

ISSN 1405-7778

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA volumen 8, número 21, enero-abril, 2001



El simbolismo en la antropología, arqueología
e historia. Homenaje a Marie-Odile Marion

**Instituto Nacional
de Antropología e Historia**

Dirección

Sergio Raúl Arroyo García

Secretaría Técnica

Moisés Rosas Silva

Coordinación Nacional de Difusión

Gerardo Jaramillo Herrera

Subdirección de Publicaciones

Berenice Vadillo y Velasco

Cuicuilco incluida en los índices:

Índice de Revistas Mexicanas de
Investigación Científica y Tecnológica
del Consejo Nacional para la
Ciencia y la Tecnología.

Citas Latinoamericanas en Ciencias
Sociales y Humanidades, CLASE
Dirección General de Bibliotecas, UNAM.

Catálogo de Revistas de Arte y Cultura
de la Coordinación Nacional de
Desarrollo Cultural Regional.

Comité Editorial

- Sergio Raúl Arroyo • Luis Barjau • Eyra Cárdenas • Carlos Garma
- Frida Gorbach • Hilda Iparraguirre • Carlos López Beltrán
- Mechthild Rutsch • Otto Schuman • Yoko Sugiura • Luis Alberto Vargas
- Luis Vázquez León • José Luis Vera • Celia Zamudio

Comité Asesor

- Roger Bartra, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*
- Heraclio Bonilla, *Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador*
- Johanna Broda, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*
- Camilo José Cela Conde, *UIB, España*
- Cristian Duverger, *Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, Francia*
- Néstor García Canclini, *Universidad Autónoma Metropolitana, México*
- Michel Graulich, *Universidad Libre de Bruselas, Bélgica*
- Friedrich Katz, *Universidad de Chicago, Estados Unidos*
- Herbert Klein, *Universidad de Columbia, Estados Unidos*
- Alfredo López Austin, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*
- Robert M. Malina, *Universidad del Estado de Michigan, Estados Unidos*
- Randall Mc Guire, *Universidad de Bringhamton, Estados Unidos*
- Nelson Manrique, *Universidad Católica de Lima, Perú*
- Eduardo Matos, *Instituto Nacional de Antropología e Historia, México*
- Héctor Pérez Brignoli, *Universidad de Costa Rica, San José de Costa Rica*
- José Antonio Pérez Gollán, *Universidad de Buenos Aires, Argentina*
- Armando Silva, *Universidad Nacional de Colombia, Colombia*
- Rodolfo Stavenhagen, *El Colegio de México, México*
- Rivardo Ventura Santos, *Museo Nacional, Brasil.*

Portada: Fuencisla Francés. Sin título, 1995. Collage de óleo sobre papel, 50 x 50 cm.

Corrección: Laura Camacho Miguel y María Paula Noval Morgan

Diseño y formación: Francisco Xavier Solé Zapatero

Colaboración especial: Françoise Vatan y Eduardo Olivares Mendoza

Escuela Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y Zapote s/n, Col. Isidro Fabela, C.P. 14030, Delegación Tlalpan, México, D.F. • Teléfonos, 5606 0330 y 5606 0580, ext. 239.

Publicación cuatrimestral de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Certificados de licitud de contenido: 6699. Certificados de licitud de título: 9606. Reserva de derechos de uso exclusivo del título: 1405-7778 de fecha 17 de marzo de 1999. INAH, Córdoba 45, Col. Roma, C.P. 06700, México, D.F. • Impresión, EMAHAIA, S.A. de C.V., Sor Juana Inés de la Cruz, núm. 301 Sur, Col. 5 de Mayo, Toluca, 50000, México. Teléfono: (0172) 15 2190.

El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de sus autores.

D.R. © 2000 ENAH/INAH.

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA volumen 8, número 21, enero-abril, 2001

ESC. NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HIST
BIBLIOTECA
PUBLICACIONES PERIODICAS

*Donación
Gloria Peña*



INAH ENAH
SEP

BIBLIOTECA
"GUILLERMO BONFIL B." 7

*Donación
Gloria Peña*

El simbolismo en la antropología, arqueología
e historia. Homenaje a Marie-Odile Marion

01230

Chiclico

Chiclico
1950

El Chiclico
1950



El Chiclico
1950

Índice

Presentación <i>Ángela Ochoa y Lourdes Baez</i>	5
DOSSIER	
• <i>Entre la ciencia y el sentimiento</i> Alfonso Arellano Hernández	11
• <i>¿Dónde está?</i> <i>El espacio del otro "yo" en el imaginario de indígenas y antropólogos de Mesoamérica</i> Alessandro Lupo	19
• <i>El espacio en Mesoamérica: una entidad viva</i> Gabriel Espinosa Pineda	41
• <i>Territorialidad y espacio ritual en Coatetelco, Morelos (el dato etnográfico)</i> Druzo Maldonado Jiménez	69
• <i>Ciclos lunares en Tikal</i> Stanislaw Iwaniszewski	89
• <i>De la culpa a la disculpa.</i> <i>Creencias y vivencias matrimoniales en Nueva España</i> Jaime Enrique Carreón Flores	113
• <i>Lo religioso y lo laico en épocas de transición.</i> <i>México siglos XVIII y XIX.</i> <i>Religiosidad, identidad y simbología en la ciudad de México</i> Hilda Iparraguirre Locicero/Ana María Saloma Gutiérrez	135
• <i>"El poder de la Hijas de la Luna". Marie-Odile Marion</i> Patricia Fournier	153

MISCELÁNEA

- *Un laboratorio de ideas.* 159
El México revolucionario en la reflexión intelectual latinoamericana
Pablo Yankelevich
- *El concepto de Fuerza en una comunidad poblana.* 199
Notas para el estudio del sistema de cargos
Jaime Enrique Carreón Flores
- *La muerte en una sociedad africana* 217
Charles-Henry Pradelles de Latour
- *El "peligro indio".* 231
La Guerra de Castas en Yucatán en el imaginario histórico regional
Franco Savarino Roggero
- *Alineamientos astronómicos en el sitio arqueológico* 251
Cerro de la Estrella, D.F.
Ivan Šprajc
- *Cinco categorías fundamentales de la antropología del arte* 263
Miguel Olmos Aguilera
- *Antropología autorreflexiva.* 279
Apuntes sobre la historia y el devenir de la antropología mexicana
Fernando López Aguilar

Reseñas

- Antonio Higuera Bonfil, *A Dios las deudas y al alcalde las jaranas,* 311
religión y política en el caribe mexicano
Ma. Paloma Escalante Gonzalbo
- Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica* 315
Luis de la Peña Martínez
- Velázquez Morlet, Adriana (comp.), *Guardianes del Tiempo* 319
Ma. Paloma Escalante Gonzalbo

Presentación

EL SIMBOLISMO EN LA ANTROPOLOGÍA, EN LA ARQUEOLOGÍA Y EN LA HISTORIA

A Marie-Odile Marion
IN MEMORIAM

*A finales de noviembre de 1999 se llevó a cabo en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, el Tercer Coloquio de Antropología Simbólica¹ en homenaje a Marie-Odile Marion (1949-1999). La organización de dicho coloquio estuvo a cargo de dos profesores —Patricia Fournier y Stanislaw Iwaniszewski— y tres alumnos de la generación 1998-2000 —Lourdes Baez, Ángela Ochoa y Carlos Orlando Rodríguez— del doctorado en la línea de investigación en Antropología simbólica en la ENAH, la cual fundó y dirigió Marie-Odile. Las ponencias estuvieron a cargo de especialistas de las siguientes instituciones: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), CIESAS, Universidad Veracruzana, y la Universidad de Yucatán. La mayoría de los artículos² que aquí se publican fueron seleccionados de las ponencias que se presentaron en el coloquio. Otra parte de la selección fue publicada en los números 18 y 19 de la revista *Dimensión Antropológica*.*

Las temáticas abordadas por los investigadores durante el coloquio se orientaron en cinco mesas con temas sobre Tradición Oral, el Mito y el Rito, las Representaciones Simbólicas del Tiempo-Espacio, Historia de las Mentalidades y Educación, Cognición y Cultura.

Los trabajos reunidos en el presente volumen versan sobre temas muy variados de la antropología simbólica, se agrupan en tres líneas temáticas: el simbolismo en la Antropología, en la Arqueología y en la Historia. Todos tienen como objetivo el análisis de los sistemas simbólicos desde las perspectivas que nos brindan estas tres disciplinas, cuyos objetos de estudio se ubican en tiempos muy distantes entre sí, pero con afinidades cercanas pues todos re-

¹ Los dos coloquios anteriores fueron coordinados por Marie-Odile Marion y dieron lugar a tres volúmenes. Los resultados del primer coloquio salieron a la luz en 1995 en *Antropología simbólica* (INAH-ENAH/ CONACYT, México). Del segundo coloquio dos publicaciones: *Simbólicas* (1997, Plaza y Valdés/INAH/ CONACYT, México), y *Cuicuilco* (1998, vol. V, núm 12, enero-abril).

² El de Alessandro Lupo es la excepción.

fieren problemáticas derivadas de la lógica simbólica que subyace en las diversas manifestaciones de la actividad humana. En éstos se reconstruye y analiza la lógica interna que se desprende de las formas de organización social y las reglas de normativización ética; de las prácticas relacionadas con el universo extrahumano, para que a partir de su conocimiento los hombres puedan controlarlo; del manejo y conceptualización del entorno natural, y de las formas de organizar el cosmos para normar y definir el orden social y el universo.³ Destacando que el hecho social no es inmóvil sino dinámico, que fluye a través de una red de relaciones que se entretajan con otras, y así sucesivamente, dentro de un marco conceptual preciso y definido con base en un sistema de significación y representación simbólica pertinente a la sociedad que interactúa.

La primera parte, *El Simbolismo en la Antropología* está integrado por cuatro artículos que muestran cómo las sociedades se explican a sí mismas a través de un conjunto de códigos, que al enlazarse en la práctica cotidiana expresan la lógica de su sistema de pensamiento.

El artículo que abre la primera parte está a cargo de Alfonso Arellano, quien haciendo uso del género epistolar y cuyo destinatario póstumo es Marie-Odile Marion, recrea con un lenguaje lleno de emotividad —dadas las características del destinatario— cómo se entretaje la historia de uno de los linajes mayas más importantes, el de Palenque, y la dimensión simbólica que adquiere el poder a través de la figura de una mujer también notable, Sak Bak, quien tuvo un reinado corto pero cuya influencia marcó no sólo la historia de su linaje sino también la de su propia sociedad; la cual quedó impresa para la eternidad en los templos de Palenque.

Por otro lado, Alesandro Lupo analiza el complejo sistema conceptual que sobre la existencia humana han elaborado los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, que refiere al sistema de representación acerca de los componentes que los seres humanos poseen, como la "sombra" y el alter ego, de los que depende la misma existencia de los hombres, pues éstos se encuentran subordinados a una totalidad social y cósmica. También presenta cómo estas concepciones han sido retomadas y reelaboradas por otros investigadores, particularmente Carlos Castaneda y Timothy Knab, para crear un tipo de literatura más "redituable" —comercialmente hablando—; explica y analiza, con críticas bien fundamentadas, las ambigüedades e incongruencias de estos textos porque a decir del autor, desvirtúan las verdaderas concepciones indígenas sobre el tonalismo y nagualismo.

Por su parte, Gabriel Espinosa y Druzo Maldonado abordan desde enfoques diversos, las representaciones que con respecto al espacio han elaborado las sociedades mesoamericanas, un concepto medular para entender la cosmovisión de estas sociedades, que ha servido para la creación de mecanismos que tienen como objetivo primordial mantener el orden y equili-

³ Marion, Marie-Odile, "Vida, cuerpo y cosmos en la filosofía nativa mesoamericana", en *Ludus Vitalis*, vol. II, num. 2, 1994, p. 135.

brio de un universo constantemente amenazado, para así conformar una estabilidad conceptual que los lleve a un ordenamiento social.

Gabriel Espinosa desarrolla una propuesta muy sugerente acerca de las características que para las sociedades mesoamericanas tenía el espacio, entre aquéllas la de estar cargado de una diversidad de fuerzas y calidades, imprimiendo a los objetos que se encuentran dentro de éste las mismas propiedades. Por esta razón, como el título del texto lo señala, el espacio es conceptualizado como una entidad con vida. A lo largo de su texto demuestra que tanto los planos verticales como las regiones cardinales, son determinantes de la naturaleza de todo lo que se mueve dentro de éstos. Asimismo, destaca que las características que los objetos y entes adquieren van a depender, del sitio que ocupen en el cosmos.

Partiendo de la base del territorio, Druzo Maldonado otorga a éste un sentido histórico y social, al mismo tiempo destaca dos dimensiones: una instrumental-funcional y otra simbólica-expresiva. Por otro lado, propone que el espacio, cuando se convierte en punto de interacción entre el hombre y la naturaleza, se configura como el contexto privilegiado para la reproducción de la ritualidad. Un ejemplo de ello es la laguna de Coatetelco, espacio medular donde se funden los mitos y ritos en torno al agua y la fertilidad; pues éste aparece como el eje de todos los cultos y creencias, ya que ahí convergen las prácticas para solicitar las lluvias que riegan las cosechas. Entre éstas destaca el huentele u ofrenda para los "aires", cuyo simbolismo remite a un origen ancestral y además, simbólicamente, constituye el vínculo entre los hombres y el territorio.

En la segunda parte, El Simbolismo en la Arqueología, lo integra sólo un artículo que refiere a la arqueoastronomía. En él, Stanislaw Iwaniszewski evidencia la dimensión simbólica de las manifestaciones astronómicas —básicamente la de los ciclos lunares— y cómo estos fenómenos son representados por las sociedades mayas del Clásico Temprano, específicamente por el grupo en el poder en Tikal, y subordinados a su esquema conceptual para insertarlos al orden cósmico y cultural establecido por ellos. Es decir, el autor analiza el uso del cómputo lunar entre los mayas de Tikal como un recurso simbólico para desarrollar estrategias de poder que tengan como finalidad ordenar, legitimar y dar coherencia a su existencia en el mundo.

La tercera parte, El Simbolismo en la Historia, la conforman dos trabajos que se inscriben en la corriente denominada Historia de las Mentalidades, considerada como uno de los pilares de la historiografía y de la antropología contemporáneas, ya que a través de sus métodos es posible estudiar los comportamientos y los sistemas simbólicos que los estructuran. En esta línea se ubican el artículo de Dolores Enciso y el de Hilda Iparraguirre y Ana María Saloma, quienes demuestran que cada actor social otorga un particular sentido a su realidad social, y en función del significado que otorga a esta realidad construye un universo de sentido y de valores que hacen coherente sus prácticas sociales.

Dolores Enciso aborda el tema de la infidelidad masculina y los diversos grados como se manifestó en la Nueva España, para analizar la bigamia, eje central de su texto. Bajo esta

premisas analiza tres conceptos claves para entender el comportamiento de algunos hombres en la praxis social: la "culpa", el "sentimiento de culpa" y la "disculpa"; a partir de ahí establece el vínculo entre los conceptos de transgresión a las normas en el ámbito religioso (pecado) y en el civil (delito), incluyendo sus matices y sinónimos aparentes. Estas nociones que analiza son herramientas indiscutibles para lograr un pertinente acercamiento al estudio de los comportamientos, de los sentimientos y de las creencias en la Nueva España.

Hilda Iparraguirre y Ana María Saloma ubican su artículo en épocas posteriores, el periodo de transición en los primeros años del México independiente. Periodo que muestra fuertes contrastes, por un lado, la joven nación pregonaba las bondades de un capitalismo naciente, pero por el otro estos ideales se contraponían con la moral e ideología del catolicismo que permeaba a la sociedad. Estos contrastes, lo tradicional representado por la religión católica y lo laico como la imagen de la nueva república de tinte liberal que pretendía, entre otras cosas, aminorar el poder eclesial, quedan claramente evidenciados a través del caso de las cigarreras, particularmente en lo referente al manejo de símbolos. Las autoras demuestran que este sector intentaba, por este medio, encontrar un punto de enlace para consolidar una identidad cuyas raíces surgían de una cultura impregnada de sacralidad, la cual evidentemente se enfrentaba a un proceso secularizador en crecimiento a través de la modernización del país en la que se incluía a sus leyes.

Cierra este número temático el artículo que Patricia Fournier dedica a la obra póstuma de Marie-Odile Marion, *El poder de las hijas de Luna*. El resultado es una cálida, bella y analítica reseña que invita a la lectura de este libro. En el texto se destaca la enorme capacidad creativa de la sociedad lacandona, cuyo pensamiento remite a una filosofía de la vida, que es la herencia de un pasado glorioso que impregna cada una de las acciones que desarrollan, para asegurar la permanencia e identidad de su sociedad.

Este número dedicado al Simbolismo, constituye un esfuerzo compartido para continuar con uno de los objetivos que Marie-Odile Marion se trazó desde que tuvo lugar el Primer Coloquio de Antropología Simbólica en 1995, conformar un espacio académico donde pudieran presentar y confrontarse avances de investigación en todos los campos de la Antropología Simbólica, así como la discusión y el análisis de los mismos; en un espacio que además pudiera ser compartido tanto por los que fuimos sus alumnos como por especialistas con un prestigio ya consolidado en este campo, enriqueciendo así las reflexiones en torno a las metodologías y modelos para interpretar la realidad desde una perspectiva simbólica, de sociedades de muy diversa procedencia y temporalidad, pero cuyo comportamiento remite a una lógica que no es sino la expresión de sus manifestaciones en todos los ámbitos de la praxis social.

ÁNGELA OCHOA
LOURDES BAEZ

Dossier

Entre la ciencia y el sentimiento

Alfonso Arellano Hernández*

RESUMEN: *A manera de carta, se retoman elementos de El poder de las hijas de la Luna y de Entre anhelos y recuerdos para recrear una etapa de la historia dinástica de Palenque. Así, se busca unir la "objetividad científica" a la "literatura" con la idea de establecer un supuesto contacto entre algunas señoras de la familia real de Palenque y el presente que estudió Marie-Odile Marion.*

ABSTRACT: *Written as a letter, some elements of El poder de las hijas de la Luna and Entre anhelos y recuerdos serve to recreate a period of time of the dynastic history of Palenque. In such a way there is an effort to join "scientific objectivity" to "literature", with the goal to attach a purported contact between some ladies of the Palenque royal family and the actual present as Marie-Odile Marion studied it.*

Queridísima Marie-Odile:

Como bien sabes, me resulta difícil escribir, en particular cartas cuyo destino está más allá de los ámbitos mortales. Sin embargo, no deseo pasar esta ocasión por alto pues significa muchas cosas para mí. De tal forma, quiero empezar trayendo a tu memoria un poema de la dama Murasaki Shikibu:

*Sobre el negro camino del amor, ahora
la última sombra se ha cerrado,
porque os he visto marchar hacia el país de las nubes
donde a nadie le es posible regresar.*

La dama Murasaki lo escribió hace mil años, mas conserva su frescura inicial. Además, plasma mejor de lo que yo podría expresar, los sentimientos que me invaden de tiempo atrás. Aún recuerdo tu risa clara, tu porte y tus enseñanzas. Porque sin duda, he aprendido muchas cosas de ti y de tus libros, y comparto tus afanes. Aquí, debo decir también que el más bello —en mi humilde opinión— es aquél donde viertes lo más profundo del sentimiento y del pensar de tus amigas lacandonas, que has compartido con el resto del mundo.

El relato de esas vidas me cimbró en forma tal que lo llevo impregnado en la piel y en las vísceras, pues no sólo refleja las dificultades del enfrentamiento de dos mundos ajenos —el maya y el nuestro— sino que pone de relieve eso que damos en llamar “objetividad científica”, el distanciamiento que se nos exige, de manera absurda, en favor de un ropaje pasado de moda pero que todavía se pone “a la venta” en nuestras escuelas y como parte de nuestro atavío profesional. Aunque paradójicamente, hemos buscado desde hace largo rato borrar las fronteras subjetivas de la objetividad. Bien dijiste:

La comunicación sensible entre ambos [el antropólogo y sus interlocutores], nutrida de confidencias, anécdotas, sentimientos y las más diversas emociones, se construye gracias a la convivencia y los esfuerzos de comprensión mutua de parte de quienes se atreven a sondear la intimidad de lo ajeno. Por desgracia, la riqueza de esas experiencias, confidencias y vivencias se encuentra relegada a un segundo término al relatar y analizar lo acontecido, lo observado.

No cabe duda de la sabiduría de tus palabras, nacidas del contacto cotidiano en eternas temporadas en el Lacanjá con las “hijas de la Luna” y sus familias. Hoy creo que te encuentras en *Menzabäk*, compartiendo largas horas de diálogo con tus amistades en el frescor de la *Yaxcheil Cab*. Seguro que alguien te saluda con un familiar “*tarech*” y respondes amable, “*taren*”; seguro que compartes plátanos y frijoles y pozol y agua. . . Acaso *Menzabäk* es así. Acaso no es imposible conversar, pues si los Abuelos tienen la capacidad de viajar a través de la *Yaxcheil Cab* y venir a la Tierra, tú —como ellos— estás hoy aquí, ahora.

Y de repente no puedo evitar preguntarme cómo nosotros, *dzules*, hemos penetrado en un mundo que no nos pertenece. En tu caso, actual pero heredero de aquél que, en mi caso, señala mi sendero.

De cualquier forma tus múltiples enseñanzas han mostrado que diferentes caminos pueden unirse. Pienso en *Na’k’in*, *Chanuc*, *Es*, *Chana’bor*, *Chanies*, y sus parientes varones. Las vidas que diste a conocer, aun dentro del pudor del “anonimato”, están marcadas con fuego *Entre anhelos y recuerdos* compartidos. Te has introducido en vidas ajenas con el fin de conocer una otredad que al cabo, se comunica con la nuestra propia. Conociste seres vivos, dolientes, esperanzados, felices, temerosos. . . todo a la vez.

Tú, has tratado con vivos que fueron, son y serán. Por el contrario, mis intereses se proyectan al mundo de los muertos hace varios siglos. Sin embargo, un delicado punto en los tejidos de la vida nos une, al igual que apunta la indisoluble unidad de esos “otros” seres que volvemos “objeto de estudio”. Me refiero a la continuidad del pasado que se hace presente, cotidianeidad, ese pasado capaz de explicar los in-

fortunios o los triunfos del hoy. Es, como sabemos, un diálogo que resalta “la inmutable presencia del pasado, de la tradición y de cuanto revive en los sueños”.

Con todo, las diferencias son evidentes por cuanto el diálogo se vuelve suposición de acuerdo con nuestros interlocutores, pues no siempre hablamos la misma lengua. . .

Yo, al querer acercarme a un mundo ajeno y muerto, me enfrento no sólo al problema del idioma y de la cosmovisión, sino que debo encarar a los Abuelos difuntos. Por ello pienso con frecuencia, cómo podría ser un relato salido de las entrañas de mis supuestos interlocutores. Por ejemplo, pienso en la señora *Sak Bak* de Palenque. Desde luego sus afanes corresponderían a su estatus social, no nada más como esposa y madre, pues quizá también su papel como mujer de la realeza permearía sus acciones. A fin de cuentas es posible que ella buscara —en tus palabras—, “enderezar el curso de una historia que se le escapaba o le rebasaba y sobre la cual acaso sintió no tener control”.

Por todo ello hoy me gustaría, además de escribir lo que ya he dicho, compartir contigo una historia que hace tiempo recreé basado en mis escasos contactos con varios personajes muy antiguos e inspirado por anhelos y recuerdos ajenos. A través de ella he querido entender un mundo que no nos pertenece y, a la vez, hallar esa parte correspondiente a seres humanos vivos, sufrientes y alegres. También he querido entender mi propio Cosmos.

Este relato inicia con una muerte, pues de ahí surge la creación. Acaso su origen son las profundas reflexiones sobre la fugacidad de la vida que invadieron a la señora *Sak Bak*, hija de la familia real que gobernaba desde hacía tiempo la ciudad de *Sak Bak*. Y es que el *ahau Ah Newal Mat* había muerto apenas el 9.8.19.4.6 2 *cimi* 14 *mol* [8-VIII-612], al cabo de siete años de gobierno. Su hermano menor, *Pacal I*, hubiera sido el sucesor, pero se adelantó casi ocho *uinales* antes. Por ende, no había varones que ocuparan el vacío trono. *Sak Bak* se preguntaba cuántos años tendría *Ah Newal Mat* al morir tal vez 45 o 50, o quizá más. Como fuese, ya era un hombre viejo, tanto como su propia madre, la señora *Nal Ikal*.

Na' Sak Bak recordaba pocas hazañas de su abuela. Sabía por pláticas de la familia, que al año de entronizarse *Nal Ikal*, la propia *Sak Bak* había nacido, y su padre *Pacal I* contaría alrededor de 24 años. Pero de su madre no se recordaba nada. Como las brumas que ascendían de su ciudad al amanecer, pasaban ante los ojos de su memoria los sucesos de un no muy lejano 22 de agosto de 593 (es decir, cuando *na' Sak Bak* tenía casi diez años de edad), su abuela había celebrado una nueva creación, el cambio del ciclo 9.7.0.0.0 a 9.8.0.0.0.

Como ejemplo de ello, según entendía, se le instruyó en la costumbre de verter su sangre, pues ésta era una necesidad vital para la conservación del Cosmos. Su cuerpo joven empezaba a mostrar las marcas de la grave carga de los reyes, en

modo similar a como lo hicieron *na' Nal Ikal*, *Ah Newal Mat* y tantos otros. Sin duda, las sangrías rituales y las reuniones familiares para platicar acerca de los Abuelos, y con ellos, formaron parte de la prolija educación de *Sak Bak*.

Además, en su mente sonaban, de modo similar a los suaves pasos sobre la tierra húmeda, las voces de la abuela cuando conoció al pequeño *Pacal II*, hijo de la propia *Sak Bak*. El niño tendría un año cuando murió *Nal Ikal*, pero las memorias más frescas provenían del momento en que *Ah Newal Mat* subió al trono para ocupar el sitio de la abuela. Como primogénito cumplía con su derecho sagrado, así que sólo dejó pasar tres meses desde la muerte de la madre antes de acceder al gobierno. Ya no era un niño, sino un hombre maduro, pues rayaba los dos *katunes* de edad.¹

Sin embargo, *na' Sak Bak* apenas se acuerda de la ceremonia, porque estaba preocupada por atender a su bebé para que su llanto no restara pompa al suceso. Le parece ver de nuevo la fachada esplendente de la *sak nuc na'* y a su orgulloso tío sentado en el trono, recibiendo las insignias del poder: el pedernal y el escudo, la tiara de mosaico de jade rematada con ricas plumas y con la imagen del *ahau* al frente. Aca-so de reojo vio a su marido, el príncipe *Kan Bahlum Moo*, quien asistía, junto con la nobleza, a la solemne entronización del nuevo rey, su tío político.

Pero *Ah Newal Mat* tan sólo gobernó siete años. Sus actividades parecen haberse limitado a celebrar el asiento del *oxlaluuntún* o 9.8.13.0.0 5 *ahau* 18 *tzec* [15-VI-606] y una extraordinaria participación divina en 9.8.17.9.0 13 *ahau* 18 *mac* [21-X-610]: dos dioses se unieron en la Jícara Azul, el cielo, mientras un tercero desaparecería de ahí en poco tiempo.² Este fue el suceso más importante del reinado de *Ah Newal Mat*. Además, *Sak Bak* recordaba que su prima, la señora *Kuk Witz Mayih*, partió por órdenes del *ahau* al vecino sitio ahora conocido como Tortuguero para unir a la familia local gobernante con la realeza de *Sak Bak*. Dos años más tarde *Ah Newal Mat* moría, dejando al reino sin sucesión masculina.

Todos estos pensamientos brincaban en la mente de *na' Sak Bak*, y fulguraban como los rayos durante las lluvias del verano. Ahora le tocaba turno para acceder al trono en la *sak nuc na'*. Habían pasado tres *uinales* desde la muerte de su tío y, a falta de un pariente varón, ella sería la siguiente en la línea de sucesión, sería reina. Aca-so aislada del alboroto urbano y de la Corte, dedicada a realizar ofrendas y derramamientos de sangre, así como ayunos y abstinencias, a sus 28 años se volvería *ch'ul ahpo Sak Bak*, "sagrada señora de la estera de la Garza".

Finalmente llegó el día propicio, 9.8.19.7.18 9 *etz'nab* 6 *ceh* [19-X-612]. Recibió el *tok' pacal* (pedernal-escudo) y las insignias de *ahau*. Las plumas, las joyas y los ricos vestidos competían con la luz emanada tanto de los dioses en el cielo como de las polícromas paredes de la *sak nuc na'*. Lo que había presenciado ocho años atrás hoy

¹ Entre 20 y 40 años. El señor tenía 38 o 39.

² Hoy llamamos a esos dioses Júpiter, Saturno y Venus.

lo vivía. Su esposo, *Kan Bahlum Moo*, estaba al lado de *Pacal II*, quien ya cumplía nueve años. También estuvieron la prima que se fue a Tortuguero y su esposo; la dama *Kuk Witz Mayih* a pesar de su embarazo de ocho meses, no faltó a la entronización de su pariente,³ entre varios ilustres visitantes.

A poco de entronizarse, la señora *Sak Bak* celebró el completamiento del 3 *ahau katún* [9.9.0.0.0 3 *ahau* 3 *zotz'* o 9-V-613], cuando ocurrió un apoyo divino a su reinado, pues apareció *Ahau Suk'in* (Señor del Ayuno) en el occidente.⁴ Veinte años después, *na' Sak Bak* festejaría el asiento del 1 *ahau katún* o 9.10.0.0.0 1 *ahau* 8 *kayab*. [24-I-633]

Sin embargo, ocurrió algo a mediados de 615 que llevó a la reina madre a nombrar heredero y sucesor a su hijo *Pacal II*. En verdad ya contaba con los años adecuados para dicho nombramiento, pero la señora apenas tenía dos años en el trono y aún era joven. ¿Qué pensaba o que sentía *na' Sak Bak* para dejar el gobierno a su hijo, un muchachito de doce años? En muda complicidad ambos callaron, igual que *Kan Bahlum Moo*. Y el joven *Pacal II* recibió, ante toda la Corte reunida en la *sak nuc na'*, los emblemas del poder de manos de su madre un día 9.9.2.4.8 5 *lamat* 1 *mol*. [26-VII-615]

No obstante, la reina distaba mucho de ver concluidos sus días, pues entre su "abdicación" y su muerte habrían de transcurrir veinticinco años más. Acaso fue "el poder tras el trono", la regente *de facto*, mientras su esposo quedaba relegado y su hijo dependía de las órdenes que ella diera. Tal vez el niño fue títere de su madre y de otros parientes de pocos escrúpulos o ambiciosos del trono. . .

Pocos hechos notables acontecieron en ese lapso, por ejemplo, el nacimiento en 635, del primogénito de *Pacal II* y *na' Ahpo Tzak*: el niño *Chan Bahlum II*. *Na' Sak Bak* vio a su nieto cumplir cinco años de edad (con lo cual sería candidato al trono) y murió en 9.10.7.13.5 4 *chicchan* 13 *yax* [9-IX-640]. *Kan Bahlum Moo*, gris personaje de quien sólo queda la memoria de su paternidad, sobrevivió dos años y la alcanzó en 9.10.10.1.6 13 *cimi* 4 *pax*. [29-XII-642]

A pesar de la muerte de la señora *Sak Bak*, siguió viva en el recuerdo de su hijo y su nieto. La tuvieron en tanta reverencia que sabemos de los sucesos posteriores al año 640 y que la hicieron presente. Por un lado, *Pacal II* emprendió toda una serie de actos—ritos, guerras, alianzas, construcciones desmedidas—por medio de los cuales llevó a su ciudad a un auge inusitado. Los dioses sonreían al *ahpo*; sus padres, vueltos dioses, parecían velar por la salud del hijo y del reino a través de los descendientes, entre ellos el joven *Ahpo Bahlum*, quien extendía el poderío de la familia hacia occidente a varios kilómetros de distancia y ostentaba con orgullo su pertenencia a ese santo linaje. Con todo, *na' Sak Bak* fue una reina extraña al delegar el gobier-

³ El futuro bebé, primo de *Pacal II*, tendría por nombre *Ahpo Bahlum*.

⁴ En nuestros términos fue la máxima elongación venusina.

no a su primogénito impúber. Las razones que la llevaron a semejante idea nunca las sabremos.

Por otra parte, *Chan Bahlum* II recordó a su abuela cuando sucedió a *Pacal* II como *ahau*. Hacia 692 inauguró tres de los más fastuosos edificios de la ciudad que regía: *Wakah Chaan*, *Na' Te' Chaan* y *Bolon*. . . *mah k'ina*. . . *Cab*.⁵ Ordenó que en el primero se escribiera la historia de su familia, desde épocas muy antiguas hasta la de su antepasado homónimo, *Chan Bahlum* I (524-583), abarcando un periodo de 3 693 años. El hijo mayor de *Pacal* II y *na' Ahpo Tzak* afirmó, que su abuela paterna era descendiente directa de una Diosa Madre cuyo nombre también era *Sak Bak*. Estableció para la eternidad la prosapia de su linaje, por lo que el reino obtuvo el mismo nombre que la Diosa Madre y la abuela que mil años después se llamaría "Palenque" se llamó en tiempos antiguos *Na' Sak Bak*, "La Casa de la Garza".

Na' Sak Bak fue una mujer notable que evadió su exclusión del grupo al cual pertenecía, y permitió su continuidad e identidad. Si bien las piedras callan púdicamente las pasiones y emociones de los humanos, podría decirse que la señora mantuvo el diálogo entre su pasado y su presente, que viajó del divino mundo de los sueños al del ejercicio del poder real y verdadero. Me atrevo a pensar que tuvo sólidas expectativas para el futuro de su familia, apegada a los valores de la educación que recibió y a los criterios de autoridad y comportamiento vigentes en su época y lugar.

Mujer, madre, esposa, reina por derecho propio, eso es lo que la une y distingue de las señoras *Chanuc*, *Chancoh* y la niña *Coh*. ¿Cuántas más, como todas ellas, han vivido sobre el filo de la navaja, sean nobles y poderosas, o campesinas? ¿Cuántas, al igual que ellas, han ocultado los más íntimos secretos de su corazón con la sola idea de mantener viva a su familia?

En sus manos y en su boca se esconde la pesada e ingrata labor de conservar el orden y el equilibrio social al poner en funcionamiento todos los mecanismos posibles a su alcance para reafirmar la preservación, física e intelectual, de sus grupos, a través de las nociones de filiación e identidad vertidas en los hijos. Lucha entre mundos y cosmovisiones, en la cual uno aparece como vencedor todopoderoso mientras el otro se debate entre la muerte y la supervivencia, pagando por ello los más altos costos. Tarea nada envidiable cuando comprendemos desazones y angustias de esas mujeres, cuyas voces nos sofocan de acuerdo con la intensidad de sus relatos. Vidas hechas de sangre, piel y selva, que mueren a pasos agigantados pero que se aferran a los valores más caros de su sociedad y religión. Tarea nada envidiable pero compartida por la comunidad entera gracias a tus enseñanzas, entrañable María.

⁵ Se trata de los templos de la Cruz, Cruz Foliada y Sol, respectivamente.

De cualquier forma, el choque entre nuestras sociedades —la de Palenque, la lacandona y la que nos tocó vivir— implica diversos niveles de profundidad, de lágrimas vertidas en los acercamientos. A mí me falta esa parte vital, gozosa e hiriente, que tú retrataste bordada con las palabras de las “hijas de la Luna”. Por eso recuerdo tus terribles frases que aplico a mis afanes:

En el Lacanjá la vida sigue su rumbo sembrado de muertes y de nacimientos, de alegrías y tropiezos. Cada vez que cruzo el umbral de esas vidas, cada vez que solicito entrada a esa larga cadena de anhelos y recuerdos, me percaté del esfuerzo de esas mujeres para mantener la lógica de su existencia.

La lógica de la existencia es parte de los caminos que te llevaron al Lacanjá, distintos a los míos pero que aún me acercan a la Casa de la Garza. Al fin de cuentas se unen en la búsqueda de los elementos que dan sentido a nuestra existencia, a nuestras experiencias y formas de vivir —digo la de los mayas y la de nosotros, los *dzules*— y la hacen lógica con la esperanza de comprenderlos y en consecuencia, comprendernos. Mas ¿lo hemos logrado?

Por todo lo dicho, querida Marie-Odile, he escrito esta carta. Ojalá no te disguste y te exprese cuánto me honra conocerte y llamarme “tu amigo”. Lo que he aprendido de tus obras y de tu trato son tesoros que guardo muy profundamente en mi ser. Algún día nos veremos de nuevo, libres de las ataduras del tiempo y del espacio. Quizá entonces nuestros senderos marquen nuevos afanes, distintas aproximaciones a eso que mientan “vida”. Nos veremos, pues, a la sombra de la *Yaxcheil Cab* y dialogaremos con el pretexto de conocer mejor a “los otros” y a “ustedes” en el “nosotros”.

Porque en la Ceiba del Mundo todo es posible, y es el camino que conecta los Trece pisos y los Nueve Pisos. Porque hoy se irguió y tú estás aquí entre nosotros, y nosotros contigo. Y nunca nos separaremos pues *Las hijas de la Luna* comparten, pasado, presente y futuro unidos, sus anhelos y recuerdos. Y en la medida en que tú lo hiciste con respecto a *Na'bor*, *Chana'k'in* y las demás, y también lo hicieron *Pacal II* y *Chan Bahlum II* acerca de *na' Sak Bak*, hoy nuestra memoria ha volado a donde estás.

Con todo mi amor,

Alfonso Arellano Hernández

¿Dónde está? El espacio del otro "yo" en el imaginario de indígenas y antropólogos de Mesoamérica

Alessandro Lupo*

RESUMEN: Para muchos indígenas mesoamericanos el ser humano está concebido como un conjunto de componentes, incluso exteriores al cuerpo (como la "sombra" y el "alter ego"), de los que depende la constitución física y moral, la resistencia y el destino del individuo; esto permite proyectar las causas últimas de lo que constituye, sostiene y amenaza a la persona en una dimensión espacial radicalmente distinta a la de la vida cotidiana. Examinando las narraciones autobiográficas de dos antropólogos-narradores estadounidenses, se intenta poner de relieve los inconvenientes que pueden derivar de una representación ambigua (¿etnografía o ficción?) de las concepciones indígenas acerca del tonalismo y el nagualismo.

ABSTRACT: Many Mesoamerican natives conceive the human being as a whole composed by several parts, placed both within and outside the body (e.g. the "sombra" and the "alter ego"), which determine the individual's physical and moral constitution, their resistance and destiny, this allows the projection of the ultimate causes of that which forms, sustains and threatens the person in a radically distinct spatial dimension. Examining the autobiographical narratives of two American novelists-anthropologists, the Author tries to show the risks that can arise from the ambiguous representation (ethnography or fiction?) of native ideas about tonalism and nagualism.

"What does it matter where my body happens to be?"
[the Knight] said. "My mind goes on working all the same".

LEWIS CARROLL,
Through the looking-glass

En gran parte de Mesoamérica y más concretamente en lo que actualmente son México centromeridional, Guatemala y Honduras, la población indígena suele explicar toda una serie de fenómenos de la existencia partiendo del supuesto de que los seres humanos poseen una naturaleza compuesta, hecha de la efímera y mudable agregación de varios componentes, dotados de consistencia corporal va-

* Univeristà di Roma "La Sapienza".

riable y que no siempre se hallan reunidos en el mismo espacio.¹ En otras palabras, proyectan las “causas” de no pocos aspectos y acontecimientos de la realidad en la que cotidianamente viven en una dimensión “ajena”, distinta en el plano espacial y ontológico.

Efectivamente, además de hacer suya, fundiéndola con concepciones precolombinas similares, la idea cristiana de que el cuerpo de cada individuo encierra en su interior un principio vital del que no se separa hasta la muerte y que tras ésta continúa su existencia con otras formas, los indígenas afirman que los seres humanos están conformados también por otras “partes”, que tienen la facultad de abandonar el cuerpo durante la vida o que incluso existen fuera del mismo, de las que dependerían muchas de las características que diferencian entre sí a los individuos y marcan su destino, y cuyas vicisitudes repercutirían directamente sobre aquéllos. Existe la convicción de que junto al alma inmortal hay también un “espíritu” (a menudo llamado “sombra” en español y en las lenguas nativas), capaz de abandonar espontáneamente el receptáculo corporal durante el sueño y estados similares, o bien de “caer” traumáticamente a causa de emociones especialmente violentas, con graves repercusiones para la persona que sufre la pérdida.

Pero también existe la creencia que —además de los componentes anímicos “internos”, ya sea que puedan o no separarse del organismo, como la *sombra* y el alma cristiana— las personas poseen una indisoluble relación de co-esencia con un *alter ego* (que los estudiosos suelen llamar *tonal*),² el cual normalmente bajo aspecto animal, lleva una existencia separada y paralela hasta el punto de que cualquier percance que le ocurra al animal, incluso la muerte, repercute simétricamente en su contraparte humana y viceversa. El carácter y la resistencia del individuo van ligados a la naturaleza de este “doble” —es decir, a las características de su especie, si se trata de un animal, o a la cantidad de “fuerza” que lo caracteriza, si se trata de un fenómeno de la naturaleza (rayo, viento, nube, cometa. . .)—; es así como los individuos que poseen un *alter ego* especialmente poderoso, como el rayo, el viento, el ja-

¹ Una versión reducida de este texto fue presentada en el simposio *Altrove immaginari. Modelli di società tra etnografie inventate e costruzioni utopiche*, organizado por la Universidad de Salerno en Fisciano y Amalfi los días del 22 al 24 de septiembre de 2000. Las investigaciones etnográficas sobre las que se basa mi conocimiento de los indígenas mexicanos (realizadas a partir de 1979 y durante 34 meses) fueron posibles gracias al apoyo constante del Ministero degli Affari Esteri y a las contribuciones del Consiglio Nazionale per le Ricerche, del Ministero della Pubblica Istruzione y del Ministero dell'Università e della Ricerca Scientifica e Tecnologica.

² Del término náhuatl *tonalli*, que para los nahuas del altiplano central indicaba antiguamente el componente espiritual que ponía en relación al individuo con el cosmos y podía abandonarlo durante el sueño o tras un trauma emocional. [López, 1980, I:223-252; Signorini y Lupo, 1989: 41-44] El uso antropológico de la palabra *tonal* para designar el concepto de espíritu compañero, probablemente extraño al pensamiento nahua prehispánico, depende de que muchos grupos indígenas (incluso no nahuas) del actual México centromeridional utilizan con frecuencia esta palabra (y sus derivados: *tona*, *tono*, etc.) junto a los términos vernáculos para designar al *alter ego*. [Foster, 1944; Tranfo, 1979]

guar o el águila, están dotados a menudo de facultades, como transformarse en seres de lo más variado o actuar conscientemente como su *alter ego*, negadas a quienes poseen “dobles” más débiles. [Foster, 1944; Pitt-Rivers, 1970; Tranfo, 1979; López, 1980, I: 424-430; Signorini y Lupo, 1989; Lupo, 1999]

La existencia de estos componentes del ser humano, que escapan a la percepción ordinaria y a los que se atribuye una consistencia diferente de la corporal, “más sutil” (según la acertada expresión de López Austin [1994:23], quien evita atribuir al pensamiento indígena la rígida dicotomía espíritu/materia por serle ajena), les permite a los nativos multiplicar los planos de la realidad y disponer así de otra dimensión sobre la cual fundar tanto la explicación de muchos hechos aparentemente fuera del control humano como la convicción de poder afrontar de manera eficaz las adversidades de la existencia. No sorprende que la otredad de esta dimensión esté representada en términos espaciales, ya sea proyectando en una inaccesible lejanía geográfica el lugar donde viven los *alter ego*,³ ya sea concibiendo verdaderos “reinos” ultraterrenales, a menudo situados en la profundidad del inframundo o en las entrañas de montes sagrados.

En el primer caso, la distancia y lo áspero del terreno hacen difícil, cuando no imposible, que los seres humanos lleguen a toparse con sus dobles animales, de este modo se conjura no sólo la constante amenaza que representa para cualquier animal salvaje el contacto con el hombre, sino también lo absurdo de un posible encuentro entre dos partes del “yo” cuya razón de ser radica en su separación complementaria. Por ello, cuando se piensa que un individuo vive durante el sueño las experiencias de su “doble” o que ciertos brujos son capaces de actuar mediante su propio *alter ego*, con frecuencia se explican estos hechos como proyección mística del componente espiritual responsable de la percepción y la voluntad de uno de los polos de la relación de coesencia al otro; una especie de pendularismo de la conciencia, la cual es, en resumidas cuentas, el verdadero rasgo unificado de este “yo” compuesto [Signorini y Lupo, 1989:69-71; López, 1980, I:422-430]; un ir y venir de la única facultad perceptiva entre dos receptáculos corporales, que pueden existir en el mismo instante sólo por estar situados en espacios distintos y separados.

En el segundo caso, el de los “reinos” paralelos, los indígenas imaginan lugares cuya naturaleza radicalmente “ajena” está sancionada por el control que directamente ejercen sobre ellos las fuerzas extrahumanas, expresada por toda una serie de clásicos indicadores de su diversidad con respecto al mundo humano (por ejemplo, la inversión de los modelos de comportamiento, la desaceleración del tiempo

³ La lejanía de este lugar la sostienen, por ejemplo, los huaves del Istmo de Tehuantepec [Tranfo, 1979:196], así como también los nahuas de la Sierra de Puebla: “Algún animalito que es [el doble dado por] Dios, ése poco sale, está guardado. . . Él Dios lo manda, no lo deja que ande para matar [que le maten], ése está guardado. . . en el monte o en la cueva. . . hasta allá, pa’ ahí lejos, donde no anda gente”. [Signorini y Lupo, 1989:68]

—por lo que un día de allí equivale a un año terrestre—, etcétera). En esta tipología tiene cabida el *Talocan* de los actuales nahuas de la Sierra, en el que la divinidad terrestre atrapa gran parte de las “sombras” que pierden los individuos después de un susto [Knab, 1991; Lupo, 2001], aunque también para los mayas tzotziles de Chiapas, los recintos sobrenaturales donde los Santos guardianes custodian “al seguro”, a los espíritus animales de las personas, los mismos que tratan de hacer escapar los brujos para así poder atacarlos. [Guiteras Holmes, 1961:177; Vogt, 1965, 1969:371, 1983:98-141; Gossen, 1975]

La narrativa y los textos de uso ritual de los diferentes grupos indígenas mesoamericanos hacen referencia constantemente a esta otra esfera de lo real, a la que pertenecen las causas últimas —y por lo mismo consideradas más verdaderas— de muchos fenómenos, entre ellos la propia vida de los humanos. En los textos orales más o menos formalizados de las diferentes tradiciones indígenas, la referencia a ese “otro lugar” se traduce en la expresión recurrente, unas veces afirmativa y otras interrogativa, “dónde/donde está”, “dónde/donde se encuentra”, “dónde/donde se quedó”. [Köhler, 1995:26-61; Lipp, 1991:172; Sandstrom, 1991:307; Vogt, 1983:120; Weitlaner, 1961:82] Cuando, por ejemplo, los terapeutas rituales nahuas de la Sierra de Puebla clasifican la enfermedad de un paciente como “susto”, *nemouhtil*, además de suministrar al enfermo fármacos vegetales y manipular su organismo para volver a colocar las partes afectadas (como la úvula o el recto) que se piensa quedaron dislocadas, pronuncian largas oraciones dirigidas a las entidades extrahumanas que atraparon a su “sombra”, *ecaluil*, para que consientan en devolverla [Signorini y Lupo, 1989; Lupo, 1995a] porque es precisamente la carencia de este componente espiritual la principal responsable de la enfermedad, su causa última, debido a ello los esfuerzos de los curanderos indígenas se concentran en esta dirección; así, dar con el lugar en que se retiene a la “sombra” y por consiguiente, hallar a la figura extrahumana que la tiene prisionera, es lo que vertebra toda la intervención terapéutica. Esta fase del rito, así como los textos utilizados en la misma, son centrales y poseen tanta riqueza expresiva que fue examinando esta parte de las oraciones de curación; así, Italo Signorini y yo dimos por fin con algunos indicios que nos encaminaron por la intrincada maraña de las concepciones sobre las múltiples “almas” nahuas. [Signorini y Lupo, 1989; Lupo, 1998:31]

“¿Cani yetoc? ¿Dónde está?”, preguntan en sus oraciones dos curanderos, mientras invocan la ayuda de Dios y los santos:

... ¿Cani yetoc niespíritu?

¿Cani onyetoc?, ¿cani onpiyalotoc?

¿Cani nanquipixtoqueh?

Ox yetoc itech mahtactionahui tepexiuuh;

¿Dónde está su espíritu?

¿Dónde se encuentra?, ¿dónde lo están reteniendo?

¿Dónde lo están teniendo?

Quizá se encuentra en catorce precipicios;

ox yetoc itech mahtactionahui cuouhyo;
 ox yetoc itech mahtactionahui *barrancas*;
 ox yetoc itech mahtactionahui *cuevas*;
 ox yetoc itech mahtactionahui oztocme.

quizá se encuentra en catorce selvas;
 quizá se encuentra en catorce barrancas;
 quizá se encuentra en catorce cuevas;
 quizá se encuentra en catorce cavernas. . .

[Guadalupe Vásquez Bonilla, 6/11/1985]

. . . Tehhuatzin timomaca *cuenta*:
 ¿Cani yetoc? ¿Cani moahci nehin
 conetzin?
 Ox yehhuan nehin *Juan Antonio Trinidad*
 quiipiyah
 huan *María Nicolasa Trinidad*.
 ¿Xa yehhuan quipixtoqueh?
 ¿Yehhuan quiquitziyah?
 Tehhua timomacaz *cuenta, señor Santiago*
milagroso.

Tú te das cuenta:
 ¿Dónde está? ¿Dónde se encuentra este
 hijito?
 Tal vez lo tienen estos *Juan Antonio*
Trinidad
 y *María Nicolasa Trinidad*
 [la pareja de deidades terrestres].
 ¿Acaso ellos lo están teniendo?
 [Acaso] ellos lo agarran?
 Tú te darás cuenta, *Señor Santiago*
milagroso.

[Miguel Cruz, 25/10/1984; Signorini y Lupo, 1989:216-217]

En la súplica de otro especialista, la prolija enumeración de los lugares en los que podría encontrarse la "sombra" perdida tiene como finalidad no dejar escapar ninguna porción del *otro lugar* en el que se encuentra peligrosamente exiliada la preciosa fuerza vital del enfermo:

Nican nimitztatauhiti ica miac *favor*.
 Xinechnezcayotili caní mocahuac
niespíritu de nehin José Alcántara,
 caní *modetenero*,
 caní moilochti,
 caní mocahuac.
 Mah amo nechtatilican itech talocan
 tahpiani,
 mah amo nechtatilican itech tepeyohcal
 tahpiani,
 mah amo nechtatilican inchayohcan
 tepehuani,
 mah amo nechtatilican inchayohcan
 huehhueyi ahuani,
 mah amo nechtatilican inchayohcan
 huehhueyi *rayohtzitzin*,
 mah amo nechtatilican inchayohcan
 huehhueyi mixahuani,

Aquí te voy a suplicar un gran favor.
 Muéstrame dónde se ha quedado
 el espíritu de este *José Alcántara*,
 dónde se ha detenido,
 dónde se ha demorado,
 dónde se ha quedado.
 Que no me lo escondan los guardianes del
Talocan,
 que no me lo escondan los guardianes de
 las cuevas,
 que no me lo escondan en la morada de los
 señores de los cerros,
 que no me lo escondan en la morada de los
 grandes señores de las aguas,
 que no me lo escondan en la morada de los
 grandes *Rayos*,
 que no me lo escondan en la morada de los
 grandes señores de la llovizna,

mah amo nechtatilican inchayohcan
 huehhueyi ehecame,
 mah amo nechtatilican inchayohcan
 huehhueyi ticohuame,
 mah amo nechtatilican inchayohcan
 huehhueyi tapetaniloyan,
 mah amo nechtatilican inchayohcan
 huehhueyi tepeyohcal tahpiani.
 Xinechnezcayotili cani mocahuac,
 cani moilochti
 niecahuiltzin nehin *José Alcántara*.
 Amo nicahci.
 Huehcauh *ya* nictemohtoc
 huan amo nicahci.
 ¿Cani mocahuac?
 Xa itech ahueyil,
 xa itech atahuit,
 xa itech ohti,
 xa itech *carretera*,
 xa itech hueyoh,

 xa itech *hospital*,
 ozo xa tiopan mocahuac,
 xa *de repente* itech ehecat mocahuac.
 ¿Cani mocahuac?
 Xa inchayohcan *rayohtzitzin*,
 xa inchayohcan huehhueyi tepehuani.

 Como ompaca huin mocahuac,
 xinechmaca *cuenta*,
 para ompa nitanohnotzaz.

que no me lo escondan en la morada de los
 grandes vientos,
 que no me lo escondan en la morada de los
 grandes rayos,
 que no me lo escondan en la morada de los
 grandes relámpagos,
 que no me lo escondan en la morada de los
 grandes guardianes de las cuevas. . .
 Muéstrame dónde se ha quedado,
 dónde se ha detenido
 la Sombra de este José Alcántara
 No la encuentro.
 Ya hace tiempo que la estoy buscando
 y no la encuentro.
 ¿Dónde se ha quedado?
 Tal vez en el [río] Apulco,
 tal vez en un barranco,
 tal vez en un camino,
 tal vez en una carretera,
 tal vez en un "camino real"
 [sendero importante],
 tal vez en el hospital,
 o tal vez se ha quedado en la iglesia,
 tal vez de repente se quedó en el viento.
 ¿Dónde se ha quedado?
 Tal vez en la morada de los Rayos,
 tal vez en la morada de los grandes
 señores de los cerros. . .
 Si se quedó allá,
 dame cuenta,
 para que allá (yo) llame.

[José Morales, 29/11/1988; Lupo, 1995a:128-136]

En las sugestivas narraciones de los viajes oníricos que realizan los terapeutas nahuas al *Talocan*, el reino subterráneo de la ambivalente divinidad terrestre, lo que buscan y a menudo encuentran, son las "sombras" de los enfermos que a veces se esconden tras la apariencia de objetos familiares (por ejemplo, vajilla o vestidos si se trata de una mujer; sombreros y machetes si se trata de hombres) y otras veces adoptan apariencia humana. Sin embargo, en otros grupos indígenas mesoamericanos, lo que ven y curan los especialistas rituales en sus peregrinaciones extracorporales son los *alter ego* animales, los ataques contra los cuales pueden representar una de las amenazas más serias para la incolumidad de los individuos. Ya hemos

aludido al temor de los tzotziles de Chiapas de que sus propios espíritus compañeros animales puedan escapar de los recintos en los que se encuentran encerrados y protegidos por las divinidades, exponiéndose de este modo a los peligros de posibles depredadores naturales y mágicos. [Guiteras, 1961:177; Vogt, 1965, 1969:371; Gossen, 1975]; las ceremonias terapéuticas de mayor enjundia consisten en favorecer el regreso de estos animales a sus corrales de origen, restableciendo así la tutela sobrenatural momentáneamente perdida. [Holland, 1978:180-199; Vogt, 1983:98-141; Vogt y Vogt, 1970]

En el caso de los huaves de la costa de Oaxaca *niüing ahliüy*, “dónde está”, es el nombre que se utiliza para indicar las enfermedades más graves contempladas por la medicina tradicional, es decir, las repentinas y violentas que según se cree, son provocadas por ataques imprevistos a su “doble”. La designación que se reserva para estos casos de sufrimiento pone inmediatamente de manifiesto la dimensión “ajena” en la que se han de buscar las causas del mal y aplicar el remedio. La acción terapéutica, centrada totalmente en lo ritual, consiste en la representación dramática en casa del enfermo, de lo que el especialista realiza paralelamente, mediante su poderoso *alter ego* controlado a distancia, en el lugar “donde está” el “doble” vulnerado del paciente en cuestión. [Signorini y Tranfo, 1979; Signorini, 1996]

Basar la terapia en intervenciones rituales dirigidas a una imaginada y lejana “otra mitad” (o “fracción”) del enfermo es una constante en la medicina indígena mesoamericana (aunque, desde luego, no sólo en ésta). Pese a que en la terapia se dedica casi siempre una atención para nada secundaria a la acción sobre el cuerpo físico del paciente—mediante el suministro de fármacos o la manipulación mecánica—, priva sobre todo el tratamiento de sus componentes inmateriales (o “más sutiles”), especialmente cuando se tratan males graves o más difícilmente extirpables. Dicho de otro modo, la terapia no se queda en el mero recurso de técnicas y sustancias eficaces sobre el organismo, según el saber tradicional,⁴ sino que se actúa también en la dimensión paralela y escondida—la de los “dobles” y las “sombras”—, a la que pertenecen las causas últimas y profundas de muchas de las desgracias humanas; la dimensión, para entendernos, que Evans-Pritchard [1976], y tras él Bibeau [1982] y tantos otros, han llamado del “por qué” (contraponiéndola a la del “cómo”). Con todo ello, más que limitarse a intentar resolver, a veces con medios inadecuados, patologías y disfunciones de tipo orgánico, lo que se persigue es, sobre todo, que la persona que sufre pueda hallar incluso más allá de sus propios límites corporales las respuestas y los recursos para extirpar, amortiguar o soportar mejor su penar, otorgándole un sentido.

⁴ Ni que decir tiene que los fundamentos de dicha “eficacia” sólo coinciden en parte con los reconocidos por la biomedicina. [cfr. Bibeau, 1998; Dow, 1988; Good, 1994; Kirmayer, 1993; Lupo, s.f.; Nathan, 1994]

Un ejemplo de lo vitales y “útiles” que pueden resultar las concepciones indígenas ilustradas en lo referente a la naturaleza compuesta del “yo”, me lo proporcionó el dramático encuentro que tuve en la primavera del año 2000 con un viejo conocido, mestizo de la Sierra de Puebla, ex director de la escuela del pueblo, que un año antes había sido víctima de una grave trombosis cerebral que le privó del uso de la palabra, del movimiento y de otras importantes funciones durante largos meses, comprometiendo seriamente su autosuficiencia aún en la actualidad. Durante el interminable periodo en que luchó por recuperar algo de control de su propio cuerpo, me contaba que había vivido experiencias nuevas y sobrecogedoras, sobre todo el desprendimiento de su “yo” perceptivo-volitivo del armazón corporal, inerte a los estímulos. Su estado de invalidez se reflejaba angustiosamente también en los sueños, en los que volvía a experimentar la sensación de que se había cortado el cordón que mantenía unidas y conectaba las diferentes partes de su persona. En aquel estado en el que había caído, sin posibilidad de comunicarse ni con su propio cuerpo ni con el mundo exterior, y no habiendo vivido nunca antes ninguna experiencia semejante, había encontrado elementos a los cuales aferrarse, comparables con la *Metamorfosis* de Kafka —por el desconcierto de hallarse en un cuerpo totalmente extraño—, y con las creencias indígenas sobre el “doble” y la posibilidad de perder traumáticamente (con la “sombra”) fragmentos de la propia totalidad espiritual. Dicho con otras palabras, había encontrado de algún modo un significado en lo excepcional de su situación comparándola con ejemplos que hasta aquel momento siempre había creído que eran pura fantasía, préstamos de tradiciones culturales ajenas; desde entonces, confesaba, miraba con asombrado respeto, aunque no propiamente con fe, las concepciones de los indígenas.

Resulta posible que dichas concepciones, por un lado, padezcan un manifiesto e imparable proceso de corrosión frente a la creciente intrusión de los modelos culturales occidentales y por otro, ganen “adeptos” fuera del restringido círculo de los indígenas más tradicionalistas. Pero esto no ocurre solamente en el vasto territorio contiguo y a menudo culturalmente indefinido de los mestizos, siempre dispuestos a beber de fuentes distintas según la conveniencia del caso. La fascinación del *alter ego*, de la pluralidad de las “almas”, además de los peligros y las facultades ligados a esta visión multiplicada del “yo”, hace mucho que ha atrapado incluso a concienzudos etnólogos occidentales y a los lectores de sus obras. Sin embargo, en este círculo el interés por el tema ha dado origen a dos ramificaciones distintas, aunque no libres de superposiciones y malentendidos, por un lado el atento examen “científico” de las ideas y prácticas de los indígenas, que se propone como finalidad su detallada y escrupulosa descripción, la comparación y el análisis histórico-antropológico; por el otro, una consideración de estas ideas y prácticas mucho más participativa, que desemboca en una reelaboración “creativa” más o menos concientemente

libre del enfoque que tiende a la objetividad. Habiendo afrontado la tarea del primer tipo, con la expresa intención, además de limitar en lo posible mis intervenciones personales sobre el valor documental de todo cuanto describía y transcribía [Signorini y Lupo, 1989; Lupo, 1995a, 1995b], en estas páginas no me voy a ocupar de este filón, que si bien implica inevitablemente un componente de manipulación, como todas las escrituras etnográficas, por lo menos trata de limitarlo y controlarlo. Me voy a detener brevemente en esa otra corriente que ha originado una literatura que cuenta con un público infinitamente más vasto y que goza de un sorprendente éxito comercial.

El paladín de esta corriente es indiscutiblemente Carlos Castaneda, a quien se debe en buena parte la difusión poco menos que planetaria del interés por las “prácticas chamánicas” de los indígenas mexicanos, por el consumo de peyote y por términos como *tonal* y *nagual*, que anteriormente eran sólo utilizados por estudiosos mesoamericanistas para indicar al *alter ego* y al brujo capaz de transformarse mágicamente. [Foster, 1944; Aguirre, 1963; Durand y Durand-Forest, 1970; Hermitte, 1970; Pitt-Rivers, 1970] Siguiendo su ejemplo han venido surgiendo por doquier epígonos más recientes, aunque menos afortunados, dispuestos a mantener viva la curiosidad de los lectores apasionados por el esoterismo étnico con la narración de sus experiencias al lado de “chamanes” indígenas mexicanos.

No voy a detenerme aquí en el ya viejo debate sobre la veracidad o falsedad de los personajes y experiencias descritos por Castaneda en los abundantes capítulos de su itinerario de aprendiz de chamán. [Castaneda, 1968, 1971, 1972, 1974, 1977, 1982]⁵ No cabe duda de que la lectura de sus libros provoca en quien, como yo, ha desarrollado sobre los temas del tonalismo y el nagualismo detalladas investigaciones de campo entre los especialistas rituales de los diferentes grupos indígenas mexicanos [Lupo, 1981, 1995a, 1999; Signorini y Lupo, 1989] una sensación mixta de extrañeza y familiaridad, de rechazo y seducción. La extrañeza viene dada por la manifiesta incongruencia de su “etnografía” con respecto al coherente y vasto *corpus* de publicaciones científicas sobre el tema y con el conjunto de experiencias que yo mismo, así como otros colegas etnógrafos, he vivido sobre el terreno; la familiaridad, a su vez, nace de la destreza con la que maneja conceptos y prácticas que revelan un buen conocimiento de la literatura y una innegable —aunque limitada— experiencia directa. Mi rechazo nace de la evidente y constante alteración que la fantasía del autor lleva a cabo con relación no digo ya a la “realidad separada” (intrínsecamente indocumentable según rigurosos cánones de validación empírica),

⁵ Baste decir que frente a los raros antropólogos que, como Mary Douglas (1975) y Stan Wilk (1977), otorgan “autenticidad” a la epopeya castanediana, la inmensa mayoría, incluidos algunos de los mesoamericanistas más autorizados como Hugo Nutini [1988:422-423], la consideran un parto de la fantasía del autor y de su habilidad para entretejer en un colorido *pat chwork* elementos filosófico-literarios en sintonía con las modas del momento. [Jesi, 1978; de Mille, 1978, 1980; Noel, 1976; Needham, 1985]

sino incluso con la banal realidad del “aquí y ahora”; pero he hablado también de seducción, la cual nace de la originalidad de las extrapolaciones que, rellenando su probablemente exigua etnografía con aportaciones “literarias” de muy variada procedencia (desde la fenomenología al budismo zen o a la hermenéutica), ofrece Castaneda sobre las complejas concepciones mesoamericanas de la *persona*, dibujando a veces caricaturas iluminadoras.

No es difícil advertir que en las páginas de *Las enseñanzas de don Juan*, don Genaro y los demás maestros y colegas indígenas del narrador carecen de sólidos elementos de cotejo, así como también resulta patente que los innumerables diálogos entre el discípulo y el maestro —que reproducidos entre comillas, constituyen el núcleo de toda la obra— no son la fiel transcripción de conversaciones realmente mantenidas. Y sin embargo, parece evidente que la “falsificación” de Castaneda, aun traspasando el ámbito tolerado por cualquier reelaboración descriptiva que por atrevida que sea, tenga como objetivo representar documentalmente una realidad reconocible, en el fondo anticipa algunos de los resultados más extremos de la reciente antropología reflexiva, que ha erosionado muchas de las barreras que existían anteriormente entre escritura etnográfica y narrativa, entre “ciencias” y “arte”, resaltando la subjetividad y las experiencias personales del investigador-autor.

Las concepciones elaboradas por los indígenas mesoamericanos a lo largo del tiempo y mediante el contacto con modelos culturales externos (como los europeos y africanos), en torno a lo que constituye la persona, a la inaferrable multiplicidad de los factores que concurren en las vicisitudes humanas, a la posibilidad de que experiencias sensoriales especiales vayan ligadas a dimensiones extraordinarias de la realidad, le han ofrecido probablemente a Castaneda sólo el punto de partida, el material bruto del cual arrancar para construir su sugestiva epopeya iniciática. En vez de detenerse en la fascinación que de por sí ofrecen las ideas nativas sobre el *tonal-alter ego* y el *nagual*-mago metamórfico, Castaneda ha tomado los dos términos y como cascarones léxicos vacíos de significado los ha rellenado con sus propias y personales extrapolaciones sobre los temas del desdoblamiento, de la transformación, de la telequinesia, etcétera. Lo que a él le interesaba no era ofrecer ninguna puntillosa y cotejable descripción de creencias y prácticas “chamánicas” indígenas, sino presentar su propia y sugestiva —y por lo mismo, no necesariamente fiel— traducción, una reinterpretación que mediante los filtros múltiples de las modas culturales juveniles que se afirmaron en los Estados Unidos en los sesenta y setenta (como las técnicas orientales de meditación, el zen, la cultura de la droga), satisficiera las expectativas de un público mucho más vasto y condescendiente que el de la antropología académica. No ha de sorprender su manera de liquidar en pocas líneas todo el *corpus* de conocimientos acumulado por los etnólogos sobre las entidades llamadas *tonal* y *nagual*:

Le dije lo que sabían los antropólogos sobre esos dos conceptos, [Don Juan] me dejó hablar sin interrumpirme.

“Bien, todo lo que crees saber sobre el tema es un puro disparate”, dijo luego. “Esta afirmación la baso en que todo lo que estoy diciendo sobre el *tonal* y el *nagual* no pueden habértelo dicho antes. Cualquiera estúpido comprendería que no sabes nada, porque para estar informado tendrías que ser brujo, y no lo eres. O bien tendrías que haber hablado con un brujo, y no lo has hecho. Así que, olvídate de todo lo que has escuchado antes, porque no te serviría de nada”. [Castaneda, 1978:179]

Por boca de su maestro, don Juan Matus, Castaneda da a entender que los saberes acumulados por los etnólogos que le precedieron carecen de todo fundamento y valor (como si éstos mismos no derivaran, inevitablemente, de “conversaciones con brujos”) y que la única vía para adquirir el conocimiento “verdadero” y el *poder* que de éste deriva, es experimentar en primera persona la iniciación chamánica. Poniendo en tela de juicio y posteriormente superando sus propios e imperfectos modelos perceptivos y valorativos profanos, Castaneda afirma haber alcanzado el control del ser humano en su ilimitada plenitud, accediendo a una dimensión por así decir “pura” y metacultural del “yo” y de sus facultades, respecto a la cual todas las multiformes versiones ofrecidas por la etnografía no pueden más que resultar mutiladas y grotescas. En esta dimensión, el *tonal* y el *nagual* sólo son dos mitades complementarias de la “burbuja perceptiva” en la que se encuentran inmersos los individuos; el primero correspondería a todo aquello que se puede decir y que tiene un nombre, mientras que el segundo sería la contraparte indescriptible e inefable del yo y de las cosas [Castaneda, 1978:181, 185]; una mitad “es el centro último de la razón, el *tonal*; la otra mitad es el centro último de la *voluntad*, el *nagual*”. [Castaneda, 1978:344; cursivas en el original]⁶

Más allá de la complicada doctrina castanediana acerca del “yo” (sobre la que no es necesario que nos detengamos), su representación del *tonal* y del *nagual* remite a un plano del ser al que pocos conseguirían acceder, pero que para éstos se desvela en su absoluta perfección. Ante esta monolítica realidad última, por consiguiente, pierden peso y significado las diferencias culturales entre los individuos y se hace posible la extraordinaria sintonía de pensamiento y acción del yaqui atípico y desarraigado Juan Matus (de madre yuma y de formación yucateca [Castaneda, 1983: 173]), del mazateco Genaro Flores y de las otras figuras de “indios” de diferente procedencia que pueblan las aventuras místicas de nuestro autor. Al tratar el *tonal* y el *nagual*, lo que Castaneda pretende presentar a su público no es ya (como quizá lo era todavía al comienzo de su empresa) el tipo de *realidad* etnográfica de las tradi-

⁶ Vale decir que toda la compleja ilustración de las facultades identificadas con estos dos términos, contenida en *Tales of power* [Castaneda, 1974], poco o nada tiene que ver con los significados atribuidos a las mismas palabras por gran parte de los indígenas mesoamericanos y por los etnógrafos que han estudiado su pensamiento.

cionales monografías académicas, inevitablemente sujeta a las deformaciones originadas por las categorías, los instrumentos y los métodos cognoscitivos y expositivos del estudioso, aunque siempre verificable con algunos elementales criterios de validación—o de invalidación, en su caso—, sobre el quién, el dónde, el cuándo, el cómo y el por qué de la investigación. Lo que Castaneda desea ilustrar (por supuesto, no “explicar”) es la otra dimensión más “real” del ser, que no es posible aprehender si no es experimentando la plena inmersión emocional del sujeto observante en las vivencias místicas del observado.⁷ Y para conseguir enganchar totalmente al lector, abandona el tradicional (y distanciado) planteamiento descriptivo de la etnografía para adoptar el tono participativo y envolvente de la narración literaria. Desde esta diferente clave expositiva, la “autenticidad” demostrable de los datos etnográficos pasa a un segundo plano con respecto a la eficacia representativa de la trama, construida con el objeto de ilustrar la realidad ulterior o para utilizar el léxico castanediano, *separada*. Por las mismas razones llega a ser completamente irrelevante la discordancia de las concepciones del *tonal* y del *nagual* deducibles del adoctrinamiento de don Juan y don Genaro con respecto a toda la literatura etnográfica existente sobre el tema (liquidada como “puro disparate”), puesto que aquéllas derivarían del acceso privilegiado y único a experiencias negadas a los predecesores de Castaneda, que quedan fuera del alcance de quienes se limiten a escuchar las enseñanzas de los especialistas rituales sin compartir sus vicisitudes anímicas.

La decisión de Castaneda, que muy pronto iba a contar con un buen número de seguidores, estaba relacionada tanto con una consciente renuncia a la “distancia” emotiva del objeto de estudio sobre la que se basa la pretensión de plantear el conocimiento antropológico en términos “científicos” [cfr., Lévi-Strauss, 1984, VIII; Remotti, 1990], como con la preferencia por un tipo de escritura que contrapone a la llaneza de la descripción indirecta la fascinación y el gancho de la narración personal. Esta estrategia ha tenido años después, aguerridos defensores en los teóricos de la “construcción del texto etnográfico”, entre quienes podemos citar a Mary L. Pratt, quien, en *Writing culture* [Clifford y Marcus, 1997], no considera tan diferentes los textos etnográficos basados en investigaciones realizadas en primera persona (que “tienen la tendencia a ser sorprendentemente aburridas” [Pratt, 1997:60]) a las obras (mucho más amenas) de quienes, utilizando material de segunda mano, saben aprovecharlo para construir una etnografía convincente, vívida y acertada. [Pratt, 1997:55] Pratt se centra en *Shabono*, resumen autobiográfico redactado por Florinda Donner [1982] sobre su (presunta) permanencia entre los yanomami de

⁷ No ha de sorprender que sus comentaristas más entusiastas, como Wilk [1977:89] extraigan de su obra la exhortación a que “in our interaction with the sociocultural other, the grounding of [anthropology] should not be exclusively Western science, but *fundamentally existential mystery*” (“en nuestra interacción con el otro sociocultural, la base [de la antropología] no debe ser la ciencia occidental exclusivamente, sino *el misterio fundamentalmente existencial*” [cursivas mías]).

Venezuela, texto que los especialistas denunciaron como apócrifo y plagio [De Holmes, 1983; Pratt, 1997:54-60], pero puede aplicarse fácilmente también a los escritos de Castaneda, que inauguraron el giro de determinada literatura etnográfica hacia el autobiografismo y la refractariedad a la validación. No sorprende que *Shabono* fuera presentado por Castaneda [*cit.* en De Holmes, 1983:665] como "*a masterpiece. For me it is at once art, magic, and social science, and so skilfully balanced that I cannot assess which takes the lead*";⁸ una definición que no sólo le iría como anillo al dedo a la propia obra de quien la formuló, sino que —en la inextricable maraña de estos tres géneros tan distintos entre sí— parece erigirse en manifiesto literario del cantor de don Juan.

Sin embargo, el problema no consiste —como al parecer cree Mary Pratt— en la resistencia algo obtusa de los antropólogos "cientificistas" hacia obras que aun no surgiendo de experiencias directas, pretenden representar de manera acertada y eficaz realidades culturales ajenas, sino surge de la falta de claridad de ciertos autores a la hora de ofrecer las coordenadas que siempre (mucho más en el momento actual de intensa reflexión crítica sobre los procesos de creación de los textos etnográficos) deberían permitirle al lector hacerse una idea de la personalidad y la perspectiva de quién escribe, de las circunstancias y del contexto de la investigación, así como de las otras variables que concurrieron en la producción del texto que se está leyendo. Precisamente por la creciente sensibilidad hacia el "diálogo" entre observadores y observados y por la transformación de los papeles de cada uno de ellos en el tablero de la investigación, no estaría mal otorgar un fundamento reconocible y verificable a las descripciones de las realidades culturales ajenas, para con ello posibilitar entre otras cosas, que los nativos puedan asomarse al texto como interlocutores potencialmente críticos, incluso abandonando la pasividad del papel de anónimos o, de todos modos, ilocalizables *informantes*.

Quienquiera que haya explorado escrupulosamente las concepciones de un grupo diferente al propio, sobre el ser humano y sus múltiples componentes y facultades, sabe la resistencia que oponen los enunciados y los comportamientos de los agentes sociales a las fáciles lecturas iniciales; así como también sabe que esas mismas concepciones, por susceptibles que sean de parecer distintas según las circunstancias de la investigación y la subjetividad de observados y observadores, no dejan de tener márgenes de reconocibilidad que no pueden dilatarse al infinito. Mientras más presente se tiene el esfuerzo que requiere captar y restituir en su complejidad los universos del pensamiento ajeno, cuya comprensión pasa por una incesante y laboriosa obra de reajuste y calibración con respecto a las confirmaciones y desmentidos, ni siquiera siempre explícitos, que se obtienen sobre el terreno, más

⁸ "una obra maestra. En mi opinión es al mismo tiempo arte, magia y ciencia social, y equilibradas con tanta habilidad que no sé decir cuál prevalezca".

sospechosa se hace la facilidad con que el giro autobiográfico-narrativo permite liberarse de las trabas de la fidelidad a la "verdad" etnográfica, que será todo lo resbaladiza y elusiva que se quiera, pero desde luego no es prescindible, por lo menos para quienes siguen reivindicando su lugar dentro de las ciencias sociales y no en el de la pura ficción. Que toda restitución (descriptiva, visual, sonora, etc.) de las realidades sociales y culturales pase inevitablemente por la lente deformadora de la experiencia, de las categorías, de los prejuicios y de las técnicas representativas del observador, no significa que dichas realidades puedan transformarse e interpretarse según el gusto de cada cual. Si las etnografías tradicionales pueden resultar a veces aburridas, ello depende también de que sus autores a veces se empeñan en no ignorar o no domesticar excesivamente los hechos observados, cuya multiplicidad, variedad y complejidad muy pocas veces se presta para dar de sí mismos una descripción que resulte totalmente coherente y sensata. Y es que el etnógrafo a veces se ve obligado a detenerse en agotadores *excursus* ilustrativos para dar adecuado espacio a las múltiples facetas, discrepancias y contradicciones presentes en el conjunto de los fenómenos y las acciones sociales. Por su parte, la representación de las realidades nativas mediante la narración en primera persona de vicisitudes individuales más o menos fantásticas, goza del indudable privilegio de poder otorgar a esas realidades la atractiva ilusión de la coherencia con que todo hecho se reviste por estar desarrollado en forma de cuento.

Un singular ejemplo de los tropiezos que pueden derivar por no haber optado claramente entre la opción etnográfico-documental y la ficción autobiográfica lo ofrece el último texto que voy a examinar cuyo objeto, entre otras cosas, son los conceptos de *tonal* y *nagual*. Se trata del volumen publicado en 1995 por el antropólogo estadounidense Timothy J. Knab, quien bajo el título *A war of witches*, ha recogido sus varios años de investigaciones en la comunidad nahua de San Miguel Tzinacapan, donde cuenta (según la portada de la edición italiana) "La iniciación de un antropólogo americano al chamanismo: un viaje al extraordinario mundo de los aztecas entre ritos y magias, sueños y visiones, curanderos y ánimas perdidas".⁹ A diferencia de lo que ocurre con los libros de Castaneda, aquí sí que es posible reconocer plenamente los lugares y los personajes, pese al elemental proceso de enmascaramiento esbozado por el autor, inútil para quien conozca la región. El poblado protagonista del asunto ha sido rebautizado como San Martín Zinacapan, la cabecera municipal, Cuetzalan, se convierte en Quetzalan,¹⁰ la protagonista femenina cam-

⁹ Salvo esta cita, que tomo de la edición italiana, las demás están traducidas directamente del texto original en inglés.

¹⁰ No hay que excluir que con ello Knab siga la reductiva etimología adoptada por los mestizos del lugar, quienes prefieren hacer derivar el topónimo del célebre pájaro *quetzal* en vez del más oscuro *cuetzaltotot*, como fundadamente opinan los indígenas. [Taller, 1994:77, 91; Lupu, 1997:276-278]

bia el nombre de Rufina¹¹ por el de Rubia, y así sucesivamente. El constante uso de términos y frases en náhuatl —Knab no pierde ocasión para demostrar que los domina— contribuye a atestiguar que todo lo referido en el texto refleja las auténticas creencias de los indígenas; lo cual no podía decirse de la "vía yaqui al conocimiento" castañediana, que de yaqui tenía poco. [v. Spicer, 1969:321; Nutini, 1988: 422] Pese a su consistente fundamento etnográfico, el volumen carece del enfoque más académico que el autor hubiera querido otorgarle, y al que tuvo que renunciar porque las autoridades chinas en el Tibet secuestraron sus apuntes de campo. [Knab, 1995:255] El resultado fue una obra que él mismo define de "antropología narrativa", cuyo principal objetivo es ofrecer "una narración completa, concisa y apasionante que plasma de manera legible el bagaje de años de experiencia". [*Ibid.*: 258] Sin embargo, estas aclaraciones no acaban de resolver la ambigüedad de un libro que, aun colocándose explícitamente en el filón de la literatura de entretenimiento, no por ello deja de enumerar —como las publicaciones "científicas" más clásicas— los entes que financiaron la investigación y los innumerables e ilustres interlocutores y mentores académicos del autor. Esta ambigüedad atraviesa como un "hilo de Ariadna" toda la narración, perceptible tanto en la posición y actuación del narrador-protagonista ante los nativos, como en el uso que hace de los datos de campo junto a las informaciones sacadas de fuentes histórico-antropológicas diversas.

Así, ¿cómo se debería juzgar la ambivalencia de quien por un lado impresiona a los indígenas con trucos químicos ("desinfectando" la casa de una enferma con una mezcla explosiva de "triyoduro de nitrógeno" [Knab, 1995:30]); y por otro, reza en la intimidad de su casa urbana oraciones de curación por una niña enferma, dirigidas a las figuras de lo sobrenatural nahua? [*Ibid.*:166] ¿Cómo compaginar el enfoque cientificista que lleva al autor a ofrecer, en relación con las más diversas prácticas y creencias tradicionales, explicaciones estrictamente racionales (por ejemplo, diagnosticando como forma de "envenenamiento" numerosos casos de ataques mágicos [*ibid.*:14, 16, 27-28] o bien, desempolvando a propósito de las ofrendas alimentarias que se hacen actualmente a la divinidad terrestre, la teoría sobre la aportación proteica de los sacrificios humanos de los aztecas [*ibid.*:39]) con su papel de protagonista en la terapia mágico-ritual de la curandera enferma, durante la cual en plena noche, está él solo frente a una cueva, descuartizando un pollo, invocando en náhuatl a los "señores de la tierra" y ofreciéndoles el corazón palpitante del animal "proclamando que era el mío"? [*Ibid.*:39-40] E incluso, ¿qué valor hay que dar a la

¹¹ Se trata de la célebre curandera Rufina Manzano, a la que se dirigieron innumerables investigadores en los años setenta y ochenta, objeto de una monografía en uno de los seis volúmenes publicados sobre los "Chamanes de México" por el psicólogo mexicano Grinberg-Zylberbaum, [1987:181-198] y fotografiada en un reportaje del *National Geographic* sobre los aztecas en 1980. [McDowell, 1980:715]

descripción de los componentes anímicos nahuas, que no sólo están en contradicción con la evidencia etnográfica ofrecida por minuciosos estudios realizados en el mismo territorio [cfr. Signorini y Lupo, 1989; Lupo, s.f.a], sino que mezcla términos nahuas prehispánicos con concepciones vigentes entre los grupos indígenas de otras regiones de México? Es lo que ocurre cuando Knab, habiendo designado impropriadamente como *nahual* el *alter ego* (que en cambio, se llama *tonal*) para indicar al brujo, introduce impropriadamente el término náhuatl clásico *nahualli* (ajeno al vocabulario utilizado en Cuetzalan donde se le denomina *nahual* a quien practica la magia) [Knab, 1995:32, 48-49]; o bien, cuando hablando de los “dobles” animales de las personas, atribuye a los nahuas de Tzinacapan la idea (existente entre los grupos mayas de Chiapas [véase más arriba], pero extraña en la Sierra de Puebla) de que los dobles permanecen en recintos subterráneos custodiados por protectores sobrenaturales. [Knab, 1995:49] Por no hablar de la incongruencia, con respecto a las mismas concepciones indígenas, del episodio en el que él captura, mata y devora un flacuache que primero había asegurado era su *alter ego*—lo cual debería haber provocado su muerte instantáneamente—, para luego relegarlo de inmediato a “uno de sus hermanos o hermanas” [*ibid.*:103-104], malinterpretando así la naturaleza estrictamente individual de la relación de coesencia con el “doble” (que une a una persona determinada con un solo animal) y extendiéndola impropriadamente a la especie (como si se tratara de “totemismo individual”). [Cfr. Lévi-Strauss, 1962:24]

Por otra parte, el propio Knab advierte la dificultad de conjugar la credibilidad de su testimonio antropológico [*ibid.*:128] con la profundidad de su involucramiento en el terreno de los conflictos sociales y de sus proyecciones en el plano simbólico. Pero si en un primer momento parece interrogarse sobre los problemas epistemológicos inherentes a su actuación:

Yo era un antropólogo que estudiaba las cosas; no alguien que las hacía y creía en ellas. Esto hubiera requerido el compromiso a servir al mundo de los antepasados y de sus descendientes, los actuales habitantes de San Martín. ¿Podía yo asumir tal compromiso? [*Ibid.*: 33]

Bien pronto abandona estos escrúpulos y llega a resultados no muy diferentes a los de Carlos Castaneda, cuando éste afirma que puede acceder mediante saberes chamánicos nativos a una dimensión ulterior, en la que las diferencias culturales pierden significado. ¿Cómo interpretar, si no, las siguientes afirmaciones de Knab sobre sus propios sueños y la lectura que de ellos hace un curandero indígena?

Él podía ver el mundo de sus antepasados en mis sueños, y estaba convencido de que lo veía yo también. Quizá yo lo veía realmente. Quizá estaba sólo empezando a reconocerlo como un universo de símbolos y tradiciones abierto a quienquiera que estuviera dispuesto a seguir las vías de los antepasados. [*Ibid.*:86]

En la dimensión del sueño, precisamente, es donde encuentra el autor a los personajes del pasado y consigue la información que le permite inducir a sus reticentes interlocutores a desvelar los comprometedores pormenores de la ya lejana "guerra de brujos" que se desencadenó en Tzinacapan en los años treinta.

Los dos ejemplos recién ilustrados de reinterpretación en clave narrativa, de las concepciones mesoamericanas sobre la naturaleza compleja y culturalmente construida del "yo" y la multiplicación de los planos de lo real, son sólo el más llamativo de los muchos reflejos que estas concepciones han tenido en la sociedad que rodea e interactúa con la indígena. Si he declarado mis reservas sobre las obras de Carlos Castaneda y Timothy Knab, no ha sido porque considere ilegítimo ofrecer una lectura fantástica de lo que los pueblos mesoamericanos han imaginado sobre la esencia, las dinámicas y el significado de su propia existencia, ni porque advierta la urgente necesidad de apuntalar la, hoy por hoy, difuminada raya que marca la línea entre la ciencia y el arte, entre la descripción objetiva y la creación subjetiva. Lo he hecho sencillamente porque no considero que sea beneficioso para el diálogo intercultural y la comprensión antropológica del "otro" alentar las tendencias —sin expresarlas claramente— hacia una reformulación idiosincrásica de la realidad que se regule exclusivamente por el gusto estético del sujeto narrante y la eficacia persuasiva frente al público, relegando a un segundo plano, o incluso cancelando, la larga y laboriosa (aunque no por ello menos necesaria) obra de verificación y comprobación sobre los hechos. Como ha recordado Silvana Miceli [1990:75]:

no todas las versiones son buenas, porque los objetos existen, y su realidad está definida por los límites que ella misma impone a los conocimientos posibles sobre esos objetos.

Sean bienvenidas las reelaboraciones artísticas sobre el imaginario anímico de cualquier grupo indígena, pero que no se pretenda hacerlas pasar por lo que no son.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo

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

Bibeau, Gilles

1982 "A systems Approach to Ngbandi Medicine", en Yoder, P. S. (ed.), *African Health and Healing Systems: Proceedings of a Symposium*, Los Angeles, Crossroads, pp. 43-84.

1998 "L'attivazione dei meccanismi endogeni di autoguarigione nei trattamenti rituali degli Angbandi", en Lanternari, V. y M.L. Ciminelli (eds.), *Medicina, magia, religione, valori. II. Dall'antropologia all'etnopsichiatria*, Napoli, Liguori, pp. 131-158.

Castaneda, Carlos

- 1968 *The Teachings of Don Juan. A Yaqui Way of Knowledge*, Berkeley, University of California Press [1970, *A scuola dallo stegone. Una via yaqui alla conoscenza*, Roma, Ubaldini].
- 1971 *A Separate Reality. Further Conversations With Don Juan*, Nueva York, Simon y Schuster [1972, *Una realtà separata. Nuovi incontri con don Juan*, Roma, Ubaldini].
- 1972 *Journey to Ixtlan. The Lessons of Don Juan*, Nueva York, Simon y Schuster [1973, *Viaggio a Ixtlan. Le lezioni di don Juan*, Roma, Ubaldini].
- 1974 *Tales of Power*, Nueva York, Simon y Schuster [1978, *L'isola del tonal*, Milano, Rizzoli; 2000, *Relatos de poder*, México, FCE].
- 1977 *The Second Ring of Power* [1980, *Il secondo anello del potere*, Milano, Rizzoli].
- 1982 *The Eagle's Gift*, Harmondsworth, Penguin [1983, *Il dono dell'aquila*, Milano, Rizzoli].

Clifford, J. y George E. Marcus (eds.)

- 1997 *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Roma, Meltemi.

De Holmes, Rebeca B.

- 1983 "Shabono: Scandal or Superbe Social Science?", en *American Anthropologist* 85, núm. 3, pp. 664-667.

Douglas, Mary

- 1975 "The Authenticity of Castaneda", en *Ead. Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, London, Routledge y Kegan Paul, pp. 193-200.

Dow, James

- 1988 "Universal Aspects o Symbolic Healing: A Theoretical Synthesis", en *American Anthropologist* 88, núm. 1, pp 56-69.

Durand, Eduard J. y Jaqueline de Durand-Forest

- 1970 "Nagualisme et chamanisme", en *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses*, München, Klaus Renner, vol. 2, pp. 339-345.

Evans-Pritchard, Edward E.

- 1937 *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, London, Oxford University Press.

Foster, George M.

- 1944 "Nagualism in Mexico and Guatemala", en *Acta Americana* 2, núms. 1-2, pp. 85-103.

Good, Byron J.

- 1994 *Medicine, Rationality, and Experience. An Anthropological Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.

Gossen, Gary H.

- 1975 "Animal Souls and Human Destiny in Chamula", en *Man* 10, núm. 3, pp. 448-461.

Grinberg-Zylberbaum, Jacobo

- 1987 *Los chamanes de México, vol. 2. Misticismo indígena*, México, Alpa Corral.

Guiteras Holmes, Calixta

1961 *Perils of the Soul. The World View of a Tzotzil Indian*, Nueva York, The Free Press of Glencoe.

Hermitte, Esther

1970 *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, México, INI.

Holland, William R.

1978 *Medicina maya en los altos de Chiapas. Un estudio de cambio socio-cultural*, México, INI.

Jesi, Furio

1978 "Introduzione", en Castaneda, C., *L'isola del tonal*, Milano, Rizzoli, pp. 5-21.

Kirmayer, Laurence J.

1993 "Healing and the Invention of Metaphor: the Effectiveness of Symbols Revisited", en *Culture, Medicine and Psychiatry* 17, núm. 2, pp. 161-195.

Knab, Timothy

1991 "Geografía del inframundo", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 21, pp. 31-57.

1995 *A War of Witches. A Journey into the Underworld of the Contemporary Aztecs*, Nueva York, Harper San Francisco [1997, *Una guerra di streghe*. Milano, Sonzogno; 1998, *La guerra de los brujos de la Sierra de Puebla. Un viaje por el inframundo de los aztecas contemporáneos*, México, Diana].

Lévi-Strauss, Claude

1962 *Le totemisme aujourd'hui*, París, P.U.F.

1984 *Lo sguardo da lontano*, Torino, Einaudi.

López Austin, Alfredo

1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, UNAM.

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.

Lupo, Alessandro

1981 "Conoscenze astronomiche e concezioni cosmologiche dei Huave di San Mateo del Mar (Oaxaca, Messico)", en *L'Uomo* 5, núm. 2, pp. 267-314.

1995a *La Tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas de la Sierra a través de las súplicas rituales*, México, INI/CONACULTA.

1995b "Parole sante. Dialogo mistico e verifica etnografica", en *Etnosistemi*, núm. 2, pp. 80-94.

1997 "Los cuentos de los abuelos. Un ejemplo de construcción de la memoria entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, México", en *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, núm. 15, pp. 263-284.

1998 "Introducción", en Lupo, A. y A. López Austin (eds.), *La cultura plural. Reflexiones sobre diálogo y silencios en Mesoamérica. (Homenaje a Italo Signorini)*, México, UNAM, pp. 13-53.

- 1999 "Nahualismo y tonalismo. Transformación y *alter ego*", en *Arqueología Mexicana*, núm. 35, pp. 16-23.
- 2001 "La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla", en Broda, J. y F. Báez-Jorge (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE, pp. 335-389.
- s.f. "Capire è un po' guarire: il rapporto paziente-terapeuta tra dialogo e azione", en *I quaderni del ramo d'oro*, Siena, Protagon Editori Toscani, núm. 4.

McDowell, Bart

- 1980 "The Aztecs", en *National Geographic* 158, núm. 6, pp. 714-751.

Miceli, Silvana

- 1990 *Orizzonti incrociati. Il problema epistemologico in antropologia*, Palermo, Sellerio.

Mille, R. de

- 1978 *Castaneda's journey. The power and the allegory*, London, Sphere Books.

Mille, R. de (ed.)

- 1980 *The Don Juan papers. Further Castaneda Controversies*, Santa Barbara, Ross-Eriksson.

Nathan, Tobie

- 1994 *L'influence qui guérit*, Paris, Odile Jacob.

Needham, Rodney

- 1985 "An Ally for Castaneda", en *Id. Exemplars*, Berkeley, University of California Press, pp. 188-218 [1995, "Un aliado para Castaneda", en *Scripta Ethnologica*, núm. 17, pp. 145-167].

Noel, D. C. (ed.)

- 1976 *Seeing Castaneda. Reactions to the 'Don Juan' Writings of Carlos Castaneda*, Nueva York, G. P. Putnam's Sons.

Nutini, Hugo G.

- 1988 *Todos Santos in Rural Tlaxcala. A Syncretic, Expressive, and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead*, Princeton, Princeton University Press.

Pitt-Rivers, Julian

- 1970 "Spiritual power in central America", en Douglas, M. (ed.), *Witchcraft, Confessions and Accusations*, London, Tavistock, pp. 183-206.

Pratt, Mary L.

- 1997 "Ricerca sul campo in luoghi familiari", en Clifford, J. y G. E. Marcus (eds.), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Roma, Meltemi, pp. 53-80.

Remotti, Francesco

- 1990 *Noi primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri.

Sandstrom, Alan R.

1991 *Corn is our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, Norman, University of Oklahoma Press.

Signorini, Italo

1996 "Influenze cognitive sulla scelta terapeutica. Il caso dei Huave dell'Istmo di Tehuantepec (Oaxaca, Messico)", en *AM Rivista della Società italiana di antropologia medica*, núms. 1-2, pp. 141-154.

Signorini, Italo y Alessandro Lupo

1989 *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

Signorini, Italo y Luigi Tranfo

1979 "Las enfermedades. Clasificación y terapias", en Signorini, I., *Los huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales*, México, INI, pp. 215-261.

Spicer, Edward H.

1969 "Review of *The Teachings of Don Juan*", en *American Anthropologist*, núm. 71, pp. 320-322.

Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC

1994 *Tejuan tikintenkakiliayaj in toueyitatajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos. Etnohistoria de San Miguel Tzinacapan*, México, INAH.

Tranfo, Luigi

1979 "Tono y nagual", en Signorini, I., *Los huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales*, México, INI, pp. 177-213.

Vogt, Evon Z.

1965 "Zinacanteco 'Souls'", en *Man*, núm. 65, pp. 33-35.

1969 *Zinacantan. A Maya Community in the Highlands of Chiapas*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.

1983 *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, México, FCE.

Vogt, Evon Z. y Catherine C. Vogt

1970 "Lévi-Strauss Among the Maya", en *Man* 5, núm. 3, pp. 379-392.

Weitlaner, Roberto J.

1961 "La ceremonia llamada 'Levantar la sombra'", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, núm. 17, pp. 67-95.

Wilk, Stan

1977 "Castaneda: Coming of Age in Sonora", en *American Anthropologist* 79, núm. 1, pp. 84-91.

Zolla, Elemire

1978 *I letterati e lo sciamano*, Milano, Bompiani.

El espacio en Mesoamérica: una entidad viva

Gabriel Espinosa Pineda*

RESUMEN: *En este artículo se sostiene que la percepción del espacio, de su calidad y propiedades fue para los mesoamericanos muy diferente de la nuestra. El espacio estaba cargado de fuerzas e influencias que diferenciaban cualitativamente cada una de las cinco regiones cardinales, y las dos verticales, conformando una especie de campo vectorial de siete polos. El espacio, al ser el desdoblamiento de una o más deidades, estaba dotado de vida.*

ABSTRACT: *Space properties, and space perception, was to ancient Mesoamericans a very different matter than it is to us. Space was filled with influences and forces which gave each of the five cardinal regions, along with the two vertical ones, a very special quality, shaping a sort of seven poled-vectorial space. Being the splitting of one or more deities, space was a truly live entity.*

A Violeta

La percepción del espacio, la interacción humana con él, entraña un complejo conjunto de procesos cargados de historicidad y contenido cultural. Para cada época y para cada cultura el espacio es una entidad diferente. Esta diferencia puede ser sutil o muy grande dependiendo de la distancia cultural y temporal, pero los cambios sociales difícilmente pueden dejar inalterado el concepto de espacio.

Nosotros mismos vivimos en un mundo cuyo concepto de espacio se transforma velozmente. La mayoría de nosotros vivimos en realidad en un espacio decimonónico e incluso dieciochesco. Vivimos (o mejor dicho, creemos vivir) en un espacio newtoniano, es decir, en una entidad casi absoluta que existe independientemente de lo que ocurra en ella. El espacio, creemos, es menos que aire, no es nada en sí mismo, no es más que eso, espacio, vacío, imperturbable, monótono. Una extensión infinita sin propiedades específicas. Algunos de nosotros, con una cultura más moderna en lo que a física se refiere, creemos vivir en un espacio algo diferente: un espacio que se deforma según lo que exista en él. Una gran masa, por ejemplo, tuerce el espacio en torno a sí. Para "ver" la curvatura del espacio, sin embargo, necesita-

mos visualizar una dimensión extra, esto es difícil, pero no imposible. Casi todos hemos visto desde donde se representa la curvatura del espacio einsteiniano.

Más difícil nos resulta imaginar el universo físico de la mecánica cuántica, de la física de nuestros días, sobre todo en un nivel extremadamente micro. Conforme reducimos la escala el espacio adquiere, según la física actual, propiedades sumamente extrañas. En él aparecen y desaparecen sin cesar infinidad de partículas virtuales. Partículas reales desde el punto de vista físico pero de una tan breve duración que es como si nunca hubiesen existido. Mientras menor es la escala mayores son las fluctuaciones energéticas del espacio.

Para casi todos los que leemos estas líneas la discusión cosmológica de frontera en la física moderna, donde se elaboran modelos de once o más dimensiones para expresar la naturaleza física del espacio, resulta críptica. El concepto científico de espacio está siendo discutido en este momento con extraordinaria intensidad. La mayor parte de nosotros no percibimos el espacio bajo el cristal cultural de la verdadera física moderna sino, básicamente, con el lente de la física del siglo XIX o principios del XX, que es ya el siglo pasado.

Todavía más lejos de nosotros, en otra dirección del tiempo y en otra dimensión cultural, está la concepción del espacio de los antiguos mesoamericanos. Creo que éste es un buen ejemplo sobre la gran cantidad *a priori* de los que debemos desprendernos para intentar acceder al pasado prehispánico.

A continuación expondré lo que todavía debe considerarse una propuesta. Es una propuesta algo novedosa, algo herética también, pero con antecedentes importantes y bien cimentados en la discusión académica de uno de los campos más dinámicos de la mesoamericanística, a saber, el campo de la cosmovisión.

EL ESPACIO CÓSMICO

La primera característica notablemente diferente a nuestra idea de espacio que quiero destacar es de gran alcance. El espacio mesoamericano no es un espacio isotrópico, como el newtoniano, sino un espacio cargado de fuerzas y calidades que imprime a las demás entidades parte de su naturaleza.

Por encontrarse en un determinado lugar del espacio, un objeto adquiere ciertas propiedades; todo objeto es, en cierta forma, receptáculo de las propiedades del espacio. Nótese la diferencia respecto a la concepción según la cual el espacio es independiente de la presencia de los objetos, como en el universo newtoniano, y también la diferencia respecto a la concepción de que son los objetos los que confieren propiedades específicas al espacio, como en el caso del universo einsteiniano. Aquí, por el contrario, el espacio mismo confiere (al menos en parte) sus propiedades a las cosas que hay en él, sean estas cosas objetos, seres vivos o deidades.

Esta transmisión de un contenido a las cosas según el sitio que ocupen en el espacio está determinada por la naturaleza del cosmos. Examinemos en primer lugar cómo es la anisotropía del espacio; posteriormente intentaré dar una explicación de sus causas.

EL EJE VERTICAL DEL ESPACIO

En la cosmovisión mesoamericana existe una gran división del cosmos en dos tipos de fuerzas asociadas al eje vertical: hacia arriba se ubica lo celeste, lo luminoso, lo seco, cálido y masculino; hacia abajo, en cambio, tenemos lo terrestre, lo oscuro, lo húmedo, frío y femenino. Todos los objetos y seres que se encuentran en medio, sobre la superficie de la tierra, contienen una mezcla de las dos grandes fuerzas del universo: la celeste y la terrestre. Cada flor, por ejemplo, contiene un poco de sustancia celeste y un poco de sustancia terrestre, pero no necesariamente mitad y mitad, sino un poco (o mucho) más de una que de otra. Entonces, habrá flores celestes y flores terrestres, aves celestes y aves terrestres, minerales terrestres y minerales celestes, etcétera.

Ninguna flor, ninguna planta o animal es completamente terrestre o completamente celeste. Siempre existe un equilibrio especial específico de ese tipo de ser en el cual operan las dos fuerzas, aunque en diverso grado.¹ Al parecer existe un continuo en esta doble polaridad: dada una cierta planta, supongamos, de naturaleza fría, siempre podremos encontrar otra planta de naturaleza más fría aún. Lo mismo ocurre respecto al otro polo: siempre podremos saber de una planta más cálida que otra. Al mismo tiempo, siempre podremos hallar otra clase de seres más cálidos que las plantas; el sol, por ejemplo, es más cálido y más celeste que la gran mayoría de los seres.

Recapitulando: los objetos que existen en el cielo tienen muchísima sustancia caliente, son muy secos y masculinos; los objetos que existen por debajo de la tierra, en el inframundo, son muy fríos, húmedos y femeninos. Sobre la superficie de la tierra los seres y objetos distan de esos dos extremos aunque se inclinan más hacia uno que hacia otro y difieren entre sí en su carga de sustancias. Aquí en la tierra todos tenemos un poco de celestes y de inframundanos; los seres humanos en particular. Sin embargo, no todo ser de la misma especie contiene las mismas cargas: la

¹ En palabras de López Austin [1994:123]: "Debemos, por tanto, tener presentes dos principios fundamentales de las concepciones de la tradición religiosa mesoamericana. El primero, que todo lo creado puede ser clasificado ya en una, ya en otra de las dos grandes divisiones taxonómicas del cosmos. El segundo, que esta clasificación procede del predominio de un tipo de fuerza sobre la otra, y de esto deriva, como se concibe en la cosmovisión china, que no existe un solo ser puro, compuesto únicamente de fuerza de naturaleza ignea o únicamente de naturaleza acuática, sino que todos están formados por la combinación de ambas". En general, en este apartado me baso en el modelo que este investigador ha sintetizado a lo largo de su obra; éste puede estudiarse con más detalle en López Austin, 1990.

mujer es más terrestre o inframundana que el hombre, quien es más celeste. Del mismo modo, entre dos mujeres puede haber una diferencia más o menos notable y una ser más femenina o inframundana que la otra. Lo mismo ocurre entre los pueblos, hay pueblos de abajo y pueblos de arriba. Las deidades participan también de esta polaridad: unas son más cálidas y secas que otras, más húmedas y frías.

