

ISSN: 1405-7778

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 13, NÚMERO 36, ENERO-ABRIL, 2006



La complejidad social en el México antiguo y colonial: estudios y perspectivas

**INSTITUTO NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA**

Luciano Cedillo Álvarez
Dirección General

Mario Pérez Campa
Secretaría Técnica

Benito Taibo
Coordinación Nacional de Difusión

Héctor Toledano
Dirección de Publicaciones

**ESCUELA NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA**

Francisco Ortiz Pedraza
Dirección

Federico Martínez Romo
Secretaría Académica

Delia Pérez Gómez
*Subdirección de
Extensión Académica*

Mariano Muñoz-Rivero
*Subdirección de
Servicios y Apoyos Académicos*

Hilda Jiménez Reséndiz
Departamento de Publicaciones

CUICUILCO INCLUIDA EN LOS ÍNDICES:

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

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

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

Hemeroteca en línea
Red AlyC (Red de Revistas Científicas de América La-
tina y el Caribe, España y Portugal, Ciencias Sociales
y Humanidades)
www.redalyc.com

Quicuilco

Consejo Editorial

- Margarita Nolasco Armas • Francisco Ortiz Pedraza • María Eugenia Peña Reyes
- Franco Savarino Roggero • Walburga Wiesheu Forster • Pablo Yankelevich
- Saúl Millán Valenzuela • Sergio Bogard Sierra

Editora

Patricia Fournier García

Consejo Editorial Consultivo

- Linda Manzanilla, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*
- Robert M. Malina, *Universidad Estatal de Tarleton, Estados Unidos*
- Rebecca Storey, *Universidad de Houston, Estados Unidos*
- Roger Bartra, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*
- Thomas H. Charlton, *Universidad de Iowa, Estados Unidos*
- Heraclio Bonilla, *Universidad Nacional de Colombia*
- Johanna Broda, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*
- Camilo José Cela Conde, *UIB, España*
- Christian 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*
- Randall McGuire, *Universidad de Bringhamton, Estados Unidos*
- Eduardo Matos, *Instituto Nacional de Antropología e Historia, México*
- Héctor Pérez Brignoli, *Universidad de Costa Rica, Costa Rica*
- José Antonio Pérez Gollán, *Universidad de Buenos Aires, Argentina*
- Rodolfo Stavenhagen, *El Colegio de México, México*

Portada

Miguel Jurado, *Trama 1 (s/f), técnica mixta 100 x 120*

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 de 17 de marzo de 1999, INAH, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, delegación Cuauhtémoc, México, D.F.

El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de sus autores. D.R.© 2000 ENAH/INAH ISSN:1405-7778

Escuela Nacional de Antropología e Historia • Periférico Sur y Zapote s/n, col. Isidro Fabela, C.P. 14030, delegación Tlalpan, México, D.F. • Teléfonos; 5666 9269 y 5606 0487 ext. 239.

ISSN: 1405-7778

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 13, NÚMERO 36, ENERO-ABRIL, 2006

La complejidad social en el México
antiguo y colonial: estudios y perspectivas

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	5
Patricia Fournier y Thomas H. Charlton	
DOSSIER	
• <i>Estados corporativos arcaicos. Organizaciones de excepción en escenarios excluyentes</i>	13
Linda Manzanilla	
• <i>El Formativo Terminal en el valle de Zapotitlán, Puebla: una evaluación regional</i>	47
Blas Román Castellón Huerta	
• <i>Tula-Mazapa entre Coyotlatelco y Tollan</i>	71
Osvaldo Sterpone	
• <i>Estudio preliminar sobre la explotación tolteca en la Sierra de las Navajas</i>	97
Silvia Domínguez y Alejandro Pastrana	
• <i>Arqueología de género y patrones de especialización artesanal</i>	139
Walburga Wiesheu	
• <i>Una aproximación arqueológica a la temática del color en el México antiguo</i>	151
Luis Gómez Gastélum	
• <i>Sabiduría, identidad y resistencia: el simbolismo del jaguar entre las tierras altas y bajas de la cultura maya</i>	177
Gustavo Aviña Cerecer	

- *Complejidad e interacción social en el México colonial: identidad, producción, intercambio y consumo de lozas de tradición ibérica, con base en análisis de activación neutrónica* 203

M. James Blackman, Patricia Fournier y Ronald L. Bishop

MISCELÁNEA

- *Los santuarios de vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca* 225
Alicia M. Barabas Reyna
- *Prácticas de ciudadanía, prácticas de costumbre* 259
Jorge Uzeta
- *Un pueblo entre dos patrias. Mito, historia e identidad en Chipilo, Puebla (1912-1943)* 277
Franco Savarino
- *Medicina y homosexualidad: Prácticas sociales en tesión* 293
José Arturo Granados Cosme

RESEÑAS

- *Fotografía e historia*, de Boris Kossoy 323
Alberto del Castillo Troncoso
- *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad* 329
de Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra
José Luis Ramos Ramírez

PRESENTACIÓN*

“En arqueología, el término ‘complejidad’ puede definirse de distintas maneras, además de que los criterios a través de los cuales puede materializarse llegan a diferir de una a otra sociedad” [Chapman, 2003].

Desde el siglo XIX con el surgimiento tanto de la sociología como de las ciencias antropológicas y hasta la fecha, específicamente en el caso de la arqueología (ya sea que se le considere dentro de la historia, de la antropología o de ambas), se han construido distintas posturas para abordar el estudio de la complejidad social, independientemente de que se les denomine paradigmas, marcos teóricos de referencia o posiciones teóricas.

Comúnmente, las formulaciones se fundamentan en que la complejidad social es el resultado de la evolución, bajo la premisa de que en la historia de la humanidad ineludiblemente hay una direccionalidad tendiente al surgimiento de formas y estructuras sociales cada vez más grandes, internamente diferenciadas y con una mayor articulación.

Además, los esquemas que se han puesto en práctica van desde los unilineales, multilineales, de convergencia y divergencia hasta los de paralelismo, con el uso de métodos inductivos, deductivos o transductivos; con bases idealistas o materialistas, deterministas, relativistas o reduccionistas; con enfoques particularistas o generalizadores, entre los más relevantes; tendiendo puentes para rebasar la mera descripción y alcanzar interpretaciones, inferencias o explicaciones acerca de la complejidad social.

No obstante, mucho se ha discutido acerca de la necesidad de hacer a un lado las nociones evolucionistas en las conceptualizaciones acerca de la complejidad para, en su lugar, documentar la variabilidad de formas y trayectorias de desarrollo de la complejidad, más allá de construir analíticamente escalas clasificatorias organizativas de la variabilidad social. En algunos estudios, el interés se ha centrado en el desarrollo de la jerarquización

* Coordinadores del Dossier: Patricia Fournier (ENAH), Walburga Wiesheu (ENAH) y Thomas H. Charlton (Universidad de Iowa).

social, sea de tipo vertical o bien horizontal con configuraciones descentralizadas y más allá de la dicotomía élite/gente común considerando que las relaciones de poder económico y ritual se basan, además, en la edad, el género, la descendencia y la asociación entre individuos en la construcción de sistemas corporativos, entre otros, que operan simultáneamente [cfr. Haas et al., 1994; McIntosh, 1999; Price, 1985; Ringle, 1999].

Algunas vertientes teóricas son completamente excluyentes entre sí, por lo que los conceptos y categorías que les son propios para el estudio de la realidad social sólo pueden implementarse en su ámbito específico de acción. En otras posiciones teóricas, por el contrario, los planteamientos han demostrado su compatibilidad con otras de diferente derivación, logrando así una amplia cobertura, que llega a impactar en los niveles o rangos teóricos bajo o medio e, incluso, alto.

Por ejemplo, en la arqueología conductual se ha considerado que las variaciones en la complejidad social son multidimensionales y la misma categoría de "sociedad compleja" es, hasta cierto punto, arbitraria. Así, desde esta posición teórica se propone que lo relevante es explicar la variabilidad en términos de las interacciones entre los individuos y los artefactos. Independientemente de cómo se defina lo que constituye una sociedad compleja, ésta es el producto de instituciones (por ejemplo organizaciones civiles o religiosas) y sectores que se transforman diferencialmente: el desarrollo no se restringe al crecimiento de la organización, sino a la concomitante proliferación de artefactos e instalaciones especializadas —con espacios o áreas de actividad particulares— que se utilizan para la ejecución de actividades específicas según patrones conductuales [LaMotta y Schiffer, 2001].

Dentro de los distintos marcos, se han priorizado distintos factores como los causales de la estabilidad y del cambio social, sean endógenos o exógenos, sociales o ambientales, e incluso bajo la óptica de la multicausalidad. Se ha considerado que la tecnología puede constituir uno de los indicadores más adecuados para medir los niveles de desarrollo e, inclusive, que el control de los ámbitos económicos y las estructuras organizativas vinculadas con el poder así como el consecuente surgimiento de la desigualdad al interior de las unidades sociales, constituyen la base para caracterizar estadios de la complejidad [cfr. Chapman, 2003].

Por otra parte, las etapas de desarrollo se han tipificado de diversas maneras, aplicando o construyendo modelos de periodización en los que se consideran fases —sean o no sucesivas— que abarcan desde formas organizativas que se asumen como sencillas hasta las de mayor complejidad; por ejemplo sociedades cazadoras-recolectoras o bandas, tribales, cacicales, hasta las clasistas, cuya caracterización puede ser como civilizaciones o Estados e, incluso, imperios. Entre los elementos definitorios de las formas sociales que se han considerado más avanzadas destacan el urbanismo, la constitución de formas coercitivas burocráticas, la institucionalización de la religión, la estratificación social, el establecimiento de redes de intercambio en mercados formalizados, así como el comercio a larga distancia, entre otros [cfr. Clark y Parry, 1990; Nichols et al., 2002; Service, 1962, 1966, 1975].

En cuanto a la cobertura espacial, los estudios han abarcado desde el nivel de la unidad residencial hasta el de la comunidad, conjuntos de comunidades, regiones o amplias áreas, cuya delimitación ha partido de criterios tanto culturales como ambientales. Con estos fundamentos incluso se han derivado modelos de lo proxémico y acerca de la territorialidad, sobre cuyas bases se han llegado a proponer pautas de distribución espacial que resultan de la interacción y de distintas modalidades organizativas, como las relaciones entre centro y periferia, la conformación de unidades sociopolíticas independientes, de sociedades expansionistas o de ciudades-estado.

Además, en épocas recientes se ha prestado atención a la caracterización de los grupos humanos que eran miembros de una misma comunidad, o bien a la identificación de grupos que al interior de sociedades determinadas tienen orígenes biológicos o tradiciones culturales distintas, se opte o no por designarlos como grupos étnicos. Esto ha dado la pauta para llevar a cabo investigaciones acerca de la construcción de la identidad, con la consecuente búsqueda de indicadores materiales que constituyan marcadores étnicos, de estatus o de la pertenencia de los individuos a estratos o clases sociales.

La arqueología mexicana, como heredera de una profusa tradición derivada del particularismo boasiano, a lo largo del siglo xx ha incorporado elementos derivados de otras vertientes del pensamiento antropológico e histórico, resaltando por su impacto la ecología cultural, la arqueología procesual y la marxista. Entre los vaivenes teóricos que abarcan desde el particularismo histórico hasta el posprocesualismo se han constituido diversas tradiciones académicas en la práctica arqueológica realizada en México, sea por parte de nacionales o de extranjeros, y es obvio tanto el interés como el rigor con el cual se busca la resolución de problemas específicos de investigación científica.

Independientemente del enfoque evolucionista de Price [1981], sus propuestas acerca de los grupos entre los cuales la producción de alimentos no es intensiva validan en gran medida el que prácticamente cualquier sociedad pueda considerarse como compleja, que es el enfoque que interesa resaltar desde nuestra perspectiva, considerando que las tendencias a una mayor complejidad implican que existan: a) un incremento demográfico gradual; b) poblaciones corresidentes más grandes en los asentamientos; c) una disminución en la movilidad residencial; d) un incremento de la estructuración del espacio; e) un incremento del intercambio entre grupos; f) la explotación de especies de flora y fauna que antes no se utilizaban; g) innovaciones técnicas para lograr un incremento de la productividad; h) un incremento de la actividad ritual destinada a unificar y a identificar a los grupos particulares; i) la formalización de linajes para incrementar la eficiencia de la integración social y política; j) un incremento en la diferenciación de estatus como resultado del desarrollo de una clase privilegiada administradora; y k) el aumento de los símbolos identitarios entre y dentro de los grupos corresidentes.

Es indispensable aclarar que el enfoque bajo el cual se estructura este número temático de Cuicuilco parte, a diferencia de muchos de los estudios acerca de la organización y desarrollo sociales, de la conceptualización de que hablar de sociedades complejas en

absoluto implica una contraposición necesaria con las denominadas simples, como si las primeras fueran superiores y las segundas inferiores; la complejidad es, en efecto, simple [McGuire, 1996]. Consideramos que toda sociedad es intrínsecamente compleja y que para la comprensión de sus características con base en indicadores materiales es indispensable tanto un manejo conceptual preciso en el campo teórico como un estudio detallado de las líneas de evidencia empírica asequibles.

En este número temático de Cuicuilco, los estudios de caso incluidos se aglutinan en torno al estudio de la complejidad social en diferentes épocas y zonas de México. Asimismo, se incorporan nuevas vertientes e interpretaciones basadas en un mosaico de posturas sin pretender lograr una unificación teórica o conceptual. No obstante, se espera que a través del análisis acucioso de los artículos se lleguen, eventualmente, a encontrar puntos de confluencia para hacer frente a la interpretación, inferencia o explicación de la complejidad en futuras investigaciones al respecto.

PATRICIA FOURNIER Y THOMAS H. CHARLTON

BIBLIOGRAFÍA

Chapman, Robert

2003 *Archaeologies of complexity*, Londres y Nueva York, Routledge.

Clark, John E. y William J. Parry

1990 "Craft specialization and cultural complexity", en Isaac, B. (eds.), *Research in Economic Anthropology*, JAI Press, Greenwich, Connecticut, pp. 289-346.

Haas, Jonathan, Edmund J. Ladd, Jerrold E. Levy, Randall H McGuire y Norman Yoffee

1994 "Historical processes in the prehistoric Southwest", en Gumerman, G. y M. Gell-Mann (eds.), *Understanding complexity in the prehistoric Southwest*, Massachusetts, Addition-Wesley Publishing, Reading, pp. 203-232.

LaMotta, Vincent M. y Michael B. Schiffer

2001 "Behavioral archaeology. Toward a new synthesis", en Hodder, I. (ed.), *Archaeological theory today*, Polity Press, EUA, Blackwell Publishers, Inc., pp. 14-64.

McGuire, Randall H.

1996 "Why complexity is too simple", en Dawson, P. C. y D. T. Hanna (eds.), *Debating complexity*, Calgary, University Press, pp. 1-7.

McIntosh, Susan K.

1999 "Pathways to complexity: An African perspective", en McIntosh, S. K. (ed.), *Beyond chiefdoms. Pathways to complexity in Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-30.

Nichols, Deborah L., Elizabeth M. Brumfiel, Hector Neff, Mary Hodge, Thomas H. Charlton y Michael D. Glascock

2002 "Neutrons, markets, cities, and empires: A 1000-year perspective on ceramic production and distribution in the Postclassic Basin of Mexico", en *Journal of Anthropological Archaeology*, núm. 21, pp. 25-82.

