombre es pensado como un tiempo cristalizado, como una aceleración del que sigue en la naturaleza. En la mayoría de las lenguas, el tiempo de los hombres se designa con un mismo vocablo, el de las estrellas, de los calendarios, de los relojes, el de los paisajes terrestres, de las civilizaciones y de las sociedades, de las músicas y de las danzas. Muy a menudo, inclusive, las lenguas indican una equivalencia cultural entre el tiempo y el espacio y una misma palabra designa al tiempo que hace y al tiempo de hacer, el del sol y el de las cosechas.

⁵⁵ Nos parece que ha sido muy propio del trabajo antropológico pensar en las identidades como universos cerrados más que como universos abiertos y en tensión, como serían los casos de sociedades en transición, en donde es posible observar un arco amplio de expresiones de la vivencia del cambio (por ejemplo, campesinos y pescadores independientes frente a trabajadores asalariados).

⁵⁶ Hobsbawm, *op. cit.*

⁵⁷ Jacques Attali, *Historia del tiempo*, FCE, México, 1985.

Si se trata de tiempo socialmente significado el tiempo en aquellas sociedades que no cultivan el pensamiento erudito (en donde sus miembros tengan como primera prioridad el trabajo cotidiano), siempre está recordando la forma de construir y continuar la historia por medio de metáforas, mitos y ritos, a través de los cuales se invoca y trae a presencia, revitalizada en palabra y acción, la herencia cultural que da forma viva a la experiencia en una dinámica de cambio a lo largo del tiempo. De este modo, el pasado se transforma en un presente permanente, constituyendo y «memorizando» la tradición.

En esta dirección recuérdese por ejemplo el trabajo de Evans-Pritchard⁵⁸ sobre *Los nuer*, en el que la actividad a desarrollar como la forma de ocupar el espacio, está definida por las variantes climáticas (estación de lluvia o seca) y por la estacionalidad de los recursos. Raúl Iturra,⁵⁹ de la Universidad de Lisboa, a propósito de las sociedades cuyo objeto de trabajo es la tierra, sostiene:

están subordinadas al tiempo que marca el propio ritmo; el hombre es la conciencia de ese ritmo y administrador de ese espacio, donde se subordina al tiempo que le es marcado por procesos que no domina (...) el grupo social que no tiene memoria escrita ni pensamiento erudito, usa el ritual para fijar las épocas de desarrollo y crecimiento de sus miembros y es así como crea una memoria oral, sin la cual no podría existir.

De aquí surge la importancia de la hipótesis de Attali respecto a que controlar el tiempo permite a una sociedad: «separar el tiempo en espacios; poner límite a los actos; sincronizar los comportamientos; reemplazar lo irreversible insensato con un reversible tranquilizador; circunscribir las cortaduras ahí donde pueda y deba proliferar la violencia, con el fin de eliminar el pasado y reanudar el ciclo». ⁶⁰ Cada grupo encuentra su sentido propio, llamando según sus costumbres a estas interrupciones y a estos ciclos necesarios. Define su «antes», su «ahora» y su «después»; su tiempo propio y su propia dinámica, ya que ello constituye los elementos centrales de todo orden social.

Sin embargo, en procesos acelerados y violentos de modernización (caso de la globalización) las sociedades pierden la capacidad de ordenar su tiempo y espacio socialmente significado de acuerdo con criterios propios, debiendo enfrentar el desafío de la rearticulación («reconversión») como adaptación a las nuevas circunstancias y «reanudar el ciclo», lo que provoca transiciones anómicas en sociedades especializadas, en tanto sus miembros pierden los ejes locales de referencialidad.

⁵⁸ E. E. Evans-Pritchard, *Los Nuer*, Anagrama, Barcelona, 1977.

⁵⁹ Raúl Iturra, «La representación ritual de la memoria oral en el trabajo de la tierra», en *La tierra. Mitos, ritos y realidades*, Anthropos y Diputación Provincial de Granada, España, 1992, pp. 234-250.

⁶⁰ Attali, *op. cit.*, p. 32.

En una perspectiva de tiempo acelerado que se vuelve incontrolable para las localidades y sociedades tradicionales se cuestiona la capacidad misma de la vigencia de la experiencia (la memoria) y la posibilidad de mantener las estructuras simbólicas e institucionales en que se desenvuelve la práctica y su eficacia, como también la axiología que respalda la acción, los mitos y la ritualidad, que mantienen las coherencias en el orden interno.

Para construir y posicionar una identidad se requiere además de la lógica de la unidad/diferencia, la percepción de su permanencia a través del tiempo; es decir, «la representación de la identidad comporta un marco interpretativo que permite vincular entre sí las experiencias pasadas, presentes y futuras en la unidad de una biografía (en el caso del individuo) o de una memoria colectiva (en el caso de un grupo, de una etnia, etcétera).⁶¹

La regeneración es decir, la «reanudación del ciclo», implica la recreación significativa de un referente de identidad que puede modificarse con el tiempo e incorporarse a las nuevas generaciones «de otro modo», diferente a las significaciones previas, en donde lo importante no es tanto el contenido, sino el referente espacio y tiempo en sí. Sin los referentes significativos, es imposible saber quiénes somos. Estos referentes son prácticas ordenadas en el tiempo y en el espacio. Cada cultura, y dentro de ella cada grupo social que la conforma, tiene una forma particular de ordenar sus prácticas en espacios y ritmos particulares, dándoles significados propios. Por ello, la forma en que la cultura se reproduce desde sus diversas parcialidades (clase, etnia, género, etcétera), corresponde a la manera en que se organizan socialmente los tiempos y espacios de la vida cotidiana.