En la cosmovisión mesoamericana este equilibrio bipolar de fuerzas, que afecta a todos los seres del cosmos, está asociado al eje vertical pero no de una forma meramente simbólica sino también física, material. Independientemente del hecho de que cada entidad, viviente o no, posea una mezcla de ambas fuerzas, dichas entidades pueden cargarse de más o menos de estas fuerzas según su posición vertical.

Como ejemplo tomemos el agua, una entidad muy importante. El agua, en general, pertenece más al mundo infraterrestre que al celeste. El agua es una sustancia casi puramente femenina, húmeda y fría. Sin embargo, hay diferencias muy notables entre el agua de lluvia que cae desde el cielo y la que permanece en la superficie de la tierra o se infiltra en ella.

El agua celeste es más masculina que el agua terrestre. La deidad del agua de lluvia es menos femenina que la deidad del agua lacustre, por ejemplo. Tlaloc y los tla-loque se vinculan con esa agua casi masculina que, como semen del cielo, fertiliza la tierra femenina haciendo crecer los cultivos. En cambio Chalchiuhtlicue, la diosa del agua dulce, es representada como mujer. Del mismo modo el agua del inframundo, el agua que se infiltra en la tierra, es aún más femenina que el agua superficial. La distinción entre estas tres diferentes calidades del agua suele conservarse hoy en día entre algunas comunidades indígenas de tradición mesoamericana, ya sea a través del nombre que toma el agua según su estado o en su deidad asociada.²

No todos los seres son capaces de situarse en puntos tan distantes del eje vertical y, por ello, no en todos son tan notables estos cambios entre lo masculino y lo femenino, entre lo frío y lo caliente. Sin embargo, dada la naturaleza del espacio, es de suponer que todo objeto se carga de fuerza celeste al subir y se descarga de ella, saturándose de fuerza terrestre femenina, al bajar. Si sus desplazamientos son pequeños la diferencia es demasiado sutil y puede despreciarse.³ Pero si el recorrido es muy grande las diferencias pueden ser dramáticas, como en el caso del agua. Los

² En un interesante artículo sobre los mixtecos y los nahuas de la Montaña de Guerrero Françoise Neff [1997:304] nos dice: "El agua tiene diversas denominaciones según el momento de su recorrido: cuando baja del cielo hasta la tierra, cuando corre en su superficie formando los ríos, o cuando surge desde sus profundidades". También apunta: "El panteón de los Mixtecos cuenta tres de sus cuarenta divinidades que cuidan respectivamente, el agua que surge, el agua que cae y el agua que corre". [Paucic, 1951: 151]

³ Es decir, sutil respecto a las magnitudes involucradas, pues, por otra parte, cualquier réplica del cosmos puede conservar a su propia escala la distribución interna de estas calidades. Un buen ejemplo es el del cuerpo humano, que puede ser visto, efectivamente, como un microcosmos. Dice López Austin [1989, I:219] respecto a la distribución de las fuerzas anímicas en el humano: "Es una gradación que va de lo racional (arriba) a lo pasional (abajo), con un considerable énfasis en que era el centro, en la con-

astros, por ejemplo, también sufren cambios notables. El sol es uno de los seres más cálidos y celestes, sin embargo, cuando desciende el llamado sol nocturno, que viaja por el río del inframundo, tiene una apariencia diferente a la del sol diurno. Sus rasgos se transforman y adquiere el rostro de las deidades terrestres.

Esta dicotomía entre el arriba y el abajo no sólo afecta la naturaleza de las cosas en los pares de oposición que he mencionado hasta ahora. Lo alto o celeste y lo bajo o terrestre, a lo que también llamaré inframundano, no sólo se expresan en las oposiciones caliente-frío, masculino-femenino, seco-húmedo y luminoso-oscuro, sino que ordenan, en este tipo de pares, un sin fin de conceptos. Por ejemplo, la vida y la guerra se asocian con lo alto mientras que la muerte y la procreación se asocian con lo bajo. Entonces, las deidades femeninas, cuando suben por el eje vertical como los astros, son guerreras más que procreadoras.

Como vemos, los seres cambian su equilibrio de fuerzas celestes e inframundanas según su posición en el eje vertical; estos cambios pueden ser tan dramáticos que alteren fuertemente al ser en cuestión al grado de hacerlo parecer otro. Los seres que pasan del inframundo al cielo delatan con mayor claridad estas propiedades del espacio que les hacen cambiar de femenino a masculino, de frío a caliente, de fértil a guerrero, etc., según se eleven hacia el cielo o, en sentido contrario, cuando descienden hacia la tierra.⁴

•EL PLANO HORIZONTAL: UNA HIPÓTESIS

Estos hechos son bien conocidos por los mesoamericanistas, aunque tal vez no suelen ser destacados bajo el enfoque utilizado en este artículo. A continuación expondré una interpretación más novedosa, aunque en cierta forma no es más que una extrapolación de lo dicho anteriormente. Del mismo modo que el espacio está dotado de propiedades transferibles a los objetos a lo largo del eje vertical ocurre en el plano horizontal. En este plano tenemos, sin embargo, una mayor complejidad ya que en lugar de dos direcciones existen cuatro.

fluencia, donde radicaban las funciones más valiosas de la vida humana.” La asociación mesoamericana entre lo pasional y lo terrestre o femenino, por una parte, y entre lo racional y lo celeste o masculino, por otra, es bien conocida. El mismo simbolismo debe existir en todo microcosmos, en un cerro, por ejemplo.

⁴ Así, cuando el sol pasa al sus rasgos se alteran fuertemente, se tloaloquizan o descarnan y su cuerpo se ennegrece y estrella, como la noche. Véanse por ejemplo los códices *Borgia*: lám 40, y *Borbónico*: lám. 16; esta última es muy interesante, pues vemos al sol exactamente en el momento de ser tragado por la tierra. De hecho, según algunos investigadores como Gräulich, desde que el sol pasa por el cenit ya ha cambiado su signo y de ser un águila que sube pasa a ser una que desciende, además es acompañado por las estrellas femeninas y ya no por los guerreros propiamente dichos. Al acercarse al horizonte recibe incluso otro nombre, Tlalchitonatiuh (Tlalxitonatiuh), y ya en el inframundo se convierte en Yoaltecuhtli, el sol nocturno. En este punto su rostro semeja el de Tlaloc o el de Miclantecuhtli (considérese, por ejemplo, la famosa escultura teotihuacana de rostro esquelético rodeado por un campo circular estriado que se ha interpretado como el sol del inframundo rodeado de rayos. Esta interpretación puede debatirse, pero si existen razones para sostenerla, justamente son las que aquí se mencionan).

Tampoco es tan simple comprender una tetratomía como una dicotomía. Cuando examinamos el eje vertical, y sobre todo cuando nos familiarizamos con las asociaciones mesoamericanas entre ambos polos del cosmos, dividir todo según esta polaridad, asociar todo a uno u otro lado, resulta relativamente fácil y lógico. Pero un tetrapolo es necesariamente más arbitrario, menos "natural", si es que cabe dicho término para algo tan culturalmente elaborado. Varios investigadores importantes tienden más bien a destacar las direcciones del plano horizontal en términos de la dicotomía última del eje vertical.

Al desarrollar una interpretación de Garibay, Alfredo López [1989, 1:65-66] asocia el rumbo del norte con la muerte (y por lo tanto con el inframundo), el del sur con la vida (y por lo tanto con lo celeste), el del oeste con lo femenino (y por lo tanto también con el inframundo) y el del este con lo masculino (con el cielo). Es "como si el eje cielo-inframundo se hubiese proyectado en dos giros de 90°, perpendiculares entre sí, sobre el plano de la superficie terrestre, distribuyendo dos de sus pares de oposición". Es decir, la gran dicotomía se divide a su vez en dos pares de oposiciones: vida-muerte y macho-hembra, aunque ambos están contenidos en la oposición arriba-abajo.

Yólotl González [1995:165 y ss.], por su parte, nota que puede establecerse un eje este-oeste luminoso demarcado por el camino del sol entre los puntos solsticiales. Este eje, por lo tanto, debe asociarse con el cielo mientras las otras zonas, que incluyen los rumbos cardinales norte y sur, se asocian con la oscuridad y por lo tanto con el inframundo.⁵ Más que dos giros de 90°, esta investigadora propone un desdoblamiento del eje vertical en dos ejes horizontales.

Aparentemente estos esquemas son contradictorios entre sí. Según López Austin, arriba se desdobla en sur y este; según González Torres, en oeste y este. Según el primero, abajo se desdobla en oeste y norte y no en norte y sur, como propone la segunda investigadora. Creo que la contradicción es sólo aparente ya que muchas propiedades celestes pueden distribuirse no sólo en dos, sino en los cuatro rumbos cardinales. Lo mismo ocurre con las propiedades inframundanas o terrestres.

En otras palabras, lo arriba se desdobla en los cuatro rumbos al igual que lo abajo, dotando a cada rumbo cardinal de propiedades asociadas con ambas direcciones del eje vertical pero cuyo equilibrio, cuya amalgama, produce un resultado completamente peculiar no reductible a una sola de las direcciones verticales.⁶ Pondré un

⁵ Esta autora ha propuesto esta interesante idea desde 1963 y la ha sostenido consistentemente a lo largo de una serie de publicaciones. [vg. 1975, 1995, 1999]

⁶ Aunque hay un problema que no ha recibido suficiente atención. Según podemos deducir del *Códice Vaticano-Ríos* (*Vaticano Latino 3738* o *Vaticano A*, folios 1v. y 2r., donde se encuentra la estratificación del eje vertical), los cielos 6o y 7o son únicamente cielos de color ("cielo que está negruzco" y "cielo que está verde", según la traducción de López Austin), mientras que los cielos 9o, 10o y 11o ("Dios que está blanco", "amarillo" y "rojo") solamente exhiben en el códice un signo parecido a un listón terminado en chalc̄ihuitl (¿un signo de lluvia?) flanqueado por dos "rayos" solares, a su vez con sendos chalc̄ihuitl a

ejemplo de especial relevancia: el simbolismo solar de los rumbos cardinales. El sol es una entidad estrechamente vinculada con toda la simbología celeste, nada tan cálido, seco, luminoso, masculino, guerrero y vivo como el sol.

El hecho de que el sol surja por el este naturalmente implica una asociación especial. Entre los mexicas existían ritos especiales, sacrificios de orden solar que se efectuaban al amanecer. El surgimiento del sol en el horizonte parece de particular significación en Mesoamérica, aunque en realidad esto es común en las culturas del planeta: el este es para muchas de ellas el rumbo del sol. Esto puede hacer del este una región más cercana a lo arriba, pero solamente en un aspecto, porque como veremos más adelante, el sol no es la única entidad que surge por el este.

Tampoco es el único rumbo que puede tener una asociación luminosa. Ya hemos visto que Yólotl González atribuye al oeste un contenido solar. El sur también puede asociarse con el sol sobre bases no meramente simbólicas, sino con un referente tan real como la asociación solar con el este: la mayor parte del año mesoamericano el sol se encuentra deambulando por el sur. Es más, en la memoria de muchos de los inmigrantes chichimecas el sol es sureño, sin matices. El sur es la dirección de Huitzilopochtli, deidad solar y guerrera por excelencia.

Al mismo tiempo, podemos advertir que los rumbos cardinales asociables al sol no están menos vinculados con contenidos que forman parte de la otra mitad del cosmos. Por ejemplo, hacia el este no sólo surge el sol, también lo hace la luna, ser que en la visión mesoamericana no es precisamente celeste sino subterrestre. Es un ser del inframundo, acuático, femenino, lleno de connotaciones fértiles. Es una entidad de la oscuridad que, sin embargo, es capaz de remontarse por el cielo adquiriendo características astrales: es una mujer guerrera.⁷

También es posible atribuir al este varios contenidos terrestres antisolares. Por ejemplo, si en vez de fijarnos en el sol nos fijamos en los vientos que traen las nubes cargadas de lluvia, notaremos que gran parte de ellos llega a la región del golfo e incluso a la cuenca de México remontando la sierra desde el este. Como las lluvias en la concepción mexica vienen del Tlalocan, puede establecerse una asociación entre el Tlalocan y el oriente, como en efecto Sahagún documenta que existió en la región

a cada lado. Posiblemente se trate de bandas celestes simplificadas en las que se ha enfatizado un aspecto a la vez luminoso y acuático. Si seguimos la traducción de López Austin de las grafías latinas en el códice, entre estos cinco cielos quedan comprendidos los cinco colores básicos que representan las propiedades cardinales en Mesoamérica: negro, verde, blanco, amarillo y rojo. El problema es el siguiente: ¿es posible que el espacio vertical contenga ya desdoblados los "colores", las fuerzas cardinales? Otro indicio de que los cuatro rumbos son desdoblamientos del eje vertical es la repetición de regiones como el Tlalocan y el Mictlan en ambos sistemas; véase la interesante discusión de Yólotl González [1975:143-147], particularmente respecto a los "paraísos" a donde iban los muertos.

⁷ En este sentido, algunos aspectos astrales de la deidad selénica han de diferenciarse de otras propiedades. Deidades como la guerrera Coyolxauhqui o como Itzpapalotl recogen parte de esos aspectos. Las cihuateteo son también guerreras y astrales, a pesar de ser femeninas. Las mujeres que morían en el primer parto, en tanto guerreras, no se asimilaban al Tlalocan sino al cielo estelar.

central de México.⁸ Es decir, la misma región horizontal asociable con el sol es asociable —aunque de otra manera y por otras razones— con su opuesto dialéctico: la lluvia. El este, por lo tanto, no puede reducirse ni a lo arriba ni a lo abajo, es sencillamente otra cosa.

La propuesta es que las cuatro regiones cardinales (o cinco si contamos el centro) son, al igual que las dos regiones verticales, determinantes de la naturaleza de los objetos y entidades reales que con el hombre. Posiblemente cada objeto, cada deidad, cada ser viviente tenga un poco de sustancia o de esencia de todas estas regiones. En este sentido, resulta muy esclarecedora la observación de [1983:18-19, citado en López Austin, 1990:245] respecto a los actuales tzotziles de Zinacantan:

[. . .] cada planta no sólo es clasificada como silvestre o domesticada y de los altos o de tierra caliente, sino que además posee un alma innata, que se define como “caliente o fría”, y “activa o quieta”. Además cada alma tiene un color que, en forma nada sorprendente, proviene de los cinco colores básicos zinacantecos: rojo, negro, blanco, amarillo y verde-azul. Normalmente el color del alma innata no corresponde al color de las flores, hojas o agujas [. . .]. Estos cinco colores son generalmente los más salientes en todas las culturas mayas, y con frecuencia tienen asociaciones direccionales.

Es difícil saber si en tiempo prehispánico la calidad cardinal, expresada bajo la forma de un color, residía también en las almas, o más específicamente en alguna de ellas. Aunque es posible que la idea original, sin duda muy muy remota y anterior a Mesoamérica misma, hubiese sido inspirada por el color físico de algunas cosas, de algunos seres,⁹ para los mesoamericanos sin duda la calidad cardinal era un concepto mucho más abstracto y rico que no correspondía puntualmente con la apariencia cromática de las cosas.

Así como cada flor contiene el predominio de una calidad cardinal determinada, un color (para los tzotziles un color de alma), podemos conjeturar que hacia los extremos cardinales del cosmos existían tales esencias en su estado puro.

En principio cada ser mundano y cada deidad podrían tener solamente uno de

⁸ “[. . .] el Oriente, donde ellos dicen estar el paraíso terrenal al cual llaman Tlalocan [. . .]”.

⁹ Una de las claves que podemos tener sobre este problema proviene de los colores del arco iris. Las diversas culturas indígenas de tradición mesoamericana ven en el arco iris precisamente los colores atribuidos a los rumbos cardinales, al plano horizontal. En este caso al menos, los colores del arco iris son precisamente estos colores. El arco iris, por lo tanto, es lo contrario al desdoblamiento de las esencias en cuatro (o cinco) variedades. Es la reintegración de estas esencias, como el *malinali* lo es de las fuerzas fría y caliente. Por lo mismo, el arco iris era también, entre muchas otras cosas, un “centro”, una entidad que comunicaba el inframundo con otros niveles del cosmos, como lo eran también los remolinos, el *malinali*, las cuevas, los postes cósmicos, los cráteres volcánicos, etc. Para un estudio extenso del arco iris y de su simbolismo mesoamericano remito al lector a mi tesis doctoral [Espinosa, s/f]. Puede consultarse un ejemplo de esta interpretación en el estudio de Galinier [1990:524] sobre los otomíes: “Acabamos de ver que el universo era coextensivo al conjunto de los colores del arco iris, los cuales son atraídos por un solo punto del espacio, el ‘centro’”.

esos colores, como solamente la calidad celeste o inframundana; pero en la práctica probablemente tenían un equilibrio de tales colores, una mezcla, aunque uno de ellos predominara sobre los otros; de ahí que su color predominante no siempre se expresara en su apariencia. Del mismo modo, cada ser podría adquirir las cuatro (o cinco) variantes del espectro, como parece expresar el conocido pasaje del *Libro de Chilam Balam de Chumayel* [1973:3-4, citado en López Austin, 1990:168]:

El pedernal rojo es la sagrada piedra de Ah Chac Mucen Cab. La Madre Ceiba Roja, su Centro Escondido, está en el Oriente. El chacalpucté es el árbol de ellos. Suyos son el zapote rojo y los bejucos rojos. Los pavos rojos de cresta amarilla son sus pavos. El maíz rojo y tostado es su maíz.

El pedernal blanco es la sagrada piedra del Norte. La Madre Ceiba Blanca es el Centro Invisible de Sac Mucen Cab. Los pavos blancos son sus pavos. Las habas blancas son sus habas. El maíz blanco es su maíz.

El pedernal negro es la piedra del Poniente. La Madre Ceiba Negra es su Centro Escondido. El maíz negro y acaracolado es su maíz. El camote de pezón negro es su camote. Los pavos negros son sus pavos. La negra noche es su casa. El frijol negro es su frijol. El haba negra es su haba.

El pedernal amarillo es la piedra del Sur. La Madre Ceiba es su Centro Escondido. El pucté amarillo es su árbol. Amarillo es su camote. Amarillos son sus pavos. El frijol de espalda amarilla es su frijol.

Pareciera que cada entidad del mundo, o al menos muchas de ellas, puede presentarse en cuatro variedades según su calidad cardinal. Probablemente éste es un modelo que permite explicar mejor la individualidad de las cosas, mientras que las calidades de frío y caliente tienden a ser más genéricas.

Sin duda el caso más paradigmático es el del maíz, el mantenimiento por excelencia. Desde su origen mismo el maíz aparece bajo sus cuatro colores.¹⁰ Multitud de tradiciones actuales conservan esta referencia de origen.¹¹ Sin embargo, resulta más interesante saber que en algunos lugares la semilla de maíz, al ser sembrada todavía se orienta, según su color, hacia el rumbo cardinal que le corresponde.¹²

Para ilustrar con mayor detalle el proceso a través del cual el desdoblamiento de las esencias se recombina en los seres mundanos, desarrollaré brevemente el caso

¹⁰ Véase por ejemplo la *Historia de los de Culhuacán y México* [mito resumido en Broda, 1987: 98], o la *Leyenda de los soles*. [121]

¹¹ Sobre los nahuas de Guerrero, véase Neff, 1997:302.

¹² Véase el testimonio recogido por Yólotl González [1975:149-150] en Santa Ana Tlacotenco, en donde el color del maíz no solamente determina su orientación sino también la secuencia espacial en el sembrado: "Si se desea maíz azul, entonces se empieza a sembrar desde el oriente viendo hacia el poniente y con la punta del maíz dirigida hacia la misma dirección".

que he particularmente estudiado: el de los fluidos atmosféricos, a saber, el agua y el aire.

LAS AGUAS Y LOS VIENTOS CÓSMICOS

Es posible, decíamos, que en cada una de las regiones cardinales¹³ existan no solamente las cosas que se explicitan en los cosmogramas de los códices, sino una forma de cada fenómeno fundamental del mundo que habita el hombre. Sabemos, en particular, que el agua no solamente se concibe como agua meteórica y terrestre. Existen (y si estoy interpretando bien, esto ocurre en un sentido muy distinto) cuatro (o cinco) tipos de agua asociados a cada una de las regiones del plano horizontal. Concomitantemente, no se concibe un solo Tlaloc indivisible, sino cuatro deidades asociadas con colores y calidades diferentes, a su vez vinculadas con las cuatro regiones. Un interesante pasaje de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* [1941:26], que no por conocido puede omitirse, describe las cuatro calidades del agua:

Del cual dios del agua dicen que tiene su aposento de cuatro cuartos, y en medio un gran patio, donde están cuatro grandes de agua: la una es muy buena, y de esta llueve cuando se crían los panes y semillas y en buen tiempo: otra es mala cuando llueve y con el agua se cría telarañas en los panes y se añublan: otra es cuando llueve y se hielan; otra cuando no llueve y no granan y se secan.

Y este dios del agua para llover crió muchos ministros pequeños de cuerpo, los cuales están en los cuartos de la dicha casa, y tienen alcancías en que toman el agua de aquellos y unos palos en la otra mano, y cuando el dios de la lluvia les manda que vayan a regar algunos términos, toman sus alcancías y sus palos y riegan del agua que se les manda [. . .] [*Historia de los mexicanos por sus pinturas*:26].

Posiblemente el agua real que el hombre tocaba y bebía, la que mojaba sus campos, la que arrasaba la siembra, fuera siempre una mezcla (o mejor aún, un compuesto) de estos cuatro o cinco tipos elementales¹⁴ de agua, aunque a veces el predominio

¹³ En otro lugar [Espinosa, 1997:17-33] he argumentado que no solamente se trata de rumbos cardinales, como no solamente hay rumbos verticales (hacia arriba y hacia abajo), sino de regiones (regiones míticas para nosotros pero reales para la cultura): la región celeste y el inframundo, análogamente el este, el oeste, el norte y el sur, no eran simples direcciones lineales ni abanicos de direcciones lineales, sino regiones; las regiones en las que se encontraban los postes que sostenían el cielo y que para los mesoamericanos eran tan reales como los mismos cielos.

¹⁴ Las láminas 27 y 28 del *Códice Borgia* parecen, en una primera impresión, la imagen viva de esta descripción. Un examen más atento muestra que su lectura es más compleja, pero sin duda la relación existe: hay una deidad de la lluvia en el centro y cuatro en sendas esquinas de la composición, el agua que vierten exhibe propiedades contrastantes. En la lámina 27 tenemos el agua buena para las cosechas, lo mismo que el agua excesiva de las inundaciones, mientras que en la lámina 28 tenemos el agua que hiela (en este caso bajo la forma de granizo que parte las mazorcas); y en ambas se advierten diversas formas de sequía, además, hay aguas que causan o permiten la acción de diversos agentes y plagas. El aspecto de las deidades de la lluvia, que a veces se amalgaman con otros dioses que asumen el disfraz de

de uno podía opacar la existencia de los otros. Una lluvia torrencial que causaba inundaciones y muerte probablemente estaba asociada fuertemente con uno o dos de los tipos de agua de las cuatro regiones. Pero aunque el predominio de uno de estos tipos fuese casi absoluto, el agua real siempre representaba un equilibrio de los cuatro: siempre era posible que se presentase un torrente aún más destructivo, aún con menos sustancia de las aguas benéficas.

En esta interpretación las aguas de las regiones cardinales no se conciben como aguas que se presentan tal cual en el mundo real, y no porque no sean reales sino porque aquí se mezclan y luchan entre sí.¹⁵ No las conocemos “químicamente puras”, el hombre interactúa con una dialéctica mundana de aquellas aguas reales pero míticas en tanto inaccesibles, en tanto que sólo en las regiones cardinales se encuentran en estado puro. Recuértese que a esas regiones las llamamos míticas para diferenciarlas de la que habitaba el mesoamericano, pero esto no quiere decir que fueran irreales para él.

El viento también es un fenómeno de este tipo. La variedad del viento real no puede explicarse meramente de acuerdo con la división del cosmos propia del eje vertical. Existen cuatro clases de viento, cada una de ellas consustancial a sendas regiones cardinales. El libro del *Códice florentino* que trata de la “Astrología y filosofía natural que alcanzaron estos naturales de esta Nueva España” [Sahagún, 1985:435-436] dedica un capítulo al viento,¹⁶ en el que se menciona su existencia cuatripartista:

Esta gente atribuía el viento a un dios que llamaban *Quetzalcoatl*, bien casi como dios de los vientos. Sopla el viento de cuatro partes del mundo por mandamiento de este dios, según ellos decían; de una parte viene de hacia el oriente, donde ellos dicen estar el paraíso terrenal al cual llaman *Tlalocan* (y) a este viento le llamaban *tlalocayotl*; no es viento furioso, cuando él sopla no impide (a) las canoas andar por el agua.

Tlaloc, imprime a las aguas propiedades especiales. Las propiedades de las aguas cardinales también son afectadas por las fechas calendáricas, aspecto que ha sido analizado por Yólotl González [1975:157-158]. Esto nos sugiere una de las posibles formas en que las aguas cósmicas se combinan [*infra*].

¹⁵ El agua es una deidad, y en cierta forma los tloque son la personificación de esa deidad (meteorica en este caso). Como los dioses mesoamericanos pueden fusionarse dando lugar a deidades híbridas, la lámina 28 del *Códice Borgia* nos permite comprender uno de los posibles mecanismos de complejización de las aguas cósmicas, de la alteración de su estado puro. El otro mecanismo puede visualizarse de manera puramente cardinal y calendárica: puesto que las fuerzas temporales, los días del calendario, son deidades que llegan por cada uno de los cuatro postes que sostienen el cielo, cada día del calendario tiene una asociación cardinal a la vez que cada año tiene la suya. Así, el agua cardinal de un año oeste (acatl) puede combinarse con el agua cardinal de un día este (ollin, por ejemplo). En este sentido, la lámina 27 del *Códice Borgia* (más que la 28) debe ser una de las más directas representaciones de las aguas cósmicas “puras”, pues combina días y años de un mismo rumbo cardinal. Aún así, el signo y el numeral de cada día presuponen matices (a veces dramáticos) diferentes en la calidad del agua de un mismo rumbo. Por último, debe concebirse el concurso de factores extracalendáricos que influyen en las cualidades de estas aguas, incluyendo la acción humana (el ritual, por ejemplo).

¹⁶ Caribay lo da por quinto capítulo, sin embargo, en el *Códice Florentino* aparece como cuarto y no es exclusivo del viento.

El segundo viento sopla de hacia el norte, donde ellos dicen estar el infierno, y así le llaman *mictlampa ehecatl*, que quiere decir el viento de hacia el infierno; este viento es furioso y por eso le temen mucho; cuando él sopla no pueden andar por el agua las canoas y todos los que andan por el agua se salen, por temor, cuando él sopla, con toda la prisa que pueden porque muchas veces peligran con él.

El tercer viento sopla de hacia el occidente, donde ellos decían que era la habitación de las diosas que llaman *Cihuapipiltin*; llamábanle *cihuatlampa ehecatl* o *cihuatecayotl*, que quiere decir, viento que sopla de donde habitan las mujeres; este viento no es furioso, pero es frío, hace temblar de frío; con este viento bien se navega.

El cuarto viento sopla de hacia el mediodía y llámanlo *huitztlampa ehecatl*, que quiere decir viento que sopla de aquella parte donde fueron los dioses que llaman *Huitznahua*; este viento en estas partes es furioso y peligroso para navegar. Tanta es su furia que a veces arranca los árboles y trastorna las paredes y levanta grandes olas en el agua; las canoas que topa en el agua échalas a fondo o las levanta en alto; es tan furioso como cierzo o norte.

Notemos que pueden establecerse dos ejes muy naturales en el plano horizontal: este-oeste y norte-sur. El primer eje se asocia con vientos relativamente benéficos, el segundo eje se asocia con vientos furiosos, destructivos. En una investigación que está en desarrollo¹⁷ he iniciado una discusión sobre la posible base física de estas concepciones. En mi interpretación los vientos de los que se habla aquí no son los vientos que soplan exactamente de esas direcciones, sino más bien son los vientos que tienen la sustancia, el contenido de las regiones míticas, de los rumbos cardinales.

Creo que hay suficiente evidencia en las fuentes y en la etnografía para establecer que el agua, las nubes¹⁸ y los vientos que las traen provienen de los cuatro rumbos, pero no de la dirección cardinal inmediata sino de las remotas regiones míticas, de las esquinas del mundo.¹⁹

¹⁷ Reportada parcialmente en Espinosa, 1997.

¹⁸ Véase la afirmación de Sosa [1992:195-196] en el contexto de la cosmovisión maya-yucateca: "[...] blanco, negro, amarillo, y verde [...] son los colores que tienen las nubes procedentes de las esquinas del mundo".

¹⁹ Un ejemplo etnográfico reportado por Françoise Neff [1997:309-310] sobre los nahuas de Guerrero bastará para ilustrar los paralelismos con las fuentes: "Cada viento tiene un color particular según el punto cardinal al cual está asociado, se cuentan cuatro o cinco vientos. En la mayoría de los casos *yeyecatl chichiltic*, el viento rojo del Este, carga las nubes que riegan las milpas. [...] El viento negro, *yeyecatl tilitic* o *caputztic*, viento del oeste, es temido porque aleja las nubes, es representado por los zopilotes que reciben ofrendas importantes [...] el viento negro es siempre considerado un viento malo. [...] El viento amarillo, *yeyecatl costic*, viene del norte, y es frío; aporta las heladas y el granizo. El viento del sur, *yeyecatl xoxoctic*, es verde, aporta lluvias variables; y el viento blanco, *yeyecatl iztac*, es el del centro". [Suárez Jácome, 1978; Sepúlveda, 1973]

LOS FLUJOS Y DEL TIEMPO Y EL PLANO

Por otra parte, creo que el espacio horizontal está cargado de fuerzas al igual que el eje vertical, y que no es lo mismo caminar en una dirección que en otra: no son iguales los pueblos y entidades que se sitúan hacia el norte que los que se sitúan hacia el sur. Los rumbos cardinales también imprimen al espacio parte de su calidad. Tal vez no se trata de un fenómeno tan determinante como el respectivo al eje vertical, que representa el primer desdoblamiento del universo, pero sí es notable e importante ya que se trata de una diversificación de las esencias asociada con un segundo desdoblamiento del universo.

En la concepción mesoamericana estar más hacia el este no era una simple referencia geográfica sino una determinación cósmica, se estaba más cerca del lugar del nacimiento de los astros, cuyo tipo de naturaleza se imprimía en los seres. Viajar en dirección norte sin duda era acercarse a la región de la muerte, de donde provenían los vientos maléficos, etc. Viajar hacia el sur seguramente implicaba una preparación ritual por entero distinta, pues el tipo de fuerzas con las que había de buscarse un equilibrio eran las opuestas.

Una de las manifestaciones de esta polaridad de las regiones cardinales es la distribución de los flujos del tiempo en secuencias ordenadas a partir de los "conductos" representados por los cuatro postes de los confines del plano.²⁰ La asociación entre las regiones del plano y los periodos de tiempo se da en todos los niveles: ciclos cortos como los días, intermedios como las dos trecenas y los años y de muy larga duración, como las eras.

En cuanto a los flujos diarios, un instrumento que ha permitido a los investigadores establecer la estructura precisa mediante la cual se ordenaban los periodos de tiempo respecto al espacio es el calendario ritual, de 260 días. En el modelo de López Austin, por ejemplo, las fechas calendáricas son fuerzas-dioses que viajan desde el cielo y el inframundo hacia la tierra a través del tronco de los árboles o deidades, en cuyo interior las corrientes fría y cálida se entrelazan como malinali (hierba trenzada). Por esta vía los dioses hechos tiempo habían de fluir e impregnar el devenir con su influencia.

Cada día un complejo de deidades se asociaba para crear el tiempo calendárico. Particularmente se amalgamaban el signo del tonalpohualli o calendario ritual y el numeral (también una deidad), por ejemplo el 1 con cocodrilo, y surgían por uno de los postes (en este ejemplo, por el este), esto es, desde uno de los extremos del plano horizontal, desde una de las regiones cardinales.

²⁰ Utilizo el modelo del cosmos desarrollado por López Austin a lo largo de su obra, ya expuesto consistentemente desde *Cuerpo humano e ideología*. . . ; de hecho, el presente trabajo puede entenderse como una extrapolación de tal modelo en sus rasgos más abstractos.

El día siguiente otro complejo (2-viento) fluía desde el norte, el siguiente (3-casa) desde el oeste y el otro (4-lagartija) desde el sur, para seguir nuevamente (5-serpiente) por el este y así sucesivamente. El orden, si nos situamos en el centro, era levógiro, contrario a las manecillas del reloj: este-norte-oeste-sur. . . Mientras que los numerales variaban, los signos siempre llegaban por un mismo rumbo cardinal, de manera que cada región cardinal tenía asociados cinco signos estructuralmente.²¹ Por el mismo mecanismo, cada trecena contaba a su vez con una asociación cardinal (la de su primer día, que presidía la trecena). [Carrasco, 1986:267-268, cuadro 6]

Puesto que cada año contaba con uno de cuatro signos portadores, y cada uno correspondía a un rumbo cardinal, el año mismo tenía su rumbo (región) asociado. En el esquema aquí presentado los años pedernal corresponden al norte, los casa al oeste, los conejo al sur y los caña al este.²² Por otra parte, Yólotl González [1975: 150-151] ha hecho notar que:

Se hablaba también de las cuatro auroras, hombres disfrazados como tales para determinadas festividades o sacrificios que tenían los colores blanco, verde, azul, amarillo y colorado.²³ Las auroras también son mencionadas por los tarascos²⁴ con los mismos colores, excepto el verde, que aparece como negro [. . .] No cabe duda que estos cuatro colores [. . .] estaban asociados a determinado rumbo del universo [. . .].²⁵

Como el tiempo además era destino, influencia de determinado grupo de deidades, de sus apetitos y tendencias, que penetraba en los seres y les poseía en algún grado, cada rumbo cardinal tenía asociado un conjunto de fuerzas específicas, una personalidad, un carácter muy diferente a los otros.²⁶

²¹ Los del este son cocodrilo, serpiente, agua, caña y movimiento; los del norte: viento, muerte, perro, jaguar, pedernal; los del oeste: casa, ciervo, mono, águila y lluvia; los del sur: lagartija, conejo, hierba (torcida), zopilote y flor. Una prueba bastante clara de este orden es la lámina 72 del *Códice Borgina*. [Citada por López Austin, 1989:71]

²² Véase la lámina 34 de la edición de Porrúa de la *Historia de las Indias*. . . de Durán. [Lám. 1 del Tratado III del Atlas]

²³ Durán, 1951, II: 150, 184; referencia de Y. González.

²⁴ Relación de Michoacán: 9; referencia de Y. González.

²⁵ La discusión aquí es menos sencilla. Notemos que el nombre de las eras está dado no por el día de nacimiento de cada sol sino por el de su destrucción. No podemos usar la misma idea, pero auxiliándonos con la Piedra del Sol podemos notar que el orden de las eras sigue un sentido levógiro y sucesivo, no están colocadas al azar. El primer sol, destruido un día 4-jaguar (arriba, derecha), se encuentra seguido —siempre en sentido levógiro— por el signo de destrucción del segundo sol, 4-viento. Sigue el día de destrucción del tercer sol, 4-lluvia, y termina el día de destrucción del cuarto sol, 4-agua. En el centro, como sabemos, se encuentra 4-movimiento, el sol de la quinta era, aunque bajo una apariencia especial que no podemos detenernos a discutir aquí. El orden, entonces, es el mismo que el de los otros periodos respecto al centro. En la misma Piedra, de hecho, la rueda de los signos está igualmente ordenada en sentido levógiro. Dicho sentido relaciona el flujo del tiempo con la orientación en el plano. Es muy probable que cada era tuviese una asociación cardinal y que la quinta era se vinculase con el centro. Una reflexión interesante sería preguntarse si las cuatro eras anteriores son una especie de desdoblamiento de la actual (o mejor dicho, la actual una integración de las otras).

²⁶ Suele destacarse, como ejemplo, el hecho de que solamente determinados días del calendario eran

Las llamadas regiones míticas no eran concebidas como meros símbolos o como lugares fuera de este mundo, sino como parte del mismo, eran regiones reales, remotas, quizás inaccesibles, pero reales. Se creía que si uno avanzaba lo suficiente sin duda llegaría al norte, como al subir lo suficiente se llega a otros niveles celestes. En estas regiones extremas los fenómenos son extremos también, casi puros. En el cielo está lo puramente celeste, en el inframundo lo puramente terrestre; en las diversas regiones cardinales existen las cosas que tienen una sola esencia, ya sea norteña, sureña, oriental u occidental. Un solo color, un solo tipo de agua, de viento, de nube, de maíz, de frijol, de pavo. . .²⁷ Hacia la región habitada por el hombre mesoamericano las cosas son una mezcla de todas esas esencias.²⁸

ALGUNAS CONSECUENCIAS DE LA POLARIDAD HORIZONTAL

Esta concepción del espacio tiene interesantes consecuencias. Una de ellas se vincula con la importancia que tenía para los mesoamericanos la orientación de su templo principal en relación con la cardinalidad propia del cosmos.

La ciudad, el poblado propio, frecuentemente imaginada como un cuadrángulo, era un microcosmos, una reproducción a escala de todo el plano terrestre.²⁹ A su vez, el templo principal, el “corazón del pueblo”, era una nueva reproducción a escala de la escala. Réplica del cerro sagrado o altepetl, su orientación solía determi-

propicios para el descenso de las a la tierra, seres monstruosos especialmente peligrosos para los niños. Esto solamente ocurría en días que llegaban desde el poniente, el Cihuatlampa, nunca desde otra región.

²⁷ Y como ya he dicho, probablemente una especie de muchas otras cosas, incluyendo deidades: un dios del fuego, un dios del agua, un dios del viento. . . incluso un músico. Véase el interesante pasaje de la *Historia de México [Histoyre du Mechique:111-112; citado en López Austin, 1994:141]* según el cual Tezcatlipoca crea el aire y le ordena traer de la casa del Sol a los músicos, que resultan ser cuatro, vestidos de sendos colores: blanco, amarillo, rojo y verde.

²⁸ Debo hacer notar que esta interpretación no es en modo alguno un acuerdo entre los . Siempre ha existido una discusión entre las interpretaciones que conceden a la cosmovisión y a la religión mesoamericanas la cualidad de explicar también el mundo natural, y las que las conciben como una construcción simbólica sin referente alguno en la realidad concreta de los mesoamericanos. Como ejemplo de este enfoque, diametralmente opuesto al mío pero que coincide con la idea de un espacio dotado de propiedades anisotrópicas, citaré el trabajo de Duverger [1995:29]: “El espacio mesoamericano no es ni homogéneo ni cualitativamente neutro. Está penetrado por influencias complejas asociadas a los cuatro puntos cardinales, según el principio de una discontinuidad absoluta: no hay superposiciones territoriales entre los cuatro orientes. Por ejemplo, el paso del Este al Norte se da brutalmente, sin transición: no existe ninguna dirección intermedia”.

²⁹ Esto nos permite visualizar otra propiedad extraordinaria del espacio: una reproducción a escala de los rasgos físicos o geográficos (preparación ritual de por medio) conserva las propiedades del original: una maqueta, un bosquecillo a escala, cerritos modelados, la reproducción de la tierra chichimeca en un jardín, etcétera, permiten al especialista operar con ellos como si fueran los objetos reales. He desarrollado este aspecto en otra publicación, por lo que puedo omitirlo en este estudio. Véase al respecto el apartado “El espacio y la cosmovisión” [Espinosa, 1996:372-382]. Véase también (*infra*) la creencia de algunas comunidades actuales en la existencia de ciertas deidades propias del plano terrestre en cualquier otro cuadrilátero, como la milpa y el pueblo.

nar la de todo el pueblo o la de todos los barrios de la ciudad, y si la ciudad tenía poblaciones satélites, como en el caso de Teotihuacan, también la de éstas. No era para menos, pues se concebía al Templo como ubicado en el centro del cosmos, y al cuadrilátero sobre el que se elevaba, plataforma que siempre era lo primero que se construía,³⁰ como el plano terrestre concentrado.

La orientación de este templo (y de cada edificio importante) estaba llena de significado; se rastreaban tanto en el cielo como en la geografía circundante las señales que delataban las direcciones preferenciales del espacio, a veces con prolija exactitud.³¹

Esta orientación de la ciudad, a su vez, estaba llena de implicaciones que dejaremos de enunciar, pero cuya importancia el lector seguramente imaginará. Las fuentes muestran multitud de hechos estructurales que requieren de cuatro (o cuatro más una) subdivisiones. Tomemos como ejemplo algunos hechos mexicas: las ciudades solían tener cuatro cuadrantes, el palacio de Moctezuma tenía cuatro más una salas, había cuatro consejeros además de Moctezuma, había cuatro más una provincias tributarias [Broda, 1978],³² hechos todos que traducen un concepto cosmológico a la política, la administración y la arquitectura. Había templos cuádruples, como las Ayauhcallin o casas de niebla, específicamente contruidos en relación a los rumbos cardinales,³³ etc. La ocupación del espacio debía estructurarse de acuerdo con los rumbos cardinales y sin duda no era indiferente qué calpulli o grupo étnico quedaba en qué cuadrante.

Otra consecuencia era que toda acción importante (aunque probablemente muchas no tan importantes) había que realizarla al menos simbólicamente cuatro veces: una hacia cada rumbo del universo. En algunos casos esta intención es clara,

³⁰ Un buen ejemplo es la narración sobre la fundación mítica de Tenochtitlan. Inmediatamente después de presenciar la hierofanía del águila sobre el nopal, los mexicas "con grandísima voluntad se fueron al lugar del tunal, y cortando gruesos céspedes de aquellos carrizales, junto al mismo tunal, hicieron un asiento cuadrado, el cual habría de servir de cimiento, o asiento de la ermita para el descanso del dios". [Durán, 1967, I:49] Es relevante la mención de Durán a la forma específicamente cuadrada de la primera plataforma del Templo Mayor, forma que, como sabemos, conservó durante todas sus etapas.

³¹ Véanse los desarrollos recientes en arqueastronomía y su vínculo con el entorno (de autores como Broda, Tichy, Malmstrom, Robles, etc.) que han llevado a dotar de un contenido específico el término de "paisaje sagrado" o "paisaje cultural". Al respecto puede consultarse una buena síntesis en Broda, 1996.

³² De esta manera, la orientación del Templo Mayor se extendía a los cuadrantes de la ciudad, al gobierno de todo su territorio y al llamado Imperio de la Triple Alianza.

³³ Lo cual conecta también el espacio arquitectónico con el ritual; he señalado, por ejemplo, cómo en el ritual de propiciación de las aves acuáticas los sacerdotes las personificaban y conjuraban durante cuatro días seguidos, uno en cada Ayauhcalli. [Sahagún, *ob. cit.*:114-115; Espinosa, 1996:341. Véanse además Broda, 1971 y 1983, y González Torres, 1975:153]

³⁴ Yólotl González [1975:152] ha hecho notar que: "Las ceremonias realizadas a distintas horas del día en honor de diversas deidades del panteón mexica, empezaban y terminaban sahumando las cuatro direcciones [. . .]." Ella misma ha destacado el rito chichimeca mediante el cual se toma posesión simbólica de la tierra descrito en los *Anales de Cuauhtitlan* y también por Alva Ixtlilxóchitl [1985, I:295-296], consistente en flechar hacia los cuatro rumbos desde lo alto de los cerros [González, 1975:148, 152]. También menciona que en la fiesta de Huey pachtli se arrojaba a las cuatro direcciones el maíz de cuatro colores,

como en los rituales de sahumación o en la toma de posesión de la tierra.³⁴ Otras veces las fuentes son crípticas respecto al significado de ciertas acciones que al ser leídas aisladamente parecen carecer de contenido cardinal pero que vistas en conjunto no pueden interpretarse de otro modo. Así, cuatro veces se intentaba matar al gladiador atado al temalacatl, si sobrevivía, la tarea se encomendaba a un guerrero zurdo, lo cual implicaba una dificultad adicional. Encontramos un paralelismo notable en la leyenda de los cinco soles: cuatro veces se intenta crear una humanidad que resulta insatisfactoria por alguna razón, el quinto sol es zurdo.

Cuatro años tarda un alma para llegar al Mictlan; cuatro veces el cazador trata de matar al atotolin, si no lo logra él mismo será la víctima del viento; para nacer, cuatro acometidas realizan algunos dioses desde el útero; cuatro veces acomete Huitzilopochtli a los huitznahuas; cuatro noches hacían sus encantamientos los nigrománticos nacidos bajo una lluvia. . .

La lista podría ser muy larga, pero más que ser exhaustivo creo que uno se debe imaginar al mesoamericano inmerso en un constante ritual cotidiano, una acción cuádruple casi automática, mecanizada a base de la repetición constante y omnipresente de conjuros realizados cuatro veces, hacia las cuatro direcciones en algunos casos, o hacia cierta orientación preferente en otros (para lograr un fin específicamente vinculado con uno de los rumbos, como obtener maíz azul, por ejemplo).³⁵ Para vivir en este mundo debían tomarse muy en cuenta tanto la naturaleza sagrada como su orientación espacial.

EL ORIGEN DE LAS FUERZAS DEL ESPACIO

El espacio mesoamericano es, entonces, una especie de campo vectorial. Los seres que lo habitan son como partículas sujetas a la influencia de ese campo vectorial. No se trata de un espacio isotrópico euclidiano y monótono; no es un espacio simple, en realidad se trata de una superposición de seis o siete campos vectoriales diferentes. . . o de un campo de fuerzas con siete polos, cada uno de naturaleza dife-

en honor de Xochiquetzal [*ibid.*:148], además de otros ritos direccionales, incluyendo el sacrificio humano, por ejemplo el "sacrificio de la mujer que representaba a Xilonen, cuando ésta 'entraba a la arena por las cuatro direcciones'", en la ceremonia de Netcotuquiliztli. [*ibid.*:152-153] Por otra parte, en Broda [1991] puede verse un detallado estudio sobre la distribución de un ritual de sacrificio hacia los cuatro rumbos, los sacrificios de niños durante Atlcahualo. Recordemos que la llamada Pirámide del Sol en Teotihuacan contiene (además de 4 niños sacrificados) una cueva trabajada en forma de flor de cuatro pétalos, una representación perdurable del plano terrestre en Mesoamérica. [Heyden, 1975]

³⁵ Cabe decir que seguramente ésta no es una peculiaridad exclusivamente mesoamericana, pues en regiones más amplias del continente existía una concepción semejante respecto a la existencia de cuatro colores asociados con sendas direcciones del mundo. Véase por ejemplo el estudio comparativo de Brotherton. [1992] Para una comparación con concepciones extraamericanas puede consultarse González Torres. [1999]

rente. Las rocas, los animales, los hombres y las deidades, como partículas cargadas y sensibles a las fuerzas de la polaridad espacial, son influidas y transformadas por estas fuerzas.

Curiosa concepción. ¿De dónde proviene esa polaridad? ¿Por qué tenemos siete polos y no un monopolio o un espacio decapolar o cualquier otra conformación espacial?

La polaridad tiene que ver, me parece, con el origen del espacio mismo. No puedo detallar aquí los mitos sobre el origen de la parte del cosmos donde vive el hombre, pero sí es necesario destacar, aunque sea esquemáticamente, algunos puntos.³⁶ Existía en otro tiempo una deidad primordial de la cual surgieron las dos grandes secciones del cosmos donde habita el hombre: la tierra y el cielo. Esta deidad puede ser imaginada como un ser monstruoso, sin sexo o tal vez con ambos sexos, como un animal hermafrodita. Dos deidades, que entre los nahuas son Quetzalcoatl y Tezcatlipoca, bajo la forma de dos gigantescas serpientes se encargaron de partir en dos al monstruo estrangulándolo por la cintura. De una mitad se formó el cielo y de la otra la tierra, que conserva su forma monstruosa. Estas dos mitades tendían a volver a unirse y para evitarlo los dioses colocaron cuatro o cinco postes que les impedían hacerlo. Se trata de cuatro deidades, cada una situada hacia uno de los rumbos cardinales. La quinta, situada en el centro, puede ser una síntesis de las otras cuatro. Estas deidades son los cuatro árboles cósmicos o también cuatro tlaloques que sostienen los cielos a la manera de cariátides o atlantes. Lo que importa es el hecho de que tenemos al menos seis deidades que se desdoblán de una central.

Dos de estas deidades son la tierra y el cielo, originalmente una sola entidad que pugna por reintegrarse; las otras cuatro no son concebidas como seres totalmente independientes sino como desdoblamientos o réplicas de un solo numen, que podría estar en el centro. No está claro si estas deidades, frecuentemente vistas como desdoblamientos del dios de la lluvia, también tienden a refusionarse o no. En todo caso, se encuentran conectadas en su esencia, son cuatro aspectos de la misma cosa.³⁷ Entre diversos pueblos mesoamericanos encontramos indicios de que otras deidades y entidades sufren esta misma tetra o pentapartición distribuyéndose hacia los cuatro rumbos. Muchas de estas concepciones sobreviven hasta nuestros

³⁶ Este apretado resumen se basa sobre todo en los mitos recogidos en la Historia de México (Gari-bay, 1985:91 y ss.)

³⁷ Y lo mismo ocurre con los otros dioses. Dice López Austin [1996:485]: "El dios del fuego entre los nahuas [...] podía dividirse en tres personas, correspondiente cada uno de ellos a uno de los niveles [verticales] del cosmos: cielo, superficie de la tierra e inframundo. Pero el dios del fuego también podía separarse en cuatro dioses si se le concebía como morador de cada uno de los árboles cósmicos de los extremos del mundo, y entonces sus cuatro personas se diferenciaban por los cuatro colores característicos de los cuadrantes y los árboles." "El fuego, como señor de los cuadrantes se conoce como Nauhyotecuhtli, y sus formas son Xoxouhqui Xiuhtecuhtli, Cozauhqui Xiuhtecuhtli, Iztac Xiuhtecuhtli, y Tlatlahqui Xiuhtecuhtli". [*Ibid.*, 1983] Véase también su discusión sobre Nauhyotecuhtli, Nappatecuhtli y las deidades mayas de las esquinas (bacab, chaac, balam, pauahutún). [*Ibid.*, 1990:207-209]

días en diversos pueblos de tradición mesoamericana. Por dar solamente un ejemplo podemos considerar lo recopilado por John R. Sosa [1992:195-196] en Yalcobá, Yucatán:

Las cuatro esquinas o kan también funcionan para estructurar conceptos de algunas deidades como los chaàkoób' y los báalamó'ob' que el pueblo cree que existen en cada una de las esquinas. Nuevamente, el hmèen distingue estas deidades o símbolos, con nombres más específicos y también concibe de cuatro especies de árboles colocados en las esquinas.

Los prefijos sak, ek', k'an, ya'ash, se traducen como 'blanco', 'negro', 'amarillo' y 'verde', que según el hmèen son los colores que tienen las nubes procedentes de las esquinas del mundo donde se encuentran los babahtun, éste último es otro nombre de los dioses de la lluvia.

Otra clase de símbolos o deidades son los 'guardianes' o yum báalamó'ob, que el pueblo en general cree que existen en las cuatro esquinas de cualquier cuadrilátero, como lo son el mundo, la comunidad o la milpa.

Una forma de entender el espacio, entonces, es concebirlo como la extensión de todas estas deidades que se desdoblán del centro o, al menos, como un volumen cargado del deseo de fusionarse o de las influencias de tales deidades que estructuran y dan su calidad al espacio. De hecho, al menos en el caso de la deidad que da origen a la tierra, es su cuerpo mismo el que conforma el espacio geográfico en el cual habita el hombre: sus cabellos se transforman en la vegetación, sus venas en los ríos, etc. Tras haberla partido, como ya se dijo anteriormente, los dioses fueron a consolarla:

Y ordenaron que de ella saliese todo el fruto necesario para la vida del hombre [...] hicieron de sus cabellos árboles y flores y yerbas; de su piel la yerba muy menuda y florecillas; de los ojos, pozos y fuentes y pequeñas cuevas; de la boca, ríos y cavernas grandes; de la nariz valles y montañas. [Garibay, 1985:108]

Incluso en este sentido casi literal podemos afirmar que el espacio era para los mesoamericanos una entidad viva. Así se explicaba que la tierra sobre la cual pisaban se moviese, respirase por las cuevas; los vientos eran su aliento, las nubes el vaho, los temblores sus acomodos, los volcanes sus ombligos y cada cerro una réplica de ella; pero el cielo no era más que su otra mitad, la mitad superior de su cuerpo original, su racionalidad. La extensión del mundo no era más que el desdoblamiento en cuatro de su centro.

En conclusión, el espacio cósmico en Mesoamérica puede ser visto como un campo vectorial cargado de fuerzas. Estas fuerzas dan una polaridad múltiple al espa-

cio, como si tuviera siete polos. Las deidades espaciales conforman con sus cuerpos y su acción sostenedora el espacio mismo, ellas generan las fuerzas direccionales. Al menos en parte, estas fuerzas pueden interpretarse no sólo como influencias físicas ciegas sino también como deseos. En Mesoamérica el deseo interactúa con la materialidad, con la vida. El deseo no cumplido genera enfermedad, incluso la muerte. Las deidades son seres ávidos y deseosos no sólo de lo divino sino también de lo mundano, que en Mesoamérica viene a ser en última instancia lo mismo. El deseo de la deidad primordial de la que se forman el cielo y la tierra de reunir su cuerpo podría ser la fuente de que todo aquello que se acerca a uno u otro de sus extremos se vea penetrado por la fuerza respectiva, se vea transformado y hasta cierto punto apropiado. Es una deidad cuyo deseo es inimaginable, es capaz de transformar aún a otros dioses con su sola cercanía. Podemos imaginar así el no menos colosal esfuerzo de las cuatro o cinco deidades que luchan en todo momento con sus fuerzas para impedir que el cielo se reúna nuevamente con la tierra. Tales esfuerzos son probablemente los que explican la naturaleza vectorial del espacio mesoamericano.

UNA ACLARACIÓN FINAL

En el caso del presente artículo no es necesario precisar si el plano terrestre se divide de forma literalmente cardinal (como un cuadrado cuyas diagonales lo dividen en áreas iguales) o asimétricamente, de acuerdo con los puntos solsticiales (como un rectángulo cuyas diagonales generan áreas intersolsticiales menores), alternativa por la cual me inclino. Tampoco son éstas las únicas posibilidades, y así como podemos encontrar variantes diversas respecto a los colores que la cultura asigna a cada rumbo, podría ocurrir que una misma concepción general se expresara de manera más o menos diversa no sólo en diferentes subculturas sino incluso en diferentes comunidades. De hecho, cada comunidad parece haber considerado que el centro del universo (o al menos "un" centro) se encontraba físicamente en su propio poblado o ciudad, cuyos cuadrantes no necesariamente guardaban simetría geométrica ni orientación estricta. Tampoco es imprescindible precisar si los postes del universo se encontraban en las esquinas o hacia el centro de cada región.³⁸ Existen

³⁸ Alternativa por la cual me inclino. Si el plano quedara dividido tajantemente por las diagonales sería poco lógico dentro del modelo, por otra parte muy consistente, que los árboles de cada rumbo se encontrasen mitad en su propio rumbo y mitad en el siguiente, o en el límite, una zona ambigua. Creo que lo natural es que se encuentren rodeados por el plano de su propio color (como en el famoso cosmograma del *Códice Fejérváry-Mayer*). Aunque es cierto que las fuentes frecuentemente hablan de las "cuatro esquinas", como más adelante insisto, este punto no necesariamente tendría que ser unívoca y aristotélicamente definido para la cosmovisión prehispánica; o lo que es igual, podría haber más de una solución para el mismo problema. No sería sorprendente que diversos especialistas, e incluso gente común, imaginaran de diferente manera las cosas.

argumentos en ambos sentidos. Además, conforme nos acercamos a los problemas finos, como la forma precisa del universo, es muy posible que los propios mesoamericanos no tuviesen completamente definido cada detalle.

Parece un hecho que existía la tendencia a extender las propiedades del plano terrestre hacia los otros niveles verticales del cosmos. Así, tanto en el inframundo como en los cielos el oriente, como campo de fuerzas básicas (resumámoslas en un color), seguía siendo el oriente, el sur seguía siéndolo, y así sucesivamente; inclusive los rasgos geográficos parecen tener resonancias y existencia entre los diversos niveles, sobre todo las regiones cardinales y el centro.³⁹ Sin embargo, aunque hay testimonios que nos llevarían a pensar en un isomorfismo general entre los planos horizontales, también los hay contrarios; las propiedades del espacio se alteran fuera del plano terrestre y se vuelven difíciles de asir, de hecho, posiblemente son más dúctiles y cambiantes.⁴⁰

La forma concreta (cultural) del universo nos es desconocida, pero es probable que también lo fuera para los propios mesoamericanos. No debemos olvidar que la cosmovisión, como la lengua, es una construcción social abstracta. Así como cada fonema se presenta en la realidad de los hablantes como fonos diferentes, cabe decir, como sonidos concretos de timbre y articulación individual e irreplicable, en conjunto todos ellos pueden ser vistos como una mera forma específica de un signo social general. La enorme variación entre la "a" concreta de cada ser humano, que incluso cambia con la edad del mismo individuo, no impide la comunicación; en cierta forma, para que exista el signo social la variedad es necesaria.

No está claro, por ejemplo, si los mesoamericanos concebían el cosmos a la manera de una esfera, como podemos suponer al intentar atribuirle una imagen desde la descripción de algunas fuentes, o si lo imaginaban como un cilindro que se prolongaba hacia arriba y hacia abajo, a la manera del dibujo de López Austin en *Los mitos del tlacuache*. . . [90, cuadro 3]. O quizá lo visualizaban como un paralelepípedo, tal como ha propuesto Yólotl González.⁴¹ También pudo haber sido, según la

³⁹ Como ilustración de la persistencia de conceptos semejantes puede verse el muy interesante artículo de Tim Knab, "Geografía del inframundo" [1991:47], basado en las concepciones actuales de los especialistas (curanderos) de San Miguel Tzinacapan: "Las distintas clases de rasgos geográficos que se encuentran en el inframundo reflejan por lo general la geografía de la superficie de la tierra [. . .] Además hay otros rasgos que no se encuentran en este mundo [. . .] Cada tipo o clase de rasgo geográfico del inframundo existe en catorce formas [. . .]". "[. . .] *Talocan* existe en la sierra como en todo el mundo, existen ciudades como París y México en *talocan*; existe el mar de *talocan* y existe el centro de *talocan* que tiene bastante semejanza con San Miguel [. . .]". [*Ibid.*:37]

⁴⁰ "Si no hay exactamente un concepto explícito de niveles en las descripciones de *talocan*, sí está implícito que su forma sea mudable y que muchos de sus rasgos geográficos estén indeterminados y puedan ser reubicables. Los únicos lugares fijos son los que llamo direccionales, pues marcan los límites del mundo y su centro". [*Ibid.*:38]

⁴¹ "El rectángulo imaginario del plano terrestre marcado por los cuatro puntos solsticiales se proyectaba hacia el supramundo y el inframundo, formando una especie de cubo con cuatro ángulos en el supramundo, cuatro en la tierra o *tlaltipac* y cuatro en el inframundo [. . .]". [González Torres, 1995:166]

idea de Cecilia Klein, la imagen de una doble pirámide, como un diamante octaedro.⁴²

No sería imposible que tanto los especialistas como el común de la gente de una u otra región, de una u otra población y hasta barrio, tuviesen una visión diferente sobre la geometría concreta del universo e incluso que muchos mesoamericanos no tuviesen en absoluto una forma concreta en mente. En este artículo he tratado de centrarme más en la discusión de las propiedades que para la cultura tenía el espacio que en su forma o peculiaridades en los diversos periodos históricos o subáreas culturales.

En nuestra propia sociedad los físicos de frontera tampoco están de acuerdo en todos los aspectos sobre la forma y las propiedades del espacio,⁴³ ni siquiera en lo que podría parecer más básico: su forma general.⁴⁴ Respecto al común de nosotros, como he dicho, no solamente tenemos una imagen diferente sobre la forma del universo sino también sobre las propiedades del espacio. La noción que la mayoría de nosotros tiene no es la que se discute entre los cosmólogos modernos, ni siquiera entre los de principios del siglo XX. En general, percibimos el espacio a la manera en que los físicos de los siglos XVII y XVIII lo concibieron. Sin embargo, esto no nos impide en absoluto vivir en él, discutir sobre él y sentir que todos tenemos un acuerdo básico respecto a qué es dicho espacio.

Imaginemos por un instante que éste fuera la extensión creada por el desdoblamiento de una deidad; imaginemos que esta deidad se hubiera bipartido creando una polaridad, un campo de tensiones vertical, y que luego este eje se hubiera desdoblado en cuatro creando otro juego de tensiones horizontal; imaginémonos a nosotros mismos como esponjas permeables a estas fuerzas, a este tipo de tensiones. Imaginemos que cada día somos penetrados, influidos y en cierto grado poseídos

⁴² La mitad inferior (la pirámide invertida) representaría los niveles del inframundo, cada vez más estrechos hacia abajo, y la pirámide superior los niveles celestes; esta pirámide (derecha) tendría 13 cuerpos, cada vez más pequeños, hacia arriba.

⁴³ Véase como ejemplo "The Universe's Unseen Dimensions". [Arkani-Hamed, *et al.*, 2000] Desde 1920 los físicos han propuesto la existencia de dimensiones del espacio no percibidas por nosotros. En general, la idea es que algunas de estas dimensiones son tan pequeñas y están "enrolladas" a escalas tan ínfimas (10^{-35} m) que no se detectan en el rango de interacciones al que tenemos acceso. Las teorías sobre el número de dimensiones del espacio son muy variadas; por ejemplo, la moderna teoría de las supercuerdas requiere la existencia de diez dimensiones espaciales por razones de consistencia en sus modelos matemáticos. Las teorías más recientes (que surgen en torno a la solución del llamado "problema de jerarquía", de la enorme diferencia en el orden de magnitud entre la gravedad y las demás interacciones básicas) han mostrado que, a diferencia de la suposición del tamaño de escalas (10^{-35} m) anteriores, éstas podrían ir desde 10^{-19} hasta 10^{-3} m; es decir, hasta la —proporcionalmente enorme— escala de un milímetro. Esto quiere decir que si concebimos nuestro universo como inmerso en un hiperplano aplanado (que podemos visualizar como una sábana) podrían existir universos paralelos literalmente al lado nuestro (en sus propias sábanas, a un milímetro de distancia, o inclusive podrían ser parte de nuestra misma sábana, doblada sobre sí misma). [*Ibid.*: 53]

⁴⁴ ¿El universo es abierto o cerrado? ¿Va a colapsarse eventualmente o permanecerá en eterna expansión? El universo podría tener la forma de una superficie riemanniana, ¿pero cuál exactamente?

por las fuerzas provenientes de alguno de los rumbos cardinales, y que tales fuerzas se asemejan a nuestros apetitos, a nuestros deseos; imaginemos que el espacio entero es como una trama de influencias, que el suelo que pisamos respira, que de su vientre acuático y de su aliento húmedo depende nuestra vida; imaginemos que vivimos así, como ácaros dentro del cuerpo y la piel de las deidades, bebiendo de sus fluidos, con sus pasiones...tal ejercicio no sería sino una forma de imaginar el espacio mesoamericano.

BIBLIOGRAFÍA

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de

1985 *Obras históricas*, 2 t., México, IIH, UNAM, edición, estudio introductorio y apéndice documental de Edmundo O'Gorman.

Anales de Cuauhtitlan

1945 En *Códice Chimalpopoca*, México, IIH, UNAM, traducción de Primo Feliciano Velázquez, pp. 1-118, 145-164 y facsimilares.

Arkani-Hamed, Nima, Savas Dimopoulos y Georgi Dvali

2000 "The Universe's Unseen Dimensions", en *Scientific American*, Nueva York, vol. 283, núm. 2, agosto, pp. 48-55.

Berlin, Heinrich y David H. Kelley

1970 *Count and Color. Direction Symbolism Among the Classic Maya*, Middle American Research Institute, publicación 26, pp. 9-20.

Broda, Johanna

1971 "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", en *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, vol. 6, pp. 245-327.

1978 "El tributo en trajes guerreros y la estructura del sistema tributario mexica", en Carrasco, David y Johanna Broda (eds.), *Economía, política e ideología en el México prehispánico*, México, Centro de Investigaciones Superiores del INAH/Editorial Nueva Imagen, pp. 115-174.

1983 "Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexica", en Aveni, Anthony F. y Gordon Brotherston (eds.), *Calendars in Mesoamerica and Peru: Native American Computations of Time*, Oxford, BAR International Series, núm. 174, pp. 145-165.

1987 "Templo Mayor as Ritual Space", en Broda, Johanna, David Carrasco y Eduardo Matos (eds.), *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World*, Berkeley, University of California Press.

1991 "The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals: Myth, Nature and Society", en

Carrasco, David (ed.), *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, Colorado, University Press of Colorado.

- 1996 "Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza", en Lombardo, Sonia y Enrique Nalda (coord.), en *Temas Mesoamericanos*, México, INAH/CONACULTA, pp. 427-469.

Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.)

- 1991 *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, IIA/IIH/Instituto de Astronomía, UNAM, Serie de Historia de la Ciencia y la Tecnología, núm. 4.

Brotherston, Gordon

- 1992 *Book of the Fourth World. Reading the Native Americas Through their Literature*, Cambridge, Cambridge University Press.

Carrasco, Pedro

- 1976 "La sociedad mexicana antes de la conquista", en *Historia general de México*, tomo 1, México, COLMEX.

Carrasco, Pedro y Johanna Broda (eds.)

- 1978 *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, Centro de Investigaciones Superiores del INAH/Editorial Nueva Imagen.

Códice Aubin o Tonalamatl de Aubin

- 1979 *Códice Aubin. Manuscrito azteca de la Biblioteca Real de Berlín. Anales en mexicano y jeroglíficos desde la salida de Aztlán hasta la muerte de Cuauhtémoc* (Códice de 1576), México, Innovación, edición facsimilar de la de 1902, descripción de Antonio Peñafiel, explicación de J. M. A. Aubin, traducción de Bernardino de Jesús Quiroz, perfil de Alfredo Chavero.

Códice Borbónico

- 1980 *Códice Borbónico*, México, Siglo XXI, América Nuestra, descripción, historia y exposición del Códice Borbónico por Francisco del Paso y Troncoso con un comentario de E. T. Hamy.

Códice Borgia

- 1980 *Códice Borgia*, México, FCE, comentado por E. Selser, traducción de Mariana Frenk, introducción de A. Castañón.

Códice Florentino

Códice Florentino, México, edición facsimilar del Archivo General de la Nación.

Códice Magliabechiano

- 1983 *The Book of the Life of the Ancient Mexicans*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, publicado por Zelia Nuttall.

Códice Matritense del Real Palacio

1907 *Códice Matritense del Real Palacio*, Madrid, fototipia de Hauser y Menet, edición facsimilar de Francisco del Paso y Troncoso.

Códice Ríos o Códice Vaticano-Ríos

1964-1967 *Códice Vaticano Latino 3738*, en Kingsborough, L. E. King, Antigüedades de México, 4 vols., México, SHCP, prólogo de Agustín Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, pp. 51-184.

Durán, fray Diego de

1967 *Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, México, Editorial Porrúa, ts. I y II.

Duverger, Christian

1995 "La primacía de lo simbólico en Mesoamérica", en Marion, Marie-Odile (coord.), *Antropología Simbólica*, México, CONACYT/INAH/CONACULTA.

Espinosa Pineda, Gabriel

1996 *El embrujo del lago. El sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexicana*, México, IIH/IIA, UNAM, Serie Historia de la Ciencia y la Tecnología, núm. 7.

1997 *El dios VoráGINE: la importancia del remolino en la deidad mexicana del viento*, tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, México, ENAH/INAH.

s. f. *El arco iris en la cosmovisión mexicana*, tesis de Doctorado, ENAH (en revisión).

Galinier, Jacques

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/INI, traducción de Ángela Ochoa y Haydée Silva.

Garibay K., Ángel María (ed.)

1985 *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Editorial Porrúa, Colección "Sepan Cuántos...", núm. 37.

Goloubinoff, Marina, Esther Katz y Annamaria Lammel (eds.)

1997 *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, Quito, Ecuador, Editorial Abya-Yala, Colección Biblioteca Abya-Yala, núms. 49-50, ts. I y II.

González Torres, Yólotl

1975 *El culto a los astros entre los mexicas*, México, SEP, Colección Sep-Setentas, núm. 217.

1995 "Puntos solsticiales y equinocciales en la cosmovisión mexicana", en *Coloquio Cantos de Mesoamérica. Metodologías científicas en la búsqueda del conocimiento prehispánico*, Flores Gutiérrez, Daniel (ed.), México, Instituto de Astronomía y Facultad de Ciencias, UNAM.

1999 "Some Considerations on the Vertical and Horizontal Levels of the Universe", en Saraswati, Baidyanath y Yólotl González Torres (eds.), en *Cosmology of the Sacred World*, Nueva Delhi, Decent Books.

Heyden, Doris

- 1975 "An interpretation of the Cave Underneath the Pyramid of the Sun in Teotihuacan, Mexico", en *American Antiquity*, Washington, D.C., Society for American Archaeology, vol. 40, núm. 2, pp. 131-147.

Historia de los mexicanos por sus pinturas

- 1941 "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en García Icazbalceta, *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*, México, vol. 3, pp. 207-240.

Histoire du Mechique

- 1985 "Histoire du Mechique", en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Editorial Porrúa, Colección "Sepan cuántos. . .", núm. 37, versión española editada por Ángel María Garibay, pp. 91-120.

Kingsborough, L. E. King

- 1964 *Antigüedades de México*, México, SHCP (1a. ed.), *Antiquities of Mexico*, 9 vols., Londres, 1830-1848).

Knab, Tim

- 1991 "Geografía del inframundo", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, IIH, UNAM, vol. 21, pp. 31-57.

Leyenda de los soles

- 1973 "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*, México, IIH, UNAM, trad. de Primo Feliciano Velázquez, pp. 119-164 y facsimilares.

Libro de Chilam Balam de Chumayel

- 1973 *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, México, UNAM, prólogo y traducción de Antonio Méndiz Bolio.

Lombardo, Sonia y Enrique Nalda (coords.)

- 1996 *Temas Mesoamericanos*, México, INAH/CONACULTA.

López Austin, Alfredo

- 1989 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, IIA, UNAM, Serie Antropológica, núm. 39 (primera edición, 1980).
- 1990 *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Estudios Antropología/ Alianza Editorial Mexicana.
- 1994 *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*, México, CONACULTA/INI, Colección Presencias, núm. 66.
- 1996 "La cosmovisión mesoamericana", en Lombardo, Sonia y Enrique Nalda (coords.), *Temas Mesoamericanos*, México, INAH/CONACULTA, pp. 471-507.

Neff Nuixa, Françoise

- 1997 "Los caminos del aire. Las idas y venidas de los meteoros en el estado de Guerrero (México)", en Goloubinoff, Marina, Esther Katz y Annamaria Lammel (eds.), *Antro-*

pología del clima en el mundo hispanoamericano, t. II, Quito, Ecuador, Editorial Abya-Yala, colección Biblioteca Abya-Yala, núm. 49, pp. 297-315.

Paucic Smerdu, Alejandro

- 1951 "Algunas observaciones acerca de la religión de los mixtecos guerrerenses", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, t. XII.
- 1956 *Relación de las ceremonias y ritos de población y gobernación de los indios de la provincia de Mechuacán hecha al Ilmo. Señor Dn. Antonio de Mendoza...*, Madrid, Editorial Aguilar, análisis de Paul Kirchoff, introducción y notas de José Tudela, revisión de voces tarascas, José Corona Núñez.

Sahagún, fray Bernardino de

- 1985 *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 6a. ed. preparada por Ángel María Garibay.

Seler, Eduard

- 1988 *Comentarios al Códice Borgia, México*, FCE, traducción de Mariana Frenk, ts. I y II.

Sepúlveda, María Teresa

- 1973 "Petición de lluvia en Oztotempa", en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, INAH, vol. 2, núm. 4, pp. 9-20.

Sosa, John R.

- 1992 "Las cuatro esquinas del mundo. Un análisis simbólico de la cosmología maya-yucateca", en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewsky y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM.

Suárez Jácome, Cruz

- 1978 "Petición de lluvia en Zitlala, Guerrero", en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, INAH, vol. 2, núm. 22, pp. 3-13.

Thompson, J. Eric

- 1934 "Sky Bearers, Colors and Directions in Maya and Mexican Religion", en *American Archaeology*, Washington, Carnegie Institution of Washington, núm. 10.

Villa Rojas, Alfonso

- 1986 "Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayances contemporáneos", en León Portilla, *Miguel, Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM, pp. 121-162.

Territorialidad y espacio ritual en Coatetelco, Morelos (el dato etnográfico)

Druzo Maldonado Jiménez* ¹

RESUMEN: *En este artículo, el contexto histórico es el punto de unión entre el pasado y el presente. Etnográficamente, el hilo conductor del análisis lo constituye el culto agrario a los "aires" y la articulación de esta práctica social con los parajes (espacios rituales) inmersos en el territorio, distantes cerros y volcanes que se invocan configuran el espacio ritual regional. Se destaca el importante papel que ha jugado la laguna en conexión con mitos y ritos relacionados con el agua y la fertilidad.*

ABSTRACT: *In the this paper, the historical context is the meeting point between the past and the present. Ethnographically, thrust of the analysis consists of the agrarian cult of the "aires" and the articulation of this social practice with the "parajes" (ritual spaces) within the territory; distant hills and volcanoes which they evoke create the regional ritual space. Underlined is the important role which has been played by the lagoon linked to myths and rituals related to water and fertility.*

Este ensayo parte de que el territorio, como una categoría histórica y social, es resultado de la apropiación y valoración de un espacio. [Giménez, 2000:19-52] Esta apropiación y valoración puede situarse en dos dimensiones: *de carácter instrumental funcional o simbólico-expresivo*. [Ibid.]² En su carácter instrumental se enfatiza el vínculo utilitario con el espacio mientras que en el simbólico se destaca la conceptualización como espacio de sedimentación cultural-simbólico, "como objeto de inversiones estético-afectivo o como soporte de identidades individuales y colectivas". [Ibid.] Es decir, el territorio como organizador del espacio:

[. . .] responde en primera instancia a las necesidades económicas, sociales y políticas de cada sociedad, y bajo este aspecto su producción está sustentada por las relaciones sociales que lo atraviesan.

Asimismo, culturalmente el territorio es fundamento de "operaciones simbólicas y

* División de Posgrado ENAH-INAH

¹ Agradezco de manera especial a Angela Ochoa y a Lourdes Báez por su generosa invitación para participar en el simposio dedicado a la destacada antropóloga Marie-Odile Marion (†)

² Las cursivas son del autor.

una especie de pantalla sobre la que los actores sociales (individuales y colectivos) proyectan sus concepciones del mundo". [*Ibid.*:23 y s]

En cuanto a la pluralización del territorio, éste puede interactuar de manera jerárquizada "según escalas y niveles históricamente constituidos y sedimentados [...]". [*Ibid.*:24] Estos diferentes entrelazamientos no implican que deben considerarse como un *continuum*, sino mejor dicho "como niveles imbricados o empalmados entre sí. Así, lo local está subsumido bajo lo municipal y éste, a su vez, bajo lo regional y así sucesivamente". [*Ibid.*]

Compartimos la idea de que la religión, como fenómeno social, proporciona una interpretación de la cultura y de la interacción del hombre con la naturaleza, está ligada a la estructura política y a la organización social [Broda, 1989, 1995, 1997]. La cosmovisión concierne:

[...] a una parte del ámbito de la religión, ligado a creencias, las explicaciones del mundo y el lugar del hombre en relación con el universo, pero de ninguna manera puede sustituir el concepto mucho más amplio de la religión. [*Ibid.*, 1995]

En referencia al contexto de la reproducción social de la ritualidad, se asume la hipótesis de que el núcleo fundamental de la religiosidad indígena —visto desde la perspectiva espacial de Coatetelco (antiguo pueblo de filiación cultural náhuatl)— se vincula primordialmente con una triada cültica fusionada: a) el culto a los "aires", b) el culto a las deidades femeninas de la fertilidad vegetal y c) el culto a los muertos.³ Siguiendo la clasificación de Pierre Smith, esta triada forma "un sistema según un eje de tipo sintagmático" el cual se configura con:

los ritos que responden a una serie de circunstancias periódicas [...]; cada rito de la serie estará necesariamente precedido y seguido por otro según un orden establecido que se repetirá en cada recurrencia del ciclo. [Smith, 1989:154, 177-187]

Esta triada cültica se conecta a su vez con el ciclo agrícola de temporal, que com-

³ Visto retrospectivamente, el culto a los "aires" se vincula con el culto a los dioscecillos del viento, *ehcatototlín*, de la lluvia, *tlaloque* (súbditos de Ehécatl Quetzalcóatl y de Tláloc), y a los dioses de las montañas, *tepicotón*, que en su resemantización actual se identifican como los "aires", entes propiciatorios del buen temporal. Su culto, el 23 de junio, se conecta paralelamente en el calendario católico con la víspera de la fiesta patronal de San Juan Bautista, la cual se liga a su vez con la de San Pedro (28 y 29 de junio). En relación con el culto a la fertilidad, nos referimos a las deidades femeninas en su complejo *Cihuacóatl-Quilaztli-Ichpochtli-Xochiquetzal*, que en su aspecto cristiano convergen en distintas creencias y cultos marianos. En el calendario católico se engrana con la fiesta de La Candelaria (que en Coatetelco, comprende desde la última semana de enero hasta el 1 de febrero) y con la de La Asunción de la virgen María (13-15 de agosto). Esta última se liga con el crecimiento de la planta del maíz. El culto a los muertos comprende del 28 de septiembre al 2 de noviembre, periodo de los primeros frutos y de la cosecha del maíz, respectivamente. [Cfr. Maldonado, 1998]

prende de fines de junio a principios de noviembre. En el ciclo agrícola de temporal, ya sea por la sequía o por el exceso de lluvias, existe un precario equilibrio natural, para reproducir el maíz se requiere de la adecuada correlación tanto de las fuerzas atmosféricas como del trabajo humano. El ciclo involucra cuatro fases primordiales: *a*) la siembra (a fines de junio), *b*) el crecimiento de la planta (mes de agosto), *c*) los primeros frutos (a fines de septiembre), y *d*) la cosecha (a principios de noviembre).⁴

En este artículo se toma como hilo conductor el culto a los “aires” —relacionado con el propiciamiento del buen temporal y la siembra del maíz—, y la articulación de esta práctica social con el territorio (local [ejidal] de Coatetelco, entre los 940 y 1 100 m/nm) y el espacio (físico [el ecosistema] y ritual). Se fundamenta en una investigación histórica y etnográfica llevada a cabo entre 1996 y 1998 [Maldonado, 1998].

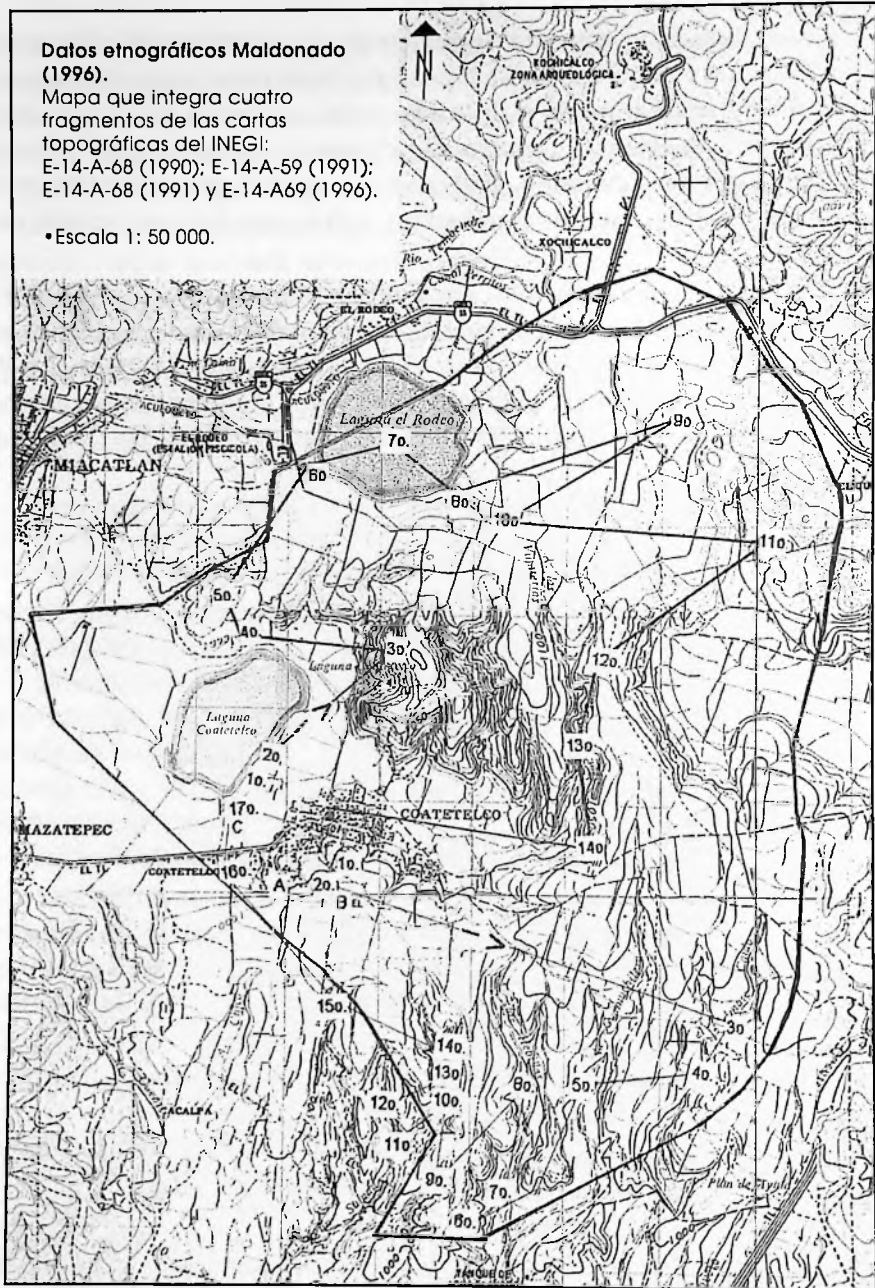
EL CONTEXTO HISTÓRICO

Coatetelco se ubica al sudoeste del estado de Morelos, cerca de la antigua ciudad de Xochicalco. Políticamente forma parte del municipio de Miacatlán. Orográficamente se halla inmerso en la característica vegetación de selva baja caducifolia, la cual ha sido su hábitat territorial y ecológico mesoamericano ancestral, así como de producción y reproducción sociocultural. El pueblo en la actualidad se asienta sobre antiguos vestigios, de los cuales el horizonte *tlalhuica* representa el último eslabón antes de la invasión española en el siglo XVI. [Maldonado, 1990; Arana, 1984a:191-204, 1984b:218-227; Angulo, 1978, 1984:205-217; Smith *et al.*, 1992, 1]

El estatus político de *altepetzin* que tuvo Coatetelco durante el dominio mexicano (como parte de la estructura política territorial de la provincia de Cuauhnáhuac), fue reemplazado en la época colonial por la institución española impuesta en las jurisdicciones del Marquesado del Valle: la república de indios. Como tal, Coatetelco, perteneció a la Alcaldía Mayor de Cuernavaca y permaneció con este estatus hasta la municipalización del siglo XIX. A partir de la Independencia de México y con el aniquilamiento del Marquesado en 1821, las antiguas alcaldías mayores de Cuernavaca y de Cuautla formaron parte de la jurisdicción del Estado de México hasta 1869, año en que fue creado el estado libre y soberano de Morelos.⁵

⁴ La producción agrícola predominante es la de temporal. Además del maíz, se cultiva en menor escala el cacahuete, el frijol, el ajonjolí, la calabaza (de fruto alargado) y el jitomate. El maíz, el frijol y el ajonjolí se destinan a cubrir las necesidades del consumo familiar. En el caso de la calabaza “pipián” su cultivo asociado con el maíz, es más de carácter ritual, las semillas se conservan secas, con éstas se prepara el mole verde que integra el *huentle* dedicado a los “aires” y a ciertos santos y vírgenes en sus vísperas santorales (San Juan Bautista, San Pedro y La Candelaria).

⁵ En lo político, el Coatetelco colonial constituía una unidad territorial totalmente indígena, una ca-



[Maldonado, 1998, fig. 53]



FIGURA I: El pueblo de Coatetelco y su territorio ejidal (1998)

Los oratorios de la

Región Norte

Región Sur

-
- | | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>1. Laguna de Coatetelco.
Paraje "La Candelaria".
<i>Oratorio: Borde de la Laguna</i></p> <p>2. Laguna de Coatelelco.
Paraje "El lavadero"
<i>Oratorio: Piedras del lavadero</i></p> <p>3. Cerro de Teponasillo.
<i>Oratorio: Respiradero (cima)</i></p> <p>4. Cerro Moctezuma
El muelle (al pie del cerro).
<i>Oratorio: Texcalito de tepetate.</i></p> <p>5. Cerro Moctezuma.
Cima (z. de Momoztles).
<i>Oratorio: Momoztle.</i></p> <p>6. "Laguna" del Rodeo.
El Dique.
<i>Oratorio: El castillito.</i></p> <p>7. "Laguna" del Rodeo.
El Mamoztle (const. Moderna)
<i>Oratorio: Sumidero</i></p> <p>8. "Laguna" del Rodeo.
"Laguna Verde".
<i>Oratorio: Borde de la "Laguna".</i></p> <p>9. Cerro. "Laguna seca"
Cima del cerro.
<i>Oratorio: Momoztle.</i></p> <p>10. Paraje "Laguna verde".
<i>Oratorio: Amate blanco.</i></p> <p>11. Campo "La Cuajilotera".
(z. de momoztles).
<i>Oratorio: Respiradero.</i></p> <p>12. Campo "La lobera".
(z. de momoztles).
<i>Oratorio: Momoztle-Amate prieto.</i></p> <p>13. Barranca "La angostura".
<i>Oratorio: Amate blanco.</i></p> <p>14. Paraje "El amate".
<i>Oratorio: Renaje.</i></p> | <p>A. Cruz: "Salida del bonete"
1. Paraje El momoztle.
(zona arqueológica).
<i>Oratorio: "Templo principal" (cima).</i></p> <p>2. Paraje El momoztle.
<i>Oratorio: Piedra ancha.</i></p> <p>B. Cruz del Momoztle</p> <p>3. Barranca "El mango".
Paraje "Las pozas".
<i>Oratorio: Texcalito de tepetate.</i></p> <p>4. Barranca "El mango".
Paraje "El mango".
<i>Oratorio: Renaje.</i></p> <p>5. Barranca "El capire".
Paraje Capire.
<i>Oratorio: Capire.</i></p> <p>6. Cerro "Juan Grande".
(z. de momoztles).
<i>Oratorio: Momoztle (cima).</i></p> <p>7. Barranca "Las habillas".
Paraje "El guayabito".
<i>Oratorio: Guayabo-Renaje.</i></p> <p>8. Barranca "Las habillas".
Paraje "Las habillas".
<i>Oratorio: Huamuuchil-Renaje.</i></p> <p>9. Barranca "Las pilas".
Paraje "Las pilas".
<i>Oratorio: Capire-Renaje.</i></p> <p>10. Barranca San Juan (a. salada).
Paraje "El tehuistle".
<i>Oratorio: Tehuistle-Renaje.</i></p> <p>11. Barranca San Juan (a. salada).
Paraje "El renaje de agua salada".
<i>Oratorio: Amate Blanco-Renaje.</i></p> <p>12. Barranca Calalpan.
Paraje Calalpan.
<i>Oratorio: Amate Blanco.</i></p> <p>13. Barranca San Juan (a. salada)
Paraje "Los pozos".
<i>Oratorio: Texcalito de tepetate.</i></p> <p>14. Barranca San Juan (a. salada)
Paraje "El renaje".
<i>Oratorio: Renaje</i></p> <p>15. Paraje: "El amate prieto".
<i>Oratorio: Amate Prieto.</i></p> <p>16. Barranca "El amate prieto".
<i>Oratorio: Amate Prieto.</i></p> <p>C. Cruz "El llanito"</p> <p>17. Laguna de Coatetelco.
Paraje "El lavadero".
<i>Oratorio: Huamuuchil.</i></p> |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
-

Hipotéticamente, planteamos que a pesar de la imposición de las instituciones políticas coloniales —gobierno indígena, siguiendo el modelo del régimen municipal español— y del proceso evangelizador a cargo de los franciscanos, hasta el siglo XVIII Coatetelco habría de conservar su homogeneidad étnica y cultural de origen náhuatl.⁶

La existencia de un conjunto de asentamientos de “pueblos de indios” al sudoeste del actual estado de Morelos implica que hasta el siglo XVIII éstos fueron unidades políticas étnica y culturalmente bien integradas, a diferencia de lo que ocurrió en el siglo XIX, cuando los drásticos despojos de sus tierras comunales por parte de la hacienda azucarera de Miacatlán, aunados a la política oficial de desamortización agraria, trajo consigo devastadores cambios ecológicos, desintegración territorial y económica. No obstante, la cohesión social se mantuvo firme.

En la segunda mitad del siglo XIX (1856-1876) los gobiernos liberales promovieron la desamortización de los bienes del clero y la privatización de las tierras de las comunidades (los cambios jurídicos introducidos en las leyes agrarias serían trascendentales y contribuirían a la pérdida de las tierras). Después de la Revolución Mexicana se inicia la reintegración de los despojos hacendarios, y en 1922-1923, de la vasta extensión de tierras de la hacienda de Miacatlán, que había acumulado un total de 10 864 hectáreas, también se crearon cinco ejidos: Coatlán del Río con 298 ha, Miacatlán con 3 111 ha, Mazatepec con 4 255 ha, Coatetelco con 4 255 ha, y Alpuyecá con 320 ha. [López, 1991:277 y s]

El proceso de cambio jurídico de la tenencia de la tierra iniciado por las autoridades del “Programa de Certificación Ejidal” (PROCEDE) comenzó con las delimitaciones y las mediciones de las parcelas ejidales. Los alcances de las reformas agrarias

becera autónoma con su propio gobernador. Conforme a once expedientes del siglo XVIII consultados en el Archivo General de la Nación, que abarcan de manera fragmentada de 1738 a 1765, los funcionarios de la república de indios eran: un gobernador, un alcalde, un escribano, un mayordomo, un regidor mayor, un alguacil mayor, un carcelero y dos topiles, elegidos anualmente. [AGN-HJ, leg. 59] En el siglo XVIII, Coatetelco formaba parte de un grupo de “pueblos de indios” que excepcionalmente tenían una población que se había “mantenido indígena y en los que no había ningún español prácticamente”, donde figuraban además: Cuentepec, Xoxocotla, Tetlama, Alpuyecá, Acatlipa, San Miguel Cuautla, Cuauhchichinola y Ahuehuetzingo. La connotación “pueblos de indios” concierne a un mecanismo legal del dominio español interesado en el tributo. Lo que persistía —incluso hasta el siglo XIX—, de una manera considerada legítima, era “la concepción de que la tierra y las rentas que por ellas percibía el pueblo tenían que controlarlas la comunidad. Al consumarse la Independencia, la comunidad sustituía en todo a la antigua autoridad española”. [Mentz, 1988; García, 1969; Wobeser, 1985:167-187; Haskett, 1991; Tylor, 1998:47-82]

⁶ “Las congregaciones, la adjudicación legal de las tierras, la creación de las diferentes instituciones comunales, el sistema de gobierno de las repúblicas de indios, el culto a los santos (mayordomías y cofradías) así como una fuerte tendencia a la endogamia, eran elementos que configuraban la unidad y permanencia de la comunidad colonial [. . .sin embargo] esta tendencia de crear una comunidad campesina igualitaria fue más bien el resultado de la política colonial y no consecuencia de la continuidad de formas prehispánicas. [. . .Puesto que] las comunidades prehispánicas eran unidades internamente estratificadas”. [Broda, 1979:54-92]

que se originaron en 1992 son impredecibles, sin embargo, es evidente que una irreversible transformación oficial de la tierra ejidal en mercancía está en puerta.⁷

Ahora bien, la tierra en Coatetelco no significa solamente un bien material y legal, sino que se conecta con los elementos de la naturaleza y su simbolismo, con los mitos y ritos agrarios que impregnan a la comunidad en su conjunto. En la visión del mundo de las comunidades agrarias la Madre Tierra es concebida como parte integrante del ser social mismo. En este sentido, la laguna de Coatetelco y el cerro del Teponasillo —ubicados en la porción noroeste y norte respectivamente, del antiguo (y actual) asentamiento de Coatetelco—, conforman sociopolítica y cosmológicamente, un sustrato de origen prehispánico: el cerro y el agua.

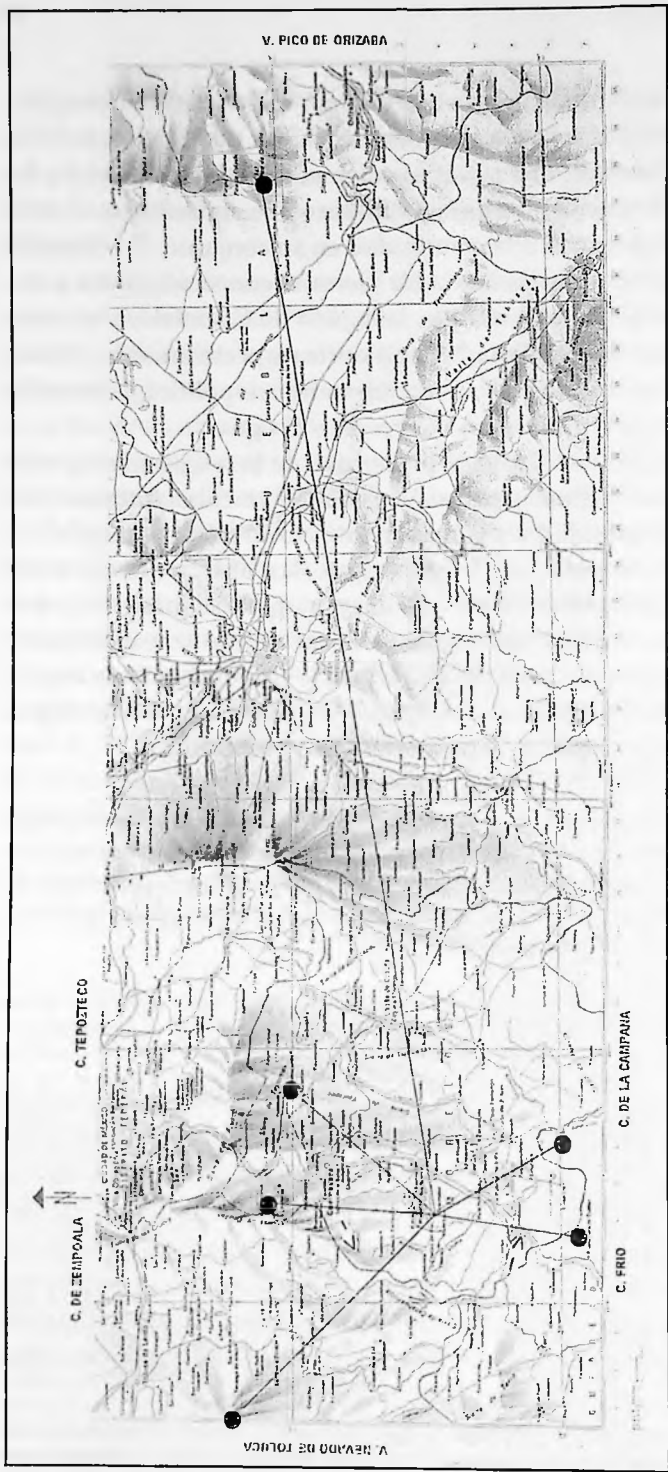
En Coatetelco, la Madre Tierra es el núcleo primordial de la religiosidad que se manifiesta mediante creencias y rituales polisémicos que se vinculan íntimamente con la vida campesina. La religiosidad se expresa en un ciclo anual de fiestas del calendario católico cuya parte medular son los ritos agrícolas, abarca dos periodos opuestos derivados del clima de Mesoamérica: la temporada de sequía y la de lluvia. Esta bipartición basada en los cambios cíclicos de la naturaleza tiene incidencia, desde tiempo inmemorial, sobre las actividades sociales y económicas de la comunidad. Coincidimos con Néstor García Canclini en que las fiestas, ya sean de origen campesino, de raíz indígena, colonial o de reciente origen:

[. . .] son movimientos de unificación comunitaria para celebrar acontecimientos o creencias *surgidos* de su experiencia cotidiana con la naturaleza y con otros hombres (cuando nacen de la iniciativa popular) o *impuestos* (por la iglesia o el poder cultural) para dirigir la representación de sus condiciones materiales de vida. [. . .] lo que motiva la fiesta está vinculado a la vida común del pueblo. [García, 1984:9]

EL HUENTLE A LOS "AIRES": EL ESPACIO RITUAL

Los "aires" son imaginados como entes pequeños, invisibles y volátiles. No son un mero concepto abstracto, se les asignan rangos jerárquicos similares a los que existen entre la gente del pueblo. En Coatetelco a los "airecitos" se les nombra *pilachichincales*; seguramente derivado de la palabra náhuatl *piltzintzintli*, niño. La hipótesis propuesta en relación con estos "aires" —que reciben culto por todo el territorio ejidal—, es que éstos poseen un sustrato de origen prehispánico, los *ehecatontin*, los *tlaloque* y los *tepictoton*. Como entidades agrarias, a los "aires" se les atribuye la abundancia o escasez de agua de lluvia; son los portadores del líquido celeste, los

⁷ No fue sino hasta el año de 1955 que los ejidatarios de Coatetelco recibieran sus "Títulos de Derechos Agrarios". En la actualidad, jurídicamente la tierra se encuentra dividida en dos: la pequeña propiedad y el ejido siendo predominante el segundo.



Cerros y volcanes que se invocan en el rito agrario del *huentle* a los "aires" (23 de junio), en Coatepec. [Maldonado, 1988, fig. 54]

Invocación en el territorio ejidal:

En la región Norte: 1) Cerro de Zempoala; 2) Cerro Frio, y 3) Cerro de la Campana.

En la región Sur: 1) Cerro Tepozteco; 2) Cerro de Zempoala;

3) Volcán Nevado de Toluca; 4) Cerro de la Campana, y 5) Volcán Pico de Orizaba.

DATOS ETNOGRÁFICOS: (1996-1997)
Sobre el mapa: Toluca de Lerdo-Ciudad de México-Cuernavaca/Puebla-Orizaba, del fasc. M-6, del *Gran Atlas Enciclopedico*, N. Editorial, S.A., México, 1979.

NOTAS: La numeración ordinal señala los "Lugares consagrados a los aires". —> <—
| Linderos del territorio ejidal.

FIGURA II: Los parajes de los "aires" en el territorio ejidal

“regadores” de la tierra de temporal. Estos entes acarrean simbólicamente el agua celeste de determinados cerros y volcanes.

El 23 de junio —víspera de la fiesta patronal de San Juan Bautista— señala la fecha más importante dentro del calendario ritual y agrícola, marca la llegada o “visita” de los “aires” al territorio ejidal de Coatetelco. Dentro del ciclo o sistema ritual, el *huentle*⁸ constituye el principal rito agrario de propiciamiento del buen temporal y de la siembra del maíz.

En esta fecha, la comunidad de Coatetelco entra en comunicación con los “aires”. Se invoca el favor de éstos mediante el rito del *huentle* a los “aires”. Los elementos miniatura de la ofrenda son: dos banderitas (hechas con varitas de ocote cubiertas con hilos de estambres de diversos colores, que simbolizan los tronidos, con que juegan los aires); dos ceras delgadas (las luces representan un medio de comunicación entre el ofrendador y los niños, las luces también son un instrumento de predicción meteorológica); dos jarritos de barro con tepache (bebida preparada con jugo de limón, piloncillo raspado y alcohol). Se ofrece comida servida en dos platillos nuevos de barro, consiste en mole verde de pipián con una pieza de pollo (de rancho). También se incluyen 24 tamales nejos —del náhuatl *nexxo*, ceniciento— miniatura sin sal. Estos tamalitos se envuelven con hojas de carrizo y en conjunto con *totomochtli* (hojas secas de la mazorca de maíz). En cada oratorio durante el rito, todos los participantes deben fumar un fuerte cigarro “Alas Extra” y tomar un poco de tepache. El rito del llamamiento a los “aires”, del pedimento del agua de lluvia recae bajo la responsabilidad del “guiador” u ofrendador. La comunicación que se logra mediante el *huentle* a los “aires” nos recuerda que:

[...] el rito no sólo está estructurado según la lógica concertadora de un código comparable al lingüístico, sino que además contiene enunciados verbales (fórmulas, invocaciones, comentarios, cantos) y por lo tanto el código lingüístico es, al mismo tiempo, el modelo general de la estructura del rito y uno de sus componentes [...]. [Scarduelli, 1988:54]

Es menester observar que en el rito del *huentle* a los “aires”, no es tan significativa la orientación cardinal de la ofrenda sino la invocación o llamamiento que se hace a los *pilachichincales* (*piltzintzintli[s]*) “aires” que moran en determinadas cumbres con atributos pluviales del Eje Volcánico Transversal (el cerro Tepozteco, el cerro de Zempoala, el volcán Nevado de Toluca y el volcán Pico de Orizaba) y de la Sierra Madre del Sur (el Cerro Frío y el cerro de la Campana, *tepuztli*). Se invoca a los “aires” con la finalidad de que en el temporal traigan la tormenta que fecunda los terrenos y ahuyenten la sequía.

⁸ *Huentli* es un sustantivo náhuatl que significa ofrenda. En Coatetelco se pronuncia *huentle*, se cambia la *i* final por *e*; a veces se cambia la *t* por *c*, dando por resultado *luencle*.

De hecho, el *huentle* a los “aires” representa un símbolo social ancestral de pertenencia y de cohesión que se vincula con el territorio ejidal, territorio que se ha moldeado y resignificado históricamente, y sobre el cual se configura un espacio ritual interconectado: la de los parajes y oratorios consagrados a los niños.

Los “aires” interactúan dentro de una geografía bipolar, por una parte, la geografía física (el ecosistema) y por otra la geografía ritual. A su vez, dentro de esta geografía bipolar el habitat de los “regadores” se sitúa en dos dimensiones espaciales articuladas, uno local y otro regional.

NIVEL LOCAL

Comprende el binomio paraje-oratorio demarcado en el territorio de Coatetelco. El oratorio, denominado localmente *Ehecaican* “lugar consagrado a los aires”, simboliza el *axis mundi*, el punto de convergencia de los *pilachichincles* (*piltzintzintli[s]*), que se invocan desde tres rumbos cardinales: este, norte y sur. Son precisamente un total de 31 los oratorios que configuran la geografía de los parajes rituales de los “aires”. Algunos de estos oratorios ya habían sido abandonados, no obstante, en cumplimiento de mensajes o revelaciones oníricas han sido utilizados nuevamente. De hecho, ciertos marcadores rituales funcionan como mojoneras del antiguo y actual territorio ejidal.