Price, T. Douglas

1981 "Complexity in 'non-complex' societies", en Van der Leeuw, S. (ed.), *Archaeological approaches to the study of complexity*, Amsterdam, Instituut voor Prae en Protohistorie, pp. 54-97.

Price, T. Douglas y James A. Brown

1985 *Prehistoric hunter-gatherers: The emergence of cultural complexity*, Orlando, Academic Press.

Ringle, William M.

1999 "Pre-Classic cityscapes: Ritual politics among the early Lowland Maya", en Grove, D. C. y R. A. Joyce (eds.), *Social Patterns in Pre-Classic Mesoamerica*, Washington D.C., Dumbarton Oaks, pp. 183-223.

Service, Elman R.

1962 *Primitive social organization*, Nueva York, Random House.

1966 *The hunters*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.

1975 *Origins of the state and civilization*, Nueva York, Norton.

Journal of the International Society for Ecological Economics

Volume 10, Number 1, 1992

DOSSIER

Editorial Introduction: The Journal of the International Society for Ecological Economics

Editorial Introduction: The Journal of the International Society for Ecological Economics

Editorial Introduction: The Journal of the International Society for Ecological Economics

Editorial Introduction: The Journal of the International Society for Ecological Economics

ESTADOS CORPORATIVOS ARCAICOS. ORGANIZACIONES DE EXCEPCIÓN EN ESCENARIOS EXCLUYENTES*

Linda Manzanilla

Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM

RESUMEN: *Este trabajo se organiza alrededor del tema de la estructura corporativa de Teotihuacan y las implicaciones que ésta tuvo en el sistema de gobierno, tanto a nivel de barrio (en el análisis del sitio de Teopanazgo, en la periferia sureste del sitio) como de Estado (en la propuesta de interpretación del complejo palaciego de Xalla, al norte de la Pirámide del Sol). Se propone también que la estructura corporativa que yace al inicio de la conformación de la ciudad fue desgajada por la acción excluyente de las élites intermedias de los barrios, los cuales rebasaron el control del Estado en Xolalpan tardío.*

ABSTRACT: *This research deals with the corporate structure of Teotihuacan and how this structure may have modeled the type of government (co-rulership) of the city itself (with our interpretation of the palatial compound of Xalla, to the north of the Pyramid of the Sun), as well as the organization of the neighborhoods (with the analysis of the barrio center of Teopanazgo, in the southeastern periphery of the city). I propose that the corporate strategy with which Teotihuacan was created was torn down by the exclusionary behavior of the intermediate elites in the neighborhood centers, which surpassed the action of the state in Late Xolalpan times.*

PALABRAS CLAVE: *Teotihuacan, estrategia corporativa, Teopanazgo, Xalla*

* Agradezco a mis colaboradores de los proyectos interdisciplinarios aquí mencionados, pues a través de la interacción que ya cumple 20 años de fértil vida he podido aprender más y comprender mejor a Teotihuacan: particularmente a Emily McClung de Tapia, Luis Alberto Barba y Raúl Valdez, pero también a Diana Martínez, Cristina Adriano, Emilio Ibarra, Bernardo Rodríguez, Liliانا Torres, Johanna Padró, Alessandra Pecci, Agustín Ortiz, Jorge Blancas, Ana María Soler, Jaime Urrutia, Peter Schaaf, Mauro de Ángeles, Claudia Nicolás, Beatriz Maldonado, Sandra Riego, Gilberto Pérez Roldán, Miguel Ángel Baez, Edgar Rosales de la Rosa, Alejandra Guzmán, Citlali Funes, Juan Rodolfo Hernández, Laura Bernal, Nidia Ortiz y muchos otros más. Todos estos proyectos fueron posibles gracias al financiamiento de la UNAM y del CONACYT, y al permiso del Consejo de Arqueología del INAH.

INTRODUCCIÓN

Durante muchas décadas, los arqueólogos trataron de crear una base teórica unificada para explicar el origen del Estado. Desde explicaciones con factores motores únicos (como la agricultura hidráulica, la competencia por recursos, la guerra, la jerarquía administrativa, el control del intercambio, de la producción y la redistribución) hasta explicaciones procesuales, vimos una serie de intentos que fracasaron, aun cuando se veían particularidades agrupables en determinados procesos contrastantes. Pienso que pocas veces nos preguntamos qué datos se requieren en el registro arqueológico para ratificar una propuesta tipológica de Estado y nos apresuramos a emitir ideas inconexas, sin bases fácticas, sin referentes funcionales y sin cronologías precisas.

En 1973, Kent Flannery dijo que el paso de los milenios ha visto desfilar formas de organización tan diversas que no todas están registradas en nuestro presente con referentes etnográficos. Por lo tanto, sobre todo para los estados primarios, debemos agudizar nuestro intelecto para indagar sobre su organización sociopolítica, sin forzarlos en esquemas caducos y desgastados [comunicación verbal].

Cuando Colin Renfrew sugirió en 1974 la existencia de dos tipos de cacicazgos, el centrado en un individuo y el corporativo, no se imaginó el efecto que 30 años después podría tener su propuesta. Desde 1992 he estado interesada en demostrar, con datos arqueológicos, que el Estado teotihuacano pudo haber estado dirigido por dos o cuatro cogobernantes, añadiendo este aspecto a su carácter de anomalía en el periodo Clásico, y al parecer soy la única arqueóloga que trabaja en Teotihuacan con esta perspectiva [Manzanilla, 1992].

En 1996, Blanton, Feinman, Kowalewski y Peregrine fueron más allá y propusieron dos estrategias contrastantes que podrían estar representadas en las sociedades estratificadas:

- a) La estrategia centrada en el individuo (excluyente o tipo red), en la que se obtiene una destacada posición social a través de relaciones de intercambio a larga distancia aprovechadas por algún individuo, además del acceso diferencial a bienes exóticos y conocimiento especializado. También se encuentra el surgimiento de la élite que monopolizará las alianzas matrimoniales más ventajosas entre segmentos de linajes, y las presiones sociales que privilegiaban la innovación tecnológica, principalmente en la producción de bienes exóticos.
- b) Una estrategia "corporativa" en la que el poder se comparte entre diferentes grupos en una sociedad. Hay restricciones hacia el comportamiento político de aquellos que detentan el poder, existe interdependencia entre subgrupos, y un énfasis en las representaciones colectivas y en el ritual basado en la fertilidad y la renovación de la sociedad y el cosmos.

En este trabajo quisiéramos sugerir que la estrategia corporativa de Teotihuacan modeló un tipo de Estado con territorios discontinuos y no un Estado territorial con fronteras precisas, como algunos autores han propuesto. En esto, Teotihuacan se parece bastante a la estrategia corporativa de Tiwanaku (con enclaves en costas, valles, sierras, puna y ceja de selva) con el fin de allegarse recursos, muchos de éstos suntuarios o utilizables en las grandes ceremonias públicas para integrar grupos sociales muy diversos [Albarracín Jordán, s/f].

Asimismo, intentaremos demostrar que la contradicción entre la estrategia corporativa original con la cual fue organizada Teotihuacan para articular diversos grupos étnicos y gente de diversa procedencia no logró construir un modelo de Estado fuerte, sino que aparentó una cohesión que, vista de cerca, realmente se trataba de numerosos hilos sin trama firme.

Al final de su historia, las élites intermedias de Teotihuacan emprendieron acciones independientes para controlar recursos y mano de obra de regiones como la costa del Golfo con el fin de acceder a posiciones económicas sin precedente. Este hecho carcomió las entrañas de la estructura corporativa del Estado desde adentro, ya que dichas élites intermedias jugaban un rol importante en la administración de los barrios. Por otro lado, hacia afuera, organizaciones excluyentes interactuaron con el sistema teotihuacano desde Puebla-Tlaxcala [Baez Pérez, 2005] y el Bajío [Manzanilla, 2005b], pero a la larga ejercieron otra presión externa contra el sistema corporativo. El colapso era inminente.

Las preguntas clave son: ¿cómo se configuraba el territorio de una estructura corporativa como Teotihuacan?, ¿cómo se vislumbran las conexiones con el exterior desde la estructura interna de la urbe? y ¿cómo influía esta organización interna en sus relaciones externas?

Sin duda, la convivencia de diversos grupos étnicos con la población teotihuacana (cualquiera que haya sido su etnia) debió estar llena de matices interesantes, conflictos de intereses, articulación de experiencias y destrezas. En fin, se trataba de un mosaico de lenguas, identidades y concepciones, que sin embargo convergían en una ciudad muy bien planificada que representaba el orden de entonces. En este escenario, el ritual debió ser una manera de integrar estas diversidades y la fuente original de poder del gobierno corporativo.

EL TERRITORIO TEOTIHUACANO ALLENDE LA CIUDAD DE TEOTIHUACAN

Los valles circundantes

Sobre los sitios teotihuacanos de la cuenca de México sabemos poco: se ubican, por un lado, cerca de manantiales o cuerpos lacustres; o bien, cerca de fuentes de arcilla que les permitieron hacer cerámica al estilo teotihuacano [Díaz Oyarzábal, 1991 a y b].

Con los datos disponibles hasta ahora, los llamados “centros secundarios” de El Portezuelo y Azcapotzalco parecen más bien sitios epiclásicos donde se recrea más una forma de vida a la teotihuacana que realmente centros de concentración de excedente de sus subregiones. No sabemos qué relaciones hay con Teotihuacan y tenemos escasísimos datos de contextos funcionales plenamente dados. La presencia de cerámica teotihuacana en rellenos y contextos secundarios no nos dice nada de la jerarquía administrativa.

La mayor parte de la cuenca de México está llena de aldeas del Clásico, pero a falta de excavaciones sistemáticas no podemos aseverar si los grupos sociales de Teotihuacan tenían parientes en ellas que les proveyesen de bienes y materias primas de manera directa; o bien, si era a través del Estado como se organizaba el flujo de su producción.

Es posible que podamos rastrear cultígenos particulares de áreas de la cuenca de México si los abordamos con estudios isotópicos de estroncio 87/86. Sabemos hasta el momento que el conejo teporingo, que tiene su hábitat en las sierras Nevada y Chichinauhtzin del sur y sureste de la cuenca de México, era consumido por los teotihuacanos de Oztoyahualco 15B:N6W3, hacia la periferia noroeste de la gran ciudad prehispánica [Valadez, 1993].

Asimismo, gracias a las identificaciones de Fernando Sánchez y Susana Xelhuatzin, las especies como *Pinus leiophylla* [Sánchez, INAH, informe técnico para mi proyecto; Xelhuatzin, INAH, informe técnico para mi proyecto] de las estribaciones de la Sierra Nevada, hacia los 2 800 metros sobre el nivel del mar, era utilizada en las techumbres de Xalla y Teopancazco [Manzanilla, López y Fash, 2005; Manzanilla y López, 2001; Manzanilla, 2002c; 2003c].

Los asentamientos de tradición teotihuacana en el valle de Tula se ubican desde tiempos Tlamimilolpa, en colinas o tierras bajas entre los ríos El Salto y Salado; y hacia el norte, paralelos al río Tula [Mastache, Cobean y Healan, 2002:52 y ss]. Tienen funciones muy específicas, como lo podemos ver en Chingú (situado al centro del territorio con sitios teotihuacanos [Díaz, 1980]), El Tesoro y Acoculco (con fuertes vínculos con Oaxaca [Mastache, Cobean y Healan, 2002:52-59]). El aprovisionamiento de una cantidad enorme de calizas para la producción de cal en Teotihuacan, así como el de fibras de agave, pudieron ser los recursos que interesaban a la ciudad.

Para el caso de la porción oriental del valle de Morelos, los sitios de La Laja, Las Pilas y Hacienda Calderón [v. los trabajos de Martínez Donjuán] también hacen énfasis en el procesamiento de cal, la obtención de recursos de tierra caliente (posiblemente el algodón, el aguacate y el sílex) y las rutas de abasto de piedras verdes, miel y aglutinantes hacia Guerrero. Hirth [1978:325] propone que el sitio de San Ignacio se constituyó como el único centro administrativo regional. Asimismo, es curioso que la porción occidental de Morelos tenga

escasa presencia teotihuacana, lo cual reitera que no había control territorial continuo [v. Hirth, 2000, vol. 1:68].

Para el valle de Toluca, González de la Vara [1999:122 y ss] señala que en la fase Tlamimilolpa es cuando se observa un nuevo proceso de colonización, esta vez por parte de Teotihuacan. Los sitios se ubican en lugares bajos de alto rendimiento agrícola en las faldas del Nevado de Toluca y en un corredor que une esta región con la cuenca de México. El lugar de mayor jerarquía era Santa Cruz Atzacapotzaltongo. Se propone que producían bienes de consumo de subsistencia, pero este valle pudo haber sido corredor para el abasto de materias primas de Guanajuato y Michoacán (cerámica *cloisonné*, pigmentos y minerales, entre otros). Después del incendio de la ciudad de Teotihuacan, se observa una colonización masiva de población teotihuacana en zonas antes no ocupadas del valle de Toluca (40% de los sitios fueron nuevos o reocupados).

Para Puebla-Tlaxcala, contamos con un corredor de sitios (como Las Colinas, San Nicolás El Grande, T-85) y sitios alrededor de Huejotzingo [Uruñuela y Plunket, 2005:304 y ss] que unían a Teotihuacan con la porción al este y sur de La Malinche, mas no es un territorio continuo en la propuesta de García Cook [1981:267], a la cual habrá que añadir los sitios del sector de Atlixco [Plunket y Uruñuela, 1998:103 y ss].

En general, hemos visto agrupamientos o corredores de asentamientos en regiones ricas en recursos de subsistencia o estaciones de paso hacia las áreas proveedoras de materias primas y bienes suntuarios.

LAS REGIONES PROVEEDORAS DE RECURSOS Suntuarios Y LOS ENCLAVES

Una de las regiones que mayor interés ha despertado respecto del tema de su relación con Teotihuacan es el sur de Puebla, particularmente el área de Ixcaquixtla-Tepexi. En ésta, especialmente en el sitio Pedernal, se han hallado conjuntos de cuartos alrededor de patios (versión pequeña de los conjuntos teotihuacanos) y algunos dedicados a la producción de la vajilla Anaranjada delgada [Rattray, 1998]. En el siglo *xvi*, esta región también tributaba mantas, vestimenta, oro, piedras preciosas, petates, muebles, sandalias, canastos, plumas, algodón, pieles de venado y conejo, vasijas, y productos agrícolas [*ibid.*:83].

En recientes fechas, Cervantes Rosado *et al.* [2005] han descubierto y excavado una de las tumbas de los personajes importantes de esta sociedad excluyente y, a juzgar por las pinturas murales, a la cabeza estaba un personaje que tenía por subordinados a varios personajes con diversas insignias. Según Baez Pérez [*op. cit.*], la zona de Tepexi no era solamente un maquilador para Teotihuacan, sino un socio comercial fuerte e independiente.