Desde la perspectiva cultural, tiempo y espacio son las primeras evidencias a partir de las cuales se construyen las redes que configuran a un grupo. El sentido de espacio físico crea un espacio cultural que comprende las prácticas culturales (transformaciones; formas de consumo; relaciones sociales; etcétera) que se fincan en lo físico, pero que no son reducibles a éste, mientras que el tiempo es el movimiento de esos significados dados por el ritmo, la duración y la frecuencia de dichas prácticas. De esta manera, tiempo y espacio son los referentes básicos de la identidad de un grupo: «espacio es la red de vínculos de significación que se establece al interior de los grupos, con las personas y las cosas» (físico y simbólico) y el «tiempo no es más que el movimiento de la significación de esas relaciones. Es decir, entendemos al tiempo como el movimiento de esa red, con un ritmo, una duración y una frecuencia».⁶²

⁶¹ Giménez, *op. cit.*, p. 192.

⁶² José Aguado y María Portal, «Tiempo, espacio e identidad social», en *Alteridades*, año 1, número 2, UAM-Iztapalapa, México, 1991, pp. 31-41.

Estas dos dimensiones no son neutrales: son culturales. Organizan ellas mismas la cultura de un grupo y, por tanto, no son naturales ni universales, ya que forman parte de un ordenamiento social históricamente constituido. Aunque la naturaleza se rige por ciclos repetitivos y continuos, el hombre los significa, los reordena, los invoca y evoca y les da un sentido específico, construyendo tiempos, espacios diferentes, pero acordes con los ciclos naturales. Los cambios tecnológicos intensificados en la actualidad permiten adecuar los ciclos naturales a los tiempos y espacios construidos.

Conclusiones

La globalización, lugar común en el mundo de la información y las ciencias sociales ha dejado de ser un fenómeno abstracto en la vida de las comunidades y localidades. Ya sea por su presencia o por su ausencia influye de manera singular en cada lugar, siempre en virtud del interés real o potencial existente sobre un área, sobre sus recursos y habitantes. En medio de este juego se produce una interrelación ya característica de la modernidad que atraviesa grupos sociales, Estados nacionales, y sistemas productivos y de vida, impactando y localizándose de diversas maneras en los países de menor desarrollo.

Dentro de la «necesidad» de modernizar el esquema de internacionalización de la economía y de la globalización, al Tercer Mundo le ha correspondido solucionar las dificultades derivadas de conciliar la modernidad y su magnitud y diferencias con la identidad, en la medida en que los cambios experimentados por las economías dependientes y monoexportadoras se realizan básicamente reconstituyendo y redefiniendo los sistemas productivos, las formas sociales, los modos de vida y los tiempos socialmente significados, sobre los cuales descansan las acciones individuales y colectivas ligadas a las tradiciones que vinculan a éstas con la identidad.

En rigor, podemos sostener que cuando se produce una dispersión de la memoria colectiva y de los anclajes que enlazan a las diferentes generaciones lo que permite mantener los vínculos primordiales con la comunidad y con la naturaleza, sobrevienen problemas a nivel paradigmático y de análisis en las ciencias sociales: es decir, en la forma de cómo situarse en el proceso del conocimiento ante esta dinámica de desarticulación y reajuste social.

La actual magnitud de los cambios no permite seguir investigando a la sociedad rural como algo particular, específico, coherente y unívoco ni a la comunidad como algo homogéneo y armónico o a la nación como productora de sentidos y símbolos aglutinantes y a la identidad como herencia que se adquiere

al momento de nacer. Ante todo, es necesario desentrañar las pluralidades de sentido para vincular disciplinaria y transversalmente las investigaciones sociales.

De lo expuesto a lo largo del texto surgen algunos temas relevantes que no sólo exigen replanteamientos teórico-metodológicos que superen los paradigmas dicotomizantes y su caducidad, sino que apunten también a proporcionar información empírica que permita comprender los procesos locales como un espejo del acontecer global. En este sentido, suscribimos la necesidad de transformar los anteriores y clásicos objetos de estudio; es decir, creemos necesario historizar la multicausalidad de la constitución de los objetos.

En este sentido, proponemos:

1) Relacionar la complejidad del discurso hegemónico de la modernidad y de lo que éste significa en la aplicación de políticas con las ideas y acciones de los diversos actores sociales. En concreto, estos últimos son quienes se enfrentan con las exigencias, dilemas y contradicciones de los nuevos modelos de desarrollo y se ven así involucrados en redes más globales. Como por ejemplo las cadenas agroalimentarias que vinculan, en los ámbitos regional, nacional y supranacional, desde productores directos hasta consumidores.⁶³

El consumo del Primer Mundo se realiza a expensas del hambre y la degradación ambiental de los países dependientes transformados en monoexportadores, ya sea como productores de alimentos destinados al consumo humano directo, o bien, abriendo fronteras para producir alimentos para animales, los que mediante crianza y procesamiento enriquecerán más tarde la dieta de los primeros. Esta situación aleja a los países menos desarrollados de las posibilidades de generar un desarrollo autónomo autosustentable y de alcanzar, así, autosuficiencia alimentaria. Asimismo debido al hecho de anteponer los intereses foráneos a las propias necesidades, revela la incapacidad de pensar en desarrollarse a partir del propio subdesarrollo, situación que impone un desafío para los planificadores y los científicos sociales en cuanto necesidad de búsqueda de caminos no explorados y de potenciación de otras alternativas que nos desconecten de los estrechos márgenes de acción y lectura sobre nosotros mismos;