NIVEL REGIONAL

Este nivel está determinado por ciertos cerros y volcanes del Eje Volcánico Transversal y de la Sierra Madre del Sur que se invocan. Se cree que en estos lejanos cerros y volcanes moran los reverenciados “regadores” que acarrear en el temporal el agua de lluvia a Coatetelco.

El espacio local que involucra el *huentle* a los “aires” se asocia con distintos elementos de la naturaleza (ojos de agua, respiraderos, peñascos, árboles) y también con numerosas estructuras arquitectónicas o montículos, que se ubican en los lomeríos o cerros de alrededor del pueblo. Una cueva y un acantilado plasmados con pinturas rupestres de figuras diversas, inmersos en una barranca, pertenecen también a este espacio cultural que en la actualidad es reutilizado ritualmente.

En la región norte y este del territorio, la ruta del rito a los “aires” privilegia la laguna como punto de partida y concluyendo en el paraje del “Amate Zancón”. Comprende catorce parajes, la laguna de Coatetelco marca el punto inicial del peregrinaje, que involucra cinco distintos conjuntos de *momoztles* o montículos: el cerro del Teponasillo, el cerro Moctezuma, el cerro Laguna Seca, el campo La Cuajiotera y el campo La lobera.

Por otra parte, en la región sur y este, el *huentle* abarca diecisiete oratorios y tres santuarios con el símbolo más difundido del culto cristiano: la Santa Cruz. La procesión se inicia en el paraje del *Momoztle* y llega a su término en la laguna por la noche. En esta región el punto de partida del camino transitado por los "aires" lo constituye el paraje del *Momoztle*, relevante centro ceremonial del Posclásico, que representa una de las puertas simbólicas que conecta a la comunidad con el mundo de los ancestros.⁹

Visto en conjunto, en el espacio simbólico de los "aires", la laguna de Coatetelco marca el principio y culminación del culto agrario, es el símbolo por excelencia de la unión entre la tierra y el agua fecundante. En la práctica social es el *axis mundi* que interactúa comunitariamente en conexión con mitos y ritos relacionados con el agua y la fertilidad, desde una dimensión diacrónica destacan los siguientes:

- a) La diosa Madre y el origen de la laguna.
- b) La diosa Madre y la *Tlanchana* (*Clanchana*) o Sirena.
- c) Aparición y culto de la virgen de la Candelaria.
- d) Culto a San Juan Bautista.
- e) Culto a un Cristo.
- f) Culto a los muertos.
- g) El rito del *huentle* a los "aires" (23 de junio).

La laguna y la *fuerza* de la "piedra en forma de culebra"

[. . .] y cuento de donde procede nuestra madre la laguna [de México-Tenochtitlan], quiero contar lo que, con todo juicio, me contaron unos flemáticos viejos, preguntándoles yo qué noticias tenían del origen de aquella laguna, o lo que de ello sospechaban. [Durán, 1967, I:91]

Haciendo eco de esta docta lección de Diego Durán, fraile dominico que vivió en el convento de su orden en Hueyapan, en este apartado "cuento de donde procede nuestra madre la laguna [. . .]" de Coatetelco.

En contraparte con la milenaria formación geológica y los bruscos cambios ecológicos que han afectado severamente el ecosistema de la laguna de Coatetelco durante más de un siglo y medio (sequías en el siglo XIX, 1928-1930, 1989, 1995 y en 1998) un mito etiológico relata el origen de dicho vaso lacustre. [Maldonado, 1998]

⁹ Desde el núcleo central del *Momoztle* más alto, o templo principal de la zona arqueológica de Coatetelco, según el orden en que se invocan, siguen esta orientación: al noreste cerro Tepozteco, al norte el cerro de Zempoala, al noroeste el volcán Nevado de Toluca, al sur el Cerro Frío y cerro de la Campana, al noreste el volcán Pico de Orizaba. De estas seis elevaciones, cuatro son perfectamente visibles desde el *Momoztle*: el cerro de Zempoala, el volcán Nevado de Toluca, el Cerro Frío y el cerro de la Campana.

Según este mito, del que se conserva una versión de finales del siglo XIX, publicado por Jesús Moreno Flores en 1886, la princesa *Cautlitzin* ante la eminente conquista mexicana de Xochicalco, logra escapar de su palacio llegando a través de un largo subterráneo que la conduce hasta el pedregoso cerro del Teponasillo. [Moreno, 1990:9 y s] En este cerro bajo esperaba reconstruir a la usanza de su antiguo hogar amurallado, Xochicalco, una réplica de este gran centro ceremonial. No obstante, el ambicioso proyecto se vería truncado ante la evidente expansión del poderío mexicano, que amenazó con invadir también las cercanas tierras de Coatetelco.

Ante el fatal desenlace, para salvar al pueblo del dominio mexicano, entonces encabezado por Moctezuma *Cautlitzin*, “recordando que era la maga de su casa”, creó con su corona de flores blancas, en el preciso momento de gran tensión bélica, la laguna de Coatetelco y luego desapareció entre las aguas. Escondida en la profundidad quedó una inconclusa escultura de *Quetzalcóatl* y también “allí quedó muerto quien la labra”.

La metafórica desaparición de *Cautlitzin* de acuerdo con el mito referido, se podría interpretar en el plano cósmico: la diosa Madre se autosacrificó para proteger a sus hijos pertenecientes a la comunidad de Coatetelco. De su cuerpo surge la laguna, recipiente que recibirá en el temporal la lluvia fecundante y procurará el bienestar comunitario y la fertilidad vegetal. Estamos de acuerdo con Báez-Jorge [1988: 281] cuando comenta que esta “Leyenda” de 1886 contiene:

[...] un fondo prehispánico, evidentemente fracturado y transfigurado en el periodo colonial. De ahí sus perfiles cristianoides, incluidas sus implicaciones marianas presentes en la gran mayoría de los rasgos.

Los significativos atributos señalados, nos sugieren que probablemente el nombre local de la deidad, indicado como *Cautlitzin* en la “Leyenda” y llamada *Cuautlitzin* en la tradición oral —etimológicamente correcto sería <*Coatliltzin*>, la culebra [serpiente] negra—; en un contexto poético se diría “Oh, Culebra [Serpiente] Negra”. [Eustaquio Celestino S., comunicación personal] En Coatetelco, a la culebra negra, *tlilcóatl*, actualmente se le relaciona con una piedra en forma de culebra, la dadora de la fuerza de la laguna. Cabe observar que el nombre de la deidad escrito con la etimología que proponemos, *Coa-tlil-tzin*, corresponde a una inversión de *tlil-cóatl*, nombre que designa al reptil.

Los rasgos que caracterizan a la diosa Madre de Coatetelco, de mujer serpiente y maga, la relacionan con La Madre de los dioses, *Cihuacóatl*, Mujer serpiente. La presencia de *Cihuacóatl*, patrona de Xochimilco y de la región chinampera (Culhuacan, Xochimilco y Cuitláhuac), evidencia la conexión con el sur de la Cuenca de México. Las deidades de la tierra, de la vegetación y las propiciatorias de la fertilidad, en su complejo *Cihuacóatl-Quilaztli-Ichpochtli-Xochiquetzal*, ocuparon un núcleo predomi-

nante dentro del ciclo agrícola y del calendario de fiestas en las provincias mexica de Cuauhnáhuac y Huaxtepec; sin olvidar la importancia de *Xipe-Totec*, El dueño de la piel, nuestro señor, en Cuauhnáhuac y Coatetelco. [Maldonado, 2000]

El culto a la diosa Madre no sólo ha sido fundamental en la vida ritual de los ancestros, de los fundadores de Coatetelco, sino que en el presente sigue permeando la memoria colectiva conceptualizada en la imagen de "La piedra en forma de culebra". Se cree que la pérdida de la "fuerza" de la laguna —paulatina pérdida del vital líquido— se debió a la extracción de "La piedra" de su dominio lacustre, provocando una alteración en el ciclo de la naturaleza: la sequía. Así, para restablecer la energía primigenia de nuevo, es menester retornar a la comunidad la reverenciada "piedra fundamental".

De hecho, en el mito del siglo XIX se anota que para reintegrar la fuerza acuática de la laguna era preciso llevar a cabo el sacrificio de una niña en honor de la *Tlan-chana* (*Cautlitzin*/*Coatliltzin*/*Cihuacóatl*). Los sacrificios de niños "eran el acto propiciatorio más antiguo de Mesoamérica para solicitar la lluvia a las deidades atmosféricas" y eran práctica común entre los mexica. [Broda, 1997] Sahagún afirma que durante el primer mes o veintena del año mexica, *Atl cahualo*, "el agua es dejada" (en el cómputo de Sahagún del 2 al 21 febrero, calendario juliano), los mexica hacían sacrificios de niños en siete lugares de culto en la Cuenca de México, los cuales se situaban a orillas y en medio de la laguna, con Tenochtitlan en el centro. [*Ibid.*]

Ante la inminente evangelización franciscana de Coatetelco, en la noche del 23 de junio (de 1529 o 1530) se celebró un significativo rito prehispánico alrededor de la laguna. En vela, congregados alrededor de sus grandes hogueras los de Coatetelco esperaban las doce de la noche para reverenciar y adornar con coronas de flores blancas a su diosa madre protectora La laguna. [Moreno, *ob. cit.*] El 24 de junio, habría sido la fecha del comienzo de la evangelización masiva del pueblo y, por tal razón, la comunidad quedó bajo la protección de San Juan Bautista, que oficialmente sustituiría a la diosa madre prehispánica de Coatetelco.

El bautismo, símbolo de la fe cristiana, le confería el carácter institucional de católico a la comunidad. La recién impuesta religión occidental incrustada en la mesoamericana comenzaría a regir desde entonces, la vida social de Coatetelco. La iglesia fue erigida por los franciscanos a 300 metros al norte, en línea recta desde el gran centro ceremonial del Posclásico, sobre la misma loma de tepetate (1 000 m/nm) del antiguo asentamiento del pueblo. [Gutiérrez, 1978]

Con estas dos ideologías antagónicas —la mesoamericana y la occidental— se iniciaría en el siglo XVI, un largo proceso de reelaboración de las creencias y ritos prehispánicos comunitarios que al desintegrarse el sistema religioso imperante —el mexica— se transformarían en creencias y prácticas rituales agrarias locales con significados funcionales para los campesinos.

En la Colonia la serpiente se sincretiza con la Sirena. El ente mítico resultado de la unión entre la serpiente (<Coatliltzin>/Cihuacóatl) de sustrato prehispánico, y la mujer/pez (sirena) de herencia colonial cristiana, en Coatetelco se convirtió en el personaje de la *Tlanchana*.¹⁰ Es decir se desdobló de madre pródiga a mujer fatal, carácter ambivalente que conserva hasta ahora. Como Madre benigna en la tradición oral local, la *Tlanchana* es identificada como “la mamá de los peces de la laguna. Está cubierta de pescaditos [sus hijitos] de la cintura para abajo” y la *tlilcóatl* (serpiente negra) como “el papá de los peces. Se dice que es el que cuida los pececitos”.

En su desdoblamiento de mujer seductora, como bien explica Báez-Jorge [1992], la sirena “simboliza la encarnación femenina de la seducción enajenante. Proyección imaginaria que representa al *otro*, la entidad diferente que es, a un tiempo, fascinante y peligrosa”. A principios del siglo XX la *Tlanchana* frecuentaba en Coatetelco el Paraje del *Momoztle* (hoy en día denominado zona arqueológica) [Elfego, 1910]. En la actualidad se aparece diariamente al mediodía en un peñasco que sobresale en la ladera norte del cerro del Teponasillo. No sólo allí se les muestra esta “mujer bonita” a los hombres, sino que por ser maga y “aire” puede viajar lejos, transitar de sur a norte, de norte a sur, entre lomas, cerros, barrancas, etcétera, haciendo largos recorridos seductores entre el clima cálido y la tierra fría, abarcando cuatro ecosistemas acuáticos: la laguna de Coatetelco (punto de partida y de llegada), el río Mexicapa (San José de Toto, Ocuilan, Estado de México), las lagunas de Zempoala, y la “laguna” El Rodeo. [Mejía, 1995]

Espacialmente, los lugares predilectos de la “mujer bonita” quedan comprendidos dentro de los límites donde el oeste del estado de Morelos y el este del Estado de México. Atraviesan de sur a norte la porción oeste de Morelos, quedando delimitados entre la Laguna de Coatetelco (940 m/nm) y las lagunas de Zempoala (a más de 3 500 m/nm). El río Mexicapa (toma este nombre en el tramo de Ocuilan, Estado de México a Mexicapa en el límite noroeste de Morelos) es el enlace entre ambos ecosistemas. En su rumbo hacia el sur de Morelos, el río Mexicapa cruza por Cuentepec con el nombre de Barranca del Toto o Atenango. Cambia su nombre a Tembembe cuando pasa por Xochicalco, Miacatlán, Mazatepec y Puente de Ixtla. Cerca de ésta última, el río Chalma —o de Coatlán— recibe la afluencia del río Tembembe. El Tembembe a la altura de El estudiante tributa su caudal en el gran Amacuzac, río que se origina en el volcán Nevado de Toluca, *Xinantecatl*.

Es evidente que el corredor transitado por la *Tlanchana*, no sólo involucra mítica-mente los apartados parajes, cerros, lagunas, barrancas o ríos referidos, sino que en la práctica ritual se empalma con la ruta de las peregrinaciones al bien conocido santuario del Señor de Chalma, Estado de México.

¹⁰ *Tlanchana* significa “La que habita (o mora) dentro del agua”, de *Tlan-i*, abajo, debajo; *chau-tli*, habitación, tierra natal, cps. habitar; y *a-tl*, agua.

La íntima conexión entre la antigua diosa madre *Cautlitzin* (<*Coatlitzin*>/*Cihuacontl*) y la laguna de Coatetelco posee paralelismos con la estrecha relación que también se estableció en el siglo XIX entre la milagrosa aparición de la virgen de la Candelaria y el vaso lacustre.¹¹

La aparición de la virgen en un amate prieto a orillas de la laguna no fue un hecho religioso fortuito ya que esta época se caracterizó por una severa sequía, afectando ecológica y socioeconómicamente a toda la región del sur de Morelos. Es probable que esta pequeña virgen de bulto haya sido la patrona de la hacienda de Acatzingo, situada al noroeste de la laguna de Coatetelco. Los atributos de La candelaria, como “protectora de la laguna”, según la tradición, la sitúan reemplazando el papel de las ancestrales deidades femeninas del agua y propiciatorias de la fertilidad vegetal.¹²

En contraparte con la antigua diosa Madre mesoamericana, el santo católico San Juan Bautista, patrón de Coatetelco, ha jugado un importante papel como dador del agua de lluvia y de la fuerza o energía de la laguna. A finales del siglo XIX en Coatetelco sumergían a San Juan Bautista en la laguna “toda la noche del 24 de junio de cada año, para que no se seque el lago”. [Robelo, 1885] Este rito de inmersión o baño ritual al santo patrón que se efectuaba exactamente el día de su santoral para propiciar la lluvia, es significativo puesto que se enmarca en el periodo del inicio del ciclo agrícola de temporal; y por otra parte, marca un nuevo ritmo cíclico en la periodicidad de la naturaleza. El rito registrado por Robelo a fines del siglo XIX ya no existe como tal, pero la sequía en 1989 motivó que a partir de ese año se instituyera una ceremonia de propiciamiento de la lluvia (fecha variable en el mes de mayo) a orillas de la laguna.

Hasta hace medio siglo, el vínculo de un Cristo con atributos pluviales y la laguna permeaba a la comunidad, en el templo se guardaba “celosamente un Cristo que sacan para bañarlo en dicha laguna cuando no quiere llover y los sembradíos se están perdiendo” [Aragón, 1950:86]. Resulta interesante apuntar que en el siglo XIX el culto a los muertos, el 1 de noviembre, se verificaba a orillas de laguna de Coatetelco. [Moreno, *ob. cit.*] En esa misma época, también “los indígenas de la región del volcán” Nevado de Toluca efectuaban el culto a los muertos, el 2 de noviembre a orillas de las lagunas situadas en el interior del cráter.¹³ Es claro que en ambos casos

¹¹ En 1910, “Entre los indígenas ancianos de Coatetelco [. . .]: cuentan que hace muchísimo tiempo la virgen (de la Candelaria) se apareció al norte de la laguna, debajo de un amate, que ya no existe. Allí se le rendía adoración; pero una vez fue llevada al vecino pueblo de Tetecala, y a la virgen le agradó más este lugar; cuando los indígenas la llevaban a su enramada debajo del amate de la laguna, la virgen se volvía a Tetecala, razón por la cual se le edificó en este último punto su capilla”. [Adán, *ob. cit.*]

¹² En relación al 2 de febrero, día de la Candelaria, Sahagún anota que “el primer mes del año que se llamaba entre los mexicanos *atl cahualo*, y en otras partes *cuahuitlehua*. [. . .] comenzaba en el segundo día del mes de febrero, cuando nosotros celebramos la purificación de Nuestra Señora”

¹³ Expedición de Velázquez de León citado por Alfredo Careaga. [1988]

se trata de un rito de sustrato prehispánico, un antiguo culto a los muertos relacionado con el agua.

Llama la atención que de las seis elevaciones que se invocan en el *huentle* a los “aires”, el cerro de Zempoala, el volcán Nevado de Toluca y el Cerro Frío, comprenden lagunas, ¿podría tratarse, acaso, de una analogía que se establece con la laguna de Coatetelco que simbólicamente representa el *axis mundi* para la comunidad de Coatetelco? La invocación de los “aires” provenientes de ciertos cerros y volcanes con lagunas, nos hablan de la presencia de creencias antiguas acerca del *altepetl*, agua monte, prehispánico. En este sentido, se aplica el nombre Hueyapan a las lagunas. Hueyapan significa “sobre el mar”, “sobre el agua grande”. *Huey atl*, el agua grande (agua en su forma absoluta), o *ilhuica atl*, el agua celeste (donde el cielo se junta con el mar), era para los mexica la expresión absoluta de la fertilidad; estos conceptos formaban parte de las más antiguas tradiciones de la cosmovisión mesoamericana. [Broda, 1991:641-700]

Finalmente, cabe recordar que mientras en el pueblo se efectúan, la noche del 23 de junio, las dos procesiones (una de flores y otra de ofrenda-comida) y la ceremonia de ofrecimiento del *huentle* en la iglesia en honor a San Juan Bautista (el santo patrón), los ofrendadores y sus acompañantes, del rito del *huentle* a los “aires”, después de una intensa jornada en la que han visitado los oratorios en el campo, llegan a la unidad familiar del “casamentero” correspondiente, hacen una reverencia ante el altar doméstico, luego cenarán y proseguirán ingiriendo alcohol mientras el ofrendador transmite —basado en su comunicación e intercambio simbólico con los “aires” en cada uno de los oratorios— su pronóstico de cómo se presentará el temporal en el ciclo en curso. Para ese entonces, los niños “visitantes” (¿los ancestros?) ya habrán emprendido su retirada. Una vez restablecida esta relación de reciprocidad entre las entidades agrarias y la comunidad, los *pilachichincls* (*piltzintzintli[s]*) se van llevándose el mensaje de petición de lluvia.¹⁴ Culmina el ritual agrario con una suntuosa borrachera colectiva.

En suma, como hemos analizado, en la comunidad de Coatetelco subyace, la interacción dialéctica de los mitos y ritos agrarios con los parajes (o espacios rituales) inmersos en el territorio ejidal. Determinados cerros y volcanes lejanos configuran también, a nivel regional, este espacio cultural-simbólico. En la vida cotidiana campesina se intersectan los rituales comunitarios que reafirman y actualizan la apropiación de la naturaleza y del espacio.

¹⁴ De la puntual unión de tres elementos atmosféricos nube-aire-lluvia, se espera un buen temporal. Los primeros frutos de la milpa se acompañan de dos ofrendas: a) una de elotes dispuesta en algún punto de la unidad doméstica (en la mesa, en el brocal de un pozo, etcétera), los primeros días de septiembre; y b) el 28 de septiembre, vísperas del día de San Miguel Arcángel, se ofrece en el cementerio como agradecimiento a los muertos, un *huentle* de elotes hervidos y tamales de elote con diversos aderezos: son los exquisitos “aromas” de los primeros frutos de la cosecha.

Bibliografía

Adán, Elfego

- 1910 "Las danzas de Coatepec", en *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología*, vol. II, México, 3a. época, pp. 134-194.

Angulo Villaseñor, Jorge

- 1978 *El museo de Cuatpetelco*, Guía oficial, México, INAH.
 1984 "Identificación de algunas representaciones escultóricas de Coatepec, Morelos", en *Investigaciones recientes en el área maya, XVII Mesa Redonda*, tomo IV, México, Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 205-217.

Aragón, Eliseo B.

- 1950 *Calendario de las ferias más notables del Estado de Morelos y datos importantes para el turismo*, Cuernavaca, México, Talleres Linotipográficos de *El Sol de Morelos*.

Arana Alvarez, Raúl M.

- 1984a "El Juego de Pelota de Coatepec, Morelos", en *Investigaciones recientes en el área maya, XVII Mesa Redonda*, tomo IV, México, Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 191-204.
 1984b "Ritos simbióticos practicados sobre los monumentos arqueológicos de Coatepec", en *Investigaciones recientes en el área maya, XVII Mesa Redonda*, tomo IV, México, Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 218-227.

Báez-Jorge, Félix

- 1988 *Los oficios de las diosas*, Xalapa, México, Universidad Veracruzana.
 1992 *Las voces del agua. El simbolismo de las Sirenas y las mitologías americanas*, Universidad Veracruzana, Xalapa, México.

Broda, Johanna

- 1979 "Las comunidades indígenas y las formas de extracción del excedente: Época prehispánica y colonial", en Enrique Florescano (comp.), *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, México, FCE, pp. 54-92.
 1989 "Geografía, clima y observación de la naturaleza en la Mesoamérica prehispánica", en Vargas, Ernesto (ed.), *Las máscaras de la cueva de Santa Ana Teloxtoc*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, pp. 35-51.
 1991 "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, México, IIAH- UNAM, pp. 641-700.
 1995 "Sociedad prehispánica, religión y cosmovisión", *Simposio Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica: Un balance*, Xalapa, Veracruz, CIESAS, 27-29 de septiembre (en prensa).
 1997 "Tallado en roca, ritualidad y conquista Mexica e Inca: una comparación", en Garrido Aranda, R. (comp.), *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*, Córdoba, España, Ayuntamiento de Montilla, pp. 45-73.

Careaga Pardavé, Alfredo

1988 *Xinantécatl o Nevado de Toluca, Nevado de Colima, Volcán de fuego de Colima, México*, edición del autor.

Durán, Fray Diego

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

Haskett, Robert S.

1991 *Indigenous Rulers. An Ethnohistory of Town Government in Colonial Cuernavaca*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

García Canclini, Néstor

1984 *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Nueva Imagen.

García Martínez, Bernardo

1969 *El Marquesado del Valle. Tres siglos del régimen señorial en Nueva España*, México, El Colegio de México, Nueva serie 5.

Giménez, Gilberto

1998 "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural", en Rosales, Rocío Ortega (coord.), *Globalización y regiones de México*, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM, Miguel Angel Porrúa.

Gutiérrez Yañez, Rafael H.

1978 *Coatetelco, las restauraciones y reutilizaciones de una visita franciscana*, Cuernavaca, Morelos, México, Escuela de Arquitectura, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, tesis.

López González, Valentín

1991 "Morelos", en *Diccionario Histórico y Biográfico de la Revolución Mexicana*, vol. IV, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, pp. 277-768.

Maldonado Jiménez, Druzo

- 1990 *Cuauhnáhuac y Huaxtepec (Tlaluicas y Xochimilcas en el Morelos prehispánico)*, Cuernavaca, México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM.
- 1998 *Dioses y santuarios: Religiosidad indígena en Morelos (Epoca prehispánica, Colonial y Etnografía actual)*, tesis de doctorado en Antropología, México, ENAH.
- 2000 *Deidades y espacio ritual en Cuauhnáhuac y Huaxtepec, Tlaluicas y Xochimilcas de Morelos (siglos XII-XVI)*, México, IIA-UNAM.

Mejía Espitia, Pablo

1995 "La Sirena de la laguna de Coatetelco", en *El Cuexcomate (Suplemento de El Regional del Sur)*, Cuernavaca, México, 1a. Parte 5 de mayo, p. 4; 2a. parte 19 de mayo, p. 4.

Mentz, Brígida Von

1988 *Pueblos de indios, mulatos y mestizos, 1770-1870, los campesinos y las transformaciones protoindustriales en el poniente de Morelos, México, CIESAS, La Casa Chata 30.*

Moreno Flores, Jesús

1886 "Leyenda", Coatetelco, en *El Cronista de Morelos, Cuernavaca, México, 29 de noviembre*. [1990 reedición, en *Tamoanchán, Suplemento dominical de El Regional del Sur, Año II, Tomo II, Epoca II, núm. 88, Cuernavaca, México, Centro Regional Morelos-INAH, pp. 9 y s]*

Robelo, Cecilio A.

1885 *Revistas descriptivas del Estado de Morelos, Cuernavaca, México, Imprenta del Gobierno de Morelos.*

Sahagún, fray Bernardino de

1989 *Historia general de las cosas de la Nueva España, García Quintana, Josefina y Alfredo ópez Austin (eds.) 2 vols., México, CONACULTA, Editorial Patria.*

Scarduelli, Pietro

1988 *Dioses, espíritus, ancestros. Elementos para la comprensión de sistemas rituales, México, FCE.*

Smith, Michael E. et al.

1992 *Archaeological Research at Aztec Period Rural Sites in Morelos, México/Investigaciones Arqueológicas en sitios rurales de la época azteca en Morelos, University of Pittsburgh, University of Pittsburgh Memoire in Latin American Archaeology, núm. 4, vol. 1.*

Smith, Pierre

1989 "Aspectos de la organización de los ritos", en Izard, Michel y Pierre Smith (eds.), *La función simbólica, Madrid, Júcar Universidad.*

Taylor, William

1998 "Morelos: un ejemplo regional de sacerdotes, feligreses e insurrección", en *Historias, México, Dirección de Estudios Históricos-INAH, núm. 40, pp. 47-82.*

Wobeser, Gisela Von

1985 "El gobierno en el Marquesado del Valle de Oaxaca", en Woodrow Borah (coord.), *El gobierno provincial en la Nueva España (1570-1787), México, IIH-UNAM, pp. 167-187.*

Ciclos lunares en Tikal

Stanislaw Iwaniszewski*

RESUMEN: Las inscripciones en Tikal parecen indicar que sus gobernantes eligieron la fecha de su entronización de acuerdo con las fases lunares. En este artículo se propone que durante el periodo Clásico la observación de las fases de la luna era importante para el cultivo del maíz. Por un lado, los gobernantes tikaleños vincularon su suerte con la fase lunar apropiada ya que así aseguraban la reproducción dinástica. Por otro lado, la relación del Dios Jaguar del inframundo con la luna y la guerra denota el desarrollo de un código de guerra consistente en uniformar la cuenta lunar.

ABSTRACT: Inscriptions recorded on monuments seem to indicate that Tikal rulers timed their accession to power by lunar phases. This article proposes that the observation of the phases of the moon was important in timing agricultural activities during the Classic Period. On one hand, Tikal rulers timed accession rites by lunar phases in order to assure dynastic succession continuity. On the other hand, the Jaguar War God relation between warfare and the moon indicates that the beginning of the Uniformity Period of the Lunar Series at Tikal coincided with the epoch when warfare played a significant role in the cultural-political environment of that polity.

Las inscripciones mayas plasmadas en los monumentos comúnmente se inician con una fecha en Cuenta Larga denominada Serie Inicial. Esta fecha calcula el número de días transcurridos a partir de un punto fijo en el pasado lejano y posiblemente se refiere a la fecha de la creación del mundo. En muchas ocasiones, después de la Serie Inicial sigue un grupo de 6-10 glifos que conforma la llamada Serie Suplementaria o Complementaria ya que aporta información adicional. En 1916 Morley clasificó los glifos de la Serie Suplementaria utilizando letras y se dio cuenta de que algunos de ellos constituían el registro lunar. Siguiendo a Morley, a los glifos de la Serie Suplementaria se les atribuye el siguiente orden de aparición: G, F, Y, Z, E, D, C, X, B y A.¹ Seis de estos glifos (del E al A) forman la llamada Serie Lunar, la cual contiene información sobre la luna.²

Teeple [1925, 1930] fue el primero en notar que la combinación de los glifos D y E

* ENAH, Museo Arqueológico Estatal, Varsovia.

En su publicación de 1938 Andrews utilizó las letras Z y Y para clasificar los glifos que aparecen en la tabla original de Morley, pero sin sus nombres respectivos.

² Recientemente, Elbieta Siarkiewicz [1986] propuso significados lunares para los glifos G,

describe la edad de la luna en la fecha dada por la Cuenta Larga contando a partir de la luna nueva. Ambos glifos aparecen con coeficientes numéricos: el glifo D aparece con los números 0 a 19 y significa que la edad de la luna se ubica entre 0 y 19 días; el glifo E aparece con los coeficientes 0 a 9 y denota el día de la lunación, entre 20 y 29 días. Recientemente, McLeod [1990] propuso que el glifo D puede leerse como *hul*, lo que en maya yucateco significa “arribar”, “llegar”. Grube [citado en Schele, *et al.*, 1992:2], por su lado, sugirió una lectura parecida. Estas identificaciones abrieron el camino a la lectura definitiva del glifo D. Dado que este glifo se relaciona con frecuencia con el sufijo *li*, Schele, *et al.* [*ibid.*:3, 29] propusieron que debe leerse *huliy*, que quiere decir “había arribado”, “había llegado”. Por lo tanto, puede concluirse que los glifos D y E registran el número de días después de que la luna “arribó”, y deben leerse como “n días desde cuando (la luna) había arribado”, o “n fechas lunares han arribado”. [Escobedo, 1992:31, 33; *ibid.*:2-4]

Según Schele, *et al.* [*ibid.*:7], el momento denominado como el “arribo” o la “llegada” puede referirse al día de la primera aparición de la luna creciente después del periodo de invisibilidad durante el novilunio (astronómico), en algunos sitios, o al momento de la misma nueva luna en otros. Aunque al describir el calendario maya en Yucatán fray Diego de Landa [1982:61] menciona que “contaban [la luna] desde que salía hasta que no parecía”, es difícil establecer cuál era la regla en el pasado. En la actualidad los mayas emplean tres modos diferentes de contar el tiempo con base en la luna:

- a) El cómputo se inicia con la primera visibilidad de la luna. [Schultz, 1942:6, al describir las prácticas en San Miguel Mitomtic, Citalá y Tumbalá; Tedlock, 1992:30, sobre los quiches de Momostenango; Köhler, 1980:593; 1991:235]
- b) El ciclo se calcula del plenilunio al plenilunio. [Tedlock, 1982:182-183, al referirse a los quiches de Momostenango]
- c) El cálculo se hace a partir de la desaparición de la luna. [Schultz, *op. cit.*:7, al comentar los cómputos de los chamulas de San Andrés Larrainzar, de los tzeltales de Cancuc y San Pedro Sabana, de los choles de La Trinidad y San Pedro Sabana; Thompson, 1950:236, al mencionar algunas aldeas tzeltales, tzotziles y choles en Chiapas]

Teeple [1930:49], al tratar las Series Lunares, pensó que los mayas habían iniciado su cálculo a partir de la luna nueva (sin decidir si se trataba del novilunio astronómico o de la primera aparición de la luna creciente) mientras que Beyer [1937:80], al discutir las Series Lunares en Piedras Negras, llegó a la conclusión de que este cómputo empezó con la desaparición de la luna vieja. Thompson [*ob. cit.*:236], quien se basó en la evidencia etnográfica y lingüística, también guardó una posición ambi-

valente: optó por el momento de la desaparición de la luna vieja o por el novilunio astronómico. Aunque no es mi intención resolver este dilema en este lugar, volveré a tratarlo más adelante.

Teeple [1925, 1930:53-61] también determinó el significado del glifo C. Dado que este glifo aparece con los coeficientes numéricos del 2 al 6 (cuando no hay coeficiente se registra la primera luna del ciclo, Schele, *et al.*, *ob. cit.*:4), este investigador estableció que los mayas reunieron las lunaciones en grupos de seis, siendo el glifo C el indicador que registraba cuantas lunaciones, en el ciclo de seis, se habían terminado. Los estudios posteriores de Linden [1986, 1996], Schele, *et al.* [*ob. cit.*] y Escobedo [*ob. cit.*] demostraron que, en combinación con el glifo X, el glifo C informa cuantas lunaciones se han completado en el ciclo de 18 meses lunares. Actualmente el glifo B se lee como *u ch'ok k'aba*, que significa "su nombre sagrado" o "su tierno nombre" [Schele, *et al.*, *ob. cit.*:6-7], en referencia al glifo X. Finalmente, el glifo A anuncia la duración de la lunación en curso. [Teeple, 1930:63] Dado que el periodo sinódico promedio de la luna alcanza 29.53059 días, y que los mayas no utilizaban fracciones, calculaban la duración de la lunación alternando los ciclos de 29 y 30 días.

Teeple [*ibid.*:54-61] también observó que durante el periodo del 9.12.15.0.0 (687 d.C.) al 9.16.5.0.0 (756 d.C.) todas las ciudades-estado mayas adoptaron el mismo sistema de numeración del glifo C, mientras que antes y después se utilizaron sistemas diferentes de numeración. Según él, durante el Periodo de Uniformidad todas las entidades políticas mayas siguieron la costumbre de asignar la misma fase lunar al mismo día de la Cuenta Larga. Esto presupone, por ejemplo, que el 9.14.9.17.7 (721 d.C.) todas las entidades políticas debieron registrar el glifo D (sin coeficiente, es decir, la luna nueva) y 5C (es decir, la luna número cinco en el ciclo de seis). Sin embargo, con el paso del tiempo algunos investigadores se percataron de que en algunas entidades políticas el llamado Periodo de Uniformidad pudo haberse iniciado en fechas anteriores al 9.12.15.0.0 [P.e. Graham, 1972:109-110]. Satterthwaite [1958, 1959], quien analizó este problema en detalle en Tikal, concluyó que los tikaños empezaron a registrar la edad uniforme de la luna entre el 9.4.0.0.0 (514 d.C., estela 6) y el 9.4.13.0.0 (527 d.C., estela 12). Por otro lado, Berlin [1977:70] extendió el Periodo de Uniformidad hasta el 9.16.10.0.0 (761 d.C.) mientras que Justeson [1989] halló que entre 350 y 687 d.C. los mayas emplearon por lo menos cinco formas diferentes para calcular las lunaciones. Por su lado, Escobedo [*ob. cit.*: 38] dedujo que la falta de precisión en las observaciones actuales de la luna impidió la creación de un sistema lunar uniforme en el Clásico tardío, promoviendo más bien el desarrollo local de las variantes del cálculo lunar.

El registro temporal (la Cuenta Larga y la Serie Suplementaria) forma algo parecido al complemento temporal de la oración, ya que con frecuencia la frase inicia con la fecha y termina con el verbo y nombre del sujeto, siguiendo el orden de T-V-

(O)-S. Ya que los resultados de los estudios arqueoastronómicos sugieren que los gobernantes mayas en muchas ocasiones acomodaron sus acciones de acuerdo con los movimientos de los cuerpos celestes, tomaron en cuenta los ciclos calendáricos o los nombres de los días, parece razonable sugerir que la insistencia en usar la Serie Lunar en las inscripciones mayas también refleja esta práctica. Resulta plausible suponer que si se buscó que la acción emprendida por el gobernante coincidiera con determinados eventos astronómicos y ciclos calendáricos, también lo hiciera con ciclos lunares. El propósito de este ensayo es examinar esta hipótesis a partir del análisis de las fechas de las ascensiones al trono de los gobernantes de Tikal.

EL ANÁLISIS DE LAS FECHAS LUNARES EN TIKAL

La mayoría de las fechas lunares en Tikal pertenece al Clásico temprano, Manik (250-554 d.C.) [Coggins, 1975]. Sólo dos inscripciones del Clásico tardío registraron las Series Lunares, por lo que es posible que el registro lunar perdiera su importancia. No obstante, en la estela 11, esculpida en la fecha 10.2.0.0.0 (869 d.C.), la última estela erigida en Tikal, se plasmaron de nuevo la Cuenta Lunar y el ciclo de 819 días, lo cual indica que los muy especializados conocimientos calendárico-astronómicos perduraron hasta los tiempos cercanos a la caída de esta ciudad.

Apoyándome en el corpus de las inscripciones tikaleñas publicado por Jones y Satterthwaite [1982] y en el listado de las fechas lunares recopilado por Schele, *et al.* [*ob. cit.*], reuní las fechas lunares en el Cuadro I. En la columna *c* se da la edad de la luna indicada por los glifos D y E y por el número del glifo C, correspondientes a la fecha dada por la Cuenta Larga (columna *b*). Estas edades fueron comparadas con las edades de la luna calculadas astronómicamente (a partir del novilunio calculado con la ayuda del programa *Almanac* [Stevell L. Moshier, *Astronomical Almanac* CV.S.1, dominio público]), programa de efemérides del sistema solar, 1992, que emplea los algoritmos para calcular las posiciones lunares de Jean Meeus) para las 19 horas del tiempo local,³ utilizando dos constantes de correlación: 584283 (columnas *d, e*) y 584285 (columnas *f, g*). Debajo de las columnas *e* y *g* se calcularon las medias y desviaciones estándar. Se puede constatar que en ambos casos la desviación estándar es menor a 4 días. Si se toma en cuenta la propuesta de Jones y Satterthwaite [*ob. cit.*:13], quienes opinaron que el escriba que esculpió el texto en la estela 3 probablemente se equivocó y en lugar de 7 puso 17, entonces la desviación estándar en ambos casos se reducirá a un poco más de un día.

³ Las siete de la tarde corresponden a la 1h de TU del día siguiente ya que Tikal se encuentra en 8937.9' de la longitud Oeste [Carr y Hazard, 1961:1]. Esta hora se aproxima a los momentos de la puesta del sol a lo largo del año y a las primeras apariciones de la luna creciente en el cielo vespertino. Considerando lo anterior como una cruda aproximación a los tiempos reales calculados astronómicamente, en el futuro afinaré mis herramientas con el objetivo de determinar las horas exactas de la aparición de las primeras lunas crecientes percibidas en Tikal.

CUADRO I. *Edades de la luna registradas en comparación con edades de la luna indicadas por las constantes de correlación 584283 y 584285 en Tikal*

Monumento (a)	Cuenta Larga (b)	Serie Lunar (glifos E/D y C) (c)	Edad de la luna predicha por 584283 (d)	Diferencia entre la edad de la luna (d - c) (e)	Edad de la luna predicha por 584285 (f)	Diferencia entre la edad de la luna predicha e inscrita (f - c) (g)
Marcador del Juego de Pelota	8.17.1.4.12	8E 1C	27.86	0.14	0.33	1.86
Estela 4	8.17.2.16.17	3C	13.52		15.52	
Estela 31	9.0.10.0.0	29D E 1C	0.13	-0.87	2.13	1.13
Estela 40	9.1.13.0.0	13D 4C	11.61	-1.39	13.61	0.61
Estela 3	9.2.13.0.0	17D 3C/7D 3C	5.53	-11.47-1.47	7.53	-9.47/0.53
Estela 6	9.4.0.0.0	13D 5C	10.91	-2.09	12.91	-0.09
Estela 23	9.3.9.13.3	6D 2C	5.27	0.73	7.73	1.73
Estela 25	9.4.3.0.0	E?	27.06	?	29.06	?
Estela 12	9.4.13.0.0	25E D? 3C	24.62	-0.38	26.62	1.62
Estela 17	9.6.3.9.15	4C	5.21	?	7.21	?
Estela 11	10.2.0.0.0	3/4D? E? C?	0.61	-2.39	2.61	-0.39
T1 (TVI) Panel W	5.0.0.0.0 (9.16.15.0.0)	5E 5C	26.72	1.72	28.72	3.72
			n = 9 sdev = 3.64/1.27 \bar{x} = -1.78/-0.67		n = 9 sdev = 3.56/1.17 \bar{x} = 0.08/1.19	

Las medias registradas por ambas correlaciones son muy significativas: mientras que las edades de la luna predichas por la constante de correlación de 584283 tienden a ubicarse un poco "antes" de la edad de la luna registrada, las que están predichas por la constante de correlación de 584285 suelen ocurrir "después". Es difícil

juzgar cuál de las dos correlaciones es mejor, todo depende del punto de partida del cálculo: la correlación de 584283 parece favorecer el momento de la desaparición de la luna del firmamento celeste, ya que su media se sitúa 0.67 días “antes” del novilunio. La correlación de 584285 indica que el inicio del cálculo lunar se hizo a partir de la primera visibilidad de la luna creciente porque su media llega a 1.17 días “después” del novilunio. De acuerdo con las observaciones astronómicas modernas, el periodo de invisibilidad lunar dura por lo general entre 2 y 3 días, por lo tanto, pasan 1 o 1.5 días desde el novilunio hasta el momento en que la luna vuelve a aparecer en el cielo. No es mi propósito resolver este problema en este ensayo y en adelante usaré la correlación de 584285 ya que ésta empieza en el momento que puede interpretarse como el “arribo” de la luna.⁴

Debido a que los coeficientes del glifo C indican que posiblemente haya existido un sistema uniforme en Tikal antes de que fuera utilizado por todos los sitios mayas del Clásico tardío [Satterthwaite, *ob. cit.*], en el Cuadro II se exhiben las fechas lunares de Tikal comparadas con las edades de la luna predichas, partiendo de la base 9.17.0.0.0 (771 d.C.). La mayoría de los estudiosos [Teepie, *op. cit.*:53; Roys, 1945:162; Thompson, *op. cit.*:241, 244-245; Andrews, 1951:128] han utilizado esta fecha, plasmada en la estela E de Quirigua, como base para calcular las edades de la luna (glifos D y E) y los coeficientes numéricos del glifo C. En la columna c se registran las Series Lunares que corresponden a la fecha de la Cuenta Larga (columna b). Los datos de la columna d indican la edad de la luna predicha (glifos D y E) y la columna e muestra la diferencia entre la edad predicha y la registrada. En la columna f se exhiben los valores predichos del glifo C y, finalmente, en la columna g se especifica la diferencia entre el número lunar predicho y el registrado.

Los datos de la columna f parecen indicar que el cómputo lunar en se hizo a partir de la primera aparición de la luna creciente (la media es 0.32 días “después” del novilunio).⁵ En 1958 Satterthwaite, quien publicó las estelas 12, 14, 19, 22, 23, 24 y 25, concluyó que en Tikal la cuenta lunar uniforme fue introducida entre 9.4.0.0.0 y 9.4.3.0.0. [Véase también Satterthwaite, 1959] No obstante, tal como lo exhibe la Cuadro II, el número lunar plasmado en la estela 40 indica el sistema uniforme, o sea, el primer registro del sistema uniforme en Tikal precede por unos 27-30 *tunob* la fecha propuesta por Satterthwaite. La estela 40 registra su fecha dedicatoria en 9.1.13.0.0 (468 d.C.). [Valdés, *et al.*, 1997] Los datos exhibidos en la Cuadro II demuestran que las estelas 4, 31, 3 y 6, así como el marcador del Juego de Pelota, registraron las fechas lunares irregulares, las estelas 40, 23, 25, 12 y 17 registraron las fechas típicas del Periodo de Uniformidad y, finalmente, la inscripción plasmada en-

⁴ Beyer [1937], al hablar de las Series Lunares en Piedras Negras, escogió la constante de correlación 584284 para iniciar el cálculo lunar con el día de la desaparición de la luna vieja.

⁵ La fecha 9.17.0.0.0 registrada en la estela E de Quirigua muestra la luna nueva.

CUADRO II. *Edades de la luna registradas en las Series Lunares en Tikal en comparación con edades de la luna predichas a partir de la base 9.17.0.0.0. 0D 2C*

Monumento (a)	Cuenta Larga (b)	Serie Lunar (glifos E/D y C) (c)	Edad de la luna predicha (glifos D/E) (d)	Posición Predicha del glifo C (e)	Diferencia entre la edad de la luna predicha e inscrita y (d - c) (f)	Diferencia entre la posición predicha e inscrita del glifo C (c - e) (g)
Marcador del Juego de Pelota	8.17.1.4.12	8E 1C ¹	0.20	2C	-1.33	-1
Estela 4	8.17.2.16.17	3C ²	14.59	4C		-1
Estela 31	9.0.10.0.0	29D E 1C ³	1.56	6C	0.56	1
Estela 40	9.1.13.0.0	13D 4C	13.00	4C	0	0
Estela 3	9.2.13.0.0	17D 3C/7D 3C	7.53	2C	-9.47/0.53	1
Estela 6	9.4.0.0.0	13D 5C ⁴	11.97	1C	-1.03	-2
Estela 23	9.3.9.13.3	6D 2C	6.29	2C	0.29	0
Estela 25	9.4.3.0.0	E?	28.87	1C	?	
Estela 12	9.4.13.0.0	25E D? 3C ⁵	26.14	3C	1.14	0
Estela 17	9.6.3.9.15	4C	6.23	4C	?	0
Estela 11	10.2.0.0.0	3/4D? E? C?	2.17	3C	-0.29	
T1 (TV1) Panel W	5.0.0.0.0 (9.16.15.0.0)	5E 5C ⁶	27.98	4C	2.98	1

n = 9
sdev = 3.29/1.20
x = -0.79/0.32

¹ Schele y Freidel [1990:150].

² Schele, *et al.* [1992] leen aquí 0D 3C.

³ Aunque Jones y [1982:65, 67] prefieren leer aquí 1D?, E, 0C (= 1C) o, eventualmente, la edad de la luna igual a 0 días. Escobedo [1992:35, 47] lee 1D 5?C y Thompson [1962:394] sugiere que en lugar del glifo E aparece otro glifo con el posible significado de "la desaparición de la luna vieja" o "la aparición de la luna nueva". Schele, *et al.* [1992] opinan que se trata de la presencia de ambos glifos, D y E; entonces la edad de la luna estaría igual a 29 días.

el Panel Oeste del Templo de las Inscripciones (Templo VI) señala que hacia 9.16.15.0.0 este sistema fue abandonado en Tikal.

Después de discutir el contenido de los glifos D, E y C presentes en las Series Lunares de Tikal es posible iniciar el análisis de las fechas de entronización de los gobernantes. El Cuadro III contiene las fechas de ascensión al trono comparadas con las edades de la luna predichas por la correlación de 584285.

Hunal Balam y Chak Toh Ich'ak I optaron por entronizarse durante la fase creciente, justo antes del máximo brillo de la luna. Yax Ain I y su hijo Siyah Chan K'awil ascendieron al cargo de *kalomte* siguiendo la misma pauta, pero la toma del oficio de *ahaw* se realizó durante el plenilunio (Yax Ain I) o cerca del momento de la desaparición de la luna vieja (Siyah Chan K'awil). K'an Ak, el hijo de Siyah Chan K'awil, cambió esta costumbre y se entronizó (probablemente como el *kalomte*) durante el periodo de invisibilidad de la luna. A partir de este momento la regla tradicional se volvió inestable. Los hijos de K'an Ak, el gobernante 13° y Chak Toh Ich'ak II, ascendieron al trono durante la fase creciente, al iniciarse el mayor brillo de la luna. E Te I, el otro hijo de K'an Ak [Schele y Grube, 1994:6], erigió la estela 8 (9.3.2.0.0., 497 d.C.) posiblemente para vincularla con su entronización, durante el periodo de invisibilidad lunar. Los gobernantes 18°, el esposo de la famosa Mujer de Tikal, y Yax K'uk Mo', el hijo de Chak Toh Ich'ak III, subieron al poder durante la fase creciente. La fecha de entronización de Kalomte Balam no es muy segura.

Durante el Clásico tardío Hasaw Chaan K'awil cambió la costumbre y ascendió al poder como *kalomte* durante la fase menguante. No obstante, sus seguidores Yik'in Kan K'awil y Yax Ain II volvieron a la práctica tradicional y se entronizaron durante el periodo de la luna creciente. En total, diez de los soberanos tikaleños ascendieron al poder durante la fase creciente y sólo tres (¿cuatro incluyendo a Kalomte Balam?) lo hicieron durante la fase menguante. Es posible que para convertirse en el *kalomte* de Tikal se requiriera de la fase creciente y que para asumir el cargo del *ahaw* de Tikal se buscara la fase opuesta: la luna menguante o el periodo de invisibilidad de la luna.

⁴ Obviamente Schele, *et al.* [1992] se equivocaron al leer 1C en lugar de 5C, sin embargo, correctamente dedujeron que los números del glifo C requeridos e inscritos no fueron iguales. También Escobedo [*ob. cit.*:35] leyó equivocadamente 5D 5C, aunque en otro lugar [*ibid.*:46] reprodujo correctamente 13D 5C.

⁵ Satterthwaite [1958:94] y Jones y Satterthwaite [*ob. cit.*:32-33] leen en posición C1 5E, suponiendo que en D2 se encuentra borrado el glifo D. No obstante, Schele *et al.* [*op. cit.*] consideran que se trata de 0D.

⁶ Schele, *et al.* [*ob. cit.*] leen aquí 0D 5C mientras que Jones [1977:55] opta por 5E 5C.

CUADRO III. Fechas de la entronización de los gobernantes tikaleños comparadas con las fechas lunares predichas por la constante de correlación 584285

Fecha juliana	Cuenta Larga	Sujeto	Edad de la luna correspondiente la fecha juliana
8.07.292	8.12.14.8.15	Hunal Balam (Jaguar Decorado) ¹	7.16
31.08.317	8.14.0.0.0	Chak Toh Ich'ak (Gran Garra de Jaguar I, 9 ^o) ²	8.49
12.09.379	8.17.2.16.17	Yax Ain I (Primer Lagarto, Nariz Rizada, 10 ^o) ascendió al cargo de <i>ahuw</i> de Tikal ³	15.52
21.10.402	8.18.6.6.17	Yax Ain I (10 ^o) se convirtió en <i>kalomte</i> de Tikal	9.11
26.11.411	8.18.15.11.0	Siyah Chan K'awil (Cielo Tormentoso, 11 ^o) ascendió al cargo de <i>ahuw</i> de Tikal	24.69, no uniforme (su hijo)
31.01.426	8.19.10.0.0	Siyah Chan K'awil (Cielo Tormentoso, 11 ^o) se convirtió en <i>kalomte</i> de Tikal	7.26
23.08.458	9.1.3.0.12	K'an Ak (Jabali Amarillo, 12 ^o) ascendió al trono (se convirtió en <i>ahuw</i>) ⁴	28.62 uniforme, estela 40 (su hijo)
28.04.478	9.2.3.0.0	gobernante 13 ^o ¿ascendió al trono? ⁵	10.22 no uniforme, estela 3 (hijo de K'ak Ak)
2.05.486 19.10.486	9.2.11.2.6 9.2.11.10.16	Chak Toh Ich'ak II (Garra de Jaguar II, 14 ^o) ⁶	12.9 6.43 (hijo de K'ak Ak)
18.01.497	9.3.2.0.0	E Te I (Cabeza de Lagartija, 15 ^o) ⁷	29.29 (< 0.5 NL)
19.04.511	9.3.16.8.4	(del linaje de Garra de Jaguar, 18 ^o) ⁸	6.29 uniforme, estelas 23, 25
9.08.527	9.4.13.0.0	Kalomte Balam (Cabeza con Rizo, 19 ^o) ⁹	26.62 (posiblemente usurpador),

			uniforme, estela 12
29.12.537	9.5.3.9.15	Yax K'uk Mo (Doble Pájaro, 21°) ¹⁰	11.68 uniforme estela 17 (hijo de Chak Toh Ich'ak III)
3.05.682	9.12.9.17.16	Hasaw Chaan K'awil (Gobernante A, Ah Kakaw, 26°) se convirtió en <i>kalomte</i> de Tikal	20.46
8.12.734	9.15.3.6.8	Yik'in Kan K'awil (Gobernante B, 27°) accendió como <i>kalomte</i> de Tikal	8.73
25.12.768	9.16.17.16.4	Yax Ain (Señor C, 29°) se convirtió en <i>kalomte</i> de Tikal	11.84

n = 15,
sdev = 7.59 (7.83),
 \bar{x} = 14.15 (13.71),
n = 13,
sdev = 7.55 (7.77),
 \bar{x} = 13.23 (12.74)

¹ La imagen de un ancestro aparece flotando arriba de la figura del gobernante, quien sostiene la barra serpentina bicéfala, el símbolo del poder real. [Schele y Freidel, 1990:141 y s] Es probable que Hunal Balam participara en el rito de derramamiento de sangre relacionado con las ceremonias de la toma del poder. Si el contenido de la parte no preservada de la inscripción guardaba el mismo formato que el de la Placa de Leyden, entonces es probable que se trate de su rito de ascensión al trono. [Michel, 1989:72, 25]

² Es muy probable que esta fecha no se refiera a la toma del poder de Chak Toh Ich'ak I.

³ Según la lectura propuesta por Fahsen y Schele [1991], en Tikal se emplearon dos títulos reales: *kalomte* (antes leído como *chacte*) y *ahaw*. El título de *kalomte* denota al gobernante del más alto rango. Ambos títulos aparecen después del reinado de Chak Toh Ich'ak I y parece que cuando moría un *kalomte* era seguido por el individuo que ostentaba el título de *ahaw*. [Fahsen y Schele, *ibid.*:5; Harrison, 1999:79]

⁴ Si bien el texto de la Estela 40 narra que 15 días después de enterrar a Siyah Chan K'awil su hijo K'an Ak ascendió al trono [Estela 40, E9-F15, Valdés, *et al.*, 1997:45-46], hay un evento anterior plasmado en D15 interpretado por los autores como la representación del glifo *Ta'b*, "ascender", seguido del glifo de Yax Moch Xoc (en D 16), el fundador de la línea dinástica de Tikal, lo que podría indicar la ascensión de K'an Ak como el *ahaw* de Tikal, siguiendo la tradición establecida por su abuelo, Yax Ain I. [Cfr. Valdés, *et al.*, *ibid.*:39]

⁵ Schele y Grube [1994:6] asocian la Estela 3 con el 13° gobernante, cuyo nombre aparece en C6. Harrison [*op. cit.*:94] sigue esta lectura. Las interpretaciones anteriores [Jones y Satterthwaite, 1982:11-13; Michel, 1989:97-98] atribuyeron esta estela a Garra Jaguar II (Chak Toh Ich'ak II). Ya que el texto de esta estela parece mucho al inicio de la Estela 31 (fecha de la Cuenta Larga, Series Suplementarias, el verbo que indica el fin del periodo, una serie de nombres de las deidades, la conmemoración de 1 katun desde que Siyah Chan K'awil se convirtió en *kalomte*), resulta probable que la fecha plasmada en la Estela 3 también se relacione con la conmemoración de la ascensión al poder del Gobernante 13°. No obstante,

LOS GOBERNANTES Y LA LUNA EN TIKAL

La tendencia a escoger la fase creciente de la luna para entronizarse en Tikal tuvo el propósito de legitimar los derechos al trono. Sin embargo, este argumento requiere de una explicación muy compleja, lo que demostraré más adelante.

Para legitimar su derecho a ocupar el trono los soberanos de Tikal del Clásico temprano con frecuencia nombraron a sus antecesores y se retrataron con las imágenes de sus ancestros. Posiblemente con el transcurso del tiempo sus ancestros fueron convertidos en dioses. Los retratos de los ancestros en Tikal se pueden dividir en dos categorías [véase Houston y Stuart, 1996:297, quienes citan a McAnany, 1995]:

- a) Las imágenes de cabezas flotantes envueltas en volutas de humo con las caras usualmente dirigidas hacia abajo (estelas 29, 4, 31, 40).
- b) Los retratos de los gobernantes recién fallecidos (usualmente los padres o los abuelos) situados a los lados del gobernante en turno y vestidos con los atributos del Dios del Maíz (estelas 31, 40, ¿23?).

La afinidad de los gobernantes con el Dios del Maíz persistió en Tikal hacia el Clásico tardío. En la inscripción plasmada en el dintel 3 del templo IV Yik'in Chan

ya que K'ak Ak gobernó todavía en 9.2.0.0.0 (estelas 9 y 13) no puede tratarse del término del primer katun de este gobernante. Conociendo la costumbre tikaleña de erigir las estelas en los aniversarios de 3 o 13 tunes, podría eventualmente tratarse del aniversario del medio katun, lo que significaría que el Gobernante 13^o entró al poder en 9.2.3.0.0, posiblemente como *k'alomte* de Tikal. [Cfr. el texto en las orejeras saqueadas probablemente de Río Azul, Schele y Grube, *ob. cit.*:6] Sea como fuere, ambas fechas aportan una edad de la luna semejante.

⁶ Schele y Grube [*ibid.*:6] observaron que la fecha 9.2.11.10.16 plasmada en la Estela 10 (D10-C11) denota el sacrificio del derramamiento de sangre realizado por Garra de Jaguar II (Chak Toh Ich'ak II) antes de subir al trono. Si asumimos que la primera fecha registrada en esta estela describe su nacimiento en 9.1.10.5.7 [Jones y Satterthwaite, *ob. cit.*:27], el gobernante tendría 21 años en aquel momento. La otra posibilidad está marcada por la fecha 9.3.11.2.6, que podría denotar el aniversario katúnico de su gobierno, es decir, su ascensión pudo haber sucedido en 9.2.11.2.6, o sea, 170 días antes de la fecha del sacrificio de sangre. El empleo del cálculo extendido, 1.11.19.9.3.11.2.6 sugiere que este gobernante usó este extraordinario cómputo calendárico para legitimar su gobierno. [Coggins, 1975] Obsérvese que ambas fechas suceden después de la supuesta fecha de la entronización del gobernante 13^o, quien erigió su estela en 9.2.13.0.0 (véase *supra*), por lo cual podría tratarse de la entronización de Chak Toh Ich'ak como el *ahau* de Tikal.

⁷ Jones y Satterthwaite [*ob. cit.*:23] opinaron que la estela 8 podría marcar la inauguración del nuevo gobernante llamado Cabeza con Rizo (ahora Cabeza de Lagartija, E Te).

⁸ Por ejemplo, Harrison *ob. cit.*: 96.

⁹ Aunque Harrison [1999:98] especuló que esta fecha podía denotar la inauguración del poder de este gobernante, es poco probable que la fecha dedicatoria de las estelas 10 y 12 coincidiera con la fecha de la entronización. Por lo tanto, aunque pongo esta fecha en la Tabla, no la tomo en cuenta en mi análisis.

¹⁰ Por ejemplo Haviland, [1992:71]

K'awil, el 27º gobernante de Tikal, utilizó el título divino que lo identificaba como la "imagen del Dios del Maíz". [*Ibid.*:298-299, figs. 6c y 7a] La asociación de los gobernantes muertos con el Dios del Maíz posiblemente se debe a que este dios, que representaba las cualidades de la juventud, la regeneración vegetal y la subsistencia, podía convertirse en un símbolo del cambio generacional. Por un lado, pudo evocar el concepto del primer hombre, creado de la masa de maíz [*ibid.*:297], y por el otro, pudo enfatizar la idea de la regeneración asociada con el cambio en la sucesión dinástica. Además, en Tikal se encuentran los nombres y las imágenes de los dioses remeros, transportadores del Dios del Maíz por el Inframundo hacia su resurrección (estelas 31, 40, marcador del Juego de Pelota, huesos grabados provenientes de la tumba 116 de Hasaw Chan K'awil). [Véase Freidel, *et al.*, 1993:89-95] De ser correcta esta interpretación no debe sorprendernos la asociación de la fecha de entronización del nuevo gobernante con la fase lunar adecuada. Dicha asociación sería, entonces, un paso lógico en el desarrollo simbólico-metafórico de los atributos del poder real.

En la actualidad la observación de las fases lunares es importante sobre todo en la agricultura, en donde estas fases determinan los periodos propicios para la siembra y la cosecha de las diferentes plantas. [Redfield y Villa Rojas, 1934; Schultz, *ob. cit.*; Köhler, 1991; Tedlock, 1991; Iwaniszewski, 1992] La observación de las fases lunares también es importante para elegir el momento adecuado para cortar la madera con el propósito de construir la casa [Wauchope, 1938], para capturar animales [Köhler, *ob. cit.*] o para dar a luz. [Tedlock, *ob. cit.*] De hecho, para poder programar dichas actividades es necesario dividir el mes lunar en tres partes:

- a) Luna creciente, desde su primera visibilidad en el cielo en el oeste hasta la luna llena.
- b) Periodo de la luna llena, que puede abarcar unos días antes y después del plenilunio astronómico.
- c) Luna menguante, hasta el momento de su desaparición en el cielo matutino en el oriente.

En términos indígenas se habla de la llegada, de la madurez, de la ida y de la ausencia de la luna. [Köhler, *op. cit.*] Las tres fases tradicionales corresponden a la estructura de los calendarios lunares de todo el mundo, en los cuales la lunación está dividida en tres periodos de 10, 10 y 9 o 10 días cada uno. Los glifos D y E de las Series Lunares parecen corresponder a esta división: el glifo D abarca el periodo de los primeros 20 días del ciclo lunar (la fase creciente y de luna llena) y el glifo E los restantes 9 o 10 días (la fase menguante).

Obviamente, la elección del momento propicio para iniciar ciertas actividades

agrícolas, tomando en cuenta el registro lunar, es una actitud que puede encontrarse entre muchos otros pueblos mesoamericanos. [Baéz-Jorge, 1983; Luppó, 1981; Köhler, *ibid.*] Una actitud semejante fue registrada en Yucatán en el siglo XIX. [*Códice Pérez*, 1949:3, 7, 11, 13, 15, 35, 39] La asociación del crecimiento de la vegetación con las fases de la luna es un fenómeno común en las sociedades agrícolas. De acuerdo con lo anterior, considero que las fases cíclicas de la luna constituyeron uno de los esquemas de comportamiento regular que la sociedad maya, predominantemente agrícola, adoptó e impuso en los diseños de su práctica social en algún momento de su pasado, estableciendo de este modo la relación de la *longue durée*, la cual persiste aún en la actualidad.

Así, los gobernantes mayas, quienes incorporaron las imágenes del Dios del Maíz a su discurso para asegurar la reproducción dinástica, también pudieron vincular su suerte con la fase lunar apropiada. La aparición de la primera luna creciente en el cielo puede interpretarse como el momento del inicio de un nuevo periodo de tiempo favorable al crecimiento [Moszyski, 1967:452]. No obstante, en términos generales en Mesoamérica se trata de evitar la siembra o la plantación durante este periodo. Hoy en día comúnmente se cree que toda planta sembrada durante la luna creciente "crece muy alto", "va muy alto" [Köhler, *ob. cit.*], o "se apolillan las semillas" [Baéz-Jorge, *ob. cit.*:391], por eso hay que evitar sembrar o plantar. Sin embargo, tal como se exhibe en el Cuadro III, la entronización de los gobernantes de Tikal sucedía cuando la luna alcanzaba una edad mayor a los 6 días, durante la fase en que aumenta rápidamente su brillantez. Es posible que este periodo fuera considerado como propicio para la toma del poder, y no cuando la luna creciente era todavía tierna y débil.

EL PROBLEMA DE LA UNIFORMIDAD DE LA CUENTA LUNAR EN TIKAL

El periodo en el cual el número lunar (el coeficiente numérico del glifo C) se ajustó a la uniformidad se caracterizó por una gran inestabilidad política e interesantes cambios culturales. Esta fase se inició durante la segunda parte del reinado de K'an Ak, el hijo de Siyah Chan K'awil. Aunque todavía en 9.1.13.0.0 (468 d.C.) K'an Ak erigió la estela 40, posiblemente para celebrar sus primeros 10 *tunob* en el poder —repetiendo de este modo la costumbre de su padre, quien erigió la estela 31 justamente para celebrar el aniversario *katúnico* de su poder—, sus dos siguientes estelas (9 y 13), erigidas para conmemorar el *katun* 9.2.0.0.0 (475 d.C.), anunciaron cambios importantes (Cuadro IV). Se abandonó la imagen frontal del gobernante y se inició su representación de perfil. El gobernante retratado ya no sostiene la barra ceremonial sino un largo bastón de mando. El mismo gobernante aparece representado

CUADRO IV. Las estelas de Tikal y la uniformidad de la Cuenta Lunar

Monumento	Cuenta Larga	Sujeto	El número lunar (glifo C)	Estilo	Forma de representar a los ancestros
Marcador del Juego de Pelota	8.17.1.4.12	Yax Ain I	no uniforme	frontal	flotando arriba del gobernante
Estela 4	8.17.2.16.17	Siyah Chan K'awil (11°)	no uniforme	frontal	flotando arriba del gobernante
Estela 31	9.0.10.0.0	K'an Ak (12°), hijo del 11°	no uniforme	frontal	vestidos con los atributos del Dios del Maíz
Estela 40	9.1.13.0.0		uniforme		ausentes
Estela 9	9.2.0.0.0			perfil der.	ausentes
Estela 13	9.2.0.0.0			perfil der.	
Estela 3	9.2.13.0.0	(13°), hijo del 12°	no uniforme	perfil izq.	ausentes
Estela 7	9.3.0.0.0	Chak Toh Ich'ak II		perfil izq.	ausentes
Estela 15	9.3.0.0.0	(14°), hijo del 12°		perfil izq.	ausentes
Estela 27	9.3.0.0.0	E Te I (15°)		perfil izq.	ausentes
Estela 8	9.3.2.0.0	(17°)		perfil izq.	ausentes
Estela 6	9.4.0.0.0		no uniforme		
Estela 23	9.3.9.13.3	Mujer de Tikal		frontal	probablemente a ambos lados
Estela 25	9.4.3.0.0	(18°)	uniforme		probablemente a ambos lados
Estela 14	9.4.3.0.0				
Estela 12	9.4.13.0.0	Kalomte Balam (Cabeza con Rizo, 19°)	uniforme	frontal	
Estela 10	9.6.3.9.15	Yax K'uk Mo' (Doble Pájaro, 21°)	uniforme	frontal	
Estela 17	5.0.0.0.0		no uniforme	perfil der.	
TI (TVI)	(9.16.15.0.0)				
Panel W	10.2.0.0.0		no uniforme		
Estela 11					

con un atuendo de rasgos felinos que alude al Dios Jaguar del Inframundo. [Houston y Stuart, *ob. cit.*:299-300] A ambos lados de la estela aparece la inscripción, en lugar de las representaciones de los antecesores inmediatos del gobernante. [Véanse Coggins, *ob. cit.*, 1979:42-45; Jones y Satterthwaite, *ob. cit.*:23; Schele y Freidel, 1990:166-167; Clancy, 1999:112-124]

El gobernante 13º, el hijo de K'an Ak, erigió su estela en 9.2.13.0.0 (488 d.C., estela 3, Coggins, 1975:220) que posiblemente marca su ascenso al trono. A diferencia de la estela 40, la de su padre, su estela registra la cuenta lunar irregular, que precede por una lunación el sistema uniforme, al igual que el registro lunar de la estela 31, la de su abuelo Siyah Chan K'awil (véase Cuadro II). Otras estelas (7, 15, 27) conmemoran el *katun* 9.3.0.0.0 (495 d.C.) celebrado por Chak Toh Ich'ak II, gobernante 14º también hijo de K'an Ak. Desafortunadamente ninguna de ellas registra las Series Lunares.

Poco después, en 9.3.2.0.0 (497 d.C.) se erigió la estela 8, que parece describir la entronización de E Te I, posiblemente hermano de Toh Ich'ak II. [Harrison, 1999:95] Su estela tampoco contiene las Series Lunares. La estela 6, erigida por el gobernante 17º para conmemorar el *katun* 9.4.0.0.0 (514 d.C.), es la última estela que presenta al gobernante de perfil vestido como el Dios Jaguar del Inframundo, y es la última que registra la fecha lunar irregular (dos lunaciones atrás del registro uniforme, *cf.* Cuadro II). Poco después, posiblemente para conmemorar la fecha de 9.4.3.0.0 (517 d.C.), se erigieron dos estelas (23 y 25) que representan a la Mujer de Tikal y a su esposo. Ambas estelas volvieron a representar al gobernante de frente y fueron esculpidas por sus cuatro lados, uno de los cuales está dedicado a la inscripción. La estela 23 es la que contiene la cuenta lunar uniforme.

Al volver al estilo tradicional de retratarse (el de Siyah Chan K'awil y K'an Ak) los gobernantes tikaleños volvieron al sistema de la cuenta lunar iniciado por K'an Ak. Kalomte Balam, el 19º gobernante, erigió las estelas 10 y 12 en 9.4.13.0.0 (527 d.C.). En estas estelas, que lo retratan de frente, también se registró el sistema de la cuenta lunar uniforme. Finalmente, aunque en la estela 17 (erigida en 9.6.3.9.15, 557 d.C.) se esculpió de perfil la imagen del gobernante Yax K'uk Mo', la cuenta lunar registrada es uniforme.

A pesar de que el sistema de cómputo lunar uniforme se inició durante el reinado de K'an Ak, no fue hasta los tiempos del gobernante 18º cuando este estilo se estableció formalmente en Tikal.

Schele *et al.* [*ob. cit.*:4] demostraron que en realidad sólo habían existido tres variantes del infijo del glifo C: la cabeza de una joven diosa lunar, el cráneo y la cabeza de un joven dios jaguar de la luna (en el sistema de Linden, 1996, estas variantes corresponden a la cabeza de la deidad humana, al cráneo y a la cabeza de la deidad mítica). Cada una de ellas aparece asociada a los coeficientes numéricos del 1 al 6 y

cada una pudo haber servido como referencia gráfica a lo que los mayas vieron o imaginaron ver en la luna. La variante que exhibe la cabeza de una deidad con la nariz romana, el colmillo del dios solar, orejas de jaguar y el ojo enrollado, denominada por Thompson [*ob. cit.*:11, 107, 134] como el Dios Jaguar del Inframundo, corresponde a la imagen del patrón del número 7 y es el Sol Nocturno, el sol que viaja por el inframundo para reaparecer en el oriente al amanecer. [Véase Hellmuth, 1987:271-273, 292-296]

El Dios Jaguar del Inframundo estuvo particularmente asociado a Tikal, posiblemente como su patrón, durante el Clásico temprano. [Schele y Freidel, *ob. cit.*:211, 465-466; Miller y Taube, 1993:104] La famosa estela 31 presenta a Siyah Chan K'awil sosteniendo en su mano izquierda la cabeza del Dios Jaguar del Inframundo, cuyo tocado contiene el glifo emblema de Tikal. [Schele y Freidel, *ibid.*:210; Miller y Taube, *ibid.*:104]⁶ Para afirmar su derecho a gobernar dentro de su linaje, Siyah Chan K'awil enumeró a algunos de los gobernantes anteriores y retrató las imágenes de su padre arriba y a ambos lados de su figura. Para legitimar su poder, describió la guerra entre Tikal y Uaxactun, en la cual participaron sus ancestros. La batalla entre ambas ciudades fue un punto de referencia en la narración de la estela 31 ya que varios pasajes enumeran otros eventos a partir de esta fecha. [Valdés, *et. al.*, *ob. cit.*:23; Valdés, *et al.*, 1999:55-56] A partir de la batalla Chak Toh Ich'ak I, junto con su hermano [Freidel, *et al.*, *ob. cit.*:296] K'ak' Sih, adoptó ciertos rituales y la parafernalia bélica (*tok' pakal*, "escudo-protector", lanzadardos, imágenes de Tlaloc) originados en Teotihuacan para iniciar un nuevo tipo de guerras de conquista asociadas con la toma de cautivos para el sacrificio.

Aunque Schele y Freidel [*ob. cit.*:145-147, 444-446] y Freidel, *et al.* [*ob. cit.*:296-303] tratan de ver este evento como el primer ejemplo de las llamadas "guerras venusinas" o "guerras Tlaloc-Venus", nada hace pensar que dicho planeta se hallara en una posición particular.

Para el propósito de este trabajo vale la pena observar que la derrota de Uaxactun tuvo lugar durante el periodo de invisibilidad de la luna (véase Cuadro V). La fecha de dedicación de la estela 31 registra prácticamente la misma fase lunar.⁷ Fahsen y Schele [1991] propusieron que la escena frontal de la estela representa el as-

⁶ Otros ejemplos incluyen los siguientes monumentos. La estela 29, la estela con texto jeroglífico más antigua descubierta en Tikal, exhibe como protagonista a Hunal Balam (Jaguar Decorado) con tres cabezas de este dios. La estela 4, que conmemora la ascensión al cargo de *ahaw* de Yax Ain I, representa al gobernante con el tocado en forma de cabeza de jaguar sosteniendo en su mano la cabeza del mismo dios. Las estelas 9 y 13 de K'an Ak; 3 del gobernante 13^o; 7, 15, 27 de Chak Toh Ich'ak II; 8 de E Te I y 6 del gobernante 17^o muestran las imágenes ataviadas con los elementos del Dios Jaguar del Inframundo. En el Clásico tardío los dinteles 2 y 3 muestran las imágenes de Hasaw Chan K'awil con el Dios Jaguar Protector. Posiblemente el palaquín con el Dios K'in-Balam haya sido el signo de Tikal. [Véase Freidel, *et al.*, 1993:310-317]

⁷ La diferencia entre ambas fechas es de 24,748 días ó 0.3.08.13.08 en la cuenta maya, que equivale a 838 lunaciones completas más 1.57 días.

censo de Siyah Chan K'awil al cargo de *kalomte* de Tikal. Este gobernante está ricamente ataviado con las insignias de guerra que incluyen rasgos felinos y las imágenes del Dios Sol Jaguar (K'in-Balam) y del Dios III, el Dios Jaguar del Inframundo. Las imágenes de los gobernantes posteriores, ataviadas con los símbolos de este último dios, se plasmaron en las estelas durante la época de crecimiento de las actividades bélicas. [Harrison, *ob. Cit.*:92]

Hace tiempo Schele y Miller [1986:500; Miller, 1988:177, notas 26, 178, 180] observaron una fuerte asociación entre el Dios Jaguar del Inframundo y la guerra. En vista de que el mismo dios representa una de las variantes del glifo C vale la pena revisar las fechas de los eventos bélicos registrados en Tikal (véase el Cuadro V) en términos lunares. La mayoría de las guerras sucedieron cerca de dos fases lunares: el plenilunio (5 días) y el novilunio (+4 días). Dos eventos bélicos registrados en el Clásico tardío ocurrieron cuando la luna alcanzaba 3 días de edad, no obstante, en su mayoría los eventos bélicos sucedieron durante el máximo brillo de la luna, posi-

CUADRO V. *La relación entre los eventos bélicos y las fases lunares predichas por la constante de correlación 584285*

Año	Cuenta Larga	Evento bélico	La edad de la luna (584 285)
15.01.378	8.17.1.4.12	Tikal contra Uaxactun	0.33
9.04.556	9.6.2.1.11	Guerra contra Tikal en Caracol	13.96
29.04.562	9.6.8.4.2	Guerra en Tikal (Caracol)	10.6
5.08.695	9.13.3.7.18	Hasaw Chan K'awil captura a Yich'ak K'ak (Fuego Garra de Jaguar) de Calakmul	20.0
18.08.695	9.13.3.8.11	Hasaw Chan K'awil captura a Ah Bolon de Calakmul	3.3
30.11.695	9.13.3.13.15	Evento bélico con Split Earth	18.58
28.07.743	9.15.12.2.2	"Guerra-estrella" contra El Perú	3.21
4.02.744	9.15.12.11.13	Yik'in Kan K'awil, "guerra-estrella" contra Naranjo	16.32
			$\bar{x} = 10.79$
			sdev = 7.15,
			n = 8

blemente para prolongar la duración de las batallas.⁸ Por lo tanto, la única excepción lunar parece estar constituida por la fecha de la guerra que acabó con Uaxactun. Posiblemente el cambio del código usual de conducir batallas fue un factor sorpresa que contribuyó a la victoria tikaleña.

Esta relación del Dios Jaguar del Inframundo con la luna y la guerra, en Tikal, permite especular que durante el periodo comprendido entre 9.2.0.0.0 y 9.4.0.0.0 (475-514 d.C.), cuando los gobernantes fueron retratados con atuendos de este dios, se buscó uniformar la cuenta lunar posiblemente para concluir la elaboración del complejo código de hacer las guerras. De este modo, quizá contando ya con el antecedente de fijar la fecha de entronización de acuerdo con la fase lunar adecuada, la uniformidad de la cuenta lunar se asoció con la programación de las fechas de los acontecimientos bélicos.

CONCLUSIONES

La hipótesis presentada en este artículo se basa en las siguientes premisas. La presencia de los glifos D/E y C en las inscripciones mayas del Clásico temprano hace pensar que los mayas se basaron en el ciclo lunar para la programación de ciertas actividades. Esto sugiere que la asociación de las fases lunares con cierto tipo de acciones llevadas a cabo por los gobernantes mayas pudo desarrollarse a partir de las correspondencias entre el ciclo lunar y las tareas agrícolas. Propongo que los antiguos mayas, quienes basaron su economía de subsistencia en la agricultura, desarrollaron un modelo de percepción del mundo que les facilitó la comprensión de una equivalencia global entre ciertos momentos del ciclo agrícola y del ciclo lunar. Al percibir las fases lunares particulares establecieron una secuencia en las actividades agrícolas. Se puede decir que las actividades agrícolas recibieron del calendario lunar su forma, su sucesión y, por ende, su sentido simbólico (no sólo práctico). Una vez establecidas y convertidas en prácticas rutinarias, las relaciones de equivalencia en la agricultura se aplicaron a otras esferas del dominio social tales como la edificación de casas, la capadura de animales, etc. Al extenderse esta vinculación simbólica a otras esferas de actividades también se transmitió una seguridad ontológica no explícita ya que, al establecer una lógica simbólica rutinaria entre las fases lunares y los ciclos del crecimiento de las plantas, la relación que se estableció en otros ámbitos no tuvo que justificarse de la misma forma. Por el contrario, la legí-

⁸ Es notoria la ausencia de guerras durante los últimos diez días del ciclo lunar. Al analizar las fechas de las batallas mayas Aveni y Hotaling [1996:363] observaron una ligera tendencia a evitar el periodo cercano al novilunio. Sin embargo, al tomar en cuenta sólo dos fases lunares (creciente y menguante) no se observó ninguna tendencia particular. Sugiero que la división del mes lunar en tres periodos de 10, 10 y 9/10 días o en dos periodos de 20 y 9/10 días es la más adecuada ya que corresponde a la estructura de la cuenta lunar maya.

tima relación en un ámbito justificó la aplicación de los mismos principios de percepción y de acción en otros ámbitos.

El registro de las Series Lunares en las inscripciones mayas parece indicar que las fases lunares particulares y la cuenta de los semestres lunares constituyeron una práctica importante en la programación de las diferentes actividades de los gobernantes. La continua sucesión de las fases lunares pudo simbolizar la progresión dinástica y la elección de la fecha de la toma del poder se basó en la idea de que los momentos propicios para iniciar el gobierno dependían de la fase lunar particular. La introducción de la uniformidad en el conteo de las lunaciones puede verse como una necesidad para garantizar la creación de un complejo y uniforme código de conducción de las guerras. Este proceso se inició en la región de Tikal y gradualmente se extendió a otras áreas que adoptaron la misma estrategia bélica.

BIBLIOGRAFÍA

Andrews, E. Willys

- 1938 "Glyphs Z and Y of the Maya Supplementary Series", en *American Antiquity*, vol. 4, núm. 1, pp. 30-35.
- 1951 "The Maya Supplementary Series", en *The Civilizations of Ancient America*, Sol Tax ed., pp. 123-141, Selected Papers of the 29th International Congress of Americanists, 1949, Chicago, Chicago University Press, pp. 123-141.

Aveni, Anthony F. y Lorren D. Hotaling

- 1996 "Monumental Inscriptions and the Observational Basis of Mayan Planetary Astronomy, en Macri, Martha J. y Jan McHargue (comp.), *Eight Palenque Round Table*, 1993, San Francisco, The Pre-Columbian Art Research Institute, pp. 357-363.

Báez-Jorge, Félix

- 1983 "La cosmovisión de los zoques de Chiapas", en Ochoa, Lorenzo y Thomas A. Lee (comp.), *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas*, México, UNAM/Brigham Young University, pp. 383-411.

Berlin, Heinrich

- 1977 *Signos y significados en las inscripciones mayas*, Guatemala, Instituto Nacional del Patrimonio Cultural de Guatemala.

Beyer, Hermann

- 1937 "Lunar Glyphs of the Supplementary Series at Piedras Negras", en *El México Antiguo*, vol. 4, núms. 3-4, pp. 75-82.

Carr, Robert F. y James E. Hazard

- 1961 *Map of the Ruins of Tikal, El Peten, Guatemala*, Filadelfia, The University Museum, University of Pennsylvania, Tikal Report, núm. 11.

Clancy, Flora Simmons

1999 *Sculpture in the Ancient Maya Plaza. The Early Classic Period*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Código Pérez

1949 *Código Pérez*, Mérida, Ediciones de la Liga de Acción Social, Imprenta Oriente.

Coggins, Clemency C.

1975 *Painting and Drawing Styles at Tikal. An Historical and Iconographic Reconstruction*, Tesis de Doctorado, Cambridge, Harvard University, Ann Arbor, University Microfilms.

1979 "A New Order and the Role of Calendar: Some Characteristics of the Middle Classic Period at Tikal", en Hammond, Normand y Gordon R. Willey (ed.), *Maya Archaeology and Ethnohistory*, Austin, University of Texas Press, pp. 38-50.

Escobedo A., Héctor Leonel

1992 "La función del 'glifo X' en las Series Lunares mayas: un examen a la hipótesis de Linden", en *Apuntes Arqueológicos*.

Fahsen, Federico y Linda Schele

1991 "Curl-Snout Under Scrutiny, Again", en *Texas Notes on Precolumbian Art, Writing, and Culture*, núm. 13.

Freidel, David, Linda Schele y Joy Parker

1993 *Maya cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*, Nueva York, William Morrow and Co., Inc.

Graham, John A.

1972 *The Hieroglyphic Inscriptions and Monumental Art of Altar de Sacrificios*, Cambridge, Massachusetts, Peabody Museum, Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, vol. 64, núm. 2.

Harrison, Peter D.

1999 *The Lords of Tikal. Rulers of an Ancient Maya City*, Londres, Thames and Hudson.

Haviland, William A.

1992 "From Double Bird to Ah Cacao: Dynastic Troubles and the Cycle of Katuns at Tikal, Guatemala", en Danien, Elin C. y Robert J. Sharer (eds.), *New Theories on the Ancient Maya*, Filadelfia, The University Museum, University of Pennsylvania, University Museum Symposium Series, núm. 3, University Museum Monograph, núm. 77, pp. 71-80.

Hellmuth, Nicholas M.

1987 *Monster und Menschen in der Maya-Kunst. Eine Ikonographie der Alten Religionen Mexikos und Guatemalas*, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.

Houston, Stephen y David Stuart

- 1996 "Of Gods, Glyphs and Kings: Divinity and Rulership Among the Classic Maya, en *Antiquity*, vol. 70, núm. 268, pp. 289-312.

Iwaniszewski, Stanisaw

- 1992 "On Some Maya Chol Astronomical Concepts and Practices, en Iwaniszewski, Stanisaw (comp.), *Readings in Archaeoastronomy*, Varsovia, State Archaeological Museum y Warsaw University, pp. 131-134.

Jones, Christopher

- 1977 "Inauguration Dates of Three Late Classic Rulers of Final, Guatemala", en *American Antiquity*, núm. 42, 1, pp. 28-60.

Jones, Christopher y Linton Satterthwaite

- 1982 *The Monuments and Inscriptions of Tikal: The Carved Monuments*, Filadelfia, The University Museum, University of Pennsylvania, University Museum Monograph, núm. 44, Tikal Report, núm. 33, Parte A.

Justeson, John S.

- 1989 "The Ancient Maya Ethnoastronomy: An Overview of Hieroglyphic Sources", en Aveni, Anthony F. (ed.), *World Archaeoastronomy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 76-129.

Köhler, Ulrich

- 1980 "Cosmovisión indígena e interpretación europea en estudios mesoamericanos", en *La antropología americanista en la actualidad. Homenaje a Raphael Girard*, México, Editores Mexicanos Unidos, vol. 1, pp. 583-596.
- 1991 "Conceptos acerca del ciclo lunar y su impacto en la vida diaria de indígenas mesoamericanos", en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM, pp. 234-248.

Landa, fray Diego de

- 1982 *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Editorial Porrúa, Biblioteca Porrúa, núm. 13.

Linden, John H.

- 1986 "Glyph X of the Maya Lunar Series: An Eighteen-Month Lunar Synodic Calendar", en *American Antiquity*, vol. 51, núm. 1, pp. 122-136.
- 1996 "The Deity Head Variants of Glyph C", en Macri, Martha J. y Jan McHargue (compiladores), *Eight Palenque Round Table, 1993*, San Francisco, The Pre-Columbian Art Research Institute, pp. 343-356.

Luppo, Alessandro

- 1981 Conoscenze astronomiche e concezioni cosmologiche dei Huave di San Mateo del Mar (Oaxaca, Messico), en *L'Uomo*, núm. 2, pp. 267-314.

McLeod, Barbara

1990 "The God N/Step Set in the Primary Standard Sequence", en Kerr, Justin (ed.), *The Maya Vase Book*, Nueva York, Kerr Associates, vol. 2, pp. 331-347.

Michel, Genevieve

1989 *The Rulers of Tikal. A Historical Reconstruction and Field Guide to the Stelae*, Guatemala, Publicaciones Vista.

Miller, Mary Ellen

1988 "The Meaning and Function of the Main Acropolis, Copan", en Hill Boone, Elizabeth y Gordon R. Willey (eds.), *The Southeast Classic Maya Zone*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp. 149-194.

Miller, Mary Ellen y Karl Taube

1993 *The Gods and Symbols of Ancient Mexicas and the Maya*, Londres, Theames and Hudson.

Morley, Sylvanus Griswold

1916 "The Supplementary Series in The Maya Inscriptions", en Holmes Anniversary Volume, *Anthropological Essays. Presented to William Henry Holmes*, Washington, pp. 366-396.

Moszyski, Kazimierz

1967 *Kultura ludowa Sowian. Tom II: Kultura duchowa*, Varsovia, Ksika i Wiedza.

Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas

1934 *Chan Kom. A Maya Village*, Washington, D.C., Carnegie Institution of Washington, Carnegie Institution of Washington Publication, núm. 448.

Roys, Lawrence

1945 "Moon Age Tables", en *Notes on Middle American Archaeology and Ethnology*, núm. 50, Washington, D.C., Division of Historical Research, Carnegie Institution of Washington.

Satterthwaite, Linton

1958 "Five Newly Discovered Carved Monuments at Tikal and New Data on Four Others", Filadelfia, The University Museum, University of Pennsylvania, en *Tikal Reports*, núms. 1-4, pp. 86-150.

1959 "Early 'Uniformity' Maya Moon Numbers at Tikal and Elsewhere, en *Actas del XXXIII Congreso Internacional de Americanistas (San José 1958)*, San José, Lehmann, tomo II, pp. 200-210.

Schele, Linda y Mary Ellen Miller

1986 *The Blood of the Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, Fort Worth, Kimbell Art Museum.

Schele, Linda y David Freidel

1990 *A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya*, Nueva York, Morrow.

Schele, Linda, Nikolai Grube y Federico Fahsen

1992 "The Lunar Series in Classic Maya Inscriptions: New Observation and Interpretations", en *Texas Notes on Precolumbian Art, Writing, and Culture*, núm. 29, Austin, The Center of the History and Art of Ancient American Culture, the Art Department, University of Texas.

Schele, Linda y Nikolai Grube

1994 "Some Revisions to Tikal's Dynasty of Kings", en *Texas Notes on Precolumbian Art, Writing, and Culture*, núm. 67, Austin, The Center of the History and Art of Ancient American Culture, the Art Department, University of Texas.

Schultz, R. P. C.

1942 "Apuntes sobre cálculos relativos al calendario de los indígenas de Chiapas, en *El México Antiguo*, vol. 6, núms. 1-3, pp. 6-14.

Siarkiewicz, Elbieta

1986 "Un canon de eclipses en el *Códice Borgia*. Prueba de interpretación", en *Ethnologia Polona*, núm. 12, pp. 79-84.

Tedlock, Barbara

1982 *Time and the Highland Maya*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

1991 "La dialéctica de la agronomía y astronomía maya-quiche", en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewsky y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM, pp. 179-192.

1992 "The Road of Light: Theory and Practice of Mayan Skywatching", en Aveni, Anthony F. (comp.), *The Sky in Mayan Literature*, Nueva York, Oxford University Press, núm. 18, pp. 42.

Teeple, John E.

1925 "Maya Inscriptions: Glyphs C, D, and E of the Supplementary Series", en *American Anthropologist*, vol. 27, núm. 1, pp. 108-115.

1930 *Maya Astronomy*, Washington, D.C., Carnegie Institution of Washington, Carnegie Institution of Washington Publication, núm. 403, pp. 29-115.

Thompson, J. Eric S.

1929 "Maya Chronology: Glyph G of the Lunar Series", en *American Anthropologist*, núm. 31, pp. 223-231.

1950 *Maya Hieroglyphic Writing: An Introduction*, Norman, University of Oklahoma Press.

1962 *A Catalogue of Maya Hieroglyphs*, Norman, University of Oklahoma Press.

Yasugi, Yoshiho y Kenji Saito

1991 "Glyph Y of the Maya Supplementary Series", en *Research Reports on Ancient Maya Writing*, núm. 34.

Valdés, Juan Antonio, Federico Fahsen y Gaspar Muñoz Cosme

1997 *Estela 40 de Tikal. Hallazgo y lectura*, Guatemala, Instituto de Antropología e Historia de Guatemala, Agencia Española de Cooperación Internacional, Guatemala.

Valdés, Juan Antonio, Federico Fahsen y Héctor L. Escobedo

1999 *Reyes, tumbas y palacios. La historia dinástica de Uaxactun*, México, UNAM/Instituto de Antropología e Historia de Guatemala, Centro de Estudios Mayas, Cuaderno 25.

Wauchope, Robert

1938 *Modern Maya Houses. A Study of Their Archaeological Significance*, Washington, D.C., Carnegie Institution of Washington, Carnegie Institution of Washington Publication, núm. 502.

De la culpa a la disculpa. Creencias y vivencias matrimoniales en Nueva España

Dolores Enciso Rojas*

RESUMEN: Este artículo está dedicado al estudio de la culpa y la disculpa en el territorio novohispano. Como ejemplo tomé las vivencias de los bigamos, pues a partir de las peripecias que sortearon es posible saber cómo vivieron sus culpas morales o jurídicas y cómo elaboraron sus disculpas ante el sacerdote que los confesó o el fiscal del Santo Oficio que procesó sus casos.

Abstract: This article studies the guilt and the exculpation in New Spain. I took bigamous experiences as an example due to the fact that through the vicissitudes they overcame it is possible to know how they lived their own guilt and how they elaborated their exculpations, both before the priest who confessed them or the Holy Inquisition fiscal who accused them.

CULPA, SENTIMIENTO DE CULPA Y DISCULPA

El objetivo de este trabajo es revisar algunas vivencias cotidianas de los cónyuges novohispanos para saber cómo vivían sus culpas y elaboraban sus disculpas. Aclaro que sólo me referiré a ciertos cónyuges, en especial a aquellos que recurrían a la bigamia como una alternativa para poder vivir maritalmente en una sociedad cuyos patrones culturales imponían a las parejas la necesidad de santificar la unión ante la Iglesia y, a la vez, les negaban la posibilidad de divorciarse para volverse a casar legalmente. Sin duda, en el territorio novohispano los casos de bigamia fueron frecuentes y se registraron durante todo el periodo virreinal. [Alberro, 1981; Enciso, 1983] A pesar de ello, los bigamos en ningún momento fueron un problema social, ni su comportamiento puso en peligro el matrimonio católico, pues mientras algunos cónyuges optaban por la bigamia, muchos más permanecían fieles cumpliendo los preceptos del modelo matrimonial católico de la unicidad e indisolubilidad.

En general, los bigamos novohispanos eran miembros de la grey católica que voluntaria y temporalmente olvidaban cumplir algunas normas del modelo matrimonial vigente, en especial las de unicidad, indisolubilidad, fidelidad y convivencia

* DEH-INAH

conyugal; pero ellos en ningún momento emitían opiniones heréticas contrarias al sacramento del matrimonio. De acuerdo con los criterios legislativos y judiciales establecidos por la Corona y la Iglesia, se les consideró como delincuentes por infringir las normas propuestas por el sacramento del matrimonio al “casarse por segunda vez en vida de su cónyuge legítimo”.¹ Y fueron tratados como “delincuentes y pecadores” por el Tribunal del Santo Oficio. Subrayo que los calificativos de culpable, delincuente o pecador que usaré a lo largo de este trabajo eran los que se manejaban durante el virreinato.

Antes de adentrarnos en el tema de las vivencias matrimoniales teñidas por la culpabilidad, es pertinente revisar algunas particularidades de los conceptos de culpa y disculpa. Actualmente, en términos sencillos y generales, se considera que la culpa es una falta más o menos grave cometida a sabiendas y voluntariamente. [Casares, 1981:224] También se sabe que la culpa es un estado “ánimico, subjetivo”, propio del individuo que ha cometido un delito caracterizado por la toma de conciencia del daño causado y de la negligencia o incumplimiento manifestados. [Abagnano, 1995:74; Warren, 1993:77] Desde esta perspectiva, la culpa o culpabilidad es una falta o un delito cuya responsabilidad recae en el individuo que voluntariamente transgrede o se aparta de las normas sociales y está conciente de la magnitud de su proceder equivocado. Esta culpabilidad se valora de acuerdo con los cánones legislativos, jurídicos o morales del grupo social, y por medio de ellos se establece el grado de responsabilidad del culpable, al cual se le juzga, se le castiga o, si es posible, se le perdona. En este marco de referencias la disculpa es el acto mediante el cual el individuo que se siente culpable da razones o pruebas que lo descargan de una culpa o delito; pero también, disculpar es la acción de admitir como buenas las razones o pruebas que el individuo aporta para demostrar su inocencia. [Casares, *ob. cit.*:300]

Esta situación nos lleva a considerar que entre la culpa y la disculpa está el sentimiento de culpa, “estado anímico en el que el individuo se halla dominado por la creencia o seguridad de que ha infringido alguna norma social, algún principio ético o moral, o alguna prescripción legal” de índole civil o religiosa. También se dice que el sentimiento de culpa es un sentimiento de responsabilidad propio del adulto normal por medio del cual el individuo “se da cuenta de que está obligado a actuar de acuerdo con las normas vigentes” y, por consiguiente, de que puede hacerse acreedor a un castigo si infringe las prescripciones imperantes. [Warren, *op. cit.*:330] Bajo estos términos, podemos considerar que la capacidad de razonar propia del individuo que ha traspasado la edad de la inocencia y se encuentra en pleno uso de sus facultades mentales es un requisito para que el infractor experimente el senti-

¹ Edicto. AGN, Edictos, v. II, fs. 101-105, 1705.

miento de culpa y pueda ser considerado como culpable por las leyes civiles o eclesiásticas.

Los psicólogos han estudiado ampliamente este sentimiento al que también la religión católica ha dedicado especial atención y en cuya terminología se conoce como sentido de culpa. En el campo de la moral católica la expresión sentido de culpa alude "al drama en que una persona puede encontrarse" cuando advierte que en el pasado cometió una falta parcial o global. Pero para que esta "dolorosa" toma de conciencia se de es necesario que el individuo acepte verdaderamente que cometió la falta "porque en aquel momento le falló esa fuerza interior de cuya ausencia la persona se reconoce confusamente responsable". Este sentido de culpa puede estar presente en cualquier momento de la vida de la persona, sobre todo cuando ésta toma conciencia de que cometió un hecho reprehensible o reprobable. [Ancilli, 1987, vol. 1:523] Con el sentido o sentimiento de culpa el individuo, desde el presente, toma conciencia de los hechos negativos realizados en el pasado y se siente culpable.

Las definiciones antes mencionadas corresponden a nuestra actualidad pero, sin duda, son herramientas de análisis aplicables al estudio del pasado; sobre todo cuando se trata de investigar sobre sentimientos tan humanos y constantes como la culpa o la disculpa. Con este apoyo, al conocer los elementos significativos de las definiciones modernas, tenemos la base para remitirnos al pasado y preguntarnos: ¿cómo se vivían las culpas, los sentimientos de culpa y las disculpas en el México virreinal? ¿Qué términos se usaban para designar a los culpables? ¿Qué palabras se utilizaban para hablar de las culpas, sentimientos de culpa o disculpas? ¿Ante quién se culpaban o se disculpaban los infractores? ¿Para la Iglesia o la Corona, quiénes eran culpables y cómo los disculpaban o perdonaban? Todo parece indicar que las culpas siempre han acompañado al género humano y se han vivido de distinta manera, ¿pero cuáles han sido esas formas?

Las consideraciones anteriores sobre la culpa, la disculpa y el sentimiento de culpa nos llevan a tomar en cuenta que las tres son actitudes personales y subjetivas que están determinadas por la cultura que le es propia al individuo. Los tres son conceptos culturales e históricos y se presentan con características propias en un espacio geográfico concreto o en un tiempo determinado; más aún, corresponden a un grupo cultural específico. Por ello, conviene subrayar que los contenidos y significados de las culpas, sentimientos de culpa y disculpas que aquí vamos a analizar se manifestaron en el territorio novohispano entre los fieles católicos que conocían los fundamentos generales de la doctrina católica así como los mandamientos de la Ley de Dios, los de la Santa Madre Iglesia y los sacramentos.

CULPA JURÍDICA O MORAL

Durante casi todo el periodo virreinal en Nueva España todo estaba diseñado para que en particular los cónyuges transgresores, y en general los novohispanos infractores, se sintieran realmente culpables tanto en el ámbito de la vida privada como en el de la pública. Esto sucedía porque algunas culpas se ventilaban desde varios puntos fuertemente vinculados entre sí; tal fue el caso de los pecados que eran a la vez delitos. Mientras que el acto de cometer un pecado correspondía a la esfera de la vida privada, la confesión del pecado se enmarcaba dentro de la vida pública institucional de la Iglesia católica. Algo semejante ocurría con el delito, cuya ejecución la realizaba el individuo en el ámbito de su vida privada, sin embargo, el juicio en contra del delincuente era un acto público de la justicia. Además, simultáneamente se podía ser culpable desde el punto de vista del derecho real y del canónico; entre estas culpas públicas figuraba la bigamia, delito del fuero mixto relacionado con el sacramento del matrimonio.

Esta culpabilidad simultánea ocurría porque la Corona, mediante sus códigos legislativos, había determinado que culpable era todo aquel que transgredía la ley natural, la ley de Dios y la ley del Rey. Para la Corona el culpable era un delincuente al que había que juzgar y castigar. Por su parte, la Iglesia católica respaldaba las disposiciones reales legislativas y judiciales sobre los delitos, los delincuentes y los castigos. Pero había ciertos asuntos del fuero mixto en los que la Iglesia tenía la potestad exclusiva para juzgar a los delincuentes. Entre estos delitos estaban los relacionados con el sacramento del matrimonio y con la legitimidad del enlace matrimonial. Con tales facultades la Iglesia tenía tribunales, como los del Provisorato y de la Inquisición, que estaban facultados para juzgar y sentenciar a los delincuentes, utilizando para ello los códigos legislativos que establecían las características de los juicios y los castigos aplicables a los delincuentes. Pero como los delitos a juzgar eran del fuero mixto, en los tribunales eclesiásticos se conjugaban los mandatos canónicos y los códigos reales. Cabe destacar que como eran tribunales eclesiásticos, además de juzgar y sentenciar a los delincuentes les correspondía establecer las penas medicinales, ya que la misión principal de la Iglesia era otorgar el perdón de las faltas, lograr el arrepentimiento y la reconciliación del delincuente.

Además, por ser su campo, la Iglesia tenía jurisdicción absoluta sobre la moral y los aspectos religiosos de los comportamientos de los feligreses. Para ella el culpable era el fiel que transgredía la "ley de Dios y la de la Santa Madre Iglesia Católica"; en este caso el culpable era considerado como un pecador cuyas culpas eran pecados veniales o mortales, dependiendo de la mala intención que se pusiera en ellos, y siendo pecados, se perdonaban mediante el sacramento de la penitencia.

Conviene aclarar algunos aspectos del concepto de pecado, sobre todo aquellos

que nos ayuden a entender por qué se consideraban tan graves algunas faltas contra el sacramento del matrimonio, como la bigamia. En términos generales y expresados de manera sencilla, podemos decir que la Iglesia ha considerado el pecado como una acción libre propia del feligrés conciente. En esta concepción del pecado el elemento determinante no es la acción en sí misma sino la intención que la mueve y anima. Por eso se considera que cuando no se percibe ni se capta la malicia de la acción no puede haber culpa moral, en cambio, si se percibe la malicia, aunque no se realice un acto concreto sí existe la culpa moral. La mala intención da origen al pecado. De acuerdo con estos significados, al bigamo se le acusaba por “la malicia” de sus pensamientos y actos ya que deliberadamente abandonaba al cónyuge legítimo, ocultaba su pasado matrimonial y sabiendo del impedimento, se casaba nuevamente por la Iglesia.

Para la Iglesia la culpa moral ha sido una “infidelidad libremente” ejecutada en contra de los valores auténticos de la realización de uno mismo. [*Ibid.*, vol. III:118] Por eso, al pecado se le ha considerado como una falta contra la razón, la verdad y la conciencia recta. Pecar es faltar al amor verdadero a Dios y al prójimo y se puede pecar con una palabra, un acto o un deseo contrarios a la ley de Dios. [Catecismo: 469] Desde esta perspectiva el bigamo, al desobedecer la ley divina, no amaba a Dios; además distorsionaba el amor al prójimo al lesionar al cónyuge legítimo, al ilegítimo y a la prole. Al primero lo abandonaba, y el abandono era un acto de desamor; al segundo lo engañaba y el engaño también era una manifestación del desamor; a los hijos legítimos los perjudicaba con el abandono y a los ilegítimos los marcaba con el estigma de la procreación ilegal.

Los pecados se han valorado según su gravedad, los más terribles han sido catalogados como mortales y los más leves como veniales. Para los fines de este trabajo interesa conocer algunas particularidades del pecado mortal, como por ejemplo las condiciones que se requieren para que un pecado se tipifique como tal. La primera de ellas indica que es pecado mortal toda acción considerada como materia grave cometida con pleno conocimiento y deliberado consentimiento. El asunto de la materia grave está expresado en los Diez Mandamientos, en los mandatos que imponen una prohibición, como por ejemplo no matarás, no fornicarás ni cometerás adulterio, no robarás, no levantarás testimonio falso, no serás injusto, no jurarás en vano. [*Ibid.*:471 y s] Estos conceptos van dibujando el entorno que marcaba a la bigamia como un pecado mortal porque el bigamo fornicaba al mantener relaciones carnales fuera del matrimonio y “vivía en un adulterio permanente” durante el tiempo que duraba la relación conyugal ilegítima, además “mentía deliberadamente” y, entre otras cosas, “juraba en vano por la santa Cruz y por la santa Iglesia”.