Poco sabemos de los sitios relacionados con Teotihuacan en Guerrero. Sin embargo, desde el Formativo existían rutas que relacionaban las áreas de abasto de materias primas suntuarias y objetos procesados de la costa de Guerrero con el Altiplano, por la ruta Amacuzac-Río Azul-Omitlán [Niederberger, 2002]. Estas materias incluían: esquistos, mica dorada, rocas metamórficas verdes (como la serpentina), ónix calcáreo, cinabrio; y para el Posclásico, también cacao, algodón, conchas *Spondylus*, pigmentos, miel, copal y trajes de guerreros, entre otros [ibid.:182 y s]. Quizá podríamos partir de la idea de que las rutas se conservaron hasta tiempos teotihuacanos.

Paradis [2002:85 y ss] menciona que en la región de Mezcala-Balsas, durante el Clásico, hubo aglomeraciones urbanas tales como en Ahuináhuac y Apantipán, que contaban con juegos de pelota y conjuntos cívicos y residenciales similares a los teotihuacanos, así como talleres de elaboración de objetos del arte Mezcala, situados en las terrazas (donde se puede acceder a los cantos de río y las arenas para semiprocasar los objetos). Para hablar de un enclave teotihuacano, empero, debemos contar también con evidencias de las prácticas culinarias, representaciones de la indumentaria, prácticas rituales y funerarias teotihuacanas, así como el estudio antropofísico de la población. Por lo tanto, aún no podemos estar seguros de que los teotihuacanos realmente constituyeron un enclave en Guerrero.

En Matacapán (Los Tuxtlas, Veracruz) se propone que existió (entre 400 y 600 dC) un enclave teotihuacano en un área rica en recursos. Ortiz, Santley y Pool [1988] han mapeado unos 20 km² de ocupación urbana y suburbana. Al oeste del conjunto principal de plataformas hay un sector con mucho material de estilo teotihuacano: un templo, grandes áreas de producción cerámica (vasos trípodes cilíndricos hechos en arcillas locales que imitan la vajilla Copa, cajetes de soporte anular, candeleros y figurillas títere, entre otros [ibid.:333; Millon, 1988:124 y s]).

Muy pocos sitios fuera de la cuenca de México tienen objetos del ritual doméstico teotihuacano, como las figurillas y los candeleros. Asimismo, se menciona la presencia de 5-10% de navajillas prismáticas de obsidiana verde, así como la existencia de conjuntos multifamiliares de tipo teotihuacano (el montículo 61), pero no hay datos concretos publicados sobre las excavaciones extensivas. Se citan prácticas funerarias (entierros flexionados bajo los pisos e individuos neonatos en cajetes), el uso de anafres y otros elementos que sin duda podrían sugerir la presencia de teotihuacanos.

Consideramos que hay varios elementos para hablar de un enclave, pero que deberán ser contrastados plenamente con información contextual clara (que hasta ahora no ha sido publicada convenientemente).

Sobre la relación entre Teotihuacan y Monte Albán, tenemos varias hipótesis: desde las alianzas políticas entre los gobiernos de ambos hasta la propuesta de Coggins [1993:150] respecto de alianzas matrimoniales tempranas y posterior-

mente sacrificio de teotihuacanos descendientes de esas alianzas en Monte Albán y la ruptura de la relación. También se encuentra la revisión que Winter [1998] hace de todos los elementos teotihuacanos en distintas épocas de Monte Albán y su propuesta de la toma de control de la capital zapoteca por los teotihuacanos.

Para mí, el abasto de mica [v. a Rosales de la Rosa, 2004] para el Estado teotihuacano era muy importante, ya que este material estaba relacionado con la deidad estatal de Teotihuacan. Por lo tanto, la presencia de dignatarios teotihuacanos o emisarios del Estado en las lápidas de la Plataforma Sur de Monte Albán y las evidencias que enuncia Winter en la Plataforma Norte y sectores anexos más bien implicaría un interés por asegurar esta materia prima suntuaria para los rituales del Estado corporativo.

Respecto del área maya, gracias a la evidencia funeraria, Martin [2001] menciona la presencia de nobles teotihuacanos en Kaminaljuyú, Guatemala, para controlar el flujo de jadeíta, obsidiana maya de El Chayal, plumas de quetzal, cacao y otros bienes suntuarios. Al parecer la presencia teotihuacana en Kaminaljuyú estaba limitada a un complejo periférico de montículos [Ortiz *et al.*, 1988:335], en donde no se hallaron los objetos que formaron parte del ritual teotihuacano y que fueron tan profusos en Maticapan.

Por otra parte, Joyce Marcus [2003] ha hablado de cuatro modelos de interacción entre Teotihuacan y los mayas: eventos únicos, como el de Altún Ha; relaciones en varias etapas; diádico simple; e interacciones mediadas por varios sitios. A mi modo de ver, el último modelo explica la mayoría de los indicadores de presencia teotihuacana en el área maya. Excepto por la entrada de 378 dC en Tikal y sitios relacionados con el fin de deponer a los gobernantes locales, un componente asimétrico del segundo modelo, en general lo que predomina en el área maya es la emulación de símbolos teotihuacanos para reiterar prestigio y poder político.

Como señala Martin, Teotihuacan no actuó necesariamente como poder político conquistador, sino que impuso su orden para salvaguardar las rutas con el fin de procurarse bienes suntuarios, incorporando y aprovechando instituciones y tradiciones locales [*op. cit.*:111].

Por otro lado, no descartemos que muchos de lo que se han considerado como vínculos directos entre Teotihuacan y el área maya pudiesen ser relaciones indirectas a través de la costa del Golfo y enclaves como Maticapan, el mismo Barrio de los Comerciantes o incluso las empresas de las élites intermedias de los barrios. Requerimos entonces de contextos domésticos excavados en sitios mayas para aseverar si los patrones culinarios, de la indumentaria, funerarios, rituales y domésticos teotihuacanos están presentes o no, y comparar estos patrones con los mayas.

LA ESTRUCTURA CORPORATIVA AL INTERIOR DE TEOTIHUACAN

Los conjuntos multifamiliares

Una característica que singulariza a Teotihuacan frente a muchas sociedades contemporáneas y posteriores son las viviendas multifamiliares. Cada una de las diversas familias relacionadas entre sí por parentesco, actividades comunes y relaciones de afinidad, tienen un grupo de cuartos, pórticos y patios para vivir y reproducirse.

A diferencia de los solares mayas en que cada familia tenía su propia cocina y dormitorios, aunque compartían el santuario doméstico ("la familia ritual", según Kulp [1925, en Blanton, 1994:6]), cada familia teotihuacana tenía dentro de un conjunto su propia cocina, dormitorios y traspatios, pero también su patio ritual donde veneraba al dios patrono. Entonces, no compartía ni la cocina ni el santuario doméstico con otros, lo cual destaca el ejemplo teotihuacano de la mayor parte de las sociedades de Mesoamérica. Quizás el fuerte componente multiétnico de la sociedad teotihuacana requirió una base estructural diversa del resto de Mesoamérica.

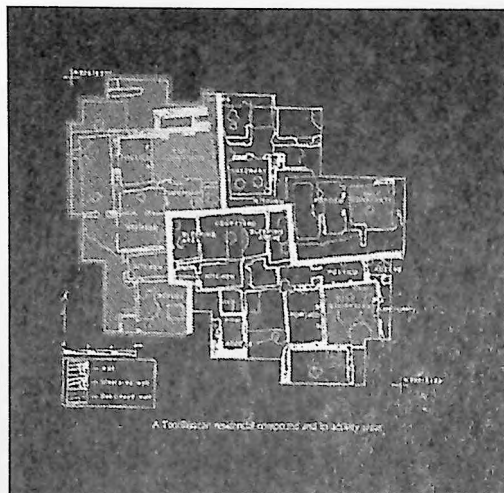
Algo que sí hemos podido corroborar es que las familias no estaban en condiciones de igualdad [Manzanilla, 1993, 1996]. Había una jerarquía al interior del grupo doméstico, pues alguna de las familias no sólo tenía como deidad patrona a la estatal de Teotihuacan (el dios de las Tormentas), sino que tenía acceso a materias primas y bienes que procedían de otras partes de Mesoamérica: jadeíta, animales alóctonos, mica y pizarra, entre otros, y en su territorio doméstico podría estar el patio ritual más grande del conjunto. Otras familias tenían esculturas y representaciones de Huehuetéotl o el dios Mariposa, como probable dios tutelar. Otras parecen ser más modestas y tenían, por ejemplo, a un mono o a un conejo como deidad patrona (este último en Oztoyahualco 15B: N6W3) [Manzanilla, 1993].

La estructura jerárquica de los conjuntos residenciales teotihuacanos se asemeja a aquella de los conjuntos multifamiliares en forma de T de Mesopotamia, durante tiempos Samarra, Ubaid y Uruk, como "unidades domésticas corporativas aumentadas", que reciben el nombre de *é*, en sumerio [Maisels, 1990:112, 166] (figura 1).

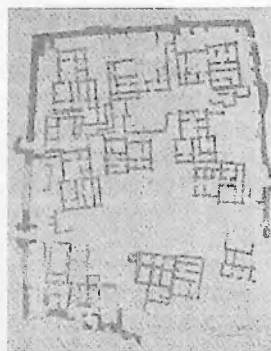
Siendo el control del ritual la principal fuente de poder del Estado corporativo sobre la población [Manzanilla, 2002d], debemos reflexionar sobre las distintas escalas en las cuales podemos identificar a las deidades en Teotihuacan. Sin duda alguna está el dios de las Tormentas como la deidad del Estado teotihuacano por lo menos en las últimas épocas; su preeminencia en el sistema simbólico de Teotihuacan es tal que aparece representado en vasijas, pintura mural, incen-

sarios, almenas y discos, entre otros, tanto en conjuntos periféricos modestos como en complejos palaciegos del centro de la ciudad.

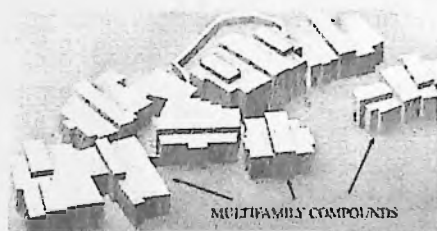
FIGURA 1. Jerarquía al interior de los conjuntos multifamiliares teotihuacanos a similitud de las casas T de la época Samarra y Ubaid en Mesopotamia



Oztoyahualco 15B:N6W3



Tell-ess Sawan



Ubaid Compounds

Otra deidad generalizada es el viejo dios del Fuego, que también está presente desde la morada más modesta hasta en los complejos palaciegos como Xalla. En un segundo nivel quizás existen dioses o emblemas de sectores de la ciudad: aves, coyotes y serpientes. Paulinyi [comunicación verbal, 2005] ha detectado varias diosas y deidades de los cerros que podrían referirse a grupos de oficio o linajes con funciones específicas; probablemente las órdenes guerreras tienen animales emblemáticos que las distinguen.

En un orden menor están las deidades patronas de familias particulares: monos, conejos, cánidos, aves y murciélagos, entre otros, representados en ocasiones por pequeñas esculturas sobre modelos de altares o templos en los patios rituales [Manzanilla, 1996] o en el predominio de ciertos animales particulares en el total de las figurillas zoomorfas de cada conjunto.

La vida corporativa dentro del conjunto habitacional puede verse particularmente en cierto tipo de actividades comunes que se ofrecían al barrio o al entorno urbano. Al comparar las actividades predominantes en conjuntos pertenecientes al mismo barrio (elaboración de cerámica, de objetos de obsidiana y de figurillas, entre otras), podríamos abordar la estructura de unidades sociales que trascienden la familia y en las que quizás haya linajes o “casas” importantes a la cabeza, como parte de las élites intermedias [véase la definición en Elson y Covey, 2006], pues en los barrios hay conjuntos habitacionales de estatus muy distintos, contiguos entre sí. Este hecho reitera la estructura jerárquica al interior de la ciudad, del barrio y del conjunto.

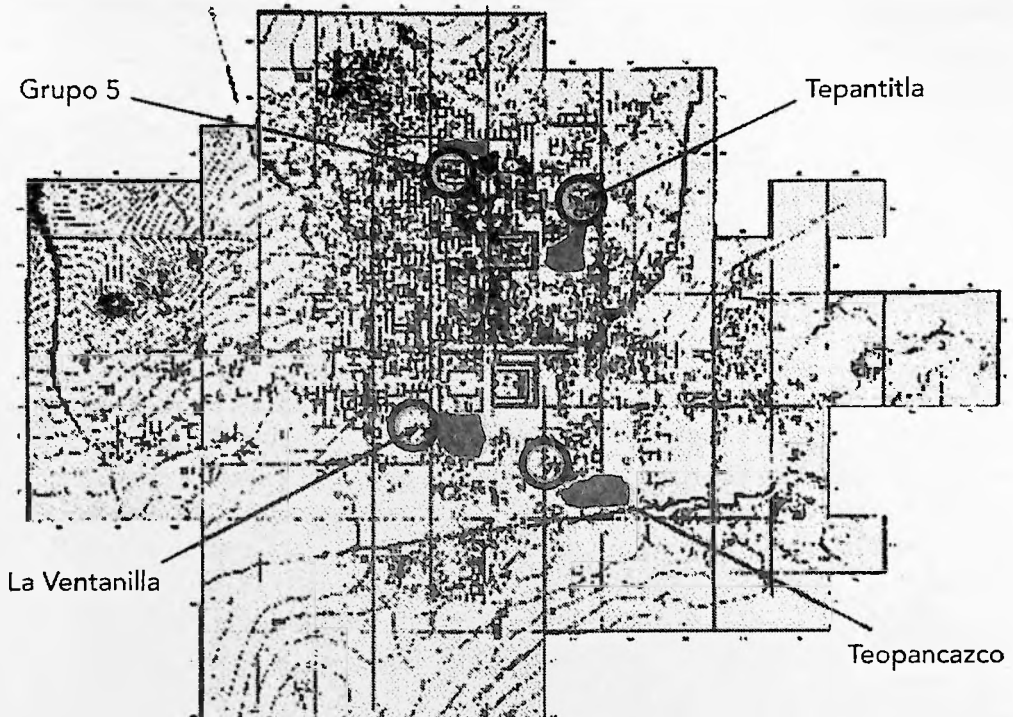
LOS CENTROS DE BARRIOS

Muy pocos investigadores abordan el problema de las unidades intermedias en las capitales de los Estados prehispánicos. Antes pensábamos que las plazas de tres templos pudieron haber sido los centros de los barrios originales de Teotihuacan, por lo menos en la porción norte de la ciudad, donde se llevaban a efecto actividades de intercambio de bienes y ritual. Sin embargo, no hemos podido probar la hipótesis de que estas plazas albergaban no sólo a los conjuntos rituales del barrio, sino la sede de las “casas” dominantes y los centros de intercambio [Manzanilla, 1997:120]. En varios sectores del eje principal de la ciudad, estas plazas de tres templos fueron incorporadas a unidades arquitectónicas más complejas, como la Plaza Oeste del conjunto Calle de los Muertos [v. a Morelos García, 1993].