2) Generar contextos de estudio que tomen en cuenta el surgimiento y transformación de las identidades; la destradicionalización de la producción y los modos de vida ligados a ella; la resignificación de la relación con las nuevas tecnologías; el desperfilamiento de la figura estatal y nacional y los nuevos procesos de mercanti-

⁶³ Luis Llambí, «Globalización y nueva ruralidad en América Latina: una agenda teórica y de investigación», en *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio*, volumen I, La inserción de la agricultura mexicana en la economía mundial, Editorial Plaza y Valdés, INAH, UAM-A y UNAM, México 1996, pp. 75-98.

lización. Asimismo, es necesario considerar que la idea de desterritorialización ha empezado a cuestionar la noción misma de centro y, con ello, la relación clásica centro/periferia;

3) Indagar acerca de una relación global/local (macro/micro, en otros términos), que nos permita visualizar la globalización como un proceso social y culturalmente construido de manera bidireccional y no como resultado de una lógica de desarrollo inmanente, capaz de superar el énfasis puesto en las especificidades locales y sin marginar el peso de su inserción en los procesos globales, al mismo tiempo que rediscuta la capacidad de organización y actuación de los actores locales sin olvidar sus reducidos «márgenes de maniobra».

Este análisis contextualizado ayudará a superar el sesgo homogeneizante que se adscribe a la globalización, la que de hecho genera situaciones locales diferenciales tanto en las condiciones de producción como de reproducción social, en virtud de las características de las estructuras socioeconómicas nacionales y de los rasgos sociales y la potencialidad natural de cada localidad. Dicho de otra manera, los problemas culturales, así como los socioeconómicos y de identidad, lejos del eufemismo de la globalización, siguen siendo esencialmente problemas locales.

4) Considerar que la relación globalidad-localidad también significa un redimensionamiento de la noción de poder. En efecto, la nueva expresión del poder se constituye y configura a través del control del tiempo de los otros; es decir, imponiendo un tiempo universal y normalizante que vulnera los tiempos socialmente significados que le son propios a las sociedades agrarias, en las que el hombre ha sido la conciencia de las estaciones y de los cambios que experimenta la naturaleza. Las sociedades que no cultivan el «pensamiento erudito» siempre articulan su historia por medio de metáforas, mitos y ritos, a través de los cuales se invoca y trae a presencia una herencia cultural revitalizada en palabra y acción, que le da forma viva a la experiencia a través del traspaso generacional, en una dinámica de cambio a lo largo del tiempo. Sin tierra, sin memoria colectiva, sin referentes simbólicos que cohesionen a las personas dentro de un espacio-tiempo significativo, se estaría subordinado a quienes controlan el tiempo y el territorio.

A través de sus contenidos, tiempo y espacio siempre fueron referentes de la identidad. Pero ahora se carece de memoria. La identidad se ha visto sobrepasada por la magnitud de los cambios que determinan la dispersión de las actividades cotidianas de los sujetos y la transformación del paisaje, resignificándose en forma anónima en la medida en que se va diluyendo la memoria colectiva, única forma aglutinante en donde el pasado se constituye en presente permanente y se autentifica.

Las diferentes culturas y las culturas de la diferencia

Xabier Lizarraga*

Resumen: desde la antropología del comportamiento, las culturas de la diferencia (v.g. la banda y los gays) son, como todas las culturas, una respuesta plural derivada de una perspectiva experiencial y de los imperativos comportamentales de inquisitividad, territorialidad, agresividad y sexualidad; así como de los imperativos fisiológicos. En ese sentido, aunque las queramos ver como expresiones limítrofes, como excepciones, o como desvíos de lo que llamamos la cultura de una sociedad, las diversas culturas de la diferencia son reales culturas incrustadas; son manifestaciones grupales que emergen de otra forma de mirar, de otras perspectivas y, por tanto, generan dinámicas de lucha por la sobrevivencia. Construyendo una identidad y generando los marcos de referencia y las dinámicas sociales que les son necesarias, los diversos grupos de una sociedad intentan acceder a una visibilidad y una presencia.

Abstract: from the Anthropology of Behavior's point of view, the cultures of difference (per instance, «the gang» and «the gays» are, as any other culture, a plural response derived from a life experience perspective. Behavior imperatives of inquisitiveness, territoriality, aggressiveness, and sexuality, as well as physiological imperatives are involved on these cultures. Therefore, even if we see these cultures like expressions of clearly cut boundaries, as exceptions, or «deviations» of the culture of a society, there are real cultures merged within it. These cultures are group manifestations of other ways of looking at society, other perspectives capable of generating survival dynamics. These cultures have the power to build up identities, shaping life reference frameworks and the social dynamics they need. The above is because these groups have the need to struggle to be visible and to have a place in the overall society.

*Al confesar nuestra subjetividad,
nuestras debilidades e incertidumbres,
sabemos que nos hallamos más cerca de la objetividad
que quienes creen que sus palabras
reflejan el orden de las cosas*
Edgar Morin

De las posibilidades de abordaje

Los antropólogos vemos al *Homo sapiens* como una especie animal politípica y polimórfica. ¿Pero qué queremos decir con eso? En pocas palabras, que los seres humanos constituimos un universo de diversidad en expansión. Por

* DAF-INAH

más que reconozcamos semejanzas y similitudes, las diferencias observables en el seno de nuestra especie son tantas, que constituimos un ilimitado mosaico de variabilidad. No obstante, tal diversidad no se limita al ámbito de lo biológico,¹ innumerables diferencias se inscriben en el ámbito del comportamiento y, consecuentemente, pertenecen al campo de la expresividad psicoafectiva y de las manifestaciones socio culturales.