Durante el virreinato además de pecador también se era culpable ante la sociedad ya que el grupo social, es decir, la feligresía, tenía una serie de consensos y por

medio de ellos consideraba al culpable como un transgresor de las normas sociales que alteraba el orden. En general, la sociedad novohispana era tolerante si la falta se cometía con discreción, pero rechazaba aquellas que denotaban una conducta "escandalosa", como la bigamia. Para los novohispanos el transgresor de la ley de Dios que mataba, robaba o "se casaba dos veces" era una persona peligrosa a la cual no podía juzgar pero sí podía expulsar de la comunidad, una forma de lograrlo era denunciándola. La feligresía sabía que las denuncias se presentaban ante las autoridades competentes para que los culpables fueran encarcelados, juzgados, sentenciados y castigados.

En este ambiente, el individuo que cometía una falta internamente se sabía culpable y sabía que cuando se descubriera su culpa los demás lo verían como culpable, por ello experimentaba el temor y el sentimiento de culpa ante las consecuencias originadas por su proceder equivocado. En este primer momento el individuo llegaba al sentimiento de culpa de manera individual, motivado por los conocimientos que tenía sobre lo que se debía hacer y la certeza de lo que había hecho mal. Pero además de experimentar el sentimiento de culpa de manera personal, privada y secreta, el transgresor o pecador se sentía culpable ante los otros y temía porque sabía que al ser descubierto lo podrían denunciar ante las autoridades. En el caso de la bigamia junto con el sentimiento de culpa estaba el miedo a la denuncia, al juicio inquisitorial y al castigo divino.

Para finalizar este apartado veamos algunas particularidades históricas del uso del término culpa. Se sabe que la palabra culpa es una voz que proviene del latín y el inicio de su uso se ubica aproximadamente en el siglo XIII. [Alonso, 1982, vol. 1: 1304 y s] En el lenguaje castellano cotidiano se definía como el "delito, malicia o falta con advertencia en el cumplimiento de una obligación". [Diccionario, 1737, vol. I: 696] Por otra parte, en términos legislativos se entendía que la culpa era una falta más o menos grave cometida a sabiendas y voluntariamente; dependiendo de sus características se clasificaba como jurídica, lata, levísima y teológica. El significado estaba definido pero la palabra culpa no tenía un uso frecuente y en los códigos civiles se utilizaban conjuntos de palabras para señalar la falta, como por ejemplo "atrevimiento y osadía para cometer lo que no deben", "tales hechos que deben ser escarmentados", "malos hechos contra los mandamientos de Dios y contra las buenas costumbres", "malos hechos contra los fueron o derechos". [Rodríguez, vol. III: 358] O bien, se hacía referencia a las culpas utilizando descripciones sintéticas de las faltas como "casarse segunda vez en vida del cónyuge legítimo", "casado dos veces", "decir proposiciones heréticas", "usar santos para supersticiones". Claro está que también se utilizaba la palabra delito o la designación concreta de la conducta como bigamia, adulterio, estupro o superstición.

La Iglesia, a través de su derecho canónico, siguió más o menos la misma pauta.

Pero además utilizó la palabra pecado como sinónimo de culpa, y lo hizo en el contexto del sacramento de la penitencia. Así, por medio de este derecho estableció que para alcanzar el perdón de los pecados se debían confesar "todas y cada una de las culpas mortales de que con debido y diligente examen se haga memoria, aunque sean ocultas [. . .]". [*El Sacrosanto*, 1860:173-178] Una "culpa mortal oculta" podía ser "desear la mujer del prójimo, su asno o sus criados", simplemente se deseaba y aunque la envidia podía quedar oculta, el hecho de sentirla era pecado.

En el terreno de la justicia inquisitorial encontramos que se seguía una estrategia peculiar para hablar de las culpas sin utilizar el término. En su discurso judicial la Inquisición estableció que era preferible evitar la acusación directa del culpable y utilizar una serie de palabras que indicaran la acción. Para promover las denuncias se decía: "si alguno sabe que alguien ha dicho o ha hecho algo contrario a la fe, que alguien acepta tal o cual error tiene que revelarlo al inquisidor" [Eimeric y Peña, 1996:129] y "deben acudir ante nos para informar" lo que sepan. Ante la Inquisición las personas se presentaban a delatar; no acusaban, sólo afirmaban que habían "visto u oído, decir o hacer algo que atentaba contra la fe católica o en contra de los sacramentos", y lo hacían mediante una descripción sintética de la conducta, por ejemplo, "lo vio casarse segunda vez", "lo oyó decir" tal cosa. Las culpas estaban presentes pero sólo el fiscal del Santo Oficio podía llamar culpable al infractor y acusarlo abiertamente de sus faltas.

VIVIR EN LA CULPA.

DEL MATRIMONIO A LA BIGAMIA

Las culpas que aquí ventilo tenían que ver con el incumplimiento del modelo matrimonial católico, básicamente de la unicidad, indisolubilidad, fidelidad, de la unión conyugal santificada por la celebración del enlace ante la Iglesia y de la convivencia marital de la pareja. Por ello, para saber cómo y por qué se era culpable en el pasado virreinal hay que tener presentes las generalidades del deber ser, o sea, del modelo ideal del matrimonio católico, el cual establecía la celebración del matrimonio ante la Iglesia, la convivencia fiel y permanente de los cónyuges, el cumplimiento del "débito conyugal" así como la procreación y educación de la prole. Al conocer el modelo se pueden detectar los comportamientos que se apartan de él y se percibe el grado de distorsión ejecutado por el transgresor.

Como la Iglesia sabía de "la fragilidad humana" relacionada con el sexto mandamiento y con "la pureza de los novios", estaba atenta a vigilar el cumplimiento de lo ordenado. Por ello, exhortaba a los novios a evitar la convivencia carnal antes de casarse. Pero ante las evidencias y sabiendo que había relaciones anticipadas, estableció que los novios sólo pecaban al fornicar; sin duda, este tipo de fornicación era

una culpa menor y se perdonaba cuando los novios se casaban ante la Iglesia y legalizaban su situación. También había parejas que optaban por el amancebamiento; mientras su unión libre no significara un escándalo o un agravio a la moral imperante se les dejaba vivir en esa situación, pero si alteraban el orden eran obligados a separarse o, por el contrario, si estaban en posibilidades se les presionaba para que se casaran legalmente. En el campo legislativo y en el de la preservación del prestigio de la Iglesia los casos de mayor gravedad eran los de los sacerdotes amancebados, pero como formaban parte del personal eclesiástico la revisión de estas causas judiciales debía llevarse con toda discreción para evitar el escándalo, pues el desprestigio de un clérigo amancebado podía dañar a la institución eclesiástica. [*Concilio III*, 1859:386-390]

Por su parte, los cónyuges casados legalmente ante la Iglesia estaban obligados a cumplir con la fidelidad conyugal, pero podían tener relaciones adúlteras sin que el vínculo conyugal se afectara ya que la Iglesia consideraba que con la infidelidad de alguno de los cónyuges no se alteraba el signo sacramental del matrimonio. [*El Sacrosanto*, ob. cit.:300-304] En realidad, durante el virreinato el adulterio fue una falta totalmente tolerada, sobre todo si se trataba de un varón, por eso cuando algún cónyuge lo requería podía optar por el adulterio casi sin peligro de consecuencias judiciales. La Iglesia se preocupaba sólo cuando se trataba de casos de adulterio incestuoso, como podía ser la fornicación entre un casado y su cuñada. [*Ibid.*:312-314] En cambio, la bigamia era un pecado y un delito, por eso los cónyuges que se atrevieron a casarse dos veces actuaron de manera temeraria ya que sabían que la bigamia era considerada como una culpa grave y duramente castigada.

Para mostrar cómo se llegaban a cometer actos culpables que representaban un peligro y cómo se aceptaba la culpa de manera personal voy a tomar como ejemplo la bigamia y, a partir del perfil del comportamiento del bigamo, veré los distintos momentos de la culpa y del sentimiento de culpa. En términos generales, el problema iniciaba cuando la pareja unida en matrimonio se desintegraba y, aunque la Iglesia lo prohibía, los cónyuges decidían vivir separados. Por supuesto, esta situación de distanciamiento implicaba varios peligros para cada uno de los miembros de la pareja, como podía ser el hecho de que uno de los cónyuges cometiera adulterio o se amancebara. Pero también estaba la posibilidad de casarse nuevamente.

Veamos cómo ocurría el “doble matrimonio” y cómo esta conducta empataba con la tipificación de la culpa, la cual se ha definido como el acto voluntario que se cometía a sabiendas de incurrir en una conducta equivocada o perniciosa. Al separarse, generalmente uno de los cónyuges emigraba en busca de una nueva residencia, y al establecerse nuevamente cambiaba de identidad, pero sobre todo, se hacía pasar por una persona soltera y libre de todo compromiso matrimonial. Aunque sabía que estaba procediendo mal, callaba su sentimiento de culpa e iniciaba una nue-

va relación sentimental que poco a poco le iba colocando en la vía de un nuevo matrimonio. A pesar de saber que estaba impedido, daba palabra de matrimonio y para lograr la realización de sus fines matrimoniales se preparaba para cumplir con el trámite de la información matrimonial. Para ello conseguía testigos falsos que se presentaban a atestiguar que estaba “libre y suelto de matrimonio y que podía contraer el que pretendía”. Se presentaba en el Provisorato correspondiente con ellos y en su información de libertad volvía a afirmar que “podía contraer el matrimonio que pretendía” por ser soltero.²

Los trámites para el matrimonio continuaban y en las parroquias correspondientes se leían las amonestaciones. El futuro bígamo sabía que no se podía descubrir su verdadera situación matrimonial ya que las mentiras dichas lo protegían. Al no existir aparentemente ningún impedimento se decidía el día del casamiento; en la víspera del enlace, como parte del ritual matrimonial católico, los novios debían confesarse. Esta confesión era una última medida para detectar algún impedimento, pero el futuro bígamo amordazaba su conciencia. Así, cuando el confesor le preguntaba sobre su estado callaba todo lo relacionado con su primera unión y afirmaba que estaba libre de todo compromiso matrimonial. El novio pecador estaba seguro de que su verdadero estado no se descubriría ya que, ante las personas con quienes convivía y ante el futuro cónyuge, había guardado celosamente el secreto de su pasado matrimonial.

Una forma de reconocer el sentimiento de culpa y el temor de los bígamos es mediante la detección de sus arrepentimientos públicos o secretos, manifestados generalmente antes de la celebración del matrimonio ilícito. Estos miedos acompañados de los sentimientos de culpa en ocasiones eran tan fuertes que paralizaban al individuo y éste ya no se quería casar, pero ante la amenaza de muerte o simplemente por los golpes que le propinaban los familiares de la novia recapacitaba y casi de manera obligada se casaba nuevamente ante la Iglesia, sobre todo cuando era “deudor de la virginidad de una doncella”.

La convivencia marital se iniciaba con aparente normalidad y, llegado el caso, la pareja procreaba. Este orden aparente se alteraba cuando aparecía en escena alguna persona que sabía del pasado matrimonial del bígamo. En ese momento los sentimientos de culpa y los temores nuevamente afloraban, desencadenándose los acontecimientos. El bígamo experimentaba el miedo ante la posibilidad de ser descubierto y simultáneamente sentía vergüenza por el engaño cometido. En medio de esta turbulencia podían suceder dos cosas diametralmente opuestas: la primera y

² Las informaciones matrimoniales eran documentos elaborados por el personal episcopal y todos ellos correspondían a un formato similar de preguntas y respuestas relacionadas con la posibilidad de celebrar el matrimonio. Las copias certificadas de estos documentos se anexaban a los procesos de bigamia y, junto con las copias certificadas de las actas de los enlaces, formaban parte de las pruebas documentales de los cargos imputados.

más común ocurría cuando la persona que conocía la situación ilícita del bigamo acudía al Tribunal del Santo Oficio para denunciarlo; la segunda era menos frecuente y consistía en la autodenuncia, mediante la cual el bigamo se presentaba ante las autoridades inquisitoriales para delatar su culpa.

DISCULPA MORAL O JURÍDICA

En nuestro pasado virreinal ya se utilizaba la palabra disculpa, pues el uso de este término se remonta aproximadamente al siglo XIII. Desde esa época la palabra disculpa indicaba la "razón o causa que se da o se tiene para excusar del defecto u delito que se imputa". En consecuencia, con el verbo disculpar se indicaba la acción de "excusar, dar y proponer las razones que puedan hacer menor o paliar el delito o falta de alguno". Además, se utilizaba la palabra "disculpación" y se decía que era una "voz forense" que indicaba el "descargo del delito de que algún reo es acusado". [*Diccionario, ob cit.*, vol. II:299] También se sabe que "en lo antiguo se decía disculpa" y que para la época virreinal novohispana se había dejado de usar el término "disculpación".

De acuerdo con las definiciones anteriores la disculpa era el acto de reconocer una actuación equivocada; pero esta aceptación de la culpa llevaba implícito el acto de dar razones o explicaciones y reparar el daño causado en la medida de lo posible. También es importante destacar que dicha palabra estaba ligada a asuntos judiciales cuando se hablaba del delito cometido por un individuo o a aspectos morales cuando se hacía referencia a la falta cometida por un feligrés. Desde esta perspectiva la disculpa tenía dos significados que no sólo no se oponían sino que eran complementarios. Así, para la autoridad judicial civil la disculpa implicaba la aceptación de la culpa por parte del transgresor, el enjuiciamiento, el castigo del culpable y la restitución de los bienes económicos, en caso de haber sido sustraídos. Para la Iglesia disculpar era el acto de perdonar los pecados y para la justicia eclesiástica significaba el conocimiento y la valoración de la culpa. Así, se juzgaban los delitos y se imponía la reparación del daño físico o moral.

En este contexto, el acto de pedir una disculpa era una creación intelectual propia del individuo totalmente socializado que se reconocía como miembro de un grupo cultural, además conocía los modelos y las normas esenciales que regían la vida moral y social en la que se desenvolvía. Este ser social elaboraba su disculpa para que se supiera que aceptaba su culpa y que estaba dispuesto a sufrir las consecuencias de su proceder equivocado o a reparar el daño; además, deseaba hacer público su arrepentimiento para que se le permitiera seguir viviendo en el grupo o, simplemente, para lograr el perdón de la persona lesionada.

Para que el individuo elaborara sus disculpas básicamente debía existir el reco-

nocimiento, es decir, la toma de conciencia de haber cometido un acto prohibido o causado un daño. Este reconocimiento podía darse en un nivel privado cuando la persona elaboraba en la intimidad su disculpa a partir de lo que sabía sobre el bien y el mal, ya que para reconocer el mal debía conocer el bien. Como esta aceptación de la culpa era íntima y secreta correspondía al individuo dar o no disculpas, dependiendo de sus valores y conciencia personales. Claro está que al pedir disculpas y ser disculpado la culpa dejaba de ser secreta e íntima, al convertirse en un asunto en el que al menos intervenían dos partes: el culpable y el que perdonaba.

El reconocimiento de la culpa también podía ser público y se estructuraba a partir de lo que moral o legalmente estaba permitido o prohibido. Este reconocimiento público de haber actuado mal tenía dos niveles. El primero correspondía a la aceptación de la culpa, al arrepentimiento verdadero y a la confesión del pecado ante el sacerdote. Para evitar confusiones cabe aclarar que la confesión de los pecados no se hacía públicamente, es decir, delante de la feligresía; pero sí era un acto público por ser una norma que la Iglesia católica había establecido para toda la feligresía y que se debía realizar en la parroquia, en el confesionario, frente a un confesor. La confesión era un acto de la vida pública de los católicos en el que sólo intervenían el penitente y el sacerdote. El segundo nivel correspondía al reconocimiento de haber cometido un delito y estar dispuesto a confesarlo ante los fiscales de los tribunales. En este ambiente, para la moral católica las culpas eran pecados que se confesaban delante del confesor y, para la justicia real o eclesiástica, las culpas eran delitos que se confesaban ante el fiscal. Y tratándose de culpas en contra del sacramento del matrimonio, unos y otros debían confesarse ante las autoridades eclesiásticas correspondientes.

Como la palabra disculpa también significa perdonar, resulta pertinente abordar el asunto del perdón, ya que las disculpas estudiadas tenían que ver con la confesión y el perdón de los pecados, además de que estaban inscritas en el marco judicial de la confesión de los delitos y de la exoneración de la culpa. Veamos en primer término lo relacionado con la disculpa moral, la confesión y el perdón de los pecados. Esta reflexión es necesaria porque un elemento importante de análisis en este trabajo es la autodenuncia, la cual en ocasiones tenía como antecedente la confesión ante el sacerdote y el retraso en la absolución; además, a los bigamos se les cuestionaba severamente sobre la frecuencia con que habían acudido a "confesarse sacramentalmente" durante el tiempo que había durado el matrimonio ilícito.

Para la Iglesia la disculpa de las faltas se lograba mediante el perdón de los pecados, por eso los novohispanos estaban obligados a hacer una vez al año la confesión general de sus pecados ante el sacerdote. [*El Sacrosanto, ob. cit.:*176] La confesión general incluía en primer lugar los pecados mortales y en segundo los veniales; éstos últimos debían confesarse sólo cuando no existiera el verdadero arrepentimiento

del penitente. Con la confesión se lograba la reconciliación del pecador, ya que el individuo se enfrentaba conscientemente a los pecados que había cometido y asumía su responsabilidad.

La confesión de los pecados era parte del sacramento de la penitencia y mediante ella se perdonaban las culpas que los católicos hubieran cometido después de su bautizo,³ ya que la Iglesia consideraba que el católico bautizado a los siete años comenzaba a tener conciencia, malicia y conocimiento del significado de la palabra pecado. Por eso a partir de esa edad debía confesar sus pecados y cumplir con la satisfacción penal impuesta por el confesor. [Ancilli, *ob. cit.*:133; *El Sacrosanto, ibid.*: 135] El sacramento de la penitencia que incluía la confesión fue un asunto de gran importancia, por eso en el Concilio de Trento⁴ se dictaron varios cánones para ratificar o rectificar los asuntos relacionados con dicho sacramento y anatematizar las opiniones heréticas en contra de la confesión. El sacramento de la penitencia, junto con el de la unción de los enfermos, era el sacramento de “la curación”. Según el discurso eclesiástico eran necesarios porque el pecado “enfermaba el cuerpo y manchaba alma”; por eso “Jesucristo era el médico de las almas y de los cuerpos”, y como su obra era “de curación y salvación”,⁵ él había establecido el perdón de los pecados mediante el sacramento de la penitencia.

En Trento se utilizó la palabra culpa como sinónimo de pecado, y la referencia textual indicaba que para alcanzar el perdón de los pecados se debían confesar “todas y cada una de las culpas mortales de que con debido y diligente examen se haga memoria, aunque sean ocultas y cometidas contra los dos últimos preceptos del Decálogo [. . .]”. [*El Sacrosanto, ibid.*:176] Esta cita nos indica que los fieles de aquella época sabían claramente que las conductas equivocadas relacionadas con los ocho primeros mandamientos eran pecados mortales. Pero como no ocurría lo mismo con los dos últimos mandamientos, en Trento se hizo énfasis en ellos al indicar que también era pecado mortal el acto de faltar a lo ordenado en el noveno mandamiento, que prohibía a los católicos la codicia o los excesos y proponía como práctica la templanza; o en el décimo, que prohibía la avaricia y el deseo inmoderado de apropiación de bienes terrenos, además de que exigía que se desterrara la envidia. [*Catecismo, ob. cit.*:614]

³ “De la Institución que queda explicada del sacramento de la Penitencia ha entendido siempre la Iglesia universal, que el Señor instituyó también la Confesión entera de los pecados, y que es necesaria de derecho divino a todos los que han pecado después de haber recibido el bautismo”. [*El Sacrosanto, 1860*:156]

⁴ “[. . .] sesión XIV, Que es la iv celebrada en tiempo del sumo Pontífice Julio III en 25 de noviembre de 1551. Doctrina de los santísimos sacramentos de la Penitencia y Extremaunción”. [*Ibid.*:148-179]

⁵ “Si tuviesen todos los reengendrados tanto agradecimiento a dios, que constantemente conservasen la santidad que por su beneficio y gracia recibieron en el Bautismo; no habría sido necesario que se hubiese instituido otro sacramento distinto de este, para lograr el perdón de los pecados [. . .] fue en efecto necesaria la penitencia en todos tiempos para conseguir la gracia y justificación a todos los hombres que hubiesen incurrido en la mancha de algún pecado mortal”. [*Ibid.*:148 y s]

Veamos lo relacionado con la disculpa ventilada jurídicamente en los tribunales inquisitoriales mediante la confesión de los delitos. Como se sabe, la Inquisición era un tribunal eclesiástico que tenía la facultad de juzgar a los culpables utilizando los códigos penales de la Corona española y los del derecho canónico de la Iglesia católica. Básicamente, tenía bajo su jurisdicción la represión de la herejía. Pero poco a poco fue anexándose tareas judiciales relacionadas con otras conductas. Tal fue el caso de la bigamia por considerarse que el bigamo tenía pensamientos y actitudes heréticas en contra del sacramento del matrimonio ya que se le acusaba de “tener por lícita la pluralidad”⁶ de cónyuges. El procedimiento judicial inquisitorial se regía por reglas generales que se seguían al pie de la letra en los distintos tribunales inquisitoriales. Por eso en Nueva España, al igual que en otras partes, se propició la generación de denuncias y autodenuncias, que eran las formas culturalmente aceptadas para que la justicia inquisitorial pudiera saber de las conductas contrarias a la fe católica.

Como el objetivo de este apartado es el estudio de la confesión del delito, dedico mayor atención al análisis de la llamada “denuncia espontánea” para ver cómo y para qué los bigamos elaboraban sus disculpas. Sin duda los casos de autodenuncia eran excepcionales y extremos, pero se daban con cierta regularidad porque la justicia inquisitorial promovía amplia y constantemente la autodenuncia mediante los sermones y los edictos. Como la Inquisición tenía esa facultad, presionaba a los culpables para que se presentaran “espontáneamente a nos sin esperar a ser denunciados, acusados o capturados”. Esta comparecencia podía ocurrir en cualquier época del año, pero era preferible “durante el mes de gracia” porque entonces las autoridades inquisitoriales prometían “usar de gran misericordia hacia aquellos que, espontáneamente, acudan a nosotros, confiesen su falta y pidan perdón”. [Eimeric y Peña, *ob. cit.*:131]

Cuando el culpable, atendiendo la propuesta del “tiempo de gracia”, se presentaba voluntariamente a delatarse y pedía perdón significaba que estaba verdaderamente arrepentido. Sin duda el trato especial que prometía la Inquisición era una oferta, ya que el culpable autodenunciado no se enfrentaba al juicio inquisitorial y además se le perdonaban sus culpas. Pero como las autodenuncias también podían presentarse en cualquier momento, principalmente cuando el sentimiento de culpa así lo requería, se estableció un juicio preferencial para estos casos. En general, a los autodenunciados no se les encarcelaba y podían trabajar libremente mientras duraban las averiguaciones y se procedía al juicio inquisitorial; finalmente la sentencia era “sin méritos”, con lo cual se libraban de la vergüenza pública y del destierro.

⁶ Estas palabras generalmente figuraban en la acusación del fiscal y en la sentencia, pero en realidad los bigamos novohispanos sabían de la unicidad, por lo tanto no consideraban lícito tener varios cónyuges a la vez; ellos simplemente se casaban ilícitamente, sabiendo que estaban procediendo en contra de la norma matrimonial católica.

La justicia inquisitorial reconocía la actitud de verdadero arrepentimiento así como la confesión sincera del delito y la necesidad de obtener el perdón por los delitos cometidos. Pero como los inquisidores eran suspicaces y sospechaban de algunos autodenunciados astutos se establecieron reglas sutiles para detectar cualquier mala intención:

El inquisidor con estos moderará su severidad. Pero adoptará grandes precauciones sobre el modo en que desean borrar su falta. Si desean acusarse según el fuero penitencial, declarando que quieren ser escuchados en confesión, el inquisidor no accederá ni escuchará su confesión, pues el no es juez de fuero interno y penitencial, sino externo y jurídico. Por lo tanto, los inquisidores evitaban administrarles el sacramento de la confesión, pues en caso contrario, soslayarían su oficio y desmerecerían el sacramento. El propio inquisidor pecaría por escándalo contra el sacramento si escucha una confesión sacramental y se entera por ella de que alguien ha sido hereje en tal o cual fecha, y ha arrastrado a tantas personas, le será muy embarazoso cuando, después de proceder por vía jurídica, inquiera sobre los hechos que ha sabido por confesión sacramental, y es seguro que el procesado le acuse de violar el secreto de la confesión. ¡Qué escándalo para la Inquisición!

Una vez establecido el delito, el inquisidor considerará en primer lugar si el declarante estaba ya procesado o era además objeto de una delación o de una acusación [. . .]. En caso contrario, el interrogatorio se centrará principalmente en la naturaleza del delito. [*ibid.*: 132 y s]

En términos generales, las normas inquisitoriales debían cumplirse, pero en la práctica siempre cabía la posibilidad de cumplir con las partes esenciales de la disposición y hacer ciertos arreglos que permitieran la aplicación laxa de la norma, sobre todo en beneficio de los grupos dirigentes o de personas poderosas. En Nueva España, en el caso de los autodenunciados peninsulares, se registró un manejo discrecional que pudo tener como objetivo la defensa del prestigio español. De esta manera, aunque la norma rigurosa establecía que el culpable debía presentarse voluntariamente a confesar su falta, cuando el Santo Oficio novohispano tenía noticia de un español transgresor, hasta donde la moderación lo permitía, mediante el envío de citatorios discretos procuraba invitarlo a que se presentara ante las autoridades inquisitoriales para “denunciarse espontáneamente”. También se le hacía saber que si confesaba abiertamente su culpa gozaría de los beneficios judiciales de tal acción, su juicio se despacharía rápidamente, la sentencia sería sin méritos y por lo tanto se libraría de salir penitenciado con “vergüenza pública”, es decir, su prestigio no se mancharía.

ELABORACIÓN DE LA CULPA.

DE LA CONFESIÓN DE LOS PECADOS

AL RECONOCIMIENTO LEGAL DE LA CULPA

Después de haber revisado las generalidades del discurso institucional sobre la confesión de los pecados y los delitos, dedico este apartado al estudio de la práctica de pedir disculpas y a la de disculpar. Veamos cómo se daba el proceso que iba de la confesión del pecado ante el confesor a la confesión del delito ante el inquisidor. Retomo el hilo de la historia de las vivencias conyugales ilegítimas justo cuando el bigamo, sintiéndose culpable y conociendo el rigor de la justicia inquisitorial, procuraba por todos los medios guardar el secreto de su pasado matrimonial. Pero esta situación, en ocasiones, no podía continuar y el proceder equivocado se descubría cuando alguien sabía del primer matrimonio del bigamo. Los primeros en enterarse de la realidad eran los cónyuges engañados, los familiares, los amigos o los vecinos más cercanos al culpable. Generalmente, el hecho de conocer la situación ilícita del bigamo significaba la denuncia del culpable ante las autoridades competentes, y cuando llegaba este momento la culpa del individuo se ventilaba en los tribunales. Pero en otras ocasiones no se le delataba y entonces el bigamo tenía tiempo de proceder con astucia y utilizar los medios disponibles para aminorar las consecuencias de su culpa. Una posibilidad era huir rápidamente sin dejar rastro, otra alternativa era la comparecencia ante el Santo Oficio para delatarse, o también podía recurrir a la confesión de los pecados ante un sacerdote y, a la vez, solicitar un consejo.

Cuando el bigamo decidía acercarse verdaderamente al sacramento de la penitencia debía confesar el pecado de estar casado dos veces. Pero el confesor, después de haberlo escuchado en confesión, no podía darle la absolución, su obligación era retardársela y remitirlo al Santo Oficio para que se denunciara. Generalmente, los confesores estaban instruidos sobre los casos especiales y sabían que la bigamia era un pecado y un delito gravísimo por la malicia y el dolo que implicaba, ya que el bigamo había actuado deliberadamente al abandonar al cónyuge legítimo, engañar al compañero ilegítimo y aprovecharse de la buena voluntad de los testigos en la información matrimonial. También había ocultado su verdadero estado al cura que lo confesó antes de casarse y al sacerdote que lo casó, además, con su "proceder equivocado" al procrear distorsionaba el orden de la sucesión ya que los hijos tenidos en la unión ilícita se consideraban como ilegítimos.

Como la Iglesia era muy cuidadosa en la administración de los sacramentos, en especial el de la penitencia, había previsto una serie de mecanismos para preservar el secreto de confesión y controlar el otorgamiento de la absolución, la cual no se debía negar pero sí se podía retardar. Por medio de estos controles el sacerdote que confesaba a un bigamo no podía denunciarlo pero sí podía coaccionarlo para que

efectivamente se delatara. Una de estas presiones consistía en explicarle el grave peligro en que se encontraba al no tener la absolución, sobre todo en caso de muerte repentina, ya que esto significaba la "condena eterna". Presionado por el confesor, el bigamo acudía ante el comisario inquisitorial y de manera verbal o por escrito presentaba su autodenuncia.

Al Tribunal del Santo Oficio le interesaba saber cuál era la verdadera actitud del autodenunciado. Por ello, en la primera audiencia de oficio se le interrogaba escrupulosamente para saber si se delataba movido por un verdadero arrepentimiento o porque lo había condicionado el confesor. Una estrategia inquisitorial para saber la verdad consistía en ocultar al bigamo las verdaderas sospechas del inquisidor y preguntarle "si sabía o presumía la causa" por la que se encontraba ante el funcionario inquisitorial. Durante las tres primeras audiencias tanto el bigamo denunciado como el autodenunciado debían decir toda la verdad acerca de "lo que se sintiera culpable", esto significaba que "debía recorrer su memoria" y reconocer su proceder equivocado ante las autoridades inquisitoriales. Al final de cada audiencia se le hacía una "monición" con el objeto de despejar el silencio y propiciar la plena confesión, por eso se usaban palabras con tono paternal como, por ejemplo:

Fuele dicho que ya sabe como en la audiencia pasada se le amonestó de parte de Dios, Nuestro Señor y de su Gloriosa y Vendita Madre la virgen María, recorriese su memoria y descargue su conciencia, diciendo enteramente verdad de todo lo que hubiese hecho, dicho, visto hacer o decir a otras personas, que fuese o pareciese ser en ofensa de Dios nuestro Señor y de nuestra santa Fe católica, Ley evangélica que tiene y enseña la santa Madre Iglesia Católica, o en contra el recto y libre ejercicio del Santo Oficio, sin encubrir de si, ni de ellas cosa alguna, ni levantar así ni a otros falso testimonio [. . .].⁷

En general, al delincuente se le daba la oportunidad de reconocer oficialmente su culpa, de no hacerlo así la justicia inquisitorial lo castigaba severamente por la mentira dicha o por el hecho de callar y de ocultar la verdad. Cuando el bigamo reconocía su culpa ante las autoridades se disculpaba y pedía perdón diciendo que él no era hereje y que se había casado una segunda vez por "su fragilidad y miseria" y "no por sentir mal del matrimonio". A pesar de las evidencias, las autoridades inquisitoriales siempre acusaron a los bigamos de herejes, pero en realidad ellos no tenían pensamientos heréticos o manifestaciones contrarias a las leyes eclesiásticas. Simplemente se limitaban a actuar creyendo que podrían ocultar su culpa y librarse de caer en manos de la justicia inquisitorial.

El procedimiento inquisitorial estaba diseñado tanto para comprobar la culpabilidad del bigamo como para descubrir su verdadera actitud. Por eso se habían ela-

⁷ "Proceso en contra de Rosa Pérez Hernández", Archivo General de la Nación, Ramo de Inquisición, 1749, v. 902, s. 11, f.

borado cuidadosamente interrogatorios específicos para cada delito. Con base en el material concentrado en ellos el fiscal organizaba la publicación de los testimonios y la acusación. En cada uno de estos trámites al bigamo se le leían los cargos y él debía contestar a cada uno de ellos, lo cual implicaba el reconocimiento de su culpabilidad. Con esto se le demostraba la gravedad de su culpa. Ante las evidencias que lo inculpaban, nuevamente se arrepentía, pedía perdón y misericordia. La palabra misericordia la utilizaban tanto el reo como el funcionario inquisitorial. El bigamo recurría a ella para ablandar la severidad de los inquisidores y lograr que se compadecieran de él. Por su parte, las autoridades inquisitoriales prometían tener misericordia de los autodenunciados y de los “buenos confitentes”, o sea de los confesos. Para la Inquisición el hecho de “usar de la misericordia” con los autodenunciados significaba un acto de amor cristiano cuyo fin era el perdón del delito y un trato benévolo durante el proceso.

El proceso inquisitorial continuaba y para concluir, al acusado se le leía la sentencia: “sin méritos” para los autodenunciados y “con méritos” para los delatados. Sin duda, la sentencia “con méritos” era más dura e incluía la exhibición del culpable, por eso entre los castigos que se aplicaban a los bigamos delatados figuraban la vergüenza pública y los azotes. De esta manera, la culpa del bigamo dejaba de ser secreta y el transgresor se enfrentaba al desprestigio social. Terminados los actos públicos se procedía con la realización de la “abjuración de levi”, mediante ella el bigamo reconocía nuevamente su culpa y prometía no volver a cometer la misma falta, además aceptaba reparar el agravio cometido y, para que esto sucediera, se le ordenaba retornar al lado del cónyuge legítimo después de cumplir con la sentencia impuesta.

Además, anualmente el reo debía reconocer sus culpas ante el confesor, por ello se le ordenaba la confesión general de sus pecados y el cumplimiento de este mandato se garantizaba con la expedición de un certificado por parte del confesor. De esta manera, se pretendía controlar al bigamo para que no volviera a incurrir en la misma falta. Pero a pesar de estos controles se registraron casos excepcionales de bigamos procesados que intentaron casarse nuevamente de manera ilícita, o casos de bigamos que se casaron efectivamente tres o más veces y que en silencio iban ocultando sus sentimientos de culpa hasta que, para su desgracia, caían en manos del Tribunal del Santo Oficio.

COROLARIO

Éste es mi primer acercamiento al tema de la culpa y aún no llego al punto de presentar conclusiones ya que el estudio histórico de los comportamientos, de los sentimientos y de las creencias es complejo, además, requiere de mayor profundidad.

Pero como debo concluir este ensayo, en los párrafos siguientes voy a presentar una breve reflexión sobre la cultura de la culpa en la que se movían los cónyuges católicos novohispanos. En términos generales, considero que los novohispanos nacían, se criaban y educaban en una cultura regida por una serie de normas morales y sociales mediante las cuales se les enseñaba lo que estaba permitido hacer y se les indicaba lo que estaba prohibido. Con esta crianza y educación el individuo llegaba a saber que la celebración del ritual matrimonial católico era necesaria para la constitución de la familia y la procreación de descendencia legítima; además, de manera significativa llegaba a creer en el sacramento del matrimonio y en la gracia espiritual que se otorgaba a los esposos legítimos. También por medio de esta crianza y educación el feligrés sabía que se caía en la culpa al ejecutar actos contrarios a la norma y que al culpable se le castigaba duramente o se le perdonaba si él mismo confesaba su pecado o su delito. En síntesis, el novohispano crecía y se desarrollaba en un ambiente impregnado de creencias de tipo moral en las cuales las figuras de la culpa, el castigo y el perdón jugaban un papel significativo.

¿Pero por qué a pesar de las enseñanzas sobre lo que se debía hacer los individuos ejecutaban actos prohibidos que les hacían experimentar los sentimientos de culpa y la necesidad imperiosa de elaborar disculpas? Sin duda, las respuestas son múltiples. Encuentro que la más sencilla o evidente está vinculada a la necesidad y capacidad de sobrevivencia y adaptación propia del individuo común y corriente totalmente socializado, es decir, capacitado para vivir en un ambiente en donde se le indicaban las conductas permitidas y se le señalaban las prácticas prohibidas. Esta capacidad de sobrevivencia le permitía adaptar las normas de acuerdo con su conveniencia y, en caso necesario, transgredir la norma para vivir en ella. Pero como esta adaptación desviada estaba considerada como una culpa, el propio individuo se colocaba en un punto crítico en el cual debía asumir la responsabilidad de su "fragilidad humana" y reconocer su culpabilidad. En dicha realidad algunas de estas conductas delictivas, como la bigamia, eran comportamientos alternativos de sobrevivencia, sobre todo cuando al individuo le resultaba imposible acatar las normas rígidas.

También se puede llegar a una suposición hipotética comparando algunas particularidades del sentimiento de culpa con las de otros sentimientos, como por ejemplo el miedo y el dolor. Así, se dice que el miedo es un sentimiento cultural, útil y necesario para el individuo ya que le ayuda a sobrevivir y lo alerta ante una posible catástrofe, pues al experimentarlo los sentidos corporales se activan y con ello se percibe claramente el peligro y se protege la integridad física e intelectual. [Delumeau] Del dolor se afirma algo parecido al considerar que el individuo lo siente y lo vive de acuerdo con su cultura; además, se piensa que cuando el humano siente dolor físico inmediatamente se pone alerta y evita la situación peligrosa que le causó el

daño, así, el dolor se convierte en una protección que en ocasiones permite conservar la vida. [Le Breton, 1999:284] Tal vez algo semejante pasaba con el sentimiento de culpa ya que las particularidades de su manifestación corresponden a una cultura en la que existían las figuras del delito y del pecado, además de que estaba presente la necesidad del perdón.

Seguramente en la cultura novohispana la culpa, el sentimiento de culpa, la disculpa y el perdón de las culpas eran creencias que tenían una doble utilidad. Por un lado, permitían a los individuos actuar dentro de ciertos marcos de tolerancia y evitar la ejecución de actos catalogados como escandalosos, libertinos, aberrantes e imperdonables. Por el otro, daban a las autoridades eclesiásticas y civiles la posibilidad de controlar a los culpables mediante la aplicación del castigo y el otorgamiento del perdón. Tal vez por todo ello, en ese ambiente la culpa era un sentimiento que alertaba al individuo para que actuara con prudencia y no se apartara del buen comportamiento; pero si esto no ocurría y transgredía la norma cayendo en la culpa, se le daba la oportunidad de arrepentirse de su proceder equivocado, pedir perdón y con ello liberarse de su culpabilidad.

Todo indica que a las autoridades novohispanas no les importaba erradicar los comportamientos equivocados, su objetivo era otro; les interesaba controlar a los creyentes y lograr que los feligreses reconocieran su culpabilidad y creyeran verdaderamente en la posibilidad de lograr el perdón de sus pecados o delitos. Sin duda, en Nueva España la práctica de actos culpables, la elaboración de disculpas y el otorgamiento del perdón formaban parte del conjunto de las creencias verdaderas ya que esas conductas y sentimientos se vivían⁸ día a día y constituían la base de la convivencia social.

BIBLIOGRAFÍA

Abbagnano, Incola

1995 *Diccionario de filosofía*, 2ª ed., México, FCE, traducción de Alfredo N. Galletti.

Alberro, Solange

1981 *La actividad del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España. 1571-1700*, México, INAH, DEH, Seminario de Historia de las mentalidades y Religión en el México Colonial, Colección Científica, núm. 96.

⁸ Las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre que acontece. Porque ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas. En ellas vivimos, nos movemos y somos. Por lo mismo, no solemos tener conciencia expresa de ellas, no las pensamos sino que actúan latentes, como implicaciones de cuanto expresamente hacemos o pensamos. Cuando creemos de verdad en una cosa no tenemos la idea de esa cosa, sino que simplemente contamos con ella". [Ortega y Gasset:10]

Alonso, Martín

1982 *Enciclopedia de idioma. Diccionario histórico y moderno de la lengua española (siglos XII al XX). Etimológico, tecnológico, regional e hispanoamericano*, Madrid, Aguilar, vol. I.

Ancilli, Ermanno

1987 *Diccionario de espiritualidad*, Barcelona, Editorial Herder, traducción de Joan Llopis, vols. I y III.

Casares, Julio

1981 *Diccionario ideológico de la lengua española*, 2ª ed., Barcelona, Editorial Gustavo Gili.

Catecismo de la Iglesia Católica

1994 2a. edición, México, Coeditores Católicos de México.

Concilio III Provincial Mexicano, celebrado en México el año de 1585

1859 México, Eugenio Maillefert y Compañía Editores.

Delumeau, Jean

c1989 *El miedo en occidente*, Madrid, Taurus, trad. Mauro Armiño, Ensayistas, 291.

Diccionario de la lengua castellana

1737 *Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con frases o modos de hablar, los proverbios o refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua. Compuesto por la Real Academia Española, Madrid, Imprenta de la Real Academia Española, por los herederos de Francisco de Hierro, vols. I y II.*

Eimeric, Nicolau y Francisco Peña

1996 *El manual de los inquisidores*, Barcelona, Muchnik Editores, traducción de Francisco Martín.

El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento

1860 París, Librería de Rosa y Bouret.

Enciso Rojas, Dolores

1983 *El delito de bigamia y el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. Nueva España. Siglo XVIII, México, Tesis, UNAM.*

Le Breton, David

1999 *Antropología del dolor*, España, Seix Barral, traducción de Daniel Alcoba.

Ortega y Gasset, José

1959 "Ideas y creencias y otros ensayos de filosofía", en *Revista de Occidente*, 8ª ed., Madrid.

Rodríguez de San Miguel, Juan N.

1980 *Pandectas hispano-mexicanas*, 3ª ed., México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, vol. III (Serie A. Fuentes. b) Textos y estudios legislativos, núm. 21).

Warren, Howard C. (comp.)

1993 *Diccionario de psicología*, 2ª ed., México, FCE, traducción de E. Imaz, A. Alatorre e I. Alaminos.

Lo religioso y lo laico en épocas de transición. México siglos XVIII y XIX. Religiosidad, identidad y simbología de las trabajadoras tabacaleras en la ciudad de México*

Hilda Iparraguirre Locicero**

Ana María Saloma Gutiérrez**

RESUMEN: *Observamos en los siglos XVIII y XIX a la sociedad mexicana en transición en busca de su identidad. Un ejemplo son las trabajadoras cigarreras, quienes mezclan su religiosidad con el discurso secularizador.*

ABSTRACT: *During the 18th and 19th centuries, mexican society is in transition in search of its identity. The femal cigarette manufacturers are an example of this, since they mix their religiousness and the secular discourse.*

Durante la colonia, la religión y la Iglesia católica fueron elementos de control ideológico, cultural y político fundamental. Es decir, se imponía la concepción de integrista religioso según el cual todos los aspectos de la vida política y social debían postularse y ser concretados sobre la base de principios inmutables de la doctrina católica. Si bien la etapa independentista puede haber representado para México una derrota del orden colonial en el ámbito político y militar, es un hecho que para el control de las mentalidades, la cultura e ideología, la Iglesia y la religión continuaron siendo elementos poderosos. Así, el siglo XIX mexicano estuvo sometido a fuertes contrastes. El confesionalismo católico basado en la fuerte presencia de una Iglesia de matriz ideológica integrista, debió enfrentarse con el obstáculo que le ofrecía un radicalismo laico persistente. De esta forma, tanto conservadores, como

* Resumen de las ponencias "Lo religioso y lo laico en época de transición. México siglos XVIII y XIX" y "Entre la vocación mariana y el ritual laico. Las obreras cigarreras de la ciudad de México, a finales del siglo XIX", presentadas al III Coloquio de Antropología Simbólica "Marie-Odile Singer", que tuvo lugar en la ENAH, del 22 al 26 de noviembre de 1999.

* División de Posgrado, ENAH-INAH.

liberales decimonónicos, intentaron realizar una transformación, o por lo menos una transacción con la Iglesia. En esa dirección las instituciones de la nueva República adoptaron sus valores y símbolos, adecuándolos a su situación específica e imprimiéndoles un sentido "nacional", las ceremonias del calendario cristiano se profanizaron.

En el proceso de transición a una sociedad capitalista se van incorporando paulatinamente, a veces muy lentamente, las innovaciones tecnológicas. Con mucha más lentitud cambian la cultura, la religiosidad, las costumbres y las tradiciones, y lo que de manera amplia podemos denominar las estructuras mentales que como ya insistiera hace años Pierre Vilar [1980:49], observan un ritmo mucho más pausado, ciclos de mayor duración que las productivas, por ejemplo.

En el último periodo virreinal los intentos de centralización y modernización borbónicas del siglo XVIII produjeron algunos progresos materiales, demográficos y económicos. Sin embargo, la crisis y agitaciones posindependentistas multiplicaron las contradicciones internas del México de la primera mitad del siglo XIX. El correlato que presenciamos muestra los intentos por implantar una constitución liberal¹ y moderna, frente a un sector campesino tradicionalista, un clero antiliberal y el caos económico. En la segunda mitad del siglo se dieron los intentos de modernización jurídica y administrativa, el proceso de desamortización de las propiedades eclesiásticas y comunales, fundamentos de una nación y Estado burgués, que no afectó al conjunto del territorio y de la población de un modo coherente. Como fenómeno social se dio tanto un rechazo al capitalismo liberal e individualista, como un reforzamiento de las tradiciones comunitarias, morales y religiosas populares. El pretendido paso de México a un Estado burgués no se realizó en el siglo XIX, o por lo menos no por completo, este tránsito fue imperfecto y desigual según las regiones, sobre todo en las estructuras psicosociales (aunque las jurídicas como la Constitución de 1857, por ejemplo, sí fueron consolidadas). En esta época, cuando se está gestando un proceso de nación, la identificación Nación-Estado no es tal. Las respuestas de las diversas clases, de los diversos medios, dirigentes o no y de los grupos regionales fueron muy heterogéneas. Este proceso se observa con particular claridad en la ciudad de México, uno de los centros urbanos, de abasto y comercio más importantes y populosos de América en el siglo XVIII. La ciudad conservaba en el siglo XIX muchas de las características y costumbres de su vida cotidiana y por supuesto, rasgos de su cultura y religiosidad, sobre todo entre los sectores populares y trabajadores, a quienes el discurso liberal decimonónico independentista y posindependentista no alcanzó ni influyó, y posiblemente ni llegaron a conocer. El análi-

¹ Recuérdense que entre 1812 y 1857 se promulgaron cinco Constituciones, las de 1812, 1824 y 1857 eran de corte liberal; la de 1814 puede considerárseles como moderada y la de 1836 junto con las Base Orgánicas (1842) atendieron a una concepción conservadora de las leyes y el Estado.

sis de las simbologías y accionar de las obreras tabacaleras en la búsqueda de identidad y solidaridad representa una muestra de lo afirmado anteriormente.

Entre la descripción de una iglesia y otra, Juan De Vieira [1992:93], escritor costumbrista del siglo XVIII, hace referencia al estanco y las fábricas de tabaco, donde comenta con naturalidad: "se observa el constante ir y venir de hombres y mujeres a laborar". Este sector, en especial la familia de los tabaqueros y tabaqueras, así como las de los trabajadores textiles de origen y estructura artesanal y de gran tradición y arraigo colonial, fueron los que manifestaron mayor continuidad en su religiosidad y cotidianeidad en el largo transitar a la modernidad decimonónica. Así, fenómenos de larga duración como las solidaridades seculares, las particularidades de sus costumbres y mentalidades populares, etcétera, se encontraron con el proceso industrializador y el tránsito a la proletarización. La familia, pilar de la sociedad y el trabajo al seno de la misma, son valiosos indicadores de pautas culturales y productivas que permanecieron, e incluso, se trasladaron a las fábricas durante el comienzo del proceso industrializador mexicano de mediados del siglo XIX y las primeras décadas del XX.

Aunque en general poco se conozca sobre las condiciones laborales y de vida de las mujeres tabacaleras que trabajaban en los talleres artesanales de la ciudad de México en la segunda mitad del siglo XVIII, sabemos que estas condiciones eran de subordinación y sometimiento por el acendrado paternalismo de su cultura, que también es dable observar en el conjunto de la sociedad novohispana y decimonónica de la ciudad de México. [Carrera, 1959; González, 1983; Arrom, 1988; Ros, toda su obra] El trabajo femenino continuó existiendo en el siglo XIX casi en las mismas condiciones del siglo anterior, estrechamente ligado a la cotidianeidad familiar y productiva. El maestro artesano era el jefe de la familia y del taller, de él dependían la mujer y los hijos menores de edad así como los oficiales y aprendices. En el caso de las cigarreras, tuviesen o no dependientes a su cargo, sus remuneraciones eran mucho menores, esta situación trascendió de los talleres artesanales a la Fábrica Real (1770) y de ésta a las fábricas de tabaco del siglo XIX.

Las operarias y operarios de la industria cigarrera al ser trasladados de los pequeños talleres a la Fábrica Real, llevaron consigo un cúmulo de saberes, hábitos, jerarquías interiorizadas y por supuesto una cultura y una identidad estructuradas de acuerdo a las tradiciones artesanales. La fábrica porfirista mantuvo en muchos aspectos una organización del proceso de trabajo muy semejante al taller, lo que permitió que los industriales tabaqueros combinaran mecanismos de control tradicionales con nuevas formas de dominio. En tanto se mantuvieron las jerarquías artesanales y el pago a destajo, también los fabricantes tuvieron la necesidad de inculcar entre sus trabajadores nuevos hábitos relacionados con el mundo fabril: disciplina, puntualidad, constancia, productividad, ahorro y en general, valores éticos

de una concepción laica y capitalista del trabajo. [Cfr. Saloma, 1998] Sin embargo, en esta transición continuó desempeñando un papel fundamental la religiosidad popular y el control ideológico y político de la Iglesia.

Característica fundamental de la vida cotidiana, la organización, el trabajo y las diversiones de esta época de transición fueron la fluctuación y combinación constantes entre lo religioso y lo laico. En la construcción de un nuevo imaginario también se observan contradicciones entre los propios trabajadores, mismas que emergieron en la vida cotidiana, tanto al interior como al exterior de la fábrica. Las creencias religiosas católicas y en particular el culto por la virgen de Guadalupe² se alternaban y coexistían con las ideas liberales, positivistas, protestantes, socialistas y anarco sindicalistas. Con la creación de la nación mexicana como Estado Nacional moderno, los trabajadores varones encontraron elementos que les podían equiparar con la población masculina dominante: la ciudadanía. La posesión de esta nueva categoría jurídica dotó a los trabajadores de la posibilidad de acceder teóricamente a la igualdad, y por lo tanto a la justicia. Gerardo Necochea proporciona una visión de cómo va evolucionando el concepto trabajo, entre lo religioso y lo laico, de 1780 a 1910 en autores que aun desde distintas perspectivas ideológicas, escribían preocupados por las condiciones sociales y por la dirección que debía tomar su sociedad. El proceso intelectual del periodo que desemboca en el:

[. . .] pensamiento social católico y las variedades del liberalismo del siglo XX muestra el empeño puesto en que la idea de trabajo legitime el ideal de sociedad [. . .] [durante este periodo se observan notorias rupturas] pero, por esa misma razón las continuidades son más significativas. [Necochea, 1996:35]

Sin embargo, la población femenina de la naciente República quedó excluida del privilegio de la ciudadanía y por lo tanto continuaron en situación de subordinación y desigualdad. Frente a esta situación, las mujeres en general y las trabajadoras en particular, debieron buscar los elementos que les permitieran construir su identidad en la nueva nación y esta construcción la encontraron en un elemento tradicional: la religión y el culto mariano.

Las cigarreras y las formas de organización que adoptaron nos brindan información al respecto. Aunque desde el siglo XVIII formaban parte de las asociaciones y cofradías de tabacaleros, cotizaban y gozaban de sus beneficios; las trabajadoras mujeres estaban excluidas del desempeño de puestos directivos y hasta del trabajo

² Desde el siglo XVIII el culto a la virgen de Guadalupe cobró gran importancia entre los criollos y mestizos novohispanos, a esta imagen se le empezó a relacionar como uno de los símbolos de la Nueva España, enfrentándola a los iconos emblemáticos de los españoles peninsulares, como sería el caso de la virgen de los Remedios. En el periodo posterior a la independencia, el culto guadalupano conformaba parte de la nueva construcción de identidad y nacionalismo de los mexicanos.

de supervisión de los enfermos y los muertos, como fue el caso de la Concordia de San Isidro Labrador [Ros, 1991, 1992]³ donde tenían espacios diferenciados, por lo general de subordinación. En el siglo XIX esta situación se agudizó e incluso se llegó a la separación e impedimento del ingreso de las mujeres a las nuevas organizaciones creadas por los tabaqueros varones, como los casos de la *Mutualista y de Resistencia del Ramo del Tabaco*, en la segunda mitad del siglo XIX, y el de la *Federación Nacional de Sindicatos de Obreros Tabaqueros* en 1927.

Ante esta situación, las trabajadoras cigarreras fundaron durante el porfiriato en 1887-1888, una sociedad mutualista llamada *Hijas del Trabajo*, por medio de ésta pretendían atender tanto sus problemas identitarios como laborales y salariales, relaciones de poder, de parentesco sanguíneo o ritual dentro de la fábrica, asimismo, resolver aspectos de la vida cotidiana más allá de los muros de la fábrica, como el cuidado de los hijos pequeños —la jornada de trabajo fluctuaba entre diez y doce horas diarias, seis días a la semana—, la enfermedad y la muerte misma.

Pero lo que aquí nos interesa destacar son las características paternalistas, laicas y religiosas de la citada organización y cómo las instituciones religiosas, sus rituales y simbologías representaron el instrumento más eficaz para afirmar la solidaridad y la identidad al interior de la nueva situación republicana y laica. En primer lugar, *Hijas del Trabajo*, en la práctica era conducida por hombres provenientes de la clase media y el artesanado vinculados al orden porfiriano. Es necesario recordar la condición de inferioridad jurídica de la mujer a quien no se le reconocía la ciudadanía por lo cual quedaba inhabilitada para el desempeño de cargos públicos y representar a otros ante los tribunales.

Además de necesitar legalmente la representación de los varones, las mutuales de mujeres buscaron el apoyo y la aprobación de sectores hegemónicos de la sociedad. En el caso de las cigarreras, solicitaron los favores de la propia esposa del presidente Porfirio Díaz, Doña Carmen Romero Rubio, a quien las obreras nombraron la gran protectora de las clases trabajadoras. La Junta de Honor de las *Hijas del Trabajo* estaba conformada, entre otras, por distinguidas damas, su presidenta Manuela Arango de Carrillo, esposa del comandante militar del Distrito Federal y su vicepresidente Josefina Bros de Riva Palacio.

En segundo lugar, las *Hijas del Trabajo* recurrieron a la Iglesia y a la advocación de la virgen.

En este trabajo nos interesa particularmente resaltar el significado ritual y político que revistió la ceremonia de inauguración de la Sociedad. Más allá de esta ceremonia en sí, debemos destacar que las tabaqueras, al igual que otros sectores populares y trabajadores participaban con sumo agrado y convencimiento tanto en los

³ Ros transcribe parte del documento de la fundación de la Concordia de San Isidro Labrador, el cual se encuentra en el Archivo General de la Nación, Ramo del Tabaco, 1770, vol. 500, f. 1.

rituales religiosos como en los cívicos, donde se mezclaban procesiones, paseos de insignias, discursos laicos y católicos, repicar de campanas y acompañamiento de música profana. Estas ceremonias formaron parte de la cultura de las trabajadoras y los trabajadores de la época, formas de lograr cohesión, mantener una identidad, orgullo y respeto del resto de la sociedad.⁴ Tal fue el caso de las cigarreras y del discurso por ellas elaborado: complejo, contradictorio, ambiguo, coherente con las condiciones específicas con las que contaban y con la cultura y religiosidad de la época.

ENTRE LA DEVOCIÓN MARIANA Y EL RITUAL CÍVICO

Al analizar el siglo XIX mexicano, encontramos una serie de continuidades en los aspectos del imaginario colectivo que nos permiten realizar un estudio más cuidadoso de la sociedad de la época. A diferencia del plano económico, en donde las transformaciones y las contradicciones son más rápidas y visibles, en los niveles culturales e ideológicos es más difícil percibir las fracturas y las alteraciones en los usos, costumbres y ritos de la población, pero es allí precisamente, donde existe una posibilidad de búsqueda y comprensión de cómo una sociedad se va transformando.

Al efecto, la ceremonia de bendición del estandarte de la sociedad mutualista *Hijas del Trabajo* del ramo de cigarrería fundada en 1887-1888 a la que hicimos referencia constituye un valioso ejemplo.

Esta ceremonia tuvo dos vertientes: una de contenido religioso y otra como parte de un ritual cívico en construcción. Del mismo modo, los diversos elementos iconográficos que integraron el estandarte bendecido demuestran cómo en el imaginario colectivo de las obreras de la industria cigarrera, la concepción cristiana de la Iglesia Católica y el pensamiento laico reflejo de las nuevas teorías filosóficas del siglo, se amalgamaron para conformar una cultura y un pensamiento particular e identitario, en el mismo contexto social y religioso del resto de los trabajadores asalariados, así como de amplios sectores de la sociedad mexicana de la época.

El análisis simbólico de los elementos constitutivos del estandarte de esta sociedad mutual, tanto de los iconos como de los colores utilizados en su elaboración, nos permiten comprender mejor este pensamiento y sus alcances.

La fundación de esta mutual en 1887, fue el resultado de una gran huelga realizada por las trabajadoras en ese año. El punto culminante lo constituyó la ceremonia de bendición del estandarte. La primera reunión para constituir la sociedad de las cigarreras se realizó en diciembre, sus socias decidieron fijar la ceremonia de ben-

⁴ Ana Ma. Saloma Gutiérrez, comunicación al 5º Congreso del Doctorado en Antropología, enero de 1999.

dición de su estandarte el 31 de mayo de 1888, cinco meses después de iniciadas las operaciones de la mutual. [PP1888i] El aplazamiento se debió básicamente a tres motivos: reunir los fondos necesarios para realizar la ceremonia con un mínimo de decoro, dar el tiempo necesario para que dos artesanos varones bordaran la insignia y hacer coincidir la ceremonia con el cumpleaños de su presidenta honoraria, la señora Manuela Arango de Carrillo.

El día señalado para la bendición del estandarte, las obreras cigarreras, las sociedades mutuales hermanas con sus respectivos estandartes y demás invitados que las acompañarían ese día en la procesión al templo de San Cosme, se reunieron muy temprano por la mañana en el callejón del Progreso núm. 5. Allí la Comisión de Orden se encargó de organizar a los diferentes contingentes y supervisar que se formaran en el orden acordado; primero gendarmes a pie, después los estandartes y comisiones de las sociedades mutualistas de varones entre las que destacaban las organizaciones de conductores, sombrereros, tejedores, talabarteros, meseros, panaderos, zapateros, filarmónicos y pulqueros. El tercer sitio lo ocuparon los músicos del 24º batallón de línea y atrás de ellos se situó al estandarte de las *Hijas del Trabajo* y sus agremiadas, en quinto lugar fueron colocadas las mutuales de señoras con sus respectivos estandartes y al final del contingente, cerrando la marcha se ubicó a la directiva de las *Hijas del Trabajo*, los presidentes de las sociedades mutualistas, de la *Convención Radical*, del *Congreso Obrero* y el periodista Federico Fusco, propietario del periódico *La Paz Pública*.

El numeroso grupo de trabajadoras y trabajadores fue esperado en el templo de San Cosme por distinguidos miembros de la élite porfirista que apadrinaron el acto de bendición y a la sociedad mutual de cigarreras. Las madrinas fueron Manuela Arango de Carrillo y la señorita Eva Ceballos; los padrinos los generales Hermenegildo Carrillo y José Ceballos, comandante militar y gobernador del Distrito Federal, respectivamente.

El párroco de San Cosme, celebró el rito de misa católica donde se bendijo el estandarte y algunas bandas de distintos colores que colgaban de dicha insignia. En el momento de la bendición se interpretó el Himno Nacional. Las bandas ya benditas fueron entregadas a diversas personalidades.

Al concluir la ceremonia religiosa, los obreros acompañados de la banda de música del 24º batallón decidieron ir a felicitar al señor Romero Rubio, mientras que las obreras acompañadas por la banda del 21º batallón, dirigieron sus pasos a la casa de la señora Manuela Arango de Carrillo para saludarla y felicitarla. Al llegar a la casa de las cigarreras, en el salón de recibir, colocaron su estandarte y lo adornaron con las flores que habían portado desde la mañana al iniciarse la procesión. Por su parte la señora Arango de Carrillo recibió a las cigarreras en los pasillos y corredores de su casa saludándolas y regalando algunas prendas de vestir para niños. Concluida

la salutación, la anfitriona y madrina de la sociedad mutualista invitó a pasar a su casa únicamente a la directiva de las *Hijas del Trabajo*, representantes y delegados a quienes obsequió dulces y licores.

La celebración por la bendición del estandarte de las cigarreras continuó el 2 de junio con un baile celebrado en el Teatro Hidalgo al que asistieron las cigarreras y sus familiares; además, fueron invitadas las sociedades mutualistas del Gran Congreso Obrero y la oficialidad de los batallones 21° y 24°. En dicho evento, se interpretó un pequeño concierto y el programa se completó con la lectura de poesías y discursos. Al final del programa cultural y político se realizó un baile que terminó en la madrugada "con el mayor orden y armonía".⁵

En cuanto al estandarte, fue descrito de la siguiente forma:

De finísimo raso blanco guarnecido de oro y fleco del mismo metal, en el centro ostenta los atributos del ramo de la cigarrería bordados al realce con hilo de oro, plata y carmesí.

Estos atributos son: el tablero, en el que hacen los cigarros, una rueca, emblema del trabajo de la mujer, un libro que representa el Reglamento o la ley por la que se rige la Sociedad; unas tijeras, que indican la industria principal de la obrera al salir del taller, pues es sabido que la mujer pobre tiene que hacerse ella misma su vestido.

En la parte superior y en elegantes caracteres bordados también al realce, está la inscripción "Sociedad Hijas del Trabajo".

Abajo la fecha del 31 de Mayo de 1888 en que se inaugura oficialmente la Sociedad.

Los flecos son de hilo y canelones de oro alternados con arte, así como las borlas de los cordones.

El asta será de madera forrada de terciopelo rojo con adornos de oro, y el portaestandarte lo constituirá una elegante banda del mismo género y también con la inscripción "Hijas del Trabajo".

El forro o parte posterior de la insignia bajo la cual se agruparan las dignas obreras del ramo de cigarrería, es de raso azul celeste, que juega de una manera preciosa con el blanco de la parte anterior. [PP1888j]

A primera vista el estandarte contiene únicamente elementos laicos que aluden al trabajo (el tablero); el deber ser de la mujer (la rueca y las tijeras) y la ley (el libro del Reglamento); los iconos utilizados por quienes elaboraron intelectual y materialmente el estandarte les recuerdan a las operarias cigarreras y a la sociedad que es lo que se espera de las trabajadoras: laboriosidad al interior de la fábrica y cumplimiento con sus deberes en el hogar, a pesar de las largas y extenuantes jornadas de trabajo. También, se hace énfasis en el respeto y observación que debe tenerse por la Ley. Este puede ser considerado como un mensaje en el que estarían muy interesados los gobernantes, industriales y oligarquía porfirista que fuese ampliamente aceptado por toda la población.

⁵ Las descripciones de la ceremonia de la bendición del estandarte y de la fiesta en el Teatro Hidalgo se obtuvieron de varios artículos: PP1888ñ, PP1888o, PP1888p, CRO1888b, PP1888q, PP1888s.

En un segundo nivel, menos obvio, el estandarte contiene varios símbolos relacionados con el pensamiento cristiano católico: el libro, los colores blanco, azul, rojo-carmesí (grana); los materiales, oro y plata, y posiblemente la rueda y las tijeras que son dos instrumentos de trabajo que también pueden contener una referencia religiosa. Analicemos a continuación los posibles significados religiosos de los iconos y colores representados en el estandarte de las cigarreras.

El libro manifiesta la sabiduría de la ciencia y de la totalidad del universo; puede significar también el *Liber Mundi*, libro del mundo, donde están escritas todas las leyes que utilizó la inteligencia divina para crearlo, cosmología monoteísta que identifica a "la gente del libro". Un libro cerrado puede denotar la virginidad de María, y un libro abierto en relación con la madre de Cristo, alude a la realización de las promesas del Antiguo Testamento. [Becker, 1988:118-189] Según Udo Becker, la rueda compartía su simbolismo con el huso, el cual por su movimiento de giro regular expresaría el carácter inexorable de las leyes del destino o universales como la del eterno retorno; este autor afirma que también se podría interpretar a veces como símbolo sexual. [*Ibid.*:167, 227]

Las tijeras, por ser un instrumento cortante eran consideradas como un signo activo, por lo tanto, se les estimaba como un elemento masculino. Era el emblema de *Atropos*, una de las diosas del destino (Moiras). Con las tijeras esta diosa cortaba el hilo de la vida y con ello se expresaba que la existencia humana dependía de fuerzas regidas por el destino y se relacionaba con la muerte súbita. [*Ibid.*:315] Esta interpretación presenta un serio problema, es una referencia a la cultura griega clásica, y por lo tanto, se ignora qué tan válida es para la sociedad mexicana del último tercio del XIX. Sin embargo, hemos querido anotarla porque hasta el momento no se ha encontrado otra interpretación para las tijeras.

Por lo que toca a los colores utilizados en la elaboración del estandarte, éstos contienen claras alusiones a la virgen María. El azul es el color del cielo, de la lejanía y del agua; por lo general está revestido de estas cualidades: transparente, puro inmaculado y frío. Es el color de lo divino, de lo verdadero, y lo mismo que el firmamento parece trabado en todos los sentidos, a este color se le considera como emblema de la perseverancia en la verdad, y por tanto, de la fidelidad. Es también el color de lo irreal, lo fantástico. En los retablos cristianos de la Edad Media la lucha entre el cielo y la tierra suele representarse contraponiendo el azul y el blanco a los colores rojo y verde. Como símbolo de la pureza, el azul es también el color del manto de la Virgen. [Becker, *ob. cit.*:45]⁶

El blanco es el color de la luz, de la pureza y la perfección. Representa lo absoluto, el principio y el fin, la reunión de los extremos; de ahí su presencia en ritos de

⁶ Es interesante destacar como el significado de fidelidad del color azul se encuentra en los griegos y éste permanece y trasciende al cristianismo.

nacimiento, de bodas, de iniciación y de defunción. Es el color de los ángeles y los bienaventurados porque evoca el simbolismo espiritual y luminoso. Representa el sentido de la inocencia y la virginidad; al contraponerse al color rojo, el blanco significa la mujer y el rojo el hombre. [*Ibid.*:53; Humbert, 1943:300]⁷ En el ritual católico cristiano, el blanco es considerado como un color litúrgico que simboliza el gozo, la pureza y la santidad; su uso en los adornos está reglamentado y se reserva para las fiestas dedicadas a Cristo, la virgen María y los santos confesores o vírgenes no mártires. Se usa los domingos y los días festivos (Pascua, Navidad y Epifanía), así como en las fiestas de los ángeles, de todo los santos, la Trinidad y de la natividad de San Juan Bautista. [Straubinger, 1958] En la simbología cristiana católica se ha asociado la combinación de los colores blanco y azul como los colores emblemáticos de la virgen María, quién desde la Edad Media, ocupó un lugar central en el ritual y en el culto.

El rojo-carmesí está relacionado a la masculinidad y a Dios Padre, además, en la Edad Media el carmesí fue asociado con la realeza y con los cardenales. En el ritual cristiano católico el rojo es un color litúrgico cuyo significado es amor, la efusión de sangre por amor y el fuego. Los ornamentos rojos se usan en Pentecostés, las fiestas de la Santa Cruz y de los mártires. [*Ibid.*:263]

El oro es considerado como el más noble de los metales, dúctil, maleable, brillante y resistente al ataque de la mayoría de los ácidos; representa lo inalterable, lo eterno, lo perfecto. Por su color se le ha identificado casi siempre con el sol o con el fuego, por este motivo denota el conocimiento, en particular el esotérico. En el cristianismo, representa la más alta de las virtudes, la del amor al prójimo. Es común la noción alrededor del oro por la cual se le considera como el secreto más íntimo y sagrado de la tierra. [Becker, *ob. cit.*:244]

La plata, por su brillo y color blanco simboliza la pureza. Se le vincula a la luna y por consiguiente al principio femenino contraponiéndose al oro, el sol y al principio masculino. En el cristianismo la plata, que se obtiene de un proceso de refinamiento representa el alma que debe someterse a un proceso semejante al de la purificación. Los salmos comparan la plata con la palabra de Dios, y con María por ser una virgen sin tacha. [*Ibid.*:264]

Como se ha señalado, al estandarte se le ataron bandas de diversos colores que también se bendijeron en la ceremonia religiosa, después fueron colocadas o enviadas a diversas personalidades que las cigarreras consideraron importantes para el apoyo o funcionamiento de su sociedad. La asignación de las bandas fue la siguiente: azul, Carmen Romero Rubio de Díaz; blanco, Manuela Arango de Carrillo, Eva Ceballos, Dolores Hernández, Ana Arroyo, Fermina Barajas y Paula Santa

⁷ También entre los griegos el blanco significaba inocencia y este sentido lo mantendrá a lo largo de los siglos y se incorporará al cristianismo.

María; rojo, Hermenegildo Carrillo, José Ceballos, José B. Cueto, Norberto García y Federico Fusco; verde, Pedro Ordeñoñez, José María González y González, Félix Iglesias, Abraham Chávez y Remigio Espinosa [PP1888ñ]. Además, se asignaron otras bandas para que fuesen portadas por las socias asignadas a las distintas comisiones, tricolor (verde, blanco y rojo) para la Presidenta de todas las comisiones, azules para las auxiliares de la Presidenta y solferino para la comisión de Orden, Concierto y Estandarte. [PP1888p]

Como puede apreciarse claramente, los colores relacionados con la virgen María y con lo femenino fueron asignados a las mujeres, con excepción de las bandas tricolor y solferina. La primera de ellas, la tricolor podría estar asociada a la representación de la Trilogía cristiana (Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo) y el segundo, de matiz morado rojizo, podría estar relacionado con el color litúrgico que significa penitencia. A los varones, se les asignaron bandas rojas y verdes, colores relacionados con elementos masculinos.

Para las integrantes de la sociedad mutualista, el estandarte se convirtió en un nuevo icono secularizado pero que encerraba claras referencias religiosas. El discurso contenido en él—y que se teje en torno a él— fue complejo; aparecieron entrelazadas las ideas predominantes de la época con la forma de pensamiento tradicional. La insignia de las cigarreras incluía símbolos clave y emblemáticos de la virgen María (blanco, azul y plata); asimismo, evocó con el oro uno de los diez mandamientos: el amor al prójimo.

Otros colores del estandarte y de las bandas que obsequiaron posteriormente a sus madrinas, padrinos y protectores, también contuvieron fuertes significados de la iconografía cristiana católica que no debieron ser casualidad; por ejemplo el forro del asta, el portaestandarte y las bandas asignadas a algunos varones fueron de color rojo, refiriéndose así a Dios Padre, al principio de masculinidad, al amor y a la sangre. Las bandas azules y blancas siempre fueron asignadas a mujeres y las verdes a varones.

Las alusiones simbólicas no se quedaron allí, las formas de acción y los discursos utilizados por las cigarreras estuvieron permeados por esta concepción cristiana católica, un ejemplo de ello lo encontramos cuando estas trabajadoras con el beneplácito de los sectores más privilegiados de la sociedad porfirista y aún de los propios trabajadores y sectores de la clase media llevaron a bendecir su estandarte. El estandarte, lleno de su significado religioso, cumplió cabalmente con la misión que se le había encomendado y rebasó el de simplemente representar a la sociedad mutual. Su misión real fue la de cubrir y proteger bajo su manto a sus agremiadas, tal y como lo haría la virgen María con sus devotos.

Para confirmar la idea anterior basta detenerse un poco para analizar los actos realizados por las cigarreras el día de la bendición del estandarte y de los términos

que utilizaron los periodistas para describir la ceremonia; por ejemplo “[. . .] bendición de la simpática enseña bajo la cual quedan agrupadas [. . .]”. [PP1888q] Advuértase que el narrador usa la palabra bajo, y no las expresiones “en torno” o “alrededor de”; el término usado por el articulista denota un claro significado de que las trabajadoras se colocaban bajo la protección del estandarte como si se hubiesen puesto bajo la protección de algún santo, o mejor dicho de la virgen María. El estandarte ya bendito, fue tratado por las operarias como lo que era para ellas, una imagen santa, protectora y milagrosa que contenía la representación de la más antigua devoción de las tabacaleras por la Virgen, y como a tal se le reverenció, así se demostró cuando al terminar la ceremonia religiosa el nuevo objeto de culto fue trasladado en procesión solemne a la casa de la señora Carrillo y allí, la insignia fue depositada en un lugar de honor. Las obreras que desde la mañana llevaban en las manos pequeños ramos de flores los depositaron como ofrenda al pie del estandarte.

Es significativo que al terminar la ceremonia religiosa las cigarreras no hayan dejado sus flores en el altar de la iglesia de San Cosme, sino que decidieron llevarlas a donde se encontraba su insignia. Este acto recuerda la tradición de llevar flores a la Virgen en el mes de mayo; por lo tanto fue deliberado, lleno de significado y no algo casual o un detalle simpático para con la señora Carrillo. Fue un profundo acto de devoción mariana de las trabajadoras, el cual se inscribía en sus más profundas raíces religiosas. [*Ibid.*]

La estructura de la ceremonia estuvo impregnada del culto católico cristiano, la forma de marchar al templo en procesión a donde las organizaciones de trabajadores asistieron con sus propios estandartes; la recepción del grupo a su arribo al templo con el repicar de campanas, el acompañamiento de la música. El acto central de dicha ceremonia lo constituyó la propia misa en la que se bendijo la insignia; pero con la presencia de un importante símbolo laico, el Himno Nacional.

Este acto religioso no debe considerarse como un evento aislado, forma parte de la cultura de las y los trabajadores; es una manera de identificarse, de lograr cohesión, mantener una identidad y orgullo; así como obtener el consenso del resto de la sociedad. El discurso religioso católico es un discurso que entiende el conjunto de la sociedad, es aceptado y se le considera como válido y legítimo; es en este sentido que debemos mirar esta ceremonia como parte fundamental de sus prácticas culturales, pero fue también una estrategia de las propias cigarreras para atraer la simpatía y el apoyo de la sociedad, que en cierta forma dio resultado. Ejemplo de ello fue la asistencia y apadrinamiento, y por tanto, el compromiso ritual contraído por Manuela Arango de Carrillo y su esposo, por Eva Ceballos y su padre el general Ceballos. Aunque fue también un compromiso político.

Debemos recordar que una forma de forjar alianzas y lealtades entre los distintos

sectores de la población y el hombre fuerte, la practicó el propio Porfirio Díaz, quién hábilmente hizo que su cumpleaños coincidiera con el día de la independencia. Así en pleno esplendor porfirista se celebraban ambos acontecimientos, donde la persona de Díaz se identificaba como el garante único y posible de dicha independencia y a la vez, símbolo de todos los beneficios que la sociedad debía recibir: orden, paz y progreso. Emulando esta política paternalista, el general Carrillo y su esposa acordaron que la ceremonia de bendición del estandarte de las *Hijas del Trabajo* debía verificarse el día del cumpleaños de la señora Carrillo; de esta forma no quedaría duda del patronazgo que ella ejercía sobre la sociedad cigarrera.

Los lazos que tejieron estas cigarreras no se limitaron a buscar la protección terrenal de los poderosos de la época, también se acercaron a las organizaciones de trabajadores que existían, y mediante estas expresiones rituales confirmaban sus compromisos; es en este sentido que se puede comprender el por qué *La Convención Radical Obrera*, desde sus páginas convocó a los agremiados del *Gran Congreso Obrero* para que asistiesen a la ceremonia. Participar activamente en este tipo de actos, como acudir a entierros o tertulias se consideraba una muestra indispensable de solidaridad entre estas agrupaciones.

La bendición del estandarte de las *Hijas del Trabajo* también fue acogida con beneplácito por sectores de la clase media ilustrada que tenía sus propios espacios para difundir sus posturas políticas e ideológicas, tal y como lo hicieron Federico Fusco desde *La Paz Pública*, Filomeno Mata en *El Diario del Hogar*, o José María González y González en *La Convención Radical Obrera*.

El patronazgo que estableció la señora Carrillo sobre las cigarreras agremiadas a la sociedad *Hijas del Trabajo* se ve claramente afirmado cuando el mismo día que se realizó la bendición del estandarte, al finalizar la ceremonia las cigarreras llevaron en procesión su estandarte hacia la casa de los esposos Carrillo con el objetivo de que la insignia, tan cara para las asociadas, acompañara y protegiera a doña Manuela. La idea de que el estandarte es un icono sacralizado y reverenciado se ve reforzada cuando las operarias depositaron a los pies de la insignia a modo de ofrenda las flores que portaron a lo largo del evento, le asignaban además la importante tarea de cuidar a la madrina de la sociedad mutualista. Este acto consistía en dejar un elemento de poderosa magia sacralizada que para ellas era muy importante. Las cigarreras construyeron un discurso y un ritual, donde se combinaron sin ningún conflicto para ellas, el ritual católico, la devoción mariana y los nuevos símbolos laicos de la nueva Nación mexicana representada por el Himno Nacional, la autoridad civil y militar.

CONCLUSIONES

Las nuevas orientaciones ideológicas que correspondían al orden liberal que se quería instaurar en América en general, comenzaron a corroer los cimientos del viejo orden estamental afectando sus pilares fundamentales: la religión y la unión tono/altar. Pero en México, especialmente, es a partir de la segunda mitad del siglo XIX cuando la sociedad comienza a ser un hecho esencialmente terrenal, sin que ello implique la negación y la presencia de la religión que sigue permeando este orden terrenal, la práctica individual e incluso colectiva de la misma.

Lógicamente este fenómeno se refleja en las simbologías y en la construcción del nuevo imaginario social, que se construye fundamentalmente en las entrañas del viejo orden social.

HEMEROGRAFÍA

Paz Pública, La

Artículos anónimos

- PP1887 "Nueva asociación", 1ª época, año II, núm. 97; 11 de diciembre, p. 2.
 PP1888a "Las Hijas del Trabajo", 2ª época, año III, núm. 6, 12 de enero, p. 1 y s.
 PP1888b "Nos felicitamos", 2ª época, año III, núm. 12, 26 de enero, p. 3.
 PP1888c "Sociedad 'Hijas del Trabajo'", 2ª época, año III, núm. 13, 29 de enero, p. 1 y s.
 PP1888d "Las Hijas del Trabajo", 2ª época, año III, núm. 14, 31 de enero, p. 3.
 PP1888e "Agradecidos y obligados", 2ª época, año III, núm. 15, 2 de febrero, p. 3.
 PP1888f "Las Hijas del Trabajo", autores varios, 2ª época, año III, núm. 21, 19 de febrero, p. 2.
 PP1888g "Sociedad 'Hijas del Trabajo'", 2ª época, año III, núm. 24, 26 de febrero, p. 2.
 PP1888h "Sociedad 'Hijas del Trabajo'", 2ª época, año III, núm. 30, de 11 marzo, p. 3.
 PP1888i "Las Hijas del Trabajo", 2ª época, núm. 47, 24 de abril de, p. 2.
 PP1888j "El Estandarte de la Sociedad 'Hijas del Trabajo'", 2ª época, año III, núm. 56, 17 de mayo, p. 2.
 PP1888k "La Sociedad 'Hijas del Trabajo'", 2ª época, año III, núm. 58, 22 de mayo, primera plana.
 PP1888l "Sociedad 'Hijas del Trabajo'", 2ª época, año III, núm. 58, 22 de mayo, p. 3.
 PP1888m "Sociedad 'Hijas del Trabajo'", 2ª época, año III, núm. 59, 24 de mayo, p. 3.
 PP1888n "Sociedad 'Hijas del Trabajo'", 2ª época, año III, núm. 60, 27 de mayo, p. 3.
 PP1888ñ "Sociedad 'Hijas del Trabajo'", 2ª época, año III, núm. 61, 29 de mayo, p. 3.
 PP1888o "La Sra. Doña Manuela Arango de Carrillo" (La redacción), 2ª época, año III, núm. 62, 31 de mayo, primera plana.
 PP1888p "Comisiones", 2ª época, año III, núm. 62, 31 de mayo, p. 3.

- PP1888q "El estandarte de las 'Hijas del Trabajo'", 2ª época, año III, núm. 63, 5 de junio, p. 2.
- PP1888r "Los frutos de la paz", 2ª época, año III, núm. 63, 5 de junio, primera plana.
- PP1888s "Recuerdos de una fiesta", 2ª época, año III, núm. 63, 5 de junio, p. 2 y s.
- PP1888t "Sociedad 'Hijas del Trabajo'", 2ª época, año III, núm. 64, 7 de junio, p. 3.
- PP1888u "Las 'Hijas del Trabajo'", 2ª época, año III, núm. 70, 28 de junio, p. 2.
- PP1888v "Hijas del Trabajo", 2ª época, año III, núm. 73, 1 de julio, p. 3.
- PP1888w "La Redacción de *La Paz Pública* y la Sociedad 'Hijas del Trabajo' tienen el honor de felicitar en su cumpleaños a la Sra. Carmen Romerò Rubio de Díaz" (La redacción), 2ª época, año III, núm. 79, 15 de julio, p. 2.

González y González, José María

- 1888 "Por las obreras", 2ª época, año III, núm. 74, 3 de julio, p. 2.

Hernández, Dolores, Dolores Girón et al.

- 1887 "A la señora doña Carmen Romero Rubio de Díaz", 1ª época; año II; núm. 73; 15 y 16 septiembre, p. 2.

Hernández, Dolores y Fermina Barajas

- PP1888 "Sociedad 'Hijas del Trabajo'", 2ª época, año III, no: 86, 7 de agosto, p. 3

Convención Radical Obrera, La

- CRO1887 "La señora Manuela Arango de Carrillo", año II; núm. 81; 25 de diciembre, p. 4.
- CRO1888a "Bendición de un Estandarte", año III, núm. 101, 27 de mayo, p. 3.
- CRO1888b "La Sociedad 'Hijas del Trabajo'", año III, núm. 102, 3 de junio, p. 3.
- CRO1888c "Suntuosas fiestas", año III, núm. 102, 3 de junio, p. 3.
- CRO1889 "Pobres cigarreras", año III, núm. 258, 11 de agosto, primera plana.

González y González, José María

- 1887 "Pobres obreras", año II; núm. 62; 7 de agosto, p. 2.

BIBLIOGRAFÍA

Alonso, Martín

- 1958 Enciclopedia del Idioma. Diccionario Histórico y Moderno de la Lengua Española (siglos XII al XX). Etimológico, Tecnológico, Regional e Hispanoamericano, Madrid, Aguilar.

Arrom, Silvia Marina

- 1988 Las mujeres de la ciudad de México 1790-1857, México, Siglo XXI editores.

Báez-Jorge, Félix

- 1994 La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica, Xalapa, Universidad Veracruzana.

Becker, Udo

1998 *Enciclopedia de los símbolos*, México, Editorial Océanum.

Camarena Ocampo, Mario

1995 "Los trabajadores en búsqueda de la ciudadanía", en *Cuicuilco*, México, ENAH, Nueva Época, vol. 2, núm. 4, pp. 65-77.

Carrera Stampa, Manuel

1954 *Los gremios mexicanos. La organización gremial en Nueva España 1521-1861*, México, EDIPASA.

De Vieira, Juan

1992 *Breve y compendiosa narración de la ciudad de México*, (versión facsimilar de la obra del mismo nombre publicada en 1777), México, Instituto Mora.

Gayón Córdova, María

1988 *Condiciones de vida y de trabajo en la ciudad de México en el siglo XIX*, México, INAH.

González Angulo, Jorge

1983 *Artesanado y ciudad a finales del siglo XVIII*, México, SEP/FCE, (SEP 80, núm. 49).

González Navarro, Moisés

1973 "El porfiriato. La vida Social", en Cosío Villegas, Daniel, *Historia Moderna de México*; vol. IV, México, Editorial Hermes.

Humbert, Juan

1943 *Mitología griega y romana*, Barcelona, Editorial Gustavo Gilli, S.A.

Iparraguirre, Hilda

1994 "Cuadros medios de origen artesanal —maestros, capataces y encargados— en el proceso de industrialización y proletarización en México en la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX", en *Cuicuilco*, vol. 2, México, ENAH, Nueva Época, núm. 4, pp. 45-63.

Iparraguirre Lociero, Hilda y Mario Camarena

1997 "Continuidades, rupturas, resistencias culturales y simbólicas en las familias de los trabajadores textiles", en Iparraguirre, Hilda y Mario Camarena (coords.), *Tiempo y significados*, México, Plaza y Valdés Editores, pp. 117-129.

Necoechea Gracia, Gerardo

1996 "La idea de trabajo y su secularización, 1780-1910", en *Revista Taller*, vol. 1, Buenos Aires, BsAs, núm. 2, noviembre.

Obregón Martínez, Arturo

1982 *Las obreras tabacaleras de la ciudad de México, 1764-1925*, México, Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano.

Ramos Escandón, Carmen

1989-1988 "Mujeres trabajadoras en el Porfiriato", en *Historias*, México, INAH, núm. 21, octubre-marzo, pp. 113-121.

Romano, Ruggiero

1998 "Sobre algunos grandes temas historiográficos", en *Antología de un Historiador*, México, Instituto Mora.

Ros, María Amparo

1991-1992 "Concordia de la fábrica de puros y cigarros de México", en *Historias*, núm. 27, octubre-marzo, pp. 63-67.

Saloma Gutiérrez, Ana Ma.

1998 "Reflexiones sobre el culto mariano entre las trabajadoras cigarreras de la ciudad de México durante el porfiriato", mecanoescrito, México, ENAH.

Sordo Cerdeño, Reynaldo

1983 "Las sociedades de socorros mutuos 1867-1880", en *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, vol. XXXIII, núm. 1, julio-septiembre, pp. 72-96.

Straubinger, Juan

1958 "Diccionario católico", en *Sagrada Biblia*, Chicago, The Catholic Press Inc.

Vilar, Pierre

1980 *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Barcelona, Crítica Grijalbo.

El Poder de las Hijas de la Luna. Marie-Odile Marion

[México, CONACULTA, INAH,
Plaza y Valdes Editores, 1999]

Patricia Fournier*

A un cuando Marie-Odile Marion no se encuentra hoy con nosotros, podemos imaginar su alegría y orgullo por la publicación de lo que fuera su tesis doctoral de la Escuela de Altos Estudios en París, laureada con mención honorífica en los premios para investigaciones que otorga el INAH. Tener el texto accesible y en español es un triunfo más a la tenaz labor de Marie Odile, de los años de arduo trabajo de campo y de la aplicación certera de los principios del simbolismo en la interpretación de la cosmovisión de los mayas y en particular de los lacandones. Apreciamos esa envidiable destreza con la pluma que siempre caracterizó a Marie-Odile para dar el salto de las, a veces, áridas descripciones y tecnicismos a las narraciones que nos brinda pletóricas de una poseía que pocos lograron como ella, para así llegar a interpretaciones de una compleja sociedad, de su estructura organizativa y de su ineludible nexos con los mitos y el ritual. Ella nos acompaña a través de su obra, consulta necesaria para los interesados en el grupo lacandón, en la cosmovisión mesoamericana y para quienes deseen deleitarse con el ágil estilo de la autora.

Inicia su obra hablando de la seducción y la pasión que la condujeron a recorrer la selva lacandona durante años, cautivada por la exuberancia del bosque tropical lluvioso y por sus habitantes, hasta quedar inmersa en la cultura de los verdaderos hombres y emprender la búsqueda de sus raíces precolombinas en una selva de símbolos que decodificó hábil y detalladamente.

Es en las lógicas simbólicas de los sistemas de conceptualización, en la ritualidad, el pensamiento mítico y en la misma vida cotidiana, donde ella encuentra esas bases de persistencia precortesiana cosmovisional y organizativa. Son precisamente estos esquemas sociales los que permiten la reproducción de la historia y de la sociedad lacandona, a pesar de los drásticos cambios y embates a los que han sido sometidos por centurias, pero de manera más radical en los últimos 30 años, hasta

* ENAH-INAH.

quedar situados en lo que ella certeramente denomina “la transición de dos épocas”.

El eje del estudio es la imagen de la Madre-Luna en contraposición y en equilibrio con la potencia del Sol, porque da sentido a la oposición, complementariedad e identidad de mujeres y hombres en una sociedad como la lacandona.

Marie-Odile nos lleva de la mano por el devenir histórico de los verdaderos hombres, basada tanto en sus propios estudios como en una minuciosa investigación bibliográfica de trabajos independientes. Nos hace así copartícipes de las ideas preservadas oralmente que ella recabó con sus informantes, comparándolas con las de otros grupos del tronco lingüístico maya. Se remite a los cuentos que conforman referentes ontológicos y simbólicos para la identidad del grupo que versan sobre mitos genésicos, de los dioses, astros y hombres, y que competen al manejo del tiempo y el espacio; nos habla además de los relatos históricos a veces derivados de los sueños así como de los mitos acerca de los animales y espíritus silvestres.

Así, aparece en escena K'akoch, deidad genésica del mundo natural, sucedido por Hach Ak Yum quien buscó la perfección y creó al Sol además de los seres humanos hechos con arcilla, material telúrico que remite al poder de la Luna; se relatan también los múltiples castigos que los hombres merecieron por su irreverencia y sus sufrimientos causados por cataclismos y holocaustos a lo largo de tres Eras. Prevalece en este mito, análogo al *Popol Vuh*, la lucha continua entre la vida y la muerte, combates entre los demiurgos por la creación y movimiento de los astros, de los espacios celeste, terrestre y subterráneo que componen al universo, donde cotidianamente se manifiesta la alternancia de la pareja Sol-Luna, que representa la bipolaridad hombre-mujer.

Las oposiciones entre estos astros, la claridad y la oscuridad, la vida y la muerte, la sequía y la lluvia, así como la búsqueda del equilibrio cósmico, llevan a que los lacandones vivan atemorizados por la idea apocalíptica de la desaparición del sol y en consecuencia de la humanidad, de ahí que rindan pleitesía continua a los dioses con incensarios efigie que ellos facturan, para asegurar culturalmente la reproducción del tiempo y del espacio. La sumisión a las fuerzas sobrenaturales resulta, además, de que los dioses se apartaran de los hombres, quienes permanecieron en la selva, y es también la base para que los lacandones realicen ceremonias de ofrendas, cremaciones de incienso así como el consumo de brebajes y platillos rituales en prácticas de propiciación, ritos exorcistas y ceremonias terapéuticas.

Para desentrañar los principios estructurantes de la sociedad de los hombres de la selva y el papel que desempeñan en ella las mujeres, hijas de la Luna, encargadas de la reproducción de la integridad del sistema social, Marie Odile-Marion reconstruye el sistema de parentesco lacandón y cómo se imbrican las reglas de residencia, de alianza, linaje, convivencia, apoyo, complicidad, de competencia, intercam-

bio y complementariedad. Se remite además al universo de lo cotidiano, a los ciclos de vida humanos y vegetales, así como a los ritos que desempeñan los lacandones y la parafernalia empleada en distintos momentos.

Así, con abundantes detalles y ejemplos de la estructura organizativa lacandona, aparecen las fuerzas naturales de los animales selváticos en los que se fundamenta el sistema de linaje de los onen, que se transmiten patrilinealmente, forma de identificación simbólica de los grupos locales que representa los remanentes de una organización dualista. Entonces, su función es dar sentido a las representaciones respecto a la sociedad y al universo, con la oposición, unión y alternancia de elementos antagónicos que a final de cuentas se corresponden con las nociones míticas cosmovisionales. La dualidad es el marco indispensable que da sentido a la interpretación del cosmos, al orden cultural y a la organización de las prácticas rituales; es también el núcleo mismo de los mitos y, aun cuando los hombres ejercen autoridad en el ámbito de lo social y público—autoridad transmitida por vía agnádica—, en el espacio mítico las mujeres detentan el poder y son las responsables de su reproducción; de hecho, en el seno del sistema ritual, ellas condicionan el acceso de los hombres para hablar con los dioses. Por otra parte, simbólicamente los hombres descienden de ancestros con nombre de jaguar y las mujeres de la Madre Luna, que les otorgó la capacidad de dar la vida.

Cotidianamente el dominio de las mujeres es el nocturno y telúrico, cuando el sol desaparece para viajar por las profundidades de la tierra fecundando a la mujer, símbolo lunar que asegura la reproducción de la especie y que impone las condiciones de vida del hombre. El equilibrio cósmico entre Sol y Luna es el soporte para las representaciones simbólicas en pares paradigmáticos, que son el cimiento lógico del sistema social con la oposición de la transmisión del mayorazgo entre varones contra el poder de las mujeres. Si bien en la sociedad, ellas quedan conceptualizadas como menores a los hombres, la lógica ideal del sistema se resuelve mediante las alianzas fundamentadas en la matrilocalidad en la organización social.

En el texto son constantes las referencias a Luna, Ak Na´ imagen de la totalidad, estabilidad y permanencia y Sol, Kin que muere y renace, así como al orden cósmico en el que ambos astros se alternan para asegurar la reproducción del universo incluyendo el ámbito social. La luna se vincula con el mundo de las almas, el inframundo, los peligros letales del nacimiento y la proximidad crepuscular de la muerte, además de ser patrona de los nacimientos, tejedora de la vida humana y la fuente de la fertilidad vegetal. El astro diurno simboliza vida y esperanza, aun cuando está amenazado por la destrucción apocalíptica del universo. Los rituales plasman la unión y posterior separación de la pareja divina.

En los mitos, la tradición oral y el complejo ritual, se representa la oposición y alternancia del mundo de las mujeres y de los hombres, claridad solar y tinieblas noc-

turnas, sequía y lluvia, vida y muerte, equilibrio de principios contrarios. Éste es el modelo lacandón para la explicación del mundo que construye con base en sus estudio Marie Odile-Marion, símil del de diversos grupos mesoamericanos. El modelo se basa en los fenómenos astrales, atmosféricos y climáticos, en las características fisiológicas y anatómicas de los seres humanos, y es la base para generar las lógicas que estructuran a la sociedad en términos organizativos así como las relaciones de dependencia y autoridad.

No quisiera abundar más en detalles de esta magnífica obra, para permitir que ustedes se deleiten con su lectura y descubran un mundo diferente al que hoy vivimos que —aunque parece distante— representa las raíces de los grupos indígenas de México, y al que gracias a Marie-Odile Marion podemos acceder.

Incluso si fuera ayer, parecería haber transcurrido un siglo, aunque en realidad hace menos de dos años Marie-Odile Marion se encontraba en un punto de florecimiento en su carrera, logrado gracias a su amplia producción académica y a su labor docente, incluyendo en una multitud de títulos que representan su dedicación en el campo de la antropología, la publicación de libros paradigmáticos como *Identidad y ritualidad entre los mayas* [1994], *Entre Anhelos y Recuerdos* [1997], *Simbológicas*, antología que ella coordinó y que salió a la luz también en 1997.

En la mañana del 16 de junio de 1999, sin haber encontrado antes el crepúsculo de su vida, Marie Odile se dirigió por veredas que nunca antes había recorrido hacia el Metlan, a un nuevo inicio en el que su verdadero ser prosigue su destino. Encontró en el cielo nocturno la fuerza femenina por excelencia, buscando unirse a la luna en el firmamento, donde ahora brilla junto a Ak Na'. Su prolífica obra, incluyendo el *Poder de las Hijas de la Luna* (publicación póstuma), constituye un legado magistral y una pauta de las amplias posibilidades interpretativas de la antropología simbólica.

Un laboratorio de ideas.
El México actual y futuro
en la reflexión intelectual.
Laboratorio de ideas

Miscelánea

Un laboratorio de ideas. El México revolucionario en la reflexión intelectual latinoamericana

Pablo Yankelevich*

RESUMEN: *Este artículo analiza la recepción que las políticas sociales emanadas de los gobiernos revolucionarios mexicanos durante la década de los veinte tuvieron en América Latina. También propone una lectura comparativa de los casos de Argentina y Perú a través del análisis del pensamiento de cuatro destacados intelectuales de la época: José Ingenieros, Alfredo Palacios, Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui. El estudio da cuenta tanto de las reflexiones que despertó el caso mexicano como de las acciones políticas derivadas de aquella reflexión.*

ABSTRACT: *This paper analyzes Mexican revolutionary social policies reception among Latin American public during the twenties. It proposes a comparative study of four contemporary Argentinian and Peruvian intellectuals: José Ingenieros, Alfredo Palacios, Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui. It also considers the thoughts and the political actions informed by this reflections.*

En marcha no exenta de obstáculos, y desde su estallido, la Revolución Mexicana comenzó a ocupar un lugar sobresaliente en los espacios de la política y la cultura latinoamericanas. Dar cuenta de este fenómeno obliga a considerar la convergencia de dos procesos. En primer lugar, un sostenido interés de los revolucionarios por hacer propaganda de su gesta, tratando de construir un escudo defensivo frente a una política estadounidense empeñada en negar legitimidad a sus acciones y propuestas. Para ello, se diseñó una estrategia publicitaria que fue esparcida por la geografía continental y que pretendía enderezar noticias e informaciones mañosamente transmitidas por las agencias de información y el propio gobierno estadounidense. De esta forma, se fue decantando la imagen de un país en pie de lucha contra injusticias seculares y agresiones extranjeras. Los combates en defensa de la soberanía nacional encabezados por los revolucionarios sentaron las bases

* ENAH-INAH

para articular, en el espacio latinoamericano, una red de vínculos político-intelectuales que perduraban una década más tarde. En este sentido, la gestión de José Vasconcelos en la primera mitad de los veinte —en tanto pacto de los intelectuales con la Revolución al servicio de una reforma cultural que no reconocía antecedentes en América Latina— de inmediato trascendió las fronteras nacionales, potenció la presencia de México en el extranjero y pasó a significarse como una de las más concretas materializaciones del programa revolucionario.

En una marcha no exenta de obstáculos, y desde su estallido, la Revolución Mexicana comenzó a ocupar un lugar sobresaliente en los espacios de la política y la cultura latinoamericanas. Dar cuenta de este fenómeno obliga a considerar la convergencia de dos procesos. En primer lugar, un sostenido interés de los revolucionarios por hacer propaganda de su gesta, tratando de construir un escudo defensivo frente a una política estadounidense empeñada en negar legitimidad a sus acciones y propuestas. Para ello, se diseñó una estrategia publicitaria que fue esparcida por la geografía continental y que pretendía enderezar noticias e informaciones mañosamente transmitidas por las agencias de información y el propio gobierno estadounidense. De esta forma, se fue decantando la imagen de un país en pie de lucha contra injusticias seculares y agresiones extranjeras. Los combates en defensa de la soberanía nacional encabezados por los revolucionarios sentaron las bases para articular, en el espacio latinoamericano, una red de vínculos político-intelectuales que perduraban una década más tarde. En este sentido, la gestión de José Vasconcelos en la primera mitad de los veinte —en tanto pacto de los intelectuales con la Revolución al servicio de una reforma cultural que no reconocía antecedentes en América Latina— de inmediato trascendió las fronteras nacionales, potenció la presencia de México en el extranjero y pasó a significarse como una de las más concretas materializaciones del programa revolucionario.

En segundo lugar, la proyección de estas ideas se dio en un ambiente latinoamericano particularmente sensible a propuestas como las mexicanas. En realidad, el espíritu “regenerador” de estas ideas terminó encontrándose con otras, gestadas a la sombra de un proceso signado por el ascenso e incorporación a la lucha política de un sector de las clases medias empeñado en impugnar el orden político vigente. Protagonistas de este proceso fueron la juventud universitaria y toda una pléyade de intelectuales integrantes de la llamada Generación de la Reforma.

En efecto, en un marco caracterizado por un cerrado dominio oligárquico y por la ausencia de organizaciones populares significativas, el movimiento de Reforma universitaria sirvió de plataforma sobre la cual, en tanto crisol de ideas y propuestas alternativas, con el correr de los años se fue dibujando el pensamiento de la vanguardia intelectual latinoamericana, tanto en su vertiente marxista como en la nacionalista democrática.

La Reforma universitaria, con su fuerte componente juvenil, aparece como tributaria de una serie de procesos que permitieron definir sus principales contenidos: uno de ellos, el más decisivo quizá, fue el impacto de la Primera Guerra Mundial. Las élites intelectuales percibieron que con aquella guerra se cerraba un ciclo de la historia. El fracaso de todo un modelo civilizatorio fracturó el cosmopolitismo dominante para dar lugar a un resurgimiento de las preocupaciones nacionales. Una Europa devastada obligó a volver la mirada a América y aquí, la Revolución Mexicana replanteó la necesidad de forjar una conciencia nacionalista, anticosmopolita y cargada de un espiritualismo defensivo de reconocibles raíces arielistas. Frente a la orfandad de paradigmas que puso al descubierto la guerra europea, la experiencia mexicana emergió como modelo de reconstrucción política y cultural. Todo ello, además, en un escenario internacional donde el triunfo de la Revolución Rusa desempeñaría un papel decisivo al abrir nuevos horizontes en la conciencia política de esa generación. Ante la incertidumbre, la destrucción y las injusticias del capitalismo, Rusia planteó una esperanzadora utopía cargada de promesas acerca de una civilización más democrática e igualitaria. El título de un ensayo de José Ingenieros, *Los tiempos nuevos*, condensa en buena medida el clima de la época.

El presente trabajo pretende dar cuenta de la significación que tuvo la Revolución Mexicana en América Latina en los años veinte. Para ello, hemos seleccionado los casos de José Ingenieros, Alfredo Palacios, Víctor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui por considerar que desde estas aproximaciones es posible medir el impacto de la estrategia de México al publicitar su revolución, así como delinear los contornos temáticos, sus periodizaciones y las acciones políticas derivadas de un particular acercamiento latinoamericano a la experiencia mexicana.

A ORILLAS DEL PLATA

La llegada a Buenos Aires de noticias y enviados mexicanos que hacían propaganda de una gesta revolucionaria no tardó en despertar el interés de Ingenieros y de Palacios. La atracción y abierta simpatía por la causa mexicana mucho debió al proceso de transformación iniciado en Yucatán por Salvador Alvarado y que, poco después, cristalizó en el experimento socialista bajo el liderazgo de Felipe Carrillo Puerto.

En 1916 Carlos Loveira, emisario del gobernador Salvador Alvarado, visitó Buenos Aires; dos años más tarde regresó a la capital argentina, pero esta vez para promover el triunfo del Partido Socialista del Sureste.¹ En 1921 la representación diplomática mexicana en Buenos Aires quedó a cargo de Antonio Mendiz Bolio. Este es-

¹ *La Vanguardia*, Buenos Aires, 21 de enero de 1918. Respecto a la experiencia "socialista" en Yucatán véanse: Paoli y Montalvo, 1977; Joseph, 1992.

critor yucateco, en cartas a Alfonso Reyes, reflexionaba acerca de la necesidad de hacer en Argentina

[. . .] un gran trabajo: Nos ignoran en absoluto. Conocen y con entusiasmo a algunos de nuestros grandes hombres. A Nervo casi apropiándose, a Urbina, a Caso. Saben en ciertos círculos altos de González Martínez, de Ud., de Vasconcelos, pero no tienen idea de México.²

Así, y quizá sin imaginar su importancia, desempeñó un papel significativo al poner en contacto a todo un sector de intelectuales argentinos con el socialismo yucateco. José Ingenieros [1924:140] tiempo después recordaría:

Por feliz coincidencia era Mendiz Bolio nativo de Yucatán y amigo de Carrillo; él me dio las más claras explicaciones sobre el contenido social de la Revolución Mexicana y sobre la organización sindical de la clase obrera de Yucatán. Pero, más que todo me interesaron sus referencias sobre la personalidad de Felipe Carrillo, que en su verba expresiva y calorosa me pintó como el apóstol de las masas agrarias de Yucatán [. . .]. De aquellas conversaciones con Mendiz Bolio adquirimos todos la convicción de que Felipe Carrillo era, por su fe y por su voluntad, capaz de afrontar con éxito las graves responsabilidades que el gobierno le impondría.