A raíz de las excavaciones en el barrio de La Ventilla 92-94 por Rubén Cabrera y Sergio Gómez [2000], contamos con datos adicionales sobre la jerarquía del barrio, su componente ritual, un centro cívico y administrativo en el Conjunto del Patio de los Glifos, y los conjuntos de apartamentos de la gente que participaba de la elaboración de lapidaria. Además, había un gran espacio abierto que Gómez Chávez *et al.* [2005:175 y ss] proponen que estaba destinado al intercambio, a la celebración de festividades y al juego de pelota. Asimismo, plantean que el Grupo 5 Prima, cerca de la Pirámide de la Luna, podría haber tenido también un gran espacio abierto asociado con un templo de barrio. Yo añadiría dos sectores más que pudieron servir como centros de barrio, con grandes espacios abiertos para el juego de pelota: Teopanazgo, en el sureste de la ciudad (que revisaremos más adelante), y Tepantitla, al noreste [Manzanilla, 2005a, 2006b].

La organización jerárquica de los conjuntos de apartamentos es ampliada en los centros de barrio, en donde las construcciones de diferentes estatus están contiguas y dispuestas alrededor del templo de barrio. Sin embargo, aún hay mucho camino que recorrer para establecer qué relaciones existieron entre las personas de dichos conjuntos: sirvientes, clientes y linajes menores, entre otros.

FIGURA 2. Algunos posibles centros de barrio en Teotihuacan [Manzanilla, 2006b]



Proponemos que tanto La Ventilla 92-94 y el Grupo 5 Prima como el sector de Tepantitla, posiblemente el de Yahualala y también Teopancazco, fueron centros de barrio (figura 2). Generalmente estos sitios tienen patios de congregación que rebasan las dimensiones de los patios más grandes de los conjuntos residenciales y habitacionales como Tetitla u Oztoyahualco 15B:N6W3 (cuadro 1). Generalmente los centros de barrio carecen de áreas explícitas de preparación de alimentos (que son típicas, junto con los almacenes de los conjuntos habitacionales multifamiliares). Asimismo, al parecer estos centros de barrio funcionaban gracias al liderazgo de un linaje o "casa" fuerte que organizaba no sólo el ritual, sino actividades artesanales singulares como la producción de atavíos para la élite teotihuacana.

CUADRO 1. Tamaños aproximados de los patios principales y templos principales

	PATIO PRINCIPAL	SANTUARIO DEL TEMPLO PRINCIPAL
Oztoyahualco 15B	25 m ²	10 m ²
Tlamimilolpa	c. 7 m ²	----
Tetitla	c.125 m ²	c. 40 m ²
Yayahuala	c. 168 m ²	c. 54 m ²
Teopanaczco	c. 275m ²	c. 57 m ²
Tepantitla	c. 182 m ²	c. 153 m ²
Zacuala	c. 224 m ²	c. 224 m ²
La Ventilla 92-94	c. 400 m ²	c. 169 m ²

Con nuestras excavaciones extensivas en Teopanaczco [Manzanilla, 2003c; Padró y Manzanilla, 2004], y a raíz del proyecto interdisciplinario en dicho sitio ubicado en la periferia sureste de la ciudad, hemos podido abordar un fenómeno antes no percibido: la creciente desarticulación de la estructura corporativa del Teotihuacan de tiempos Xolalpan. Durante esta etapa, ciertas “casas” poderosas de la ciudad fraguaron relaciones directas con artesanos de otras regiones de Mesoamérica, como la costa del Golfo, probablemente sin pasar por la autoridad central del Estado teotihuacano ni por el Barrio de los Comerciantes.

La elaboración de los atavíos de los señores, decorados con productos procedentes de Veracruz, permitió un poderío económico sin precedentes para los grupos que utilizaron Teopanaczco como centro de barrio. Y estas acciones de mayor libertad originaron que los linajes fuertes se comportaran como el opuesto de la estrategia corporativa de Teotihuacan —es decir, como grupos excluyentes— y finalmente aportaran su parte en el colapso de esta interesante y excepcional opción.

Al hacer la anatomía de un centro de barrio regido por una élite intermedia poderosa, no nos cabe duda de que Teotihuacan era más bien un asentamiento multicéntrico, con un estado laxo que intentaba a toda costa aparentar fuerza, cuando realmente era una trama compleja de grupos de diversos orígenes y variadas jerarquías con intereses contrastantes.

Indicadores de especialización en Teotihuacan

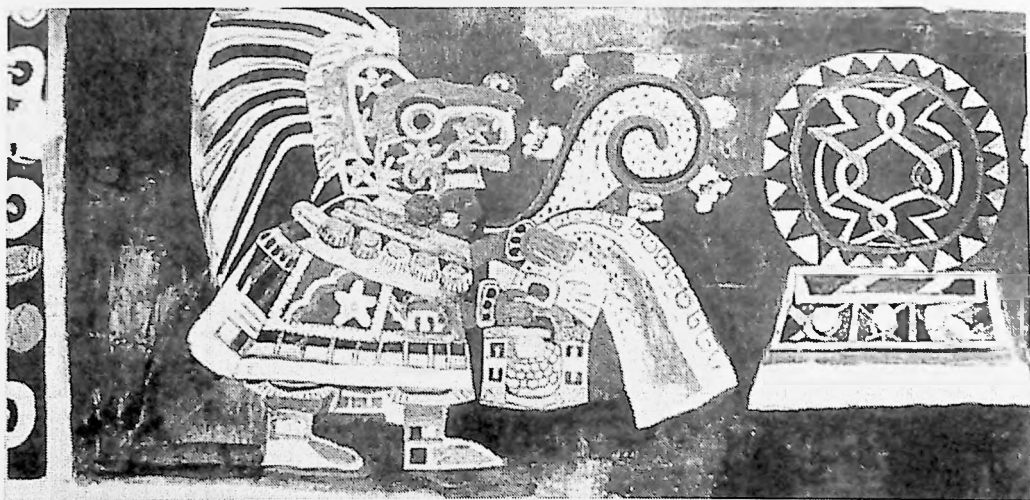
Una de las características de las ciudades multiétnicas del centro de México es la existencia de grupos especializados en trabajos artesanales y oficios que, a menudo, se establecen en barrios. Para Teotihuacan, originalmente se pensó en la existencia de barrios de artesanos con una sola actividad preponderante. Actualmente somos de la idea de que la clave está más bien en la multiespecialización;

es decir, la destreza para varias artesanías, a veces relacionadas, en manos de las mismas personas.

En la mayoría de los conjuntos de apartamentos, las actividades artesanales fueron quizá de tiempo parcial. El reavivamiento de filos y la extracción de navajillas prismáticas se realizaron en la mayor parte de los conjuntos. Ningún taller de obsidiana del Clásico ha sido excavado sistemáticamente en Teotihuacan, por lo que no sabemos nada sobre la organización de la producción de obsidiana en la ciudad.

En algunos barrios se ha propuesto la existencia de artesanos de tiempo completo. En Tlajinga 33, en la periferia sur de la ciudad, se elaboraron objetos de lapidaria seguidos por un cambio en la producción artesanal en Xolalpan tardío hacia la manufactura de calderos y ánforas Anaranjado San Martín [Widmer, 1991; Storey y Widmer, 1989]. Quizá se debió a la demanda urbana de estos recipientes y, a nuestro parecer, cediendo la producción de lapidaria a las élites intermedias de los barrios.

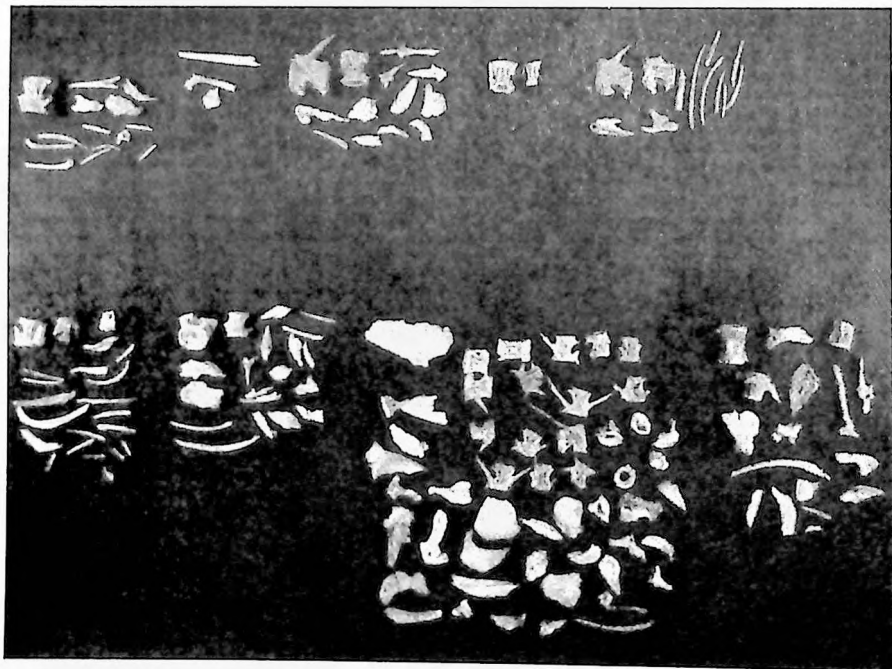
FIGURA 3. Fragmento del mural de Teopancazco donde se muestran los trajes que se estaban confeccionando en el centro del barrio



Por otro lado, en los centros de barrio tenemos evidencias de artesanos de tiempo completo, quizá de origen foráneo, dedicados a la manufactura de bienes suntuarios especializados como los atavíos, los tocados, quizá las máscaras y la parafernalia de la élite [Manzanilla, 2006a] (figura 3).

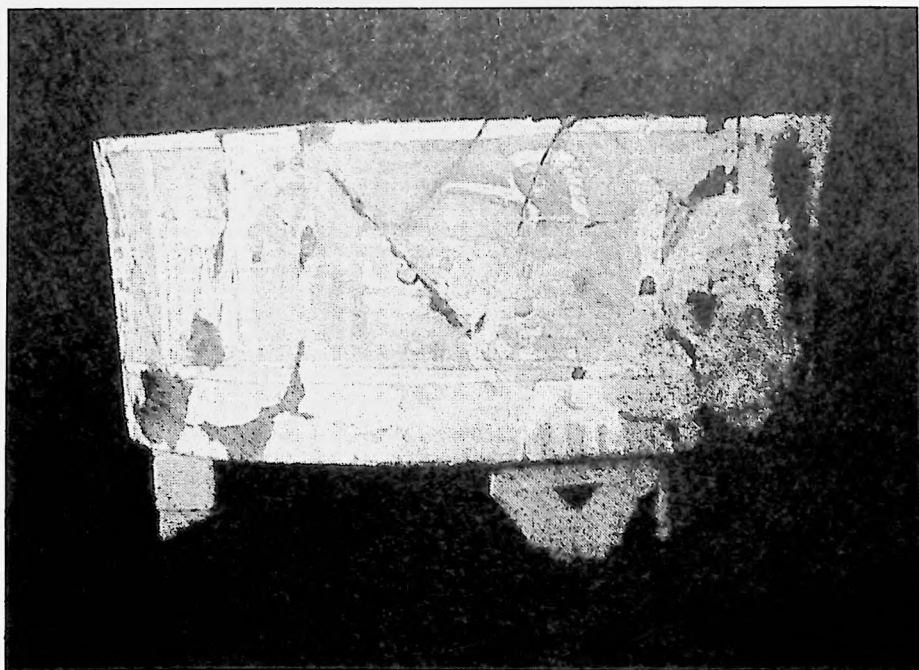
El proyecto "Teotihuacan: élite y gobierno" ha evidenciado en Teopancazco una variedad y cantidad de elementos procedentes de la costa del Golfo que estaban siendo dirigidos a una manufactura de trajes y tocados para sacerdotes y militares, además de banquetes [*ibid.*]. Contamos con varios animales procedentes de la costa del Golfo [Rodríguez Galicia, 2006] que incluyen varios tipos de peces procedentes de las lagunas costeras (figura 4), como el bagre, la mojarra plateada y la común, el jurel, el ronco, el robalo, el guachinango, la barracuda y un diente de tiburón [Edmundo Teniente, IPN, informe técnico para mi proyecto]. Asimismo, hallamos un fragmento de espina tallada de erizo de mar [Francisco Solís, UNAM, informe técnico para mi proyecto] y diez fragmentos de pinzas de cangrejo que habitan pastizales a lo largo de las zonas costeras. Además, se hallaron placas de carapachos de varios tipos de tortugas (*Kinosternon* sp. y *Pseudemys scripta*), placas de armadillo y 30 placas subdérmicas de cocodrilo [Rodríguez Galicia, *op. cit.*]

FIGURA 4. Restos de peces hallados en Teopancazco [Rodríguez Galicia, 2006]



Sobre los restos de aves, Raúl Valadez, Bernardo Rodríguez y Johanna Padró han identificado varias especies; particularmente: cardenal, tórtola, una garceta de la costa del Golfo (que tiene también una representación destacada en la iconografía de un gran vaso trípode matado ritualmente en una ceremonia de terminación de Tlamimilolpa tardío-Xolalpan temprano de Teopanazgo, y que actualmente yace en el Museo Nacional de Antropología—figura 5—), gaviota, pato zambullidor, gallareta, perdiz, codorniz, correcaminos, halcón, búho, zopilote, aguililla, águila, águila pescadora y guajolote [Rodríguez Galicia, *op. cit.*]. Es interesante recordar la mención que hacen las fuentes históricas del siglo XVI en el sentido de que los trajes de los señores mexicas tenían a menudo plumas de pato y el hilo de algodón era trenzado con pelo de conejo, animales representados en los restos de fauna de Teopanazgo.

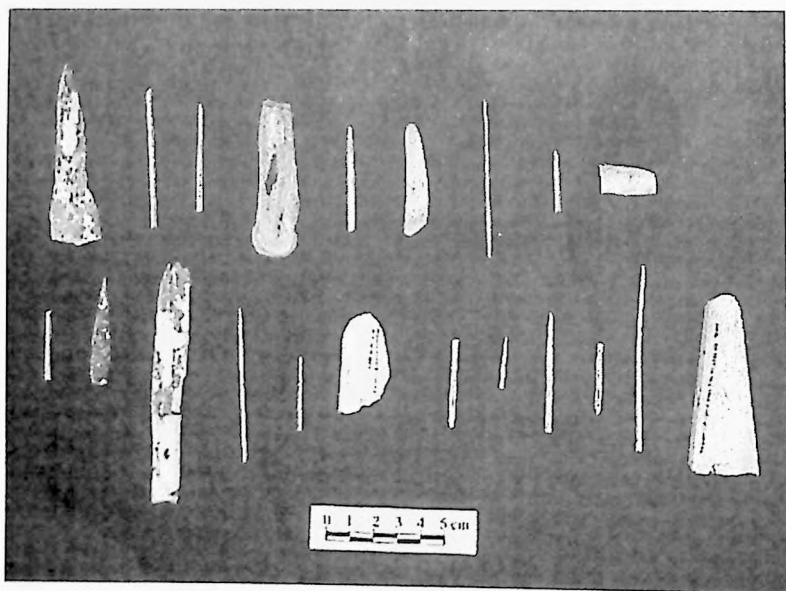
FIGURA 5. Vaso polícromo
con la representación de una serpiente
que lleva atrapada a una garceta de la costa
del Golfo y que formó parte de uno de los
rituales de terminación de la transición
Tlamimilolpa Tardío a la Xolalpan Temprano
[Manzanilla, 2003]



Gerardo Villanueva [UNAM, informe técnico para el proyecto a mi cargo] nos ha revelado que las especies de moluscos marinos del Pacífico incluyen tanto *Spondylus calcifer* y *Priniceps*, *Pinctada mazatlanica* y *Leucozonia cerata*; otras especies provienen del Caribe, como *Charonia variegata*; algunas más, de la costa del Golfo, como *Pleuroploca gigantea* y *Turbinella angulata*. Algunos ejemplares están perforados; otros son botones hechos de *Unio*; mientras que otros más están trabajados en forma de placas geométricas para ser incorporadas a los trajes. Es posible que también las placas de tortuga (*Kinosternon sp.* y *Pseudemys scripta*), de armadillo y de cocodrilo hayan sido integradas a los atavíos, aunque podrían haber formado parte de máscaras, instrumentos musicales y capas [v. a Flannery, 1976].