Biología, psicología, sociedad y cultura son los cuatro puntos cardinales en los que se da el fenómeno y el movimiento humanos, durante los procesos de hominización y de humanización (filogenia e historia).

El *Homo sapiens* brota del orden de los primates como un fenómeno caracterizado por la expansión y la desmesura: como el mismo universo, somos finitos pero ilimitados. La biología no consigue contenernos; pero tampoco la sociología o la psicología pueden contener a la especie. Cualquier disciplina científica sólo alcanza a contemplar al fenómeno en fragmentos; y por más que los antropólogos nos digamos estudiosos del fenómeno humano, sólo conseguimos estudiar algunas de sus dinámicas, auxiliándonos de las tentativas de explicación de otros especialistas... aunque tales explicaciones con frecuencia lleguen a entrar en contradicción.

Quien esté libre de parcialidad y de incertidumbres, que arroje la primera teoría; la realidad, tarde que temprano, se hará cargo de erosionarla.

De la diversidad del primate hegemónico

El animal humano emerge, evolutiva e históricamente, como un primate con capacidad de transformarse a sí mismo y de recrear y significar su contorno. El primate humano es capaz de generar su propio contexto (ambiente físico y sociocultural), en virtud del grado de complejidad evolutiva que le permite no sólo fabricar instrumentos e instituciones, sino también modificarlos (revolucionarlos) con base en un acopio de experiencias. Por lo mismo, en su lucha por sobrevivir el animal humano produce órdenes, desórdenes y reorganizaciones.²

La lógica de la vida humana es una lógica caracterizada por el despilfarro y la desmesura; de ahí que el ocio, el juego, la experimentación y la

¹ Colores de piel, pelo y ojos, tipos sanguíneos, estaturas, dermatoglifos, capacidades pulmonares, susceptibilidades a alimentos y a climas, distribución de tejido graso o desarrollo muscular.

² Inspirándonos en George Devereux, «De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento», Siglo XXI editores, México 1977 y en Jean-Pierre Changeux, «El hombre neuronal», Espasa Calpe, Madrid, España 1985, podríamos decir que el *Homo sapiens* se construye a sí mismo, desliziéndose de la ansiedad al método, como un primate neuronal y neurótico.

contemplación, así como las nostalgias y las fantasías, consuman tanto o más tiempo y energía que las meras actividades centradas en la sobrevivencia o la inmediatez.

Si en algo resulta económica la vida del animal humano es gracias a esa capacidad de reutilizar más de una vez el producto de un trabajo y la posibilidad de recrear dicho producto, dejando huella de un pasado y abriendo rutas de acceso hacia el futuro. Comportamentalmente el ser humano (en tanto que libre del rigor de los instintos) es un animal que desborda la inmediatez: consigue extraer de su transcurrir en el tiempo, elementos para la sobrevivencia y para el disfrute, inventa los recuerdos y la planificación

La capacidad del *Homo sapiens* para hacer instrumentos y la posibilidad de reutilizarlos repetidas veces (gracias a su memoria consciente y al manejo conceptual de la temporalidad) no es, sin embargo, suficiente para explicar su desbordado éxito como especie animal.³

Lo que sin duda supuso un fortalecimiento fue su capacidad de organizarse en grupos más o menos estables; generando dinámicas sociales que permiten conjuntar capacidades y multiplicar las posibilidades de sobrevivencia. No obstante, tampoco esto fue suficiente para acceder a una supremacía y una hegemonía como especie; otras muchas especies se organizan en grupos jerarquizados y sus individuos se especializan en roles.⁴ La posibilidad de explosión demográfica y geográfica de la especie humana radica en su plasticidad, en su variabilidad y maleabilidad tanto biológica como sociocultural y, por ende, psicológica. Del mismo modo como no hay dos personas idénticas (ni siendo gemelos uniovulares), tampoco hay dos sociedades iguales.

A través de la organización social y la diversidad cultural, el animal humano crea un ilimitado número de extensiones de sus recursos y de sí mismo. El *Homo sapiens* es, por tanto, un primate especializado en la creación de cultura, cubre de pasiones y significados su organización social; de ahí que no sólo sea capaz de crear un orden, sino de revolucionarlo e incluso subvertirlo.

Hablar en singular de la cultura humana no es más que una simplificación operativa, que mueve a equivocadas y peligrosas generalizaciones: las singularizaciones y las generalizaciones son la materia prima de los estereotipos, los prejuicios y los dogmas.

³ Sólo con eso el animal humano no hubiera podido expandirse, poblar los muy distintos paisajes del planeta y ejercer sobre la biosfera una influencia decisiva (para bien o para mal).

⁴ Abejas, hormigas, lobos, caballos, elefantes, babuinos y delfines, entre otros.

El primate humano utiliza mucha de su energía en generar unidades discretas y semejanzas, y gasta otro tanto en producir diferencias, dando lugar a comparaciones y confrontaciones: aproximaciones y distanciamientos entre los individuos. La misma dispersión geográfica que ha conseguido sólo puede explicarse por las muy diversas formas con que es capaz de mirar, interpretar y adecuarse a la temporalidad y al gran espectro ambiental.