Éste fue el comienzo de una atmósfera favorable al programa revolucionario de México en general, y de Yucatán en particular, a la que contribuyó una ininterrumpida presencia y actividad de hombres de la cultura mexicana que llegaron en calidad de visitantes o de diplomáticos.

De manera paralela, la personalidad de Ingenieros no era desconocida en México, sobre todo sus reflexiones, que en el campo de la sociología y de la política contemporánea mostraban el convencimiento de que la Revolución Rusa anunciaba la posibilidad de transformar socialmente al mundo. Este experimento venía a inaugurar un proceso que entendía como internacional en tanto materialización de "una nueva conciencia moral" capaz de regenerar éticamente a las sociedades conforme a nuevos principios de justicia económica, política y educativa. El optimismo de Ingenieros en cuanto a la experiencia soviética lo condujo, con igual intensidad, a criticar tanto a los que la "repudiaban" como a aquellos que intentaban imitarla. El intelectual argentino afirmaba:

[. . .] las aspiraciones revolucionarias serán necesariamente distintas en cada país, en cada región, en cada municipio, adaptándose a su ambiente físico, a sus fuentes de producción, a su nivel de cultura y aún a la particular psicología de sus habitantes. [Ingenieros, 1957:458]

² "Carta de Antonio Mendiz Bolio a Alfonso Reyes", Buenos Aires, 30 de noviembre de 1921, AAR-CA.

Estas argumentaciones despertaron las simpatías de un núcleo de revolucionarios mexicanos que, desde la vertiente más radical del agrarismo, había iniciado el tránsito hacia un socialismo que, sin adherirse a la III Internacional, no disimuló sus simpatías por la experiencia soviética.

Sobre estas bases, no resulta extraña la publicación en México, meses después de su aparición en Argentina, de *Las fuerzas morales de la Revolución Rusa*, texto donde Ingenieros asumió la defensa de aquel proceso: “una forma de tantas que la revolución actual podrá revestir en el mundo”.³ Los argumentos de Ingenieros fueron compartidos plenamente por quienes editaron aquel material, en cuyo prólogo quedó asentado:

No seremos nosotros, los visionarios de la causa popular, quienes pretendamos copiar ciega o servilmente los procedimientos de la Rusia de los soviets, quienes intentemos trasplantar el estado social de Rusia a la región mexicana [. . .]. Nosotros queremos estar preparados para servir en un momento dado a nuestro pueblo, teniendo en cuenta los nuevos ideales [. . .] pero sin olvidar, ni por un momento, los antecedentes históricos de nuestro país, la idiosincrasia de nuestro proletariado. [Altamirano, 1921:6]

Según refirió el propio Ingenieros, a principios de 1921 y en papel membretado de la Cámara de Diputados de México, recibió una carta con firma desconocida: “Felipe Carrillo”. En ese documento el futuro gobernador de Yucatán comunicaba haber leído escritos de Ingenieros al tiempo que señalaba su “optimismo” por el “triunfo de los revolucionarios rusos”. La carta fue respondida sin demora,

[. . .] encareciéndole me favoreciese con informaciones amplias sobre el contenido social de la Revolución Mexicana. Le envié algunos libros que podían interesarle y me retribuyó con publicaciones mexicanas, particularmente yucatecas.

De esta forma, confesó Ingenieros [*ob. cit.*, 1924:138], “quedó establecida mi amistad epistolar con Felipe Carrillo Puerto”. En octubre de aquel año el líder yucateco volvió a escribirle, ésta vez para informar que

[. . .] el Partido Socialista que domina y dirige la opinión pública de la mayoría de Yucatán, me postula su candidato para las próximas elecciones de gobernador constitucional, y en caso de llegar al poder procuraré, por todos los medios, implantar una ley de expropiación y reparto de latifundios [. . .] que beneficie prácticamente a todos los trabajadores del campo. [*Ibid.*:139]

³ Este texto fue publicado por primera vez en la revista *Nosotros*, 1921. En octubre de este mismo año apareció la edición mexicana, bajo la forma de folleto, con el título *En pro de la cultura de México*. Esta edición estuvo acompañada de un prólogo, *La Revolución Rusa como fuerza transformadora de la mentalidad humana*, redactado por Manlio Fabio Altamirano, diputado federal por Veracruz quien compartió aquella legislatura con otros líderes radicales, entre quienes destacó Felipe Carrillo Puerto.

Antes de que estas líneas llegaran a Buenos Aires Ingenieros fue sorprendido al recibir un telegrama enviado por Carrillo Puerto en noviembre de 1921: "Partido Socialista Sureste triunfó definitivamente, gobernador, diputados, ayuntamientos". [*Ibid.*] Se inauguraba así el más radical de los experimentos sociales en la América Latina de entonces, mientras que en el otro extremo de la geografía continental un intelectual sin ninguna práctica política observaba expectante aquel fenómeno, aprovechando la ventaja de tener una comunicación directa con el gobernador recién electo y, más tarde, con el orgullo de que éste requiriera sus opiniones sobre distintos aspectos de su gestión gubernativa.

Entre tanto, el interés que Ingenieros depositó en México se manifestó en la prestigiosa publicación que dirigía, la *Revista de Filosofía*. En ella encontraron cabida materiales provenientes de la legación mexicana, reseñas de libros de autores mexicanos y, por supuesto, artículos y documentos directamente relacionados con la realidad yucateca.⁴

A su vez, los contactos con México, sobre todo en sus aristas culturales, se vieron fortalecidos cuando Enrique González Martínez se hizo cargo de la legación en 1922, quien desde el otro lado del Atlántico mantenía un regular intercambio de cartas en atención a las solicitudes de un insaciable lector: "mándeme cosas argentinas—escribía Alfonso Reyes, le ofrezco *El Suicida* y *El Plano Oblicuo*".⁵ Por otra parte, el gobierno de Obregón no olvidó extender una invitación para que el "escritor y pensador argentino" asistiese a la Fiesta del Centenario en septiembre de 1921.⁶ Ingenieros no aceptó, y tampoco lo hizo cuando el propio Carrillo Puerto, en carta de noviembre de aquel año, le propuso un viaje para conocer Yucatán. [Ingenieros, *ob. cit.*, 1924:141]

En cambio, se dedicó a dar respuesta epistolar al gobernador yucateco exponiendo puntos de vista y sugerencias sobre el proceso revolucionario. En una carta fechada el primero de junio de 1922 expresó: "el caso Yucatán me parece de un interés no sólo americano, sino mundial", en tanto que "están ustedes haciendo un experimento de política social tan interesante como el de Rusia y, aunque de menor escala, lleva la ventaja de no tener a su frente la coalición europea". [Ingenieros, 1922a] Dicho lo anterior, pasó a recomendar una serie de acciones tendientes a consolidar la gestión gubernativa. En primer término, "por su valor intrínseco en la elevación moral y mental del pueblo de Yucatán, y también por sus efectos de propaganda en el exterior, sería esencial que este gobierno pusiera en primera línea las reformas educacionales". Ingenieros sugirió dotar a esas reformas de "alguna proyección la-

⁴ Entre otros referimos al artículo de Castillo Torres [1922], "El Derecho Social en México", donde se presenta una selección de documentos extraída del *Diario Oficial del Gobierno Socialista del Estado Libre y Soberano de Yucatán* (marzo de 1922) que contenía disposiciones legales respecto al reparto agrario.

⁵ "Carta de Alfonso Reyes a José Ingenieros", Madrid, 17 de agosto de 1920, AAR-CA.

⁶ ASREM-AREMARG, 1918-1921, leg. 16, exp. 2, f. 315.

inoamericana", para lo cual propuso hacer "por cuenta del gobierno del Estado una edición popular de las mejores obras de escritores latinoamericanos".⁷

En atención a cuestiones educativas, también subrayó la necesidad de compilar la nueva legislación revolucionaria que se publicaba en el *Diario Oficial*. Ello se justificaba por la necesidad de conformar un "cuerpo de doctrina" capaz de imprimir nuevos rumbos a la enseñanza jurídica. En consideraciones de orden político recomendó la creación de un consejo económico del Estado que con el tiempo asumiera funciones legislativas para finalmente reemplazar al Congreso local.⁸ En aquella misiva expuso por último ideas latinoamericanistas y antiimperialistas sobre las que volvería meses más tarde, durante el homenaje rendido a Vasconcelos, de paso por Buenos Aires. A este respecto, recomendó al gobernador yucateco interponer sus influencias para que el gobierno de Obregón desplegara en el continente "una propaganda metódica e ilustrada" tendiente a "ir preparando una confederación de países latinoamericanos" capaz de enfrentar "a los imperialismos europeo y yanqui, cuyo peligro para nuestra autonomía sería ingenuo ignorar". La necesidad de apuntalar las nacionalidades orientó un discurso preocupado por "defender el derecho del pueblo mexicano, y de todos los nuestros, a regirse por el sistema político que crea más conveniente, sin tolerar el contralor de ningún poder extranjero sobre sus leyes y asuntos interiores". [*Ibid.*] Sobre estos conceptos, y sobre el rumbo que percibía en el proceso yucateco, volvió a insistir en otra carta fechada el 22 de julio de 1922:

Aunque la entera contracción a mis estudios me aparta de toda actividad política militante, asisto con simpatía al movimiento de renovación social que se ha acentuado en la humanidad después de presenciar las violencias y los horrores a que conducen las guerras desencadenadas por el imperialismo capitalista [. . .] Creo que el movimiento de renovación tendrá mayores posibilidades de éxito allí donde coinciden los ideales de justicia social con el sentimiento de las conveniencias nacionales, es decir, donde las crisis económicas tengan por causa la coacción de un capitalismo extranjero [. . .], por lo poco que se al respecto, me parece que estas condiciones podrán llegar a realizarse en México; ello permitiría que la lucha contra los privilegios capitalistas fuera al mismo tiempo, lucha contra la opresión extranjera, sumando en favor del mismo ideal los dos sentimientos más arraigados de la conciencia colectiva. [*Ingenieros, 1922b*]

Un accionar revolucionario de contenido socializante, fundado en el análisis e incorporación de las particularidades nacionales, apuntalaron las sugerencias expuestas en otra carta:

⁷ ASREM-AREMARG, 1918-1921, leg. 16, exp. 2, f. 315.

⁸ Esta recomendación debe apreciarse a la luz de algunas posiciones políticas de Ingenieros en la última etapa de su vida; en particular su antiparlamentarismo y el solidarismo social. Sobre el particular, véase Terán, 1982.

Recuerdo haberle recomendado que, aún manteniendo la más completa solidaridad moral con la Revolución Rusa, no convenía adherir a la Tercera Internacional, ni ligarse al Partido Comunista, aunque descartando toda vinculación con la Segunda Internacional y con los socialistas amarillos que servían los intereses de las potencias aliadas, esencialmente reaccionarios en esa época. También le expuse la necesidad de adaptar la acción de su partido al medio en que actuaba, recordándole que la fuerza de los revolucionarios rusos ha sido el profundo carácter nacionalista de su obra. [Ingenieros, *ob. cit.*, 1924:144]

Con particular atención, Ingenieros observaba la experiencia mexicana creyendo descifrar en los documentos que recibía de la Confederación Regional Obrera de México el carácter “sindicalista del socialismo mexicano”, que por otra parte, entendía como etapa natural de la organización obrera hasta que las reivindicaciones sociales encontraran cabida en instancias más amplias de expresión política. Respecto a esto último, y en tono optimista, indicaba: “en sus últimos documentos la organización capital de las fuerzas políticas obreras usa el nombre de Partido Laborista”. Entre tanto, con la mirada puesta en Yucatán, advirtió de “la absoluta necesidad de asegurar equitativas indemnizaciones a todos los latifundistas cuyos bienes fuesen legalmente declarados de utilidad pública”. Además de entender como injusta “toda expropiación no indemnizada”, Ingenieros [*ibid.*:143, 145] alertaba sobre las formidables resistencias que generaría una acción de ese tipo.

En atención a esas “formidables resistencias”, una parte de esta correspondencia fue ampliamente difundida en Yucatán. Para los hombres de Carrillo Puerto era tan importante lo que se decía como quien lo decía. La firma de Ingenieros, precedida de consejos, muestras de admiración y solidaridad, fue usada para ampliar el margen de legitimidad de una acción gubernativa. Así, haciendo frente a “todas las calumnias desatadas a diario contra el Partido Socialista del Sureste”, éste hizo públicas las opiniones “de un hombre de ciencia incansable, una de las figuras más respetadas en el mundo civilizado”.⁹

El proceso de visualización de un horizonte revolucionario en la experiencia mexicana alcanzó uno de sus momentos cumbres durante la visita a Buenos Aires del Secretario de Educación Pública del presidente Obregón. En una sencilla reunión organizada por la revista *Nosotros* un grupo de intelectuales argentinos se encargó de tributar un homenaje a toda una generación mexicana que, representada por Vasconcelos, “merece la simpatía de nuestra América Latina”. El discurso, *Por la Unión Latinoamericana*, escrito por Ingenieros, resulta trascendental por lo menos en dos cuestiones. La primera, al hacer evidente el resultado de una campaña propagandística iniciada años atrás y coronada con la visita de Vasconcelos que finalmente condujo a la constitución de la más significativa imagen que de la Revolución Mexicana quedó instalada en la conciencia intelectual de América Latina:

⁹ *El Popular*, Mérida, 17 y 24 de julio, y 2 de noviembre de 1922.

No pretendemos ocultar que es grande en nuestras latitudes la ignorancia en cuanto concierne a la gran renovación política, ideológica y social, felizmente iniciada en México en los últimos años. De ello, más que a la distancia, cabe culpar a la malsana y tendenciosa información que las agencias telegráficas norteamericanas difunden, para restaros las fuerzas morales de simpatía y de solidaridad que tanto necesitáis en nuestro continente [. . .]. Los escritores [. . .] aquí reunidos, saludamos [. . .] a todos los hombres de esa generación de mexicanos que ha emprendido la obra magna de regenerar las costumbres políticas; que ha emprendido la reforma educacional [. . .], que ha emprendido la reforma social [. . .]. Estas hermosas iniciativas [. . .] hacen que hoy México merezca, además de nuestra simpatía, nuestro estudio. Convertido en vasto laboratorio social, los países de América Latina podremos aprovechar muchas de sus enseñanzas para nuestro propio desenvolvimiento futuro. [Ingenieros, 1922c:438, 440-441]

La segunda cuestión se refiere al papel que en la Argentina de los veinte jugó aquella imagen de la experiencia mexicana al permitir la cohesión de un espacio político-intelectual de nítidos contornos antiimperialistas y latinoamericanistas. Ingenieros, desde el escenario de la posguerra, retomó la línea argumental que Manuel Ugarte había enarbolado una década antes.¹⁰ Vasconcelos apareció entonces como “uno de los pocos espíritus incontaminados por las pasiones malsanas que dejó la guerra europea, al poder contemplar la situación actual del mundo sin las anteojeras germánicas o aliadas”. [Ingenieros, *Ibid.*:440] Tomar distancia respecto a Europa condujo a un replanteamiento de la cuestión nacional, quedando al descubierto la amenaza que representaba para América Latina el expansionismo estadounidense:

El poderoso vecino y oficioso amigo ha desenvuelto hasta su más alto grado el régimen de producción capitalista y ha alcanzado en la última guerra la hegemonía financiera del mundo, con la potencia económica ha crecido la voracidad de su casta privilegiada, presionando aún más la política en sentido imperialista, hasta convertir al gobierno en instrumento de sindicatos sin otros principios que captar fuentes de riqueza y especular sobre el trabajo de la humanidad, esclavizada ya por una férrea bancocracia sin patria y sin moral. [*Ibid.*:442]

La percepción del fenómeno imperialista y, por lo tanto, la amenaza de una dominación externa permitió redefinir la fisonomía de América Latina. Se trataba de articular propuestas que condujeran a una verdadera “defensa nacional” sobre la base de la multiplicación de “las fuerzas morales” capaces de constituir una nueva conciencia colectiva:

Las fuerzas morales deben actuar en el sentido de una progresiva compenetración de los pueblos latinoamericanos, que sirva de premisa a una futura confederación política y económica, capaz de resistir conjuntamente las coacciones de cualquier imperialismo extran-

¹⁰ Sobre la actuación de Ugarte véase Yankelevich, 1995.

jero. La resistencia que no puede oponer ninguna nación aislada, sería posible si todas estuviesen confederadas. [*Ibid.*:447y s]

La visita de quien encabezaba las "fuerzas morales" de México, la única nación que en el panorama continental descrito por Ingenieros continuaba resistiendo los embates imperialistas, servía de fundamento al exhorto de "no somos, no queremos ser más, no podríamos seguir siendo panamericanistas" [*ibid.*:441], para proponer en cambio la creación de un agrupamiento en el que los intelectuales asumieran el desafío de dirigir "un movimiento de resistencia moral a la expansión imperialista". Para Ingenieros esta iniciativa de índole internacional, "una Unión Latinoamericana con miras a suplir a la Unión Panamericana", debía conjugarse en el orden interno de cada nación con "un generoso programa de renovación política, ética y social, cuyas grandes líneas se dibujan en la obra constructiva de la nueva generación mexicana".¹¹ [*Ibid.*:448 y s]

La presencia de México en el Río de la Plata se ensanchó considerablemente cuando Alfredo Palacios decidió aceptar una invitación oficial para conocer el país. En efecto, semanas después de que Vasconcelos regresara de su gira sudamericana extendió a Palacios aquel ofrecimiento.¹² Durante la visita organizaciones de abogados de la ciudad de México, diputados, entidades estudiantiles y personal de la Secretaría de Educación Pública trabajaron en "un programa de agasajo y estudio" tendiente a dar

[...] las comodidades que sean necesarias para que viaje y conozca los diversos estados de la República y pueda así tranquilamente formarse un juicio más exacto sobre la situación actual de México.¹³

A comienzos de marzo de 1923 un periódico de la capital mexicana publicó en primera plana:

Un alto exponente de la intelectualidad argentina y un apóstol en la lucha del proletariado se encuentra en México. Decano de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de La Plata y primer socialista de tipo constructivo en una Cámara de Diputados.¹⁴

De inmediato Palacios, en sintonía con las banderas vasconcelistas, pasó a criticar "el materialismo de la cultura norteamericana" declarando que el propósito de su

¹¹ Cabe mencionar la significativa difusión que alcanzó el discurso de Ingenieros, en particular en Centroamérica, donde fue reproducido en *Repertorio Americano*, San José de Costa Rica, enero de 1923; mientras que en El Salvador fue publicado como folleto, en un tiraje de 5000 ejemplares, en febrero de 1923. [AGNM-FDAOPEC, exp. 104-b-21, f. 182]

¹² SPREM-AREMARG, 1921-1923, leg. 21, exp. 1. fs. 113-120.

¹³ MRECA-SS, caja 2183, exp. 4, Villalta, 5 de marzo de 1923.

¹⁴ *El Universal*, México, 5 de marzo de 1923.

viaje no era otro que intensificar las relaciones con México a partir de “los medios más eficaces que existen, los del intercambio y conocimiento de la clase estudiantil e intelectual únicas que pueden acercar nuestros países”.¹⁵

Entre la seguidilla de homenajes destacó el ofrecido por los diputados. Desde la tribuna de la Cámara baja mexicana Palacios pronunció un largo discurso donde cristalizaron sus opiniones sobre México a la luz de la Constitución de 1917:

[. . .] En esa hermosa Constitución habéis lanzado la proclamación de los grandes derechos de la plebe [. . .] habéis dicho que era menester declarar el derecho a la huelga, habéis dicho que era necesario nacionalizar el subsuelo que todavía en el sur de América, no quieren realizar entregando el petróleo al Coloso del Norte, sin tener en cuenta que hoy el conflicto internacional del mundo gira alrededor de la lucha entre dos grandes capitalismo, el capitalismo yanqui y el capitalismo inglés [. . .] En esta constitución habéis declarado que es indispensable repartir la tierra: hermoso programa de acción que nace no de los países europeos que llegaron a la cumbre de su evolución, sino de este país ignorado, apenas conocido [. . .] por sus constantes perturbaciones.¹⁶

Recogiendo las palabras que precursoramente Manuel Ugarte había lanzado años antes, Palacios repitió: “Sois el centinela avanzado en Hispanoamérica, que con una gallardía inimitable resistís el zarpazo brutal de los mercaderes del Norte. Tenéis el primer puesto en la América Latina y nadie absolutamente nadie podrá disputarlo”.¹⁷ En otra reunión, el político y diplomático mexicano Isidro Fabela retomó esta última afirmación para solicitar al visitante que, de regreso a su país, difundiera sus impresiones sobre México:

Diga Ud. [. . .] que no es cierto la leyenda de nuestro salvajismo, ni de nuestro atraso intelectual, diga la verdad, que México es un país que piensa y estudia, que trabaja y que lucha, y que avanza, pero que su vida internacional siempre en peligro y sus riquezas siempre en acecho, no le dejan tranquilidad ni felicidad completas. Pero diga también que por sobre la Diplomacia del Dólar, del Big Stick y del Destino Manifiesto, México vive y progresa libre [. . .].¹⁸

A finales de marzo de 1923 Palacios se trasladó a Yucatán en respuesta a una invitación de Carrillo Puerto.¹⁹ Alojado en la casa del gobernador, aquel “representante de la intelectualidad argentina” fue homenajeado en diversos actos y recepciones. Impartió conferencias en la sede de la Liga Central de Resistencia y en la Universidad del Sureste, institución que le confirió el título de Doctor Honoris Causa; habló

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, 14 de marzo de 1923.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, 15 de marzo de 1923.

¹⁹ *El Popular*, Mérida, 24 de marzo de 1923.

detenidamente sobre sus proyectos de legislación obrera y abordó cuestiones universitarias exponiendo las ideas reformistas. Durante un par de semanas recorrió el estado atestiguando el desarrollo de la reforma agraria y de los programas de educación popular, también estableció relación con la Liga Femenina, que bajo la conducción de Elvia Carrillo Puerto se significaba como la avanzada del feminismo mexicano.²⁰

Al promediar 1923, de regreso en Argentina, impartió una serie de conferencias sobre México y Yucatán. En una de ellas, en el Círculo de *La Prensa*, "la disertación se prolongó más de dos horas debido al interés que el tema despertó en el público".²¹ Estrechó su relación con Carrillo Puerto, quien de manera periódica le remitió documentos referentes a su gestión gubernativa así como cartas en las que le informaba de iniciativas, novedades y proyectos políticos. Palacios, en respuesta a una de ellas, dejó testimonio de su opinión:

Grande es la responsabilidad social e histórica asumida por Uds. al acometer tan decididamente la realización de ideales socialistas considerados utópicos por las viejas naciones europeas y aún por las democracias del Nuevo Mundo, pero más grande será la gloria de su triunfo que se diseña ya en los progresos con tantos éxitos realizados. Es ese el primer Estado que, en plena paz, sin recurrir a dictaduras más o menos militares, apoyado por el asentimiento general, sin sujetarse a dogmatismos de ninguna especie, emprende reformas trascendentales de carácter social capaces de asegurar el bienestar de los humildes. [...] Por eso estimo que es grande la responsabilidad que Uds. afrontan, porque de su acción depende que se acelere o se retarde el triunfo de nuestros ideales en Sudamérica.²²

A la sombra del conjunto de experiencias referidas, un grupo de intelectuales argentinos bajo la dirección de Ingenieros resolvió cristalizar en una instancia organizativa una serie de preocupaciones vinculadas con la realidad continental. El discurso que pronunció Ingenieros en el homenaje a Vasconcelos en 1922 sirvió de exposición de motivos para la constitución de la Unión Latinoamericana en 1925.²³ Esta organización, que sobrevivió un par de años y que tuvo como órgano oficial el

²⁰ Sobre las actividades de Palacios en Yucatán véanse *El Popular*, Mérida, 24 de marzo al 4 de abril de 1923; *Revista de Yucatán*, Mérida, 26 de marzo al 11 de abril de 1923.

²¹ ASREM-AREMARG, 1923, leg. 22, exp. 3, f. 6.

²² *Tierra*, órgano de la Liga Central de Resistencia, Mérida, 30 de septiembre de 1923.

²³ El acta de fundación de la *Unión Latinoamericana* fue redactada por Ingenieros y suscrita en marzo de 1925. En este documento se asignaba a la organización, entre otros propósitos, el de "coordinar la acción de escritores, intelectuales y maestros de la América Latina, como medio para alcanzar una progresiva penetración política, económica y moral, en armonía con los ideales nuevos de la humanidad". El programa político que orientaría su actuación quedaba fundado en los siguientes puntos: solidaridad política entre los pueblos latinoamericanos, condena del panamericanismo, solución arbitral de diferencias jurisdiccionales y reducción de los armamentos, oposición a toda política financiera atentatoria de soberanías nacionales, nacionalización de las fuentes de la riqueza, lucha contra la influencia de la iglesia en la vida pública, extensión de la educación gratuita, laica, obligatoria y de las reforma universitaria y por último, defensa de las formas democráticas del ejercicio del poder. [Palacios, 1930:16 y s]

boletín *Renovación*, se significó como la más lograda experiencia de un sector de la intelectualidad que desde Argentina, y no como acto reflejo de iniciativas gestadas en otros países, hizo suyas las banderas de reformulación social incorporando un horizonte continental que sin aspirar a la constitución de un movimiento político, en sus posturas coincidió con aquel impulsado desde México por Haya de la Torre: el APRA.

Si se cotejan los puntos programáticos de la Unión Latinoamericana con el contenido de la propaganda mexicana en Argentina resulta fácil inferir el significado que asumía la defensa de la Revolución Mexicana realizada por aquellos intelectuales. Al promediar junio de 1925, en momentos en que el gobierno estadounidense desató una nueva ofensiva contra la administración mexicana, en Buenos Aires no se hicieron esperar las manifestaciones solidarias de la Unión Latinoamericana. El intervencionismo del Departamento de Estado en torno a la cuestión petrolera desató una oleada de respuestas contundentes, y cuando en México todavía se escuchaban voces de condena a las amenazas estadounidenses, un editorial de *Renovación* apuntó:

El actual caso de México, merece por especiales motivos atraer la atención pública. El gobierno de aquella noble nación hermana es el más genuinamente representativo de los intereses y aspiraciones populares, el más intensamente inspirado por anhelos de justicia social de cuantos ejercen su mandato en América. Constituye para todas nuestras naciones un ejemplo admirable ya que se inspira en los ideales nuevos que hoy pugnan, en medio de la desorientación y el caos capitalista, por conquistar la conciencia de los pueblos e implantar a través del mundo un nuevo régimen de justicia y libertad.²⁴

Entre tanto José Ingenieros, en París desde mayo de 1925, encabezó las tareas de organización de una asamblea antiimperialista que, en apoyo a México, convocó a la intelectualidad latinoamericana residente en la capital francesa. Ingenieros firmaba los telegramas de invitación, "ruégote contestes si podríamos contar contigo para acto público solidaridad con el presidente Calles", enviados, entre otros, a Manuel Ugarte. [Citado en Galasso, 1973:126] La legación mexicana a cargo de Alfonso Reyes financió estas comunicaciones²⁵ para que a fines de junio, en la Maison Savant, se congregaran decenas de latinoamericanos frente a un escenario presidido por Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset, Miguel Ángel Asturias, Víctor Raúl Haya de la Torre, Manuel Ugarte, José Vasconcelos y el mismo Ingenieros. Este último inauguró la reunión:

Educado en las ideas socialistas modernas, consciente de las finalidades de su tierra, el general Calles está realizando un gobierno de reparación y justicia conduciendo a México,

²⁴ *Renovación*, Buenos Aires, junio de 1925.

²⁵ "Carta de Alfonso Reyes a Genaro Estrada", París, primero de julio de 1925. [en Zaïtzeff, 1992:327]

rectamente a la conquista de las reformas sociales [. . .]. Son muy pocos los que disienten de su grandioso programa que puede servir de ejemplo a todas las naciones americanas. [Citado en Agosti, 1975:94]

En atención a estas actividades, pero en realidad por toda una trayectoria en defensa de México, volvió a recibir una invitación para conocer el país. [Reyes, 1969:99] Esta vez aceptó. Procedente de Europa, los primeros días de agosto de 1925 desembarcó en Veracruz: "México merece toda mi simpatía, al pisar su suelo no puedo menos que recordar a mi amigo espiritual Felipe Carrillo Puerto", declaró a la prensa, para inmediatamente indicar su interés por conocer de cerca el país, "cambiar impresiones con los intelectuales y los reformadores mexicanos" y dar algunas "conferencias dedicadas a la juventud mexicana".²⁶

Contrariamente a lo que podría inferirse, aquella visita resultó opacada por un desencuentro con la prensa mexicana. La conducta que Ingenieros observó ante los reporteros fue motivo para que su presencia y actividades desaparecieran de las crónicas periodísticas. El conflicto se suscitó cuando el visitante se negó a dar entrevistas aduciendo razones de fatiga y enfermedad. Molesto por la insistencia de los reporteros y los destellos de "las máquinas infernales" de los fotógrafos, en una afirmación que ofendió a los periodistas, indicó:

Ténganme lástima, ya hablaremos, vengo cansado, no he comido más que fruta, tengo que darme un baño, tengo que descansar [. . .]. Nada nuevo podría decirles que no lo haya tocado en mis libros. Soy sincero, en ellos podrán encontrar lo que pienso acerca de México. [. . .] Copien de mis libros o inventen una entrevista, después de todo bien duchos en esta clase de manejos están Uds. de seguro.²⁷

La prensa capitalina no escondió su molestia y con sorna hizo referencia a la llegada del "distinguido neurótico" argentino.²⁸ Reuniones con autoridades universitarias y gubernamentales cubrieron el programa de actividades organizado por la Cancillería y la Secretaría de Educación Pública.²⁹ Debido a "razones de enfermedad", la rectoría de la Universidad comunicó la suspensión de las conferencias programadas,³⁰ quizás el acto de mayor significación para Ingenieros haya sido su concurrencia, en compañía del presidente Calles y de todo su gabinete, a la inauguración del monumento a Felipe Carrillo Puerto en la Escuela Agrícola de Chapingo. [Cfr. Bagú, 1953:239]

La presencia de Ingenieros en México pareció concentrarse en reuniones priva-

²⁶ *El Universal*, México, 7 de agosto de 1925.

²⁷ *Excelsior*, México, 7 de agosto de 1925.

²⁸ *Ibid.*, 8 de agosto de 1925.

²⁹ *Ibid.*, 6 de agosto de 1925.

³⁰ *Boletín de la SEP*, México, SEP, tomo IV, núm. 6, 1925:277.

das, quizás esa fue la manera que consideró más apropiada para aproximarse a una experiencia que a la distancia había estimado ejemplar. En efecto, cuando regresó a Buenos Aires, en una larga entrevista expuso impresiones sobre variados temas de la realidad mexicana: el problema agrario, la escuela de la acción, las huelgas inquilinarias, la política exterior y la cuestión petrolera.

El contacto directo con México convenció a Ingenieros de que el movimiento transformador “no es una obra de gobierno ni obedece a ninguna ideología definida”, por el contrario, surge de la iniciativa “de las masas, tanto urbanas como rurales”. De este modo, los distintos gobiernos no habían hecho más que traducir en instituciones y legislación las conquistas sociales alcanzadas por la “acción directa de las masas”. Se mostraba persuadido de que la Revolución Mexicana significaba la materialización más auténtica, en América Latina, del nuevo paradigma civilizatorio presagiado en sus *Tiempos Nuevos*:

La Revolución Mexicana es una revolución en el sentido más absoluto del término: político, económico, social y educacional [. . .]. En México es inconcebible un gobierno que no sea socialista. Y el socialismo de los mexicanos es puramente mexicano, sin vinculaciones internacionales.³¹

Éstas fueron sus últimas reflexiones sobre México. Sorpresivamente, murió en Buenos Aires a finales de agosto de 1925. Mientras Aníbal Ponce asumía la dirección de la *Revista de Filosofía*, Alfredo Palacios se hacía cargo de la Unión Latinoamericana. Desde México, la Universidad Nacional hizo llegar su consternación por la muerte del “profundo pensador americano”.³² A los homenajes póstumos en la capital argentina sumó su participación el ministro Trejo Lerdo de Tejada [1925:629], quien comunicó su pesar por la pérdida de un intelectual al que “la política revolucionaria de México siempre guardó una especial preferencia”. Y en efecto, aquella fue

³¹ “Regreso de Ingenieros”, en *Revista de Filosofía*, Buenos Aires, vol. XXV, septiembre de 1925:476. Ingenieros se explayó también sobre la personalidad de Calles resultando llamativos ciertos giros apolo-géticos poco frecuentes en sus textos: “Debo afirmar mi profunda admiración por el presidente Calles, es un hombre surgido del pueblo ex maestro de escuela cuyas ideas sobre todos los problemas políticos y sociales de su país son claras, definidas y típicamente mexicanas. No hay aspecto del problema gubernativo que no domine a la perfección, y no creo que haya en América, y quizás en el mundo ningún gobernante que interprete más sabiamente y con mayor fidelidad el sentir verdadero de su pueblo”. [*Ibid.*, pp. 477 y s] Años más tarde, Esperanza Velázquez Bringas, quien tenía a su cargo el Departamento de Bibliotecas de la Secretaría de Educación Pública, compiló el libro *México ante el Mundo. Ideología del presidente Plutarco Elías Calles*. [1927] El texto, de marcado objetivo propagandístico, reunió una serie de artículos y discursos de Calles precedida por una nota de José Ingenieros: *Calles y las reformas sociales en México*, que corresponde a la traducción de una parte de las declaraciones de Ingenieros que hemos citado. La versión inglesa de este material corrió a cargo de un periodista contratado por Calles, Robert Hammond Murray, quien apareció como editor de *Mexico Before the World, Public Documents and Addresses of Plutarco Elías Calles* [1927]. Sobre este asunto véase FAPECFT-APEC, fondo 3649, serie 2902, gaveta 43, exp. 37, f. 1.

³² *Boletín de la Universidad Nacional de México*, México, SEP, núm. 13, tomo II, enero de 1926:45.

una pérdida significativa. Las simpatías por México en Argentina y en buena parte del continente mucho debieron a la "propaganda eficaz" que reconoció haber hecho el propio Ingenieros. [*Ob. cit.*, 1924:141] Su prédica sirvió al gobierno mexicano como punto de apoyo para justificar políticas que en lo interno e internacional desafiaban intereses hasta entonces intocables en la mayoría de las naciones de la región. Aquella prédica, señaló Trejo Lerdo de Tejada [*ob. cit.*:630], "la consideramos nuestra porque en ella hacemos descansar el presente y el porvenir de todos nuestros pueblos." En este sentido, la militancia de Ingenieros encontró continuidad en la actuación de Palacios, quien desde la Unión Latinoamericana permaneció atento y siempre dispuesto a alzar su voz en defensa de la soberanía latinoamericana.

EL MIRADOR ANDINO

En el caso peruano, a diferencia del rioplatense, la Revolución Mexicana fue vista a partir de la práctica política de un núcleo de jóvenes intelectuales que desde su condición de líderes universitarios consiguieron articular un movimiento con aspiraciones continentales que a la postre logró incidir en el rumbo de la política peruana. En este sentido, México se significa como un lugar de referencia en la reflexión teórica, pero también como un territorio donde se desarrolló parte del accionar político.

El proceso mexicano fue sometido a una mirada crítica que desde su heterodoxia teórica pasó a desenvolverse en las coordenadas que pautaron las polémicas de la izquierda internacional. Los problemas y debilidades manifestados en el caso mexicano fueron motivo de especial observación. En algunos casos las aproximaciones servían para confirmar diagnósticos elaborados en los cenáculos de la III Internacional y, en otros, para aprender de los errores de la experiencia mexicana y así proceder al diseño de una estrategia revolucionaria en clave continental.

Durante los años veinte Perú ocupó un lugar marginal en las campañas de propaganda mexicana. Además, la atmósfera política bajo la presidencia de Augusto Leguía volvía poco permeable los ámbitos de la política oficial a un discurso proveniente del México revolucionario. Estos discursos, por más diplomáticos o académicos que fueran, terminaban siempre alentando a las fuerzas opositoras.

Silenciando toda crítica, Leguía encaminaba el régimen hacia una dictadura. La universidad era el foco opositor por excelencia y buena parte de los profesores disidentes fueron despojados de sus cátedras al tiempo que un combativo movimiento estudiantil era reprimido con violencia. La Federación de Estudiantes de Perú, liderada por Víctor Raúl Haya de la Torre,³³ había conseguido articular sus demandas

³³ Acerca del pensamiento y acción de Haya de la Torre en los años fundacionales del APRA, véanse: Cosío de Pomar, 1961; Sánchez, 1934; Chanamé, et al., 1990; Bieber, 1992; Pike, 1986.

con las de sectores obreros de la capital y del interior del país. Las propuestas de democracia universitaria enarboladas por los estudiantes argentinos en 1918 alcanzaron a los universitarios peruanos, pero éstos pudieron trascender los reclamos puramente gremiales para iniciar la conformación de un espacio en el cual gestar propuestas políticas de cuño antiimperialista, antioligárquico y antilatifundista. En este contexto, las luchas contra el poder de la Iglesia y del ejército resultaron emblemáticas en tanto pilares de un orden conservador cuyo final se deseaba.³⁴

Se vivía una atmósfera de permanente agitación política. Leguía estaba dispuesto a reelegirse a pesar de la prohibición constitucional. Para afianzar estas intenciones selló una alianza con la alta jerarquía eclesiástica al consagrar el país al Corazón de Jesús. Este acto atentaba contra la libertad de cultos garantizada por la Constitución. En defensa de aquella libertad, el movimiento estudiantil se ubicó a la vanguardia de una importante movilización que consiguió echar por tierra la ceremonia consagratoria. Corría el mes de mayo de 1923, un grupo de estudiantes e intelectuales acompañaban a Haya de la Torre, entre ellos Manuel Seoane, Luis Alberto Sánchez, Edwin Elmore, Manuel Cox y casi de inmediato se sumó José Carlos Mariátegui, quien acababa de regresar de una prolongada residencia europea. Haya de la Torre vivía en la semiclandestinidad. La agitación recorría el país y en la localidad de Trujillo se verificó una gran marcha estudiantil en solidaridad con los compañeros de Lima. A instancias de las autoridades locales, Leguía fue proclamado Maestro de la Juventud. La respuesta no se hizo esperar, el estudiantado trujillano otorgó el mismo nombramiento a José Vasconcelos.³⁵

Nada de esto resulta extraño. El núcleo de intelectuales capitaneado por Vasconcelos en México proyectó su liderazgo a una juventud latinoamericana rebelde para terminar convenciéndola de que el programa de la reforma universitaria de 1918 cristalizaba en las realizaciones del gobierno mexicano. Educación popular, nacionalismo cultural, florecimiento de actividades artísticas, establecimiento de bibliotecas y edición de millares de libros, todo ello como parte de un frontal combate a desigualdades e injusticias que habían encontrado legitimación al amparo de un positivismo de cuño porfiriano.

Las acciones de Vasconcelos, sus apelaciones transgrediendo formulismos y un discurso que depositó en los jóvenes la jefatura de un programa llamado a democratizar a las sociedades iberoamericanas no pudieron más que despertar las más firmes adhesiones en aquella generación universitaria.

El vínculo entre el estudiantado limeño y el programa vasconcelista se consolidó cuando, en agosto de 1921, llegó a Lima el profesor mexicano Antonio Caso en cumplimiento de una misión por América del Sur. La oratoria de Caso sedujo a los uni-

³⁴ Véanse Gamara Romero, 1987; Cornejo Koster, 1978.

³⁵ AHSREM, exp. 21-5-124.

versitarios peruanos, entre los que destacó el mismo Víctor Raúl Haya de la Torre, destinatario de mensajes que Caso entregó en nombre de la Federación de Estudiantes de México.³⁶ La representación que otorgaron a Caso los universitarios mexicanos motivó una amplia movilización por la reapertura de la Universidad de San Marcos, clausurada desde hacía meses. En este contexto, los universitarios organizaron una reapertura “simbólica” para que el visitante mexicano disertara en el paraninfo universitario sobre *La individualidad, la personalidad y la divinidad*. Detrás de la figura de Caso se parapetó la dirigencia estudiantil y la conferencia, aprovechada como escenario para reclamos y reivindicaciones, concluyó cuando

[...] a la caída de la tarde, ciertos barrios contemplaron atónitos el desfile bullicioso de un reducido grupo de estudiantes y obreros, precedidos por un hombre de cabeza beethoviana [...] que] vivaban a la libertad, a México y al maestro Caso.³⁷ [Sánchez, 1934:73 y s]

No es de sorprender entonces que cuando en octubre de 1923 Haya de la Torre fuera apresado y posteriormente desterrado a Panamá, Vasconcelos hiciera gestiones para su traslado a México³⁸ y una vez en este país le extendiera una oferta de empleo. “Voy a México escribió desde Panamá — invitado por los estudiantes, por el maestro Vasconcelos y por todo lo que hay de libre y de revolucionario en esa gran tierra de libertad”. [1923] *Hayita*, como lo llamaba Vasconcelos, se incorporó a su oficina convirtiéndose por una corta temporada en su secretario particular. El futuro fundador del APRA recibió un nombramiento como maestro misionero, colaboró en los proyectos editoriales de la Secretaría de Educación Pública, recorrió el país junto a Vasconcelos y, en su nombre, pronunció más de un discurso.

Así, Haya de la Torre pudo confrontar las ideas e imágenes que tenía de México con una realidad que parecía transformarse por obra de un gobierno que decía encarnar los reclamos populares. Y es que para aquel peruano perseguido los discursos y las obras del presidente Obregón y del candidato Calles confirmaban su arribo a un paraíso revolucionario. “Los agraristas son la mejor gente de México”, le había dicho Vasconcelos, y el líder estudiantil pudo comprobarlo al asistir a un homenaje a Emiliano Zapata:

Zapata —aunque parezca insólito afirmarla— es una de las más altas figuras de la Revolución Mexicana, y a la vez una de las menos conocidas en el exterior. Es el adelantado del socialismo, o hablando con más precisión, del comunismo agrario mexicano. [Haya de la Torre, 1977a:35]

³⁶ Antonio Caso llevaba la encomienda de gestionar el nombramiento y traslado de una delegación de estudiantes peruanos al Congreso Internacional de Estudiantes que se realizaría en septiembre de 1921 (AHDSREM, exp. 7-16-58, s.f.).

³⁷ Una crónica detallada de estos actos fue publicada en *El Comercio*, Lima, 9 de agosto de 1921.

³⁸ AGNM-GDAOPEC, exp. 121-E-P-18, f. 2945.

La valorización del pasado y del presente indígena era una propuesta que ya rondaba en la mente de los estudiantes peruanos. Se pensaba en rescatar al indígena y en convertirlo en un sujeto activo de la transformación revolucionaria en tanto portador de prácticas culturales y económicas que facilitarían la construcción de un nuevo orden social. Haya de la Torre fue testigo de la apropiación que el régimen mexicano hizo del zapatismo, y en tal sentido este hecho no hacía más que confirmar la validez de aquellas propuestas que hasta entonces no eran más que intuiciones:

A la hora de los discursos Calles declara que él será el continuador de la obra revolucionaria de Zapata. “La tierra para el campesino”, dice Calles, antiguo maestro de escuela, general de la Revolución [. . .]. Su palabra va encendida de incitaciones. “No aceptaré intrigas del capital nacional o extranjero”, exclama. Y una tempestad de aplausos le saluda. Luego habla Soto y Gama, el orador de más fama en México. Recuerda a Rusia y dice que América Latina tiene un proletariado que espera de México la cruzada que lo redima. Los campesinos son los autores de la Revolución y deben seguir hasta cumplirla. Hay vítores a Rusia y a la América proletaria. [*Ibid.*:37]

¿A qué conclusiones podía arribar un perseguido latinoamericano después de asistir a este acto? ¿Qué podía pensar de los centenares de campesinos “con su gran sombrero de paja, su traje blanco y su fusil en la espalda”? El líder peruano infiere que la revolución en México había acabado con el ejército tradicional,

[. . .] el galón símbolo de la traición y la intriga ya no existe. El valor, la decisión, son los únicos títulos militares. Un campesino llega a ser general, como Zapata, vale decir general de la revolución campesina. Un general en México, no es pues una momia con plumaje. [*Ibid.*:38]

La revolución en México era toda una experiencia porque además se hacía de cara a un vecino que pocas simpatías despertaba en el resto del continente. En tal sentido, la actitud de México era valorada como un desafío que buscaba una profunda transformación nacional bajo la permanente amenaza de los Estados Unidos de América. Así, las luchas mexicanas en defensa de la soberanía nacional servían como ejemplo de la resistencia a los embates del “imperialismo yanqui, máquina siniestra del capitalismo opresor que avanza tentacularmente sobre nosotros”. [Haya de la Torre, 1977b:41]

Su estancia en México, donde estuvo rodeado de una pléyade de intelectuales y artistas convencidos de las bondades de la revolución y dispuestos a materializar sus banderas en el terreno de la educación, el arte y la cultura, dejó una huella indeleble en el joven peruano; tanto por los vínculos y recomendaciones personales que facilitaron su accionar en otras latitudes, como en la dimensión continental y el per-

fil antiimperialista de un programa de acción cuyos puntos esenciales hizo públicos en México poco antes de abandonar el país para dirigirse a Europa. En mayo de 1924, ante un grupo de estudiantes mexicanos, Haya de la Torre expuso los puntos programáticos de una nueva organización, el APRA:

No sólo queremos a nuestra América unida sino a nuestra América justa. Sabemos bien que nuestro destino como raza y como grupo social, no puede fraccionarse: formamos un gran pueblo, significamos un gran problema, construimos una vasta esperanza.³⁹ [Citado en Pomar, 1961:225]

No por mera casualidad el programa fue lanzado desde México, allí parecía existir un gobierno dispuesto a asumir los objetivos trazados por Haya de la Torre. Aunque justo es decirlo, la importancia de esta organización estriba en que jugó las veces de crisol de ideas desde donde, con el correr de la década, se fueron decantando las posiciones de la izquierda latinoamericana en torno a cuestiones centrales como el papel del imperialismo en el desarrollo del capitalismo latinoamericano o la definición de los actores sociales involucrados en la estrategia revolucionaria. Por lo pronto, a la luz de sus viajes por Europa y Rusia, los postulados de Haya de la Torre encontraron un amplio eco en el espacio continental. Por otra parte, en París, en octubre de 1925, un núcleo de intelectuales y artistas latinoamericanos fundó la AGELA (Asociación General de Estudiantes Latinoamericanos), que tenía un programa similar al de la Unión Latinoamericana de Buenos Aires. Ambas entidades se adhirieron a las propuestas de Haya de la Torre y de su interior surgieron las primeras células apristas en Francia y Argentina. Al mismo tiempo, el exilio peruano en América Central y el Caribe sentó las bases para las organizaciones apristas en Cuba, Guatemala y Costa Rica.⁴⁰

En la segunda mitad de los veinte pareció agotarse la matriz temática que había permitido que distintas posiciones políticas en América Latina confluyeran bajo banderas comunes de corte antiimperialista, antilatifundista y antioligárquico. En buena medida la ortodoxia de la III Internacional bloqueó la reflexión teórica. La dureza de un marxismo de cuño centroeuropeo que en sucesivos congresos terminó condenando a Latinoamérica a la agenda de la "cuestión colonial", fracturó el

³⁹ Originalmente Haya de la Torre concibió al APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) como una organización continental, con la idea de concentrar a todas las fuerzas que, desde 1918, habían luchado por los postulados reformistas y por la extensión de los mismos a otras capas populares. En tal sentido, la propuesta apuntaba a la creación de un frente único de las juventudes de trabajadores manuales e intelectuales bajo un programa muy general, sintetizado en cinco puntos: 1) acción contra el imperialismo yanqui, 2) por la unidad política de América Latina, 3) por la nacionalización progresiva de tierras e industrias, 4) por la internacionalización del canal de Panamá y 5) por la solidaridad de todos los pueblos y clases oprimidas. [Haya de la Torre, 1927:8]

⁴⁰ Respecto a la primigenia dimensión continental del aprismo véanse Taracena, 1993; Tisoc Lindley, 1993; Melgar Bao, 1993.

pensamiento de lo que hasta entonces emergía como la fracción más avanzada de la intelectualidad pequeñoburguesa del continente. En ese panorama sobresalieron las voces heterodoxas de Haya de la Torre y de Mariátegui, voces que a pesar de sus marcadas diferencias se significan como un esfuerzo por pensar la nación desde un horizonte que contempla tanto las particularidades de sus pueblos como la imprescindible y definitiva necesidad de emanciparlos.⁴¹

La ruptura de Haya de la Torre con la Comintern a partir de la conocida polémica en Bruselas con José Antonio Mella, en 1927, definió teóricamente al APRA y marcó su rumbo inmediato. El peruano se vio obligado a escribir los fundamentos doctrinales de su organización, que quedaron plasmados en *El antimperialismo y el APRA*. El libro fue escrito en México en 1928, aunque se publicó varios años más tarde. En su origen fue pensado como respuesta a un folleto que Mella publicó en México. En éste acusaba al peruano y a su organización de desvirtuar los principios del marxismo-leninismo marginando a la clase obrera de la conducción del proceso revolucionario para reemplazarla por sectores pequeñoburgueses que, sin lugar a dudas, defeccionarían en favor de la burguesía y del imperialismo. [Mella, 1928]

Contra la ortodoxia comunista, el fundador del APRA sintetizó por primera vez un plan de acción tendiente a la consecución de un socialismo de corte hispanoamericano. Sus observaciones, fundadas en la escasa densidad histórica del capitalismo en el subcontinente, cuyos orígenes reconoce en la penetración imperialista, lo llevaron a invertir la fórmula leninista al sostener que el capital imperialista en América Latina se significaba como el estadio inicial del desarrollo capitalista. De esta manera, y *contrario sensu* al diagnóstico de la III Internacional, el tránsito hacia el socialismo se percibía como una tarea a largo plazo debido sobre todo a la poca visibilidad de sectores proletarios del campo y de la ciudad capaces de conducir un proceso revolucionario. Haya de la Torre propugnaba la necesidad de constituir un frente único de trabajadores manuales e intelectuales capaz de conducir la lucha contra el imperialismo y, como parte de ella, planteó la tesis de la necesidad de la construcción de un "estado antimperialista" como peldaño preparatorio para el socialismo continental.

El peruano tenía en su horizonte las experiencias revolucionarias de Rusia, China y México. Con los teóricos bolcheviques confrontó ideas y conceptos en torno al significado y validez de las tesis marxistas en general, y en particular de la Nueva Política Económica emprendida en la Rusia leninista; del caso chino y de la empresa anticolonial del Kuomintang rescató la estrategia frentista, pero lo que realmente guió su propuesta fue el principio de una acción autónoma de los pueblos latinoamericanos en la lucha contra el imperialismo, y es aquí donde la apelación a México cobró una dimensión cualitativamente distinta:

⁴¹ Respecto a las coordenadas del primer marxismo latinoamericano véase Aricó, 1980, 1999.

Ninguna experiencia histórica, en verdad, más cercana y más aprovechable para los indoamericanos, que las que nos ofrece México. En mi concepto, la Revolución Mexicana es *Nuestra Revolución*, es nuestro más fecundo campo de ensayo renovador. [Haya de la Torre, 1936:82]

Años antes, en una carta escrita desde Londres al líder universitario argentino Gabriel del Mazo, el fundador del APRA pensaba en México como la mayor muestra de las potencialidades revolucionarias de los pueblos hispanoamericanos, y del ejemplo mexicano extraía la convicción de precisar un plan de acción que sirviera de guía a la lucha revolucionaria:

En México nosotros encontramos una revolución espontánea, sin programa apenas, una revolución de instinto, sin ciencia. México habría llegado a cumplir una misión para América Latina, quizá tan grande como la de Rusia para el mundo, si su revolución hubiera obedecido a un programa. Pero la Revolución Mexicana no ha tenido teóricos ni líderes. Nada hay organizado científicamente. Es una sucesión maravillosa de improvisaciones, de tanteos, de tropezones, salvada por la fuerza popular, por el instinto enérgico y casi indómito del campesino revolucionario. Por eso es más admirable la Revolución Mexicana, porque ha sido hecha por hombres ignorantes. [Haya de la Torre, 1977c:84 y s]

Se trataba de sistematizar un cuerpo teórico que hiciera posible adaptar las propuestas de un marxismo centroeuropeo a la experiencia latinoamericana, y México señalaba el límite entre lo posible y lo deseable. Quizá por esto, en 1928 Haya de la Torre apuntaba que las luchas mexicanas por “sus aciertos y sus errores, principalmente por sus errores, aportan un fecundo acervo de enseñanzas trascendentes que conviene recoger y analizar con método científico y con nítido y firme sentido de nuestra realidad”.⁴² [Haya de la Torre, *ob. cit.*, 1936:145]

¿Cuáles eran las enseñanzas mexicanas que servían para validar el programa aprista? En primer lugar, la necesaria dimensión continental de la lucha antiimperialista. Enfrentar al imperialismo formaba parte de una estrategia que incluía nacionalizar la riqueza y desfeudalizar la sociedad para poner en marcha, en un mismo movimiento, una herramienta que defendiera la soberanía nacional e implantara la justicia social. Ahora bien, hacer frente al imperialismo no podía ser obra de naciones aisladas:

⁴² El líder peruano compartía esta preocupación con un grupo de intelectuales mexicanos al que se sumaron algunos latinoamericanos residentes en México. En realidad fue Jesús Silva Herzog quien en 1928 reunió a estos hombres preocupados por comprender la evolución del proceso mexicano y con ellos fundó el Instituto Mexicano de Investigaciones Económicas. La experiencia duró poco más de un año ya que a comienzos de 1929 Silva Herzog partió a Moscú para hacerse cargo de la embajada mexicana y con ello se disgregó aquel primer esfuerzo para sistematizar el conocimiento sobre lo que acontecía en México y en América Latina. Entre otros, participaron en esta empresa los mexicanos Daniel Cosío Villegas y Eduardo Villaseñor, el boliviano Tristán Marof, el alemán Alfonso Goldschmidt, el venezolano Humberto Tejera, el mismo Julio Antonio Mella y Haya de la Torre. [Véase Silva Herzog, 1972:87]

[...] No hay que olvidar que México en su lucha revolucionaria por su independencia económica fue hasta donde pudo ir solo. Ningún país aislado de Indoamérica podría haber ido más lejos. Esa es la primera lección que nos ofrece la Revolución mexicana. Sus limitaciones y sus derrotas son características de un pueblo que lucha aisladamente por liberarse del imperialismo y de sus aliados internos, bajo la presión del poder formidable y próximo de su gran enemigo. [*Ibid.*:83 y s]

Para la consecución de estos objetivos Haya de la Torre propuso la formación de un amplio frente interclasista, en el entendido de que la lucha antiimperialista era al mismo tiempo una lucha nacional. Por ello en esa etapa, la de la definitiva conformación de la nación, los trabajadores del campo, de la ciudad y los sectores medios podían suscribir alianzas temporales, "convenios transitorios" los llama Haya de la Torre, con burguesías nacionales amenazadas por el imperialismo.

La "inmadurez" del capitalismo latinoamericano obligaba a pensar en una estrategia revolucionaria distinta a la rusa. Allí, señalaba Haya de la Torre, la transición hacia el socialismo se verifica a través de un "capitalismo de Estado" cuya manifestación política es una dictadura proletaria derivada del peso específico que ha alcanzado la clase obrera rusa. Para América Latina, con base en "la gran experiencia histórica de la Revolución Mexicana", Haya de la Torre sostendrá la tesis de un "Estado antimperialista". [*Ibid.*:145] Los puntos de partida eran distintos: mientras que para "nosotros" la cuestión primaria es la emancipación del imperialismo, para Rusia lo es la dictadura del proletariado. "Nosotros vamos a conseguir la emancipación nacional como primer paso de nuestra transformación social que deberá comenzar y afirmarse en la desfeudalización de nuestros países." Rusia ha conseguido emanciparse del imperialismo por medio de un proletariado organizado, fuerte y capaz de asumir la tarea gubernamental a través de un partido de clase. "Nosotros no hemos llegado a la madurez burguesa de un sistema industrial que permita a nuestra clase proletaria en formación asumir exclusivamente la dictadura de nuestros destinos." Sin trabajadores libres de ataduras feudales, y sin un proletariado industrial moderno, "necesitamos de la alianza con las clases medias para la lucha contra el imperialismo que en nuestros países es lucha de emancipación nacional". [*Ibid.*:147-149] En este proceso, después de tomar el poder, la construcción de un Estado fuerte devendría en necesidad ineludible ya que sólo desde allí se podría reestructurar la producción y la circulación, con base en un programa de nacionalizaciones que permitiera echar a andar un amplio sistema cooperativo. En la conducción de este proceso ubicaba al APRA, organización que garantizaría la hegemonía obrera y campesina. Y en este punto:

También la Revolución Mexicana nos ofrece experiencia valiosa. La falta de una organización científica y económica del Estado, la falta de una estructura integral del aparato polí-

tico revolucionario, consecuencia del carácter instintivo e improgramado del movimiento, ha producido la preponderancia de la clase media en el México post-revolucionario. Ideológica, política y económicamente la Revolución Mexicana, en la práctica no ha utilizado a las clases medias sino que éstas han utilizado en gran parte la revolución. [. . .] La experiencia de México en este caso nos está señalando por negación, que en la organización estricta y científica del Estado antimperialista, queda prevista cualquier desviación posible de las clases medias fuera de su interesante y circunscrito rol. [*Ibid.*:153 y s]

Destruir las bases del feudalismo terrateniente y poner límites al poder imperialista, controlando y decidiendo las características de la inversión extranjera, constituía la razón de ser del nuevo estatismo. México de nueva cuenta marcaba el rumbo, pero esta experiencia se hallaba limitada por la ausencia una dirección política partidista capaz de corregir la orientación pequeñoburguesa que había asumido el proceso.

Tampoco fue casual que Haya de la Torre elaborara su ideario político en el marco de las polémicas que sostuvo con los intelectuales adscritos a la III Internacional. Esta organización, durante la década del veinte, con sus planteamientos en torno a la inminencia de una revolución a escala planetaria, fue la instancia que mayor peso e importancia tuvo entre las corrientes políticas que planteaban alternativas al predominio imperialista en América Latina. Consecuentemente, la III Internacional constituía un polo de atracción para todos aquellos intelectuales afanados en la búsqueda de una estrategia para emancipar a sus países del predominio económico extranjero. Ahora bien, esta búsqueda operó de manera creativa hasta 1928, cuando las propuestas comunistas de integrar un "frente único" parecían abrir espacios para, por lo menos, escuchar las heterodoxas propuestas apristas. Sin embargo, a partir de las resoluciones del VI Congreso (1928), cuando la Comintern declaró como su enemiga a la socialdemocracia tildándola de "fascismo social", se clausuró cualquier propuesta "frentista" abriendo paso a la llamada estrategia de "clase contra clase". De esta manera, para el comunismo en América Latina Haya de la Torre pasó a integrar la lista de los "fascistas criollos", junto con todos aquellos que años antes habían sido considerados como potenciales aliados en la lucha por el socialismo.⁴³

Frente a este panorama, y en su búsqueda de una vía autóctona al socialismo, las alusiones permanentes a México permitían a Haya de la Torre ubicar sus propuestas en las coordenadas de la realidad latinoamericana. "La Revolución Mexicana representa la primera etapa de la lucha antimperialista", y así como en el caso del zapatismo encontró un terreno idóneo para plantear sus tesis sobre las potencialidades antifeudales del "comunismo primitivo", hizo lo mismo en el caso peruano,

⁴³ Al respecto, Ricardo Melgar Bao [s.f.] es autor de una obra inexplicablemente inédita que arroja luz sobre esta conducta de la III Internacional, en particular en el contexto peruano.

donde creyó hallar en la tradición colectivista de los trabajadores indígenas las condiciones históricas favorables para cumplir la segunda etapa.

Hacia 1928 en México radicaba un núcleo de peruanos conformado por dirigentes universitarios que en distintos momentos fueron expulsados por Leguía. Con ellos Haya de la Torre constituyó una célula aprista⁴⁴ que durante un breve periodo publicó la revista *Indoamérica*. Una intensa actividad desplegaron estos dirigentes en un año particularmente agitado. La realización de la Sexta Conferencia Panamericana en La Habana contrastaba con la gesta de Sandino en Nicaragua; a una y otra dedicaron largos comunicados.⁴⁵ Al mismo tiempo, el líder peruano realizó una singular actividad como conferencista tanto en la ciudad de México como en las principales capitales del norte del país. Alentado por la experiencia nicaragüense, Haya de la Torre se dirigió a sus partidarios en Perú para proponer una estrategia insurreccional que condujera al derrocamiento de Leguía. En el llamado Plan México indicaba la necesidad de fundar un partido de alcance nacional, pero adherido al APRA, cuya misión sería aplicar a la realidad peruana los lemas del APRA. [Haya de la Torre, 1977d:285] No resulta difícil advertir la matriz mexicana en el plan propuesto: devolución de la tierra al pueblo peruano, a quien la trabaja, renovación del sistema de producción de la tierra, reivindicación económica, política e intelectual de las clases obreras, educación laica hasta la universidad, etc. El Plan México nunca se llevó a cabo, su formulación desató una crisis profunda que llevó a discutir si el APRA debía seguir siendo un frente o transformarse en un partido; su programa, de difuso contenido socialista, también fue motivo de conflicto. Haya de la Torre y Mariátegui, en aquel entonces la cabeza más visible del aprismo en el Perú, se enfrascaron en una controversia que fracturó el pensamiento de izquierda y sus proyecciones en el campo de la política peruana y latinoamericana. Los mariateguistas abandonaron el APRA para adscribirse con singulares críticas a los principios de la III Internacional mientras que Haya de la Torre terminó dando un vuelco radical a sus posturas al regresar a Perú en 1931 y fundar el Partido Aprista Peruano.⁴⁶

En la producción intelectual de José Carlos Mariátegui las aproximaciones al tema mexicano las constituyen análisis periodísticos sobre escenas del acontecer político durante la década del veinte. Mariátegui escribió nueve artículos donde abordó de manera específica la situación mexicana, a ellos se agrega una serie de notas críticas en torno a la literatura y a novedades editoriales en y sobre México. Si

⁴⁴ Integraron esta célula peruana del APRA en México Víctor Raúl Haya de la Torre, Esteban Pavletich, Manuel Vázquez Díaz, Carlos Manuel Cox, Serafín Delmar, Magda Portal, Nicolás Terreros y Jacobo Hurwitz.

⁴⁵ Un detenido seguimiento de estos materiales para el año de 1928 puede consultarse en *Repertorio Americano*, Semanario de Cultura Hispánica, Costa Rica.

⁴⁶ Para un seguimiento de las etapas del pensamiento y la acción de Haya de la Torre puede consultarse Planas y Vallenar, 1990.

se comparan estos materiales con el total de su obra el espacio dedicado a México resulta insignificante. Sin embargo, merece destacarse la agudeza de sus observaciones, la audacia en ciertos acercamientos y, de nuevo, la certeza, como lo fue para toda una generación de intelectuales latinoamericanos, de que "México es hoy, mas que nunca, el campo de una experiencia revolucionaria". [Mariátegui, 1971c:59]

En estos escritos, sobre todo en los de naturaleza política, es posible establecer dos momentos, aquel que corre entre 1924 y 1928, y el que lo hace desde 1929 hasta su muerte, un año más tarde. Esta cronología corresponde a la propia evolución del pensamiento y de la militancia del fundador de *Amauta*. Durante el primer periodo, el de mayor producción teórica cristalizada en sus *Siete ensayos sobre la realidad peruana* (1928), colabora políticamente en la propuesta frentista del APRA; en el segundo, inaugurado con el deslinde de posiciones respecto a Haya de la Torre, participa en la consecuente fundación del Partido Socialista Peruano y, a partir de ahí, entabla una siempre polémica relación con la III Internacional debido a diferencias sustanciales en torno a una estrategia revolucionaria para el Perú.⁴⁷

Hacia 1924 para este peruano recién llegado de Europa América Latina en general, y México en particular, era objeto de lecturas que remiten directamente a las matrices espiritualistas del magisterio vasconcelista y al latinoamericanismo del último Ingenieros. La vigencia de los postulados morales de las jornadas universitarias y la vitalidad juvenil de una generación que reclama espacios políticos y culturales trasuntan el optimismo con que Mariátegui [1971d:17] valora el futuro del continente a partir de los sucesos mexicanos:

Actualmente el pensamiento de Vasconcelos e Ingenieros tiene una repercusión continental. Vasconcelos e Ingenieros son los maestros de una entera generación de nuestra América. [...] Nuestro tiempo, finalmente ha creado una comunicación más viva y más extensa: la que ha establecido entre las juventudes hispano-americanas la emoción revolucionaria. Más espiritual que intelectual, esta comunicación recuerda la que concentró a la generación de la independencia. Ahora como entonces la emoción revolucionaria da unidad a la América indo-española. [...] con la Revolución Mexicana, con su suerte, con su ideario, con sus hombres, se sienten solidarios todos los hombres nuevos de América Mariátegui.

Sin embargo, la mirada sobre América Latina estaba lejos de proclamar el triunfo y la definitiva realización de un nuevo proyecto civilizatorio que viniera a reemplazar modelos europeos que, en clave spengleriana, se encontraban agonizando:

La fe de América en su porvenir no necesita alimentarse de una artificiosa y retórica exageración de su presente. Está bien que América se crea predestinada a ser el hogar de la

⁴⁷ Al respecto véase Aricó, *et al.*, 1978; París, 1981; Terán, 1985.

futura civilización. Está bien que diga "Por mi raza hablará el espíritu". Está bien que se considere elegida para enseñar al mundo una verdad nueva. Pero no que se suponga en visperas de reemplazar a Europa [. . .] La civilización occidental se encuentra en crisis, [pero] no está, como absurdamente se dice, agotada y exterminada.⁴⁸ [Mariátegui, 1971e: 23-24]

Mariátegui reflexionó desde una inexistente tradición teórica sobre América Latina, y si a ello agregamos la falta de información sobre acontecimientos desenvueltos en otras latitudes, resulta fácil inferir la débil presencia del tema mexicano en sus escritos. Sobre todo el primer periodo al que nos referimos, más que falta de interés parece indicar una carencia de fuentes confiables a partir de las cuales dibujar cuadros sobre una realidad que se transforma por obra de una revolución. Mariátegui [1971f:46] muestra reservas frente a las noticias distribuidas por el gobierno mexicano; a pesar de ello, le resultan mucho más autorizadas que aquellas de origen estadounidense porque "ni el cable ni la cinematografía yanquis desperdician ninguna ocasión de exhibir a México con el cuchillo entre los dientes".

En los artículos escritos entre 1924 y 1928 no disimuló su simpatía por el gobierno encabezado por Álvaro Obregón. En este sentido, sus aproximaciones se realizan desde el mirador de un aprismo particularmente inclinado por la causa mexicana. El primer artículo es de enero de 1924. "México y la Revolución" es un texto de síntesis donde se revisa la trayectoria del porfiriato, la figura de Madero hasta su asesinato, el surgimiento de Carranza, la Constitución de 1917, que incorpora reivindicaciones obreras y campesinas, y la presidencia de Obregón:

[. . .] que ha dado un paso resuelto hacia la satisfacción de uno de los más hondos anhelos de la Revolución: ha dado tierras a los campesinos pobres. Y a su sombra ha florecido en el Estado de Yucatán un régimen colectivista. Su política prudente y organizadora ha normalizado la vida de México, y ha inducido a los Estados Unidos al reconocimiento mexicano. [Mariátegui, 1971g:43]

Se trata de un material didáctico que con un lenguaje accesible recorría la historia reciente de México presentando la visión de los triunfadores, esto es, la del bando constitucionalista que a la postre capitalizó Obregón. Están ausentes las grandes figuras populares como Zapata y Villa, y lo mismo sucede con el magonismo y su papel precursor en el diseño de los programas revolucionarios. Mariátegui, sin otras fuentes de información, sostiene que correspondió al constitucionalismo bosquejar un programa para una Revolución que carecía de él.

Dos años más tarde Mariátegui volvió al tema mexicano en un texto sobre el con-

⁴⁸ "Por mi raza hablará el espíritu" es el lema que Vasconcelos instituyó para la Universidad Nacional Autónoma de México.

flicto religioso. De nueva cuenta, se adhirió a la visión oficial al ubicar la insurrección cristera de 1926 como la continuidad del levantamiento militar de 1923, en el que Adolfo de la Huerta intentó jaquear la sucesión presidencial que había dado el triunfo a Plutarco Elías Calles. Se trataba de un mismo movimiento capitaneado por “la reacción”, sin embargo, esta interpretación no le impidió tomar distancia respecto a la administración callista. Mariátegui estuvo al tanto de las críticas y de las luchas que los militantes del Partido Comunista Mexicano libraron en el interior de las organizaciones obreras controladas por el gobierno. [Véase Carr, 1981, 1996] “En vez de acelerar el proceso de la Revolución Mexicana, como se esperaba de parte de muchos, el gobierno de Calles lo ha contenido y lo ha sofrenado.” Por ello, el callismo se había visto enajenado del apoyo de un sector “del proletariado y de varios intelectuales de izquierda”, circunstancia que aprovechó la reacción católica para presionar por la derogación de un orden constitucional que limitaba el poder de la Iglesia. Mariátegui [1971*h*:44] Incluso llegó a afirmar que “el rigor de algunas disposiciones, *verbi gratia* la que prohíbe el uso del hábito religioso fuera de los templos es, sin duda, excesivo”, pero estimó que se trataba de medidas de emergencia ante la necesidad política de garantizar el programa de la Revolución en el terreno de la educación y del culto.

Ahora bien, la óptica con que el peruano observa la realidad mundial alcanza también a México. Se muestra convencido del ocaso de la civilización burguesa y de las formas que asume su representación política, esto es, el Estado liberal. En clave soreliana, sostiene que el derrumbe del orden burgués mucho se debe a la falta de un mito, de una esperanza, de una fe capaz de conducir y construir un nuevo futuro. “La burguesía no tiene ya mito alguno —escribe en 1925—, el proletariado tiene un mito: la revolución social [. . .] la fuerza de los revolucionarios [. . .] está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual, es la fuerza del mito”. [Mariátegui, 1971*b*:22] En el caso de México, un Estado que levanta las banderas del laicismo en contra de las exigencias del clero, “no tiene ya el mismo sentido que en los Estados burgueses”. Mariátegui parecía convencido de que

[. . .] las formas políticas y sociales vigentes en México no representan una estación del liberalismo sino del socialismo, porque cuando el proceso de la Revolución Mexicana se haya cumplido plenamente, el Estado mexicano no se llamará neutral y laico sino socialista.

Su convicción de la necesidad de la existencia de una mística revolucionaria, como la fuerza capaz de imprimir rumbo a la transformación social, lo conduce a afirmar que sólo cuando el Estado mexicano se reconozca como socialista abandonará sus posturas antirreligiosas: “Pues el socialismo es también una religión, una mística. Y

esta gran palabra religión [. . .] no debe ser confundida con la palabra Iglesia". [Mariátegui, 1971h:45 y s]

En 1926 fundó *Amauta*, y la revista no tardó en convocar a buena parte de la vanguardia política y artística del continente. Durante un par de años la publicación lo fue también de los apristas comandados por Haya de la Torre. Desde los primeros números México estuvo presente a través de textos remitidos por José Vasconcelos, Diego Rivera, Gerardo Murillo, Jesús Silva Herzog y Tina Modotti, entre muchos otros. Estas nuevas fuentes de información con seguridad ensancharon el horizonte de Mariátegui en sus aproximaciones al tema mexicano.⁴⁹

En octubre de 1927 publicó un breve artículo en el que pasaba revista a nuevas asonadas militares que buscaban detener la candidatura de Álvaro Obregón para reelegirse como presidente en 1928. De nueva cuenta, se trataba de fuerzas reaccionarias que atentaban contra "el contenido social del programa revolucionario" y, en clave aprista, sostenía que las principales fuerzas populares del bloque que respaldaba al gobierno de Calles "habían elegido al hombre más capacitado para continuar siendo fiel al destino histórico que marcaba la Revolución". [Mariátegui, 1971f:48 y s]

El asesinato de Obregón, siendo ya presidente electo, cerró un ciclo en la historia de México que tuvo su correlato en las aproximaciones de Mariátegui a la Revolución Mexicana. Con tintes apologeticos, dedicó todo un artículo a revisar la obra del caudillo:

Obregón robusteció el Estado surgido de la Revolución, precisando y asegurando su solidaridad con las más extensas y activas capas sociales. El Estado, con su gobierno, se proclamó y se sintió órgano del pueblo, de modo de que su suerte y su gestión, dejaban de depender del prestigio personal de un caudillo, para vincularse estrechamente con los intereses y los sentimientos de las masas. [. . .] Obregón no era ciertamente un ideólogo, pero en su fuerte brazo de soldado de la Revolución podía apoyarse aún el trabajo de definición y experimentación de una ideología. [. . .] Su muerte agranda su figura en la historia de la Revolución Mexicana [. . .] asesinado por un fanático [. . .] concluye su vida heroica y revolucionaria, [quedando] definitivamente incorporado en la epopeya de su pueblo, con los mismos timbres que Madero, Zapata y Carrillo. [Mariátegui, 1971i:51]

La admiración por Obregón mucho se debió a la gestión cultural y educativa de Vasconcelos, a quien Mariátegui definió en 1926 como "uno de los hombres de mayor relieve histórico en la América contemporánea". Dos años más tarde esta valoración permanece inalterada, cuando en la recapitulación de los logros obregonistas reitera que:

⁴⁹ Un buen indicador de la presencia de México en las páginas de *Amauta* es el volumen 19 de las *Obras Completas de Mariátegui*, donde se recoge el índice de la revista bajo el título "Amauta y su influencia". [1971m]

[. . .] la acción educacional, dirigida y animada por uno de los más eminentes hombres de América, José Vasconcelos, dio al esfuerzo de los intelectuales y artistas una aplicación fecunda y creadora". [Mariátegui, 1971g:42, 1971i:53]

La crisis de 1928 condujo a una recomposición de las fuerzas políticas mexicanas y el programa revolucionario se detuvo ante el giro conservador de las administraciones de Pascual Ortiz Rubio y Emilio Portes Gil. La organización obrera alentada y financiada desde los cenáculos del poder empezó a ser perseguida. La izquierda mexicana resintió los embates represivos tanto a nivel de sus líderes, algunos de ellos asesinados, como en las incipientes organizaciones sindicales que pusieron en marcha. Nada de ello fue ajeno al propio curso de una acción política que en el marco de los dictados de la III Internacional calificó de fascistas a sectores sociales que poco antes habían sido valorados como aliados naturales de obreros y campesinos. Además, en aquel año Mariátegui se separó del APRA iniciando un tránsito heterodoxo hacia posiciones cercanas a la Comintern. La conjunción de estas circunstancias se hizo evidente en un artículo escrito a principios de 1929 donde evaluaba como "imposible reconstituir el frente único que con Obregón a la cabeza había ganado las elecciones de 1928." Las contradicciones internas del "bloque gobernante" habían amenazado la política revolucionaria hasta que "las tendencias conservadoras, las fuerzas burguesas", consiguieron alzarse con la victoria. Roto el frente único policlasista, Mariátegui [1971j:52-55] informaba que

[. . .] las organizaciones revolucionarias de izquierda —en alusión al Partido Comunista Mexicano (PCM)— trabajan ahora por una asamblea nacional obrera y campesina encaminada a crear un frente único revolucionario.

En efecto, el flujo informativo que daba cuenta de una política oficial poco dispuesta a negociar con la central sindical más poderosa de México parecía coincidir con el diagnóstico que sobre la situación mexicana realizó el Secretariado Sudamericano de la III Internacional.⁵⁰ Mariátegui [1971c:56 y s] procesó estas noticias para terminar suscribiendo las posturas del comunismo latinoamericano:

Durante los gobiernos de Obregón y Calles, la estabilización del régimen revolucionario había sido obtenida en virtud de un pacto tácito entre la pequeña burguesía insurgente y la organización obrera y campesina para colaborar en un terreno estrictamente reformista. [. . .] Bajo este régimen no sólo se habían desarrollado las fuerzas obreras, canalizadas en dirección reformista, sino también las fuerzas del capital y la burguesía. Las energías más inexpertas de la reacción se habían consumido en el intento de atacar la Revolución

⁵⁰ Véase, entre otros, el artículo "La situación mejicana", en Correspondencia Sudamericana, Buenos Aires, 15 de noviembre de 1928:5 y s.

desde fuera. Las más sagaces operaban dentro de la Revolución, en espera de que sonase la hora de una acción termidoriana.

El asesinato de Obregón inauguraba el Termidor mexicano, valoración que obligó a Mariátegui a rectificar anteriores apreciaciones: "El Estado Mexicano no era, ni en la teoría ni en la práctica un Estado socialista. La Revolución había respetado los principios y las formas del capitalismo". El bloque revolucionario estaba fracturado y la pequeña burguesía y los caudillos militares terminaron por ceder a las influencias capitalistas. Ante ello, el peruano asumió la defensa del PCM proclamando la necesidad de constituir un frente único proletario. [*Ibid.*:58] Defensa que volvió a manifestarse cuando el gobierno de Portes Gil desató una ofensiva represiva al acusar falsamente a los comunistas de haber participado en la insurrección es-cobarista, otro pronunciamiento militar que en 1929 puso en entredicho la autoridad del gobierno central. [Véase Mariátegui, 1971*h*, 1971*k*:59-63]

La aproximación a México no fue lineal. Estos puntos de coincidencia en torno a la caracterización del proceso mexicano fueron contrastados, con diferencias notables respecto al PCM, en el análisis de la coyuntura mexicana, sobre todo del proceso electoral de 1929. Mariátegui conoció con bastante detalle la naturaleza de las fuerzas contendientes, y una notable "intuición" política lo distanció del giro ultraizquierdista de un PCM perseguido y encarcelado. En realidad, el análisis de la situación mexicana sirvió de excusa para explicitar sus dudas en torno al sectarismo que hacía evidente la III Internacional tras la consigna de "clase contra clase".⁵¹

En efecto, el peruano apostaba a la estabilización del orden político, "estabilización liberal", escribió, donde la acción del movimiento obrero pueda encontrar mayores cauces para el desenvolvimiento de una estrategia revolucionaria. Y en esas circunstancias la candidatura de José Vasconcelos, "a pesar de representar originariamente el sentimiento conservador de la disidencia intelectual", fue evaluada como la única opción política para una "Revolución Mexicana que se encuentra en su estadio de revolución democrático-burguesa." Frente al "fascismo" representado por la candidatura oficial de Pascual Ortiz Rubio, la propuesta vasconcelista había logrado apropiarse del sentimiento antiimperialista reavivado en el pueblo mexicano por la abdicación creciente del gobierno ante el capitalismo yanqui. Gradualmente Vasconcelos, que apareció a la cabeza de un movimiento de impulso derechista, "se ha convertido en una bandera del liberalismo y el antiimperialismo." Mariátegui percibe "grietas profundas" en el seno del partido oficial y sugiere abrir un espacio de alianzas que haga posible ensanchar aquellas fracturas. El texto se cierra con una frase críptica que alude a la expulsión del PCM del más importante líder agrarista del México de entonces: "Úrsulo Galván, expulsado del Partido Co-

⁵¹ Sobre el particular resulta sugerente el trabajo de Gilly, 1993.

munista, busca sin duda una bandera al servicio de la cual poner la influencia que aún conserva entre los agraristas". A Mariátegui la distancia respecto de la realidad mexicana no le impidió realizar comentarios incisivos acerca del futuro de la Revolución. En realidad, pensaba en las potencialidades revolucionarias de un ancho movimiento social, más allá de las expulsiones y del sectarismo partidista. [Mariátegui, 1971j:64-66] Sin embargo, a finales de 1929 sus posturas eran minoritarias en el interior del Partido Socialista que había fundado. De hecho, semanas después de su muerte aquel partido adoptaría el nombre de comunista, clausurando con ello la aventura heterodoxa para, bajo la dirección de Eudocio Ravines, dar lugar a la "normalización" de las relaciones con la III Internacional. [cfr. Flores Galindo, 1980: 108-110]

Mariátegui murió el 16 de abril de 1930, dos semanas antes había publicado su último artículo sobre México. Allí deslinda sus posiciones respecto de los acercamientos que los apristas hacían a la Revolución Mexicana y que por cierto él mismo había compartido un par de años antes. Sin nombrar a Haya de la Torre, una parte del texto está dedicada al fundador del APRA:

México hizo concebir a apologistas apresurados y excesivos la esperanza tácita de que su revolución proporcionaría a la América Latina el patrón y el método de una revolución socialista regida por factores exclusivamente latinoamericanos. [. . .] Los hechos se han encargado de dar al traste con esta esperanza tropical y mesiánica. Ningún circunspecto se arriesgaría hoy a suscribir la hipótesis de que los caudillos y planes de la Revolución Mexicana conduzcan al pueblo azteca al socialismo. [Mariátegui, 1971i:66 y s]

El mayor mérito de Mariátegui fue su esfuerzo por traducir la experiencia teórica e histórica de Europa a las coordenadas de América Latina. Mientras que en muchos aspectos de este esfuerzo inacabado la traducción fue textual, en otros la sutileza de su análisis fue abriendo brechas en las aproximaciones hacia México.

En *Amauta* se publicaron un buen número de artículos sobre temas mexicanos, uno de ellos remitido por el peruano Esteban Pavletich, militante aprista y luego comunista que radicó en México hasta su expulsión en 1929. Mariátegui retomó los argumentos de Pavletich [1929, 1930] junto con los sostenidos por el español Luis Araquistain,⁵² que contribuían a desvanecer "la leyenda de la revolución socialista en México". Desde este punto de partida entabló una polémica con aquellos que en México comenzaban a sostener la tesis de un "Estado regulador de la economía, conciliador y árbitro entre los intereses de clase", como etapa de transición entre el capitalismo y el socialismo. Mariátegui suscribía plenamente el axioma comunista de que no existe un Estado por encima de las clases: "un Estado que pretenda tal

⁵² Por su parte, al libro de L. Araquistain, *La Revolución Mexicana*, Mariátegui le dedicó un ensayo publicado en *Variedades*, Lima, 11 de septiembre de 1929.

cosa, es un estado fascista". Sin embargo, en este texto no alcanza a delinear el perfil del Estado mexicano en aquella coyuntura; sin definirlo como fascista, tampoco precisa sus características, tan sólo esboza ideas de un régimen que no garantiza la vigencia de una legalidad demoburguesa:

[...] es un Estado de mentalidad patriarcal que, sin profesar el socialismo, se opone a que el proletariado, esto es, la clase que históricamente incumbe la función de actuarlo, se afirme y ejercite su derecho a luchar por él, autónomamente, de toda influencia burguesa o pequeñoburguesa". [Mariátegui, 1971:67-69]

Este último artículo concluye rescatando la imagen de "ejemplaridad" que la Revolución Mexicana instaló en la conciencia de una generación de intelectuales latinoamericanos. Una vez deslindadas las opciones políticas y definidas las estrategias de lucha, desde su mirador andino Mariátegui [*ibid.*:69] escribió:

Ninguna de estas constataciones discute a la Revolución Mexicana su fondo social, ni disminuye su significación histórica. El movimiento político que en México ha abatido el porfirismo, se ha nutrido, en todo lo que ha significado avance y victoria sobre la feudalidad y sus oligarquías, del sentimiento de las masas, se ha apoyado en sus fuerzas, y ha estado impulsado por un indiscutible sentimiento revolucionario. Es bajo todos estos aspectos una extraordinaria y aleccionadora experiencia. Pero el carácter y los objetivos de esta revolución, por los hombres que la acaudillaron, por los factores económicos a que obedeció y por la naturaleza de su proceso, son los de una revolución democrático burguesa. El socialismo no puede ser actuado sino por un partido de clase, no puede ser sino el resultado de una teoría y una práctica socialistas.

Así, casi junto con su vida concluyó el pensamiento de Mariátegui sobre el México revolucionario. Como el conjunto de su obra, se trata de aproximaciones en constante evolución en el sentido de que la experiencia mexicana le sirvió para confrontar ideas en torno a la construcción de un nuevo orden; además, la matriz marxista de sus reflexiones pudo encontrar validación en aquella revolución.

En efecto, tanto para Mariátegui como para los intelectuales y políticos que hemos revisado México fue un referente insoslayable. En 1922 Ingenieros acertó al exhortar a la intelectualidad latinoamericana a dirigir la mirada hacia un país que, por obra de una revolución, se había convertido en un "vasto laboratorio social" del que era posible extraer "muchas de sus enseñanzas para nuestro propio desenvolvimiento futuro." Además, para los propios mexicanos la revolución no dejó de ser un laboratorio donde ensayaron políticas tendientes a la construcción de un orden social que privilegió los intereses nacionales y populares. El movimiento que estalló en 1910 y que se prolongó por casi una década no estuvo precedido ni apoyado en teorías políticas que dieran soporte a planes, programas y proclamas. Se trató de un auténtico levantamiento popular en busca de una vida mejor, sin que se supiera

exactamente en qué consistía ni con qué medios alcanzarla. En realidad, la Revolución Mexicana fue “pensada” durante los veinte por un sector de intelectuales mexicanos que salió al encuentro de propuestas teóricas y doctrinales, en muchos casos compartidas por los miembros de la Generación de la Reforma en América Latina.

La Revolución nunca pretendió servir de modelo, simplemente la experiencia revolucionaria proyectó la voluntad transformadora de una generación de mexicanos interesada en fundar una sociedad más justa e igualitaria. No hubo cuerpo doctrinal que exportar, tan sólo una intensa búsqueda de soluciones a problemas nacionales. En la década del veinte estas circunstancias hicieron atractiva la Revolución Mexicana en los ambientes de la izquierda latinoamericana.

México sirvió de ejemplo para una práctica política que reivindicaba un programa socialista cuya realización dependía de las peculiaridades del desarrollo histórico de las naciones latinoamericanas. En este sentido, las reflexiones de los latinoamericanos en torno a México constituyeron un esfuerzo para definir parámetros de autoctonía en la construcción de una estrategia revolucionaria. Dicha circunstancia debe ubicarse en un panorama dominado por la ortodoxia de la III Internacional, en el cual la “ejemplaridad” de México dotaba de mayor visibilidad a los problemas derivados de la “cuestión nacional” en el espacio continental.

Una variedad de temas se ventilaron a la luz de la Revolución Mexicana, entre otros la naturaleza de la organización estatal, la definición de una política de alianzas, los ejes de una propuesta antiimperialista para salvaguardar el interés nacional así como el reparto agrario y las singularidades de la organización obrera y campesina. En este sentido México, durante la década del veinte, hizo las veces de espejo al reflejar imágenes en las que podían reconocerse tanto los problemas como los anhelos de una transformación social pensada a escala nacional y continental.

HEMEROGRAFÍA

Archivos Consultados:

- AAR-CA Archivo Alfonso Reyes. Capilla Alfonsina.
- ASREM-AREMARG Archivo de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México. Archivo de la Embajada Mexicana en Argentina.
- AMRECA-SS Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto de Argentina. Sección subsecretaría.

AGNM-FDAOPEC Archivo General de la Nación, México, Fondo documental Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles.

FAPECFT-APEC Fideicomiso Archivos Plutarco Elías Calles y Fernando Torreblanca, Archivo Plutarco Elías Calles.

AGNM-GDAOPEC

AHDSREM

BIBLIOGRAFÍA

Agosti, Héctor

1975 *Ingenieros, ciudadano de la juventud*, Buenos Aires, Juárez Ed.

Altamirano, Manlio Fabio

1921 "La Revolución Rusa como fuerza transformadora de la mentalidad humana", prólogo de *En pro de la cultura de México*, octubre.

Aricó, José

1980 *Marx y América Latina*, México, Editorial Alianza.

1999 *Las hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

Aricó, José, et al.

1978 *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Siglo XXI Editores, Cuadernos de Pasado y Presente.

Bagú, Sergio

1953 *Vida ejemplar de José Ingenieros*, Buenos Aires, El Ateneo.

Bieber, León E.

1992 *En torno al origen histórico e ideológico del ideario nacionalista populista latinoamericano. Gestación, elaboración y vigencia de la concepción aprista de Haya de la Torre*, Berlín, Colloquium Verlag.

Carr, Barry

1981 *El movimiento obrero y la política en México, 1910-1929*, México, Editorial Era.

1996 *La izquierda mexicana a través del siglo XX*, México, Editorial Era.

Castillo Torres, José

1922 "El Derecho Social en México", en *Revista de Filosofía*, núm. 4, año VIII, julio.

Chanamé, Raúl, et al.

1990 *Vida y obra de Víctor Raúl Haya de la Torre*, Lima, Instituto Cambio y Desarrollo.

Cornejo Koster, E.

- 1978 "Crónica del movimiento estudiantil peruano", en Portantiero, Juan Carlos, *Estudiantes y política en América Latina, 1918-1938*, México, Siglo XXI Editores, pp. 232-266.

Cosío de Pomar, Fernando

- 1961 Víctor Raúl. *Biografía de Haya de la Torre*, México, Editorial Cultura.

Flores Galindo, Alberto

- 1980 *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Comintern*, Lima, CEPD.

Galasso, Norberto

- 1973 Manuel Ugarte, Buenos Aires, Eudeba, vol. 2.

Gamara Romero, José María

- 1987 *La reforma universitaria: el movimiento estudiantil en los años veinte en el Perú*, Lima.

Gilly, Adolfo

- 1993 "Mariátegui y la Revolución Mexicana", en *The International Impact of the Mexican Revolution*, Chicago, Mexican Studies Program, University of Chicago, mimeografiado.

Hammond Murray, Robert (ed.)

- 1927 *Mexico Before the World, Public Documents and Addresses of Plutarco Elías Calles*, Nueva York, The Academy Press.

Haya de la Torre, Víctor Raúl

- 1923 "Declaración después del destierro", en *Renovación*, Buenos Aires, diciembre.
- 1927 "¿Qué es el APRA", en *Por la Emancipación de América Latina*, Santiago de Chile, Editorial Ercilla.
- 1936 *El antiperuismo y el APRA*, Santiago de Chile, Editorial Ercilla.
- 1977a "Emiliano Zapata, apóstol y mártir del agrarismo mexicano", en *Obras Completas*, Lima, Librería-Editorial Juan Mejía Baca, vol. 1.
- 1977b "A los estudiantes y obreros de Panamá", en *Obras Completas*, Lima, Librería-Editorial Juan Mejía Baca, vol. 1.
- 1977c "Carta a un estudiante argentino", en *Obras Completas*, Lima, Librería-Editorial Juan Mejía Baca, vol. 1.
- 1977d "El Plan México", *Obras Completas*, Lima, Librería-Editorial Juan Mejía Baca, vol. 2.

Ingenieros, José

- 1921 "Las fuerzas morales de la Revolución Rusa", en *Nosotros*, Buenos Aires, vol. XXXVII, núm. 140, año XV, enero.
- 1922a "Del Doctor Ingenieros al líder Felipe Carrillo Puerto", en *El Popular*, Mérida, 17 de julio.
- 1922b "José Ingenieros se dirige a los socialistas yucatecos", en *El Popular*, Mérida, 2 de noviembre.
- 1922c "Por la Unión Latinoamericana", en *Revista de Filosofía*, Buenos Aires, núm. VI, año

- VIII. Este discurso también fue publicado en *Repertorio Americano*, San José de Costa Rica, vol. 5, núm. 18, enero 23 de 1923 y como folleto en El Salvador, febrero de 1923.
- 1924 "En memoria de Felipe Carrillo", en *Nosotros*, Buenos Aires, núm. 181, junio.
- 1930 "Acta de fundación de la Unión Latinoamericana, marzo de 1925", en Palacios, Alfredo, *Nuestra América y el imperialismo yanqui*, Madrid, s.e.
- 1927 "Calles y las reformas sociales en México", en Velázquez Bringas, Esperanza (comp.), *México ante el mundo. Ideología del presidente Plutarco Elías Calles*, Barcelona, Editorial Cervantes.
- 1957 "La significación histórica del movimiento maximalista", en *Los tiempos nuevos. Obras Completas*, Buenos Aires, Elmer Editor.

Joseph, Gilbert

- 1992 *La Revolución desde afuera. Yucatán, México y los Estados Unidos 1880-1924*, México, FCE.

Mariátegui, José Carlos

- 1971a *Obras Completas*, Lima, Editorial Amauta:
- 1971b "El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy", en *ibid.*, vol. 5.
- 1971c "Portes Gil contra la CROM", en *ibid.*, vol. 12.
- 1971d "La unidad de la América indoespañola", en *ibid.*
- 1971e "¿Existe un pensamiento hispano-americano", en *ibid.*
- 1971f "La guerra civil en México", en *ibid.*
- 1971g "México y la Revolución", en *ibid.*
- 1971h "La reacción en México", en *ibid.*
- 1971i "Obregón y la Revolución Mexicana", en *ibid.*
- 1971j "La lucha eleccionaria en México", en *ibid.*
- 1971k "Orígenes y perspectivas de la insurrección mexicana", en *ibid.*
- 1971l "Al margen del nuevo curso de la política mexicana", en *ibid.*
- 1971m "Amauta y su influencia", en *ibid.*, vol. 19.

Melgar Bao, Ricardo

- 1993 "Militancia aprista en el Caribe: la sección cubana", en *Cuadernos Americanos*, México, año VII, núm. 37, enero-febrero.
- s.f. "Mariátegui y el marxismo latinoamericano. Itinerario de un descubrimiento", México, s.e., mimeografiado.

Mella, José Antonio

- 1928 "*La lucha revolucionaria contra el imperialismo o ¿Qué es el APRA?*", México, s.e., abril.

Palacios, Alfredo

- 1923 "Un alto exponente de la intelectualidad argentina y un apóstol en la lucha del proletariado se encuentra en México. Decano de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de La Plata y primer socialista de tipo constructivo en una Cámara de Diputados", en *El Universal*, México, marzo 5.
- 1930 *Nuestra América y el imperialismo yanqui*, Madrid, s.e.

Paoli, José Francisco y Esteban Montalvo

1977 *El socialismo olvidado de Yucatán*, México, Siglo XXI Editores.

París, Robert

1981 *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, México, Siglo XXI Editores, Cuadernos de Pasado y Presente.

Pavletich, Esteban

1929 "La Revolución Mexicana ¿Revolución Socialista?", en *Amauta*, Lima, núm. 26, septiembre-octubre.

1930 "La Revolución Mexicana ¿Revolución Socialista?", en *Amauta*, Lima, núm. 28, enero.

Pike, Frederick

1986 *The Politics of the Miraculous: Haya de la Torre and the Spiritualist Tradition*, Lincoln, University of Nebraska Press.

Planas, P. y H. Vallenás

1990 "Haya de la Torre en su espacio y en su tiempo, aportes para una contextualización del pensamiento de Haya de la Torre", en Chanamé, R., et al., *Vida y obra de Víctor Raúl Haya de la Torre*, Lima, Instituto Cambio y Desarrollo.

Reyes, Alfonso

1969 *Diario, 1911-1930*, México, Universidad de Guanajuato.

Sánchez, Luis Alberto

1934 *Víctor Raúl Haya de la Torre o el político*, Santiago de Chile, Editorial Ercilla.

Silva Herzog, Jesús

1972 *Una vida en la vida de México*, México, Siglo XXI Editores.

Taracena, A.

1993 "El APRA, Haya de la Torre y la crisis del liberalismo guatemalteco en 1928-1929", en *Cuadernos Americanos*, México, año VII, núm. 37, enero-febrero.

Terán, Oscar

1982 "José Ingenieros o la voluntad del saber", en *José Ingenieros, antimperialismo y nación*, estudio introductorio, México, Siglo XXI Editores.

1985 *Discutir Mariátegui*, México, UAP.

Tísoc Lindley, Hilda

1993 "De los orígenes del APRA en Cuba", en *Cuadernos Americanos*, México, año VII, núm. 37, enero-febrero.

Trejo Lerdo de Tejada, Carlos

1925 "México e Ingenieros", en *Nosotros*, Buenos Aires, núm. 199, año XIX, diciembre.

Velázquez Bringas, Esperanza (comp.)

1927 *México ante el mundo. Ideología del presidente Plutarco Elías Calles*, Barcelona, Editorial Cervantes.

Yankelevich, Pablo

1995 "Un mirador argentino de la Revolución Mexicana. La gesta de Manuel Ugarte, 1910-1917", en *Historia Mexicana*, México, COLMEX, núm. 176, junio.

Záitzeff, Serge (comp.)

1992 *Con leal franqueza. Correspondencia entre Alfonso Reyes y Genaro Estrada*, México, El Colegio Nacional, tomo 1.

El concepto de Fuerza en una comunidad poblana.

Notas para el estudio del sistema de cargos

Jaime Enrique Carreón Flores*

RESUMEN: *La reciprocidad, elemento básico del intercambio, auxilia al análisis de las manifestaciones del sistema de cargos, sobre todo cuando se quiere hurgar en los aspectos simbólicos que de él emanan, proyectándose a quienes participan de cada una de las actividades, no sólo de la mayordomía sino de la fiesta en sí misma, como una globalidad o un universo oculto. Vista de esa forma, la explicación de la reciprocidad tiene que ser buscada en diferentes niveles de la dinámica social de la comunidad de Cacalósúchil de Ayala.*

ABSTRACT: *Reciprocity, the basic element of exchange, is an instrument for the analysis of the manifestations of the Sistema de cargos, especially when wanting to dig into the symbolic aspects that emanate from it, projecting themselves to those whom participate in each of these activities, not only of the mayordomía, but also of the fiesta in itself, as a whole or a hidden universe. In this way, the explanation of reciprocity has to be sought in different levels of the social dynamics of the community of Cacalósúchil de Ayala.*

GENERALIDADES SOBRE LA COMUNIDAD

Cacalósúchil de Ayala pertenece al municipio de Huaquechula, el cual ocupaba Atrisco. En la época prehispánica se establecieron en esta región grupos de filiación nahua; dicho territorio estaba compuesto por Calpan, ubicado hacia el norte y que estableció un acercamiento más íntimo con Huexotzinco; al sur, por Cuauhquechollan, que mantenía contacto con Itzacan, hoy Izúcar de Matamoros. [Gerhard, 1972: 55]

En especial el siglo XI se caracteriza por una serie de migraciones hacia el valle poblano-tlaxcalteca. Entre los grupos que llegaron a la región estaban los Nonoalca, Tolteca-Chichimeca y Olmeco-Xicalanca, los cuales se esparcieron por todo lo que hoy es el estado de Puebla. Sin embargo, fueron los Nonoalca los que arribaron para fundar el señorío de Cuauhquechollan siendo tributarios de los mexicas. [Paredes, 1991:20, 21]

* Subdirección de etnografía del MNAH.

La hegemonía militar española implicó que Huexotzinco fuera nombrado Alcaldía Mayor teniendo subordinados a Tochimilco, Huaquechula y Tepeojuma, aunque en términos reales, Huaquechula al final de la conquista rápidamente se convirtió en una encomienda y permanecería así el resto del siglo XVI y parte del XVII, incluso aún dentro del periodo de la República de Indios.

La construcción de la historia de Huaquechula es difícil y objeto de otros trabajos de orden histórico, ya que los registros de los archivos municipales y parroquiales fueron destruidos en medio de los disturbios sociales y agrarios del movimiento armado de 1910. Sin embargo, durante el porfirismo esta zona adquiere una incipiente modernización debido a la construcción del ferrocarril México-Puebla-Cuatla, el desarrollo de la industria textil y los ingenios.

Esta breve semblanza da una idea del proceso, mediante el cual una zona habitada por población indígena fue cambiando la perspectiva de su entorno y su cultura, de modo que en la actualidad no existen poblaciones donde exista la lengua indígena, aunque hay comunidades donde se conservan vestigios lingüísticos en la forma de nahualismos. Todo esto permite afirmar que en la comunidad investigada se pueden presentar algunos rasgos culturales de naturaleza prehispánica o bien con raíces mesoamericanas.

Cacalosúchil está dividido en dos barrios designados como “el de arriba” y “el de abajo”, y cada uno está conformado por dos manzanas; las calles del poblado están trazadas linealmente en forma de cuadrícula. En el centro se localizan la iglesia, la presidencia auxiliar, la antigua escuela y la clínica, y por último, hacia el oeste se ubica el panteón.

En la comunidad predominan las casas con dos habitaciones —un cuarto grande y la cocina—, pero existe la tendencia a construir casas con mayor número de habitaciones, esto se debe a los procesos ideológicos que ha generado la migración en los individuos, ya que piensan que Cacalosúchil como pueblo “se halla muy atrasado con respecto a otros y todo lo que viene de fuera es mejor”. En este sentido, aumentar el número de cuartos es una forma de mostrar un progreso en el nivel de vida más que el crecimiento de la familia y sus miembros.

La población cuenta con servicios de agua, energía eléctrica, alumbrado público, transporte, correo, telefonía, y no tiene mercados establecidos, el mercado regional se ubica en la ciudad de Atlixco. También cuenta con jardín de niños, escuela primaria, escuela secundaria de tipo agropecuario y una escuela de nivel bachillerato.

Las ocupaciones de sus habitantes varían entre campesino, jornalero, hogar, albañilería, obreros y choferes. Empero, existe todavía un fuerte arraigo hacia el trabajo agrícola y la tierra, lo que da coherencia a ciertos procesos de aculturación. Por ejemplo, en una familia que tiene terreno propio, el niño que participa ayudando en las labores a sus padres y conoce los secretos del trabajo agrícola, cumple una pe-

queña parte de la endoculturación; la mujer, no sólo ayuda llevando el almuerzo sino que sirve de apoyo a su esposo en las labores agrícolas y da forma a la unidad doméstica; por último, el hombre al desarrollar dichas actividades cumple su trabajo como jefe de familia y como miembro de la comunidad.

El arraigo supone un vínculo estrecho con la tierra, lo que genera otro tipo de manifestaciones culturales al interior de la comunidad. El caso específico es cuando se renta la tierra. Aquí, el proceso descrito puede darse de acuerdo a las características de la familia, en caso contrario es necesario contratar mujeres y hombres llamados jornaleros. También, se consigue tierra en aparcería, a medias o prestada. Pese a que las labores agrícolas implican un contrato y un salario, queda la responsabilidad de que el trabajo prestado debe ser correspondido. Hay algunos individuos que se contratan porque no tienen tierra y otros porque piensan que más adelante van a solicitar peones o jornaleros.

La economía del pueblo depende de varios factores. Uno interno, está dado por los habitantes que generan su propia riqueza al hacer uso de la tierra y al practicar cultivos agrícolas; otro se refiere a los habitantes que han logrado estudiar alguna carrera técnica o profesional y desempeñan su trabajo en las ciudades de México, Puebla, Atlixco e Izúcar de Matamoros. Existe otro grupo de personas que ha emigrado a las ciudades donde aprenden diversos oficios que practican al regresar a su lugar de origen. Entre estos grupos de migrantes, hay individuos que lograron arraigo en las ciudades y sólo regresan en fechas importantes para la familia o el pueblo, ocasión además, para mostrar cierto tipo de progreso económico en un lugar donde la pobreza es un hecho tangible y cotidiano.