También se observan otros animales, como ciertas partes de venado y guajolotes que tienen huellas de corte. En particular en los sectores que hemos denominado "las sastrerías", existen varios que tienen marcas similares a las del desprendimiento de las pieles. Asimismo, cráneos de comadreja, cánidos y otros mamíferos de Teopancazco muestran rastros de haber sido cortados en su parte facial, quizá para ser engarzados en los tocados, a semejanza de aquellos portados por los personajes del mural [Raúl Valadez y Bernardo Rodríguez, UNAM, informe técnico para mi proyecto].

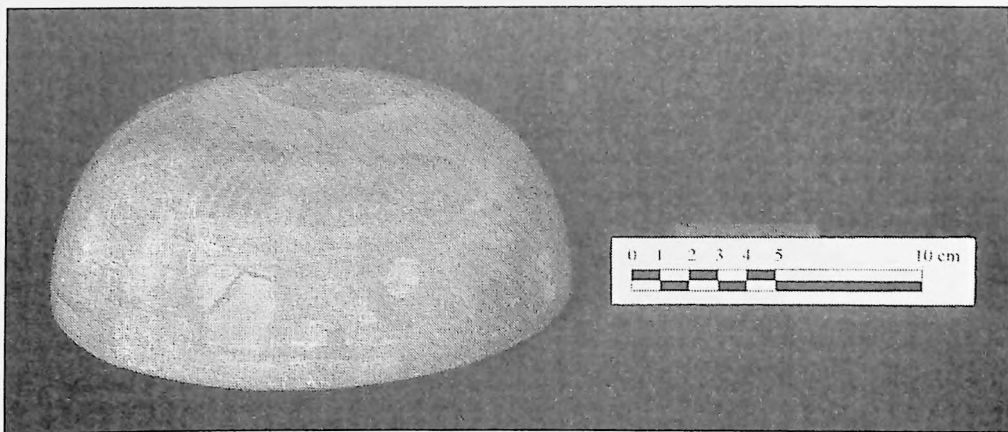
FIGURA 6. Algunos de los instrumentos de hueso hallados en la "sastrería" de Teopancazco [Manzanilla, 2006a]



Hemos hallado una diversidad y profusión de instrumentos de hueso (agujas estandarizadas para bordar, coser y unir telas, leznas para hacer agujeros y reto-cadores [Padró, 2002; Padró y Manzanilla, 2004]), concentrados en dos sectores del conjunto (figura 6), además de restos de animales que proveyeron plumas, piel y placas para ser bordadas o cosidas en las telas de algodón. Según Padró [*op. cit.*], la regularidad en el ojo de las agujas y su escaso diámetro sirvieron para coser con hilo de algodón o pelo de animales.

Tenemos la sospecha que el linaje o "casa" que regía en Teopancazco tenía mano de obra de la costa del Golfo trabajando para sí en la elaboración de los trajes, hipótesis que queremos contrastar con el estudio de ADN mitocondrial y el de estroncio 87/86. De los datos de estroncio 87/87 recabados hasta ahora [Schaaf, UNAM, informe técnico para mi proyecto], los cráneos en vasijas tanto de Xolalpan temprano como de Xolalpan tardío y Metepec pertenecen a migrantes, así como los entierros formales que yacen en la "sastrería". Según estudios de Liliana Torres y Mauro de Ángeles [comunicación verbal, UNAM, informe técnico para mi proyecto], los seis entierros formales del primer sector de "sastrería" son todos adultos masculinos, dos de ellos con agujas como ajuar funerario.

FIGURA 7. Vasija Naranja sobre Laca con decoración al negativo, posiblemente procedente de la costa del Golfo, "matada" en el ritual de terminación Tlamimilolpa Tardío-Xolalpan Temprano de C206 [Manzanilla, 2006b]

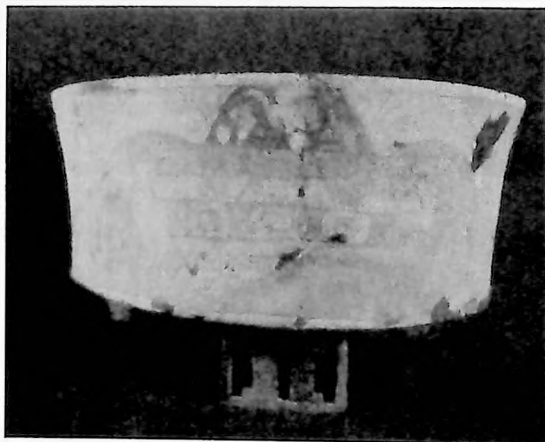


Hemos detectado varios fragmentos y piezas completas de cerámica de la costa del Golfo en Teopancazco, particularmente Naranja sobre Laca (figura 7),

Potrero Crema sobre Café y Terrazas Lustroso [Annick Daneels y Claudia Nicolás, comunicación verbal], así como algunas piezas completas que, por activación neutrónica, provienen de Ocotelulco, Tlaxcala [Glascok, Missouri, informe técnico para mi proyecto]. Además, podemos mencionar la presencia de botones también de cerámica y pintaderas de telas. Asimismo, en las 2 621 figurillas de Teopancazco, Sandra Riego [2005] detectó una proporción inusual de figurillas foráneas que subrayan la convivencia de dos contingentes étnicos en este centro de barrio.

Por todo lo dicho anteriormente, y por la escasez de contextos de preparación de alimentos, a pesar de tener todos los marcadores de actividad analizados (los microfósiles botánicos, el polen, la fauna, los patrones de enriquecimiento químico y los artefactos de molienda), hemos pensado que Teopancazco podría ser un centro de barrio con un componente ritual (una enorme plaza de congregación con templos), así como un componente artesanal muy especializado y probablemente un sector administrativo. Todos todos estos componentes se hallaban en un solo conjunto que sólo estuvo delimitado por un muro hacia el este, hacia el gran espacio abierto [Barba, Blancas y Ortiz, UNAM, informe técnico para mi proyecto, 2005]. Por lo tanto, las funciones que en La Ventilla 92-94 están distribuidas en diversos conjuntos arquitectónicos, en ocasiones para las áreas periféricas, las tenemos en un mismo edificio de centro de barrio, pero en diversos sectores.

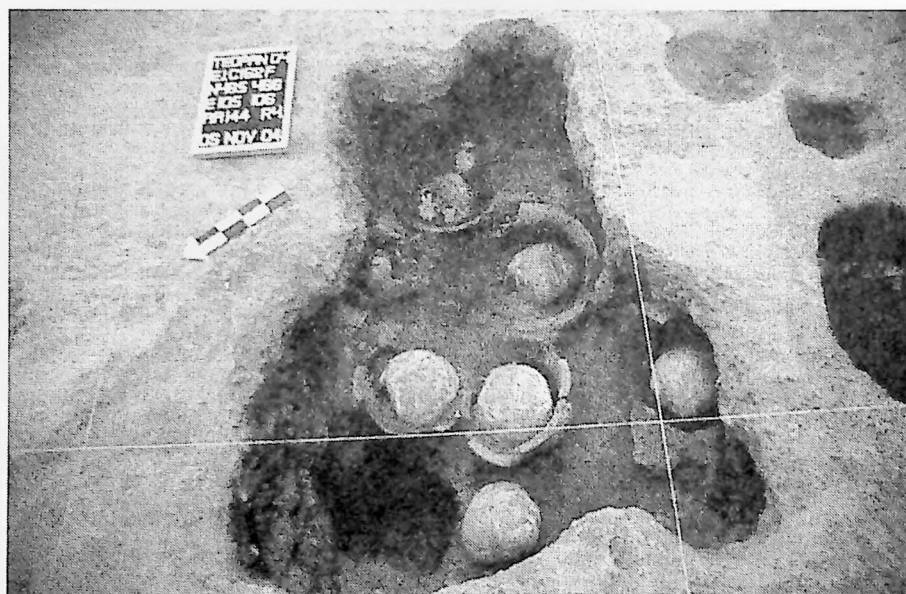
FIGURA 8. Vaso polícromo con representaciones de tocados de borlas (símbolo de los "dignatarios teotihuacanos", "matado" en el ritual de terminación) [Manzanilla, 2003]



El componente artesanal de Teopancazco se reitera por el hecho de que varios metates hallados en el conjunto no estaban dedicados a la molienda de maíz, sino a la elaboración de un emplasto de fibras, estuco, pigmentos y lacas [Manzanilla, Reyes y Zurita, 2006].

Es probable que otros centros de barrio pudiesen estar relacionados con la elaboración de atavíos, particularmente La Ventilla 92-94, por la profusión de instrumental de hueso para este fin [Terrazas, en preparación, 2006]; y quizá los productos de la lapidaria, más que ser para objetos de adorno personal, pudieron haber sido engarzados también en las mantas de algodón.

FIGURA 9. Fosa AA144, con 17 individuos; muchos de ellos cráneos en vasijas con cinabrio (Xolalpan Temprano) [Manzanilla, 2006b]



Teopancazco tiene rituales de terminación de Tlamimilolpa tardío-Xolalpan temprano que nos sugieren un cambio drástico de organización, el cual podría ser correlativo con un cambio general en la sociedad teotihuacana. Después de 350 dC no sólo se hicieron magnos rituales de terminación con la ruptura de numerosas vasijas (entre ellas, dos grandes vasos trípodes con iconografía relativa al Estado teotihuacano representado por los tocados de tres borlas —figura 8—) o con la posible captura de una garceta de la costa del Golfo por una serpiente

(motivo que sugiere esa captación de fuerza de trabajo y recursos a que hemos aludido), sino que hemos excavado un curioso ritual en que numerosos cráneos (con tres vértebras cervicales) de adultos de sexo masculino yacen en fosas en el firme de un piso, pero cada cráneo en una cazuela Anaranjado San Martín tapado con otra vasija (a veces un vaso, otras un tapaplato) y varios de ellos con cinabrio (figura 9). Asimismo, series de cráneos en vasijas también fueron halladas en el Cerro de las Mesas, Veracruz [Drucker, 1943].

El uso del cinabrio está relacionado con personalidades importantes, pero también con minorías [Gazzola, 2004:555]. En la costa del Golfo, algunos yugos como palmas y hachas asociados con el juego de pelota y la decapitación también han estado relacionados con este mineral [*ibid.*:557].

Sobre la naturaleza de las relaciones entre la gran ciudad y la costa del Golfo, Stark y Arnold III [1997:28] sugieren que, dada la fragmentación y tamaño de los sistemas políticos de la región costera, había una diferenciación en el tipo de relaciones que Teotihuacan mantuvo con cada una. En el caso de Teopancazco, es probable que la élite intermedia que regía este barrio presionó a alguna región costera para suministrar peces, cangrejos, aves, quizá mantas y mano de obra para la confección de trajes, como lo sugiere la iconografía del gran vaso policromo hallado en el ritual de terminación de Tlamimilolpa [v. a Manzanilla, 2000].

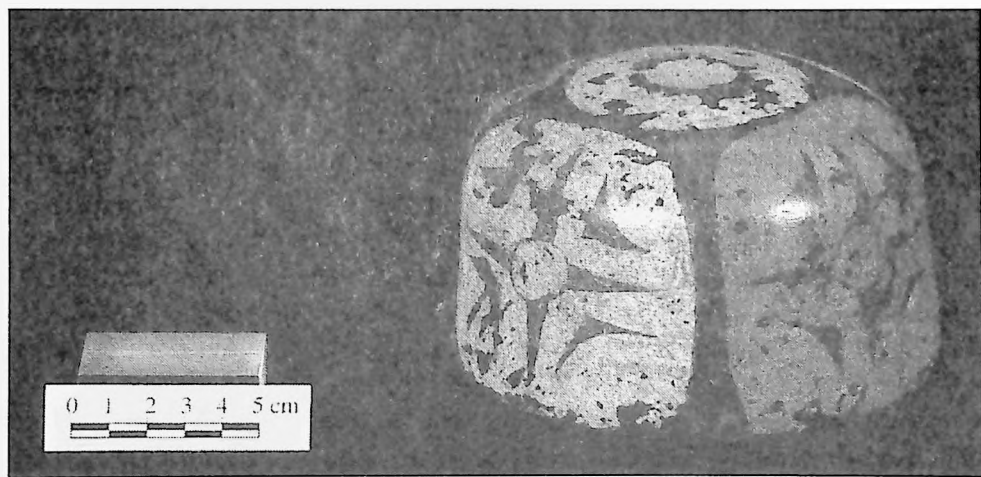
Sugiero que este ritual, tan singular para Teotihuacan, no sólo fue parte de los rituales de terminación que inauguran la era de Xolalpan para dar paso a una nueva conformación de la ciudad [Manzanilla, 2002d, 2003a y b], sino que detrás pudo haber un cambio hacia una estrategia corporativa cuatripartita. Desde la publicación de Aveleyra Arroyo de Anda [1963], el sector de La Ventilla tiene una singular relación con el juego de pelota; Gómez y sus colaboradores [2004] han sugerido que el espacio abierto al este de La Ventilla 92-94 pudiese haber servido para actividades comunales, como el juego de pelota.

Quizás estos centros de barrio, que tienen la peculiaridad de contar con grandes áreas desprovistas de arquitectura, sí pudiesen tener una relación estrecha con el juego de pelota y no descarto la posibilidad de que hayan estado relacionados con estos cráneos en vasijas. También el Cerro de las Mesas cuenta con esos amplios espacios abiertos, y la presencia de yugos y decapitados podrían corroborar esta asociación [Drucker, *op. cit.*].

Ya en 1992 habíamos sugerido que el barrio teotihuacano pudo haber servido como una entidad intermediaria entre los linajes y el Estado, en el cual convergían numerosas redes económicas: unas de trueque directo, otras de intercambios controlados y otras más de redistribución [Manzanilla, 1992]. Para Gómez Chávez [2000], el barrio es un subsistema de control y redistribución del Estado teotihuacano, cuyo funcionamiento está basado en las relaciones sociales en torno de la producción económica.

Actualmente, pienso que si bien originalmente el barrio fue una unidad social en la que el Estado estaba presente a través de la adscripción de las cabezas de los linajes dominantes a la estructura cuatripartita (figura 10) del cogobierno y de la administración, hacia el final de la época teotihuacana esas élites intermedias [véase la definición en Elson y Covey, 2006] se zafaron de los vínculos directos con quienes codirigían el Estado, estableciendo estructuras excluyentes o de red.