Las muchas y considerables fragilidades que como especie tiene el primate humano, son subsanadas por la ilimitada capacidad de generar no sólo estrategias de sobrevivencia, sino estilos de vida. Estilos de vida que permiten satisfacer las más variadas necesidades, creando perspectivas, miradas y formas de asimilar, interpretar y significar el contorno, la realidad inmediata.

De la estereotipia como error académico

En la medida en que el animal humano también es producto de su propia turbulencia, todo intento de restringirlo a fórmulas, normas o estereotipos sólo puede derivar en reducciones y provocar amputaciones o, en el mejor de los casos, engañosas apariencias. Las realidades humanas son producto de mixturas; y la antropología, la psiquiatría y la psicología pueden (o debieran) dar cuenta de ello.

Sin embargo, con suma facilidad y no poca irresponsabilidad creamos nociones y categorías que resultan útiles desde una determinada perspectiva, pero que son necesariamente estrechas e inoperantes en numerosos casos,⁵ por ser incapaces de contener la diversidad humana. Tal es el caso, por ejemplo, de los conceptos «salud» y «enfermedad», que con frecuencia sólo se atienen a una visión sesgada de la realidad; por lo que al generalizarse produce ambigüedades y oquedades semánticas.

De una manera muy general, y por lo mismo irreal, se ha llegado a concebir la «enfermedad» como un conjunto de alteraciones, signos y síntomas que perturban el equilibrio fisiológico y/o mental del individuo, o bien como ausencia de salud; y «salud» como un estado de equilibrio y bienestar biopsicosocial. Pero ¿qué significan realmente tales enunciados? También el enamoramiento, la maternidad, el fervor religioso, el jugar y el cambiar de trabajo o de lugar de residencia, alteran el estado fisiológico y mental de los individuos, provocando no pocos signos y síntomas: excitación, nerviosismo, incertidumbre, sudoración, aceleración del ritmo cardiaco, confusión, dilatación de las pupilas, hiperproducción de endorfinas, etcétera.

⁵ Muchas veces llegamos a caracterizar la psicología humana (v.g. la sexualidad femenina o infantil), sin darnos cuenta de que ello implica a toda la especie (en el pasado y en el presente) y que nuestros datos están muy lejos de contemplar tanta diversidad.

Resulta inquietante que, si la salud es eso que así concebimos, no podamos jamás alcanzar tal estado... ¿o es que sólo se trata de una utopía tan deseable e inalcanzable como pueden serlo la inmortalidad y la divinidad?

Si persistimos en tales concepciones, sin flexibilidad, tendremos que admitir que, más allá de virus, bacterias y demás, las mismas sociedades y sus instituciones son los principales y más activos agentes patógenos... enferman a aquellos que, por la razón que fuere, no encuentran en ella total acomodo. En consecuencia, las sociedades serán totalmente incapaces de solucionar los problemas de salud, en la medida en que sus mismas instituciones se contraponen a la diversidad propia de la especie, generando desequilibrios y malestares a la gran mayoría (si no es que a la totalidad) de sus individuos.

Para la antropología, tanto la salud como la enfermedad son finalmente espacios virtuales, dependientes de la interpretación y del uso; sus significados y consecuencias hunden sus raíces en la concepción que los grupos hacen de las alteraciones, de los signos y de los síntomas. Así, por ejemplo, mientras que para nosotros la epilepsia es un trastorno explicable (y quizás hasta tratable), para no pocos grupos humanos es un don, una fuerza inaprehensible, una vía de comunicación con espíritus y divinidades... Recordemos, sin salirnos de nuestro propio contexto histórico judeocristiano, a Juana de Arco, a quien hoy, más que elevarla a los altares y venerarla, se le diagnosticaría epilepsia del lóbulo temporal.

En cada grupo humano (y tiempo histórico) las cosas adquieren valor y significado en la medida en que atemorizan o protegen, ayudan a vivir o amenazan la existencia o los marcos referenciales de los individuos.

Asimismo, cada sociedad (en un momento histórico) establece parámetros y premisas sólo útiles para esa misma sociedad; por lo que todo etnocentrismo (como cualquier otro *centrismo*) no es más que una obsesión; reflejo de una actitud miope y prepotente. Los centrismos, cualesquiera que sean, ponen de manifiesto la fragilidad, la parcialidad y la temporalidad inherentes a todo orden social.

De las culturas como extensiones polimorfas

La familiaridad con que vemos y tratamos las cosas, y la forma en que nos relacionamos unos con otros, con frecuencia nos mueve a calificar y valorar (por lo general, desaprobando) a aquéllos que conciben de otra forma la realidad y, en consecuencia, actúan y se relacionan entre sí y con su contexto de manera diferente a la que se ha impuesto como norma, como

costumbre o como moda: las modalidades culturales hegemónicas. No es de extrañar, por tanto, que como recurso concibamos anormalidades, ilicitudes y no pocas patologías, con base en un orden sociocultural que a nuestros ojos es el correcto... sólo porque estamos adaptados, integrados o mimetizados con él.

Todos somos, en mayor o menor medida, generadores y defensores de verdades temporales, más que concededores de la realidad; por lo que, aquello que nos es extraño, nos inquieta o altera nuestro orden, intentamos constreñirlo a un espacio marginal, sea una noción moral, legal o médica, o un ámbito de aislamiento físico: *ghetto*, cárcel u hospital. Inútiles, pero dolorosas intenciones de exterminio de las diferencias, disfrazadas de buenas intenciones, a través de nociones tales como «readaptación» y «reintegración» a la sociedad.