Otro grupo importante son quienes han emigrado a los Estados Unidos y Canadá, que a pesar de hallarse lejos, mantienen un estrecho contacto con el pueblo y con su familia, este grupo aboga por un desarrollo tecnológico para las tareas agrícolas y busca el mejoramiento de la situación económica de sus familias. Por su parte, los habitantes del pueblo se apoyan de ellos para realizar una serie de gastos fuertes como participar en las mayordomías, en la fiesta de muertos y en los dos festejos a la virgen de Guadalupe, santa patrona del lugar.

Los elementos tradicionales, merced a esta situación, empiezan a desaparecer y en su lugar aparecen nuevos elementos, tales como el tractor y camionetas; asimismo, gracias a la presencia de nuevos oficios se puede observar zapapicos, barretas, "plomos", carretillas, marros, "cucharas de albañil", pinzas, llaves españolas, etc. En la cocina el *tlecuil* o fogón se está sustituyendo por una construcción elevada y rectangular o por la estufa de gas, además, existen refrigeradores y alacenas, cuchillos, cucharas, ollas y cacerolas de peltre, barro y plástico. En la vivienda también aparecen camas que comparten el espacio con petates, televisores, radiograbadoras, videograbadoras, radios y/o equipos modulares.

La familia muestra patrones de descendencia y residencia patrilineal y patrilocal en la que los hijos son quienes reciben la herencia. Sin embargo, el hijo varón más joven¹ es el que se integra al espacio familiar, mientras que sus hermanos a la hora de casarse sufren una aparente expulsión que los hace salir del núcleo familiar. Juntos forman un sistema solar alrededor del jefe de familia. Así, cuando el padre muere, la casi independencia de los hijos mayores se hace real, aunque conservan los vínculos familiares con sus hermanos, a la vez que cada uno de ellos consolida su familia nuclear.

Por otro lado, el poder político se ejerce a través de la Presidencia Auxiliar. Para ocupar un puesto administrativo son requisitos indispensables: ser originario de la misma localidad, casado, de edad adulta y con responsabilidad para cumplir las obligaciones que representa cada uno de los cargos durante tres años. La elección de autoridades se celebra el día 18 de abril y a ella asisten las autoridades salientes y la mayoría de habitantes. La Asamblea contempla, para la elección del presidente, que cuando un servidor del barrio de abajo termina su desempeño, el siguiente presidente tiene que ser forzosamente del barrio de arriba; por lo tanto cada tres años los barrios alternan la presidencia. Cada uno de los servidores tiene un suplente que pertenece al barrio opuesto. Mediante este hecho se ha logrado minimizar una serie de problemas en torno a las funciones del poder político y la conformación territorial del poblado, el cual se halla dividido en dos barrios debido a fines políticos. Pero este hecho tiene una mayor significatividad en el plano ritual, justo en las mayordomías.

Por lo tanto, Cacalosúchil de Ayala es una comunidad donde la cultura tradicional pertenece a un pasado que es necesario erradicar, borrar o negar. Este hecho se resume así: todo lo que viene de afuera es mejor que lo propio por lo que es necesario apropiárselo. Esta ideología contribuye a generar individuos aptos para desenvolverse fuera del contexto agrícola y diversificar su cultura.

Sin embargo, esta modernización apoya a los elementos tradicionales de la comunidad, alterna el poder por periodos para cada uno de los barrios y otorga continuidad a los aspectos comunitarios del grupo. En efecto, el generar individuos que coadyuven a la continuidad comunitaria debe darse dentro de un contexto propicio para tal desarrollo y éste sólo puede existir por medio de la tradición. Así, la persistencia de lo tradicional en Cacalosúchil se presenta como una paradoja, ya que los procesos que causaron la aparente modernización del poblado son los mismos que dan solución a los problemas que ésta ha generado y que los lleva a enfrentar entre sí lo tradicional y lo moderno.

¹ El *xocoyote* tiene el derecho fijado por costumbre, de recibir por herencia la casa de sus padres, a cambio está obligado a cuidarlos cuando tengan una edad avanzada.

LA MAYORDOMÍA

El sistema de cargos se compone de grupos que funcionan autónomamente, pero entrelazados por la iglesia. Al mismo tiempo proyecta una división clara entre los dos barrios y una conjunción ritual de las secciones que los componen, haciendo más tajante la separación entre los barrios, los cuales tiempo atrás presentaban conflictos entre sí, sobretudo en lo referente al intercambio de mujeres. Aún así, un rasgo interesante de estos cargos consiste en que no es necesario haber ejercido cargos anteriores para ocupar los puestos de este tipo, simplemente se busca y se exige que el candidato sea casado.

Los servicios religiosos están encabezados por los fiscales. El fiscal primero y fiscal segundo, al término del primer año invierten su cargo, el primero pasa a ser segundo y el segundo torna a primero; el primer año corresponde al fiscal del barrio de abajo y el segundo año al fiscal del barrio de arriba. También están encargados de celebrar la festividad del 3 de julio, la cual se considera un gasto que corre por cuenta de cada uno de ellos; además, son los encargados de recibir y despedir la peregrinación a Chalma y coordinar a otros mayordomos en fechas especiales como el día de muertos y los entierros.

Otro grupo de servidores se relaciona en torno al santo patrón, sin lugar a dudas, la mayordomía mas importante de la comunidad. Está se compone de dos mayordomos elegidos en una asamblea comunitaria. El ciclo de la mayordomía inicia por el barrio de abajo y permanece allí por dos años, luego pasa al barrio de arriba y se mantiene por el mismo periodo, esto es posible gracias a la división en manzanas que permite realizar la rotación que comienza en la manzana uno, sigue la dos, pasa a la cuatro y termina en la tres, después vuelve a iniciar el recorrido cuyo ciclo dura cuatro años; en cada una de ellas se eligen los mayordomos para cumplir con el cargo durante un año cubriendo dos fiestas en honor a la Virgen. Es decir, a cada uno de los mayordomos le corresponde una de las fiestas y tiene bajo su custodia la imagen religiosa durante cierto tiempo. Ritualmente la población se divide en manzanas, las cuales —en este nivel— representan al barrio y a la comunidad misma; una función que debe ser compartida y nunca debe centralizarse.

Este hecho implica una dispersión del poder político y se confirma debido a que otro grupo de mayordomos se encarga de cuidar y arreglar cada una de las imágenes que tiene la iglesia, para cada santo se designa un mayordomo del barrio de arriba y otro del barrio de abajo, quienes trabajan juntos; después de un año intercambian su posición, pero ya no se les llama mayordomo primero ni segundo. Al cabo de dos años, cuando han cumplido, deben ser reemplazados.

También existen los mayordomos de pozo, dos para cada uno de los pozos, tienen como función mantenerlos limpios y celebrar algunas actividades religiosas al-

rededor de éstos el 3 de mayo. Uno es propiamente el mayordomo del pozo y el otro es el mayordomo de la cruz, pero los dos tienen que trabajar para limpiar y adornar el pozo antes de la celebración.

Dentro de este cuadro general de los servicios religiosos en Cacalosúchil, un hecho aparece bien definido y sin dejar dudas de su necesidad. Nos referimos a que el servidor religioso tiene que estar casado o tener compañera sexual para acceder a un cargo. Este aspecto es muy interesante, ya que implica una lógica que cada uno de los servidores debe cumplir, justo cuando desarrolla las actividades más importantes de su cargo.

En un primer momento, la aparición de nuevos estilos de vida amenaza con la pérdida de los elementos tradicionales, pero suponen el afianzamiento de los elementos más importantes para el poblado, en este caso es la fiesta del santo patrón. Así, el grupo de servidores más importante tiene una relación estrecha con las festividades del santo patrón de Cacalosúchil de Ayala que se presenta el 12 de marzo y el 12 de diciembre, fechas que marcan el inicio el principio y final del ciclo agrícola, respectivamente, lo cual implica que el año está dividido en dos segmentos; uno tiene dentro de sí la actividad agrícola y contiene el periodo de lluvias y el otro cubre un periodo de inactividad agrícola y contiene el periodo de "secas".

En cada una de estas fechas, el mayordomo principal "ocupa" a los demás mayordomos, lo que supone un aglutinamiento simbólico en cada uno de los dos segmentos de los que se compone el año, y de los demás cargos religiosos que representan simbólicamente a la comunidad. Una subordinación simbólica de la comunidad en torno de dicho servidor que se trasluce en dos momentos específicos, actividad agrícola-lluvia e inactividad-sequía. Debido a ello, se presume la importancia que entre las actividades del mayordomo se debe dar al sacrificio de un par de toros; éste es el fin último de la fiesta. El hecho marca la importancia del cargo, ya que el toro y los elementos que le rodean tienen una significación simbólica para el grueso de la comunidad.

A grandes rasgos, el sacrificio se realiza inmovilizando al toro en el suelo para amarrarle las patas y sujetarle la cabeza, después una persona hunde un cuchillo en el pecho del animal² y la sangre que mana se recolecta en recipientes. Durante este acto se escuchan comentarios en torno a una relación entre sangre y fortaleza —entre más sangre, mayor es la fortaleza del animal—; según la creencia, el toro muere por la herida causada en el corazón y no por desangrarse, y si tarda en morir se culpa a cualquiera de los testigos por haber sentido compasión por el animal, "hay que ser fuertes", se dice. Por último, la sangre recolectada se cocina para ofrecerse a quienes visitan a la virgen, instalada en la casa del mayordomo; mientras, la carne se prepara en "chilate" para repartirla entre los asistentes a la procesión nocturna.

² La idea en sí implica que es en el corazón donde el cuchillo debe clavarse.

Otra etapa de los festejos se marca por una procesión que en su recorrido engloba en forma circular a la comunidad, lo que reafirma la simbolización del espacio sagrado que representa en esos momentos el poblado, esta actividad dura toda la noche y termina al día siguiente con una comida en la casa del mayordomo a la que asisten todos los que quieren comer toro en chilate, platillo al que se han reducido los animales sacrificados.

Según comentarios recopilados, el alimento tiene esencia caliente debido a las características del toro, y provee de energía al cuerpo que lo consume, razón por la cual una regla en esos momentos es comer bien, “¡ande, coma bien!” Este aspecto implica identificar qué subyace en esos banquetes rituales. En un primer momento, podemos asegurar que se trata únicamente de captar y regular calor, energía y fuerza, pero este hecho, proyectado hacia la necesidad de que el mayordomo director de todas estas actividades sea casado ¿hacia dónde nos lleva? ¿Y qué tiene que ver con la centralización del poder en un solo barrio?

Para acercarnos mejor a este hecho, nos apoyaremos en la idea de que la estabilidad del cosmos descansa en la necesidad de otorgar sangre a los dioses para que el orden continúe vigente. [López, 1980:88] Esta función en el pensamiento mesoamericano, también servía para fortalecer a la gente, ya que en la sangre residía una fuerza vital que aumentaba las capacidades de los sujetos [*ibid.*:179]; asimismo, el corazón era concebido como un órgano de la conciencia, sensibilidad y pensamiento, y se hallaba asociado a las ideas de calor, continuidad y costumbre [*ibid.*:188], los cuales podían ser reconocidos bajo el término *tonalli* que en su acepción más clara significa “energía vital”. [*ibid.*:228] En este sentido, la relación que existe entre el corazón y el *tonalli* supone que la energía es distribuida en todo el cuerpo a través de la sangre [*ibid.*:234], y sale del cuerpo con la muerte o con la cópula por la pérdida del semen [*ibid.*:330], donde la energía vital se almacena. [*ibid.*:333]

Como vemos, el concepto “corazón” se halla ligado a categorías como sangre y fuerza, y el concepto “cuerpo” a esencia y energía vital. Estos dos conceptos se relacionan para presentar una visión completa de la estructura del ser humano. Sin embargo, hasta qué punto esta idea ha podido mantenerse vigente entre los pueblos campesinos actuales como se han mantenido una serie de patrones culturales provenientes de una tradición mesoamericana al mismo tiempo que han cambiado sus contextos, y sobretodo de qué manera aparece en los oficios de la mayordomía y del servidor.

EL CICLO DE VIDA

Hemos señalado que lo “moderno” apoya a lo “tradicional”, aunque no es una relación lineal, luego entonces, lo “tradicional” apoya a lo “moderno”. En efecto, para

que la comunidad genere individuos aptos para las nuevas circunstancias deberá apoyarse en lo tradicional. En este sentido, para comprobar estos aspectos se toman en consideración los hechos relevantes que se encuentran asociados con el término “sangre”, en cuanto calor, fuerza y energía vital se refiere y como referentes de una estructura simbólica capaz de manifestarse en momentos cruciales de la existencia humana, y en otros caracterizados por la cotidianidad.

Así, el universo simbólico de los habitantes de Cacalosúchil es prolífico en representaciones de este fenómeno. Por ejemplo, las ánimas de los difuntos son una entidad muy particular en forma de aire que aparece sólo después de haberse despojado de su envoltura material, la energía puede ser representada a través del color rojo, y donde quiera que aparece es como un indicador de peligro, ya que hay una excesiva concentración de energía convertida en calor, en forma de veneno que se vuelve peligrosa para los hombres.

En fin, la energía vital es proporcionada por medio de un proceso endoculturativo, lo cual sugiere que el ciclo de vida es un indicador sumamente importante para rastrear las conexiones del sacrificio de los toros, la mayordomía, el santo patrón y la elección de la persona adecuada para dicho cargo, en medio de una rotación especial que implica compartir el poder político.

Primero, para que exista una concepción fuerte, se fomentan las relaciones sexuales durante la luna llena. Una vez embarazada, la mujer acude con el doctor, quien le suministra un tratamiento a base de vitaminas y recomienda a la paciente que acuda mensualmente para checar el desarrollo del embarazo.

Alternativo al médico existen las “rinconeras” quienes atienden el parto si quiere la embarazada. Estas personas empiezan a cuidar el embarazo a partir de los tres meses de gestación, pues consideran que antes de ese plazo el producto es “una bolita en medio de agua” que puede malograrse fácilmente, también, a los tres meses, la rinconera comienza a suministrar vitaminas a la embarazada para que se mantenga fuerte al momento del parto, incluso, durante el embarazo se sugiere que la mujer encinta no disminuya sus actividades diarias para conservar su fuerza, es decir, entre menos descansa, mayor es el vigor para enfrentar el parto.

Algunas creencias relativas al cuidado de la embarazada, sugieren que es una persona “enferma” que debe cuidarse de los eclipses pues la exposición a esos fenómenos puede generar en el producto malformaciones congénitas, por eso para protegerse de la acción de la luna, la mujer debe colocarse un espejo o unas tijeras en la cintura, o bien, si no se tienen a la mano alguno, basta con que esté cerca de algún objeto metálico.

El punto anterior implica reconocer la influencia de la luna sobre el producto que, dentro del vientre de la madre, es de naturaleza fría y puede ser atrapado con suma facilidad por el astro, de allí las razones para justificar la ocasional falta de

partes físicas en los recién nacidos. Esta facultad de la luna se debe a que su naturaleza es caliente y ejerce atracción sobre su contrario, ubicado en el vientre frío —por el embarazo— de la mujer, a la que se considera de naturaleza caliente. Así, por compartir dos elementos contrarios en su equilibrio, la mujer embarazada se designa como una persona “enferma”.

Los cuidados buscan preservar del calor externo la frialdad del feto, aunque gradualmente éste recibirá el calor proporcionado por la madre, ya que las embarazadas adquieren progresivamente un exceso de calor que perderán durante el parto, a través de una muerte simbólica dadora de vida [López, 1980:339], tanto para la madre como para el hijo.

Durante los primeros días después del parto, la madre sigue una dieta a base de tortillas tostadas, té de canela y atoles, después del primer baño caliente se le da de comer carne y caldo de pollo condimentado; afirman los lugareños que si el baño no se realiza y se consume dicho alimento la cara se hincha, o si se consume carne de puerco, frijoles y aguacate antes de tres meses, se pueden presentar hemorroides. En efecto, el primer baño es de suma importancia porque proporciona un poco de calor, esto le permite tolerar la energía proporcionada por la comida, por esta razón se prohíben los alimentos fríos durante este periodo; desde esta perspectiva, los baños hacen que la mujer recupere su calor natural. Por lo tanto, dentro de ésta lógica, es común escuchar que la parturienta debe bañarse con agua caliente, aun después de los primeros baños, para evitar que la leche de sus pechos se encrudezca y le haga daño al recién nacido. Por otro lado, al niño se le alimenta solamente con leche materna y después de cuatro o cinco meses se combina con otros alimentos, como el caldo de pollo o sopa, al año debe comenzar el destete, es decir, recibe gradualmente una carga de calor.

Durante los primeros meses de vida el bebé está expuesto a diversos riesgos, principalmente los “aires” que, en el habla común, son tres: la alferecía, el “mal de ojo” y el “espanto”. La alferecía es un tipo de aire captado por las personas adultas que lo pueden proyectar a los recién nacidos, se manifiesta cuando las uñas y los labios del niño se ponen morados y su remedio es realizar una “limpia” con varias hierbas; para evitarla es necesario que, cuando un adulto llegue a la casa donde se encuentra el recién nacido, espere antes de entrar hasta que su cuerpo se enfríe; o bien los padres deben colocar ruda debajo de la almohada del bebé para que, si alguien llega intempestivamente y se introduce en el hogar, no pueda hacerle daño. La alferecía se interpreta como un aire cargado de calor.

Otro tipo de aire es el “espanto”, muy especial por su manera de expresarse, significa la pérdida de la “sombra” o bien, la fuga de calor en forma de aire. Los síntomas son el llanto y sueño excesivos, cuando eso sucede es necesario hacer un diagnóstico, en un recipiente depositan agua y arrojan granos de maíz colorado que

antes fueron colocados en la mano del niño, si éstos, después de caer dentro se levantan verticalmente se dice que el niño está espantado. El tratamiento para erradicar este padecimiento consiste en ponerle la “sombra”, término utilizado para definir el calor mediante el cual el niño se ha cargado hasta esos momentos, este procedimiento lo puede hacer una curandera o alguien que conozca la forma de devolver la “sombra”, que consiste en soplar fuertemente sobre las articulaciones del cuerpo.

El último tipo de aire conocido es el “mal de ojo”, generado por personas con la vista muy caliente que, sólo con mirar, son capaces de transmitir ese calor excesivo al niño y hacerle daño. Una forma de evitarlo es ponerle un gorro rojo, un vestido del mismo color o bien colocarle los “ojos de venado” para que absorban el calor.

Después de unos cuantos meses de haber nacido, el bebé es bautizado e inicia una vida reconocida por los demás miembros de la comunidad a través de los lazos del compadrazgo, por eso es importante elegir a la persona adecuada para ser compadre o padrino, tomando en cuenta que esta persona esté casada, sea responsable y tenga sentido del respeto. En este contexto podríamos conjeturar una semejanza entre el padrino y el mayordomo en cuanto a los requisitos para acceder a dicho cargo.

La celebración del bautizo se realiza durante los festejos mayores a la virgen de Guadalupe y el convivio es realizado en la casa de los padres del niño, donde a los nuevos padrinos se les ofrece el *tonalote* —palabra que recuerda en sus raíces a las palabras *tonacayo* que significa cuerpo, y *tonalli* que significa energía vital [*Idem.*: 367]— que consiste en un guajolote vivo y otro guajolote enmolado.

Siguiendo con el ciclo de vida, al niño se le educa reafirmando su identidad como hombre, en contraposición con la mujer, débil y llorona. Es común que un niño que padece enuresis sea enviado a dejar “encargos”.³ Tal afección es considerada un resfrío en el ombligo que se empieza a curar después de un año, ya que piensan que a los niños chiquitos “les pega el frío en el ombligo” y utilizan cebo caliente de toro para corregirlo.

El niño cursa pre-primaria, primaria y secundaria, éste último nivel es considerado otro escalón en la preparación del individuo, aunque son pocos los que transitan por él, y pocos por supuesto llegan al bachillerato; sólo los que tienen condiciones favorables para lograrlo, lo consiguen, aunque en ello entra en juego una serie de creencias relativas al estudio.⁴

³ Los encargos son envoltorios con tabiques húmedos con la orina del niño; cuando un niño llega con el encargo es objeto de burla por parte de la muchacha.

⁴ Al inquirir el por qué de tal situación, la respuesta que obtuve dejó abierta una constante de la relación intrínseca entre calor y frío: piensan que el estudio calienta la cabeza y puede provocar que el joven estudiante, en un momento dado pueda volverse loco de tanta lectura.

Entre los 14 y 18 años los adolescentes empiezan a tener sus primeros encuentros con el sexo opuesto. El periodo de noviazgo aparece en la vida de ellos y con él nuevas pautas de comportamiento, no sólo para los jóvenes sino también hacia los adultos que los rodean en su vida diaria. El noviazgo puede culminar con el pedimento de la novia para el matrimonio o con la huida de la novia.

Cuando es mediante el pedimento, el novio y sus padres llegan a la casa de la novia, se reúnen con los padres de la muchacha, les obsequian cigarrillos y empiezan a revelar el motivo de su visita, después el padre de la novia contesta enumerando los defectos de la hija, por último, se ponen de acuerdo en una fecha específica para dar respuesta al requerimiento. El regreso de los padres del novio se caracteriza porque con ellos llegan cigarrillos, aguardiente y un sahumero adornado con flores y ceras;⁵ la seguridad reina porque saben que la respuesta es afirmativa y sólo tendrán que fijar el día de la boda. En caso contrario la muchacha se fugará con el novio y presentarán las cosas como un hecho consumado.

El día de la boda la pareja hace una comida cuyo punto central es un baile en el que se entrega el *tonalote*, el padrino del novio —preferentemente el de bautizo— baila cargando un guajolote y lo entrega al padrino de la novia. En este acto podemos pensar que la energía vital del hombre se entrega a la mujer, es decir, agregar calor al calor tal como se ve la perspectiva, lo cual ayudaría a explicar tentativamente la forma patrilínea de la estructura social, ya que exceso de calor significa muerte y la mujer debe morir para renacer en otro espacio u otro grupo social, en este caso al que pertenece su esposo.

Después, la pareja se incorpora a su nueva casa que, en caso de que el cónyuge no sea el hijo menor, busca un hogar en los mismos terrenos de su padre, o bien si es *xocoyote* se queda a vivir con los padres. Aunque haya edificado su propia vivienda, el nuevo esposo y jefe de familia ayuda a su padre en las labores y sigue dependiendo de él, mientras su padre se conserve fuerte seguirá bajo su tutela. Con la vejez la energía irá disminuyendo y el hijo tomará las riendas del hogar.

En este sentido, la fuerza es un indicador de autoridad, cuando aquella disminuye la autoridad empieza a recaer en los hijos, uno de los primeros signos de esta pérdida se presenta cuando el hombre expresa "que ya se vence al trabajo". A pesar de que todavía se reconoce a los ancianos como portadores de sabiduría, a veces también se les considera una carga, incluso llegan a aceptar la posición que los hombres maduros les conceden y buscan alternativas que les ayuden a sobrellevar la nueva forma de vida, por lo que algunos se acercan al misticismo y otros se refugian en la embriaguez.

Por último, la muerte más común es por accidentes o enfermedades, se puede fa-

⁵ Son pocos los que siguen esta práctica, aunque siguen vigentes las flores y ceras.

llecer en el hogar o fuera de él, pero siempre el cuerpo es velado en su casa, aun si muere fuera de la comunidad. En estos ritos funerarios, los participantes creen que el cuerpo conserva una parte vital que al desprenderse de éste es patógena, razón por la cual buscarán la forma de deshacerse de los "aires de muerto".

En este sentido, el ciclo de vida manifiesta un proceso que comienza con el nacimiento y termina con la muerte, no como un acto lineal sino como una alternancia entre dos polaridades, lo frío y lo caliente, el morir con exceso de calor para volverse frío o nacer frío para acumular calor. Recordemos como se considera a la parturienta y al bebé después del nacimiento. Al comienzo, la madre es caliente, después de la concepción se dice que enferma puesto que es portadora en su vientre de un objeto frío que, conforme avanza el embarazo, se calienta para que al momento del parto vuelve a ser frío; también se puede citar que, al morir el individuo, éste se convierte en aire caliente, que puede adherirse a hombres, mujeres y niños causando daño.

En esta breve semblanza, aparece un patrón constante, que se refiere a la presencia del calor y su regulación con su opuesto, lo frío. Sin embargo, esta actitud hacia el cuerpo no solamente aparece en este nivel, más bien se proyecta en todos los ámbitos de la vida social de los individuos, de tal manera que para entender este aspecto es necesario ubicar las diferentes facetas en las cuales se halla presente la relación frío-caliente.

EL FRÍO Y EL CALOR

La concepción calor-frío está fuertemente arraigada entre los habitantes de la comunidad y cada parte del universo tiene una naturaleza que va de lo frío a lo caliente, en este esquema, su principal eje es la idea de que una carga extra de calor o la disminución de temperatura produce un desequilibrio. [López, 1990:243]

Aunque, según López Austin [*ibid.*:241], no hay seres mundanos que sean considerados puros, su composición los hace mixtos y su naturaleza se determina por la calidad dominante; sin embargo, mediante una serie de restricciones en cuanto a la cantidad de alimentos que se ingieren, los lineamientos a seguir después de cumplir un trabajo, ya sea intelectual o agrícola, y el trato de algunos desprendimientos de la sombra, en el caso de los espantos, los habitantes buscan el equilibrio.

En este sentido, nada debe interferir en el proceso formativo de los seres humanos. Por ejemplo, cuando el alacrán clava su aguijón, el veneno caliente de éste arácnido no produce efecto alguno si la sangre del sujeto afectado es fría, pero cuando la sangre es caliente puede sobrevenir la muerte; otro ejemplo, la mordida de la araña "capulina" transmite un veneno sumamente frío que debe ser combatido con calor, por eso es necesario hacer sudar el cuerpo de la persona afectada. Con la víbora de

cascabel se define mejor este carácter. El veneno de este animal es muy caliente y resulta necesario que la víctima sea atendida urgentemente por un médico que le administre un suero, o de otra forma morirá. Esta idea también se puede ejemplificar con la nexcua, víbora que en tiempos de calor se vuelve tan agresiva que ataca al hombre. Por otra parte, el ataque de una avispa colorada provoca fiebres, ya que su veneno también se considera caliente, para buscar el equilibrio se aplica en el lugar donde clavó su aguijón, agua y limón. En este punto cabe mencionar que el color rojo y lo caliente se hallan estrechamente asociados.

Los desequilibrios causados por estos animales son mortales tanto para los adultos como para los niños. Empero, los niños son presa fácil de éstos, ya que, además de estar enfrentados con los peligros que representan los animales, también son vulnerables a los "aires" que pueden generar el "mal de ojo" o bien la alferecía, de mortales consecuencias porque sobrecalientan su cuerpo. En efecto, "el mal de ojo" es un exceso de calor que puede ser erradicado con limpias de pirul, albahaca y ruda, plantas frías, benéficas debido al mecanismo de atracción de contrarios, las parejas idénticas originan desequilibrio y tal vez la muerte, por eso se coloca ruda bajo la almohada de algún infante para evitar que, al penetrar sorpresivamente, alguien afecte al niño. En sentido contrario, el "espanto" provoca la pérdida de calor debido a la carencia de la "sombra" que sale del cuerpo y se instala en objetos colorados, sólo así se puede entender que para la detección del "espanto" se utilicen maicillos de color rojo. Resulta interesante ver cómo la sombra y el maíz son una analogía del niño en el vientre, recordemos que se concibe al niño recién formado como una "bolita en agua". Mujer y niño son propensos a ese desequilibrio en cuanto han renacido y se mantienen en contacto mediante el acto de mamar, por eso la mujer debe dosificar la aplicación de calor y mantenerlo, porque si come algún alimento frío o si es víctima de un ataque de ira que eleve su temperatura puede dañar al bebé; por otro lado, el hecho de comer alimentos fríos proporciona a la recién aliviada una dosis de frío que detiene el aumento de su temperatura y le provoca hinchazón o almorranas, y al niño malestares.

Otro punto que viene a colación es la historia de un muchacho que estudiaba sin lograr aprender nada, tuvo que dejar sus estudios porque se estaba volviendo loco, ya que los estudios "le calentaban la cabeza". Incluso, el hombre tiene que llegar a una edad con cierto grado de temperatura para el momento de su muerte y su calor debe estar dentro de los órdenes establecidos por la comunidad, ya sea mediante la participación en las mayordomías o bien mediante el adecuado proceso de adiestramiento en las labores agrícolas e incluso dentro de las nuevas actividades laborales del poblado.

El hombre no está fuera del alcance de los "espantos", es más, en ellos se presentan algunos componentes de la normatividad social, entendiéndose así por qué los

habitantes tienen la firme creencia en apariciones. Los hombres que tienen fama de ser mujeriegos, son personas con una fuerte tendencia a ser víctimas de un susto provocado por la Llorona —mujer que flota en el aire y, se dice, que no tiene pies, unos la ven bonita otros la ven fea y desfigurada—; es común que se aparezca durante la noche, atrae a los hombres llevándolos por cerros y barrancas donde los abandona y después desaparece, éstos caen víctimas de un sueño y despiertan al día siguiente con sus piernas lastimadas, aunque están seguros que el camino era hermoso y lleno de flores durante la noche.

Creemos que la idea, lejos de ser una superstición, indica algunos factores esenciales de la naturaleza de los hombres. Al mujeriego se le considera una persona con exceso de calor, lo que explica la necesidad de un susto para bajar la temperatura o de una coerción para evitar la inclinación hacia lo caliente, por eso se le transporta a los límites del universo —a este respecto, recuérdese que los cerros son puntos de contacto con lo divino y quizá esa sea la respuesta del por qué ven a la mujer bonita. Del mismo modo, la persona alcohólica, se halla sumamente caliente debido a la ingestión de alcohol y sufre de apariciones, el susto producido por la Llorona reduce su alta gradación de calor pero concibe a la aparición de manera horrorosa.

Asimismo, el trabajo no implica calor, sino su contacto con el objeto, esta idea se ve claramente cuando las mujeres elaboran el chocolate para las ofrendas de muertos, considerado un alimento caliente y oloroso, la persona que ha tenido contacto con esta bebida, ya sea en su elaboración o consumo, no debe realizar otra actividad o debe evitar el contacto con el exterior para evitar la presencia de “aires”, sobre todo los de difunto; por otro lado, el cuerpo caliente debe ser cuidado para evitar su enfriamiento brusco, el calor debe regularse gradualmente, dicen que cuando uno llega acalorado a una casa o a la sombra de un árbol no debe quitarse el sombrero porque puede sufrir enfermedades.

EL CALOR Y LA COMIDA

Nada es más claro que el calor aplicado en los banquetes. Por ejemplo, preparar el mole requiere de ciertos conocimientos, incluso sobre la forma de sacrificar el guajolote. Para matarlo es necesario inmovilizar la cabeza e incrustarle una pluma que se deja allí para evitar que el animal se enfríe por la hemorragia y resulte complicado eliminar las plumas.

Haciendo una asociación, este sacrificio nos remite a la festividad de la virgen de Guadalupe, cuando el carnicero entierra un cuchillo en el pecho del toro y procura extraer toda la sangre, claramente opuesto a la retención de ésta en el guajolote. La sangre comprendida como principio de fuerza y vigor, supone que en las fiestas del santo patrón la energía y la fuerza son trasladados a los diferentes sujetos que lle-

gan a comer la “sangrita” y el toro en chilate; no es así con el guajolote que guarda la fuerza y el vigor en los alimentos, por ello es un alimento especial para las ánimas de difunto durante la festividad de muertos.

No todos la comparten este asunto de la tradición, sin embargo recurren a “la buena voluntad” para integrar a los individuos a la comunidad. Dicho pensamiento de no participación, se origina en la cabeza, en franca relación con el sacrificio del guajolote; asimismo, se opone al sentimiento ubicado en el pecho, lugar por excelencia del corazón; aspecto que se relaciona con el sacrificio del toro. Se manifiesta una oposición entre la cabeza, lugar pensante que justifica el progreso, y el corazón dador de la “buena voluntad”; sin embargo, los dos hechos se hallan inscritos dentro de un código simbólico, en el que lo moderno y lo tradicional se pierden como valores.

En esta misma comparación, otro punto digno de comentar es la oposición entre adentro y afuera. El afuera se proyecta hacia los individuos que se apropian de la fuerza, en el caso de los que se alimentan de la “sangrita” y toro en chilate; el otro caso es el del guajolote, que carga de energía a la comida que se ofrece a las ánimas y se expresa a nivel familiar.

Sin embargo, pese a su oposición los banquetes rituales se hallan estrechamente relacionados de manera que proyectan una construcción simbólica que juega un papel sumamente importante para la comunidad. En este sentido, el guajolote no tiene definición que lo categorice como caliente o frío, aunque algunos sostienen que puede ser considerado caliente porque se retiene su sangre; empero, si recordamos que la inversión que se da al nacer proyecta un cambio de caliente a frío, y que el morir genera que el calor cambie a frío, podemos entender por qué, después de sacrificado, el animal adquiere un estatus frío.

Por lo tanto, la reproducción entre los habitantes de Cacalosúchil es considerada un sacrificio, como una inmersión en lo impuro, razón por la que entre los hombres debe haber un freno para la actividad sexual a través de interdicciones sociales sobre las mujeres.⁶ Se considera que la mujer mantiene una temperatura elevada para atraer a los hombres y la Llorona representa a la mujer caliente, que busca al hombre para perderlo. Esto hace comprender la actitud del hombre hacia la mujer a la que considera inferior y blanco de burlas, rasgo muy presente durante la endoculturación.

Otro aspecto que refuerza estas aseveraciones se encuentra en la figura de la bruja, mujer que se quita las piernas, las pone en el *tecuítl* convirtiéndose así en guajolote, y sale a buscar niños recién nacidos para succionarles la sangre, después regresa

⁶ En una ocasión pregunté sobre la existencia de un burdel en el pueblo y la respuesta se convirtió en silencio; otras veces cuando se habla de este tema, siempre se hace en compañía de bebidas alcohólicas y con voces susurrantes.

a su casa y vomita la sangre en una olla para cocerla, cuando ésta empieza a hervir, todos los niños a los que “chupo” comienzan a llorar y después mueren, según el relato, al final la sangre se la da al marido para que la ingiera.

En esta pequeña historia, el *tecuil-vagina* es el lugar donde la bruja deposita las piernas-pene y elabora sus tortillas, lo cual implica la unión hombre-mujer. En un segundo nivel la mujer que, convertida en guajolote, busca sangre o succiona la energía de los niños recién nacidos, simbólicamente los hace suyos, les da muerte y en este juego al final —nacimiento— les da vida, esto no es otra cosa que absorberle la energía a los hombres y, consecuentemente, cuando cocina la sangre es una alusión al producto en el vientre de la mujer que después de ser calentado, se lo ofrece a su marido para expresar tajantemente la patrilinealidad. Este esquema puede ser llevado a la reproducción comunitaria de la que se encarga el mayordomo durante la fiesta patronal, cuando cuece la sangre y se la da a los participantes.

LA ENERGÍA Y LA NECESIDAD

Para este apartado, tomemos como punto de referencia la comida que se ofrece al pueblo durante la fiesta más importante, en la que el mayordomo se encarga de preparar la sangrita y el toro en chilate; cada uno de esos alimentos se caracterizan por ser de naturaleza caliente, lo que indudablemente proporciona calor a los que participan de la fiesta, un calor que es dado en función de una carencia o de un exceso ¿Pero de dónde surge esta necesidad? Creemos que la respuesta está relacionada con las fechas en que se celebran las festividades dedicadas a la virgen, es decir, el principio y el fin del ciclo agrícola; al iniciar éste las tierras son frías por lo que se requiere de calor, conforme avanza el tiempo se van volviendo calientes y al finalizar se vuelven frías al agregar más calor; en este sentido, recordemos el desarrollo del embarazo que culmina con el nacimiento de un nuevo ser, y que proporciona una naturaleza fría a la madre y al bebé tal es el objetivo de los hombres y su participación en las ceremonias del pueblo. Por lo tanto, un papel muy importante sería el que desempeña el mayordomo, quien se encarga de reactivar a la comunidad en ciclos agrícolas, de allí la necesidad de centralizar el poder, aunque sea simbólicamente en otro nivel de la continuidad social. Incluso podemos suponer que esto es un nueva adecuación, diferente a las circunstancias que se vivían cuando el enfrentamiento entre los barrios era fuerte y cuando el intercambio ritual se basaba en la forma del intercambio de las mujeres.

En otro nivel, quienes trabajan en la mayordomía tienen que regular su calor, debido a que el calor es un punto importante a desarrollar en las actividades que la componen. Podríamos suponer que quien funge como mayordomo contiene calor en exceso, debido a su sentido de responsabilidad al trabajo y además por ser casa-

do, necesariamente lo debe vertir sobre los demás; podríamos establecer una relación entre la virgen de Guadalupe y la Llorona, pero esto traería como consecuencia la pregunta ¿De dónde obtiene el mayordomo el calor excesivo? Una primer respuesta surge, de lo que me dijo en una ocasión el viejo que se encargaría de matar al toro “coma bien, aliméntese bien”, frase que suele ser escuchada por ellos desde pequeños y que comúnmente se dirige a los que están en desarrollo o tienen que realizar grandes esfuerzos. La segunda respuesta es que para poder llevar a cabo las tareas de la mayordomía, se debe tener ahorrada una considerable cantidad de dinero, lo cual sugiere que antes hubo un trabajo. Esto se justifica, ya que el frijol —de naturaleza fría—, desde la perspectiva de su pensamiento, es un alimento que ayuda a desarrollar un buen trabajo en cualquier contexto a través de un justo equilibrio, ya que la tierra y los rayos del sol calientan el cuerpo, o bien el conocimiento calienta la cabeza, pero los frijoles se le oponen. Resumiendo, subyacente se halla la reciprocidad, la persona debe sacrificarse por los demás, ya que sus antecesores hicieron lo mismo y él no puede ser la excepción.

Y entre todo este mecanismo, enmascarado aparece el convivio entre lo tradicional y lo moderno, cada uno busca ganar su batalla en menoscabo de la continuidad o el cambio, pero que en este caso se presenta de una manera específica que no hace mella en la identidad comunitaria del pueblo de Cacalosúchil y sus alegres habitantes, sumergidos en una pobreza lacerante de la que hacen alegría y gozo, en un claro juego de desafío al orden establecido.

BIBLIOGRAFÍA

Gerhard, Peter. A

1972 *Guide to the Historical Geography to the 1519-1821*. New Spain, Cambridge, University Press.

López Austin, Alfredo

1980 *Cuerpo Humano e Ideología*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.

1990 *Los Mitos del Tlacuache*, México, Editorial Alianza Estudios.

Paredes Martínez, Carlos

1991 *La Región de Atlixco, Huaquechula y Tochimilco. La Sociedad y la Agricultura en el Siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica/CIESAS.

Zamudio Felipe, Jorge

1992 *Estudio de la comunidad de Cacalosúchil*, Cholula, Puebla. Servicios coordinados de salud pública en el estado de Puebla; Jurisdicción Sanitaria, núm 5.

La muerte en una sociedad africana*

Charles-Henry Pradelles de Latour**

RESUMEN: *Este trabajo pretende, mediante una exposición de caso sobre los funerales entre los Pèrè de Camerún, aproximarse al sistema de pensamiento que da forma a la visión del mundo de ésta sociedad y a la estructura básica que rige los ritos funerarios africanos en general. Especial énfasis se asienta en la división simbólica entre naturaleza y cultura, al tiempo que se explican las funciones sociales del rito en cuestión.*

ABSTRAC: *By means of case study of the funerals among the Pèrè of Camerun, this article approaches the system of thought that gives birth to the particular vision of the world that this society reproduces, and to the basic structure that lays behind african funerary rites in general. Emphasis is put on the symbolic boundary established between nature and culture, while at the same time the social functions of the rite in question are explained*

Al final del atardecer, en una noche de la estación de lluvias, los gritos agudos de mujeres resuenan del lado del consultorio de Almé y son retomados en eco por otras mujeres en diferentes barrios de la aldea, antes de desvanecerse bastante rápido en un silencio pesado. Poco tiempo después, ruidos de pasos se aproximan y se detienen muy cerca de mi choza redonda: *Soko, soko*, "Disculpe, disculpe". Es la voz de mi informante que viene a avisarme que Diko, la tercera esposa de Garba de Sarkimata, acaba de morir y será enterrada al salir el sol. Es así que en marzo de 1988, tuve la oportunidad de asistir a los ritos funerarios de los Pèrè del Camerún, cuya principal característica es su matrilinealidad. La descripción de estos ritos nos permitirá en conclusión precisar en qué aspectos la concepción de la muerte de esta sociedad difiere con la nuestra.

EL ENTIERRO

Al alba, algunos hombres que no pertenecen al clan de los Beemnim, el matriclán de Diko, cavaban la tumba en la tierra húmeda del cementerio. Un joven que estimaba

* El artículo presente aparece en *Deuil d'enfant*, número fuera de serie de la *Revue du Littoral*, noviembre, 1995, pp. 45-59. La traducción fue realizada por Françoise Vatan y Eduardo Olivares Mendoza.

** Collège de France/CNRS.

que la fosa no era lo bastante ancha se inclinó por encima. Un viejo le replicó: "No es tu medida la que cuenta, a menos que quieras ya dejarnos". La carcajada que siguió fue amenizada por algunas bromas que mi deficiente conocimiento de la lengua no me permitió comprender. En esto, un largo cortejo de una cincuentena de personas acompañado de gritos emergió de la neblina. Las mujeres y los niños se detuvieron a doscientos metros del cementerio, mientras que los hombres, que seguían la camilla, se acercaron a paso lento. En la región Pèrè, como en muchas otras regiones de África, la muerte es asunto de los hombres; las mujeres que dan la vida deben ser apartadas. Entre los Goin del Burkina-Faso, por ejemplo, se le prohíbe explícitamente a una mujer embarazada tocar un cadáver, o de lo contrario puede morir. [Dacher, 1986:81]

Los cuatro hombres, que cargaban la camilla sobre sus cabezas, dieron cuatro veces la vuelta a la tumba antes de depositar el cuerpo en tierra. Cuando el muerto es un hombre, los camilleros dan solamente tres vueltas. Un sudario blanco crudo, tejido con hilo de algodón silvestre, recubría enteramente el cuerpo de Diko. La belleza de este paño confeccionado tradicionalmente y comprado por el matriclán de Diko, contrastaba con la pobreza de las telas nigerianas de fabricación industrial, con las cuales los Pèrè se visten cotidianamente. Njongo, un anciano de la aldea que representaba a los Boumnim, el matriclán del padre de Diko, se acercó a "su hija", sacó la mano derecha del sudario, depositó en ella cuatro granos de mijo, y dijo:

He aquí el mijo que los "grandes" [los antepasados] fueron los primeros en sembrar. Lo que encontraste en esta tierra, son los "grandes" quienes nos lo transmitieron. Que tu corazón sea claro. Si alguien te mató por brujería, pícale el corazón con espigas y arrancárselo. No regreses a perturbar los sueños de los niños.

Njongo rompió después la calabaza en la cual Diko había tomado por última vez y dijo: "He ahí tu agua, no bebas otras. Sigas ahora el camino de los hombres negros. No tomes el camino de los monos".

Diko recibió así los alimentos simbólicos, mijo y agua, que devolvió después a los vivos. Los cuatro granos de mijo fueron en efecto entregados en un fragmento de su calabaza rota a sus hermanas y a sus hijas, quienes los mezclaron con otros para preparar la cerveza de mijo que se acostumbra en los funerales. Un miembro beumnim salió de las filas del cortejo, se acercó a la camilla, hizo girar algunas briznas de hierbas encima de ella, arrojó algunas hacia el oeste y puso las otras en su bolsa. Las primeras eran liberadas para acompañar al alma de Diko en el mundo de los muertos, que está situado, según los Pèrè, en un más allá adyacente al sol poniente, y las segundas conservadas para consultar a los adivinos, quienes debían determinar la causa de su muerte. Los sepultureros depositaron el cuerpo extendido en la tumba, colocaron encima dos leños de madera para protegerlo, y recubri-

ron todo con tierra. Antaño, los Pèrè eran enterrados con la cabeza al sur, los hombres sobre el lado derecho con el rostro viendo hacia el este, y las mujeres sobre el lado izquierdo, con la cara volteada hacia el oeste. Marido y mujer reposan así en las mismas posiciones que habían ocupado en vida, en su lecho. Los sepultureros colocaron unas piedras alrededor del túmulo para delimitarlo y lo regaron con agua para “enfriar” el exceso de calor provocado por la muerte. Njongo tomó por fin la calabaza que había servido para hacer la limpieza mortuoria y la hundió en la cabecera de la tumba. Garba, profundamente afligido por el deceso de su esposa, rodilla en suelo, abatido, fue levantado en silencio por sus amigos.

Los Pèrè, que residen en una llanura atrincherada en la frontera de Nigeria, pertenecen a una sociedad compuesta por una veintena de clanes o matriclanes, de los cuales algunos están divididos en varios sub-clanes exógamos.¹ Diko pertenecía al sub-clan Beemlanlé por su madre y era “hija del sub-clan Boumtomi” por su padre. Mientras que los miembros de un sub-clan, que comparten “las mismas entrañas maternas”, están fuera de tiempo, corporalmente enlazados entre ellos *ad eternam* por identificación a una abuela ancestral común, los hijos de un sub-clan “son engendrados” por el clan de su padre. Todo ocurre, pues, como si el clan de la madre fuera eterno, siendo el del padre el único sometido a los cortes de generación (nacimiento y muerte). Las divisas de un clan son en este aspecto particularmente significativas. Cada clan posee una fórmula arcaica tal como: “Beemlanlé, la avispa picó a mi abuela, [por lo cual] remontó el río”.

Estas divisas, que recuerdan de manera bastante enigmática un origen clánico, jamás son pronunciadas por los miembros del clan; son únicamente proferidas por “los hijos de clan” durante los ritos que acompañan el nacimiento de un niño, y en la vida cotidiana después de un estornudo violento o a consecuencia de un tropézón. Los hijos de clanes que son identificados de manera puramente nominal al matriclán de su padre, son pues los únicos aptos, por su estatuto, para puntuar el tiempo que pasa, entrecortado con rupturas. Según esta división entre los clanes materno y paterno, los miembros de un matriclán unidos por contigüidad en “un solo cuerpo” no tienen el derecho de tocar el cadáver de uno de los suyos, de lo contrario se arriesgarían a ser contaminados, ellos mismos, por esta muerte; por consiguiente, son sus “hijos” quienes tienen que encargarse de efectuar los ritos de separación. Esta es la razón por la cual la limpieza mortuoria y el entierro de Diko fueron realizados, no por Beemlanlé, sus parientes maternos, sino por Boumtoumi, los miembros del clan de su padre, del cual es “la hija”, o más precisamente la aliada separada por una generación. Los primeros aliados de un Pèrè, son sus parientes paternos, los parientes de su cónyuge vienen después. Cuando Garba regresó a su case-

¹ Los Beemnim comprenden así a los Beembangouré, los Beemlanlé, los Beemnavaré y los Beemzari, y los Boumnim a los Boumberfan, los Boumgououbo y los Boumtoumi.

río, en Sarkimata (ver el plano de Sarkimata, *infra*), Mamadou Kofa, el hijo de la hermana del padre de Diko, un Boumtoumi, vino a colgar con cuatro pequeños cordeles, en la puerta de la choza de su prima, una calabaza conteniendo harina de mijo mezclada con agua fría. Este alimento no cocido y no sazonado es por excelencia el alimento frío e insípido, destinado al alma del muerto, llamada *foonigo*, que significa literalmente “la sombra del cuerpo”. Mamadou Kofa recubrió esta calabaza, *léésin*, con una tapa y colgó encima una rama de una mimosa púrpura,² cuyas hojas pinadas simbolizan para los Pèrè, la relación gemela del alma con el cuerpo.³ Mamadou Kofa ató después, en señal de duelo, una pequeña cuerda llamada *gim biilé*, “la cuerda del sufrimiento”, alrededor del cuello y alrededor de la muñeca de la hija mayor de Diko. Djaouro, el decano de los Boumtoumi hubiera tenido que poner esta cuerda alrededor de la muñeca del viudo, pero como no pudo estar allí, el propio Garba lo hizo. Los Pèrè afirman que los viudos pueden también llevar su ropa al revés para manifestar su contrición. No es raro, en África, que los ritos de duelo comprendan inversiones tales como utilizar únicamente la mano izquierda y caminar hacia atrás. Los huérfanos y los viudos, cuyos nombres son frecuentemente asociados en la literatura religiosa, entraron entonces en un periodo de abstinencia, *giini*, durante el cual no pudieron sentarse en ningún otro petate que no fuera el suyo, que fue escogido sucio y usado para la ocasión. Dicho de otro modo, los enlutados ya no pueden participar en ninguna actividad ritual o festiva, cantar, bailar, trasladarse, ni tener relaciones sexuales. El tiempo de la sexualidad y el de la muerte deben estar rigurosamente separados.

LOS PRIMEROS FUNERALES

Tres días después del entierro de un hombre, y cuatro después del de una mujer, los Pèrè celebran los primeros funerales llamados *mom wérđi fiinri*, “el agua vertida para enfriar”. Este día, un gran número de personas, parientes y amigos, se reunieron en Sarkimata. Al final de la mañana, a algunos pasos fuera del caserío, Djaouro cortó el *léésin*, tamizó cerveza de mijo, vertió un poco sobre la carretera que conduce al cementerio y dirigiéndose al alma de Diko declaró: “Toma, he ahí tu cerveza. Bebe lo que tu hijo te da”. Luego, aplastó el *léésin* con su pie en el suelo. Este último gesto de adiós a la difunta fue saludado por gritos agudos de mujeres que los hombres se apresuraron en hacer callar. Djaouro cortó después las cuerdas de desgracias de la hija de Diko, que se fue a lavar en la maleza a fin de reanudar una vida normal. El periodo de duelo es mucho más corto para los hijos que para los viudos y las viudas. Todos los asistentes regresaron entonces a la plaza del caserío, donde

² Mimosáceas, *Parkia biglobosa* (Joca) Benth.

³ Estas hojas son también utilizadas en los ritos realizados después del nacimiento de gemelos.

fueron convidados, a la sombra de los árboles, a comer bola de mijo acompañada de carne de caza y a beber cerveza de mijo preparada en gran cantidad. Decenas de jarras de veinte litros fueron vaciadas

La tarde de estos funerales fue consagrada a lo que los Pèrè llaman *Vanap muuré* “la palabra de Dios”, que sería mejor traducir “la palabrería de la verdad”.

Djaouro, el mayor de los Boumtoumi, abrió la sesión en estos términos:

Ahora es necesario que hablemos antes de que cada quien regrese a su casa. Soy yo quien he engendrado a Diko, y soy yo quien he cortado el *léésin* para ella. Si un hijo mata un búfalo, la mayor parte de la caza corresponde al padre, es pues el padre quien debe hablar. [Dirigiéndose después a Garba, dijo:] Explicanos la muerte de tu mujer. Si *el gèrem* [la fuerza mágica asociada a los instrumentos musicales secretos del clan] la hubiera tomado, no habría podido ser transportada al dispensario de Almé [porque habría muerto al atravesar el primer río]. ¿Cayó del árbol? ¿Es una serpiente que la mordió? ¿O cayó enferma a causa de la boca [metonimia designando a la palabra, y metáfora significando la brujería]? Dios ama la verdad. Se debe decir la verdad. Quisiera saber también si Diko tenía deudas. Si tomó dinero a otros, es más grave que si otros le deben a ella.

En principio la asamblea debe discutir primero sobre las causas de la muerte, que implican siempre de manera indirecta o directa a un brujo, agente del mal; después se hace el inventario de las deudas que se deben liquidar. Pero este orden preestablecido es muy a menudo perturbado, porque el miembro del clan del difunto, infaliblemente sospechoso de ser el asesino, tiene la tendencia, con la ayuda de algunos cómplices, a volver al debate sobre las deudas financieras, siempre más fáciles de liquidar. *Vanap muuré* es así un lugar privilegiado donde los Pèrè se dedican con celo a justas oratorias, que son muy complicadas porque, para bien seguirlas, se necesitaría conocer no solamente su lengua, sino también los diferentes tipos de apuestas que conectan implícitamente a los actores entre sí.

Garba tomó la palabra para responder a la primera alocución:

Agradezco a las personas que vinieron en tan gran número. Para nosotros, los Pèrè, cuando un pariente muere, los amigos dejan su actividad para venirnos a saludar. Es de esta manera que “los grandes” [los antepasados] procedían. La gente de la administración (los blancos) no se preocupa de los duelos; hacen como si no existieran. Agradezco a toda la gente que ha venido de Malti y de Yalti [o sea de lejos]. En Almé, tuve vergüenza [anti-frase para estaba feliz], porque había mucha gente en el entierro de Diko, pobres y ricos, y también unos Peuls [es decir extranjeros]. Agradezco mucho a todos los que, a pesar de la lluvia, asistieron al entierro. Es una suerte que Diko haya muerto en época de lluvias [lo frío siempre es mejor que lo caliente]. Ya no tengo nada que decir [nada oficial]. Diko cayó enferma después de haber ido a sacar agua del río, para hacer germinar el mijo y preparar la cerveza. Se pensó que era el genio del río quien la había tomado, entonces se recurrió a Damissa [el marido curandero de la hermana de Diko]. Pero al venir a nuestra casa para realizar el *én yori* [el rito para calmar la fiebre provocada por el río], Damissa cayó, él

misimo, enfermo en el camino. Como Diko, que no había podido ser atendida, estaba cada vez peor, la transportamos a Almé donde murió algunas horas después de haber llegado al dispensario de la misión católica. Desde que he regresado a Sarkimata, no he parado de investigar sobre las deudas que mi mujer hubiera contraído. Pero nadie me ha dicho nada aún. Si alguien sabe cualquier cosa referente a esto, debe decirlo.

Garba es un musulmán practicante, no tiene mucho interés en meterse en las historias de brujería. Sin embargo, no dijo que su mujer había muerto por la enfermedad de Dios. La sospecha sigue pues ahí. La gente no se atreve todavía a hablar abiertamente de ello.

Djaouro retomó la palabra:

Escuche decir, yo también, que hubo mucha gente el día del entierro y, yo también estoy contento. Si no hubiera estado enfermo, te hubiera puesto la cuerda de sufrimiento. Pero, como no vine, podrás quitártela cuando quieras. Todo el mundo sabe que te llevabas bien con tu mujer. Que Dios acoja a Diko. Dios no quiere la mentira.

Mamadou Kofa:

Agradezco a los hombres y mujeres que trajeron harina de mijo. Todas las mujeres que dan mijo se llevan bien con su marido. Si Diko hubiera sido un hombre, se hubiera puesto en el patio su lanza, su arco y yo hubiera contado sus flechas, a fin de tomarlas y devolverlas en los segundos funerales [en los que se les da oficialmente a los hijos del difunto]. Pero ahora son las deudas de Diko las que cuentan. Si hay gente que sabe algo referente a esto, es preciso que hablen. Si hay gente aquí que tienen vergüenza de hablar pueden venir a cuchichearme lo que tienen que decir, me haré su mensajero.

Una larga discusión entre varias mujeres se entabló sobre algunas deudas insignificantes dejadas por Diko. Mandioca comprada, pero no totalmente entregada, y un pañuelo prestado y no devuelto. Y después la cosa salió. La "cosa una", es lo que mueve las acusaciones de brujería. Para comprender la intervención que va a seguir, es necesario saber que entre los Pèrè, los brujos sólo comen la carne de los parientes que pertenecen a su clan, a los cuales están enlazados corporalmente. Tan pronto como una persona muere, su hermano, su hermana, su tío materno, incluso su madre, pueden ser acusados de haberla matado por brujería para comérsela. La acusación alcanza generalmente a una persona egoísta que no mostró, en varias ocasiones, solidaridad con su clan. El presunto brujo de Diko era Nassourou, el hijo de la hermana de Diko, quien se había disgustado con su padre, Damissa. Pero, como Nassourou era todavía joven, no casado, la acusación fue trasladada sobre Mohamou, el hermano de Diko, el amigo de Garba, cuyos negocios marchaban bien. La acusación de brujería es frecuentemente avivada por los celos. Como Damissa cayó enfermo al momento mismo en que se aprestaba a atender a Diko, la

opinión general fue que Mohamou, Beemnim, había contratado una alianza infernal con un Dagnim, el matriclán de Damissa. Mohamou hubiera dicho a este brujo: "No salves a Diko que quiero comer, y como contrapartida debilitaré a Damissa para que puedas después matarlo tranquilamente". Los Pèrè llaman a esto "un intercambio de salsa".

Mohamou, el hermano de Diko, presunto brujo, tomó la palabra dirigiéndose a Djaouro:

Voy a platicarles de este asunto del cual ya se habló por detrás. Si regreso sobre ese asunto, es porque se dijo que los Beemnim y los Dagnim comen la misma salsa. Damissa, viniste a realizar *én yori* para una persona, y ahora esta persona dejó de vivir. Entonces, ¿se puede decir que es una persona del clan de Diko, que te quiere matar, por qué la querías salvar? ¿me van a responder sobre este punto? Se está diciendo que Diko no murió a causa del genio del agua, sino a causa de la cosa. Tú, Djaouro, eres la cabeza [el mayor] y yo soy la entepierna [el menor]. Si tu calabaza está rota, ¿acaso vas a romper la calabaza de otro para repararla? ¿acaso es posible hacer algo semejante? Mi hermana está ahora muerta, no quiero odiar a los demás. Es solamente esto lo que tengo que decir. Pido perdón a Garba, porque ha llevado a su mujer hasta la tumba. Que Dios reciba a Diko.

Modoré, un representante del clan de los Dagnim, contraatacó:

El problema, es realmente la enfermedad de Damissa. Si mi tío materno cayó enfermo, es necesario que los Beemnim dejen de meter las manos en este asunto. Si es un Dagnim quien lo quiere matar, comprendo eso, pero hasta ahora, no veo quien puede ser [los Dagnim no son muy numerosos]. Son pues ustedes, los Beemnim, quienes querían matar a mi tío, y eres tu Mohamou, quien lo está matando.

Gimba, el jefe de la lluvia, el personaje más elevado dentro de la jerarquía social tradicional de los Pèrè, se levantó para terminar con la palabrería:

Modoré tiene razón de advertir a los Beemnim. Como Diko está ya muerta, es necesario que tengan cuidado. Ahora vamos a ver. Si Damissa muere este año, es que un Beemnim metió la mano sobre él, pero si muere el año próximo, será asunto de los Dagnim [Un intercambio de salsa implica muertes más rápidas que las efectuadas por los brujos al interior de su propio clan].

Cuando Damissa murió dos meses después, se mencionó durante la sesión *Vanap muuré* que se realizó después de su entierro, que los funerales de Diko habían terminado con una acusación que no lo era. Por un cambio de situación propio a la "cosa", es Modoré quien fue entonces acusado de haber matado a su tío Damissa, y el intercambio de salsa dejó totalmente de ser evocado. Este tipo de acusación nos parece eminentemente arbitraria, pero es necesario saber que la violencia de los gestos sigue muy raramente a la violencia de las palabras. De hecho, para que un

brujo sea realmente condenado, se requiere el acuerdo de tres adivinos por lo menos, consultados respectivamente por los clanes materno y paterno del inculpado y por un tercer clan neutro. Ocurrió así que individuos asociases o mal queridos, luego acusados de brujería, fueron maltratados hasta que llegara la muerte, pero el caso no es frecuente. Después de apasionadas acusaciones de brujería, los Pèrè tienen la costumbre de escindirse y de cambiar de residencia. Es así que los miembros de un mismo clan están desparramados un poco por todas partes en las diferentes aldeas. Después de estos funerales, los Pèrè dicen: *Baar naandi*, "el lugar está barrido". Nosotros diríamos: "Se ha limpiado la casa".

EL LEVANTAMIENTO DEL DUELO Y LOS SEGUNDOS FUNERALES

Se levanta el periodo de abstinencia, *giini*, tres meses después del entierro para un viudo, y cuatro meses después para una viuda. Ese día Djaouro llevó a Garba al sitio donde había destruido el *léésin* de Diko. Hizo allí de nuevo una libación de cerveza a la memoria de la difunta y cortó el *gimbiilé*, "el cordón del sufrimiento", que Garba llevaba en la muñeca. Liberado de las prohibiciones del duelo, Garba fue a la selva a lavarse y cambiarse de vestido. Cuando reapareció, parecía un hombre nuevo. De regreso a su caserío, Garba se sentó en un petate nuevo, donde una prima de Diko, una Boumtoumi, vino a sentarse a su lado. Djaouro les puso aceite de madera roja⁴ sobre los antebrazos derechos y pidió a Garba tocar con su mano y pie derechos la mano y el pie izquierdos de la que se encontraba a su lado. A partir de este momento Garba tuvo el derecho de sentarse en los petates de los demás y de tener relaciones sexuales con Vakouma, su primer esposa. Si estos ritos no son efectuados, los Pèrè dicen que el viudo o la viuda van a crecer desmesuradamente (dicho de otro modo, cuando un individuo no respeta la costumbre se convierte en brujo). En la fantasmagoría de esta sociedad, los brujos son, efectivamente, representados bajo la forma de gigantes⁵, gangueando, que se reúnen exclusivamente para comer carne humana, la famosa "salsa", o sea la preparación picosa, la mejor parte del guisado, que acompaña la carne, y que es comida con la bola de mijo.

Los Pèrè esperan generalmente la estación seca que sigue al entierro para celebrar, en honor de su muerto, los segundos funerales llamados *wepéri mom* "verterdar el agua" o *wergen Vanabo* "la aspersión (la bendición) de Dios". Durante esta ceremonia que reúne un gran número de parientes y de vecinos, el decano del clan paterno del difunto tamiza y vierte la cerveza siempre al mismo lugar sobre el ca-

⁴ Pedaliáceas, *sesamum indicum*, llamadas comúnmente "madera roja".

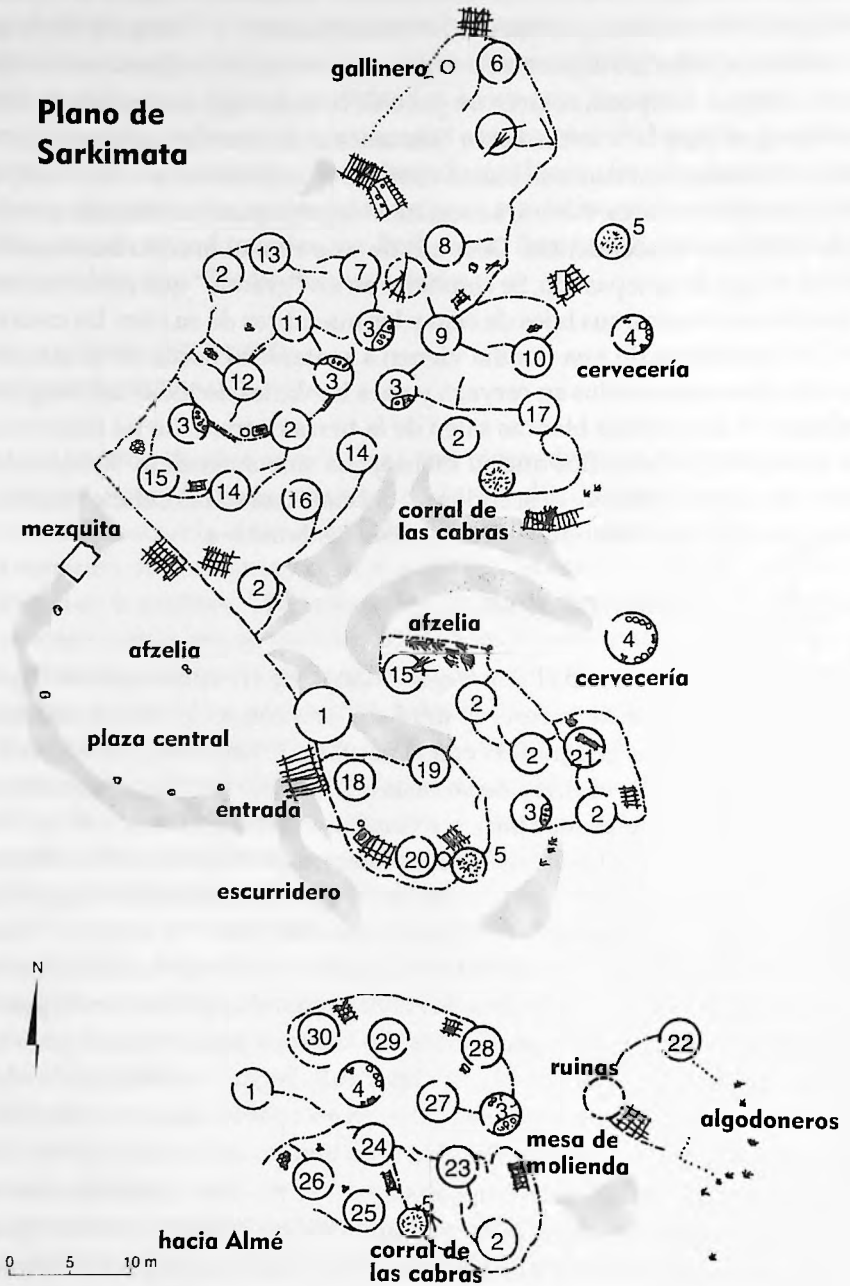
⁵ Los "gigantes", que son brujos, no deben ser confundidos con los "grandes", que son los antepasados.

mino de la aldea, que conduce al cementerio. Al hacer esta ofrenda el oficiante dice: "He aquí tu cerveza, haz que nuestra frente se esclarezca". Después las mujeres rocían, *wérperi*, a todos los asistentes con ramas de mimosa púrpura remojadas en calabazas de agua. Después, se sirve un poco de bola de mijo y carne asada a todos los presentes que, para la ocasión, están "sentados al borde e la carretera". Estos funerales que terminan así con una buena comida, se celebraban en otro tiempo únicamente para los hombres. Ahora, se realizan también para las madres que dejan detrás de ellas una descendencia. Después de este rito, el muerto accede definitivamente al rango de antepasado. Se convierte en un "grande" que podrá ser invocado por sus descendientes, sus hijos de clan y los miembros de su clan. En caso de infortunio, los miembros de una familia vienen a sentarse al borde de la carretera para ofrendar a los antepasados su cerveza y para hablarles de todas las desgracias que les afligen. Si las arañitas blancas salen de la tierra después de las libaciones, es un buen presagio, que significa que su mensaje ha sido entendido. Se considera a las arañas, que supuestamente descendieron del cielo con su hilo, como intermediarias privilegiadas entre el mundo de Dios y el de los hombres.

LA MUERTE SOCIALMENTE CENTRAL

Los Pèrè diseminados en una llanura que se extiende al extremo este de la provincia Adamaoua, más abajo de la reserva del Faro, son conocidos en los escritos de los viajeros y en las cartas geográficas con el nombre de Koutine, que significa en *foufouldé* "los perros". En el curso de su historia, los Pèrè fueron perpetuamente raptados y trocados como bestias para ser vendidos como esclavos, por los Potoporé, luego y hasta 1951, por los Peuls. Así los Pèrè no conocieron jamás otro comercio que el de los hombres, como lo atestigua su lengua. El término *fiinro*, que significa a la vez "comprar" y "vender", tiene por sustantivo *fiiné* "el esclavo". Cuando la hambruna hacía estragos los tíos maternos, padres legales de los niños, podían vender a sus sobrinos uterinos a fin de sobrevivir, y cuando los hombres llegaban a acumular algunas reservas, eran saqueados. En tiempos pasados, cuentan invariablemente las leyendas de los sub-clanes, los Peuls llegaron a destruir la aldea para tomar a los hombres; dos hermanas pudieron escaparse con sus críos en los brazos hacia la montaña, pero sólo una de ellas tuvo tiempo de tomar un poco de bola de mijo. Cuando le dio a su hijo, su hermana menor le pidió un poco para dar de comer también al suyo, pero la mayor se negó. Entonces las dos hermanas se separaron. Es así, entre otras explicaciones, que los Bemlanlé y los Bembangouré forman hoy dos sub-clanes distintos. Esta acumulación de sufrimientos explica por qué los Pèrè no constituyen una sociedad muy estructurada y por qué sus ritos funerarios son menos largos que los que se encuentran en otras sociedades africanas. Sin embargo, es-

Plano de Sarkimata



tas ceremonias son suficientemente elaboradas para que de ellas se pudiera extraer un cierto número de elementos significativos, propios para delimitar su función social.

En primer lugar, existe en esta sociedad como en la mayoría de las sociedades africanas, varias jerarquías clasificatorias de los muertos. Los ritos funerarios reservados al jefe de la lluvia, que detenta la magia para hacer llover, y a los curanderos, los *dugi*, que poseen un *gérem*, son mucho más desarrollados que los de otras personas. Los hombres disfrutaban en otros tiempos de segundos funerales, de los cuales las mujeres eran privadas. La diferencia de sexo era así fuertemente acentuada. Aún hoy, mientras que los funerales de los hombres y de las mujeres que tuvieron

LEYENDA DEL PLANO

Casas comunes

- 1 Entrada-vestibulo, sala de reunión
- 2 Casa de pasaje
- 3 Cocina
- 4 Cervecería
- 5 Corral de las cabras

Residencias del jefe de la aldea

- 6 Gorba (jefe de la aldea)
- 7 Vokouma (primera esposa de Gorba)
- 8 Diko (tercera esposa de Gorba)

Residencias de los hijos del jefe de la aldea

- 9 Baba (segundo hijo de Gorba y de Vokouma)
- 10 Kavéra (primera esposa de Baba) y sus hijos
- 11 Boula (tercer hijo de Gorba y de Vokouma) y Outiya (esposa de Boula)
- 12 Nassourou (hijo de Gorba y de su segunda esposa) y Wévéra (segunda esposa de Nassourou)
- 13 Néné (primera esposa de Nassourou) y su hijo
- 14 Inwa (segundo hijo de Gorba y de su segunda esposa)
- 15 Wanka (esposa de Inwa)

- 16 Hijos del primer matrimonio de Diko (tercera esposa de Gorba)

Residencias de los medios hermanos del jefe de la aldea

- 17 Hamadjam (medio-hermano soltero de Gorba)
- 18 Sabana (otro medio-hermano de Gorba)
- 19 Bandou (esposa de Sabana)
- 20 Halamdou y Tonga (hijos de la hija de Sabana)
- 21 Bassirou (primogénito del primer matrimonio de Diko, tercera esposa de Gorba)

Residencias de los parientes uterinos del jefe de la aldea

- 22 Konna (madre de Gorba)
- 23 Abinta (hija de Konna y hermana menor de Gorba)
- 24 Assana (segundo hijo de Abinta y sobrino uterino de Gorba)
- 25 Altini (primera esposa de Assana)
- 26 Djoda (segunda esposa de Assana)
- 27 Abo (segundo hijo de Abinta y sobrino uterino de Gorba)
- 28 Avéra (primera esposa de Abo)
- 29 Djouldé (segunda esposa de Abo)
- 30 Riskou (hijo de un medio-hermano de Assana)

hijos son realizados normalmente, los de los adolescentes y los de los niños son excesivamente reducidos. Los primeros no gozan del beneficio de funerales, y los segundos, que son enterrados totalmente desnudos, con el cuerpo recubierto con ramas de mimosa, ni siquiera son llorados. Entonces si en nuestra sociedad la muerte más impactante es la de los niños, creando una ruptura en el orden natural de la vida, entre los Pèrè las muertes de personajes importantes y la de los abuelos son consideradas como las más perturbadoras. Además, los Pèrè reducen también los ritos funerarios a su más simple expresión cuando entierran un "mal muerto", es decir una persona muerta accidentalmente fulminada por un rayo o quemada por el fuego de la selva, o también fallecida con los miembros hinchados o con un gran vientre inflado por ascitis. En esos casos considerados maléficos, el cuerpo se enreda en un viejo petate que es arrastrado por tierra en lugar de ser puesto en una camilla, y el cadáver es enterrado no en un cementerio sino en la selva, en una ciénaga a fin de ser rápidamente "enfriado". Es ahí también que los Pèrè enterraban vivos a los niños nacidos al revés, que siempre representan, para ellos, un verdadero peligro cósmico. Si estos niños viven sin que numerosos ritos de reparación sean efectuados, las creencias dicen que el mundo va a girar a la inversa y que los leones van a entrar en las aldeas. En otros términos, si los ritos de nacimiento y muerte no son cumplidos, el mundo de los hombres y el del "salvajismo" estarán indiferenciados, como lo son para los brujos. Los ritos funerarios son, pues, el momento en que la jerarquía cultural que separa a los hombres de la naturaleza es ostensiblemente reafirmada.

En segundo lugar, es esencialmente con motivo de los ritos funerarios que las relaciones pacíficas de alianza matrimonial entre los clanes son revalorizadas a costa de las relaciones tumultuosas de filiación internas a los clanes. Mientras que los miembros del clan del difunto se encargan de pagar el sudario tradicional, las deudas contraídas por el difunto, las jarras de cerveza y el alimento a base de carne ampliamente consumido durante los dos funerales, los aliados tienen como función efectuar los ritos de separación y presidir la asamblea *vanap muuré*, reagrupada para buscar la verdad. Por la relación simbólica, despojada de todo enlace corporal, que tienen con el clan, los hijos de clanes son estatutariamente agentes pacíficos que pueden separar sin rivalidad y sin brutalidad a los vivos de los muertos, y después al alma del cuerpo. Pues si los matriclanes eternos garantizan por su lado la continuidad de la sociedad, es asunto de las alianzas temporales entre los clanes ratificar sus discontinuidades que, al diferenciar los sexos (lado-paterno/lado-materno) y las generaciones (padres/hijos) restablecen los fundamentos del orden parental.

Por último— tercera observación—, los ritos funerarios de los Pèrè se desarrollan como en casi todas las sociedades africanas, en dos tiempos distintos, marcados por dos tipos de funerales, que tienen como funciones respectivas separar primero

al muerto de los vivos y después al antepasado del mundo de los muertos. A lo largo de los primeros funerales, la muerte persecutoria y la muerte culpable ocupan ampliamente la delantera de la escena. Las rivalidades despertadas por la ausencia de un cuerpo a la vez amado y odiado alimentan las creencias en la brujería, que tienen justamente como función conferir a los conflictos una expresión apropiada a su naturaleza; los intercambios económicos perturbados por la desaparición de una persona son ampliamente discutidos a fin de ser reequilibrados. Los primeros funerales sirven así para separar al muerto de los vivos al trasladar las causas de su muerte sobre un agente externo y al liberarlo de sus obligaciones recíprocas. En cambio, los segundos funerales, que tienen como función transformar un muerto en ancestro impersonal, son mucho más relajados. Los participantes, refrescados por las aspersiones de agua, se reúnen esencialmente para manifestar su respeto para con los ancestros, y compartir entre sí una comida de reconciliación. Los ritos funerarios aseguran así una progresión que consiste en hacer pasar a los deudos de una identificación corporal con el muerto, pesadamente cargada de persecución y culpabilidad, a la veneración de un nombre propio que es progresivamente despojado de su singularidad y subsumido bajo el término anónimo de "grande". Los Pèrè se vuelven pues "grandes" cuando son banalizados y secularizados, y se vuelven garantes del orden social cuando no son más que un ancestro entre los ancestros.

El tiempo de la muerte, que suspende las actividades cotidianas, es pues un tiempo fuerte en el curso del cual la prelación de la cultura sobre la naturaleza se reafirma, las relaciones de alianza pacíficas entre los clanes se vuelven más importantes que las relaciones turbulentas que relacionan a los miembros de un mismo clan, y los muertos triviales reducidos a un nombre anónimo pueden llegar a ser, como antepasados, los representantes de la ley. Así, el tratamiento ritual de la muerte juega en numerosos niveles un rol central en la constitución y la reactualización del orden social de los Pèrè.

BIBLIOGRAFÍA

Dacher, Michèle

1986 "Le deuil du père en Pays Goin", en *Systèmes de pensée en Afrique noire*, cahier 9, EPHE, p. 81.

El “peligro indio”. La Guerra de Castas de Yucatán en el imaginario histórico regional

Franco Savarino Roggero*

RESUMEN: *Este ensayo analiza la influencia cultural de la Guerra de Castas de 1847 en cuanto arquetipo histórico de las relaciones interétnicas en Yucatán. En particular, busca aclarar el modo en que la formación y la evolución de un modelo cultural —el “peligro” indio—, a partir del recuerdo trágico del conflicto, influye en la imagen negativa del indígena entre las clases dirigentes regionales.*

ABSTRACT: *This paper analyzes the cultural influence of the Caste War of 1847 as historical archetype of interethnic relationships in Yucatán. In particular, it attempts to clarify the way the formation and the evolution of a cultural model —the Indian “danger”— beginning from the tragic memory of the conflict influences the native’s negative image among the regional ruling classes.*

El famoso conflicto yucateco de 1847, objeto de numerosos estudios (etno)históricos, ha sido y es analizado, generalmente, bajo diferentes perspectivas sociales, económicas y políticas, que evidencian sus causas, orígenes, desarrollo y significado, en el contexto particular de la historia regional durante el siglo XIX.¹ En este ensayo, se busca indagar en el periodo *posterior* a la Guerra, analizando algunas de las consecuencias culturales de la misma, principalmente las incrustaciones de ésta en la memoria colectiva que, en nuestra hipótesis, fueron responsables de algunos efectos históricos significativos en el periodo entre fines del siglo XIX y las primeras décadas del XX.²

La Guerra de Castas de 1847 marcó a sangre y fuego la historia de Yucatán, arruinando su economía, diezmando su población (bajó de 570 000 a 300 000 en sólo tres años) y cavando un surco de odio entre los campesinos mayas y los criollos yucatecos. Fue un evento de magnitud casi inimaginable, único en toda América Latina,

* ENAH/INAH

¹ Una introducción clásica a la Guerra de Castas es Nelson Reed [1971]. Véase también Ramón Berzunza Pinto [1981], Moisés González Navarro [1970], Victoria Bricker [1977], Marie Lapointe [1997], Javier Rodríguez Piña [1990], Terry Rugeley [1996].

² Una primera versión de este ensayo ha sido presentada en el VI Congreso Internacional de Historia Regional, Ciudad Juárez, de 26 a 28 de noviembre de 1997.

destacado por la crueldad inhumana de la lucha. [Reed, *ob. cit.*, III, IV y V] Masacres, incendios, torturas, violaciones, cautiverio—incluyendo la venta como esclavos en Cuba a los indios capturados en la Guerra—, y hasta el canibalismo, hicieron que el periodo entre 1847 y 1851 fuera recordado como una pesadilla: “ni los horrores de la Conquista son comparables a esa contienda. [Betanza, *ob. cit.*:115] Sus huellas quedaron presentes en la memoria de la generación que la vivió como protagonista, incluso, después del establecimiento de una precaria *pax yucatanense* al principio de la década de 1850.

El tremendo impacto psicológico causado en Yucatán por la Guerra de Castas está bien ilustrado por Justo Sierra O'Reilly quien, diez años después de haber estallado el conflicto (1857), recordaba con tristeza:

Aquella guerra salvaje y sin cuartel; la saña implacable con que llevaba a efecto un enemigo fuerte por su número y por su ardor ciego y brutal; el desgarrador gemido de las mujeres, ancianos y niños; la terrífica barrera del mar impidiendo el paso franco a los fugitivos que sentían sobre sus hijares el machete del indio; el frenesí delirante con que los bárbaros reducían a escombros las aldeas, villas y ciudades, destruyendo los templos y monumentos de nuestra civilización; la sangre, el humo, las pavesas, el estruendo que traía en su rápido curso aquel desbordado torrente, [. . .] la angustia y la desolación entre los descendientes de la antigua raza conquistadora. ¡Días de luto y de dolor supremo, que jamás pueden olvidar los hombres de esta generación y que pasará a la posteridad dejando en su tránsito una huella profunda. [Sierra, 1993, T. 1:17-18]

Esta descripción apocalíptica señala el impacto de la profunda huella dejada por el conflicto interétnico del 1847. Imágenes parecidas, asociadas a la Guerra de Castas, eran comunes entre intelectuales yucatecos durante la segunda mitad del siglo XIX, y hasta principios del XX. El escritor Pérez Alcalá, por ejemplo, recordaba en 1899:

[. . .] ese espantoso calvario del pueblo yucateco [. . .] la avalancha incendiaria y demoleadora de la invasión indígena, que en su marcha hollaba los cadáveres y la sangre de nuestros hermanos. [Pérez, 1914:195]

En aquel terrible año 1847, relata el mismo autor en un escrito anterior [1884]:

[. . .] la Península se estremeció, las pasiones políticas enmudecieron, todas las manos se buscaron y se estrecharon instintivamente, y los yucatecos amenazados se agruparon bajo la bandera de la civilización y del progreso para resistir aquel torrente desolador que se desbordaba sobre ellos. [*Ibid.*:90; *cfr* Barrada, 1991:59-62]

Hacia 1880 el distinguido historiador liberal Eligio Ancona [1917:11], manifestó las proporciones ya entonces legendarias del conflicto:

Declarada la guerra de exterminio por la descendencia de los mayas, y tomadas algunas represalias por la raza agredida, la lucha adquirió proporciones titánicas y presentó episodios terribles, con los cuales apenas podría encontrarse semejanza en la historia de algunos pueblos de la antigüedad. El indio no hacía solamente la guerra a los hombres capaces de tomar las armas; su furor salvaje se cebaba hasta en las mujeres y en los niños de la raza que aborrecía, y cifraba todo su afán en destruir cualesquiera elementos de civilización que encontraba a su paso.³

Los medios literarios no hacían más que reflejar una realidad cultural mucho más profunda, que expresaba la elaboración mitológica del recuerdo de la guerra en la conciencia popular. La perpetuación de ese mito durante tanto tiempo era garantizada, en efecto, por los recuerdos generacionales, que eran despertados y avivados periódicamente en ocasión de las crisis políticas, disturbios y levantamientos que marcaron el periodo imperial, republicano y porfiriano.

Si tomamos como punto de partida el porfiriato tardío, encontramos momentos de pánico, alarmas y denuncias acerca de nuevos brotes de guerras de castas en ocasión de las elecciones de 1897, de la sublevación de Yokdzonot (1900) y de la crisis política general de 1909-1911. Estos episodios permiten esclarecer la fijación de la Guerra de Castas como arquetipo en la memoria regional, y permiten valorar, en retrospectiva, el impacto emotivo, cultural y político ocasionado por el conflicto interétnico de 1847.

La Guerra de Castas despertó en Yucatán una forma peculiar de "patriotismo" regional, que descansaba en la conciencia de haber derrotado sin ayudas exteriores a la rebelión indígena. Este sentido de solidaridad entre yucatecos "civilizados" llevó, casi a borrar las diferencias entre liberales y conservadores, incluso los primeros adoptaron posturas sociales más cerradas e intransigentes llegando a un abierto racismo, frente al peligro representado por los indios "salvajes".⁴ [Cfr. Rodríguez, *ob. cit.*:63-64] Otro aspecto importante fue que la guerra modificó la configuración étnica regional, no tanto en la proporción relativa de los grupos —los indios maya oscilaban entre 60-70% de la población peninsular—, sino en el sentido de la adscripción y percepción subjetiva.⁵ [Savarino, 1999:37-65] Durante la segunda mitad del siglo XIX la vieja imagen del indio sumiso y obediente fue bruscamente sustituida

³ Sobre su obra véase Franco Savarino. [2000:67-83] La determinación genocida asumida por los mayas rebeldes es señalada por muchos autores en forma poco diferente de Ancona.

⁴ Este cambio fue perceptible incluso en el ámbito nacional. Mora quería, incluso, "echar fuera de la península a todos los elementos de color", para sustituirlos con los de raza blanca.

⁵ García Rejón [1846] calculó en 1845 un total de 106 000 indígenas, 69% de la población total de la península. Barqueiro [1881] señala en 1881 un total de 149 000 indígenas, 57% del total de habitantes. El Censo de 1895 dio como resultado un 70% de personas hablantes de maya. Como indican claramente estas cifras, el tamaño abrumador de la población indígena —enteramente compuesta por el grupo maya yucateco— era un elemento importante en la elaboración y mantenimiento del mito del "peligro indio" entre los no-indios.

—o mejor dicho, modificada— por la del indio rebelde y asesino.⁶ [Savarino, 1999: 49-51; *cfr.* Berzunza, *ob. cit.*:173-183, 190-192] El cambio se puede percibir, ya en 1847, en una anotación de Justo Sierra que tiene el sabor de una verdadera maldición bíblica:

Yo siempre he tenido lástima a los pobres indios, me he dolido de su condición y más de una vez he hecho esfuerzos por mejorarla [. . .] Pero ¡los salvajes! Brutos infames que se están cebando en sangre, en incendios y destrucción. Yo quisiera hoy que desapareciera esa raza maldita y jamás volviese a aparecer entre nosotros. Lo que hemos hecho para civilizarla se ha convertido en nuestro propio daño [. . .] ¡Bárbaros! Yo los maldigo hoy por su ferocidad salvaje, por su odio fanático y por su innoble afán de exterminio. [Sierra, 1953: 30]

En el texto de Sierra se marca muy bien el pasaje de los “pobres indios” de antaño, a los “salvajes”, “brutos” y “bárbaros” del tiempo presente.

Los efectos de ese deslizamiento y superposición semántica, a partir de los recuerdos de 1847, se pueden observar hasta en la etapa revolucionaria de 1910-1920, cuando los aparentemente pacíficos campesinos y peones volvieron a mostrar su antiguo rostro feroz. La historia yucateca en suma —sobre todo el periodo comprendido entre 1890 y 1920—, fue marcada por el recuerdo de la guerra. Recuerdo incrustado profundamente en la memoria colectiva, arquetipo de la violencia interétnica lista para estallar en cualquier momento, borrando repentinamente toda huella de “civilización” digna de tal nombre: “Cuando menos se piensa viene el huracán revolucionario que todo lo destruye, vienen los bárbaros que todo lo aniquilan [. . .].” [Barqueiro, 1990, 1:9]

Acaso el primer momento en que se manifestó abiertamente el efecto psicológico de la Guerra de Castas fue en ocasión de los disturbios rurales de fines del siglo XIX, vinculados con el auge del cultivo industrial del henequén. Hacia 1890 la industria henequenera había llegado a dominar completamente la vida económica del estado, creando una configuración social fundamentada en el trabajo de los peones mayas acasillados (en 1895 el total de éstos alcanzaba la cifra de 82 000, sobre 295 000 habitantes del estado); los campesinos supervivientes dependían también, en gran medida, de la esfera económica de la hacienda henequenera. [1997:133-144] El proceso de absorción de mano de obra y tierras se hizo más intenso, sobre todo en las regiones alcanzadas por la red de ferrocarriles peninsulares, el partido de Maxcanú estuvo entre las zonas más afectadas.

En septiembre de 1891 los vecinos de Maxcanú se levantaron protestando por el fraccionamiento del ejido. La noticia no tardó en alcanzar la capital del estado, don-

⁶ Fue más una superposición de imágenes ambiguas que una sustitución completa: Franco Savarino, 2000:49-51; *cfr.* Berzunza, *ob. cit.*, 173-183, 190-192.

de suscitó un terror desproporcionado.⁷ En una carta enviada a Porfirio Díaz en septiembre de 1891, Manuel Sierra Méndez informó que en Maxcanú se había prendido la chispa de una guerra de castas, como la de 1847. Las causas eran las vejaciones y atropellos que se cometían despojando a los pueblos de sus ejidos, si no se tomaba urgentemente alguna medida, éstas crearían "un gérmen de descontento entre la raza indígena, que [. . .] como en épocas anteriores, puede acabar en una conflagración general".⁸ En términos parecidos se expresó poco después el magnate yucateco Manuel Dondé, quien escribió al Presidente que era inminente el estallido de "una nueva guerra social entre blancos e indios, como la que tuvimos hace 30 años".⁹ Incluso el obispo de Mérida, Carrillo y Ancona, recordó a sus feligreses preocupados, la trágica situación de los católicos en:

el año de 1847 [. . . cuando] el indio se alzó en guerra contra la Iglesia y contra el Estado. Asesinó a sus párrocos y a sus amos los ricos hacendados, declarando guerra salvaje a la religión y a la cultura civil. [Carrillo y Azcona, 1891]

Estos señalamientos expresaban los temores de la clase dirigente yucateca frente a los desórdenes rurales protagonizados por campesinos indígenas. El gobierno federal, por otra parte, daba muestra de compartir los mismos temores. La sublevación fue fácilmente aplastada con la intervención de batallones federales y de la guardia nacional al mando del gobernador de Yucatán, el coronel Daniel Traconis.

La sublevación de 1891 era el primer movimiento importante de campesinos indígenas desde que se había terminado la Guerra de Castas, en la década de 1850. En los años de la posguerra, la intranquilidad étnica y social se manifestaba principalmente en la franja fronteriza, donde chocaban el ejército yucateco y las partidas de mayas rebeldes de la Santa Cruz. En estas zonas de conflicto, el terror a otra guerra de castas no se había apagado con la reconquista y el establecimiento de la paz:

Aunque rechazados los mayas que en 1847 se sublevaron en reivindicación de sus derechos, hasta el fondo de los bosques del Sur y del Oriente de la Península, por el irresistible y arrollador empuje de nuestros abnegados, sufridos y heroicos guardias nacionales, los indomables indios no arriaban su roja bandera de combate y de exterminio, y condensados en grupos más o menos importantes, se habían refugiado en apartadas guaridas. Desde allí caían como el rayo, por sorpresa, sobre aquellas poblaciones fronterizas de cuya debilidad, descuido o abandono tenían noticia, asesinaban a sus habitantes, sin respetar sexo ni edad, robaban cuanto encontraban e incendiaban las casas, realizando sin piedad,

⁷ *La Revista de Mérida*, 17/IX/1891; *cfr.* Soler dos Santos, 1986:185-199.

⁸ Sierra Méndez a Díaz, septiembre de 1891, Colección Porfirio Díaz-Univ. Iberoamericana (CPD), L.716 C.27 D.013001. Sierra Méndez señaló los elementos comunes de este levantamiento y de la guerra del '47, que remitían al despojo de tierras de las comunidades maya. Manuel Sierra Méndez, hijo de Justo Sierra O'Reilly, era hermano de Justo Sierra M.

⁹ Manuel Dondé a Díaz, 28/IX/1891, CPD, L.16 C.25 D.012200.

actos de maldad y salvajismo inauditos. Por su parte, nuestras tropas expedicionaban frecuentemente sobre los escondites de los rebeldes, destrozando sus improvisados aduares, los dispersaban, los perseguían y cazaban como fieras y no les iban a la zaga, en punto a maldad y barbarie de procedimientos. [Pérez, 1919:131]

Para defender las regiones fronterizas e impedir las incursiones de los rebeldes, se organizaron sistemas de vigilancia y seguridad. En los pueblos más remotos de los partidos de Ticul, Tekax, Peto, Valladolid y Tizimín, colindantes con la selva y el despoblado, se asentaron permanentemente unidades militares, cuyos cuarteles generales se encontraban en Tekax, Izamal y Valladolid. Charnay visitó uno de esos destacamento militares avanzados en 1882. [Charnay, 1992:61-62] Hacia 1850 el total de las fuerzas armadas yucatecas sumaba 17 000 hombres, cantidad que se mantuvo casi idéntica hasta finales del siglo. En todas las poblaciones de la frontera en general, los ciudadanos se preparaban para enfrentar cualquier amenaza de ataque desde fuera. Por ejemplo, en el distrito de Peto hacia 1890, se adoptaban las siguientes medidas:

Los bomberos están siempre sobre aviso en los extremos de la población, esperando la aproximación de los indios bárbaros para dar la señal de alarma [. . . estos indios se limitan] a atacar de vez en cuando algunas poblaciones o factorías que consideran indefensas. Con este motivo los pueblos y fincas del litoral expuestos a las depredaciones de los bárbaros han puesto en práctica un servicio de precaución que consiste en apostar un individuo a cierta distancia en el bosque para que cuando sienta la aproximación del enemigo dé fuego a un gran petardo que bomba hecho [sic] con varias libras de pólvora, y huya a la población. El estruendo es la señal de alarma hasta para otras poblaciones que cuando escuchan la lejana detonación, se preparan también a la defensa o acaso al socorro de sus hermanos.¹⁰

La seguridad de la franja fronteriza dependía de la vigilancia y la defensa organizadas permanentemente en los poblados, en el arco que se extendía desde la zona Puuc hasta Tizimín, lo cual implicaba mantener una milicia pueblerina siempre lista para intervenir, compuesta por indios llamados “hidalgos”.

Durante la Guerra de Castas, el gobierno otorgaba el título de “hidalgo” a los indios combatientes del lado yucateco, en contra de los mayas rebeldes del oriente.¹¹ En 1848 se calculaba entre 9 000 y 10 000 “hidalgos”, alistados como milicianos auxiliares del ejército yucateco. [González, *ob. cit.*:87, 88, 97] Esta categoría, etapa im-

¹⁰ “El partido de Peto”, en *La Razón Católica*, 16/III/1890. El uso de bombas como señal de alarma era común en Yucatán durante el siglo XIX.

¹¹ El título de “hidalgo” —equivalente de “noble”— continuaba una costumbre de origen clonial de ennoblecer de esta manera a los jefes más ancianos y como elevación de categoría social. Al finalizar la Guerra de Castas a todos los indígenas leales se les llamaba genéricamente con ese nombre, aunque más tarde su uso fue drásticamente restringido.

portante en el desplazamiento de los indios hacia el mestizaje, estaba todavía en uso al inicio del siglo XX, acompañada de la obligación, para cada "hidalgo", de prestar servicio como reservista en la milicia territorial, o guardia nacional. La Guardia Nacional del estado de Yucatán estaba integrada, en 1894, por 18 batallones, un total de 15 000 hombres; siete batallones estaban ubicados en las fronteras oriental y meridional vigilando a los indios "bárbaros".

Un informe oficial de 1900, por ejemplo, contiene la lista completa de los "hidalgos" en servicio en el partido de Ticul, que señala los respectivos capitanes, tenientes, sargentos, cabos y tropa.¹² La ciudad de Ticul tenía 272 hidalgos, divididos en 18 compañías integradas cada una por un cabo, 15 soldados rasos y al mando un "capitán de hidalgos"; el pueblo de Dzan tenía 25 hidalgos; Pustunich 8; Santa Elena 78; Muna tenía 74 hidalgos; Sacalúm 21, Chapab 35; Mamá 52; Maní 107; Tipikal 47, Tekit 35. Es evidente la distribución proporcionalmente mayor de milicianos indios en la cabecera del partido y en los pueblos situados más al sur (Santa Elena, Ticul, Dzan, Pustunich, Maní, Tipikal y Mamá). Las cifras también revelan que un alto porcentaje de la población masculina adulta—hasta 40% en el caso de Maní-Tipikal— está registrada en esta milicia.¹³

Una vez que se acabaron los combates principales, las "tropas" milicianas, a falta de indios "salvajes" que constituyeran una amenaza efectiva para los pueblos, eran empleadas en servicios de vigilancia y en tequios comunales. El costo del mantenimiento de estas milicias suponía un gasto extraordinario para los municipios de la frontera, sobre todo en caso de crisis de seguridad. En febrero de 1898 el gobernador Francisco Cantón solicitó al Congreso que se exentaran de impuestos a los partidos de Valladolid, Sotuta y Peto, por el peligro que representaba la movilización de los indios "bárbaros".¹⁴

La persistencia de las milicias se debía también al rango honorífico que comportaba el título de hidalgo, el cual permitía una vinculación entre los sectores indígenas y criollos de cada pueblo, reduciendo las viejas tensiones de castas.¹⁵ Al mismo tiempo que fortalecía el sentimiento de unidad de la población residente en las zonas "civilizadas", la movilización permanente de los hidalgos alimentaba también la alteridad con respecto a los indios bárbaros, estimulando la hostilidad hacia los enemigos del "progreso" y de la cultura occidental. Señales de esto eran las voces de asaltos y ataques que corrían de ranchería en ranchería y de pueblo en pueblo,

¹² Archivo General del Estado de Yucatán, Archivo Municipal de Ticul (AGEY-AMT), caja 82, exp. 139, "Relación de los hidalgos de esta ciudad", Ticul, 1900.

¹³ AGEY-AMT, caja 82, exp. 139, Ticul, 1900. El porcentaje está calculado sobre los varones de 21 a 40 años de edad.

¹⁴ *Diario Oficial del Estado de Yucatán*, 3/II/1898.

¹⁵ Los "hidalgos", sin embargo, podían tener sentimientos ambiguos hacia su estatus, toda vez que éste comportaba responsabilidades y tareas pesadas.

anunciando la inminente llegada de hordas de indios asesinos. En algunas ocasiones, estas noticias suscitaban oleadas de *Grande Peur*, compactando la población yucateca "civilizada" en contra del peligro común representado por los "bárbaros". En 1866 un escritor anónimo se quejó de que los yucatecos se unieran y movilizaran únicamente bajo la amenaza de aquéllos:

El yucateco pasa la vida meciéndose en su hamaca, y no se levanta de ella sino al ver el machete de los indios. A su vista huye poseído de un verdadero pánico; pero luego que el peligro pasa, vuelve a su flotante y fresco lecho, y duerme. Cualesquiera otro pueblo ya hubiera hecho un supremo esfuerzo para liberarse de esa plaga asoladora; mas Yucatán sólo se mueve en los momentos de peligro, acaso inevitable, para volver luego que pasa a esa apatía indolente que es el rasgo dominante de los hijos de este país.¹⁶

Con la rebelión de Maxcanú de 1891, el renovado peligro indio interrumpió finalmente esa apatía indolente. El Gobierno decidió que había llegado el momento del "supremo esfuerzo" invocado por el anónimo de 1866, eliminar radicalmente, *manu militari*, la rebeldía indígena en las regiones orientales del estado para acabar de una vez por todas con el peligro de una nueva guerra de castas.

En septiembre de 1895 se inició una sistemática campaña de pacificación de los rebeldes orientales. La primera fase, realizada con una fuerza expedicionaria compuesta por dos batallones federales y tres compañías de la Guardia Nacional, al mando del general Lorenzo García, concluyó prematuramente con un rotundo fracaso en marzo de 1896. Las operaciones militares se reanudaron en 1898, bajo el gobierno del general Francisco Cantón, veterano de la guerra contra los indios. Cantón coordinó al principio personalmente las operaciones, conducidas por seis batallones de la guardia nacional yucateca y dos batallones federales, por más de 4 000 hombres. La columna expedicionaria, sin embargo, se atoró pronto en las selvas y los pantanos al sudeste de Peto, agotada por el clima y la guerrilla de los indios. En octubre de 1899 llegaron refuerzos federales, con un nuevo comandante supremo, el general Ignacio Bravo, acompañado por el general José María de la Vega y el coronel Victoriano Huerta.

El cambio se tradujo en un esfuerzo militar mucho más sostenido, con métodos de terror y la quema de tierra, que devastaron las regiones ocupadas por los indios rebeldes. Las tropas federales no se limitaron a exterminar a los mayas independientes, sino que pusieron bajo régimen militar a los partidos orientales del estado: Peto, Sotuta, Valladolid, Espita y Tizimín, donde aumentó la vigilancia en los pue-

¹⁶ Anónimo, "Guerra de Castas de Yucatán. Su origen, sus consecuencias y su estado actual", manuscrito, 1866, cit. En Leopoldo Peniche Vallado, *Promotores e historiadores de la rebelión maya de 1847 en Yucatán*, Maldonado/Gobierno del Estado, Mérida, 1997, p. 216.

blos y en las haciendas, núcleos potencialmente peligrosos de población rural maya.

Los temores de que la guerra desbordara hacia occidente, suscitando una nueva guerra de castas, parecieron concretarse en noviembre de 1900, cuando estalló un vasto movimiento insurreccional indígena en el pueblo de Yokdzonot, en el partido de Tizimín. El levantamiento, en el cual participaban peones de haciendas y campesinos, se extendió en poco tiempo hacia el oeste, alcanzando el partido de Espita. Cantón, que se encontraba en viaje oficial a México, ordenó la movilización urgente de la Guardia Nacional del estado, para sofocar la rebelión. El coronel Erosa, al mando de un fuerte contingente militar, se enfrentó repetidas veces con los sublevados en Espita y Tizimín, y logró al final someterlos al precio de graves pérdidas. Francisco Cantón reflejó el susto de todos los yucatecos al relatar los hechos a Porfirio Díaz:

[...] desde que se inició la campaña en el Sur, y á medida que las tropas avanzaban hacia el centro de los cantones rebeldes, los de S. Antonio [Muyil], impulsados sin duda por los de Chan Santa Cruz, comenzaron [...] á exitar [*sic*] á los pacíficos de Kantunil, Chancernote, Tixcancal y Yokdzonot y hasta a los jornaleros de fincas y á los indígenas residentes en las poblaciones, para sublevarse y hacer causa común con ellos, como en el año de 1847 [...]¹⁷

Meses después el gobernador sugirió a Díaz la conveniencia de suspender la privatización de las tierras ejidales en el sur del estado, "sobre todo en el momento presente en que se ha renovado la guerra de castas"¹⁸. El pavor a la guerra de castas motivó que se frenaran efectivamente las privatizaciones agrarias, se estrechara la vigilancia en las haciendas cercanas al teatro principal de las operaciones militares, y se considerara seriamente la definitiva incorporación al estado de los indios "pacíficos del sur", hacia quienes fueron enviadas misiones de exploración. Los pacíficos del sur, cuyas cabeceras eran los pueblos de Icaiché y Xcanhá, formaban parte de un grupo de indígenas mayas que al finalizar la Guerra de Castas, no se unieron al "estado" rebelde de la Santa Cruz, y estipularon la paz con el gobierno yucateco, aún permaneciendo independientes. Desde el inicio de la campaña militar en 1898, y más aún después de la rebelión de Yokdzonot, se temía que se pudieran unir a sus hermanos desesperados de Chan Santa Cruz, formando una coalición en contra de los "intrusos" yucatecos.

Los angustiosos temores yucatecos se desvanecieron el 4 de mayo de 1901 cuando llegó la noticia de la toma de Chan Santa Cruz, capital histórica de los mayas re-

¹⁷ F. Cantón a P. Díaz, Mérida, 22/I/1901, CPD, L.XXVI, D.701-703.

¹⁸ F. Cantón a P. Díaz, Mérida, 5/III/1901, CPD, L.XXVI, D.2141. Ya en 1891 Sierra Méndez recomendaba a Díaz la suspensión de los fraccionamientos de ejidos en las zonas conflictivas por las mismas razones: CPD, L.16, C.27 D.013001.

beldes orientales. La victoria provocó en todo Yucatán expresiones de júbilo y euforia, por la terminación repentina de la guerra de castas, con el triunfo de la "civilización" sobre la "barbarie".¹⁹

1901 es la fecha que marca el final de la existencia *real* de un núcleo importante de indios en pie de guerra en contra del Estado yucateco. Fue diferente, sin embargo, la percepción *subjetiva* de los yucatecos, para quienes seguía existiendo un "peligro indio" en gran medida imaginario.