FIGURA 10. Vaso con decoración de un cosmograma cuatripartita en el que cada parte está dividida en cuatro (Teopancazco, asociado con el entierro 111), hallado en la temporada 2005 de excavaciones



Esta posible independencia les permitió allegarse de recursos suntuarios y mano de obra directamente de regiones como la costa del Golfo, aunque sospechamos que Guerrero fue también una opción al cerrarse las redes que unían a Teotihuacan con los valles centrales de Oaxaca. Esta situación se detectó principalmente con los grupos que habitaron el sur y este de la ciudad. Observó asimismo que los grupos que vivían en el sector oeste y noroeste de la ciudad privilegiaron, en cambio, las relaciones con el Bajío y el occidente de México, permitiendo la llegada de artesanos y quizá mercenarios de dichas regiones a Teotihuacan.

A la larga, la tensión entre la estructura corporativa del gobierno cuatripartita en Teotihuacan y las élites intermedias urbanas que se comportaban de manera excluyente y con un fuerte componente multiétnico deshizo el delicado tejido

que tanto esfuerzo costó elaborar. Varios centros de Tlaxcala, Puebla y Veracruz que tenían contingentes étnicos en la ciudad se zafaron de la fuerza centrífuga.

EL GOBIERNO

Hemos trabajado con la idea de que Teotihuacan fue una gran anomalía en el periodo Clásico de Mesoamérica, y precisamente una de sus cualidades fue pertenecer a una estructura corporativa en donde no cabían dinastías únicas, como la mayoría pregona para el área maya. Sin embargo, habrá que recordar los dos cogobernantes de la Cholula posclásica: uno más ligado con el ceremonial; y otro, con las cuestiones seculares.

Ya desde el ámbito de la iconografía, George Kubler [1967], Esther Pasztory [1978, 1992] y Zoltán Paulinyi [1981] habían sugerido la posibilidad de que la estrategia corporativa también permeó muchos ámbitos de la sociedad teotihuacana. Por parte de la arqueología, he buscado elementos para apoyar la hipótesis del cogobierno en Teotihuacan, que es uno más de los aspectos importantes de una estructura corporativa [Manzanilla, 1992; 2002a, b, c; y 2005a]. Sin embargo, ya que según Cowgill [1997] Teotihuacan privilegió a la colectividad frente al individuo, al oficio frente a quien lo detenta, los gobernantes teotihuacanos no son visibles en el registro arqueológico como lo son en el área maya, en donde las tumbas reales, los palacios y las representaciones (en vasijas, figurillas, esculturas y estelas) reiteran su posición en la cima de la sociedad. Por ende, a raíz de esta “invisibilidad” de los gobernantes teotihuacanos, es un reto intelectual tratar de estudiar cómo estaba gobernada la gran metrópoli y su Estado sólo con las trazas materiales de las actividades de sus moradores.

A estas fechas estamos estudiando tres escalas de representación del gobierno teotihuacano: el barrio, con nuestras excavaciones en Teopancazco [Manzanilla, 2000, 2003c; y Padró y Manzanilla, 2004]; un posible palacio administrativo de los cogobernantes, con nuestros estudios en Xalla [Manzanilla y López Luján, 2001; Manzanilla, 2002 a, b y c; y Manzanilla, López Luján y Fash, 2005]; y el templo estatal de Teotihuacan: la Pirámide del Sol [Alfaro *et al.*, 2003; Manzanilla *et al.*, 2005]. Los cogobernantes de este magno asentamiento seguramente nos dejarán ver su rostro próximamente, si es que el saqueo no nos gana todas las batallas.

Por lo pronto, podemos decir que a nivel de barrio la cara del gobierno central y quizá de su administración podría verse a través de los sellos redondos de estampa (diferentes de las pintaderas de telas), como lo vemos en Mesopotamia, pero quizás aplicados sobre telas de amarre, en lugar de masas de arcilla. En Teopancazco existen sellos de estampa que aluden a la deidad estatal de Teotihuacan, otros que sugieren la relación con el dios del Fuego y otros más que parecen referirse a las deidades patronas menores. Pero es curioso que hallemos

sellos con la flor de cuatro pétalos, posible símbolo de la ciudad misma, y que tan profusamente está representada en Xalla.

Asimismo, en uno de los grandes vasos trípodas del ritual de terminación de 350 dC de Teopanazco [Manzanilla, 2000], los tocados de tres borlas enfatizan que este posible centro de barrio pudo ser la sede de uno de los linajes vinculados con la deidad estatal o que este sitio es privilegiado por su relación con otras regiones de Mesoamérica, ya que varios emisarios del Estado teotihuacano portan este tocado. Paulinyi [2001] ha llegado a sugerir que son los mismos gobernantes; pero entonces, ¿tendríamos a uno de ellos en Teopanazco?

En el caso de Xalla, un posible complejo palaciego de tipo administrativo entre las pirámides del Sol y de la Luna, el proyecto que dirijo tiene actualmente datos sobre una gran plaza donde las cuatro estructuras principales yacen en torno a un templo central, cada una con una iconografía distinta: la del este, un templo al dios de las Tormentas; la del norte, dedicada a Huehuetéotl y a las deidades femeninas; y la del sur, a un personaje flechado. La única que no ha presentado alguna escultura característica es la del oeste, excepto por algún fragmento caído en la plaza cuya forma podría referirse a una serpiente, pero aún es prematuro decirlo.

Gracias al estudio químico de pisos de estuco [Bernal Gutiérrez, 2005], sabemos que las estructuras del este y del sur comparten un patrón muy diferenciado que podría referirse a diversos rituales en la cima, a semejanza del templo central; mientras que las estructuras ubicadas al norte y al oeste tienen otro patrón, con enriquecimientos químicos más bien situados al fondo y quizá referidos a rituales más privados. Sugiere, pues, que ambos tipos de estructura son funcionalmente complementarios. Se abren aquí varias alternativas de explicación:

- a) Que había cuatro cogobernantes reunidos en Xalla para decidir sobre asuntos de Estado y hacer un ritual conjunto, en donde dos eran más bien sacerdotes; y otros dos, jefes militares o seculares.
- b) Que había dos cogobernantes que recibían audiencia y hacían culto privado en las estructuras del norte y del oeste; que participaban en cultos más públicos a la deidad estatal en el este; y a un ancestro importante, en el sur.
- c) Que había aspectos femeninos y masculinos con la distribución de los cuatro cogobernantes.

Asimismo, Xalla no nos ha proporcionado contextos claros en cuanto a la preparación de alimentos ni de ritual doméstico (ya que hay escasísimos ejemplos de candeleros y figurillas de tiempos Tlamimilolpa y Xolalpan). Tenemos sí, zonas como la Plaza 5 al sur, que es un gran espacio donde varios tipos de trabajadores y artesanos estaban laborando con pigmentos, madera, textiles, mica y lapidaria. Rosales de la Rosa [*op. cit.*] ha pesado la cantidad de mica presente hasta el mo-

mento en 8% excavado de Xalla en 23 kilogramos, que sólo es superado por la cantidad depositada en el Grupo Viking. Sin embargo, siendo que aún estamos lejos de tener la mayor parte de Xalla excavada, suponemos que hay mucho más concentrado en este conjunto.

Rosales de la Rosa [*ibid.*] ha demostrado que el Estado teotihuacano controlaba este recurso, ya que más de 90% está concentrado en dos puntos de la ciudad y provenía de los valles centrales de Oaxaca. La mica no sólo era utilizada para las rodela de los incensarios tipo teatro; tenemos evidencias de que en Xalla era adherida a la parte baja de las paredes de ciertas estructuras (quizás emulando agua petrificada), como Batres registró en el último cuerpo de la Pirámide del Sol [*ibid.*], además de ser dispuesta en láminas, formas geométricas y cortadas en rellenos rituales. Sospechamos que también pudo haber sido cosida a las vestimentas de la élite.

Por otra parte, a través del estudio del hueso trabajado, Pérez Roldán [2005] ha podido identificar instrumentos de hueso utilizados por carpinteros, lapidarios, sastres, talabarteros, albañiles y alfareros. Por ejemplo, hay agujas para coser mantas de algodón (con puntas cortantes) diferentes de las utilizadas para fibras de agave (con puntas ahusadas o espatuladas y huellas de uso estriadas y pulidas) y otras más para piel, que tienen punta roma y huellas de uso con fuerte pulimento. Asimismo, los sastres empleaban punzones y esquiradores de hueso y también se hallaron incrustaciones y botones de este material. Hay, por otro lado, cinceles, percutores y punzones utilizados por los lapidarios en el trabajo de la mica, la pizarra, las piedras verdes, el mármol y la concha. Asimismo, hay alfileres, agujas, punzones compuestos y raspadores para trabajar cuero de venado, conejo, liebre y quizá perro.

Es probable que en la Plaza 5 de Xalla se manufacturaran atavíos de los señores de Teotihuacan, a los cuales se engarzaban, cosían o bordaban placas de tortuga, de armadillo, incrustaciones de variados materiales, cuentas, botones, figuras diversas y plumas [*ibid.*], como lo hacían en Teopancazco. Además, podríamos proponer como hipótesis que los diversos cuchillos curvos de muy pequeñas dimensiones hallados en Xalla pudieron también ser parte de los atavíos de quienes tenían por cometido la extracción del corazón [v. a Latsanopoulos, 2005]. También podrían haber confeccionado fardos funerarios, pero esto queda aún en el terreno de la especulación.

A nivel de la manufactura cerámica, los trabajadores de Xalla probablemente estaban reproduciendo plaquetas de incensario tipo teatro, ya que hallamos varias de éstas en la Plaza 5 junto con pigmentos e instrumentos de hueso como alisadores, varillas y estiques. Pero las hallamos también en los rituales de entierro de las subestructuras de la Estructura 12 hacia el noreste, junto con muchísimas placas, láminas, triángulos, círculos y discos de mica.

La presencia de trabajadores contratados por el palacio fue una característica de la producción artesanal adscrita, la cual que fue controlada y administrada directamente por el Estado.

Kubler [*op. cit.*] llamó la atención sobre el cuenco hallado por Linné [1942:68] en Las Colinas en relación con la división de funciones en cuatro. Los personajes representados tienen insignias diversas y caminan en torno a la deidad estatal de Teotihuacan: el dios de las Tormentas. Tomé esta representación como sugerencia para plantear el cogobierno de cuatro personajes en Teotihuacan. En el cuenco de Las Colinas, uno de ellos tiene un ave, otro un coyote, otro más una serpiente, y el último un tocado de borlas anteojeras. A mi modo de ver, estas cuatro insignias podrían representar los cuatro sectores de Teotihuacan: las aves hacia el noroeste (en el sector de la Pirámide de la Luna), los coyotes al suroeste (incluyendo Atetelco), la serpiente al sector sureste (con el Templo de la Serpiente Emplumada y todo lo que viene hacia el sur, incluyendo Teopanazgo), y el tocado de borlas y las anteojeras al noreste, con la Pirámide del Sol y Xalla.

Sin embargo, Paulinyi [comunicación personal y ponencia, 2005] interpreta estas insignias únicamente como las representaciones de los linajes relacionados con el dios de las Tormentas y propone que había otros poderosos que no estaban en la tetrapartición. Poco podríamos añadir, excepto que es necesario hallar contextos que apoyen a una u otra hipótesis.

EL COLAPSO DE TEOTIHUACAN: EL CONTRASTE SIN SOLUCIÓN

Particularmente en Xalla, pero también en Teopanazgo, hemos hallado huellas palpables del incendio que afectó a las zonas de administración y ritual público de la metrópoli. Por arqueomagnetismo (gracias a una colaboración muy fructífera con el Instituto de Geofísica de la UNAM), pero también por radiocarbono, se ha fechado este incendio alrededor de 550-570 dC [Soler, UNAM, informe técnico para mi proyecto; Hueda *et al.*, 2004; Manzanilla, 2003a y b]. He estado interesada en analizar las causas que pudieron provocar éste, que es el primero de varios sucesos que llevaron al abandono de la ciudad por sus moradores originales y a la reocupación y saqueo de la misma por grupos epiclásicos, particularmente los Coyotlatelco [Manzanilla, López y Freter, 1996; Manzanilla, 2003b y 2005b].

Además de posibles mermas en el entorno por el crecimiento de la mancha urbana, revueltas internas hacia los gobernantes, cierres de las rutas de abasto (particularmente en el área de Puebla-Tlaxcala) y una posible sequía que afectó el centro de México, sospechamos que una contradicción entre la estrategia corporativa en que se basó el Estado teotihuacano en sus inicios y la creciente independencia de las élites intermedias de la ciudad que organizaban mano de obra multiétnica no tuvieron solución. En los valles aledaños, los centros secundarios de donde prove-

nían algunos segmentos étnicos externos y aquellos socios excluyentes poderosos pudieron haber aprovechado esta coyuntura para finalmente independizarse.

Teotihuacan representa un ejemplo anómalo fascinante para explorar las contradicciones de la estrategia corporativa que generalmente conlleva el establecimiento de Estados débiles que aparentan cohesión cuando realmente es otra la realidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Albarracín-Jordán, Juan**
s/f *Arqueología de Tiwanaku*, Bolivia, Sigla SRL.
- Alfaro, R. et al.**
2003 "Searching for chambers and caves in Teotihuacan's Sun Pyramid", en Cotti, U., M. Mondragón y G. Tavares-Velasco (eds.), *CP670 Particles and fields: tenth mexican school on particles and fields*, Nueva York, American Institute of Physics, pp. 493-498.
- Aveleyra Arroyo de Anda, Luis**
1963 *La estela teotihuacana de La Ventilla*, México, Museo Nacional de Antropología-
INAH.
- Baez Pérez, Miguel Ángel**
2005 *Comercio y política exterior teotihuacana: el caso de la interacción con el sur de Puebla durante el Clásico*, tesis de maestría en arqueología, México, ENAH.
- Bernal Gutiérrez, Laura**
2005 *Análisis funcional de los espacios del posible palacio de Xalla, Teotihuacan: un enfoque arqueométrico*, licenciatura en arqueología, México, ENAH.
- Blanton, Richard E.**
1994 *Houses and households. A comparative study, interdisciplinary contributions to archaeology*, Nueva York y Londres, Plenum Press.
- Blanton, Richard et al.**
1996 "A dual-processual theory for the evolution of Mesoamerican civilization", en *Current Anthropology*, núm. 37, vol. 1, pp. 1-14.
- Cervantes Rosado, Juan et al.**
2005 "La Tumba 1 de San Juan Ixcaquixtla, Puebla", en *Arqueología Mexicana*, vol. XIII, núm. 75, México, septiembre-octubre, pp. 64-69.
- Civera C., Magali**
1993 "Análisis osteológico de los entierros de Oztoyahualco", en Manzanilla, L. (ed.), *Anatomía de un conjunto residencial teotihuacano en Oztoyahualco*, vol. II, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, pp. 832-859.
- Coggins, Clemency Chase**
1993 "The age of Teotihuacan and its mission abroad", en Berrin, K. y E. Pasztory (eds.), *Teotihuacan. Art from the city of the gods*, Nueva York, Thames and Hudson, The Fine Arts Museums of San Francisco, pp. 140-155.
- Cowgill, George L.**
1992 "Social differentiation at Teotihuacan", en Chase, D. Z. y A. F. Chase (eds.), *Mesoamerican elites. An archaeological assessment*, University of Oklahoma Press, Norman, pp. 206-220.