¿Pretendemos integrar o adaptar a un orden establecido que no proporciona los referentes, los medios ni los espacios requeridos por aquellos que subvierten el mismo orden establecido? Tal pretensión es tan absurda como querer adaptar una etnia esquimal a la selva húmeda tropical de los lacandones o integrar a los residentes de Broadway, Nueva York, a la forma de vida de los huicholes.

Querámoslo o no reconocer, la propia diversidad del *Homo sapiens* determina que, en el seno de una misma sociedad, surjan grupos que contemplan la realidad desde otras perspectivas, y que por lo mismo, requieren de modelos y satisfactores para sus necesidades, que el orden social hegemónico no ofrece. Consecuentemente, tales grupos (o sectores poblacionales) generan expresiones culturales diferentes. Culturas muchas veces clandestinas, pero que terminan por incidir en el conjunto de las dinámicas sociales avaladas por un sistema: las culturas de la diferencia también provocan cambios y movimientos al interior de las culturas hegemónicas.

Tal es, por sólo mencionar dos ejemplos, el caso de los chavos banda y de los *gays*. Dos ejemplos que, en un contexto social como el nuestro (solemne, clasista y homófobo), producen ansiedad, inquietud y reacciones más pasionales que racionales.

Dichos grupos, a diferencia de la masa adaptada o integrada a la cultura oficial, no se reproducen a sí mismos biológicamente, sino a través de descubrimientos, encuentros, aventuras y la construcción de identidades y de propuestas alternativas de vida, de sobrevivencia, así como de comunicación. Por lo mismo, la existencia de tales sectores poblacionales está totalmente fuera del control de los dispositivos de poder y de los llamados aparatos ideológicos de Estado.

Desde una perspectiva, a la vez ingenua y tendenciosa, solemos considerarlos desadaptados; pero en realidad sólo se desadapta aquel que estuvo previamente adaptado... lo que no ocurre automáticamente por el hecho de nacer en una sociedad determinada o en un núcleo familiar. Lllamarlos inadaptados es un poco más preciso (pese a sus connotaciones afectivas); pero faltaría agregar (y subrayar) que el conjunto social es un conglomerado de concepciones, normas e instituciones inadaptadas a la diversidad. Ningún marco social hegemónico nos prepara para convivir con lo diferente, y mucho menos para llegar a conocer y comprender sus dinámicas.

Tanto los chavos banda como los gays (y otra serie de grupos y sectores poblacionales) se reproducen reconociendo semejanzas y asimilando sus diferencias, elaborando estrategias y consolidando alianzas. Consecuentemente, no dependen de las más elementales instituciones de la sociedad; por lo que terminan no sólo subvirtiéndola y cuestionándola, sino evidenciando sus debilidades y contradicciones.

Al hacerse visibles (socialmente presentes y activos), dichos grupos debilitan premisas hegemónicas y desenmascaran el simplismo pragmático de los estereotipos sociales. Como respuesta, el sistema dominante intenta a su vez inventarles una imagen sin matices, unidimensional (generalizable), con lo que se acentúa una incomunicación y un desconocimiento intrasociales. Al reducir las realidades plurales de tales grupos a estereotipos, los grupos se vuelven inaprehensibles, tornándose escurridizos y amenazantes.

No hay manera de llegar a una comunicación, y mucho menos a acuerdos entre grupos, cuando por lo menos uno de ellos (aunque sea mayoritario) cree saber cómo es el otro grupo, y en realidad desconoce sus complejidades. La ilusión de saber es más debilitante que el reconocimiento de la ignorancia, porque mueve a conclusiones, propuestas y decisiones inoperantes.

Ahora bien, en el seno de una sociedad en la que se tiende a estereotipar lo que es polimorfo, las mismas estrategias de control se estereotipan también y terminan por reducir cada vez más su efectividad, al tiempo que los grupos subversivos se fortalecen.

Las estereotipantes socialización y culturización oficiales que experimentamos desde la infancia (vía la familia, la escuela, los medios de comunicación masiva e incluso la Iglesia), nos mueven a calificar y tratar las realidades de dichos grupos, no sólo como desórdenes en sí mismos sino como generadoras de desorden (v.g. la noción de «desorden objetivo» (sic) con que califica Pro-vida a la homosexualidad).

No únicamente nos volvemos socialmente ciegos, sino también incapaces de reconocer que, tanto los chavos banda como los gays, son sectores poblacionales generadores de culturas propias, matizadas y versátiles: auténticas culturas de la adecuación. Menos aún queremos o llegamos a reconocer la incidencia de sus culturas en el amasijo de concepciones, significados y dinámicas del contexto sociocultural en que nos movemos. Sin duda, requiere menor esfuerzo devaluarlos y promover mecanismos de aparente control (v.g. leyes, operativos policíacos y terapias) y/o estrategias de aislamiento. No obstante, con ello sólo se consigue incrementar (como ya he apuntado) las distancias y los conflictos en el seno de una sociedad que, finalmente, está constituida por innumerables minorías: amas de casa, sacerdotes, científicos, artistas, oficinistas, policías, indígenas, soldados, prostitutas, funcionarios, estudiantes, extranjeros, niños, etcétera.

El concepto población general, que suele oponerse a los grupos que, por la razón que fuere, subvierten o alteran el orden oficial, no es más que una ilusión (cuando no una estrategia prepotente). La población general de una sociedad no es otra que toda la población. En la medida en que la diversidad es inherente a la especie humana, los diferentes somos todos. El modelo social prototípico no existe; el arquetipo normal, sano y plenamente integrado y adaptado al orden social todo, es un ente imaginario que se presupone, a partir de las características ideales que requiere un discurso y un ejercicio del poder.