La prueba de esto fue que el susto generado por la guerra de castas revivió casi diez años más tarde, cuando se produjo la rebelión de Valladolid, y siguió apareciendo durante los turbulentos años revolucionarios hasta la década de 1920.

La rebelión estallada en Valladolid en junio de 1910, encendió el imaginario colectivo yucateco. Desde que se tuvo noticia de la toma de la ciudad por gente maya armada, en todo el estado se pensó que se repetía como némesis la sangrienta masacre de enero de 1847, uno de los episodios más crueles y espeluznantes de la Guerra de Castas.²⁰ El movimiento había estallado en la noche del 4 de junio, la ciudad fue tomada sorpresivamente por una fuerza de varios centenares de peones y campesinos mayas, traídos de las fincas y pueblos colindantes. Los asaltantes ocuparon rápidamente el centro de la ciudad, gritando vivas a Francisco y Delio Moreno Cantón, los líderes de la oposición política. En la trifulca inicial resultaron muertos el jefe político y muchos agentes de policía, desatándose posteriormente una matanza de mayores alcances. Muchos de los rebeldes, en efecto, se emborracharon en las cantinas saqueadas, saliendo para buscar y degollar a cuantos "catrines" encontraban, desahogando el resentimiento étnico-social por mucho tiempo reprimido. En estos actos de "salvajismo" —relató más tarde el Gobernador— "quedó ahogado en vapores de sangre [todo vestigio de civilización], como fúnebre invocación de anti-guo y nefasto tiempo".²¹

Dueños de la ciudad, los jefes rebeldes, con una fuerza de 1 500 insurgentes,²² iniciaron las obras de defensa, esperando el contraataque del gobierno. A pocos kilómetros de Valladolid, cerca del pueblo de Chichimilá, se habían unido a la rebelión cerca de 2 000 indios mayas independientes, aguardando el momento para entrar en acción. Este refuerzo generó pavor en todo el estado, suscitando las reacciones de los yucatecos con suficiente edad para recordar la horrenda masacre de sesenta y tres años antes. El desenlace de los acontecimientos fue, sin embargo,

¹⁹ Las fases finales de la campaña de Chan Santa Cruz son descritas en Reed [*ob. cit.*:239-244] y en La-pointe. [*Ob.cit.*:141-162]

²⁰ Sobre la masacre de enero de 1847 véase Baqueiro. [*Ob. cit.*, I:166-167] Sobre la rebelión de 1910, *Diario Yucateco*, 9/VI/1910; Carlos Menéndez [1919:13-16].

²¹ Muñoz Aristegui a P. Díaz itando el Juez de Primera Instancia de Valladolid, Mérida, 8/VIII/1910, CPD, LXXXV. D. 10914.

²² La cifra de los insurrectos aumentó en seguida hasta 6 000, a los cuales hay que sumar 1 800 mayas "rebeldes" al mando del general Kuc. [Villanueva:132]

diferente. Después de sólo cuatro días de espera, el 8 de junio las fuerzas estatales y federales tomaron finalmente por asalto Valladolid, con un saldo de 84 muertos y 132 heridos.²³ Los jefes rebeldes fueron fusilados después de un juicio sumario.

La mayoría de los yucatecos, sin embargo, no sintieron alivio por el aplastamiento de la rebelión, por el temor que se había desatado debido a un "levantamiento indígena". Inicialmente, esta versión de los hechos, aceptada por las autoridades, fue acreditada por los cantonistas, quienes tenían interés en ocultar las conexiones del movimiento con su bando político.²⁴ Más preocupaciones eran generadas por la posibilidad que la chispa del levantamiento —aunque tuviera un origen político— pudiera incendiar de nuevo la región oriental del estado, desatando una guerra interétnica. El gobernador Muñoz Arístegui, respondiendo a los pedidos alarmados de los vallisoletanos, solicitó urgentemente tropas federales, para guarnecer Valladolid. El motivo lo explicó en una carta dirigida a Porfirio Díaz:

Como creo que los temores de aquellos ciudadanos [de Valladolid] son bien fundados, pues dicen que existiendo prófugos algunos de los principales revoltosos, no sería difícil que éstos se aliaran a los mayas de aquella región y verificaran una invasión el día menos pensado. Y de no contar con la garantía de una fuerza que pueda repeler cualquier ataque, lo probable es que estas familias abandonen sus hogares para refugiarse en otros puntos del Estado.²⁵

Efectivamente, varios cabecillas rebeldes habían logrado fugarse, entre los mayas sustraídos a la autoridad del gobierno yucateco, refugiándose en la selva. Miguel Ruz Ponce y Claudio Alcocer, dos de los jefes de la rebelión, después de una odisea de veinte días en la selva, llegaron al pueblo de Chunpom, donde los acogió el jefe maya Lorenzo Cituk.

En vista de los peligros, reales o imaginarios, de una propagación de la rebelión en la zona indígena fronteriza, un grupo de vecinos de Valladolid solicitó la protección federal en una carta a Porfirio Díaz:

Los hechos ejecutados y relacionados son lecciones que no olvidarán los enemigos de nuestra raza que han visto la facilidad de apoderarse de los cuarteles y hacerse dueños de la situación siquiera por algunos días, los suficientes para cometer toda clase de actos de vandalismo y robo. Las últimas poblaciones habitadas del partido de Valladolid situadas al Sur y al Oriente de esta ciudad, están a poca distancia de rancherías, lugares ocupados por individuos de la raza indígena que según se dice unos son sirvientes prófugos de fincas rústicas y los más son de los rebeldes de Chan Santa Cruz [. . .] estos individuos que son en número considerable no obedecen á las autoridades y se gobiernan por si mismos;

²³ *Diario Oficial del Estado de Yucatán*, 21/VI/1910. Fuentes extraoficiales calcularon hasta 400 muertos.

²⁴ Muñoz Arístegui a P. Díaz, Mérida, 14/VI/1910, CPD, L.XXXV, D7628.

²⁵ Muñoz Arístegui a P. Díaz, Mérida, 18/VII/1910, CPD, L.XXXV, D.9376-9382.

como las poblaciones de este Partido inmediatas á las que tienen formadas sus habitantes son individuos de su raza, con solo ellos tienen relaciones según informes [. . .]. Lo relacionado muestra con evidencia el temor que existe en los habitantes de la raza blanca del Partido de Valladolid, que están en minoría respecto de la indígena que representa las dos terceras partes, este temor es el motivo porque muchas familias han emigrado y —con la noticia de ser probable no dejar fuerzas federales en esta ciudad [. . .]— se preparan otras para salir, lo que dará como resultado el despoblarse de esta Ciudad.²⁶

El clima de alarma se mantuvo durante todo el transcurso del año, alimentado por el descontento y la inquietud política generada por el fraude electoral realizado por Muñoz Arístegui el año anterior, y por las duras represiones políticas que habían llenado la penitenciaría “Juárez” de Mérida y alimentado una nutrida corriente de exiliados. La persecución contra los partidarios de Delio Moreno Cantón, en particular, fue llevada a cabo en todos los rincones del estado, buscando a los opositores sospechosos en pueblos, haciendas y rancherías. Se temía que los morenistas desesperados jugaran la carta de la sublevación indígena, para derribar al gobierno opresor. [crf. Baerlein, 1930:3-55, 109-180]

Un brote insurreccional estallado en Maxcanú a finales de julio, pareció confirmar estos temores. Los morenistas locales, aprovechándose del descontento provocado por el anuncio del próximo fraccionamiento de los ejidos de la cabecera, trataron de movilizar a los campesinos de la zona. Estos respondieron con entusiasmo al llamado y se dedicaron a destruir las albarradas, sementeras, arboledas y dos casas que se habían construido en los terrenos ejidales. Entretanto, se fraguó un plan más ambicioso, que buscaba provocar un levantamiento general del partido de Maxcanú, en el cual participaran también los peones de las haciendas. El plan, sin embargo, fue descubierto antes de llevarse a cabo y 110 personas fueron a parar a la cárcel.²⁷

El año siguiente se produjeron levantamientos generalizados en todo el estado. Las primeras rebeliones estallaron en Peto, Temax y Yaxcabá, en el periodo de la caída del gobierno porfirista. Los objetivos de los movimientos eran indudablemente políticos, y existía un estrecho vínculo con el movimiento morenista, vehículo de expresión de la protesta social en todo el estado.

Durante estas sublevaciones fueron frecuentes los rumores sobre el estallido de una nueva guerra de castas. Los desordenes de Peto, Maxcanú y Yaxcabá, entre marzo y abril de 1911, generaron una oleada de pánico entre las élites acomodadas de las cabeceras de partido del sur, y en Mérida. Al principio de marzo se difundió la aterradora noticia de que un ejército “indio” sublevado preparaba el asalto de Oxkutzcab. Se temía incluso que los indios “pacíficos del sur” se habían levantado

²⁶ Varios ciudadanos a P. Díaz, Valladolid, 20/VII/1910, CPD, L.XXXV, D.12253-12255.

²⁷ Muñoz Arístegui a P. Díaz, Mérida, 29/VII/1910, CPD, L.XXXV, D.8974-8977.

en masa, aliándose con los cruzob orientales para lanzar una nueva guerra de razas. Los rumores fueron desmentidos, pero habían tocado una cuerda sensible para los yucatecos, y el fuego del pánico colectivo seguía ardiendo bajo las cenizas.²⁸ En particular desataba alarma la insurgencia en el municipio de Santa Elena, cuyo líder, Loreto Baak, encabezaba huestes de campesinos y peones maya de la frontera sur del estado. Pero las zonas del norte tampoco quedaron tranquilas, debido a la guerrilla rural liderada por otro cabecilla rebelde, Pedro Crespo, y basadas en los partidos de Temax, Motul y Tizimín.

Meses después, en julio del mismo año, se propagaron nuevamente rumores alarmantes entre los hacendados, los cuales, frente a las movilizaciones en víspera de las elecciones de septiembre, temían el contacto entre sus peones alborotados y los mayas rebeldes orientales. Si este contacto se produjera —decían— pudiera "destruir la propiedad y la civilización en la península".²⁹

El estado de alarma generalizado en 1910 y 1911 se debió en parte, a que existían bases reales para un posible levantamiento indígena. Igual que antes de 1847, existía cierto descontento en la población rural, por las presiones ejercidas por la agricultura comercial (haciendas) sobre las comunidades campesinas y por las reformas centralizadoras implementadas por el Gobierno, que limitaban la autonomía de los gobiernos municipales. La crisis económica de 1907, agravada por un catastrófico ciclo de sequías e invasiones de langostas, hizo que empeorara temporalmente la situación de los trabajadores del campo, peones y campesinos. Por último, las facciones disidentes de la clase dirigente, dividida entre partidarios de Olegario Molina/E. Muñoz Arístegui (molinistas) y de Francisco Cantón/D. Moreno Cantón (cantonistas y morenistas) habían comenzado, desde 1905, a movilizar políticamente a importantes sectores de la población rural maya. En 1909, Yucatán se encontraba entre los primeros estados de la República en presentar una coyuntura peligrosamente cercana a una movilización popular semi revolucionaria. [Savarino, 1998:45-65]³⁰

Una nueva fase de desórdenes comenzó inmediatamente después de la renuncia de Muñoz Arístegui en abril de 1911, al aproximarse las elecciones para gobernador del estado, en septiembre. Después del fraude descomunal realizado por Pino Suárez, contra Delio Moreno Cantón, la situación se volvió incontrolable para el gobierno estatal en gran parte de su territorio. [Savarino, 1997:300-317] Desde 1912 a 1914 hubo insurrecciones y protestas políticas ininterrumpidas, que menoscabaron

²⁸ *Diario Yucateco*, 4/III/1911.

²⁹ *El Agricultor*, julio de 1911, p. 305.

³⁰ Las causas del descontento rural no son de atribuirse a una sobreexplotación coercitiva de los peones henequeneros (según el modelo de la "leyenda esclavista" de John Kennet Turner), sino a la intensa politización popular de la última década del porfiriato, en el contexto de la crisis económica y política estallada entre 1907 y 1909.

la seguridad social. En muchos pueblos el poder fue a parar en mano de caciques, más o menos fieles al gobierno en turno. Hubo también una oleada de atentados terroristas, consistente en incendios, bombazos y asesinatos, que sembraron el pánico en los pueblos del interior. En el campo, por otra parte, merodeaban bandas rebeldes de 50 a 200 componentes, asaltando fincas, robando e incendiando. Al mismo tiempo, llegaban noticias alarmantes sobre la situación en Quintana Roo, donde los mayas rebeldes habían cortado las comunicaciones de Santa Cruz de Bravo, y se preparaban para una gran ofensiva hacia Yucatán.

En estas condiciones, se generó de nuevo el miedo a la inminente guerra de las razas, suscitando reacciones excesivas que manifestaban un estado de fuerte tensión psicológica. En Valladolid, por ejemplo, se desató la alarma cuando las aguas del cenote de Santa Ana se colorearon de rojo; los ancianos indígenas del lugar, según el corresponsal de *La Revista de Yucatán*:

[...] recuerdan los cuentos de sus antepasados, de que antes del grito de la rebelión de Te-pich, el año de '47, en el cenote de aquél pueblo se enrojearon las aguas [...].³¹

Incluso en Mérida se discutía diariamente, en los cafés, en las calles y en los periódicos sobre cualquier indicio de posibles insurrecciones indígenas. En varias ocasiones individuos ebrios, arrestados en peleas callejeras, fueron llevados a la cárcel e interrogados sobre conspiraciones y levantamientos. La psicosis de la guerra de castas alcanzaba también las haciendas, donde los propietarios tomaban medidas de seguridad extrema, como impedir las fiestas patronales y las visitas de los sacerdotes, limitando la salida de los peones y el ingreso de gente extraña a la finca. Algunos organizaron guardias blancas para defenderse, y solicitaron la protección del ejército. En agosto de 1911 una delegación de hacendados se fue a México para conferenciar con Madero, pidiendo garantías en contra de una repetición “de los trágicos eventos de 1847”; Pino Suárez solicitó al presidente el envío de un batallón federal y un cargamento de ametralladoras, para contrarrestar el desafío representado por la movilización violenta de los campesinos y peones mayas.³²

Para garantizar el orden y apaciguar los ánimos, sin embargo, los medios represivos no bastaban. El gobierno maderista de Pino Suárez, seguido por el de Cámara Vales, impulsaron entonces una campaña para la educación popular, que se concretó en la fundación de escuelas rurales para los indígenas. Según el programa de la sociedad filantrópica *Liga de Acción Social*, en el cual se inspiraba el gobierno, la educación del indio tenía que conjurar el peligro del estallido de conflictos étnicos, difundiendo los valores de la vida civil, poniendo énfasis en el sentido de la unidad

³¹ *La Revista de Yucatán*, 17/V/1912.

³² *Diario Oficial del Estado de Yucatán*, 16/VIII/1911; *El Agricultor*, julio de 1911, p. 305.

nacional y el amor a la patria común. Así como lo dijo Pino Suárez, "ilustrado el indio, ya no será fácil que se convierta, como hoy, en ciego instrumento de aspiraciones políticas peligrosas". [Pino Suárez, 1911:9]

Varios estudios, encuestas e iniciativas, promovidos por la Liga, buscaron también encontrar una solución al problema agrario, respondiendo a la vez, a las demandas de los campesinos, y a las exigencias económicas de los propietarios. La seguridad social era el objetivo prioritario, y por lo tanto, el gobierno intervino acelerando y completando el fraccionamiento de los ejidos de los pueblos, en condiciones de mayor equidad y justicia de lo que se venía haciendo desde 1904. Paralelamente, se implementaron reformas laborales prohibiendo las fajinas y los castigos, estableciendo un salario mínimo e intentando reglamentar las relaciones entre patrones y trabajadores en las haciendas.

Todas estas iniciativas, impulsadas por un gobierno débil, incapaz de tomar decisiones enérgicas y esencialmente conservador, fueron inútiles para contrarrestar la movilización popular en las zonas rurales. La inestabilidad social era atizada y sostenida por la red política morenista, que el gobierno no había podido erradicar. En 1911 Pino Suárez condenó públicamente la propaganda subversiva morenista, considerándola responsable del inminente estallido de una guerra racial:

[. . .] los jornaleros de nuestros campos han sido soliviantados imprudentemente por agentes de un partido político poco escrupuloso [el morenista, que] creó [. . .] un estado de insurrección que amenazaba degenerar en una guerra de las razas parecida a la que sembró, por análogos procedimientos políticos, la ruina y la desolación en el Estado á mediados del siglo retropróximo. [*Ibid.*:4 y s.]

El miedo a la guerra de castas empujó a los hacendados a respaldar el programa moderado pinomaderista, alejándolos del morenismo, a quienes muchos tachaban de irresponsable, por haber estimulado la acción política de los sectores indígenas del estado. Entre 1911 y 1913 las élites "blancas" yucatecas se compactaron alrededor de la tambaleante pero segura fórmula política pinomaderista, frente al peligro representado por una movilización generalizada de los campesinos maya, que se parecía siniestramente a la de 1847.

La Guerra de Castas, en pocas palabras, fue la lente mediante la cual la clase dirigente observó desde arriba el fenómeno revolucionario en Yucatán. La persistencia de este arquetipo motivó las orientaciones políticas en momentos decisivos de la transición desde el régimen porfirista al revolucionario, agregando una componente étnica —el "peligro indio"— fundamental. En más de medio siglo, los indios seguían siendo vistos por los sectores no-indígenas (blancos y mestizos) como una amenaza potencial, como un "otro" inquietante que había que controlar, domesti-

car y civilizar. La cultura occidental se encontraba aún en peligro, frente a las oscuras fuerzas de la barbarie, que se agitaban en las capas inferiores de la sociedad.

Este miedo al indígena habría de resurgir años más tarde, cuando el general Salvador Alvarado “liberó” repentinamente a los peones mayas de sus deudas, en 1915, y más aún, cuando el gobierno socialista de Carrillo Puerto, en los años veinte, intentó un rescate cultural de la raza maya, armó a los campesinos e impulsó violentas acciones agraristas, agitando el espectro de la revolución social. Durante la administración socialista, Yucatán vivió con la espada de Dámocles del maya rebelde, esta vez disfrazado de “comunista” asesino. El diputado Anastasio Manzanilla acusó a los socialistas yucatecos de querer “[. . .] revivir las páginas manchadas de sangre y de lodo del año '47, ya no en nombre del Imperio Maya, sino al grito de viva la República Soviet”, y denunció, indignado, en una carta abierta a Obregón, que en Mérida desfilaban “indios perfectamente armados, retando con sus escopetas y su alarido clásico de guerra, a los mestizos y a los blancos”; estos indios —aseguraba el diputado— habían sido vistos asesinar bárbaramente, descuartizar y ¡devorar! a decenas de personas. [Manzanilla, 1921:116, 119-121]

El indio bolchevique fue la imagen aterradora que persiguió a los yucatecos de clase media y burguesa a partir de 1918 y a lo largo de la década de 1920. Durante esta época coincidieron las noticias de las sangrientas revoluciones y levantamientos comunistas en Europa y Rusia, con los periódicos conflictos políticos y electorales en Yucatán, en los cuales parecía desbordarse una violencia étnica y social primitiva, atizada demagógicamente y de manera irresponsable por los gobernantes socialistas del estado. [*Ibid.*, *pássim*; Gamboa, 1943, III, *pássim*] En octubre de 1918 cundió el pánico cuando el general maya Antonio Chay apareció con sus hombres en las cercanías de Valladolid, con la intención de provocar una rebelión indígena en el oriente yucateco. El terreno era, aparentemente, favorable al levantamiento, pues a la fecha:

estaban en los puestos de mando en todas las poblaciones yucatecas, sus hermanos de raza, los mayas, pues eran Alcaldes Municipales, miembros de los Ayuntamientos, Presidentes de las Ligas locales de Resistencia y miembros de sus directivas y las gentes blancas y de alguna manera acomodada, eran repudiadas en los pueblos o expulsadas de ellos. [*Ibid.*, cap. X:111]

Después de la caída y muerte de Carrillo Puerto (1924), su sucesor, Iturralde Tracónis, reclutó una milicia pretoriana, llamada “Cuerpo de Voluntarios Mayas”, que estaba integrada por 600 fieles indígenas del pueblo oriental de Kanxoc. [Sánchez, 1986:80 y s] Éstas eran, sin embargo, las últimas señales inquietantes con respecto al conflicto interétnico en la península.

La desaparición progresiva del miedo a la guerra de castas comienza realmente a

finales de la década de 1920, por efecto del avance de la integración cultural (mestizaje), política (ciudadana/nacional) y económica (ejidos/industria estatal) de las masas rurales, gracias a las políticas de nacionalización impulsadas por el Estado revolucionario. El nuevo Estado generado por la revolución de 1910 se dio la tarea de promover activamente la fusión de los estratos étnicos, adoptando al mismo tiempo el indigenismo y el mito mestizo como referentes culturales oficiales. En el ámbito económico, la integración fue obtenida mediante el reparto de las tierras, culminando en 1937 con el reparto henequenero cardenista, que eliminó definitivamente la hacienda como unidad productiva, sustituyéndola con el ejido y la industria cordelera organizados por el estado. La escuela y la organización política y sindical, por ende, aceleraron la integración ciudadana y nacional, difundiendo el sentido de la participación civil, la conciencia de una identidad común y la solidaridad social. Aunque las diferencias étnicas no han desaparecido —y al contrario, la población maya muestra signos evidentes de desarrollo etnocultural—, los cambios acelerados y las reformas de las décadas de 1920 y 1930 han sido determinantes en la eliminación definitiva, a partir de entonces, del temor mitológico al levantamiento indígena en Yucatán.

BIBLIOGRAFÍA

Ancona, Eligio

1917 *Historia de Yucatán desde la época más remota hasta nuestros días*, Mérida, 5 vols., Talleres Tipográficos Barcelona.

Baerlein, Henry

1913 *Mexico, The Land of Unrest*, Londres, Herbert y Daniel.

Baqueiro Preve, Serapio

1881 *Reseña geográfica, histórica y estadística del Estado de Yucatán desde los primitivos tiempos de la Península*, México, F. Díaz de León.

1990 *Ensayo histórico sobre las revoluciones de Yucatán desde el año de 1840 hasta 1864*, Mérida, UADY.

Baranda, Joaquín

1991 *Recordaciones históricas*, 2 vols., México, CONACULTA.

Berzunza Pinto, Ramón

1981 *Guerra Social en Yucatán*, Mérida, Editorial Zamná [ed. original 1965].

Pino Suárez, J. M.

1911 *Breve informe que el Lic. J. M. Pino Suárez rinde al pueblo yucateco de su gestión adminis-*

trativa durante los dos meses que asumió la jefatura del Poder Ejecutivo, Mérida, Imprenta de la Escuela Correccional de Artes y Oficios.

Bricker, Victoria

1977 "The Caste War of Yucatán: The History of a Myth and the Myth of History", en Grant D. Jones (ed.), *Anthropology and History in Yucatán*, Austin and London, University of Texas Press, pp. 251-258.

Carrillo y Ancona, Crescencio

1891 *Décima carta pastoral publicando la encíclica Rerum Novarum de Su Santidad el Papa León XIII*, Mérida.

Charnay, Desiré de

1992 *Viaje al país de los mayas*, Mérida, Dante.

Gamboa Ricalde, Álvaro

1943 *Yucatán desde 1910*, 3 vols., Veracruz, Imprenta Standard.

García Rejón, Joaquín

1846 *Memoria leída ante el Augusto Congreso Extraordinario de Yucatán por el Secretario General de Gobierno el día 18 de Septiembre de 1846*, Mérida, Imprenta de Castillo y Compañía.

González Navarro, Moisés

1970 *Raza y tierra: la Guerra de Castas y el henequén*, México, El Colegio de México.

Lapointe, Marie

1997 *Los mayas rebeldes de Yucatán*, Mérida, Maldonado/Gobierno del Estado.

Manzanilla, Anastasio

1921 *El bolchevismo criminal de Yucatán*, México, El Hombre Libre.

Menéndez, Carlos

1919 *La primera chispa de la revolución mexicana: el movimiento de Valladolid en 1910*, Mérida, La Revista de Yucatán.

Peniche Vallado, Leopoldo

1997 *Promotores e historiadores de la rebelión maya de 1847 en Yucatán*, Mérida, Maldonado/Gobierno del Estado.

Pérez Alcalá, Felipe

1914 "Ensayos biográficos, cuadros históricos, hojas dispersas", Mérida, Imprenta de La Revista de Yucatán.

1919 *Recordaciones históricas*, Mérida, Imprenta Constitucionalista.

Pino Suárez, José María

1911 *Breve informe que el Lic. J. M. Pino Suárez rinde al pueblo yucateco de su gestión adminis-*

trativa durante los dos meses que asumió la jefatura del Poder Ejecutivo, Mérida, Imprenta de la Escuela Correccional de Artes y Oficios.

Rodríguez Piña, Javier

1990 *Guerra de Castas. La venta de indios mayas a Cuba, 1848-1861*, México, CONACULTA.

Reed, Nelson

1971 *La Guerra de Castas de Yucatán*, México, ERA.

Rugeley, Terry

1996 *Yucatán's Maya Peasantry and the Origins of the Caste War*, Austin, The University of Texas Press.

Sánchez Novelo, Faulo M.

1986 *El Kanxoc. Ideología y política en un régimen socialista yucateco*, Mérida, Maldonado.

Savarino, Franco

1997 *Pueblos y nacionalismo, del régimen oligárquico a la sociedad de masas en Yucatán, 1894-1925*, México, INEHRM.

1998 "El despertar de las masas: cambios sociales y crisis política en Yucatán, 1897-1911", en *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, Amsterdam, CEDLA, núm. 65, December, pp. 45-65.

1999 "Etnicidad y jerarquía: la formación histórica de la sociedad poliétnica en Yucatán", en *Dimensión Antropológica*, vol. 17, septiembre-diciembre, pp. 37-65.

2000 "La transición al positivismo en la *Historia de Yucatán de Eligio Ancona*", en *Historias*, núm. 45, enero-abril, pp. 67-83.

Sierra O'reilly, Justo

1953 *Segundo libro del Diario de mi viaje a los Estados Unidos*, México, Manuel Porrúa.

1994 *Los indios de Yucatán*, 2 tomos, Mérida, UADY.

Soler Dos Santos, Leticia

1986 "El levantamiento indígena de Maxcanú, Yucatán, 1891-1892", en Friedrich Katz (coord.), *Porfirio Díaz frente al descontento popular regional, 1891-1893*, México, Universidad Iberoamericana, pp. 185-199.

Villanueva Mukul, Eric

1984 *Así Tomamos las tierras*, Mérida, Maldonado Editores.

Alineamientos astronómicos en el sitio arqueológico Cerro de la Estrella, D.F.

Ivan Šprajc*

RESUMEN: *El artículo explora el significado que tiene la orientación de la pirámide posclásica en el Cerro de la Estrella, y de los alineamientos hacia algunos picos prominentes en el horizonte local. Se argumenta que los alineamientos, marcando salidas y puestas de sol en las fechas separadas por intervalos calendáricamente significativos, facilitaban la programación de las labores agrícolas y rituales asociados en el ciclo anual.*

ABSTRACT: *The article explores the significance of the orientation of the Postclassical pyramid at Cerro de la Estrella, as well as of the alignments to some prominent peaks on the local horizon. Since various sunrise and sunset dates corresponding to the alignments are separated by calendrically significant intervals, it is argued they allowed the scheduling of agricultural and associated ritual activities in the yearly cycle*

Investigaciones arqueoastronómicas realizadas de manera sistemática durante las últimas décadas, han revelado que las orientaciones arquitectónicas en Mesoamérica manifiestan una distribución claramente no-aleatoria y que los edificios cívico-ceremoniales fueron orientados predominantemente con base en consideraciones astronómicas, ante todo hacia las posiciones del sol en el horizonte, en ciertas fechas del año trópico. [Aveni, 1975, 1980, 1991; Aveni y Gibbs, 1976; Aveni y Hartung, 1986; Tichy, 1991; Šprajc 1997] Mientras que los alineamientos hacia las salidas y puestas de sol en los solsticios y equinoccios han sido encontrados en diversos sitios arqueológicos, los grupos de orientaciones más frecuentes corresponden a otras fechas cuyo significado es menos obvio. De acuerdo con varias hipótesis propuestas hasta el momento, las fechas solares registradas por las orientaciones pueden interpretarse en términos de su relevancia en el ciclo agrícola y en los cálculos relacionados con el sistema calendárico. Se ha sugerido, por ejemplo, que las fechas señaladas por los alineamientos están separadas por intervalos calendáricamente significativos. El modelo más elaborado de este tipo ha sido propuesto por Tichy [1991], quien argumenta que estos intervalos son múltiplos de 13 y de 20 días y, por

* INAH/Dirección de Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicas.

otra parte, sugiere que las orientaciones están distribuidas de acuerdo a un sistema geométrico basado en la unidad de medida angular de 4.5° . Algunos investigadores reconstruyeron posibles calendarios de horizonte para sitios particulares, asumiendo que los picos prominentes del horizonte local servían como marcadores naturales de las salidas y puestas del sol en las fechas relevantes. [E.g. Ponce de León, 1982; Aveni, *et al.* 1988; Tichy, 1991:59 y s.; Broda, 1993:258s.; Iwaniszewski, 1994; Galindo, 1994:129 y s.; Morante, 1993, 1996]

Con el motivo de verificar tales hipótesis, emprendí mediciones precisas de los alineamientos en 37 sitios arqueológicos del Preclásico, Clásico y Posclásico en el centro de México. No sólo medí las orientaciones de las estructuras cívico-ceremoniales sino también los alineamientos hacia los cerros prominentes en el horizonte local, situados dentro del ángulo de desplazamiento anual del sol. Los análisis de los datos obtenidos muestran que las fechas de salidas y puestas del sol registradas tanto por las orientaciones arquitectónicas como por los montes prominentes del horizonte local, exhiben patrones consistentes, estando separadas por intervalos que son predominantemente múltiplos de 13 y de 20 días y, por tanto, son significativos en términos del sistema calendárico mesoamericano; además, las fechas más recurrentes, señaladas en un gran número de sitios, aparentemente marcaban momentos claves de un ciclo agrícola ritual. Las regularidades detectadas sugieren que las más importantes estructuras ceremoniales fueron construidas en lugares cuidadosamente seleccionados, con el motivo de emplear ciertos picos circundantes como marcadores naturales de calendarios de horizonte. Tanto las orientaciones incorporadas en la arquitectura monumental de un sitio particular —a veces dominando toda la traza urbana— como los rasgos prominentes del horizonte local, permitían el uso de un *calendario observacional* que, considerando que el año calendárico no mantenía una concordancia perpetua con el año trópico, era necesario para predecir importantes cambios estacionales y para programar de manera eficaz las actividades agrícolas correspondientes. Sin embargo, es evidente que esta función práctica de los calendarios observacionales estaba profundamente imbuida en el ritual e íntimamente relacionada con la organización social, la religión y la ideología (la argumentación detallada y las evidencias que la sostienen se presentan exhaustivamente en Šprajc. [Šprajc:2000a, 1999a, 1999b, 2000b, 2000c])

Los resultados de mi investigación en el México central concuerdan con algunas ideas generales expresadas anteriormente por otros autores, pero difieren en detalles importantes que conciernen a la estructura y el funcionamiento de los calendarios observacionales. Mientras que algunos de los modelos de Tichy [1991], por ejemplo, tienen bases reales —aunque sus hipótesis específicas no quedan corroboradas—, su esquema geométrico de orientaciones resulta ser difícilmente aceptable. [Šprajc, 2000a]

El Cerro de la Estrella, uno de los sitios arqueológicos incluidos en el estudio citado, ejemplifica la función observacional y calendárica de los alineamientos comunes en el centro de México a partir del periodo Preclásico. El sitio se ubica en la ciudad de México, en la parte alta del Cerro de la Estrella, en Iztapalapa (longitud: 99° 05' 23" W; latitud: 19° 20' 35" N; altura sobre el nivel del mar 2 450 m). Los vestigios arqueológicos son de distintos periodos [Blanton, 1972:164, figuras 44, 47 y 50; Sánchez Caero, 1992], pero los restos arquitectónicos datan del Posclásico Tardío. En la mera cumbre se localiza la pirámide del Fuego Nuevo, construida en tres etapas y orientada con su escalinata hacia el oeste. En la ladera inmediata hacia el poniente al pie de un peñasco, se encuentra una pequeña escalinata orientada hacia el poniente, contemporánea con la última fase de la pirámide. [Sánchez, 1992:27] Las dos estructuras formaban parte de un pequeño recinto cívico-ceremonial aislado, sin ocupación permanente (sitio Ix-A-74 de Blanton [1972:164s]).

ORIENTACIÓN DE LA PIRÁMIDE DEL FUEGO NUEVO

En el Cuadro I se presentan los datos que corresponden a la orientación de la pirámide del Fuego Nuevo en el Cerro de la Estrella. Los acimuts medios este-oeste y norte-sur (con márgenes de error estimados) aparecen en la segunda columna (A), en tanto que las alturas del horizonte correspondiente se encuentran en la tercera columna (*h*). Las declinaciones astronómicas calculadas para cada acimut y altura del horizonte, tomando en consideración los efectos de refracción atmosférica, aparecen en la cuarta columna (\bullet),¹ mientras que la quinta columna presenta las fechas en las que el sol tenía estas declinaciones.² En la última columna se señala la correspondencia de la orientación de la estructura hacia el este con la dirección hacia un cerro prominente del horizonte local.

¹ Los factores de refracción utilizados en estos cálculos [tomados de Hawkins [1968:52, Tabla 1] Thom [1971:28s, Tabla 3.1] Aveni [1991:148] fueron corregidos para la altitud sobre el nivel del mar, empleando la fórmula (7) de Hawkins [1968:53].

² Las fechas se dan en el calendario gregoriano (proléptico, *i. e.* reconstruido para el pasado antes de su instauración real), que representa la aproximación más cercana al año trópico. Debido a las variaciones precesionales en la oblicuidad de la elíptica, por una parte, y en la longitud heliocéntrica del perihelio de la órbita de la Tierra, por la otra (este último elemento determina la duración de las estaciones astronómicas), una misma declinación solar no necesariamente corresponde, en cualquier época, a exactamente la misma fecha del año trópico. Las fechas en el Cuadro I son válidas para el siglo XIV d. C. y fueron determinadas con base en las posiciones del sol dadas en las tablas de Tuckerman [1964]. El procedimiento se describe detalladamente en Šprajc. [1999a; 2000a]

CUADRO I. Datos sobre la orientación de la pirámide en el Cerro de la Estrella

Estructura	A	h	•	Fechas	Alineamiento hacia
Pirámide	101° 50' ± 15'	1° 43' ± 5'	-10 39' ± 20'	feb 21, oct 21 ± 1 ^d	volcán Guadalupe
	281° 50'	1° 26' ± 5'	11 33' ± 20'	abr 20, ago 22 ± 1 ^d	
	12° 20' ± 15'				
	± 15'				

La escalinata en la ladera inmediatamente al poniente de la pirámide del Fuego Nuevo, parece desviada aproximadamente 16° hacia el norte del oeste, pero esta orientación no se ha tomado en cuenta en los análisis, ya que las líneas que pueden medirse son cortas y sus acimutes muy divergentes, por lo que es demasiado grande el posible margen de error.

La orientación este-oeste de la pirámide fue determinada con base en las mediciones a lo largo de los taludes sur de sus varias etapas constructivas, paralelos entre sí y claramente alineados hacia la cumbre del volcán Guadalupe, conocido también como cerro Santa Catarina, al oriente, como observó Ponce de León [1982:26, 28, foto 5], usando para este monte el nombre Huitlaxochíotl. El acimut norte-sur citado en la Cuadro I, basado en las mediciones a lo largo de los escalones en el lado poniente de la pirámide, concuerda con el acimut de 282° 24' que, según Aveni (comunicación personal a Johanna Broda, abril de 1977) corresponde a la perpendicular a la base del edificio. La desviación de 10° 15' al sur del oriente, asignada al eje de esta estructura por Ponce de León [1982:26, 28], es un dato erróneo que no coincide con su propia aserción —comprobada fotográficamente [*ibid.*:29, foto 6]— de que el sol sale alineado con la pirámide el día 20 de febrero.

ALINEAMIENTOS HACIA

LAS PROMINENCIAS DEL HORIZONTE

Los acimutes (A), las alturas (h), las declinaciones (•) y las fechas de salida y puesta del sol, correspondientes a los picos prominentes ubicados dentro del ángulo de desplazamiento anual del sol por el horizonte se presentan en las Cuadro II y III, son válidas para una observación desde la pirámide del Fuego Nuevo.³

³ Las fechas en las últimas columnas de los Cuadros II y III son válidas para el siglo XIV d. C. (v. *Supra* nota 2).

CUADRO II. *Datos sobre el horizonte este del Cerro de la Estrella*

<i>Prominencia</i>	<i>A</i>	<i>h</i>	<i>•</i>	<i>Fechas</i>
Cerro Tlaloc	70° 09'	2° 12'	10° 54'	abr 18, ago 25
Cerro Telapón	85° 32'	2° 12'	4° 52'	abr 2, sep 10
Cerro Papayo	90° 32'	1° 29'	-4° 49'	mar 8, oct 2
Volcán Iztaccíhuatl	110° 58'	2° 55'	-18° 45'	ene 26, nov 25

CUADRO III. *Datos sobre el horizonte oeste del Cerro de la Estrella*

<i>Prominencia</i>	<i>A</i>	<i>h</i>	<i>•</i>	<i>Fechas</i>
Cerro San Miguel	251° 00'	2° 48'	-16° 58'	feb 1, nov 8
Cerro La Malinche	290° 13'		19° 31'	
		1° 40'		may 17, jul 26

La selección de los rasgos del horizonte considerados en los Cuadros II y III se basa en los criterios metodológicos empleados en mi estudio comparativo de los alineamientos. [Šprajc, 1999a; 2000a] Aunque es obvio que tanto los picos como los cortes y hendiduras, incluso poco prominentes, pudieron haber servido como marcadores de las posiciones del sol sobre el horizonte en las fechas relevantes [cf. Thom, 1971; Zeilik, 1985:S10, S14, S20, figuras 2 y 4; Morante, 1996:82], sólo he tomado en consideración las cumbres prominentes; aunque se han identificado numerosas estructuras orientadas hacia las cimas en el horizonte local, no se han observado alineamientos hacia otro tipo de rasgos del horizonte. Puesto que es posible argumentar que las orientaciones en la arquitectura cívica y ceremonial mesoamericana son predominantemente astronómicas [Šprajc, 1997; 2000n], las cúspides de las montañas hacia las que están alineados los edificios servían como marcadores exactos de los fenómenos a los que se referían las orientaciones, facilitando de este modo las observaciones. Por consiguiente, si los alineamientos arquitectónicos corresponden exclusivamente a las cumbres de las montañas, podemos asumir que también los demás marcadores astronómicos de horizonte eran del mismo tipo.

DISCUSIÓN

La orientación de la pirámide del Fuego Nuevo pertenece al grupo de alineamientos particularmente frecuentes en el centro de México durante el Posclásico (desvia-

ESC. NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HIST.

ciones entre aproximadamente 10° y 13° al sur del oriente). Las orientaciones que registran las fechas cerca del 21 de febrero y 21 de octubre (salida del sol) y 20 de abril y 22 de agosto (puesta de sol) están incorporadas, por ejemplo, en el templo de Ehécatl de Tlatelolco, en la estructura principal del sitio denominado por Parsons [1971:98 y s., figura 14] Tx-A-20 y ubicado sobre el cerro Azteca (al noreste de Texcoco), en el templo piramidal de Los Reyes, las estructuras 1A y 2D de Teotenango, el edificio de San Marcos en Huexotla, la calzada de acceso de la estructura sobre el cerro Tláloc, y la etapa tardía del Palacio de Yautepec. [Šprajc, 2000a] Para el grupo de alineamientos que pertenecen a la llamada familia de 17° y que parecen ser los más comunes en el centro de México a partir del Clásico, se ha argumentado que estaban relacionados con el ciclo agrícola. [*Ibid.*; Iwaniszewski, 1991] Es probable que también los alineamientos del grupo al que pertenece la orientación de la pirámide en el Cerro de la Estrella tuvieran un significado comparable, considerando que las fechas señaladas no son muy distantes de las que corresponden a los alineamientos de la familia de 17°. Las fechas en febrero tal vez marcaban el fin de la temporada de heladas y el inicio de los trabajos preparativos en la milpa, mientras que las de abril anunciaban el comienzo de la época de lluvias y de la siembra del maíz, que en las tierras de temporal normalmente se realiza en mayo; las fechas en agosto podrían haber tenido alguna relación con los primeros elotes, y las de octubre con la época de la cosecha.

Sin embargo, aunque las series de fechas señaladas tanto por uno como por el otro grupo de alineamientos pueden interpretarse como significativas en términos del ciclo climático y agrícola anual, hay que recordar que los fenómenos cíclicos en la naturaleza y, por tanto, las actividades agrícolas no se asocian con precisión y continuamente con las mismas fechas del año. Por consiguiente, las fechas registradas por los alineamientos deben haber sido *canónicas*, establecidas con base en consideraciones calendáricas y numerológicas. [Šprajc, 2000a; 2000c:409 y s] Los distintos grupos de orientaciones más frecuentes parecen reflejar diferentes esquemas de calendarios observacionales que, aun cuando todos servían para permitir una programación eficaz de las actividades agrícolas y rituales asociados, e incluso se basaban en los mismos principios calendáricos, no todos incorporaban las mismas secuencias de fechas y de intervalos intermedios.⁴

Las orientaciones del grupo al que pertenece la orientación de la pirámide del Fuego Nuevo no reflejan un esquema de fechas e intervalos tan claro y uniforme como el que corresponde a los alineamientos de la familia de 17°. En algunos casos parece que eran importantes los intervalos de 120 (*e.g.* Estructura 2D de Teotenan-

⁴ Por el momento debe quedar irresuelta la cuestión acerca de si estas variaciones reflejan diferencias climáticas regionales o pueden relacionarse (lo que parece más probable) con diferentes tradiciones o distintas reglas impuestas por ciertas entidades políticas.

go, San Marcos de Huexotla, estructura principal de Tx-A-20) o de 130 días (e.g. pirámide de Los Reyes, calzada en el cerro Tláloc, etapa tardía del Palacio de Yautepec), a veces en combinación con los intervalos de 60 o de 52 días, pero en otros casos los intervalos intencionados no son claramente determinables. Las incertidumbres se deben a que el estado actual de los edificios no siempre permite determinar sus orientaciones con suficiente precisión. [Šprajc, 2000a]

Comúnmente las orientaciones arquitectónicas contemporáneas y los alineamientos hacia ciertas prominencias en el horizonte local de un sitio marcan fechas que subdividen todo el año en intervalos que son, en su mayoría, múltiplos de 13 y de 20 días. Para algunos sitios, sin embargo, no se han podido reconstruir calendarios observacionales “completos”, es decir, compuestos por intervalos calendáricamente significativos que abarquen todo el año. El Cerro de la Estrella es uno de estos casos, pero llama la atención que algunos intervalos entre las fechas señaladas por los montes prominentes son múltiplos de 13 y de 20 días. Por ejemplo, las salidas del sol sobre el Iztaccíhuatl y el volcán Guadalupe, hacia el cual está orientada la pirámide, están separadas por intervalos de 26 (del 26 de enero al 21 de febrero) y 25 días (del 21 de octubre al 15 de noviembre); el primero equivale exactamente a 2 treceñas. Por otra parte, los intervalos entre las fechas de la puesta de sol sobre el cerro San Miguel y la salida del sol sobre el volcán Guadalupe son de 20 y de 18 días (del 1 al 21 de febrero, y del 21 de octubre al 8 de noviembre), en tanto que las salidas del sol sobre el volcán Guadalupe y el cerro Telapón están separadas por intervalos de 40 y 41 días (del 21 de febrero al 2 de abril, y del 10 de septiembre al 21 de octubre; cf. Cuadros I, II y III). Parece significativo que los intervalos que separan las fechas en la mitad seca del año, en la que las observaciones astronómicas cuya función era programar las actividades agrícolas deben haber sido particularmente importantes, son todos múltiplos *exactos* de treceñas y de veintenenas, regularidad que se observa también en otros sitios. [Šprajc, 2000a]

Podemos agregar que las fechas 1 de febrero y 17 de mayo, por una parte, y 26 de julio y 8 de noviembre, por la otra, señaladas por las puestas de sol sobre los cerros San Miguel y La Malinche (Cuadro III), dividen el año en intervalos de 105 y 260 días; el último parece particularmente significativo, ya que separa las mismas fechas del calendario de 260 días. Además, el cerro La Malinche marcaba las puestas de sol en los días de su paso por el cenit del lugar.⁵

La presencia de santuarios prehispánicos en las cumbres de numerosos cerros,

⁵ En latitudes tropicales el sol dos veces al año pasa a mediodía local por el cenit (teniendo la altura de 90°), lo que sucede cuando su declinación es igual a la latitud del lugar de observación (en el Trópico de Cáncer/Capricornio, es decir, en la latitud de 23.5° N/S, el tránsito del sol por el cenit ocurre una sola vez al año, coincidiendo con el solsticio de junio/diciembre). Como se observa, la declinación que corresponde al cerro La Malinche (19° 31'; Cuadro III) es casi igual a la latitud de la cumbre del Cerro de la Estrella (19° 20' 35").

tanto en el Atiplano Central de México como en otras partes de Mesoamérica, es comprensible en vista del importante papel que tenían las montañas en la cosmología mesoamericana. [Broda, 1982*b*, 1991*a*, 1991*b*, 1993] Es de suponer que la localización del templo sobre el Cerro de la Estrella fue dictada, en primer lugar, por creencias relacionadas con las montañas, así como por la presencia de cuevas y manantiales [Broda, 1982*a*:147], por lo que resulta comprensible que las fechas registradas por los cerros prominentes en el horizonte local no pudieron componerse en un calendario observacional “ideal” que abarcara todo el año. No obstante, el hecho de que diversos montes, como vistos desde la cumbre del Cerro de la Estrella, marcaban fechas de salida o puesta de sol separadas por intervalos significativos, tal vez contribuyó a la importancia especial del lugar, manifiesta particularmente en la costumbre de los mexicas de encender, cada 52 años, sus fuegos nuevos encima de este cerro, el antiguo Huixachtécatl. [Broda, 1982*a*] Además, la dirección hacia el volcán Guadalupe correspondía al grupo de alineamientos preferidos en la época y la región. Orientando la pirámide del Fuego Nuevo hacia el cerro, los constructores no sólo siguieron una regla común en el centro de México, seguramente relacionada con el culto a las montañas, sino que a la vez incorporaron en su templo el alineamiento astronómico y calendáricamente significativo, las fechas de salida del sol sobre el volcán Guadalupe eran marcadas también por la orientación de la pirámide. Cabe agregar que la misma orientación correspondía a las puestas de sol en las fechas 20 de abril y 22 de agosto, que caían 78 días (6 treceñas) después y antes de las puestas de sol sobre el cerro San Miguel (1 de febrero y 8 de noviembre; Cuadros I y III).⁶

COMENTARIOS FINALES

Considerando que los intervalos que separan las fechas registradas por los alineamientos en los sitios arqueológicos del México central se concentran alrededor de

⁶ Podemos advertir que el acimut de orientación este-oeste en el Cuadro I corresponde a los taludes sur de varias etapas constructivas de la pirámide, claramente alineados hacia la cumbre más alta del volcán Guadalupe. Considerando que los paramentos de las fachadas opuestas de los edificios prehispánicos no siempre son exactamente paralelos entre sí [cf. Šprajc, 2000*r*], no podemos descartar la posibilidad de que el acimut de orientación intencionada de la pirámide del Fuego Nuevo fuese algo mayor, tal vez cercano al que corresponde a la perpendicular a la escalinata, cuyo acimut es 12° 20' (Cuadro I). De ser así (lo que podría verificarse sólo con base en la medición de los taludes norte, que actualmente no están expuestos), podríamos conjeturar que la estructura señalaba las puestas de sol los días 22 de abril y 20 de agosto, separados por 120 días (6 veintenas) entre sí y por 20/21 días de las salidas del sol sobre el cerro Telapón (2 de abril y 10 de septiembre; cf. Cuadro II). En este caso el eje este-oeste de la pirámide prolongado hacia el oriente no pasaría por la cumbre más alta del volcán Guadalupe (aunque todavía por el cráter); en el calendario observacional probablemente no hubieran sido relevantes las fechas de salida del sol correspondientes a la orientación de la pirámide, sino las que marcaba la cumbre más alta del volcán Guadalupe (21 de febrero y 21 de octubre) y que hubieran caído 60/62 días (3 veintenas) antes/después de las puestas de sol en el eje del edificio (22 de abril/20 de agosto).

los valores que son múltiplos de 13 y de 20 días, no es probable que todos los intervalos indicados por los alineamientos en el Cerro de la Estrella y discutidos arriba fueran fortuitos. Podemos suponer que las fechas (por lo menos algunas) señaladas por la orientación de la pirámide, representaban momentos claves de un ciclo agrícola ritual e inauguraban oficialmente las épocas de ciertas actividades y rituales correspondientes en el ciclo anual. De acuerdo con el estudio de las prácticas agrícolas actuales en el Valle de México [Sanders, *et al.*, 1979:222 y s], las épocas idóneas para la siembra del maíz y para las demás labores agrícolas varían considerablemente, en función de la zona ecológica y la variedad del maíz sembrada. Por consiguiente, es obvio que las fechas que corresponden a la orientación de la pirámide del Fuego Nuevo si es que estaban relacionadas con la agricultura deben haber tenido importancia *canónica*, atribuible a la significación calendárica de los intervalos que las separaban pudieron haber marcado momentos críticos para realizar ciertas ceremonias, pero la programación exacta de los trabajos agrícolas particulares dependía de otras consideraciones, tanto prácticas como religiosas. [cf. Šprajc 2000a, 2000b]

Por otra parte, las fechas registradas en ciertos montes en el horizonte local probablemente no eran importantes por su relación directa con determinados momentos del año trópico y del ciclo agrícola, sino porque marcaban intervalos significativos, recordemos que los días separados por múltiplos de 13 tenían el mismo numeral de trecena, en tanto que los fenómenos separados por múltiplos de 20 días ocurrían en las fechas que tenían el mismo signo de veintena en la cuenta de 260 días; es decir, los calendarios observacionales compuestos por intervalos con estas características eran fácilmente manejables mediante el sistema calendárico formal. Seguramente las condiciones adversas de tiempo a veces impedían la observación directa de las salidas y puestas del sol a lo largo de los alineamientos; si los observadores de una comunidad contaban con varios alineamientos que registraban los fenómenos solares en intervalos característicos, pudieron predecir las fechas importantes con facilidad. Como ya se argumentó [Šprajc, 2000a, 2000b; c.f. Zeilik, 1985], es precisamente este aspecto *anticipatorio* con el que puede relacionarse la utilidad práctica y, por ende, la función más importante de los calendarios observacionales en el México central prehispánico.

BIBLIOGRAFÍA

Aveni, Anthony F.

- 1975 "Possible Astronomical Orientations in Ancient Mesoamerica", en Aveni, A. F. (ed.), *Archaeoastronomy in Pre-Columbian America*, Austin-London, University of Texas Press, pp. 163-190.

- 1980 "Conceptos de astronomía posicional empleados en la arquitectura mesoamericana antigua", en Aveni, A. F. (ed.), *Astronomía en la América antigua*, México, Siglo XXI Editores, pp. 23-42 [trad. L. F. Rodríguez J.; orig. *Native American astronomy*, Austin: University of Texas Press, 1977].
- 1991 *Observadores del cielo en el México antiguo*, México, FCE, [trad. J. Ferreiro, orig.: *Skywatchers of ancient Mexico*, Austin: University of Texas Press, 1980].

Aveni, Anthony F., E. E. Calnek y H. Hartung

- 1988 "Myth, Environment and the Orientation of the Templo Mayor of Tenochtitlan", en *American Antiquity*, vol. 53, núm. 2, pp. 287-309.

Aveni, Anthony F., y Sharon L. Gibbs

- 1976 "On the Orientation of Precolumbian Buildings in Central Mexico", en *American Antiquity*, vol. 41, núm. 4, pp. 510-517.

Aveni, Anthony F., y Horst Hartung

- 1986 *Maya City Planning and the Calendar*, Philadelphia, Transactions of the American Philosophical Society, vol. 76, part 7.

Blanton, Richard Edward

- 1972 *Prehispanic Settlement Patterns of the Ixtapalapa Peninsula Region, Mexico*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University, University Park, Occasional Papers in Anthropology, núm. 6.

Broda, Johanna

- 1982a "La fiesta azteca del Fuego Nuevo y el culto de las Pléyades", en Tichy, F. (ed.), *Space and Time in the Cosmivision of Mesoamerica*, München, Universität Erlangen-Nürnberg-Wilhelm Fink Verlag, Lateinamerika Studien 10, pp. 129-157.
- 1982b "El culto mexicana de los cerros y del agua", en *Multidisciplina*, vol. 3, núm. 7, pp. 45-56.
- 1991a "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", en Broda, J., S. Iwaniszewski y L. Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 461-500.
- 1991b "The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals: Myth, Nature and Society", en Carrasco, D. (ed.), *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, Niwot, University Press of Colorado, pp. 74-120.
- 1993 "Astronomical Knowledge, Calendrics and Sacred Geography in Ancient Mesoamerica", en Ruggles, C. L. N. y N. J. Saunders (eds.), *Astronomies and Cultures*, Niwot, University Press of Colorado, pp. 253-295.

Galindo Trejo, Jesús

- 1994 *Arqueoastronomía en la América antigua*, México, CONACyT, Editorial Equipo Sirius.

Hawkins, Gerald S.

- 1968 "Astro-archaeology", en *Vistas in Astronomy*, núm. 10, pp. 45-88.

Iwaniszewski, Stanislaw

- 1991 "La arqueología y la astronomía en Teotihuacan", en Broda, J., S. Iwaniszewski y L. Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 269-290.
- 1994 "Archaeology and Archaeoastronomy of Mount Tlaloc, Mexico: A reconsideration", en *Latin American Antiquity*, vol. 5, núm. 2, pp. 158-176.

Morante López, Rubén Bernardo

- 1993 "Evidencias del conocimiento astronómico en Xochicalco, Morelos", tesis de maestría, sin publicar, México, ENAH.
- 1996 "Evidencias del conocimiento astronómico en Teotihuacan", tesis de doctorado, sin publicar, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras.

Parsons, Jeffrey R.

- 1971 *Prehistoric Settlement Patterns in the Texcoco Region, Mexico*, Memoirs of the Museum of Anthropology, Ann Arbor, University of Michigan, núm. 3.

Ponce de León H., Arturo

- 1982 *Fechamiento arqueoastronómico en el Altiplano de México*, México, DDF, Dirección General de Planificación.

Sánchez Caero, Óscar F.

- 1992 "Expediente técnico del sitio arqueológico 'Cerro de la Estrella'", manuscrito, México, INAH, Dirección de Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicas.

Sanders, William T., Jeffrey R. Parsons, y Robert S. Santley

- 1979 *The Basin of Mexico: Ecological Processes in the Evolution of a Civilization*, New York-San Francisco-London, Academic Press.

Šprajc, Ivan

- 1997 "La astronomía en Mesoamérica", en Manzanilla, L. y L. López Luján, (eds.), *Historia antigua de México*, 2ª ed., México, INAH, UNAM, M. A. Porrúa, vol. 4, (en prensa).
- 1999a "Study of Astronomical Alignments in Archaeological Sites of Central Mexico: Some Methodological Considerations", en *Anthropological Notebooks*, vol. 5, núm. 1, pp. 9-29.
- 1999b "Alineamientos astronómicos en el Templo Mayor de Tenochtitlan", en *Arqueología: Revista de la Coordinación Nacional de Arqueología del INAH*, México, 2ª época, núm. 21, pp. 73-98.
- 2000a *Orientaciones astronómicas en la arquitectura prehispánica del centro de México*, México, INAH, (en prensa).
- 2000b "Architectural Alignments and Observational Calendars in Prehispanic Central Mexico", en Esteban, C. y J. A. Belmonte (eds.), *Oxford VI and SEAC 99: "Astronomy and cultural diversity"*, La Laguna, Tenerife, Organismo Autónomo de Museos del Cabildo de Tenerife, pp. 107-114.
- 2000c "Astronomical Alignments at Teotihuacan, Mexico", en *Latin American Antiquity*, vol. 11, núm. 4, pp. 403-415.

Thom, A.

1971 *Megalithic Lunar Observatories*, Oxford, Oxford University Press.

Tichy, Franz

1991 *Die geordnete Welt indianischer Völker: Ein Beispiel von Raumordnung und Zeitordnung im vorkolumbischen Mexiko*, Das Mexiko-Projekt der Deutschen Forschungsgemeinschaft 21, Franz Steiner Verlag, Stuttgart.

Tuckerman, Bryant

1964 *Planetary, Lunar, and Solar Positions: A. D. 2 to A. D. 1649*, Filadelfia, The American Philosophical Society.

Zeilik, Michael

1985 "The Ethnoastronomy of the Historic Pueblos, I: Calendrical Sun watching", en *Archaeoastronomy* (supplement de *Journal for the History of Astronomy*), núm. 8, vol. 16, S1-S24.

Cinco categorías fundamentales de la antropología del arte

Miguel Olmos Aguilera*

RESUMEN: *Este artículo hace un recorrido por conceptos esenciales en el estudio de la antropología estética, relacionados en particular con el estudio iconográfico y de la imagen artística. Se considera al arquetipo como fundamento del mecanismo de decodificación del objeto artístico, el cual es construido en colectivo con herramientas de percepción específicas a cada cultura. En este trabajo se analizan las modalidades de la representación simbólica, imaginaria y estética, mencionando finalmente las implicaciones en los trastornos de la misma.*

ABSTRACT: *This article looks over the leading concepts of aesthetic anthropology particularly related to both iconography and artistic image. Also, archetype is considered the basis of the decoding mechanism of the artistic object that is collectively constructed using perception abilities specific to each culture. In this work modalities of symbolic, imaginary, and aesthetic representation are analyzed, pointing out, finally, the implications involved in its upheavals.*

La antropología estética es la rama de la antropología encargada de analizar el funcionamiento de los principios artísticos de las culturas tradicionales. Mediante el análisis de la técnica artística y del simbolismo mítico y ritual, la antropología estética examina las expresiones que permiten a las culturas étnicas reproducirse como tales, representando entre otras cosas el acto original de creación. Como muchas otras disciplinas que constituyen el paradigma antropológico, ésta se nutre de diversas ramas del conocimiento. Sus reflexiones provienen, por una parte, de las investigaciones sobre arte clásico europeo, incluyendo la música y las artes plásticas, y por otra parte, el sustento teórico es aportado por la investigación sobre culturas lejanas a la nuestra, situadas en cualquier parte del mundo. Aún considerando ambos contextos —historia del arte y etnología—, como influencias teóricas principales en el estudio de la antropología estética, es preciso situarla en el ámbito epistemológico que le dio nacimiento. Para este objetivo abordaremos cinco conceptos que nos ayudarán a definir la manera como los objetos de arte se presentan en las culturas lejanas. Esto nos dará acceso a la percepción que se tiene de los obje-

* El Colegio de la Frontera Norte.

tos en occidente, y a la manera en que la antropología se ha institucionalizado como discurso de la alteridad.

INSTITUCIÓN Y REPRESENTACIÓN

La intención estética de las llamadas sociedades tradicionales se enfrenta a una contradicción fundamental cuando sus manifestaciones artísticas se institucionalizan y sus obras se reducen al concepto de arte primario, con todo lo que pueda haber de evolucionista en esta expresión. La intención estética de una sociedad es definida por Maquet [1993:72] como la voluntad de mostrar las cualidades de los objetos elaborados como piezas para ser observadas, por lo que dicha intención estética se restringe a una organización cultural específica. Los objetos ceremoniales o utilitarios son producidos bajo una concepción sensible particular para ser representados y socializados. Así, la concepción sagrada de la producción estética propia de las culturas tradicionales surge como la antítesis de la producción artística de la cultura occidental.

El conocimiento de las imágenes del arte exótico ha sido cautivado por la institución. Este saber se detiene al pasar del tiempo de la misma manera como el mito se encierra en la escritura de un libro. La institución, teniendo como mejor representante el museo, es utilizada para ubicar el sentido de las otras representaciones, aquellos iconos y cosas con símbolos que se produjeron en una cultura lejana. Cuando se buscan las cualidades de los objetos de museo no se encuentra más que una serie de cosas raras que se nos presentan como sensibles según el código artístico de clasificación evolucionista, aunque dichos objetos no hayan sido fabricados con este fin. No obstante, éstos cumplen un papel de regulación en el interior de la sociedad que los produjo. Los muros de los museos no tienen la mínima posibilidad de restitución de la verdadera función y significación de la obra de arte.

Si suponemos que el mundo es perceptible mediante las diferentes representaciones que los artistas producen a través de la transformación de la materia, para las generaciones siguientes, se debe reflexionar sobre la manera de transmitir este conocimiento, o mejor, intentar saber en qué medida el conocimiento etnológico puede dar cuenta de la realidad artística justo como se presenta. Dicho de otra manera, ¿acaso percibimos esta realidad cuando la reconocemos en el momento de la contemplación de una obra de arte étnico?

La percepción de esta realidad se da en dos sentidos. Primero, la realidad que representa y crea un artista tradicional de acuerdo con su ideología cultural, y segundo, la realidad a la que se enfrenta la interpretación del antropólogo al traducir o representar las partes de esta realidad. Lo que el antropólogo reelabora sobre las sociedades de los otros son, entre otras cosas, manifestaciones de su imaginario enri-

quecido por el placer que encuentra en la alteridad. De esta forma, nos situamos del mismo modo en la polémica de la representación del saber y de su relación con esta tentativa de representar la realidad. Para entrar en este campo es necesario plantearse las siguientes preguntas: ¿poseemos los elementos suficientes para apreciar los objetos sagrados tradicionales en toda su magnitud estética? ¿Cuál es el grado de apreciación del objeto etnológico o del objeto arqueológico? ¿Acaso la concepción estética original no tiene nada que ver con la concepción que los antropólogos se hacen sobre las obras de arte de las culturas a las que no pertenecen? ¿De dónde proviene el goce que el antropólogo encuentra en la investigación y en la puesta en escena del arte de las culturas exóticas?

La función del museo aparece en este caso como fuente ejemplar de comunicación de la realidad etnológica. Sin embargo, la pregunta central sería, si es posible representar esta realidad,¹ y si se puede pensar en transmitir efectivamente el contexto estético de los objetos. En este sentido, estaríamos en posibilidad de tener una mejor comprensión del significado, accediendo así a la profundidad de la experiencia estética de los otros tal como lo podríamos experimentar en la comunidad. A este respecto, Rouget [1995:78] formula algunos planteamientos:

[. . .] apreciar como obra de arte un bronce a la cera perdida del antiguo reino de Bénin (Bini), una máscara gelédé de los yoruba de Nigeria, o la todavía célebre estatua en hierro forjado de Gou, Dios de la metalurgia entre el fon, en el antiguo Dahomey, supone desde luego, de la parte del que contempla el objeto, además de su sensibilidad en la emoción artística, cierta educación de la observación; no queda más que exponer en una sala de museo la obra ofrecida a la vista, y sometida al juicio estético en las mejores condiciones de apreciación posibles. A diferencia de las obras plásticas de las cuales acabamos de hablar la obra es por múltiples razones difícilmente aislable de su contexto. [Rouget, 1995:78]

En efecto, reflexionar sobre los elementos de interpretación de la obra es imprescindible. De esta manera, tendremos un apoyo eficaz para la apreciación del arte de las llamadas culturas tradicionales. Lo que debemos a los artistas de cada cultura, concierne a la interpretación que ellos hacen de la realidad, enfatizando los criterios sensibles sobre los cuales descansan sus manifestaciones futuras.

LA REPRESENTACIÓN

La categoría de representación es crucial en el análisis del arte indígena y en la estética en general. En la filosofía griega la representación es una categoría recurrente.

¹ Maquet [1993:112] especifica la cualidad de las representaciones de los objetos de museo de la siguiente manera: "los indicadores, estos signos que representan sus significados por asociación secundaria, son abundantes en las obras expuestas en nuestros museos de arte".

A pesar de su socorrido uso, este concepto es polisémico. De entrada, la palabra latina *praesentatio* significa el “hecho de presentar”, mientras que *re-praesentatio* significa tanto “hacer venir como poder-de-hacer-venir-a-la-presencia” [Derrida, 1980: 13]. Según Derrida, el concepto de representación nos “reenvía” a dos sentidos diferentes, por un lado el de “hacer volver a”, de manera repetitiva, dejar volver; y por otro, el poder de repetir. La idea de la representación, en tanto que imagen mental de lo real sensible, nace en un cierto momento del pensamiento filosófico griego. [Frere, 1980:194] Frere señala que a veces la palabra “fantasía” ha sido traducida al francés como representación. Este concepto entre los estoicos es igualmente asociado a la imagen mental, particularmente en los criterios de certeza de la percepción del objeto representado [*Ibid.*]. En efecto, la imagen es la base de la fantasía o de la fantasmagoría (*fantastique* = ilusión) como en el sentido de la representación que tenía relaciones sensibles en tanto que imágenes (*eidolon, eikon*) o representación imaginada. La representación en Platón toma el sentido de imaginación creadora, la cual genera el desarrollo de la teoría de la *mimesis* en su acepción de presencia repetida, es decir, una copia debilitada de las cosas. [Ricoeur, 1980:51]

De acuerdo con nuestra pregunta inicial sobre la representación del objeto estético en la antropología, es preciso conocer su relevancia epistemológica. Esta noción no ha sido escogida al azar en el trayecto metodológico de la investigación antropológica del arte. La manera de representar y de representarse los objetos y las imágenes es un punto de partida fundamental en el análisis iconográfico, y en la ciencia social en general. Esto hace necesario subrayar lo que nosotros entendemos por esta categoría.

El concepto de representación es doblemente complejo. La representación de los objetos es una de las formas de conocer la realidad, aun cuando debemos partir de la imposibilidad de representarse la realidad en su todo, tal como se manifiesta (*poiethese*). Hay que añadir que es más difícil hacer volver a la presencia la realidad sensible pues este tipo de representación en términos generales no es idéntica a las otras. A este respecto, si definimos la actividad artística como un medio para alcanzar cierto goce, cabría preguntarse: ¿es diferente una representación que refiere directamente los signos del goce a aquellas que refieren los objetos de la percepción cotidiana?

Podemos pensar, por ejemplo, en un fragmento de la música de Mozart o imaginarnos un cuadro de Picasso. Estas obras de arte nos evocan imágenes que siguen un patrón de referencia común. Si mencionamos las estructuras imaginarias del pensamiento, tal como lo refiere Gilbert Durand, dichas estructuras de imágenes fundamentales procrean a su vez imágenes que han tenido el sentido de representación múltiple. Sperber [1981] se plantea el problema de la representación y sus implicaciones en otros términos:

[. . .] interpretaciones, traducciones, descripciones, generalizaciones, reproducciones, citas, todas son representaciones [. . .] Una representación es un objeto que en ciertos aspectos puede ser mentalmente tratado (percibido, comprendido, apreciado. . .), como podría o debería serlo la realidad que intenta representar. Una representación reemplaza parcialmente la experiencia directa.

Un aspecto implícito en el estudio de la representación es el fenómeno perceptivo: la proyección de los objetos en su dimensión física o abstracta les da la posibilidad de ser considerados a partir del “ángulo del cristal cultural con que se les observa”.

Se sabe que la percepción es inmediatamente interpretación; no obstante, la polémica gira alrededor de la certeza del objeto representado, que no en términos de la realidad tal cual se presenta a la simple mirada, sino como la condensación de significantes que contiene el conjunto del sistema percibido.

La materia nunca fue el análogo perfecto del objeto a representar: cierto saber provenía del interpretar y de llenar sus lagunas. Cuando yo percibo una silla, sería absurdo decir que la silla está en mi percepción. Mi percepción es, según la terminología que hemos adoptado, cierta consciencia y la silla es el objeto de esta consciencia. Ahora cierro los ojos y produzco la imagen de una silla que acabo de percibir. La silla presente ahora como imagen, no podría entrar en la consciencia más que antes. Una imagen de silla no es y no puede ser una silla. En realidad que perciba o imagine esta silla de paja sobre la cual estoy sentado, ella permanece siempre fuera de la consciencia. En los dos casos la silla está aquí, en el espacio de esta habitación enfrente del escritorio. Ahora bien —es ante todo lo que nos enseña la reflexión— que perciba o que imagine esta silla, el objeto de intercepción y el de mi imagen son idénticos: esta silla de paja sobre la que estoy sentado, es simplemente la consciencia que se aproxima a esta misma silla de dos maneras diferentes. [Sartre, 1948: 16]

La categoría de representación se encuentra en diversos campos de las ciencias humanas, la filosofía, el psicoanálisis y la sociología, entre otras, aunque también se estudia como fenómeno de las ciencias duras de las matemáticas. Como vimos anteriormente, este concepto surge inicialmente en la filosofía griega, continúa en la filosofía clásica y es retomado por Durkheim en Francia, en las ciencias sociales, a fines del siglo XIX y principios del XX. En su célebre artículo *Representaciones individuales y representaciones colectivas*, el autor estudia la representación en el ámbito colectivo tomando el término como una recuperación en el sentido de la producción social mental ya sea a través de la religión, de la ciencia o del mito:

La vida colectiva, como la vida social del individuo está hecha de representaciones. Podemos suponer que las representaciones individuales y las representaciones sociales son de alguna forma comparables. [Durkheim, 1924:2]

Lo que restaría es dilucidar la concepción según la cual los recuerdos permanecen en la memoria individual y la manera de explicar estas formas de representación para hacerlas inteligibles es a través de las analogías, pues según Durkheim la memoria no es, un fenómeno exclusivamente biológico. El autor no se interesa más que en las relaciones de las ideas, no en las percepciones cognitivas colectivas sino en la trasposición de conceptos individuales en colectivos.

Con Moscovici [1961] los estudios sobre la representación son colocados directamente en el dominio de la psicología social. Él fue el primero que estudió las representaciones sociales, según el mismo principio que Durkheim, con las representaciones colectivas en el dominio psicociológico. Después de estos trabajos las reflexiones sobre la idea de representación fueron difundidas ampliamente en el campo de las ciencias sociales, en los sistemas religiosos, mitológicos, artísticos y etnológicos en general. Resumiendo las definiciones del verbo representar podríamos enunciarlo con un razonamiento simple y bien formulado de dicha acción:

[...] presentar al espíritu (un objeto ausente o una cosa abstracta) por medio de otro objeto (signo) que le corresponda. A ser presente al espíritu, la conciencia (de un objeto que no es percibido directamente). [Micro, 1992:1108]

El diccionario *Larousse* de psicología, sobre la rúbrica “representación” y en la parte de “representación mental”, señala:

[...] entidad de naturaleza cognitiva reflejante, en el sistema mental de un individuo, una fracción del universo exterior a este sistema. De manera general un proceso de representación entra en acción cuando un objeto o un conjunto de objetos se encuentran re-expresados bajo las formas de un nuevo conjunto y que una correspondencia es realizada entre el conjunto de salida y el conjunto de llegada. Todo proceso de representación implica la idea de una *transformación* aplicada a las entidades que hacen el objeto de la representación. El grado de preservación de la estructura de la información de salida determina el grado de analogía de la representación respecto al objeto representado.

Las dos formas de representación constatadas a menudo son las representaciones analógicas y las representaciones analíticas. Las representaciones analógicas mantienen una relación de isomorfismo estructural (es decir, una correspondencia punto por punto) respecto a los objetos representados. Por esta razón ellas preservan el carácter continuo de las variables continuas. La imagen es considerada como un ejemplo privilegiado de representación mental analógica. Por el contrario, las relaciones que mantienen las representaciones analíticas con las entidades de las cuales tienen lugar están fundadas sobre una convención arbitraria. El lenguaje constituye sin duda el prototipo de estas representaciones. Algunas teorías postulan la existencia de representaciones de una naturaleza todavía más abstracta, inscritas en un nivel más elevado de la arquitectura cognitiva, y a las cuales se encuentran subordinadas todas las otras formas de representación mental. Las representaciones calificadas de “conceptuales” codifican la significación bajo una forma

independiente de la modalidad —por ejemplo, imaginada o lingüística— bajo la cual la información es reelaborada y tratada por el sujeto. [*Dictionnaire. . .*, 1992:668]

En el registro general de las representaciones simbólicas la definición dada por Zack [1980:351] es una de las mejor elaboradas. La representación:

designa el resultado de una evocación o de un recuerdo de una realidad sensible que no está ahí y de la cual nosotros queremos guardar al menos una huella o una sombra. En un sentido más amplio, la representación designa lo que nuestro espíritu hace volver no solamente a un objeto ausente, sino otra vez a un concepto, estando éste indicado por una imagen o por un esquema sensible.

Aun considerando las representaciones simbólicas (sensibles) como representaciones abstractas y conceptuales, es imprescindible concentrarse sobre la conciencia del fenómeno. En otras palabras, cabe plantearse la siguiente pregunta: ¿acaso la representación sensible se manifiesta siempre como una representación inconsciente? Para responder paulatinamente a esta pregunta es necesario analizar otros conceptos.

EL ARQUETIPO

El arquetipo nos indica que estamos hablando de modelos antiguos del pensamiento.² De acuerdo con nuestra definición de representación como el objeto “que hace volver presente al espíritu”, sus elementos sensibles, planteamos el problema de las representaciones originales contenidas en los modelos antiguos y en los modelos primigenios: el *arquetipo* y el *prototipo*.

Etimológicamente, la palabra prototipo está compuesta por *proto* (primero o primitivo) y *tipo* (modelo): los modelos originales; por otro lado, el arquetipo se refiere a los modelos arcaicos o más antiguos. Este último constituyó el postulado de varios estudios evolucionistas del siglo XIX obsesionados por la investigación de los orígenes. Sin embargo, la discusión sobre el concepto de modelo antiguo o arquetipo no nos es útil si lo concebimos por sí mismo. Lo importante al manejar el análisis de los modelos, es articularlo con las interpretaciones que podemos hacer en tanto que signos y símbolos antiguos, vistos a través de la mirada contemporánea. Otro concepto pertinente en el estudio de los modelos, sería el genotipo, una variante del prototipo que significa el modelo de creación o el modelo inicial.

En general, los modelos originales o de creación son una de las preocupaciones fundamentales de los estudios sobre arte indígena, considerando que uno de los

² Entendemos el modelo como un objeto particular que contiene y condensa las características propias de su género.

puntos medulares de este campo es saber cuáles son las representaciones que perduran al paso del tiempo. A este respecto, cabe plantearse ¿por qué existen representaciones simbólicas que perduran en el tiempo mientras que otras desaparecen? ¿Es que estas persistencias constituyen los patrones o modelos del pensamiento de las manifestaciones artísticas de una cultura? Según Jung [*cit. en Durand, 1993:66*]:

[es el] inconsciente el que provee la forma arquetípica por sí misma “vacía” que para devenir sensible a la consciencia “es llenada” sobre el campo de lo consciente con la ayuda de elementos de representación conexos y análogos.

El arquetipo psíquico es, entonces una forma dinámica, una estructura organizadora de imágenes, pero que desborda siempre las concreciones individuales, biográficas, regionales y sociales de la formación de las imágenes. [*Ibid.*]

Por ejemplo, si pensamos en la música europea, su estructura se pliega comúnmente a la estructura armónica mayor o menor, al ritmo continuo y, sobre todo, a la permanencia en el sistema temperado. Estos modelos musicales guardan su función hegemónica en nuestra sociedad, por eso siguen funcionando aun cuando existen miles de sistemas tonales en todo el mundo. Es así como la estética de la música occidental se rige por reglas bien precisas y por antiguos modelos acústicos tonales que perduran hasta nuestros días. Pese a que los elementos que contiene el modelo original han sufrido cambios evidentes, éste perdura como tal en la estructura de todo un cúmulo de expresiones musicales.

La noción de modelo implica igualmente el carácter no consciente de los contenidos significantes del discurso musical o pictórico, del objeto arqueológico o etnológico. Para Jung, el arquetipo designa las imágenes primordiales comunes “al menos a todo un pueblo o a toda una época”.

El arquetipo no es representación sino forma de representación simbólica inconsciente. . . la presencia de los arquetipos reaparece sin cesar en temas bien definidos al interior de los mitos y leyendas, en las fantasías, los sueños, las ideas delirantes y las ilusiones que nos estremecen y nos fascinan. El arquetipo es energía; él se expresa en el símbolo, librándolo así a nuestro entendimiento. [*Dictionnaire. . ., 1980:96*]

EL SÍMBOLO

El símbolo, al igual que las otras categorías a las que nos hemos referido, ha sido utilizado indistintamente en las ciencias humanas. Se le encuentra como sinónimo de imagen, de alegoría, de signo, de evocación, etc. [Durand, 1993: 7; Eliade, 1980:9] La definición de símbolo se presenta de manera diversa. El *Gran Larousse* [1964] indica lo siguiente:

Símbolo proviene del latín *Symbolum* y del griego *Sumbolon*, signo o marca. Todo lo que es o puede ser considerado como el signo figurativo de una cosa que no cae bajo el sentido. El símbolo sale de una asociación de ideas y presenta un carácter primitivo, religioso y mágico. El símbolo es propio del pasado. Los grandes grupos de símbolos se encuentran en el antiguo Egipto en Mesopotamia o en el mundo greco-romano. El simbolismo romano es muy discutido; algunos investigadores no ven en él más que una versión decorativa de símbolos anteriores. Los símbolos más clásicos y los más persistentes son aquellos que derivan del círculo: disco, estrella, el cielo, el sol, el universo.

Si el término *Sumbolon* "palabra griega que significa la unión de dos términos" es muy antiguo. Hasta hace muy poco tiempo teníamos una noción clara de la realidad del símbolo: en sentido amplio, el símbolo es un intento de definición de toda realidad abstracta, sentimiento idea invisible a los sentidos, bajo forma de imágenes o de objetos.

Las etimologías bipartitas de símbolo contienen invariablemente la referencia y la unión de dos mitades: signo y significado. [Alleau, 1958:14]

Durand [1993:13], en lo concerniente al símbolo y a la representación, declara lo siguiente: "El símbolo es una representación que hace aparecer un sentido secreto, es la epifanía de un misterio. El símbolo se nos revela como la partícula donde reposa el saber profundo de los hombres. Ahí se encuentra la esencia misma de nuestros actos y de nuestras representaciones. Eliade señala, por su parte, que el pensamiento mítico y simbólico no se limita a los primitivos y no se encuentra solamente entre los niños, como lo afirman numerosas interpretaciones evolucionistas:

[. . .] sólo el primitivo o el niño usan el símbolo de manera corriente, lo cual corresponde a un estudio de la asociación de ideas y a una concepción mágica del mundo. Para el primitivo nombrar es "evocar" y es muy peligroso nombrar expresamente un dios por su nombre verdadero. [Beigbeder, 1957:3]

Si seguimos atentamente las ideas expresadas en el párrafo anterior, nos percatamos de que el pensamiento simbólico ha sido asociado con ciertos postulados en torno a la idea de desarrollo de la cultura occidental, la cual pudo alcanzar cierto nivel gracias a dichos estadios de evolución. De ahí que esta cultura considere que las otras culturas deban atravesar por etapas similares de su desarrollo social. Según estos principios, la dicotomía simbólico/primitivos-niños se opone a lo racional/moderno-civilizado, que exalta los principios sobre los cuales se fundamentaba el pensamiento social en el siglo XIX. Lejos de compartir estas ideas, actualmente sabemos que todas las culturas se rigen por el pensamiento simbólico y que éste no se limita a las sociedades salvajes. A pesar de todo, el símbolo, en tanto que representación profunda del pensamiento, no debe ser considerado como pieza arqueológica sino como elemento que nos ayuda a descifrar y a darle sentido al universo significativo; existen tantos símbolos como modelos permanecen en el pensamiento de

cualquier cultura. El simbolismo arcaico nos proporciona, de esta manera, nociones suficientes para representar e interpretar la realidad social contemporánea.

Consideremos que existen símbolos más o menos parecidos en las diferentes culturas humanas. Dichos símbolos se encuentran difundidos de la misma manera en el mundo occidental. El estudio del simbolismo del arte occidental ha reconocido que la iconografía griega y romana ha marcado la producción de muchas de sus manifestaciones contemporáneas. En América sucede algo distinto. En Mesoamérica y en particular en Aridoamérica, dichas manifestaciones no tienen las mismas relaciones simbólicas que aparecieron en las antiguas culturas de Europa y del medio oriente, salvo en el periodo posterior a la conquista española.

La percepción del mundo y su decodificación se realiza a partir de los parámetros de lo simbólico que reinan en cada sociedad. No podemos ser sensibles más que a las manifestaciones que la propia cultura ha producido en su desarrollo histórico. No queremos decir con esto que los estímulos estéticos sean únicamente culturales, todas las sociedades poseen expresiones universales latentes en muchas de sus obras de arte. Lo que las hace particulares es la expresión de los distintos fenómenos, cuya base es similar estructuralmente: la representación del sol, la luna, el mar, la tierra, la oscuridad o la luz. Hay que reconocer el sentido de las estructuras generales sobre las que se crean los símbolos, sin descuidar el carácter específico de expresión, determinado por las diferencias culturales.

EL IMAGINARIO

La posibilidad de asomarse al contorno del objeto cuidando cada parte y de percibir el ensamble imaginario del objeto artístico, es un mecanismo desarrollado socialmente. Es gracias a la recuperación del imaginario, mediante la memoria colectiva, que se posibilita esta tarea. La noción de imaginario se articula íntegramente con los conceptos ya señalados. Símbolos, modelos antiguos, imágenes, mitos, son todas categorías imprescindibles para el estudio de la obra de arte y de la sensibilidad cultural.

Recapitulando acerca de la idea de imagen, podemos considerarla, como el resultado del proceso de representación de un objeto o de una idea. Del mismo modo, se distingue la percepción física de aquella que aparece como el conjunto de imágenes abstractas, recuperadas algunas veces por la memoria (en la relación afectiva articulada con la representación, consciente o no) de los objetos del pasado, ya sea de carácter individual o colectivo.

La investigación de los fenómenos arcaicos es elemental en la búsqueda del soporte estético cultural, como ya lo hemos señalado. Los objetos simbólicos poseen, empero, una amplia gama de cualidades que conciernen a la manera de represen-

tarse como objetos físicos o abstractos. Dichos objetos son aquellos que hacen volver las imágenes y los símbolos primordiales, nos transportan a las imágenes sensibles originales de nuestra vida o de nuestra cultura.

El arte contemporáneo se ha nutrido de la continuidad imaginaria del arte arcaico en un proceso sincrónico. De esta manera es posible situar el imaginario más antiguo, que sirve como sustento de las representaciones simbólicas contemporáneas y restituye las estructuras sensibles que conforman su soporte. En resumen, uno de los objetivos de la investigación etno-estética son los elementos genealógicos de la significación del fenómeno sensible.

¿De dónde provienen nuestros juicios estéticos? ¿Cuáles son los objetos de goce presentes en estos juicios? ¿Por qué no respondemos a los símbolos estéticos cuando no los comprendemos?

Hemos sostenido hasta ahora que el paradigma de la apreciación reside en la fuerza de representación del objeto estético, la cual se manifiesta como portadora de la presencia de dicho objeto. "No es en tanto que imágenes, referentes o indicadores que los objetos estéticos son portadores de significación propias a su cualidad estética: es en tanto que símbolos". [Maquet, 1993:114]

De acuerdo con Maquet, el poder de la impresión estética depende directamente de la puesta en escena del objeto. No obstante, hay que considerar que en la mayor parte de los casos la representación atraviesa por un proceso iconográfico, aun cuando no haya conciencia del fenómeno.

En tanto que evento simbólico, la imagen ha existido desde siempre, pero es el género humano el que se la apropia y la recrea transformando así su naturaleza, al tiempo que la hace perceptible. Este tipo de representación es precisamente la imaginación sensible, la cual se distingue de las imágenes físicas o concretas. "Comúnmente las representaciones de la imaginación se caracterizan por su fuerte carga de afectividad que nos desposee de nuestro dominio y de nuestra libertad [. . .]". [Wenenburger, 1991:72] Las imágenes o el conjunto imaginario sostienen inmediatamente la relación sensible de los objetos proyectados.

El imaginario es entonces el conjunto de imágenes que constituyen y restituyen un sistema o una sociedad en un momento determinado de su devenir histórico.

Los contenidos recurrentes del sueño, las temáticas íntimas de la ensoñación, las invariantes de una obra pictórica verifican a menudo que la composición de imágenes obedezca a estructuras figurativas activas. [Ibid.:61]

El imaginario nos remite a varios sistemas generadores de imágenes. En esta producción imaginaria existe, por una parte, el imaginario onírico y el imaginario mítico, que pertenecen a la parte no consciente de la representación; y por otra, los trastornos imaginarios de la representación. En las patologías de la representación, el

síntoma se manifiesta cuando una imagen se aleja de su objeto real, cuando no hay referentes o conexiones entre el objeto de la representación y el enfoque que el individuo da a la realidad. Podemos decir que el proceso de percepción se hace complejo en el momento en que existen demasiadas imágenes y muy pocos símbolos de decodificación y asimilación. En este sentido, la percepción imaginaria se trastoca en términos del equilibrio social. Sin embargo, esto no quiere decir que el sentido de dicha percepción esté absolutamente fuera de la realidad. Las imágenes producidas por el individuo o por una cultura, provienen de sus significantes particulares. En sentido más amplio podemos decir que las imágenes de la locura, al igual que las imágenes colectivas oníricas y míticas, poseen un sostén que se manifiesta a veces como un fundamento común.

SENSIBILIDAD Y CULTURA

En la investigación etnoestética se pretende articular los significantes al mismo tiempo que encontrar la sintaxis de la dimensión estética. La mayor parte de las ideas sensibles se encuentra bajo la forma de imágenes representables que se difunden en la sociedad. Ocasionalmente, podemos pensar que existen algunas cualidades de la representación que les otorga el carácter de universales. En este sentido, es preciso buscar los ejes de producción de imágenes o de los moldes que han producido a la vez diversas representaciones secundarias. De hecho, hay que considerar la idea de modelo más o menos invariable, pues es a partir de ésta que podemos explicar sus transformaciones y sus cambios mediante el análisis de las imágenes matrices. Como señalamos anteriormente, el soporte estético de los objetos o *locus*, su significado, sólo se descifra en el análisis de los objetos abstractos que inducen las representaciones míticas y simbólicas en los objetos de arte.

La parte sensible, como fenómeno, no puede ser separada de la cultura. Los seres humanos somos el género por excelencia capaz de transformar la naturaleza en cultura, estableciendo relaciones sociales entre individuos. La organización social, al igual que las normas que la rigen, hace que el hombre sea un ser eminentemente social, creador de relaciones que lo obligan a interactuar subjetivamente.

En toda cultura encontramos sistemas jerárquicos de organización, del mismo modo que encontramos sistemas de representación religiosa y sistemas de representación estética, ambos articulados en la mayoría de los casos. Dichos sistemas reúnen y enlazan relaciones afectivas entre los individuos. Lo sensible es una rama que recubre todos los sistemas de la sociedad. No obstante, es el aspecto artístico el que permite asir y entender una parte de la subjetividad generada colectivamente.

La estética en la cultura occidental no sólo surge de la intención de exponer las obras de arte o los objetos dignos de ser representados. Esto significaría que la esté-

tica no aparece hasta el surgimiento de los museos. Sin embargo, la puesta en escena del arte, antes de esta época, no se realizó en un solo lugar ya que no existía la intención de la representación directa de los materiales en términos de preservación o conservación. Las fiestas religiosas, al igual que los sitios religiosos y rituales, eran los lugares de representación de las obras de arte. A pesar de que los objetos no tenían una intención expresamente estética se encontraban —al igual que en las sociedades indígenas— bajo la comunicación simbólica socializada, aun cuando no se tuviera la voluntad de mostrar dichos objetos.

El arte de las distintas sociedades no tiene por qué ubicarse en la intención estética. Lo que sucede con frecuencia es que la administración de esta intención diversifica a los sujetos hacia los que se dirige. En el arte de la cultura occidental se recurre a menudo al argumento de que las obras de arte deben realizarse con toda la intención estética de los observadores. Pese a ello, la puesta en escena del arte tradicional o del arte prehispánico mexicano no entran en esta concepción.

Debemos comprender que si hay una representación del universo religioso que hace mover la afectividad colectiva, no se trata de un arte de *divertimento* con una intención estética unidireccional, sino de un arte donde la puesta en escena pone en peligro la supervivencia de la cultura. Las manifestaciones artísticas de las culturas tradicionales tienen relación directa con la reproducción social. Al ser la fiesta el espacio en el cual se exponen los objetos artísticos, la imaginería estremece la realidad colectiva y tiene, por consiguiente, un papel significativo como regulador social.

Los sistemas de representación imaginaria son universales ya que se encuentran presentes en todas las culturas. La imagen, al igual que la apreciación estética, está indisolublemente ligada al género humano, tal como lo señalamos anteriormente. La experiencia estética, en tanto que representación, puede provenir de la simple admiración de los objetos o de la contemplación de un paisaje. Este tipo de experiencia estética no se encuentra forzosamente ligada a la experiencia artística, que tiene de por medio la creación así como una decodificación particular del concepto de belleza. Sin embargo, lo estético o sensible se manifiesta en diversos campos. Se encuentra asociado tanto a una infinidad de actividades lúdicas como a lo grotesco, al igual que a las relaciones que constituyen la afectividad humana, incluyendo las emociones y los sentimientos.

BIBLIOGRAFÍA

Alleau, René
1958 *De la Nature du symbole*, Paris, Flammarion.

Beigbeder, Olivier

1957 *La symbolique*, Paris, PUF.

Derrida, Jacques

1980 "Envoi" en *Actes du XVIIIème Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, Estrasburgo. C.N.R.S., Université des Sciences Humaines de Strasbourg.

1980 *Dictionnaire encyclopédique de psychologie*, Paris, Bordas.

Durand, Gilbert

1989 *Beaux-arts et archétypes*, Paris, PUF.

1992 *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod (1981, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario introducción a la arquetipología general*, Madrid, Taurus).

1993 *L'Imagination symbolique*, Paris, PUF.

Durkheim, Emile

1924 "Représentations Individuelles et Représentations Collectives" en *Sociologie et Philosophie*, Paris, Librairie Félix Alcan.

Eliade, Mircea

1980 *Images et Symboles*, Paris, Gallimard. (1979, *Imágenes y símbolos: ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, Taurus).

Frere, Jean

1980 "Les origines grecques du problème de la représentation (Sophistes, Aristote, Stoïciens et Sceptiques)", en *Actes du XVIIIème Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, Strasbourg, C.N.R.S., Université des Sciences Humaines de Strasbourg.

1992 *Grand Dictionnaire de Psychologie*, Paris.

Larousse

1964 *Grand Larousse*, Paris.

Jung, Carl Gustav

1993 *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Paris.

Georg Maquet, Jacques

1993 *L'anthropologue et l'esthétique*, Paris, Métailié.

Micro, Robert

1992 *Dictionnaires le Robert*, Montréal.

Moscovici, Serge

1961 *La psychanalyse, son image et son public*, Paris, PUF.

Ricoeur, Paul

1980 "Mimesis et Représentation", en *Actes du XVIIIème Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, Estrasburgo, C.N.R.S., Université des Sciences Humaines de Strasbourg.

Rouget, Gilbert

1995 "Ethnomusicologie d'un Rituel. La représentation, ou de Velázquez à Francis Bacon", en *L'Homme*, núm. 133, París.

Sartre, Jean Paul

1948 *L'imaginaire*, París, Gallimard.

Sperber, Dan

1981 "L'interprétation en Anthropologie", en *L'Homme*, núm. 21, París.

Wenenburger, Jean Jacques

1991 *L'imagination*, París, PUF.

Zac, Sylvain

1980 "Représentation et Révélation dans la Philosophie de F. H. Jacobi", en *Actes du XVIIIème Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, Estrasburgo, CNRS, Université des Sciences Humaines de Strasbourg.

Antropología autorreflexiva. Apuntes sobre la historia y el devenir de la antropología mexicana*

Fernando López Aguilar**

RESUMEN: *En este artículo se propone la necesidad de cimentar una antropología autorreflexiva que, desde las miradas transdisciplinarias, inicie una revisión profunda de la historia y de la sociología de la disciplina para entender las razones por las cuales, desde nuestra perspectiva, no se han realizado polémicas y debates sobre los temas sustantivos de otras antropologías: el cambio de los sujetos de estudio, la credibilidad del discurso antropológico, la ética, los fines y las metas. A partir de estas reflexiones será posible transitar por esta situación crítica que ha caracterizado el fin de milenio.*

ABSTRACT: *This article proposes the necessity to construct an autorreflexive anthropology that, from transdisciplinary glances, may initiate a deep overhaul of anthropological and sociological history to understand the reasons dueto which, in our perspective, there have not been controversial debates on the main subjects of other anthropologies: the change in the subjects of study, the credibility of anthropological speech, the ethics, the aims and the goals. With these reflections it shall be possible to journey through this critical situation that has characterized the end of the millenium.*

El pasado no puede recordar el pasado. El futuro no puede generar el futuro.
El lado afilado de este instante, de este aquí y ahora, es siempre,
ni más ni menos, que la totalidad de todo lo que existe.

ROBERT M. PIRSIG

HISTORIA Y MITO

Parece ser común en todas las culturas que la idea de un fin de ciclo provoque incertidumbre. El ser humano es resistente a la innovación porque ésta implica un esfuerzo energético y psicológico superior al normal: calcular el riesgo y la decisión

* Este artículo tiene como base la ponencia "La antropología y las ciencias de la complejidad", presentada en el *Primer Congreso Nacional de Ciencias Sociales* el martes 20 de abril de 1999. Tema: La investigación antropológica. Sesión: Balance de la antropología. Agradezco los comentarios críticos de Ignacio Rodríguez, Mechthild Rutsch, Carlos García Mora y Carlos López Beltrán.

** ENAH-DP.

de minimizarlo o maximizarlo pone en juego todas las certezas y las utopías fundadas en la experiencia, mítica o histórica. Ante la crisis, más allá del dejarse llevar, de la vista atrás, el tomar las respuestas ya conocidas para enfrentar situaciones nuevas significa aferrarse a un clavo de certidumbre en tiempos desconcertantes. Se trata de la clásica fórmula más de lo mismo, la cual considera las soluciones que alguna vez fueron eficaces como las únicas posibles:

El problema de toda adaptación a unas circunstancias determinadas no es otro que éstas cambian. [. . .] Está claro que ningún ser viviente puede comportarse con desorden —es decir, hoy así y mañana de un modo totalmente distinto— en su medio ambiente. La necesidad vital de adaptarse conduce inevitablemente a la formación de unos modelos de conducta que tienen como objetivo conseguir una supervivencia lo más eficaz y libre de dolor posible. Pero, en cambio, por unos motivos todavía enigmáticos a los mismos investigadores de la conducta, animales y hombres tienden a conservar estas adaptaciones óptimas en unas circunstancias dadas, como si fueran las únicas posibles para siempre. [Watzlawick, 1992:33]

Esta solución, minimizadora del esfuerzo, no toma en cuenta que con la recursividad de los errores locales, los ruidos y las perturbaciones externas, la adaptación deja de ser la mejor solución posible y se construye una ceguera sobre las alternativas que existieron o que ahora hay. Con el tiempo la situación se torna más difícil, la panacea más ineficaz, y entonces se aplica la respuesta aparentemente lógica: más de lo mismo para, contrariamente a las expectativas, “cosechar más cantidad de la misma miseria”. [*Ibid.*:34]

La mirada hacia atrás supone que el remedio conocido, mítico o real, es narrado por la historia; se trata, entonces, de una clásica flecha hacia la extinción o la entropía que se confronta con las flechas de la utopía que el grupo haya construido para enfrentar sus ciclos y sus límites. Es una crisis plagada de paradojas, con alta posibilidad de construir profecías que se autocumplan, en la que sólo la maximización del riesgo puede abrir horizontes de posibilidad antes no imaginados, construir respuestas que de alguna manera implican el olvido de la historia o el mirarla como una experiencia irrepetible.

Para el materialismo cultural esto es una paradoja, pues ha propuesto que las estrategias minimizadoras, como constantes biopsicológicas (del gasto energético, del riesgo), explican el cambio, “explican mucho con poco”, aunque las consecuencias a largo plazo suelen ser contrarias a las esperadas¹ y, por tanto, enigmas a resol-

¹ Véase Harris, 1979: 78 y s.: “1) Las personas necesitan comer y, por lo común, optarán por las dietas que ofrezcan más calorías, proteínas y otros nutrientes. 2) Las personas no pueden permanecer totalmente inactivas, pero a la hora de enfrentarse a una tarea específica, preferirán realizarla consumiendo el mínimo de energía. 3) Las personas poseen una sexualidad muy desarrollada y obtienen un placer reconfortante del coito (heterosexual en la mayor parte de los casos). 4) Las personas necesitan amor y

ver. Sin embargo, lo que se refleja en realidad es un dilema del pensamiento occidental: el mundo de la razón, la certeza y la confianza, que ha propuesto la ciencia y en especial la nomotética, contra la experiencia cotidiana incierta y azarosa. La historia de la evolución ha demostrado que en el umbral crítico, en la hipercomplejidad, maximizar esfuerzos y riesgos implica la búsqueda de nuevas soluciones, imaginarias o mitológicas, prácticas o creadoras, se potencia la inventiva y se construyen nuevas ilusiones. [Morin, 1992:165]

A pesar de la declaración de metas cognitivas de algunas posturas teóricas, la antropología ha sido especialmente discreta en torno al estudio de la transición de estados y estructuras o de las propiedades emergentes de los sistemas, pues normalmente ha enfocado estos procesos desde perspectivas que sólo llevan a constatar el cambio pero no a comprenderlo: o bien se enuncian variables cuya acción deriva en trayectorias hacia la estabilidad y el equilibrio, o bien se asume el efecto “caja negra” o “milagro dialéctico” para la explicación de esos procesos. No obstante, llaman la atención las investigaciones de Taitner [1995] sobre el colapso de las sociedades complejas, las de Turner [1988, 1990] sobre la liminalidad y la paradoja de no-pertenencia en la situación interestructural que se resuelve a través del ritual y de los *rites de passage*, las de Morin [1982, 1992] sobre el rumor de Orleans y de Amiens así como sus ensayos posteriores y las de Alberoni sobre la transición de las revoluciones hacia su institucionalización y las nociones de crisis, sensación de fin y término, con su opuesto, el sueño de un hombre (nuevo) mejor en el futuro.²

Inserta en la mirada occidental, con su noción del tiempo cristiano en el que concuerda este fin de siglo con el fin de milenio,³ la antropología no ha sido ajena a la percepción del límite y del cambio. Desde hace tiempo se han realizado congresos, reuniones, simposios y se han publicado libros con la finalidad de apreciar el estado de la antropología de cara al siglo XXI.⁴ Una sensación de crisis deambula en el pensar de la disciplina así como en el de las ciencias sociales y se vislumbra un horizonte de posibilidad para el futuro. En México uno de los eventos recientes fue la

afecto para sentirse felices y seguras, y, a igualdad de las demás cosas, harán lo posible para aumentar el amor y afecto que los demás les dan”. [Ibid.:79]

² Éste puede llamarse milenarismo, regreso de Quetzalcóatl, socialismo, nueva era o sexto sol. [Alberoni, 1984, 1988]

³ Independientemente de que los tiempos reales, con los ajustes cronológicos, destaquen que Cristo nació (paradójicamente) cuatro años antes de que naciera (de manera que el fin de milenio ocurrió entre 1996 y 1997) y de que no existe un año cero (por lo que el cambio de milenio será del año 2000 al 2001), para otras culturas no hay un ciclo que venza en este tiempo. Por ejemplo, este año se inició el 2659 de la era japonesa, el 6712 del periodo juliano y el 2752 de la fundación de Roma, es el 2311 de la era de los griegos, el 1420 de la hégira, el 5760 de la judía. Al respecto puede consultarse la toma de posición que hace el *Calendario Ghlván*. Para una reflexión sobre el tiempo en arqueología véase Linda Lasky, 1999.

⁴ Véase al respecto Ahmed y Shore, 1995; Wallerstein, 1998. La Comisión Gulbenkian estuvo compuesta por Immanuel Wallerstein (Presidente), Calestous Juma, Evely Fox Keller, Jürgen Kocka, Dominique Lecourt, Valentin Y. Mudimbe, Kinhide Mushakoji, Ilya Prigogine, Peter J. Taylor, Michel-Rolph Trouillot y Richard Lee (Secretario Científico).

pasada reunión de la Sociedad Mexicana de Antropología en San Luis Potosí. En nuestro país se piensa que una evaluación correcta del estado actual ayudará a conducirnos hacia un mejor destino de la antropología del siguiente año, de la centuria venidera, del milenio que se avecina. Sin embargo, para antropologías como la británica esa respuesta debe ocurrir bajo una situación de crisis que permita ofrecer una nueva relevancia a la disciplina⁵ o, en un ámbito más amplio, que plantee la necesidad de abrir las ciencias sociales. [Wallerstein, 1998]

Aparejada con esa imagen optimista que tenemos del futuro después del límite, es probable que ocurra una mirada equivalente desde el siglo XXI hacia el XX, consecuencia de la idea de que los tiempos tienen cortes abruptos, crispados, y de que dentro de esos periodos todo es homogéneo: "vamos a ser los antropólogos del siglo pasado", dijo irónicamente hace unos años Carlos Navarrete [c.p., 1990], lo que es peor, agregó, "del milenio pasado, y esa lectura nos coloca en el mismo tiempo que Childe, Caso, Gamio, Nicolás León. . . Sahagún".

La mirada *naive* hacia el pasado emerge cuando no existe un conocimiento profundo de la historia, ésta se interpreta entonces sin la necesaria ruptura de los prejuicios y preconcepciones intuitivas y se (re)crea conforme discurre una mayor distancia en el tiempo. ¿No son acaso equivalentes, para la mirada actual, los dinosaurios del Jurásico y del Cretácico, aunque disten cien millones de años entre sí? A pesar de las pretensiones de científicidad de la antropología mexicana y de sus intentos por construir una ética objetiva en torno a sí misma, ésta se manifiesta despreocupada de su pasado y se conforma con las visiones panorámicas y sin detalle que corroboran su idea de un crecimiento por agregación, para volver a caer en los atisbos irracionales hacia sí misma: predominan el rumor, el anecdotario y los lugares comunes.