- 1997 "State and society at Teotihuacan, Mexico", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 26, pp. 129-161.
- Díaz, Clara Luz**
- 1980 *Chingú: un sitio clásico del área de Tula, Hidalgo*, México, INAH, Colección Científica núm. 90.
- Díaz Oyarzábal, Clara Luz**
- 1991a *Cerámica de sitios con influencia teotihuacana*, México, Catálogo de las colecciones arqueológicas del Museo Nacional de Antropología, INAH.
- 1991b *Materiales arqueológicos de la Plaza Bancomer Coyoacán*, México, Catálogo de las colecciones arqueológicas del Museo Nacional de Antropología, INAH.
- Drucker, Philip**
- 1943 *Ceramic stratigraphy at Cerro de las Mesas Veracruz, Mexico*, Washington D.C., Smithsonian Institution, Bulletin 141.
- Elson, Christina M. y R. Alan Covey**
- 2006 *Intermediate elites in pre-columbian states and empires*, Tucson, The University of Arizona Press, pp. 3-20.
- Flannery, Kent V.**
- 1976 "Contextual analysis of ritual paraphernalia from Formative Oaxaca", en Flannery, K. V. (ed.), *The Early Mesoamerican Village*, Nueva York, Academic Press, pp. 333-345.
- García Cook, Ángel**
- 1981 "The historical importance of Tlaxcala in the cultural development of the central highlands", en Sabloff, J. A. (ed.), *Supplement to the Handbook of Middle American Indians. Archaeology*, vol. 1, Austin, University of Texas Press, pp. 244-276.
- Gazzola, Julie**
- 2004 "Uso y significado del cinabrio en Teotihuacan", en Ruiz Gallut, María Elena y Arturo Pascual Soto (eds.), *La costa del Golfo en tiempos teotihuacanos: propuestas y perspectivas*, Memoria de la Segunda Mesa Redonda de Teotihuacan, México, INAH, pp. 541-569.
- Gómez Chávez, Sergio**
- 1998 "Nuevos datos sobre la relación de Teotihuacan y el occidente de México", en *Antropología e Historia del Occidente de México*, xxiv Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, vol. III, México, SMA/UNAM, pp. 1461-1493.
- 2000 *La Ventilla. Un barrio de la antigua ciudad de Teotihuacan*, tesis de licenciatura en arqueología, México, ENAH.
- Gómez Chávez, Sergio, Julie Gazzola y Jaime Núñez Hernández**
- 2004 "Nuevas ideas sobre el juego de pelota en Teotihuacan", en Ruiz Gallut, María Elena y Arturo Pascual Soto (eds.), *La costa del Golfo en tiempos teotihuacanos: propuestas y perspectivas*. Memoria de la Segunda Mesa Redonda de Teotihuacan, México, INAH, pp. 165-199.
- González de la Vara, Fernán**
- 1999 *El valle de Toluca hasta la caída de Teotihuacan*, México, INAH, Colección Científica, núm. 389.
- González Licón, Ernesto**
- 2003 *Social inequality at Monte Alban, Oaxaca: Household analyses from Terminal Formative to Early Classic*, PhD Dissertation, Pittsburgh, University of Pittsburgh.

Hirth, Kenneth G.

- 1978 "Teotihuacan regional population administration in eastern Morelos", en *World Archaeology*, vol. 9, núm. 3, febrero, pp. 320-333.
- 2000 *Ancient urbanism at Xochicalco. The evolution and organization of a prehispanic society, archaeological research at Xochicalco*, vol. 1, Salt Lake City, The University of Utah Press.

Hueda-Tanabe, Y. et al.

- 2004 "Archaeomagnetic studies in Central Mexico: Dating of Mesoamerican Lime Plasters", en *Physics of the Earth and planetary interiors*, vol. 147, Elsevier, pp. 269-283.

Kubler, George

- 1967 *The Iconography of the Art of Teotihuacan*, Dumbarton Oaks, Washington, D.C., Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology núm. 4.

Latsanopoulos, Nicolas

- 2005 "Standing stones, knife-holders and flying felines: An overview of ritual paraphernalia and actors of cardiectomy at Teotihuacan, Mexico", en Giorgi, Cyril (ed.), *De l'Altiplano Mexicain á la Patagonie. Travaux et recherches á l'Université de Paris I*, Oxford, BAR International Series 1389, Paris Monographs in American Archaeology, núm. 16, pp. 175-188.

Linné, Sigvald

- 1942 *Mexican highland cultures. Archaeological researches at Teotihuacan, Calpulalpan and Chalchicomula in 1934/1935*, Estocolmo, The Ethnographical Museum of Sweden.

Maisels, Charles Keith

- 1990 *The emergence of civilization. From hunting and gathering to agriculture, cities, and the state in the Near East*, Londres y Nueva York, Routledge.

Manzanilla, Linda

- 1992 "The economic organization of the Teotihuacan priesthood: Hypotheses and considerations", en Berlo, Janet C. (ed.), *Art, ideology, and the city of Teotihuacan*, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collections, pp. 321-338.
- 1993 *Anatomía de un conjunto residencial teotihuacano en Oztotyahualco*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.
- 1996 "Corporate groups and domestic activities at Teotihuacan", en *Latin American Antiquity* núm. 7, vol. 3, pp. 228-246.
- 1997 "Early urban societies: Challenges and perspectives", en *Emergence and change in early urban societies*, Plenum Series in Fundamental Issues in Archaeology, Nueva York, Plenum Press, pp. 3-39.
- 2000 "Hallazgo de dos vasijas policromas en Teopanazco, Teotihuacan", en *Arqueología Mexicana* VIII, núm. 44, pp. 80.
- 2001a "Agrupamientos sociales y gobierno en Teotihuacan, centro de México", en Ciudad, Andrés, María Josefa Iglesias Ponce de León y María del Carmen Martínez (eds.), *Reconstruyendo la ciudad maya: el urbanismo en las ciudades antiguas*, Madrid, Publicaciones de la SEEM, núm. 6, pp. 461-482.
- 2001b "State formation in the new world", en Feinman, Gary M. y T. Douglas Price (eds.), *Archaeology at the millennium. A sourcebook*, Nueva York, Kluwer Academic/Plenum Publishers, pp. 381-413.
- 2002a "Organización sociopolítica de Teotihuacan: lo que los materiales arqueológicos nos dicen o nos callan", en *Memorias de la Primera Mesa Redonda de*

- Teotihuacan, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, INAH, pp. 3-21.
- 2002b "Indicadores arqueológicos de las formas de gobierno en Teotihuacan", en Espinosa, Guillermo (coord.), *El quehacer de la ciencia, pláticas del Seminario del Departamento de Física Experimental*, México, Instituto de Física, UNAM, pp. 43-47.
- 2002c "Gobierno corporativo en Teotihuacan: una revisión del concepto 'palacio' aplicado a la gran urbe prehispánica", en *Anales de antropología*, vol. 35, pp. 157-190.
- 2002d "Living with the ancestors and offering to the gods: Domestic ritual at Teotihuacan", en Plunket, Patricia (ed.), *Domestic ritual in ancient Mesoamerica*, (Monograph 46), The Cotsen Institute of Archaeology, University of California at Los Angeles, pp. 43-52.
- 2003a "The abandonment of Teotihuacan", en Inomata, Takeshi y Ron W. Webb (eds.), *The Archaeology of settlement abandonment in Middle America*, Salt Lake City, Foundations of Archaeological Inquiry, The University of Utah Press, pp. 91-101.
- 2003b "El proceso de abandono en Teotihuacan y su recuperación por grupos epiclásicos", en *Trace: Abandono de asentamientos prehispánicos*, núm. 43, junio, México, CEMCA, pp. 70-76.
- 2003c "Teopancazco: un conjunto residencial teotihuacano", en *Arqueología Mexicana. Teotihuacan: ciudad de misterios*, vol. xi, núm. 64, México, Raíces, pp. 50-53.
- 2003d "Social identity and daily life at Classic Teotihuacan", en Hendon, Julia A. y Rosemary A. Joyce (eds.), *Mesoamerican archaeology: Theory and practice*, Global Studies in Archaeology, Blackwell Publishing Co., pp. 124-147.
- 2005a "Estados de territorios discontinuos y estados territoriales: indicadores arqueológicos", ponencia a la *IV Mesa Redonda "Teotihuacan: más allá de la ciudad"*, Centro de Estudios Teotihuacanos.
- 2005b *Reacomodos demográficos del Clásico al Posclásico en el centro de México*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.
- 2006a "La producción artesanal en Mesoamérica", en *Arqueología Mexicana*, núm. 80, julio-agosto, pp. 28-35.
- 2006b *Corporate life in apartment and barrio compounds at Teotihuacan, Central Mexico: specialization, hierarchy and ethnicity*, en Manzanilla, Linda y Claude Chapdelaine (orgs.), simposio "Domestic Life in State Political Economy at Prehispanic Capitals: Specialization, Hierarchy and Ethnicity", 71th Annual Meeting of the Society for American Archaeology, San Juan de Puerto Rico, 30 de abril.
- s/f "La unidad doméstica y las unidades de producción. Propuesta interdisciplinaria de estudio", en Robles, Nelly (ed.), *Cuarta mesa redonda de Monte Albán: Bases de la complejidad social en Oaxaca*, Oaxaca, INAH (en prensa).
- Manzanilla, Linda, Claudia López y AnnCorinne Freter**
- 1996 "Dating results from excavations in quarry tunnels behind the Pyramid of the Sun at Teotihuacan", en *Ancient Mesoamerica* vol. 7, núm. 2, otoño, Cambridge University Press, pp. 245-266.
- Manzanilla, Linda y Leonardo López Luján**
- 2001 *Exploraciones en un posible palacio de Teotihuacan: el Proyecto Xalla (2000-2001)*, México, vol. xiii, núm. 3, junio, pp. 58-61.
- Manzanilla, Linda, Leonardo López Luján y William L. Fash**
- 2005 "Cómo definir un palacio en Teotihuacan", en Ruiz Gallut, María Elena y Jesús Torres Peralta (eds.), *Arquitectura y urbanismo: pasado y presente de los espacios en*

Teotihuacan. Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Teotihuacan, México, INAH, pp. 85-209.

Manzanilla, Linda et al.

2005 "Introspección de la Pirámide del Sol de Teotihuacan con un detector de muones", en *Tezontle*, núm. 18-19, agosto-septiembre, México, Centro de Estudios Teotihuacanos, CONACULTA, INAH, pp. 52-55.

Manzanilla, Linda, Manuel Reyes y Judith Zurita

2006 "Póster: Propuesta metodológica para el estudio de residuos químicos en metates de uso no doméstico: Teopancazco, Teotihuacan", Congreso Interno del Personal Académico del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 29 agosto del 2006.

Manzanilla, Linda, Luis Barba, Agustín Ortíz y Alessandra Pecci

s/f *Domestic ritual in the complex of courtyards-altars-domestic temples at Teotihuacan. Means of integration of control?* (en preparación).

Marcus, Joyce

2003 "The Maya and Teotihuacan", en Brasswell, G. E. (ed.), *The Maya and Teotihuacan. Reinterpreting Early Classic Interaction*, Austin, University of Texas Press, pp. 338-356.

Martin, Simon

2001 "La gran potencia occidental: los mayas y Teotihuacan", en Grube, N. (ed.), *Los Mayas. Una civilización milenaria*, Colonia, Könemann, pp. 98-111.

Martínez Donjuán, Guadalupe

1979 *Las Pilas, Morelos*, México, INAH, Colección Científica, núm. 75.

Mastache, Alba Guadalupe, Robert Cobean y Dan Healan

2002 *Ancient Tollan. Tula and the Toltec Heartland*, Boulder, University Press of Colorado.

Millon, René

1976 "Social relations in ancient Teotihuacan", en Wolf, E. R. (ed.), *The Valley of Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 205-248.

1981 "Teotihuacan: City, state and civilization", en Bricker, V. y J. A. Sabloff (eds.), *Handbook of Middle American Indians. Supplement 1: Archaeology*, Austin, University of Texas Press, pp. 198-243.

1988 "5. The Last Years of Teotihuacan Dominance", en Yoffee, N. y G. L. Cowgill (eds.), *The Collapse of Ancient States and Civilizations*, Tucson, The University of Arizona Press, pp. 102-164.

Morelos García, Noel

1993 *Proceso de producción de espacios y estructuras en Teotihuacan*, México, INAH, Colección Científica, núm. 274.

Niederberger, Christine

2002 "Nácar, jade y cinabrio: Guerrero y las redes de intercambio en la Mesoamérica antigua (1000-600 aC)", en Niederberger, Christine y Rosa María Reyna Robles (coords.), *El pasado arqueológico de Guerrero*, México, CEMCA, Gobierno del estado de Guerrero, INAH, pp. 175-223.

Ortiz Ceballos, Ponciano, Robert S. Santley y Christopher A. Pool

1988 "Resumen de las investigaciones arqueológicas en Matacapán, San Andrés Tuxtla (Temporadas 1982-1986)", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, xxxiv, vol. 2, México, Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 325-342.

Ortiz, Ponciano y Robert Santley

1996 "Matacapán: un ejemplo de enclave teotihuacano en la costa del Golfo", en Brambila, R. y R. Cabrera (coords.), *Los ritmos del cambio en Teotihuacán: reflexiones y discusiones de su cronología*, México, INAH, Colección Científica, núm. 366, serie Arqueología, pp. 377-460.

Padró Irizarri, Virgen Johanna

2002 *La industria del hueso trabajado en Teotihuacán*, tesis de doctorado en antropología, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.

Padró, Johanna y Linda Manzanilla

2004 "Bone and antler artifact analysis. A case study from Teotihuacán, Mexico", en Cabrera, Oralia y Kristin Sullivan (org.), ponencia en el simposio *Craft Production at Terminal Formative and Classic Period Teotihuacán, Mexico*, Annual Meeting of the Society for American Archaeology, Montreal, Canadá, 3 de abril.

Paradis, Louise I.

2002 "Ahuináhuac, una aglomeración urbana al final del Preclásico y principio del Clásico en la región Mezcala-Balsas, Guerrero", en Niederberger, Christine y Reyna Robles Rosa María (coords.), *El pasado arqueológico de Guerrero*, México, CEMCA, Gobierno del estado de Guerrero, INAH, pp. 77-97.

Pasztory, Esther

1978 "Artistic traditions of the Middle Classic period", en *Middle Classic Mesoamerica: AD 400-700*, Nueva York, Columbia University Press, pp. 108-142.

1988 "A reinterpretation of Teotihuacán and its mural painting tradition, and catalogue of the Wagner murals collections", en Berrin, K. (ed.), *Feathered serpents and flowering trees: Reconstructing the murals of Teotihuacán*, The Fine Arts Museums of San Francisco, pp. 45-77, 135-193.

1992 "Abstraction and the rise of a utopian state at Teotihuacán", en Berlo, J. C. (ed.), *Art, ideology, and the city of Teotihuacán*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, pp. 281-320.

Paulinyi, Zoltán

1981 "Capitals in Pre-Aztec Central Mexico", en *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung.*, vol. xxxv, núm. 2-3, pp. 315-350.

2001 "Los señores con tocado de borlas. Un estudio sobre el Estado teotihuacano", *Ancient Mesoamerica*, núm. 12, pp. 1-30.