Independientemente de las causas que dan origen a los chavos banda y a los homosexuales (sobre lo que podríamos debatir largamente), son dos sectores poblacionales diferentes entre sí y traslapados con otros muchos grupos, que al acceder a una identidad y al demandar (pública o clandestinamente) una serie de satisfactores, necesitan generar un lenguaje (verbal, iconográfico y corporal) y toda una cultura, que implica demarcaciones y defensas territoriales, ceremonias de iniciación y medios de comunicación, modelos y marcos referenciales, humor y duelos, premisas y sistemas de alianza y linaje (estos últimos, con frecuencia semejantes a sistemas de parentesco).

Una cultura de la diferencia es, como todas las culturas lo son, una respuesta plural derivada de una perspectiva experiencial y de los imperativos comportamentales de inquisitividad, territorialidad, agresividad y sexualidad; así como de los imperativos fisiológicos.

Sin embargo, por el desconocimiento que tenemos, con no poca soberbia calificamos de aberrantes, patológicas, pecaminosas, inmorales y/o

delictivas tales creaciones culturales. En el mejor de los casos, las llamamos subculturas o culturas alternativas.

¿Por qué subculturas o culturas alternativas?

Probablemente porque las imaginamos subterráneas (cuando no inferiores), o bien paralelas, sin conexión y en sustitución de la cultura hegemónica, la oficial. Un análisis más sereno y riguroso evidencia que dichas culturas no sólo están en la superficie como la propia cultura hegemónica, sino también ésta termina por contenerlas en parte; no hay sustitución, sino flujo... pensemos, por ejemplo, en cómo han sido asimilados e integrados el jazz, las variadas formas de expresión literaria (incluyendo los *graffitti*), los pasos de baile, los juegos de carnaval o algunas expresiones idiolectales (v.g. caló y jergas especializadas).

Un análisis un poco más profundo nos permite descubrir que no sólo cada sector poblacional termina por generar una cultura más o menos compleja, sino que todo individuo transita y se expresa a través de diversas formas culturales.

Las culturas hegemónicas (pese a su cuestionable aval de respetabilidad) no son más que el producto de una mixtura de perspectivas culturales diferentes. Lo que llamamos la cultura de una sociedad (así, en abstracto), de la que se vale un sector y un discurso para imponer un orden y un control, contiene un amplísimo conjunto de rasgos de las culturas de la diferencia. Cada uno de nosotros asimila, por ende, gestaciones culturales de grupos con los que creemos no estar en verdadero contacto. Si nos tomáramos la molestia de analizarnos y comprender las culturas de la diferencia, quedaríamos muy sorprendidos al descubrir cuánto de lo que hacemos, decimos, disfrutamos y consideramos tan familiar y tan nuestro, fue generado por esas culturas que, *a priori*, despreciamos y/o desearíamos eliminar.

Ahora bien, la generación de conflictos intergrupales (entre la cultura oficial u oficiosa y las culturas de la diferencia) muchas veces se debe a la incompatibilidad en el uso de los tiempos, los espacios y los recursos; pero en otra gran medida, el sustrato de tales conflictos es la incomunicación, a partir de un mutuo o unilateral desconocimiento. Sin embargo, cabe señalar que quien se asume diferente conoce más los recovecos de una cultura oficial, que lo que ésta lo conoce a él, ya que no sólo convive continuamente con todas las instituciones que la consolidan, sino que también experimenta en carne propia las estrategias que éstas generan y que fre-

cuentemente sirven para reprimirlo. Cuanto más sólidas y presentes son las instituciones, más fácilmente se les conoce y pueden idearse estrategias para evadirlas o subvertirlas.

Toda norma o institución que orilla a un sector de la población a la clandestinidad (con amenazas y condenas morales, legales y/o médicas), termina por generar, en uno y otro sentido, respuestas de rechazo que se tornan obsesivas (fóbicas), fortaleciendo las mutuas desconfianzas: el chavo banda desconfía del que no lo es, y éste de aquel, del mismo modo que los heterosexuales y los homosexuales desconfían unos de otros.⁶

Los individuos, cuando no encuentran satisfactores y referentes en su medio manifiestan actitudes (léase: opiniones y conductas) de desaprobación y descrédito: el imperativo comportamental de agresividad tiene, finalmente, al miedo como catalizador.

A modo de resumen

Aunque las queramos ver como expresiones limítrofes, como excepciones o como desvíos de lo que llamamos la cultura de una sociedad, las diversas culturas de la diferencia son reales culturas incrustadas; son manifestaciones grupales que emergen de otra forma de mirar, de otras perspectivas y, por tanto, generan dinámicas de lucha por la sobrevivencia. Construyéndose una identidad y generando los marcos de referencia y las dinámicas sociales que les son necesarias, los diversos grupos de una sociedad intentan acceder a una visibilidad y una presencia.

Quizás la más sorprendente característica del ser humano sea su capacidad de crear, a partir de sus inquietudes, de sus pasiones y de las adversidades del medio, innumerables y plásticas formas de adecuación y adaptación. Consecuentemente, las culturas de la diferencia, antes que significarse como generadoras de conflicto en el seno de una sociedad, se significan como modalidades de sobrevivencia, como estilos de vida.

A diferencia de otros animales, el primate humano aprovecha las experiencias de su ayer para adecuar el ejercicio de su hoy, planeando en alguna medida su mañana. Por lo mismo, las diferentes culturas, incluyendo a las culturas de la diferencia, son en primera y última instancia mecanismos para la permanencia y la trascendencia.