La amnesia antropológica y el rechazo a la autorreflexión pueden entenderse mejor con el argumento de una dictaminadora del libro *Arqueología, realidades e imaginaciones* (cuyo peso en el dictamen resultaba crucial por sus muy difundidos reconocimientos), quien comentó que rechazaba la publicación porque muchos de los textos tenían un carácter sindical más que académico. Resulta curioso que el reto de la lectura que se construye desde la propia autorreflexividad, que pasa necesariamente por muchas formas de la mirada filosófica, epistemológica y hasta laboral, sea juzgado de esa manera, no sin un tinte político y, en consecuencia, descalificado y rechazado para su publicación. La paradoja es que, finalmente, el sindicato de investigadores del INAH publicó esa colección de textos. Este hecho, que la dictaminadora manifestó a varias personas, fue constatado en la "Introducción" de Luis Vázquez:

⁵ "Introduction: Is Anthropology relevant to the Contemporary World?". [Ahmed y Shore, 1995: 12-41]

No obstante que haya una afortunada coincidencia entre este soporte y algunas ponencias e individuos involucrados aquí, la obra está lejos de ser una típica “denuncia sindical” —como arguyó un prejuiciado dictaminador anónimo para rechazar su publicación—, al tiempo que sostenía que sus planteamientos “interesan exclusivamente a las autoridades del INAH” [sic] ¡Imposible discutir este sinsentido que atenta contra las reglas básicas del pensamiento lógico! Pero a lo que quiero aludir es al hecho indignante de que hasta la más elemental crítica es digna de la peor de las represalias a que se puede someter a un investigador: impedir la difusión de sus ideas. [Crespo, Viramontes y Rodríguez, 1996:15 y s]

El vacío de conocimiento histórico de la propia disciplina ha llevado, también de manera natural, a la construcción de mitos fundadores que habrá que evaluar y reflexionar profundamente, pues se apoyan en citas y en falacias de autoridad que se repiten infinitamente hasta crear la noción de que lo que se dice, lo que se enuncia, es lo que realmente fue, la verdad objetiva de la historia de la antropología que transforma, en muchos casos, el mito en dogma de fe. Y aquí cabe destacar el fenómeno de pérdida de la memoria en un sector mayoritario del gremio arqueológico.

Los ejemplos son diversos, pero hay uno que se construye con varios enunciados: que Manuel Gamio fue el padre de la antropología mexicana, que la antropología mexicana se inició con Boas, quien desde la Escuela Internacional propuso la separación en especialidades y la interdisciplina, como la ejecutó Gamio en el valle de Teotihuacan y, por supuesto, que no hubo una antropología porfiriana. Los investigadores porfirianos fueron diletantes del siglo XIX marcadamente positivistas que poco aportaron a lo que sería la antropología del siglo XX.⁶ Se piensa también que la Escuela Mexicana realmente contribuyó con aportes sustantivos a la antropología mundial, a la metodología y a los procedimientos de investigación, a las teorías y reflexiones universales sobre el hombre, es decir, que tuvo un carácter particular y distintivo de otras escuelas de pensamiento. Muchas preguntas se desgranán: ¿existía una tradición porfiriana que le dio lugar y permitió la llamada antropología integral?⁷ ¿Existían planteamientos y postulados de los antropólogos del porfiriato negados u olvidados por la antropología posrevolucionaria?⁸

Otro mito, *vox populi*, señala que la gran época de oro de la antropología mexicana ocurrió entre la década de 1940 y 1950, cuando se fundó la ENAH, el INAH y la Sociedad Mexicana de Antropología, se creó el concepto de Mesoamérica —tan caro a los arqueólogos patrimonialistas— y aparecieron los grandes maestros formadores

⁶ Las investigaciones de Rosa Brambila y Rebeca de Gortari [1997] sobre la época abren la sospecha de que este planteamiento es erróneo. Véase también Mechthild Rutsch [1998: 48-52; *s.f.*]

⁷ Una reflexión que apenas comienza a adquirir forma con la tesis de licenciatura en historia de José Roberto Gallegos.

⁸ Es la tesis doctoral de Mechthild Rutsch la que aborda este punto crucial para la historia de la antropología mexicana: *Antropología mexicana y antropólogos alemanes en México*. Desde finales del siglo XIX a principios del siglo XX. [En preparación]

de las generaciones siguientes. Este apogeo estuvo precedido por una fase de oscurantismo (la década de los veinte a los treinta) que ha continuado después de los años setenta, salvo por unos cuantos verdaderos alumnos de esas grandes autoridades que intentan mantener la verdadera ciencia y la interdisciplina; una trayectoria hacia la decadencia que se manifiesta como nostalgia por el pasado y por lo que se ha perdido.

Se dice también que existe una distancia histórica entre una antropología académica y otra patrimonialista que, como condición de origen, marcó un conflicto entre instituciones. Esa distancia toma la forma de distancia institucional entre antropólogos teóricos y antropólogos empíricos, técnicos o aplicados. Por ejemplo, INI-INAH-IIA-CIESAS,⁹ o bien la separación entre la Dirección de Salvamento Arqueológico y la Dirección de Investigación y Conservación del Patrimonio Arqueológico del INAH.

En estas circunstancias emergen lecturas y preguntas sobre cuyas respuestas habrá que reflexionar detenidamente: ¿qué ha cambiado entre la época de Leopoldo Batres y su proyecto en Teotihuacan para la celebración del centenario de la Independencia y los doce megaproyectos (dirigidos por arqueólogos del INAH y del IIA) del sexenio pasado o los tres de próxima realización? ¿Y entre los rescates etnográficos de Nicolás León y los inventarios que se pretenden iniciar en fecha próxima? Los primeros son de finales del siglo XIX y de la primera década del XX, los otros del final de la última década del XX.

Por supuesto que la antropología ha sufrido cambios en el discurrir de la centuria pasada, pero las ingenuas visiones progresivas que presuponen un crecimiento acumulativo, las cándidas preconcepciones del crecimiento degenerativo (todo tiempo pasado fue mejor) o la mirada al más clásico estilo de la historia cultural (ciclos de apogeo y decadencia) poco aportan para una evaluación correcta de la antropología de hoy, de sus avatares en el tiempo y para entender cómo es ahora y cómo ha llegado a su estado actual.

Cada una de esas flechas del tiempo ha tenido sus representantes y se fundamenta en dos situaciones: el olvido del detalle de la historia y, consecuentemente, la construcción de metarrelatos y mitos. Para ciertos momentos de la historia de los historiadores de la disciplina es comprensible. Curtis Hinsley [1996:20], por ejemplo, ha reconocido que en los Estados Unidos la historia de la antropología era una actividad propia de los investigadores de edad avanzada,¹⁰ un pasatiempo de jubilación, fragmentos de memoria o palabras definitivas para disputas añejas, y que en todos los casos tenía un carácter progresista y positivista: la mirada superficial de la historia, la amnesia, los estudios panorámicos, los ensayos que otorgan prestigio y

⁹ Conviene revisar el texto de Luis Vázquez [1997] para una opinión al respecto.

¹⁰ En México, un caso parecido es el libro de Ignacio Bernal [1979].

reconocimiento de autoridad a determinados autores que refuerzan una perspectiva,¹¹ la exagerada valoración de algunos proyectos y hallazgos, el ocultamiento de los lados perversos, oscuros o humanos de los personajes y de las historias de las instituciones, de los grupos, proyectos y comunidades académicas. Muchas veces, más que actos dolosos, tienen su punto de partida (y de llegada) en la ingenuidad con la que se aborda la reflexión histórica, la cual deriva en el reforzamiento de la flecha del tiempo (pre)construida, confeccionada con anterioridad, ante la que el investigador es incapaz de sobreponer una ruptura hermenéutica y de someter a debate o interrogación. Se trata de la historia whig, un legado de la Ilustración que “presupone justamente aquello que intenta ilustrar: una trayectoria ascendente hacia un conocimiento más exacto y acumulativo”. [Hinsley, *ibid.*]

De hecho, también parece tratarse de una variante disciplinar y local del tipo de búsqueda de historicidad que dio lugar a la construcción de los estados-nación. Díaz-Andrew ha señalado, siguiendo a Anthony Smith, que se requiere de la paradoja del pasado adecuado y del futuro creíble en un presente moderno, pues resultará útil para las élites, “que emplearán un conjunto de aspectos de la historia para manipular las emociones de las masas”. Por supuesto, la analogía incluye también el *exempla virtutis*, que la historia sea suficientemente maleable en la construcción de una memoria compartida y de una cultura común. [Díaz-Andrew, 1998:118] La legitimación, la construcción de un paradigma común y la unificación de lo diverso es el resultado para la antropología, cuyo fundamento es el mito.

Por ello es que las expectativas del futuro enfrentan la pregunta que Alberoni ha destacado en el pensar del devenir: “¿Cómo podemos decir qué será mañana progreso si no sabemos decir qué sucedió en el pasado?” [Alberoni, 1988:32] Él mismo responde: a través del mito, es un acto mitopoético puesto que el mito y la historia juegan el mismo papel, dan sentido al mundo, al momento actual. Esto demuestra que la comunidad antropológica se comporta como cualquier grupo humano: la historia develada con profundidad importa poco, pues resulta peligrosa o deconstructiva. De ahí que, salvo honrosas excepciones, no interese para el antropólogo común la historia y la sociología de su disciplina: los mitos fundadores son suficientes.

Visto de esta manera, con todo y el buen deseo de ofrecer un aporte racional a la evolución de la antropología, las declaraciones que han puesto la mirada de su comprensión del presente y su horizonte de futuro en la nostalgia por el pasado mítico resultan infructuosas no sólo para entender la situación actual sino para construir los horizontes de posibilidad del devenir de la ciencia en el siglo XXI. La comunidad antropológica, en su autorreflexión, refuerza lo que el pospositivismo ha

¹¹ Viene al caso la visión sospechosamente trivial de Litvak [1996] en sus textos sobre historia de la antropología.

buscado demostrar sobre la historia de la ciencia: la racionalidad no suele ser el común denominador de la actividad científica.

NUEVO PARADIGMA

La antropología aplicada fue la respuesta de la Escuela Mexicana a los retos cognitivos de la disciplina. Los propios planes de estudio de la ENAH hicieron énfasis, durante la época de oro y prácticamente desde su fundación, en la aplicación del conocimiento antropológico, pero esto no surgió ni con el INAH ni con Alfonso Caso. Es una historia antigua que apenas se está develando. El propio José Luis Lorenzo [1982:31] decía hace años:

El INAH aceptó a la Escuela en su seno para formar a los arqueólogos y a sus demás *técnicos*, y no debemos olvidar que el Instituto es un organismo estatal que tiene a su cargo la defensa y el estudio de lo arqueológico, entre otras cosas. Por lo tanto se trataba de formar *profesionales eminentemente prácticos*, capaces de enfrentarse al trabajo sin complicaciones, para salvar, para preparar —sí señores— para preparar zonas arqueológicas y museos para el turismo.¹²

Los cambios estructurales e institucionales de la antropología mexicana ocurridos durante los últimos cien años (que han sido tratados por los pocos estudios de historia de la antropología)¹³ se entrelazaron con una invariante, la defensa y conservación del patrimonio cultural, tanto arqueológico como etnográfico. El patrimonialismo, asociado con el nacionalismo, ha sido consustancial a las élites de la antropología. Cabría preguntar entonces, ¿el patrimonialismo dio forma a las estructuras de la antropología o fue a la inversa? ¿El patrimonialismo obstaculizó la producción de conocimientos en la antropología? El indigenismo y la antropología aplicada, pensados para resolver los problemas de la población de México o para rescatar su cultura, ¿pueden asociarse con el patrimonialismo, se podría suponer que retrasaron la producción de saber en la etnología y en la antropología social? Margarita Nolasco [s.f.:67] insinuó una circunstancia de este tipo:

La antropología aplicada en México se canalizó hacia la solución del problema indígena, descuidando o no tratando otros problemas igual de importantes, tales como los relacionados con el desarrollo urbano, los problemas de hacinamiento y la promiscuidad, los problemas del marginalismo o de la dominación colonial, del extensionismo agrícola, de

¹² Todos los textos de las citas que están en cursivas son del autor.

¹³ El esfuerzo contra la amnesia lo iniciaron Carlos García Mora y los colaboradores de la obra de quince tomos publicada por el INAH: *La antropología en México*, así como aquellos investigadores que se dedican al entendimiento histórico y antropológico de la antropología, como el *Seminario de Historia, Filosofía y Sociología de la Antropología Mexicana*.

la educación básica, de la sociopatología urbana y rural, de la salud pública, de la guerra, etcétera.

Según algunos de los pocos estudiosos de esta historia¹⁴ el enfoque patrimonialista, privilegiado por las jerarquías políticas y académicas del país, ha sido uno de los factores que han limitado los aportes teóricos de la antropología mexicana. Por lo tanto, ésta puede ser vista como una excelente antropología hecha por antropólogos alemanes, franceses, estadounidenses o refugiados españoles.¹⁵ Rutsch [en preparación], por su parte, propone que esa relación ocurrió durante el momento de la profesionalización:

Para el caso de la arqueología, Vázquez ha mostrado que el patrimonialismo (como concepción expoliada de propiedad privada sobre un patrimonio inmueble) tiene hondas raíces históricas que, en su devenir, ubica en las cortes europeas y la Colonia. Argumenta que tal patrimonialismo reaparece en la conciencia moderna de administración del patrimonio nacional, mediada por la relación clientelar entre poder ejecutivo, arqueología y arqueólogos. [1995:74-125] Cabría sostener que esta tesis de continuidad vale para el proceso de profesionalización de la antropología en su conjunto, tanto en cuanto a su patrimonialismo como lo que llamaré su Estatismo, esto es, su determinación por intereses estatales (que al parecer ni han superado el evolucionismo social, ni al difusionismo geográfico en la antropología y la arqueología, respectivamente). Hasta la actualidad, aquí también puede notarse una relación clientelar con el Estado.

Clientelismo y patrimonialismo crearon en el arqueólogo—no sólo de México—un sentimiento de propiedad: mi sitio, mis datos. Pero esto no fue exclusivo de esa disciplina ni de México. La antropología en general, también en otras partes del mundo, construyó nociones semejantes como consecuencia de la necesidad de conformación de expertos y autoridades, de la especialización llevada hasta el extremo. En otras latitudes se ha reconocido que el etnógrafo y el antropólogo cultural o social se comportan de manera parecida: mi aldea, mis informantes. [Ahmed y Shore: 20] ¿Ocurrió lo mismo en otros campos del conocimiento? ¿Es factible relacionar la especialización con la apropiación de la evidencia: mi archivo, mi expediente, mis documentos, mis restos óseos... mis indios? ¿Es un fenómeno característico de las ciencias blandas u ocurre de manera semejante en las ciencias duras: mi experimento, mi problema, mi tema?

Entre el énfasis aplicado de la antropología y la necesidad de conocer los problemas que se pretendían resolver se manifestó un fenómeno diverso que en los últi-

¹⁴ Entre ellos Luis Vázquez [1997], Ignacio Rodríguez [1996], Rutsch [ob. cit.].

¹⁵ En arqueología recuérdese *The Basin of Mexico*, de Sanders, Santley y Parsons, sin traducción al castellano a pesar de que es fuente de consulta desde su edición en 1979, como señaló Carlos García Mora [1996:23] en su contribución al libro censurado. En etnología, *La mitad del mundo*, de Jacques Galinier.

mos treinta años ha significado una añoranza del pasado, de la época de oro, un provincianismo manifiesto en el alejamiento de las teorías y reflexiones sobre el hombre que ocurrieron en otras latitudes y un encierro en sí misma que llevó a la especialización y creación de compartimientos cada vez más pequeños como meta de estudio. En consecuencia, cada vez se ha sabido menos de lo que otros antropólogos hacen. Los especialistas se transformaron en ignorantes de las metas de su disciplina y de lo que otros especialistas hacían y, de manera amplificadora, a los superespecialistas les ocurrió lo mismo. La arqueología es quizá un ejemplo claro de este proceso: de antropólogo a arqueólogo a especialista en clasificación de materiales arqueológicos, a especialista en tipología cerámica, a especialista en cerámica de una región y, dentro de ella, sólo la de un periodo.

La antropología se separaba en disciplinas y en su interior se creaban investigadores de alta especialización, también se incrementaba la añoranza del origen supuestamente integral e interdisciplinario: se reforzaba el mito y se delineaba la quimera. A pesar de todo, el término se actualizó y se tomó el de transdisciplina, como en otras áreas del conocimiento más avanzadas, aunque se le vació de contenido para usarse como sinónimo de los viejos términos multidisciplinaria e interdisciplina.

Hay algo en común en todas las ciencias. La trayectoria hacia la hiperespecialización es reflejo de la forma en que se piensa, cartesianamente, que se comporta la realidad, en especial la relación todo-partes, donde se presupone que la parte es estable, uniforme, idéntica a sí misma. Tiene que ver también con el proceso analítico-sintético derivado de la visión cartesiana, determinista y lineal de la realidad. Young [1989:79] señaló:

La gran fisura que existe en nuestro esquema fundamental de pensamiento surgió en los siglos dieciséis y diecisiete con la caída de la explicación organicista de Aristóteles [. . .] Hemos tenido una importante ruptura en nuestro pensamiento desde entonces. Hubo tensiones en el Renacimiento tardío que estaban desgastando las explicaciones aristotélicas en términos de las causas formales, finales, materiales y eficientes, pero en la revolución científica el conocimiento y la realidad eran codificados de tal manera que la mente y el cuerpo, el sujeto y el objeto, la cultura y la naturaleza, la fantasía y la realidad externa, y el entero y el fragmento, estaban divididos.¹⁶

Se trata, en pocas palabras, de la construcción de los dos mundos que definieron la ciencia clásica y que Wallerstein y colaboradores [*ob. cit.*:3-36] relatan a propósito de la historia de las ciencias sociales:

La creación de las múltiples disciplinas de ciencia social fue parte del intento general del siglo XIX de obtener e impulsar el conocimiento "objetivo" de la "realidad" con base en

¹⁶ Traducción de Olivia Loveland López.

descubrimientos empíricos (lo contrario de la “especulación”). Se intentaba “aprender” la verdad, no inventarla o intuirarla. [*Ibid.*:16]

Una alternativa para aprehender la verdad fue la fragmentación disciplinar, bajo el entendido de que cada campo tomaría un segmento estable y uniforme del mundo para construir una mejor explicación. Así, la búsqueda incesante de lo homogéneo se asoció con el modo de segmentar la realidad y cada corte se convirtió en la meta explicativa de la ciencia, de la disciplina o de la subdisciplina. A su vez, cada nueva fracción llevaba a creer que el objeto real de conocimiento se encontraba oculto en una parte más pequeña. Por estar inmersas en una visión determinista, se pensaba que lo infinitamente pequeño era la esencia del fenómeno y había que buscarlo para someterlo nuevamente a análisis y encontrar ahí qué parte era la causa, en el entendido de que su magnitud era equivalente a la del efecto. Pero cada parte podía estar compuesta de más partes, que a su vez podían subdividirse, y así hasta el infinito. Cada disciplina encontró áreas de especialización y superespecialización en segmentos cada vez más pequeños en la medida en que perdía de vista la idea de la meta explicativa totalizadora.

Un ejemplo, en el caso de la antropología, es la periodización y la regionalización, aunque no es el único. En el campo de la biología Lovelock [1995:25], uno de los fundadores de la teoría de la complejidad, preguntaba:

¿Por qué desarrollamos las ciencias de la Tierra y las de la vida de forma conjunta? Más bien tendría que preguntar: ¿por qué han sido separadas por una disección inmisericorde en disciplinas distintas y aisladas? Los geólogos han tratado de persuadirnos de que la Tierra es sólo una bola de roca, mojada por los océanos; y que la vida simplemente es un accidente, un pasajero tranquilo que ha subido en *autostop* para realizar un trayecto en la bola de roca. El caso de los biólogos no ha sido mejor. Han afirmado que los organismos vivos son tan adaptables que han sido aptos para todos los cambios materiales que han ocurrido durante la historia de la tierra.

El enfoque reduccionista, indudablemente, tuvo éxito en cada espacio disciplinar para producir el conocimiento que se tiene del mundo pero que ahora se muestra insuficiente. El problema radica, como dijo Fritjof Capra [1992:111], en que todavía se considera que ése es el único enfoque válido y en que se sigan organizando las investigaciones de acuerdo con él:

Los estudiantes no tienen ningún incentivo para desarrollar conceptos integradores y los centros de investigación utilizan sus fondos casi exclusivamente para resolver problemas formulados dentro de la estructura cartesiana. Se piensa que no vale la pena investigar científicamente cualquier fenómeno que no pueda explicarse en términos reduccionistas.

No cabe duda de que la forma en que se concibe el mundo determina la manera en que se accede a su conocimiento y se establecen sus posibilidades y limitaciones. La visión reduccionista y cartesiana fue construida al mismo tiempo que la física newtoniana contribuía a la construcción del paradigma de la ciencia, con lo cual se estableció el mundo determinista y mecanicista. De ahí se trasladó a las metas del conocimiento: el mecanismo de la evolución, el motor de la historia. Si dios era el gran relojero, su obra, la realidad, dirían los posmodernos, se concibió como una megamáquina [Ballesteros, 1989] cuyas partes estructurales podían ser disectadas para conocer su funcionamiento. Esas partes se pensaba — eran así en la realidad, y la habilidad del científico radicaba en que el corte fuera objetivo, es decir, que se correspondiera con un segmento del mundo real. La simplificación de la filosofía y de la ciencia operó a través de la

Reducción de lo complejo a lo simple (reducción de lo biológico a lo físico, de lo humano a lo biológico). Una hiperespecialización habría aún de desgarrar y fragmentar el tejido complejo de las realidades, para hacer creer que el corte arbitrario operado sobre lo real era lo real mismo. Al mismo tiempo, el ideal del conocimiento científico era descubrir, detrás de la complejidad aparente de los fenómenos, un Orden perfecto legislador de una máquina perfecta (el cosmos), hecha ella de micro-elementos (los átomos) diversamente reunidos en objetos y sistemas. [Morin, 1994:30]

La nostalgia por la interdisciplina se construyó conforme los científicos y los filósofos se alejaban de la visión de la totalidad para acercarse a los fragmentos que recortaron con su instrumental analítico y que definieron como causa última. Pero este aislamiento también llevó a un proceso de hibridación que dio lugar a la llamada transdisciplina, ubicada en la marginalidad creativa de las teorías donde los especialistas tenían que tratar, para comprender su segmento del mundo, con aspectos ya investigados o en elaboración en campos disciplinares a veces muy lejanos de su matriz académica. [Dogan y Pahre, 1993] Se inició, sobre todo, el estudio de lo inestable, de los sistemas alejados del equilibrio, de la morfogénesis, de la turbulencia.

La transdisciplina ocurrió en los investigadores que enfocaron el estudio del mundo sin fronteras tajantes, abruptas, crispas, en los márgenes de la ciencia normal, a través de un diálogo que supuso la difusión de los conceptos de una disciplina a otra por medio de la redefinición y la metáfora, la aplicación de metodologías a diversos objetos o transdisciplinariedad de herramientas analíticas, el intercambio de descubrimientos, el intercambio de teorías y la interacción paradigmática. [Ibid.]

Una manera de rebasar la antigua división disciplinar es ignorando la existencia de los campos disciplinares e incluso la transdisciplina. Esta perspectiva fue desarrollada por las teorías de la complejidad al proponer que la complejidad ocurre en todos los niveles de la jerarquía de la materia y al eliminar las diferencias entre lo fí-

sico, lo orgánico, lo humano y lo metasocial en la emergencia de nuevas propiedades organizativas: los fenómenos de ese tipo son complejos y esa perspectiva elimina el reduccionismo positivista. También permite, a través de la metáfora, aproximar las teorías que han explicado la emergencia de fenómenos autoorganizados en diferentes campos de la realidad y trasladar enunciados de las ciencias duras a las humanidades y viceversa:

Algunas teorías tienen un área de aplicabilidad sorprendentemente vasta y han sido aprovechadas en muchos otros sectores. La dinámica no lineal ("la teoría del caos") desarrollada en la física, la dinámica de los fluidos y la meteorología, se emplea también en la cardiología, a fin de comprender la dinámica de la fibrilación durante y después de una intervención quirúrgica peligrosa. La teoría se apoya en cálculos matemáticos sofisticados y en potentes computadoras, y estudia la forma en que se ordena el "desorden". Puesto que las anomalías aparecen también en las ciencias sociales, la teoría del caos muy bien podría utilizarse en, por ejemplo, la psicología social [. . .]. [*Ibid.*:173]

Aunque estos autores desconocen los ejemplos en el área de las ciencias sociales existen ya dos enfoques básicos: uno más duro, cercano a los planteamientos de Niklas Luhman, en los campos donde las ciencias sociales pueden parametrizar, como la lingüística, la demografía, la economía o la sociología; otro donde se efectúa un traslado, por medio de la metáfora, de las nociones derivadas de las teorías de los fractales, de las estructuras disipativas, de las catástrofes y de los sistemas autoorganizados, como en las humanidades. El hecho de que las teorías de la complejidad hayan sido creadas desde campos disímboles y desde la perspectiva de la ciencia clásica (biología, física cuántica, lógica, matemáticas, química) y de que se apliquen en campos totalmente novedosos como las ciencias cognitivas, ha hecho que emerja una duda no resuelta sobre los parámetros clásicos de la historia y la filosofía de la ciencia: desde hace treinta años estamos presenciando la construcción de un nuevo paradigma (es decir, una revolución científica en términos kuhnianos) opuesto a la vieja alianza de la ciencia, en el que los científicos han tenido que incursionar en el campo de la historia de la ciencia, de la filosofía, de la epistemología y de la metodología para construir una reflexión sobre sus propias propuestas y descubrimientos.¹⁷ Ésta es una perspectiva que apoyan algunos seguidores de las teorías de la complejidad, en especial los que más allá de la física y matemática de la turbulencia y el caos han encontrado fenómenos similares en lo biológico, en lo social, en el pensamiento. En este sentido, la noción de paradigma se acerca más a la de visión del mundo que a la de visión partitiva tomada por las llamadas nuevas disciplinas de los años sesenta.

¹⁷ Entre muchos otros textos pueden consultarse los siguientes: Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, 1983; David Bohm, 1992; Francisco Varela, Evan Thompson y Eleanor Rosch, 1992.

Juzgadas por algunos como producto de un exagerado optimismo, y por otros como una moda intelectual pasajera poco innovadora, otra buena cantidad de estudiosos ha reconocido que las teorías de la complejidad —desde su parte más dura, asociada con el caos determinista, hasta su parte más blanda, que trata de los sistemas autorreflexivos y autorreferentes— conforman el abandono de una visión del mundo dominada por la perspectiva de la física clásica y del positivismo: el mundo se observa como una gran trama de componentes heterogéneos dominada por el desorden, la ambigüedad, la incertidumbre, los bucles extraños, la auto-eco-organización, la autosimilitud. En esa visión, la antropología podría colaborar con aportes sustantivos. [Morin, *ob. cit.*]

En este paradigma emergente [Martínez Miguelez, 1993] mucho tuvieron que ver los cambios originados por la crisis del neopositivismo en la década de los sesenta, la aparición de los ordenadores, de los estudios sobre los procesos cognitivos y la inteligencia artificial, la filosofía pospositivista, la hermeneutización de las ciencias duras, el dominio de las lógicas no clásicas y multivalentes, el estudio de lo impreciso [Moles, 1995] y de los fenómenos no lineales. En lo social, la comprensión de las paradojas de autorreflexividad, de las profecías que se autocumplen, de los rumores, de la credibilidad política¹⁸ y de la aparición de colectivos emergentes. Jean-Pierre Dupuy, por ejemplo, ha destacado que en el pánico “los hombres son sorprendidos por esos desquiciamientos trágicos, cuando lo global adquiere súbitamente propiedades que lo local no permitiría en absoluto prever”. [Dupuy, 1990: 68] El individuo se integra en un nuevo todo, se despoja de su propia individualidad y crea un colectivo de fuertes lazos, aunque efímeros.

Lo más notable es que todos los investigadores que se aventuraron en este terreno lo hicieron más allá de la fascinación de la moda. Se iniciaron en la marginalidad del paradigma, de las instituciones, de la cretinización universitaria de alto nivel [Morin, *ob. cit.*:31], fuera del centro de las teorías dominantes, para atender irracionalmente las anomalías que la ciencia normal (pre)juzgaba como inexistentes, no representativas, insignificantes para la demostración de los procesos ya conocidos. Las comunidades académicas hegemónicas negaban las propiedades emergentes, autosimilares, no lineales, inciertas, indeterminadas y amplificadas de la complejidad, considerándolas como aberraciones de los sistemas: no eran normales el bucle extraño, las paradojas, los conjuntos transfinitos, los espacios no cartesianos. Sin ir tan lejos, en la lógica también se han generado marginaciones recientes:

Muchos manuales de lógica matemática (casi todos desgraciadamente) incurren en el defecto de exponer un sistema particular de lógica, sin tomarse siquiera la molestia de advertir al lector de que están haciendo tal cosa. El sistema expuesto es casi siempre, bajo al-

¹⁸ Para un estudio sobre este tema en México, véase el de Silvia Molina y Vedia [1998].

guna presentación particular, la llamada lógica clásica [...] Quizá tal preferencia [...] sea respetable como la preferencia por otros sistemas de lógica. Lo que no es respetable es esa falta de claridad (o de sinceridad) que estriba en exponer un sistema particular de lógica como si se tratara de “la lógica”. Y no vale como remedio (ni aun como un remiendo) el adjuntar al final del libro un apéndice, indicando la existencia de “otros” sistemas de lógica —*sobreentendiéndose, o insinuándose, que se trata de meros juegos formales sin aplicación a la realidad o al genuino discurso “científico”*. [Peña, 1993:13]

Tales procedimientos no sólo son poco recomendables en lógica, lo son en cualquier ámbito del saber más allá de la filosofía. La descalificación, la demarcación bajo el argumento de que sólo un punto de vista tiene el saber y el procedimiento científico es un tema que, por cierto, no ha sido debidamente tratado por los historiadores de la ciencia. La manera en que el *establishment* académico recibe las anomalías, la resistencia que producen y la negación de su existencia no se dan, precisamente, de la manera en que apuntaba Kuhn [1993:92 y s] en la *Estructura de las revoluciones científicas*: la razón se encuentra lejos de la capacidad de reconocimiento de las anomalías.

La marginalidad se manifiesta en que se encuentra fuera del centro de la mercadotecnia, de la comercialización, del financiamiento y de la moda, tal como lo señala el lamento de un viejo filósofo español recientemente fallecido:

Uno, como el protagonista de *Morgan, caso clínico*, ha tenido muchas veces la impresión de vivir en una isla de sensatez rodeado de un mar de locura. Pero nunca la impresión ha sido tan vívida como cuando se ha visto rodeado de sus colegas los investigadores sociales. Especialmente, los que a sí mismos se llaman —con mayúsculas— científicos. Hacen lo que hacen sin pensar en lo que hacen, aplican sus rutinas sin saber por qué ni para qué. Rutinas que han tomado prestadas de una ciencia que se construyó en otro tiempo —hace 300 años— para otros fines —el estudio de los fenómenos físicos. ¿Será que uno es muy listo, y ellos muy tontos? Es una hipótesis muy improbable. Todo parece indicar que los listos son ellos: pues el pago —en dinero, en prestigio o en amor— les llueve a cántaros. Mientras que uno, y los que son como uno, permanece aislado en una isla. [Ibáñez, 1990:3]

Martínez Miguelez [*ob. cit.*:177] ha señalado que uno de los puntos cruciales de la diferencia entre el viejo paradigma (cuya ciencia ideal era la física) y el nuevo tiene que ver con una distinta manera de ver la objetividad científica, basada en una racionalidad que parte de que el sujeto comprende al mundo porque se comprende a sí mismo:

La nueva visión de la realidad, de que hemos estado hablando en este capítulo, se basa en la comprensión de las relaciones y dependencias recíprocas y esenciales de todos los fenómenos: físicos, biológicos, psicológicos, sociales y culturales. Esta visión va más allá de los actuales límites disciplinarios y conceptuales.

Cuadro I. Comparación entre principios del viejo y del nuevo paradigma

<i>Viejo paradigma</i>	<i>Paradigma emergente</i>
Determinismo	Incertidumbre
Objetividad	Autorreflexividad
Mecanicismo	Sistémicobiológico
Reduccionismo	Holismo
Estabilidad	Inestabilidad
Orden	Desorden orden
Identidad	Diferencia
Bivalente	Borroso
Exactitud	Imprecisión
Entropía	Autoorganización
Necesidad	Azar
Todo-Partes	Autosimilitud
Razón	Phronesis/buen sentido/intuición
Explicación	Comprensión
Reversibilidad	Irreversibilidad
Linealidad	No linealidad
Positivismo	Hermenéutica
Causalidad	Recursividad-iteración-bucle extraño

Los postulados básicos de las teorías de la complejidad tienen que ver con la ontología: la tendencia universal al orden por fluctuaciones en los sistemas abiertos y una ontología sistémica. Epistemológicamente, implica la metacomunicación del lenguaje total y el principio de complementariedad del sujeto y del objeto. Por supuesto, no es éste el lugar para describir en detalle todos y cada uno de los aspectos asociados con esta nueva forma de ver el mundo, ni sus consecuencias filosóficas, metodológicas y éticas, que rebasan el simple uso de nuevos términos con viejos significados. En el continuo recíproco de los fenómenos del mundo la interdisciplina es trivial para la comprensión de las totalidades pues, tal como se observa desde la perspectiva de la complejidad, se requiere de la formulación de nuevos proble-

mas y de problematizar sus soluciones, de romper con los viejos campos disciplinares, hecho que se facilita con el intercambio de conceptos duros o por medio de la metáfora: los sistemas de criticalidad autoorganizada se dan en el mundo subatómico, en el físico, en el biológico, en lo social y en el pensamiento.

En lo social, sin embargo, parece existir una suerte de retraso paradigmático, a pesar de los llamados de Moles, Morin, Ibáñez, Taitner y otros investigadores y filósofos, y de que la filosofía de las humanidades está impregnando el mundo de las ciencias duras, por ejemplo, en el MIT.¹⁹ Lo paradójico radica en que, por un lado, a pesar del descubrimiento y explicación exitosa de los sistemas autoorganizados en la física y las matemáticas, algunos investigadores consideran que son inaplicables a la antropología, en el entendido de que esa clase de fenómenos no existe en lo social, o no lo alcanza a cubrir o bien es de otro tipo. Por otro lado, los antropólogos no dejan de investigar fenómenos estables e invariantes, por lo que difícilmente encuentran el flujo dinámico de información que discurre en el fenómeno que investigan o el momento en que se bifurca o colapsa. El problema es simple: o bien el hecho antropológico, histórico y humano responde a otro tipo de comprensiones y explicaciones o bien el antropólogo, sumido en el paradigma de la ciencia clásica, no ha visto cómo esos hechos sociales no son la única excepción en el mundo de la complejidad.

ANTROPOLOGÍA EN CRISIS

En diversos momentos de la historia reciente, en especial desde finales de la década de los sesenta, se ha tenido una sensación de crisis en la antropología mexicana. No es el momento de discutir si se inició como una percepción de insuficiencia de las teorías vigentes, regidas por el culturalismo (historia cultural), en torno a lo que se consideraba como los problemas cruciales de la antropología aplicada [Warman, Nolasco *et al.*, *s.f.*] o si se trataba, desde una lectura kuhniiana, de construir una revolución científica en un ámbito disciplinar.²⁰

Hace cerca de veinticinco años Gándara escribió en la primera línea de su tesis de maestría: "La arqueología mexicana está en crisis, reza el conocido lugar común". [Ibid.:17] Agregaba que había escuchado esa frase cuando menos desde 1968 y que, "de acuerdo a varios colegas, hace más de una década que la crisis es anunciada". Culminaba el párrafo destacando que "es uno de los pocos puntos sobre los que parece haber acuerdo total entre los arqueólogos mexicanos". Efectivamente, la idea de una crisis se leía en 1967 en el *Reporte preliminar* del boicoteado proyecto integral

¹⁹ Massachusetts Institute of Technology.

²⁰ Lo que intentó hacer Gándara [1992].

de Cholula, que coordinaba Miguel Messmacher. De acuerdo con Gándara, los indicadores de la crisis de la arqueología eran:

a) *incapacidad para cumplir, como disciplina científica*, las metas y objetivos que se había fijado; b) [...] incapacidad para estar a la altura de los estándares internacionalmente reconocidos en cuanto a procedimientos de obtención de datos (sobre todo en lo que se refiere a excavación); c) el no poder cumplir con eficiencia su labor legal de preservar el patrimonio arqueológico del país [...]; d) incapacidad de revertir los conocimientos alcanzados hacia el público que la mantiene. [*Ibid.*:17 y s]

La idea de que la antropología debía convertirse en ciencia llegaba a México como resonancia del empuje de los años sesenta, en los que una buena cantidad de campos del conocimiento humanista pretendía alcanzar la cientificidad a partir del modelo de la física clásica. La filosofía que tomaron para lograrlo, así como para anteponerse el adjetivo de "nuevas", fue para esas fechas muy debatida y provocó que las disciplinas duras se aproximaran a las humanidades:²¹ la neopositivista y en especial su método hipotético-deductivo. La geografía y la arqueología conformaron un caso paradigmático con grandes confluencias en sus debates epistemológicos internos y en el abuso del análisis estadístico. [Wagstaff, 1991:117-133] La idea de novedad llegó a las ciencias, se habló de nueva geografía, nueva arqueología, nueva biología, nueva antropología.²²

En el contexto de los años sesenta y setenta, ante el fracaso del modelo neopositivista y la incapacidad de producir leyes nomotéticas, se llegó a la paradójica idea de una crisis permanente. En la antropología británica se afirma:

Puede decirse que la antropología ha estado en crisis desde que puede recordarse —sin duda desde que la ola de movimientos de independencia sacudió su base empírica y planteó retos intelectuales y políticos para muchos de sus supuestos fundamentales.²³ [Grimshaw y Hart, 1993:6]

Como señala Alberoni, la permanencia de una situación crítica es tan contradictoria como el pensar en una revolución institucionalizada o en la institucionalización del estado naciente. [Alberoni, 1988] Ningún sistema es capaz de mantener un estado crítico por tiempo indefinido, pues se trata de una propiedad emergente. La crisis deriva en el cambio, en una bifurcación que lleva al sistema hacia los atractores de

²¹ Esta idea está expuesta en la siguiente frase tomada del libro de Harold J. Morowitz [1995:89]: "Adlai Stevenson comenzó una vez una conferencia en Cambridge Massachusetts, con estas palabras: 'Estoy encantado de estar aquí esta noche, donde he visto que en el MIT tratan de humanizar a los científicos y en Harvard tratan de científizar a los humanistas'".

²² La revista mexicana que porta ese título fue fundada a principios de la década de los setenta.

²³ Traducción de Olivia Loveland López

estabilidad, hacia una disipación de la crisis o bien hacia nuevas formas de organización, insospechadas en el estado anterior: se ha cambiado de manera irreversible. Según Morin [1992:165], la crisis es:

Un acrecentamiento del desorden y de la incertidumbre en el seno de un sistema (individual o social). Dicho desorden está provocado por, o le provoca, el bloqueo de dispositivos organizadores, especialmente los de carácter regulador (*feedback* negativos), determinando, por una parte, rígidas coacciones, y por otra, el desbloqueo de virtualidades hasta entonces inhibidas. Estas últimas se desarrollan de forma desmesurada (*ubris*), de tal modo que las diferencias se transforman en oposiciones y los complementos en antagonismos.

Se trata de un estado de atascamiento, pasajero, efímero, como ocurrió en México. Los antropólogos, más por inercia que por reflexión, abandonaron su percepción de una crisis para replegarse, nuevamente, en los estudios de caso arqueológicos y etnográficos, se regresó a una forma de patrimonialismo asociada con los megaproyectos arqueológicos, a una etnografía aplicada a la solución de la cuestión étnica, a una antropología social que buscaba resolver los nuevos problemas sustantivos, también de carácter aplicado, como los procesos electorales, la proletarización del indígena y las cuestiones urbanas.

A pesar de los nuevos enfoques y terminologías, se regresó a la búsqueda de datos y evidencias empíricas.²⁴ El fracaso de la pretendida revolución científica pregonada por la arqueología y la geografía, al tomar respuestas filosóficas y epistemológicas del positivismo cuando el mundo transitaba hacia el pospositivismo, hizo que en poco tiempo se buscaran alternativas vinculadas con filosofías antipositivistas, incluida la posmoderna y la hermenéutica.

En el horizonte del fin de siglo las ciencias establecieron nuevos diálogos con la naturaleza y entre sí, de manera tal que las anomalías, negadas por las comunidades académicas tradicionales, condujeron a una crisis de las ciencias en las últimas dos décadas debido a la emergencia de preguntas insospechadas: "en vez de solucionar problemas, problematizamos soluciones", afirmó Jesús Ibáñez [1993:23] en uno de sus últimos textos.

A diferencia de lo ocurrido en la década de los sesenta y setenta, hoy la negación de la crisis es la lectura dominante del estado de la antropología y recuerda la actitud de los antropólogos hacia la crisis actual de los intelectuales. [Grimshaw y Hart, *ob. cit.*:6 y s] Y es que una noción flota en el ambiente de la antropología: la idea de

²⁴ Baste para el caso, y de manera prospectiva general, consultar los títulos de las tesis de licenciatura y posgrado de la ENAH de los últimos quince años. Este lugar es, quizá, el que refleja las problemáticas que se consideran importantes en un campo disciplinar, pues toca la trayectoria profesional de los egresados y sus ámbitos de interés. Hasta 1987 puede consultarse Ávila, Martínez, Quintanar, *et al.*, 1988.

que la acumulación de evidencia y de datos hará un cambio de paradigma, y de que los paradigmas mexicanos podrán crecer, cambiar y mejorarse agregando nociones teóricas de la antropología posmoderna y pospositivista. Ajena a la preocupación por su propia historia y a la reflexión sobre su propio quehacer, olvidó que la construcción de anomalías refleja un acto de creatividad intelectual cercano a la reflexión teórica y filosófica, pues supone el tránsito hacia otras formas de comprender el mundo²⁵ que no son producto de la acumulación de evidencias.

En otras latitudes se confronta la crisis actual con un acto de reflexión sobre el objeto de estudio, sobre la forma en que tradicionalmente se ha abordado, y se busca la construcción de nuevos diálogos que deberán conducir a nuevas construcciones de significado, a nuevas teorías y metodologías. Algunos apuntes se pueden percibir desde la evaluación hecha por la antropología británica²⁶ y tienen que ver con el hecho de que los objetos tradicionales de estudio —las poblaciones aborígenes, lo no occidental— han cambiado: ahora pueden y demandan hablar por sí mismos, sin necesidad de observadores externos, pues se trata de los segmentos marginados, urbanos y occidentales. Además, los grupos nativos pueden alcanzar estudios universitarios y son capaces de criticar y debatir con los antropólogos, han emergido nuevos grupos marginales con su propia construcción identitaria tales como los homosexuales, los seropositivos, las personas de la tercera edad o los nuevos grupos de la marginación genética. Se problematiza también la idea de que los estudios micro y de comunidad pueden permitir generalizaciones y de que las aldeas son entidades aisladas de la comunicación global del capitalismo:

Todos estos desarrollos parecen significar la muerte de la antropología clásica con su supuesto implícito de que el antropólogo estaba estudiando una sociedad remota simple, relativamente no transformada a través del tiempo, de la cual la esencia podría ser aprehendida después de uno o dos años de trabajo de campo y entonces transcrita, sin problemas, a un texto. Esto reta también al rol tradicional del antropólogo como un “experto” y autoridad indiscutible en la cultura de tal o cual grupo de personas, capaz de hablar por y acerca de aquellas personas mientras permanece en gran parte sin responsabilidad hacia ellas u otros. Esto, en cambio, lleva a un debilitamiento sano de la antigua tendencia, aún prevaleciente entre algunos antropólogos, de tratar a los sujetos de la etnografía como territorio exclusivamente personal: lo que se ha denominado el síndrome “en mi comuni-

²⁵ No es por ello extraño que al presentar esta conferencia el público y algunos ponentes de la mesa, más que manifestarse preocupados por entender el “estado del arte”, buscaban “respuestas metodológicas” a cómo aplicar determinada teoría de la complejidad al campo de los procesos electorales, refugiándose en “mi” tema, “mi” dato, “mi” expediente y “mi” estudio local. Una situación semejante ocurrió en el posgrado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Parece que la negación y la evasión son la respuesta. ¿Podría uno preguntarse, como en el caso de la biología, “cuál es el problema más importante de la antropología actual”? [Cfr. Morowitz, *ob. cit.*]

²⁶ “Introduction: Is Anthropology Relevant to the Contemporary World”? [Ahmed y Shore, *ob. cit.*:19 y s.]

dad" que permitió a los antropólogos construir sus carreras como campeones y voceros de una tribu o colonia particular [Ahmed y Shore, *op. cit.*:20].²⁷

Las pertenencias han cambiado, ya no son sólo unidades de residencia, pues éstas se han transformado debido a la migración, en nacionalismos de larga distancia, se han construido nuevas formas de identidad. Se ha roto una demarcación preconcebida entre la narrativa antropológica (científica) y la periodística y literaria, tanto porque al llamado posmoderno algunos antropólogos optaron por este género como porque una buena cantidad de autores y de reporteros ha producido obras semejantes a las del antropólogo, a veces a menor costo:

El tejido de historias es otra manera de apropiarse el concepto de discurso narrativo, sirviendo más que suplantando al sujeto humano. Una narrativa fracasada continúa siendo humana, mientras que una ciencia fracasada es vacía. Encontramos que si intentamos construir una ciencia del sujeto y fracasamos, terminamos hechos pedazos, mientras tanto un mal tejido de historias es aún un tejido de historias, una historia humana. [Young, *ob. cit.*:80]²⁸

En el caso mexicano la antropología no podía dejar de pensar sobre el papel que están jugando las antropologías hechas en el contexto de una sociedad que ha terminado dividiéndose, al parecer ya de manera irreversible, en dos grandes bloques sociopolíticos. En el ámbito de la arqueología la Society for American Archaeology propuso, al inicio de la década, que la ética era el reto de los años noventa, en especial en lo tocante a la administración del registro arqueológico (para beneficio de todas las personas), ya que debe existir una corresponsabilidad entre el académico, el público y los grupos afectados por la investigación para beneficio de todas las partes. También propuso que los arqueólogos deben abstenerse de cualquier actividad que esté asociada con el valor comercial de los objetos, que debe comprometerse con la educación y difusión de sus conocimientos al público en general así como a tomar acciones claras sobre la propiedad intelectual y la conservación a largo plazo de los documentos y contextos con los que trabaja. [Lynott y Wylie, 1995:23-24]

Las propuestas de los arqueólogos estadounidenses pretendían responder a las situaciones emergentes en la investigación, como el hecho de que en América Latina algunas comunidades indígenas busquen tomar el control de su pasado solicitando la devolución de restos arqueológicos, manifestando su desacuerdo con los términos en que se ha producido la narrativa sobre su historia, proponiendo otras alternativas y participando activamente en las investigaciones arqueológicas [Díaz-

²⁷ Traducción de Olivia Loveland López.

²⁸ Traducción de Olivia Loveland López.

Andrew, *ob. cit.*:129] Nuevas condiciones que deben confrontarse con nuevas actitudes que tal vez los viejos paradigmas sean incapaces de proponer.

La antropología mexicana, ante la propuesta de la Ley General del Patrimonio Cultural, se confronta hoy con una situación que sí reconoce como crítica. Más allá de los debates que ha suscitado y del marco económico en el que se inscribe, las respuestas también deben tomar en cuenta las miradas que se han construido sobre las situaciones emergentes de interacción con los nuevos sujetos y objetos de estudio y, desde nuevas perspectivas, responder, entre otras, las siguientes preguntas: ¿de quién es el patrimonio cultural? ¿De quién es el pasado que se está relatando? ¿Cómo se justifica el derecho al conocimiento arqueológico? [Rowlands, 1998:142] ¿Cómo construir nuevos relatos históricos ante la crisis de la objetividad, de los metarrelatos y de las grandes narrativas? ¿Qué tipo de arqueología se debe hacer si se ha resquebrajado su viejo significado nacionalista e ilustrado que suponía la comprensión del pasado como guía para el futuro a través de la verdad única? ¿La arqueología nacionalista es viable ante la crisis de las nacionalidades?

Éstas son las cuestiones profundas que requieren una respuesta para la reflexión sobre el patrimonio cultural en México y que dejan fuera el empirismo al no necesitar más datos ni estudios de caso. Rowlands [*ibid.*:143] señaló, siguiendo a Lyotard:

No existe realidad alguna fuera de los relatos que construyen los objetos del pasado. Más bien, es la imposición de la verdad insinuada por la gran narrativa en contraste con verdades múltiples o alternativas hechas realidad por los pequeños relatos, lo que constituye la base de su ataque [de los posmodernos] contra la verdad.

Son las alternativas que se reflexionan sobre las crisis de los metarrelatos las que nos acercan a la historia, a la filosofía, a la ética (una ética de la responsabilidad, no de la esperanza), y de su respuesta dependerá la manera como se ejerza la antropología, la posibilidad de construcción de nuevas preguntas, de nuevas relaciones entre los académicos, de nuevas instituciones y de nuevas acciones sobre el patrimonio cultural. Díaz-Andrew [*ob. cit.*:131 y s] afirma que a pesar de que existen múltiples vías de interpretación de un mismo conjunto de datos es posible distinguir hipótesis, interpretaciones más autorizadas que otras, las que están más cerca de las motivaciones de los actores que formaron el patrón arqueológico:

y a pesar que como “lectores” del mismo nunca podamos desembarazarnos de nuestro propio sistema de pensamiento —aunque sí podamos discutirlo y por tanto transformarlo—, sí que estamos en posición de saber los límites que tiene nuestra interpretación, y esto nos sirve para ser capaces de negarnos a cualquier abuso que se haga en la interpretación de los datos. *La manipulación clara y consciente del registro arqueológico con fines políticos —entre ellos los nacionalistas— no está por tanto autorizada, puesto que quienes lo crearon no se identificaban con una ideología surgida a finales del siglo XVIII.*

PALABRAS FINALES

Confrontar el siglo XXI supone nuevas miradas a las ciencias sociales. La primera tiene que ver con la ruptura de las antinomias fundadoras, que ahora se muestran inviables: pasado-presente, ciencias nomotéticas-ciencias ideográficas, mundo civilizado-mundo bárbaro [Wallerstein, *ob. cit.*:103] y, habría que agregar, profesionalización-diletantismo (criterio de demarcación). La segunda se relaciona con la funcionalidad de las antiguas estructuras organizacionales de las comunidades académicas (departamentos, institutos, colegios, sociedades o gabinetes) y con la creatividad para pensar nuevas estructuras que fomenten la construcción de colectivos académicos para que esta decisión, como anticipa el colectivo de Wallerstein [*ibid.*:104], no quede en manos de los administradores de instituciones.

La creatividad para experimentar las nuevas estructuras transita por la autorreflexión que rompe la oposición pasado-presente, historia-estructura, antropología y sociología-historia y conduce, necesariamente, a pensar que el mayor detalle en el conocimiento, en el saber del pasado y de la situación actual, la idea de un cambio abrupto y crispo, se diluye en un proceso gradual, con fronteras borrosas y una gran cantidad de situaciones paradójicas sobre la dependencia o no de las estructuras de origen de las tensiones fundacionales, de los modos de confrontar las situaciones críticas dentro de las organizaciones, las academias, las teorías. Ahí el metarelato se transforma en múltiples narrativas, perspectivas y puntos de vista. Ahí los horizontes de posibilidad de una antropología se construyen a partir del entendimiento de una crisis local disciplinar y nacional que crea y refleja la crisis global del pensamiento humano, del conocimiento y del ser como consecuencia de los reordenamientos mundiales ocurridos en las últimas décadas.

De ser cierta esta percepción de la crisis paradigmática, organizacional, presupuestal, es necesario un conocimiento profundo de la historia de la antropología mexicana, de su sociología y de su antropología, de forma que la evaluación del estado actual construya narrativas diferentes a la verdad única que se ha querido imponer, tome en cuenta la creación de las instituciones, las formas de construcción y reproducción del poder, de los sistemas de caudillismo y corporativismo, la ética, las teorías y las metodologías de la antropología así como las historias truncadas, las posibilidades fracasadas. Se debe también, como sugiere la Comisión Gulbenkian, mirar las otras historias organizacionales, romper el provincianismo para conocer las experiencias creativas desde África hasta los Estados Unidos.

Desde la perspectiva histórica hay que observar cómo se han generado las redes, las estructuras y los modos de relación que se observan en el presente, entender qué tanta dependencia existe respecto al origen, al pasado, a la historia, y saber qué tan creativa es la reflexión hacia el futuro. Es necesaria una metaantropología, una

sociología y una antropología de la antropología, que considere la historia de las redes y de las relaciones que hemos construido en el presente y que permita saber el papel que jugamos en los debates internacionales sobre los cambios y retos que actualmente tienen las ciencias sociales. Así como en la emergencia de las nuevas teorías y paradigmas en un mundo inmerso en una crisis que se refleja en la incredulidad, la incertidumbre, lo impredecible y el rechazo a la noción de progreso debido a la limpieza étnica, las guerras, la contaminación y la aparición de los nuevos marginales.

En la observación de nosotros mismos, en esta antropología autorreflexiva que parte del presente al pasado para regresar al aquí y ahora, la ecuación y los problemas de la historia de la antropología se manifiestan así: la complementariedad sujeto-objeto presupone un acto autorreflexivo que parte del sujeto (investigación del primer orden en tanto se crea un primer fractal de interpretación, pues la materia construye un sistema de observación hecho de materia que observa la materia que lo compone); el estudio de lo social presupone una doble autorreferencia, pues se trata del ser que observa al ser que observa al ser a través de un mutuo proceso de interpretación recursiva, como juego de espejos y construye una paradoja (investigación social de segundo orden). Pero la autorreflexividad de un antropólogo que hace antropología de la comunidad antropológica presupone círculos de recursividad complejos al construirse como una metaobservación del comportamiento humano desde el interior del campo disciplinar que observa comportamientos humanos que incluyen observaciones del ser humano, del mundo y de sus observadores. Por eso, López Beltrán [1998] destacó los titubeos de la Nueva Tribu que hace historia y antropología de la antropología mexicana.

En este contexto la transdisciplina tal vez no sea un hecho común ni una actitud que todas las investigaciones puedan poseer, sino una propiedad emergente de la investigación, análoga a los fenómenos complejos, que ocurre sólo bajo ciertas circunstancias y tensiones del investigador, del colectivo académico, de la comunidad científica, y que aparece como un fenómeno de un grupo constituido por dos o más posturas que construyen una paradoja en la que no se pertenece propiamente a una u otra. Un fenómeno que puede ser efímero y desaparecer, junto con las circunstancias que le dieron lugar, para volver a emerger en otro lado y que, a fuerza de la reiteración, se constituye como un horizonte de posibilidad de una antropología-historia despojada de sus barreras disciplinares, no muy distante de la física-historia de la materia y de la biología-historia de la vida. En este sentido, algunas alternativas han sido consideradas por la Comisión Gulbenkian:

Lo que parece necesario no es tanto un intento de transformar las fronteras organizativas como una ampliación de la organización de la actividad intelectual sin atención a las actuales fronteras disciplinares. Después de todo, ser histórico no es propiedad exclusiva de

las personas llamadas historiadores, es una obligación de todos los científicos sociales. Ser sociológico no es propiedad exclusiva de ciertas personas llamadas sociólogos sino una obligación de todos los científicos sociales. Los problemas económicos no son propiedad exclusiva de los economistas, las cuestiones económicas son centrales para cualquier análisis científico-social y tampoco es absolutamente seguro que los historiadores profesionales necesariamente sepan más sobre las explicaciones históricas, ni los sociólogos sobre los problemas sociales, ni los economistas sepan más sobre fluctuaciones económicas que otros científicos sociales activos. En suma, *no creemos que existan monopolios de la sabiduría ni zonas de conocimiento reservadas a las personas con determinado título universitario.* [Wallerstein, *ob. cit.*:105-106]

Tal vez la alternativa se encuentre en la construcción de condiciones inéditas de relación entre los académicos para que la autoorganización de la transdisciplina se produzca de manera impredecible, para que se rompan las antiguas barreras y se construyan otros campos del saber, como el de las flamantes ciencias cognitivas.

Sin embargo, las nuevas construcciones de sentido de la historia, de la vida, de la materia y del pensamiento, y las nuevas formas de la mirada para la comprensión de estos procesos emergentes, deben evitar las soluciones "más de lo mismo" en la organización académica, en los problemas, en sus respuestas y en las formas tradicionales del ejercicio del poder. La reflexión sobre el pasado, la desconstrucción de mitos y la develación de las historias virtuales de la antropología son, quizá, un medio para introducirnos en los debates integrales de la ciencia de principios del siglo XXI:

Hay que señalar que los valores epistémicos tradicionales, como son el de verdad o el de objetividad como propiedades irrestrictas de las proposiciones, han perdido verosimilitud y eficacia explicativa. La antropología y otras disciplinas reflexivas de este siglo nos han enseñado a desestabilizarlos y aun a desarticularlos. Lo que va quedando en su sitio no es sin embargo un vacío o un "todo vale", sino la necesidad de reformular el sentido y el funcionamiento de esos valores de modo que se tome en cuenta la contingencia y la situación. No se trata de que todo el conocimiento sea igualmente válido, sino de establecer comparaciones y distancias, valoraciones y desprecios, conforme a descripciones de sistemas más complejos que los puros enunciados fácticos o teóricos. Todo conocimiento sin su contexto se vuelve humo. Se trata entonces de saber valorar los buenos contextos. Y saber conservar lo digno de lo diferente. [*Ibid.*]

Aquí emerge un tema que transita por la nueva alianza: la nueva ética para enfrentar las situaciones emergentes y así revisar el énfasis mexicano en su antropología aplicada y en su patrimonialismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, Akbar S. y Cris N. Shore**
1995 *The Future of Anthropology. It's Relevance to the Contemporary World*, Londres, Athlon.
- Alberoni, Francesco**
1984 *Movimiento e institución*, Madrid, Editora Nacional.
1988 *El árbol de la vida*, México, Gedisa.
- Ávila, Agustín, Fausto Martínez, Beatriz Quintanar y Marta Tello**
1988 *Las tesis de la ENAH. Ensayo de sistematización*, México, Ediciones Cuicuilco, ENAH.
- Ballesteros, Jesús**
1989 *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid, Editorial Tecnos.
- Bernal, Ignacio**
1979 *Historia de la arqueología en México*, México, Editorial Porrúa.
- Bohm, David**
1992 *La totalidad y el orden implicado*, Barcelona, Editorial Kairós.
- Brambila, Rosa y Rebeca de Gortari**
1997 "La arqueología mexicana en las revistas del porfiriato", en Rutsch, Mechthild y Carlos Serrano Sánchez (eds.), *Ciencia en los márgenes. Ensayos de historia de las ciencias en México*, México, IIA, UNAM, pp. 103-126.
- Calendario Galván**
1998 173° Calendario del más antiguo Galván para el año de 1999, México, Librería y ediciones Murguía.
- Capra, Fritjof**
1967 *Cholula. Reporte preliminar*, México, Editorial Nueva Antropología.
1992 *El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente*, Argentina, Editorial Estaciones.
- Cortez, Claude (comp.)**
1991 *Geografía histórica*, México, UAM/Instituto Mora, Antologías Universitarias.
- Crespo, Ana María, Carlos Viramontes e Ignacio Rodríguez**
1996 *Arqueología, realidades e imaginaciones. Un recuento de la arqueología por quienes la practican*, México, Delegación D-II-IA1, Sección X del SNTE, Académicos del INAH, Colección debate académico.
- Díaz-Andrew, Margarita**
1998 "Nacionalismo y arqueología: del Viejo al Nuevo Mundo", en *Arqueología*, núm. 20, Segunda Época, julio-diciembre, pp. 115-138.

Dogan, Matei y Robert Pahre

1993 *Las nuevas ciencias sociales. La marginalidad creadora*, México, Editorial Grijalbo.

Dupuy, Jean Pierre

1990 "Complejidad social", en "Nuevos avances en la investigación social. La investigación social de segundo orden", *Anthropos*, Suplementos, núm. 22, pp. 66-71.

Galinier, Jacques

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, IIA, UNAM.

Gallegos, José Roberto

1996 *Manuel Gamio y la formación de la nacionalidad: el problema de los indios y los derechos de los pueblos*, Tesis de licenciatura en historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

Gándara, Manuel

1992 *La arqueología oficial mexicana. Causas y efectos*, INAH, Colección Divulgación.

García Mora, Carlos

1996 "Antes de empezar", en Crespo, Ana María, C. Viramontes e I. Rodríguez, *Arqueología, realidades e imaginaciones. Un recuento de la arqueología por quienes la practican*, México, Delegación D-II-IA1, Sección X del SNTE, Académicos del INAH, Colección debate académico, pp. 23-25.

Grimshaw, Anna y Keith Hart

1993 *Anthropology and the Crisis of the Intellectuals*, Cambridge, Prickly Pear Pamphlet, núm. 1.

Harris, Marvin

1979 *El materialismo cultural*, Madrid, Alianza Universidad.

Hinsley, Curtis M.

1996 "Antropología e identidad nacional: reflexiones acerca de los Estados Unidos en el siglo XIX", en Rutsch, Mechthild (comp.), *La historia de la antropología en México. Fuentes y transmisión*, México, UIA/Plaza y Valdés/INI, pp. 17-35.

Ibáñez, Jesús

1990 "Introducción", en "Nuevos avances en la investigación social. La investigación social de segundo orden", *Anthropos*, Suplementos, núm. 22, pp. 3-22.

1993 "El centro del caos", en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, núm. 13, pp. 14-26.

Lasky, Linda

1999 *Sobre la noción de tiempo en la historia de la arqueología*, Tesis de licenciatura en arqueología, México, ENAH.

Litvak, Jaime

1996 "El anecdotario como parte de la formación del antropólogo", en Rutsch, Mech-

thild (comp.), *La historia de la antropología en México. Fuentes y transmisión*, México, UIA/Plaza y Valdés/INI, pp. 283-290.

López Beltrán, Carlos

1997 "Una nueva tribu", en *La Jornada Semanal*, núm. 164, 26 de abril.

Lorenzo, José Luis

1982 "Ponencia del profesor José Luis Lorenzo", en *Cuatro décadas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, México, ENAH, Colección Cuicuilco, pp. 22-32.

Lovelock, James

1995 *Las edades de Gaia. Una biografía de nuestro planeta vivo*, Barcelona, Tusquets, Metate-mas, núm. 29.

Lynnot, Mark J. y Alison Wylie

1995 *Ethics in American Archaeology: Challenges for the 1990s*, Society for American Archaeology.

Martínez Miguelez, Miguel

1993 *El paradigma emergente. Hacia una nueva teoría de la racionalidad científica*, Barcelona, Editorial Gedisa.

Mier, Raymundo

1994 "Vicisitudes de la inestabilidad", en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 29, julio, pp.35-64.

Moles, Abraham A.

1995 *Las ciencias de lo impreciso*, México, UAM Azcapotzalco/Editorial Porrúa.

Molina y Vedia, Silvia

1998 *Teoría de la credibilidad política*, México, UNAM, FCPyS.

Morin, Edgar

1982 *Le rumeur d'Orléans*, París, Du Seuil, Colección Points.

1992 *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, Barcelona, Editorial Kairós.

1994 *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Editorial Gedisa.

Morowitz, Harold J.

1995 *La termodinámica de la pizza. Ciencia y vida cotidiana*, Barcelona, Editorial Gedisa.

Nolasco, Margarita

s.f. "La antropología aplicada en México y su destino final: el indigenismo", en Warman, Arturo, Enrique Valencia, Guillermo Bonfil y Mercedes Olivera, *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Comité de Publicaciones de los Alumnos de la ENAH, pp. 66-93.

Peña, Lorenzo

1993 *Introducción a las lógicas no clásicas*, México, UNAM.

Prigogine, Ilya e Isabelle Stengers

1983 *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Madrid, Alianza Universidad, núm. 368.

Rodríguez, Ignacio

1996 "Patrimonio cultural, interés público y privatización", en Crespo, Ana María, C. Viramontes e I. Rodríguez, *Arqueología, realidades e imaginaciones. Un recuento de la arqueología por quienes la practican*, México, Delegación D-II-IA1, Sección X del SNTE, Académicos del INAH, Colección debate académico, pp. 105-154.

Rowlands, Michael

1998 "Tendencias teóricas en la arqueología europea", en *Arqueología*, núm. 20, pp. 139-153.

Rutsch, Mechthild

1998a "Noticias de la historia de la antropología mexicana: Franz Boas y Ezequiel A. Chávez", en *Antropología*, núm. 49, enero-marzo, Boletín Oficial del INAH, pp. 48-52.

1998b "Enlazando al Pasado con el Presente. Reflexiones en torno a los inicios de la enseñanza de la Antropología en México", ponencia presentada a invitación de la XXV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, San Luis Potosí, julio, p. 23.

s.f. "En torno al Museo Nacional y la profesionalización de la antropología mexicana", en Cárdenas, Eyra (coord.), *Memoria. 60 años de la ENAH*, México, ENAH. *Antropología Mexicana y antropólogos alemanes en México. Desde finales del siglo XIX a principios del siglo XX*, Tesis de doctorado, UNAM (en preparación).

Rutsch, Mechthild (comp.)

1996 *La historia de la antropología en México. Fuentes y transmisión*, México, UIA/Plaza y Valdés/INI.

Rutsch, Mechthild y Luis Vázquez

1997 "México en la imagen de la ciencia y las teorías de la historia cultural alemana", en *Ludus Vitalis V*, núm. 8, pp. 115-178.

Rutsch, Mechthild y Carlos Serrano Sánchez (eds.)

1997 *Ciencia en los márgenes. Ensayos de historia de las ciencias en México*, México, IIA, UNAM.

Sanders, William, Robert Santley y Jeffrey Parsons

1979 *The Basin of Mexico. Ecological Processes in the Evolution of a Civilization*, Nueva York, Academic Press.

Tainter, Joseph A.

1995 *The Collapse of Complex Societies*, Cambridge, Cambridge University Press.

Turner, Victor W.

- 1988 *El proceso ritual*, Madrid, Editorial Taurus.
1990 *Selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI editores.

Varela, Francisco, Evan Thompson y Eleanor Rosch

- 1992 *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Barcelona, Editorial Gedisa.

Vázquez, Luis

- 1997 *El leviatán arqueológico. Antropología de una comunidad académica en México*, Netherlands, Leiden.

Wagstaff, J. M.

- 1991 "Nueva arqueología y nueva geografía", en Cortez, Claude (comp.), *Geografía histórica*, México, UAM/Instituto Mora, Antologías Universitarias, pp. 117-133.

Wallerstein, Immanuel (coord.)

- 1997 *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, México, Siglo XXI editores/CIICH, UNAM.

Warman, Arturo, Margarita Nolasco, Enrique Valencia, G. Bonfil y M. Olivera

- s.f. *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Comité de Publicaciones de los Alumnos de la ENAH.

Watzlawick, Paul

- 1992 *El arte de amargarse la vida*, Barcelona, Editorial Herder.

Young, Robert M.

- 1989 "Postmodernism and the Subject Pessimism of the Will", en *Social Discourse*, núm. 2, Montreal, McGill University, pp. 69-81.

Reseñas

Antonio Higuera Bonfil,
A Dios las deudas y al alcalde las jaranas,
Religión y política en el caribe mexicano,
Colección "Sociedad y política en la vida de Quintana Roo",
vol. IV, Universidad de Quintana Roo-CONACyT,
México, 1999, 311 pp.

Ma. Paloma Escalante Gonzalbo*

Con este sugerente título encontramos en realidad dos ensayos, relacionados entre sí tan sólo por el espacio geográfico en que suceden y por la frase que los encabeza. Conociendo el contenido de ambos ensayos, se me ocurre que la frase no es de ninguna manera casual o retórica. El asunto religioso, tal como es abordado en el caso de los testigos de Jehová, compromete a las personas íntegramente en todos los aspectos de su ser; los testigos de que habla Antonio Higuera son personas comprometidas con su fe, al grado de renunciar a cualquier aspecto de la vida diaria que se interponga en su camino para cumplir la voluntad de Jehová, quien, en retribución, los recompensará con la vida eterna. El asunto político, por otra parte, sintetiza las "jaranas", enredos, chanchullos, conflictos de intereses. El hecho de que Quintana Roo fuera un territorio y no un estado, la situación de aislamiento, los vínculos económicos con Belice, son algunos de los asuntos que se tratan y consideran al hablar de la búsqueda de un autogobierno en Quintana Roo.

Por otra parte, este volumen, el cuarto en la colección Sociedad y cultura en la vida de Quintana Roo, cuenta con un extenso apéndice que concentra documentos inéditos de gran valor histórico, que son parte de las fuentes utilizadas por el autor para tratar los temas de referencia.

La formación original de antropólogo y la posterior incursión en los territorios de la historia dan como resultado, en el trabajo de Antonio Higuera, un enfoque y un producto prácticamente interdisciplinario: el historiador hace una búsqueda y recuento exhaustivo de documentos de archivo que fundamentan e ilustran la doctrina e historia de los testigos, los procesos políticos, conflictos de intereses y situaciones económicas involucrados en el tema del autogobierno, pero siempre desde la mirada del antropólogo, preocupado por los aspectos vigentes en la actualidad, presentes en la vida cotidiana o en las maneras de hacer política de todos los días.

* Centro INAH Quintana Roo

SOBRE LOS TESTIGOS DE JEHOVÁ

En la primera parte el autor analiza los documentos que los propios testigos utilizan para explicar su origen, su doctrina, los principios y fundamentos de su fe; se recurre a discursos pronunciados en asambleas y a documentos publicados por la *Watch Tower*. En esta combinación de la visión del antropólogo con el oficio de historiador, se trata de descubrir quiénes son los testigos, en qué creen, qué los hace vivir y mantenerse organizados en la forma en que lo hacen, y para ello recurre tanto a fuentes actuales como a documentos históricos. Tras caracterizar los fundamentos de su credo y doctrina, así como a sus niveles y formas de organización, se hace un recorrido en el tiempo que nos lleva a su llegada a la península de Yucatán y a Quintana Roo en particular, esto último basado, en buena medida, en la historia oral.

Mientras el historiador nos presenta los documentos adecuadamente analizados y la historia oral trabajada sistemáticamente, el antropólogo nos acerca a los testigos de carne y hueso que pueden aparecer tocando a la puerta cualquier día, que han sido estigmatizados por otras personas por el hecho de no aceptar transfusiones de sangre, aun en peligro de muerte, por negarse a venerar los símbolos patrios, o por vestir de un modo particular.

SOBRE LA BÚSQUEDA DE AUTOGOBIERNO EN QUINTANA ROO

Un capítulo de la historia nacional muy poco conocido es éste, el de las vicisitudes por lo que tuvo que pasar Quintana Roo para existir, y no se diga ya para constituirse como una entidad federativa con la misma situación que cualquier estado de la República. Antes de los años veinte era "tierra de nadie", verdadera frontera en el más amplio sentido de la palabra, posible botín para los gobiernos de Campeche y Yucatán en el periodo que comprende el estudio, 1926 a 1960. Nuevamente aquí, las preguntas del antropólogo sobre las maneras de hacer política, los orígenes de los grupos de poder, la formación de los grupos económicos fuertes en la entidad, son las que responde el historiador, con base en documentos recabados en el Archivo General de la Nación, así como en la propia localidad.

En los primeros años de que se ocupa este estudio, vemos la desoladora situación en que se encontraba este aislado territorio, incomunicado con el resto de la República, excluido prácticamente del ejercicio del presupuesto federal y dedicado prioritariamente a la explotación de maderas preciosas, como el cedro, la caoba y el chicle, que en su mayor parte era sacado ilegalmente hacia Belice, y que el gobierno federal gravaba exageradamente, ocasionando mayores tensiones por la escasez de recursos del gobierno del territorio.

En 1931 las fracciones locales de mayor importancia política se dan cuenta de la inminencia de la desintegración del territorio y su reparto entre las entidades de Campeche y

Yucatán. El localismo imperante, así como el temor de quedar marginados de las decisiones políticas, que ahora dependerían de sus relaciones con los respectivos gobiernos de los estados colindantes, hacen que los quintanarroenses organicen el "Comité proterritorio", para tratar al menos de recuperar el *status* de territorio, paso previo para la búsqueda del autogobierno y, posteriormente, para posibilitar el convertirse en un estado libre y soberano de la federación

El olfato de antropólogo guía al historiador en la búsqueda de documentos clave y de personajes históricos, voces vivas de aquellos momentos históricos que definieron el carácter actual de la joven entidad.

DE LOS APÉNDICES

Un apartado específico merece esta sección de los apéndices en la reseña, ya que, de hecho, se trata, en extensión, de un tercio del espacio del libro y comprende documentos poco conocidos que pueden ser utilizados por otros historiadores o antropólogos abocados a temas afines.

Del apéndice uno al ocho encontramos documentos referidos a los testigos de Jehová. Se trata de la transcripción de discursos emitidos en el salón de asambleas en la ciudad de Chetumal, y de partes de publicaciones de la propia organización, en que hacen referencia a puntos esenciales de sus creencias y principios. También se incluyen organigramas que muestran la forma en que se organizan las diversas congregaciones, su distribución territorial y jerarquías.

Del apéndice 9 al 20 se cuenta con documentos que hacen referencia a la lucha por el autogobierno de Quintana Roo. Se trata de extractos de debates en la cámara, pronunciamientos de organizaciones políticas, partes de los Diarios Oficiales de la Federación y de los gobiernos de las entidades de la península, una carta enviada por el Comité proterritorio al presidente Lázaro Cárdenas, el acta constitutiva del comité pro-gobernador nativo del territorio de Quintana Roo, una carta al presidente Miguel Alemán y, por último, una nota del periódico *Excelsior* en que se anuncia el fin del conflicto en Quintana Roo, en 1956.

El libro contiene también una colección de facsímiles de documentos, caricaturas alusivas de la época y fotografías que ilustran el contenido del segundo ensayo.

En la búsqueda de nuevas formas de hacer historia, una historia que nos sea cercana, que tenga sentido para entender nuestra realidad actual, este trabajo es un notable ejemplo, interesante además, por tratarse de una historia regional que logra articularse a los procesos nacionales, de tal forma que es una lectura que permite darnos cuenta de la forma en que lo regional y lo nacional se integran para dar vida e identidad propia a nuestras sociedades actuales.

Michel Foucault,
Estética, ética y hermenéutica,
Obras esenciales, Tomo III,
Paidós, Barcelona, 1999.

Luis de la Peña Martínez*

ESCRIBIR PARA PERDER EL ROSTRO:
MICHEL FOUCAULT Y LA POSMODERNIDAD

En el tomo III de lo que la editorial Paidós ha dado a conocer como las Obras esenciales de Michel Foucault, titulado *Estética, ética y hermenéutica*, aparece la transcripción de un debate-entrevista sostenido por Foucault con estudiantes de Los Ángeles en 1975, donde se le formula la siguiente pregunta:

UN ESTUDIANTE: ¿Se considera usted un filósofo o un historiador?

FOUCAULT: Ni lo uno, ni lo otro [p. 61].

Esto nos recuerda lo escrito en su "Introducción" a *La arqueología del saber*, cuando responde a quienes critican sus posturas teóricas (que muchos llamaron, y seguirán llamando, imposturas): "No, no estoy donde ustedes tratan de descubrirme sino aquí, de donde los miro, riendo [. . .] Más de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro."

Por lo que cabría preguntar ¿Cuál Foucault de todos los posibles Foucault?:

- El estructuralista de la etapa "arqueológica" que parece privilegiar las "prácticas lingüísticas" creando con ello "la ilusión del discurso autónomo" o el genealogista del poder, que nos presentan Dreyfus y Rabinow en su libro *Foucault: más allá del estructuralismo y la hermeneútica*.
- El postestructuralista (o neoestructuralista) crítico de la razón que "rebasas las ciencias humanas mediante una historia que se presenta como anticiencia" del Habermas del Discurso filosófico de la modernidad o el neoconservador antimodernista, precursor de la posmodernidad, de "La modernidad un proyecto incompleto", donde el pensador alemán califica a la posmodernidad como "una corriente emocional".

* ENAH/INAH. (?)

- El doble Foucault de Rorty: un Foucault norteamericano y uno francés, uno liberal y otro anarquista; con lo que Rorty intenta distinguir dos papeles: "su identidad moral de ciudadano y su autonomía intelectual". [Cfr. "Identidad, moral y autonomía privada", en *Michel Foucault, filósofo*, 1990]
- El Foucault desdoblado que se describe a sí mismo bajo el seudónimo (compartido con Francois Ewald) de Maurice Florance (las mismas iniciales de Michel Foucault), del *Dictionnaire de les Philosophes* (publicado en 1984, el año de la muerte de Foucault) y en el que denomina a su proyecto teórico como una "Historia crítica del pensamiento", definida como el "análisis de las condiciones en las que se han formado o modificado ciertas relaciones entre el sujeto y objeto en la medida en que esta constituye un saber posible" [p. 363].
- El "filósofo enmascarado" en el anonimato de una entrevista, quien dirigiéndose a su posible lector señala:

puesto que no sabes quién soy, no tendrás la tentación de buscar las razones por las que digo lo que lees, déjate ir hasta decirte simplemente: es cierto, es falso, esto me gusta, esto me disgusta. Y ya está y nada más, se acabó [p. 219].

- Y no por último menos importante, el homosexual que frecuentaba las casas Sado/Masochismo en San Francisco buscando "experiencias límites", y que muere de SIDA cuando esta epidemia comenzaba a ser conocida, tal como nos lo muestra James Miller en su biografía *La pasión de Michel Foucault*.

Ironías del destino, Foucault muere atendido en una clínica ubicada en el Hospital de Salpetrière en cuyos archivos investigó algunos de los documentos concernientes a la *Historia de la locura* y cuando estaban por aparecer los tomos dos y tres de su *Historia de la sexualidad*, titulados *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*.

De este modo, finalmente, ¿cuál Foucault? El nietzscheano, el heideggeriano, el bachelardiano, el antimarxista, el lector de Bataille, Artaud o Blanchot ¿Cuál Foucault?

Pese a su título, esta serie de trabajos dichos o escritos por Foucault tomados de la recopilación titulada precisamente *Dits et écrits* se refieren a cuestiones básicamente éticas (o ético-políticas) y reflejan las preocupaciones y las problemáticas abordadas por Foucault en sus últimos años de vida a través de entrevistas, cursos, conferencias y otro tipo de textos.

Por ejemplo, en una serie de conferencias impartidas en los Estados Unidos acerca del poder y el sujeto, refiriéndose al texto de Kant titulado "¿Qué es la Ilustración?" —al que dedicará uno de sus últimos cursos en 1983—, Foucault respondió a una pregunta concerniente a la temática de la posmodernidad (no sin mala leche): "¿A qué se le llama posmodernidad? No estoy al corriente" [p. 323]. Mencionó además, la posibilidad de participar con Habermas en un encuentro académico en los Estados Unidos acerca de la modernidad.

Foucault señaló que la ruptura con la Razón no es su problema: "Para mí ninguna

forma dada de racionalidad es la razón" [p. 324]. Con lo que intentaba escapar a la oposición Razón/No Razón (o sin-razón) o racionalidad/irracionalidad, que lo hubiera caracterizado como un irracionalista, pues lo que él investigaba en sus trabajos era la aparición de "racionalidades" específicas, históricamente determinadas, como lo demuestra su concepto clave de "problematización", entendida como "el conjunto de prácticas discursivas o no discursivas que hace que algo entre el juego de lo verdadero y lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento" [p. 371]. Cuestiones que Foucault abordó desde la perspectiva de una "arqueología" o una "genealogía".

Lo que no se debe confundir en la ecuación saber = discurso = poder, es que postule una equivalencia entre estos tres términos, sino que es una correlación compleja que no se puede reducir a una fórmula simple o a un eslogan.

Por eso resulta interesante el examen que Foucault hace del texto de Kant, que se podría resumir como sigue:

— Foucault se plantea, a partir de lo expuesto por Kant, el problema de la modernidad no tanto como una periodización histórica sino como una actitud:

Por actitud quiero decir un modo de relación con respecto a la actualidad, una elección voluntaria efectuada por algunos, así como una manera de obrar y de conducirse que, a la vez, marca una pertenencia y se presenta como una tarea [p. 341].

— La crítica permanente de nuestro ser histórico es el *ethos* que nos liga a la Ilustración, más que la fidelidad a ciertos elementos doctrinarios.

— El rechazo al chantaje de la Ilustración, entendido como un todo o nada, o a favor de su racionalismo o en su contra.

— Por lo que Foucault propone "intentar hacer el análisis de nosotros mismos en nuestra condición de seres históricamente determinados, en cierta medida, por la Aufklärung" [p. 346].

— Esto es, una ontología histórica de nosotros mismos (u ontología del presente) que responda a las siguientes preguntas:

¿Cómo nos hemos constituido como sujetos de nuestro saber?, ¿Cómo nos hemos constituido como sujetos que ejercen o sufren relaciones de poder?, ¿Cómo nos hemos constituido como sujetos morales de nuestras acciones? [p. 350].

— Y lo que es una afirmación para muchos sorprendente: "el trabajo crítico implica aún la fe en la Ilustración" [p. 352].

¿Un Foucault más que postmoderno, moderno (o mejor neomoderno), continuador de la Ilustración?

Quizá tenga razón Tod Gitlin cuando afirma que los años dorados del pensamiento ilustrado están por venir y que lo importante no es tanto de dónde venimos sino hacia dónde vamos.

O quizá por eso mismo Habermas en un texto posterior a la muerte de Foucault, titulado "Con la flecha en el corazón de la actualidad" [1985] se tranquilice al pensar (él que tanto criticó a Foucault por su aparente contramodernidad e irracionalismo) que el propio Foucault se reconoció como continuador de esta línea de tradición:

Pero mientras Foucault hasta ahora solamente había detectado esa voluntad de saber en las formaciones modernas del poder para denunciarla, ahora la muestra a una luz totalmente distinta: es decir, como un impulso crítico que hay que preservar y que requiere una renovación, impulso éste que enlaza su propio pensamiento con los principios de la modernidad.

Por lo que Habermas encuentra una contradicción en el desarrollo de la obra de Foucault:

Quizá es la fuerza de esta contradicción lo que ha devuelto a Foucault, en este último de sus textos otra vez al círculo del discurso filosófico de la modernidad que él mismo quiso romper.

Y del que Habermas parecía querer excluirlo. Entonces ¿Cuál Foucault? ¿Cuál posmodernidad?

**Velázquez Morlet, Adriana (comp.),
Guardianes del Tiempo,
UQROO, CONACULTA-INAH,
México, 2000, 129 pp.**

Ma. Paloma Escalante Gonzalbo*

Lugar de mitos, lugar de historia, lugar del que la historia de México, sin embargo, ha prescindido durante siglos "¿Qué puede haber allí? Sólo hay selva y mosquitos, lejos de todo, apenas poblado[...]" Frontera en el sentido más completo del término, el estado de Quintana Roo se ha visto históricamente marginado en casi todos los aspectos del desarrollo económico, histórico, social, cultural, quienes han ido llegando a estas tierras por los más diversos motivos, han tenido que ser siempre pioneros y desafiar en muchos sentidos, la adversidad y las muchas dificultades que el abrir brecha presenta. El trabajo de los arqueólogos no es una excepción y estas tierras tradicionalmente remotas e incomunicadas fueron dejadas de lado hasta hace pocos años.

Según plantea Adriana Velázquez Morlet en la introducción de este importante libro, se habían elaborado teorías sobre el poblamiento y la historia de los mayas peninsulares a partir de las investigaciones realizadas en el norte de la península, o las realizadas en Tikal y el Petén en Guatemala, que consideraban ambos desarrollos como aislados.

Trabajos de mayistas tan importantes como Silvanus Morley explican la historia maya de la región hablando de las dos grandes etapas, la del poblamiento de las tierras bajas del sur, el "Viejo Imperio", en el área de Tikal, Palenque y Copán, y un "Nuevo Imperio" en desarrollos tardíos del norte como Chichen Itzá. Al Sur de Campeche y a Quintana Roo les correspondía en estos planteamientos un papel totalmente marginal. En realidad, nadie se había aventurado a averiguar qué era lo que había en estas regiones de selva de difícil acceso.

El libro que compila Adriana Velázquez Morlet, nos presenta trabajos de investigación de un grupo de arqueólogos que en menos de una década han ido descubriendo algunas de las zonas arqueológicas en el sur del estado de Quintana Roo, enormes descubrimientos en realidad — en particular para el conocimiento de la cultura maya —, que, además, vienen a cuestionar algunas de las teorías sobre el desarrollo de la cultura y la región maya conocidas hasta ahora.

Haciendo hablar a las piedras por tantos años silenciosas, apoyados en hallazgos de

* Centro INAH-Quintana Roo.

otros elementos, como utensilios cotidianos y restos óseos, y en las fuentes históricas disponibles, Adriana Velázquez, Enrique Nalda, Ma. Eugenia Romero, Fernando Cortés de Brasdefer, Hortensia de Vega Nova, Francisca Rosas Sánchez y Teresa Ontiveros Ortiz, nos acercan a un mundo insospechado de mitos, de leyendas, de historia y de vida.

Los trabajos aquí presentados, frutos de concienzuda investigación, van abriendo la puerta de nuevas teorías e interpretaciones sobre la cultura maya; estudios que no se aventuran sino esbozan, no hacen especulaciones sino, simplemente, presentan la evidencia de los restos encontrados y, apoyados por la historia, apuntan hacia los nuevos derroteros que poco a poco irá siguiendo la investigación sobre la zona y esta cultura.

En el capítulo I, "Kohunlich. Mitos y reflexiones sobre historia prehispánica", Enrique Nalda y Adriana Velázquez cuentan la historia de la investigación arqueológica en Kohunlich. Comienzan explicando algunos mitos existentes sobre el lugar, generados a partir de la escasa investigación previa al año 1993, cuando se comienza a desarrollar el proyecto al que pertenece este artículo. Explican las dificultades de acceso a la región y cómo, precisamente las primeras investigaciones desarrolladas en 1912 y 1932 particularmente, no hacen sino desviar el posible interés al referirse a los hallazgos en la zona como elementos de escasa importancia, marginales con respecto a las grandes regiones como Tikal o el Petén. Las investigaciones de 1937 y 1938 realizadas por César Lizardi en la Expedición científica mexicana, comienzan a dar cuenta del sur de Quintana Roo, donde las zonas como Dzibanché presentan, en las estructuras de origen más tardío, un componente arquitectónico similar al de las culturas del norte de Yucatán. Después se descubrió un paralelismo en las fases más tempranas con el estilo Petén. Este tipo de descubrimientos muestran la permanencia de la población de la región a lo largo de las distintas etapas de la cultura maya a lo largo de la península de Yucatán y el norte de Guatemala y Belice.

Entre 1968 y 1976 se comienzan a desarrollar nuevamente investigaciones en la región. En el caso de Kohunlich, fue en 1968 cuando Víctor Segovia inicia los trabajos de desmonte y conservación, tras una denuncia de saqueo hecha por campesinos de la localidad. Con la cual se descubrieron los importantes mascarones de argamasa de Kohunlich, que se han convertido en símbolos de la región; sin embargo, las investigaciones se detuvieron y apenas en 1993 se comenzó a desarrollar el proyecto del que hoy da cuenta Adriana Velázquez y Enrique Nalda.

Poco a poco, en el lento trabajo de excavación, análisis y reconstrucción, se han ido obteniendo resultados aún no acabados, en principio registran un área densamente poblada con fronteras muy difíciles de definir—o que quizá no existieron—entre un sitio y otro. Además está poblada y cubierta de construcciones que siguen un patrón de asentamiento diferente a los conocidos, en éstas no se sigue el ordenamiento en torno a ejes simétricos que es común encontrar en otros lugares.

Por la antigüedad y las características y funciones supuestas de las estructuras encontradas, se va esbozando la historia del sitio y así podemos imaginar la que fuera la

vida diaria de esta población que, aparentemente comienza a padecer una seria crisis hacia finales de 860 de nuestra era, para ser abandonada entre el año 1000 y 1050.

En el capítulo II, "Dzibanché. Un primer acercamiento a su complejidad", Enrique Nalda nos pone en contacto, no sólo con la historia rescatada del mayor de los asentamientos encontrados en el sur de Quintana Roo, sino con la aventura de la arqueología y las múltiples investigaciones, análisis y consideraciones que se siguen para llegar a datos y conclusiones en este quehacer.

Lo primero que llama la atención es confirmar la idea de que fue una región densamente poblada a partir de Preclásico, sobre todo durante el Clásico y hasta el Clásico Tardío, y que si bien hay paralelismos y pruebas de contacto de estas zonas de Quintana Roo con los desarrollos del norte de Guatemala como Tikal, no se encuentra ningún indicio de que hayan sido grupos subsidiarios de aquél, sino poblaciones con un centro y organización propias.

A diferencia de Kohunlich —que por ahora se nombra sólo con el apelativo que se refiere al lugar como una deformación de la expresión inglesa correspondiente, en espera de encontrar algo que permita rebautizarlo—, Dzibanché, "escritura en madera", se llamó así porque se encontró un dintel de madera tallada con inscripciones. El descubrimiento del dintel es uno de los elementos que hace más emocionante la lectura del capítulo sobre Dzibanché porque nos ponemos en contacto con el quehacer del arqueólogo de una manera más cercana. Nalda narra que en 1927 el médico inglés Thomas Gann, arqueólogo aficionado, realizó un recorrido por el sur de Quintana Roo con el que descubrió Dzibanché y encontró el dintel labrado. Aunque hubo incursiones aisladas a sitios lindantes en años posteriores, nadie volvió a encontrar el dintel hasta el hallazgo del autor de este capítulo, en 1993, cuando comienza el proyecto arqueológico del sur del estado.

Dzibanché es el sitio más grande de la región, probablemente el que tuviera más importancia en términos políticos y religiosos, a su vez, está articulado con otros centros de población, hoy sitios arqueológicos, con los que se encuentra comunicado por sacbés o caminos prehispánicos.

La investigación del arqueólogo no se reduce sólo al rescate de estructuras y vestigios, sino que recorre el entorno geográfico y se analizan las posibilidades que ofrecía para sustentar a la población, se identifican las formas como se pudo haber dado la agricultura y los puntos donde se pudiera haber obtenido el abasto de los productos necesarios para la población. Según las evidencias encontradas en diferentes etapas de la investigación, se va definiendo el posible procedimiento de cultivo y qué cantidad de población realmente podría mantenerse con los recursos disponibles.

La investigación sistemática de Dzibanché y del grupo Kinichná es tan reciente como la pasada década, según los elementos que se van encontrando, se especula que fue poblado al menos desde el Preclásico Tardío, 300 a 250 antes de nuestra era, y por lo menos hasta el Clásico Tardío, año 1000 de nuestra era. El patrón de asentamiento y las funciones que se pueden atribuir a los edificios hacen pensar en un modelo de organización

diferente al que suponían las teorías previas sobre los mayas de la región, al parecer las funciones de culto y control político se diversificaban y no se centralizaron.

Este capítulo expone en detalle los avances de la investigación realizada en cada uno de los edificios encontrados y excavados, nos proporciona, además, los elementos de juicio sobre los que se basa el arqueólogo para hacer afirmaciones acerca de la cultura que trabaja. Es muy interesante ver que se crea un estilo realmente propio en la segunda mitad del Clásico, y apreciar los elementos que hacen pensar en la existencia de una seria crisis en el periodo llamado "colapso del Clásico", que lleva a una desacralización de los centros ceremoniales, al vandalismo y la ocupación como viviendas de los que fueron espacios sagrados.

Este capítulo deja claro el gran avance en el conocimiento de ésta zona, así como todo lo que falta por conocer. El trabajo de los arqueólogos se presenta como una apasionante aventura que requiere de largos periodos de gran dedicación.

"Chacchoben. Un sitio del Clásico Temprano en la región de los lagos", es presentado por María Eugenia Romero, quien hace evidente la importancia del centro ceremonial el cual necesita aún mucho trabajo en términos de excavación y, sobre todo, de investigación y análisis de los hallazgos realizados.

Aparentemente el trabajo sobre Cacchoben ha sido guiado y financiado sobre todo con el interés de abrirlo como zona turística de tal forma que los recursos obtenidos puedan significar un beneficio para el estado y, en particular para las comunidades vecinas. Esto significa que el presupuesto para la investigación ha procedido básicamente de recursos gubernamentales y federales y que se ha privilegiado el desmonte y reconstrucción por sobre otras labores de investigación arqueológica. Sin embargo, hay algunos avances interesantes que adelantan datos o lineamientos sobre los cuales será importante continuar la investigación del sitio.

Chacchoben, según la autora, fue un sitio eminentemente ceremonial, probablemente el más importante de la región llamada de "los lagos". Se calcula que debió estar poblado desde el Preclásico, con una ocupación máxima en el Clásico Temprano (300-600 d.C.) y que por sus funciones como centro ceremonial, continuó frecuentándose aún después de su desocupación total o parcial.

Existen vestigios de diferentes etapas de construcción en las diversas estructuras halladas, con una característica que llama la atención, presente también en otros centros de las regiones aledañas como Dzibanché, es la construcción de una estructura nueva sobre una anterior; la primera es prácticamente desmantelada porque se utilizan las piedras careadas que la cubren, para la nueva estructura. Esto torna difícil la investigación, y sobre todo la reconstrucción de las estructuras más antiguas.

En este sitio hay evidencias de contacto con el Petén y elementos que permiten hablar de intercambio con otros asentamientos de las regiones aledañas. De los elementos que se han encontrado y que se comienzan a analizar, destacan algunas muestras de cerámicas finas que tienen similitudes con las encontradas en Dzibanché. Sobre los estudios realizados hasta ahora por los investigadores mesoamericanistas de la universidad de

Tulane, en Nueva Orleans—aún cuando se tiene evidencia de la existencia del sitio y se reseña entre 1972 y 1977—, la exploración sistemática del sitio se inició realmente en 1994 y el artículo que se presenta es producto de esta etapa de investigación que aún continúa en proceso.

“Chakanbakán. Ciudad maya del territorio Cehache”, capítulo IV, en el que Fernando Cortés de Brasdefer describe las vicisitudes vividas en sus esfuerzos por proteger y estudiar el sitio que él mismo bautizó como Chakanbacán, “rodeado de sabana”.

Uno de los elementos que hicieron complicado el estudio de la región desde el inicio, fue la ausencia de ésta en la bibliografía correspondiente al periodo prehispánico, así como cualquier referencia que permitiera identificarla en los informes de quienes recorrieron la zona en distintos momentos del siglo XX, buscando ruinas mayas, describiéndolas y clasificándolas. El autor comenta que debido a su ubicación y magnitud, es imposible que haya sido vista; no obstante, en los reportes sobre la región no existen datos que permitan saber si alguien la visitó. Aunque es poco probable que no haya sido descubierta, ya que la pirámide más alta de Chakanbacán se ve desde el cercano poblado de Caobas. Sin embargo, los únicos indicios son la presencia de los saqueadores que hasta 1991, cuando se consigue ponerles un alto protegiendo el acceso al lugar, parece que entraban y salían libremente.

Es apenas en 1992 cuando se escoge a Chakanbacán entre 448 sitios arqueológicos del Bajo Petén (sur de Quintana Roo y Campeche), para realizar en él una investigación arqueológica sistemática.

En plena selva, rodeado de lagunas y cenotes, y poblado por una inmensa variedad de animales de especies comunes y exóticas, aparece la imagen del lugar fascinante y a la vez imponente para el trabajo de los arqueólogos, quienes deben acampar durante largos periodos en la selva al realizar sus investigaciones.

Fernando Cortés detectó el sitio y lo visitó en varias ocasiones, al realizar los levantamientos para el Atlas arqueológico de Quintana Roo y el de la península de Yucatán, este último realizado en 1984, pero no pudo entrar al centro de la zona porque el ejidatario poseedor del predio no se encontraba, en esa ocasión se detectó el saqueo y deterioro de las estructuras, y a partir de entonces se solicitó y logró la protección del sitio. Fue finalmente en 1993, cuando se inició el trabajo sistemático del proyecto arqueológico regional a cargo del inah, con el autor de este capítulo como titular de la investigación en la zona.

Entre 1993 y 1994 se mapearon 110 hectáreas y se detectaron más de 400 edificaciones de diferentes tamaños. A partir de los datos que desde entonces se han ido encontrando, el autor va concluyendo que el sitio hoy llamado Cakanbacán fue poblado desde el Preclásico Tardío (300-50 a.C.), probablemente por población migrante del Petén, con elementos de cultura maya incipiente y mucha influencia olmeca todavía.

En 1997 se termina el plano topográfico y se profundiza la investigación en las construcciones más importantes. Sin duda el descubrimiento más importante hasta la fecha es el llamado *Nohoch Balam*, una estructura piramidal con enormes mascarones estuca-

dos y rostros mitad humanos mitad jaguares, con fuertes rasgos olmecas. Aún no se sabe exactamente el sentido de estas representaciones, pero se puede observar que fueron modificadas en el Protoclásico y posteriormente cubiertas por una estructura superpuesta en el Posclásico Temprano, poco antes del abandono del sitio. Pese a que hay evidencias de que Chakanbacán fue abandonado en el periodo del llamado “colapso maya”, se continuó visitando este templo y se le hacían ofrendas en una estructura de materiales perecederos que se edificó en su cima, incluso aún después de que la selva comenzara a devorar la ciudad abandonada.

Se han encontrado evidencias de que fue un importante centro económico, político y religioso probablemente sometido a la autoridad política del cercano centro mayor de Calakmul, pero con posibilidades de realizar comercio por su cuenta con lugares tan distantes como Teotihuacan. Es mucho lo que falta por conocer e investigar en Chakanbacán, pero lo que se ha comenzado a hacer muestra un lugar verdaderamente apasionante en términos de riqueza natural —por el que se realiza un esfuerzo para su preservación—, así como cultural.

En el capítulo V, “Qxtankah. Investigación y conservación arqueológica del sitio”. Hortensia de Vega Nova, Francisca Rosas Sánchez y Teresa Ontiveros Ortiz, nos comparten algo de la historia reconstruida sobre la zona prehispánica mencionada, así como de las investigaciones realizadas en ésta. Mencionan la existencia de una capilla abierta colonial en las inmediaciones del sitio, que fuera considerada por algunos autores como evidencia del emplazamiento de la antigua Chetumal, que otros historiadores ubican en Belice.

A partir de las investigaciones realizadas en esta zona, muy cercana a la actual ciudad de Chetumal se pudo concluir que estuvo ocupada desde el Preclásico Tardío hasta el Posclásico Tardío, aunque hacia el final se conservaba escasamente poblado pero sólo como centro ceremonial.

En Oxtankah se han hecho interesantes descubrimientos de restos de cerámica y particularmente, numerosos enterramientos, algunos de ellos con indicios de prácticas rituales particulares, con ofrendas interesantes. Se encontró evidencia de que pudieron haberse realizado rituales propiciatorios con sacrificios humanos. Los descubrimientos de al menos 24 enterramientos hechos hasta ahora, aportan importantes conocimientos sobre los rituales funerarios, se deduce que se construían estructuras destinadas a ser sepulturas, donde los principales eran enterrados, además se ubicaban enterramientos de otros personajes en las escalinatas de acceso a los edificios.

CONCLUSIONES

A lo largo de la lectura del libro, nos vamos introduciendo al mundo de la Arqueología en el estado de Quintana Roo, de una manera muy interesante. Por un lado, resulta cautivador saber de la enorme riqueza que tiene el estado, la gran cantidad de zonas que se han descubierto donde se comienza a trabajar, y las muchas por descubrir; sin embargo,

parece muy remoto que próximamente vayan a poderse atender por la escasez de recursos para este tipo de investigación. Es evidente que los trabajos realizados en cada lugar dependieron principalmente de los recursos con que han contado los investigadores, económicos y de apoyo institucional, y de sus intereses y formación profesional particular. Es imposible que en el poco tiempo que tienen los proyectos arqueológicos citados se puedan cubrir todos los aspectos en todas las zonas, pues es claro que se han atendido prioritariamente, los que tienen que ver con las capacidades o intereses particulares de quienes han estado a cargo de éstos.

El trabajo del arqueólogo se presenta como una gran aventura y como una labor minuciosa y compleja, que requiere de altos conocimientos y de un alto grado de dedicación. Es obvio, dadas las condiciones en que se ha desarrollado la investigación y los recursos que han tenido los arqueólogos, que cada uno sienta su zona de estudio como algo propio, que depende enormemente de él o ella en términos de su desarrollo profesional y su dedicación.

En una excelente edición, con abundantes fotografías que ilustran cada uno de los capítulos, con seriedad y sin un exceso de tecnicismos, se pone al alcance del público un conocimiento muy especializado.

Este libro nos pone ante un mundo apasionante de conocimientos adquiridos y transmitidos y de preguntas y elementos que surgen a partir de allí. Resulta muy clara la trascendencia de las investigaciones que los proyectos arqueológicos en el sur de Quintana Roo están llevando a cabo y sus aportaciones para conocer la historia prehispánica de esta región, así como para enriquecer los conocimientos sobre la cultura maya en general.

Revista Cuicuilco No. 21, se terminó de imprimir en octubre de 2001, en los Talleres de Editorial Emahaia, S.A. de C.V. Av. Morelos Ote. No. 300, C.P. 50090 Tel.: 215-21-90, Toluca, Estado de México. El tiraje consta de 1000 ejemplares.

*Donación
Florencia Peña*

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., incluyendo la dirección y el número telefónico del autor.

Sólo 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 de Word 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 al final del texto.

Resumen

Se deberá poner al inicio del artículo y constará de 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 y 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 entregarse cada uno por separado en papel albanene tamaño carta y dibujados con tinta china. Si hay 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.

**Escuela Nacional
de Antropología e Historia**

Dirección

Florencia Peña Saint-Martin

Subdirección de Extensión Académica

Edit Romero Hernández

Revista Cuicuilco

Director

José Luis Vera Cortés

Editores

Francisco Xavier Solé Zapatero y
Edit Romero Hernández

Coordinación Editorial

Belem Claro Alvarez

Asistente Editorial

Olivia Loveland López

Coordinadores del Dossier

Lourdes Baez
Patricia Fournier
Stanislaw Iwaniszewski
Ángela Ochoa

Cuicuilco

NUEVA ÉPOCA volumen 8, número 21, enero-abril, 2001

El simbolismo en la antropología, arqueología e historia. Homenaje a Marie-Odile Marion

- *Entre la ciencia y el sentimiento*
- *¿Dónde está? El espacio del otro "yo" en el imaginario de indígenas y antropólogos de Mesoamérica*
- *El espacio en Mesoamérica: una entidad viva*
- *Territorialidad y espacio ritual en Coatetelco, Morelos (el dato etnográfico)*
- *Ciclos lunares en Tikal*
- *De la culpa a la disculpa. Creencias y vivencias matrimoniales en Nueva España*
- *Lo religioso y lo laico en épocas de transición. México siglos XVIII y XIX. Religiosidad, identidad y simbología en la ciudad de México*
- *"El poder de la Hijas de la Luna". Marie-Odile Marion*

Miscelánea

- *Un laboratorio de ideas.
El México revolucionario en la reflexión intelectual latinoamericana*
- *El concepto de Fuerza en una comunidad poblana.
Notas para el estudio del sistema de cargos*
- *La muerte en una sociedad africana*
- *El "peligro indio".
La Guerra de Castas en Yucatán en el imaginario histórico regional*
- *Alineamientos astronómicos en el sitio arqueológico Cerro de la Estrella, D.F.*
- *Cinco categorías fundamentales de la antropología del arte*
- *Antropología autorreflexiva.
Apuntes sobre la historia y el devenir de la antropología mexicana*