⁶ Los azarosos y constantes encuentros entre los participantes de dos o más culturas determinan coincidencias fóbicas y rechazos (v.g. clasismos, misoginias, homofobias y racismos).

Chicuilén

Reseñas para la presentación de los volúmenes

Introducción

Los volúmenes de esta obra son el resultado de un trabajo de investigación que se desarrolló en el marco del proyecto de investigación "El patrimonio cultural de la zona de Chicuilén" financiado por el Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (FONDECYT) y el Fondo de Fomento Científico y Tecnológico (FOFOTEC) del Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología del Chile.

Este libro constituye el primer volumen de la obra, que trata sobre el patrimonio cultural de la zona de Chicuilén. El objetivo principal de este libro es describir y analizar el patrimonio cultural de la zona de Chicuilén, con énfasis en el patrimonio material y el patrimonio inmaterial.

El libro está dividido en tres partes. La primera parte describe el patrimonio material de la zona de Chicuilén, con énfasis en los monumentos históricos y los sitios arqueológicos. La segunda parte describe el patrimonio inmaterial de la zona de Chicuilén, con énfasis en las tradiciones orales y las artes populares. La tercera parte describe el patrimonio natural de la zona de Chicuilén, con énfasis en los parques nacionales y los sitios de interés natural.

Índice

1. Introducción

2. Índice

3. Descripción del patrimonio cultural de la zona de Chicuilén

4. Conclusión

5. Bibliografía

6. Anexos

7. Glosario

8. Índice de autores

9. Índice de materias

10. Índice de lugares

11. Índice de imágenes

12. Índice de mapas

13. Índice de cuadros

Reseñas

Cuicuilco

Normas para la presentación de originales

Originales

Las colaboraciones deberán remitirse al Departamento de Publicaciones de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y Zapote s/n, Col. Isidro Fabela, C.P. 14030, Delegación Tlalpan, México, D.F., adjuntando la dirección y el número telefónico del autor.

Soló se aceptarán los trabajos que vengan impresos (original y copia) a doble espacio con 28 líneas de 65 a 70 golpes cada una en papel tamaño carta y acompañados de una copia en medio magnético (disquette de 3.5"). La versión impresa deberá ser idéntica a la magnética, y esta última de preferencia salvada como documento para Macintosh, versión 5.1 o menor.

Los originales escritos en otro idioma serán aceptados y enviados a dictaminación. Si ésta resulta positiva, la traducción será responsabilidad del autor.

Notas

Deberán estar numeradas, completas, escritas a doble espacio y se recomienda el envío de las mismas al final del texto.

Resumen

Deberá ir al inicio del artículo con 60 palabras mínimo y 70 máximo, en español e inglés.

Referencias bibliográficas

Deberán contener los siguientes datos en este mismo orden: nombre y apellidos del autor, título de la obra, editorial, lugar de edición, año de edición, número de páginas. En el caso de artículos o capítulos de libros deberá colocarse entre comillas el título y posteriormente los datos antes citados.

Abreviaturas

Cuando se usen abreviaturas deberá escribirse la primera vez el nombre completo y entre paréntesis la abreviatura usual o la escogida.

Ilustraciones

Deberán ser enviadas en páginas aparte, numeradas y acompañadas de las notas y fuentes utilizadas, indicándose en el texto el lugar preciso en el que se ubicarán.

En lo que se refiere a figuras y mapas, deberán ser entregadas cada uno por separado en papel albanene tamaño carta y dibujados con tinta china. En cuanto a fotografías, se entregarán en papel tamaño postal y en blanco y negro.

Dictámenes

El director acusará recibo de originales remitiéndolos a dos dictaminadores anónimos que evaluarán cada colaboración. Una vez dictaminados, se comunicará el resultado a los autores.

Cuicuilco

NUEVA ÉPOCA Volumen 5, Número 12, Enero/Abril de 1998

Cosmovisión e ideología. Nuevos enfoques desde la antropología simbólica

Presentación • *Marie Odile Marion* 7

La tierra sagrada de los tzotziles: un estudio sobre ecología indígena • *Witold Jacorzynski y Juan Artemio López Hernández* 13

La noche de la vida: la vida en el metlán. (A través del acervo mitológico de los lacandones) • *Marie Odile Marion* 47

Luchas rituales • *Yolotl González Torres* 61

Contacto con seres sobrenaturales, terapia y poder en México • *Isabel Lagarriga Attias* 75

Comentarios acerca del Montículo de la Cruz, Paquimé, Casas Grandes, Chihuahua • *Roy Ben Brown* 91

Un petrograbado con posible significado astronómico en el Otoncalpulco, Naucalpan, estado de México • *Francisco Rivas Castro* 109

Fragmentos celestes en Bonampak • *Alfonso Arellano Hernández* 127

El juego como instrumento para la imposición de un proyecto educativo • *Nancy B. Villanueva V.* 145

Economía informal y representaciones sociales entre trabajadoras de la vía pública en la ciudad de Chihuahua • *Rodolfo Coronado R.* 159

Cambiando miradas. La nueva simbolización de lo político entre los evangélicos mexicanos • *Elio Masferrer* 173

La disputa por el paraíso. Religión y política en dos comunidades indígenas de Chiapas • *José Andrés García Méndez* 191

Miscelánea

Antropología contemporánea: globalización, dependencia y caducidad conceptual • *Hernán Salas Quintanal y Juan Carlos Rodríguez Torrent* 211

Las diferentes culturas y las culturas de diferencia • *Xabier Lizarraga* 245

Reseñas