Pérez Roldán, Gilberto

2005 *El estudio de la industria del hueso trabajado: Xalla, un caso teotihuacano*, México, Licenciatura en Arqueología-ENAH.

Plunket, Patricia y Gabriela Uruñuela

1998 "Cholula y Teotihuacán: una consideración del occidente de Puebla durante el Clásico", en Childs Rattray, Evelyn (ed.), *Rutas de intercambio en Mesoamérica, III Coloquio Pedro Bosch Gimpera*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, pp. 101-114.

Price, T. Douglas, Linda Manzanilla y William H. Middleton

2000 "Immigration and the Ancient City of Teotihuacán in Mexico: A study using strontium isotope ratios in human bone and teeth", en *Journal of Archaeological Science*, núm. 27, octubre, pp. 903-913.

Rattray, Evelyn C.

- 1988 "Nuevas interpretaciones en torno al Barrio de los Comerciantes", en *Anales de Antropología*, núm. xxv, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, pp. 165-180.
- 1989 "El Barrio de los Comerciantes y el conjunto de Tlamimilolpa: un estudio comparativo", en *Arqueología*, núm. 5, México, Dirección de Monumentos Prehispánicos-INAH, pp. 105-129.
- 1998 "Rutas de intercambio en el periodo Clásico en Mesoamérica", en *Rutas de intercambio en Mesoamérica. III Coloquio Pedro Bosch Gimpera*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, pp. 77-100.

Renfrew, Colin

- 1974 "Beyond a subsistence economy: The evolution of social organization in Prehistoric Europe", en Moore, C. B. (ed.), *Reconstructing complex societies: An archaeological colloquium*, Supplement to the Bulletin of the American Schools of Oriental Research, núm. 20, Ann Arbor, pp. 69-95.

Riego Ruiz, Sandra

- 2005 *Las figurillas cerámicas de Oztoyahualco 15B:N6W3, Teopanazgo y Xalla, Análisis comparativo en tres conjuntos teotihuacanos*, tesis de licenciatura en arqueología, México, ENAH.

Rodríguez Galicia, Bernardo

- 2006 *El uso diferencial del recurso fáunico en Teopanazgo, Teotihuacan, y su importancia en las áreas de actividad*, tesis de maestría en antropología (arqueología), México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.

Rosales de la Rosa, Edgar Ariel

- 2004 *Usos, manufactura y distribución de la mica en Teotihuacan*, tesis de licenciatura en arqueología, México, ENAH.

Sempowski, Martha L.

- 1987 "Differential mortuary treatment: Its implication for social status at three residential compounds in Teotihuacan, Mexico", en McClung, E. de Tapia y E. Childs Rattray, (eds.), *Teotihuacan. Nuevos datos, nuevas síntesis y nuevos problemas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, pp. 115-131.
- 1994 "Mortuary Practices at Teotihuacan", en Sempowski, M. L. y M. W. Spence (eds.), *Mortuary practices and skeletal remains at Teotihuacan*, Urbanization at Teotihuacan, Mexico, núm. 3, Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 1-314.

Spence, Michael W.

- 1990 "Excavaciones recientes en Tlailotlaca, el barrio oaxaqueño de Teotihuacan", en *Arqueología*, núm. 5, México, Dirección de Monumentos Prehispánicos-INAH.
- 1996 "Comparative analysis of ethnic enclaves", en Mastache, A. M., J. R. Parsons, R. S. Santley y M. C. Serra Puche (eds.), *Arqueología mesoamericana. Homenaje a William T. Sanders I*, México, Arqueología Mexicana, INAH, pp. 333-353.

Stark, Barbara L. y Philip J. Arnold III

- 1997 "Introduction to the archaeology of the Gulf Lowlands", en Stark, B. L. y P. J. Arnold III (eds.), *Olmec to Aztec. Settlement patterns in the Ancient Gulf Lowlands*, Tucson, P. J. Arnold The University of Arizona Press, pp. 3-39.

Storey, Rebecca

- 1992 *Life and death in the ancient city of Teotihuacan. A modern paleodemographic synthesis*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press.

Storey, Rebecca y Randolph J. Widmer

- 1989 "Household and community structure of a Teotihuacan apartment compound: S3W1:33 of the Tlajinga Barrio", en MacEachern, S., D. J. W. Archer y R. D. Garvin (eds.), *Households and communities*, Calgary, The Archaeological Association of the University of Calgary, Chac Mool, pp. 407-415.

Terrazas Mata, Alejandro

- s/f *Prácticas mortuorias y organización bio-social en el sitio teotihuacano de La Ventilla*, doctorado en antropología, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM (en preparación).

Uruñuela Ladrón de Guevara, Gabriela y Patricia Plunket Nagoda

- 2005 "La transición del Clásico al Posclásico: reflexiones sobre el valle de Puebla-Tlaxcala", en Manzanilla, L. (ed.), *Reacomodos demográficos del Clásico al Posclásico en el centro de México*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, pp. 303-324.

Valadez, Raúl

- 1993 "Macrofósiles faunísticos", en Manzanilla, Linda (ed.), *Anatomía de un conjunto residencial teotihuacano en Oztoyahualco*, vol. II, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, pp. 729-831.

Widmer, Randolph J.

- 1987 "The evolution of form and function in a Teotihuacan apartment compound: The case of Tlajinga", en McClung de Tapia, E. y E. C. Rattray (eds.), *Teotihuacan. Nuevos datos, nuevas síntesis, nuevos problemas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, pp. 317-368.
- 1991 "Lapidary craft specialization at Teotihuacan: Implications for community structure at 33:S3W1 and economic organization in the city", en *Ancient Mesoamerica*, vol. 2, núm. 1, pp. 131-147.

Winter, Marcus

- 1998 "Monte Albán and Teotihuacan", en *Rutas de intercambio en Mesoamérica. III Coloquio Pedro Bosch Gimpera*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, pp. 153-184.

EL FORMATIVO TERMINAL EN EL VALLE DE ZAPOTITLÁN, PUEBLA: UNA EVALUACIÓN REGIONAL*

Blas Román Castellón Huerta

Dirección de Estudios Arqueológicos, INAH

RESUMEN: *Los procesos de inicio del urbanismo en la Mixteca de Oaxaca hacia finales del periodo Formativo han sido objeto de atención desde hace muchos años. No ocurre lo mismo en las regiones cercanas del sur de Puebla, donde se ha hecho poca investigación arqueológica en las últimas décadas con el fin de definir los periodos más tempranos del desarrollo urbano. A partir de recorridos y cortas excavaciones realizadas en el valle de Zapotitlán, especialmente cerca del cerro Cuthá, se ofrecen nuevos datos, los cuales sugieren que en este sitio tuvo lugar una importante concentración de población hacia finales del Formativo. La transición de pequeñas comunidades a centros urbanos en el sur de Puebla es muy similar a la del resto de la Mixteca, aunque fueron determinadas en parte por factores de tipo social y económico de las élites locales.*

ABSTRACT: *The process of emerging urbanization in the Mixteca region of Oaxaca during the Late Formative period, has been the focus of archaeological research for a long time. It is different in the nearby region of south of Puebla, where only a few studies have focused on the early urban periods. Recent surveys, and excavations in the Zapotitlan valley, especially around the Cutha hill, have provided us with new data that suggests that there was an important increase in population density around this site towards the terminal Formative period. The transition from small villages into urban communities in the south of Puebla follows similar patterns to those described in the Mixteca region, although some decisions taken by local elites, stemmed from local social and economic considerations.*

PALABRAS CLAVE: *arqueología, Formativo, Puebla*

El interés por conocer los orígenes de la complejidad social durante el periodo Formativo en Oaxaca tiene ya una larga historia que incluyó la exploración de

* Quiero agradecer a las arqueólogas Margarita Gaxiola González y Verónica Pérez Rodríguez por haber tenido la atención de leer la primera versión de este artículo y haberme proporcionado sus muy útiles y valiosos comentarios. Éstos han ayudado a mejorar el texto y plantear futuros problemas. El resultado final es, por supuesto, de mi absoluta responsabilidad.

algunos sitios mayores en la Mixteca [Guzmán, 1934; Caso, 1938]. Los proyectos más extensivos han abordado estos periodos tempranos y sugerido líneas de investigación hacia la Mixteca y sus relaciones con el centro de Oaxaca [Flannery, 1976; Blanton *et al.*, 1993]. Otras investigaciones arqueológicas amplias se han desarrollado directamente en la región Mixteca [Spores, 1972].

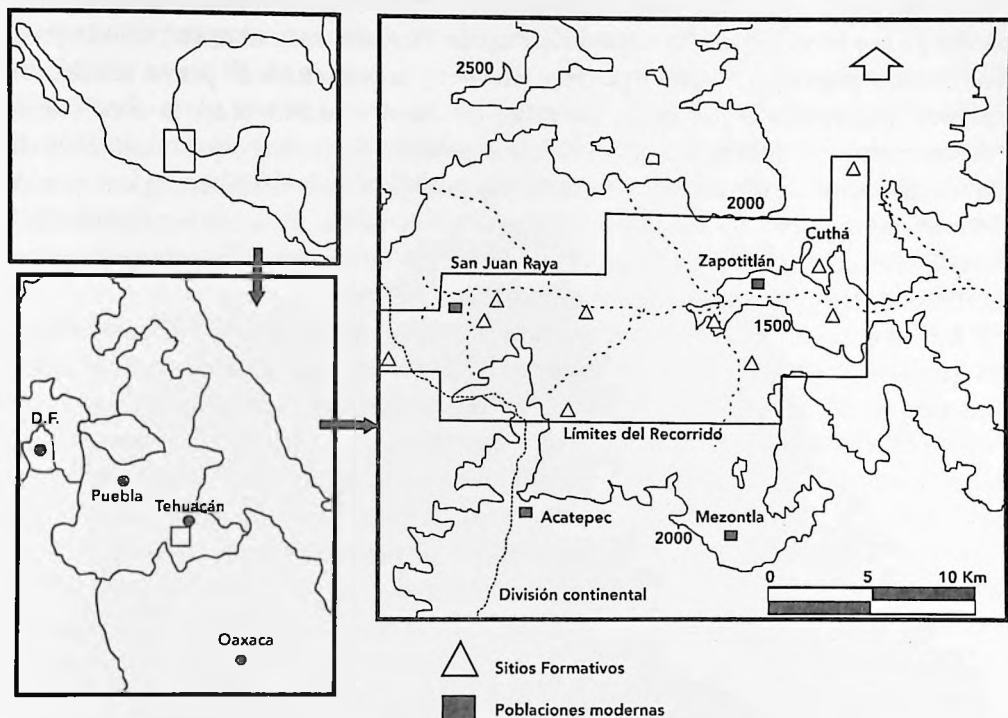
Los estudios más recientes han orientado su temática hacia la evaluación de conceptos tenidos por ciertos durante muchos años, especialmente los que se refieren al surgimiento de los primeros centros urbanos en esta región, así como la influencia de los crecientes estados hegemónicos; muy particularmente a Monte Albán [Marcus y Flannery, 1996; Joyce y Winter, 1996; Joyce *et al.*, 1998; Balkansky, 1998, 2001; Balkansky *et al.*, 2000]. Como resultado de estos cuestionamientos, se han realizado trabajos arqueológicos de mayor escala regional.

Una consecuencia de esto es la identificación del grado de comunicación e interacción entre todas las comunidades de esta extensa región, sugerida por la semejanza entre los artefactos empleados, especialmente las cerámicas de pasta gris. Otra vertiente es la situación política en que se encontraban estas entidades (*politities*), pues no parece haber existido una situación de cohesión o dominio a partir de un centro administrativo único, como se creía que era el caso de Monte Albán. El conocimiento de la región Mixteca estuvo por mucho tiempo enfocado al estudio de sitios con cierta complejidad arquitectónica como Monte Negro, Yucuñudahui, y más recientemente Huamelulpan, así como a su comparación en términos de edificaciones, artefactos y sistemas de enterramiento. En cambio, los proyectos recientes están orientados al conocimiento de áreas mucho más extensas para abordar aspectos de interacción entre comunidades diversas en un marco interregional. Se ha insistido en que una sola región no es suficiente para comprender los procesos sociales que se presentaron en esta extensa área, especialmente aquellos que afectaron la composición social de las distintas comunidades dispersas en la Mixteca [Balkansky, 1998].

A pesar de esta gran cantidad de estudios arqueológicos en la Mixteca, los orígenes del urbanismo durante el Formativo es un tema prácticamente inexistente en el sur de Puebla. La única excepción reciente ha sido la investigación en Tetimpa, al oeste de Puebla, cuyas posibles relaciones regionales apuntan más hacia el centro de México [Plunket y Uruñuela, 2005]. La región sur de Puebla, adyacente a la Mixteca, sólo cuenta en su historia con un proyecto regional integral realizado hace casi medio siglo en el valle de Tehuacán [Byers, 1967] y no existen evaluaciones recientes del mismo, por lo cual el interés por el periodo Formativo es casi nulo. En este ensayo se abordan los aspectos del origen de las concentraciones urbanas y sus motivaciones económicas y ambientales desde la perspectiva del valle de Zapotitlán en el sur de Puebla, situado inmediatamente al oeste del valle de Tehuacán, donde recientemente he realizado trabajos ar-

queológicos de recorrido y excavación que aportan elementos nuevos sobre tales procesos (figura 1).

FIGURA 1. Mapa de ubicación del valle de Zapotitlán en el sur de Puebla y sitios del periodo Formativo



ENTORNO GEOGRÁFICO Y ARQUEOLÓGICO DEL VALLE DE ZAPOTITLÁN

El valle de Zapotitlán está situado en la zona sureste del actual estado de Puebla y pertenece a la región de la Mixteca Baja. También es una prolongación hacia el oeste del valle de Tehuacán, región mejor conocida arqueológicamente desde los trabajos de Richard S. MacNeish y su equipo [et al., 1972]. Esta zona es un valle cuya corriente principal es el río Zapotitlán, localmente conocido como río Salado. Este nombre es importante, pues indica claramente que la principal actividad productiva de los sitios prehispánicos fue la obtención de sal, probablemente desde la época Formativa. En realidad, el área considerada se encuentra cultural y geográficamente ubicada en donde converge la región cultural de Tehuacán con la Mixteca Alta y Baja hacia el sur.

Debido a su ubicación, Zapotitlán presenta características cerámicas y arquitectónicas semejantes a la Mixteca Alta y Baja y también a la del valle de Tehuacán, imbricadas de tal modo que resulta difícil considerar este terreno exclusivamente en una u otra área. Las distinciones principales que la designan como "región popoloca" se han hecho con base en documentos etnohistóricos y datos lingüísticos, y sólo para el periodo Posclásico, pero con escasa referencia a la arqueología [Plunket y Uruñuela, *op. cit.*:107]. Más bien, la situación parece ser un *continuum* espacio-tiempo desde la Mixteca hasta la región de Puebla-Tlaxcala, más al norte, donde ya es más clara la presencia de otro tipo de artefactos y arquitectura. El punto resulta importante, pues entre la región de los valles de Oaxaca, la Mixteca y la zona sur de Puebla, existen evidentes relaciones desde el periodo Formativo, que hacen muy difícil su distinción desde el punto de vista arqueológico. Esto también sugiere que, en el nivel interregional, las zonas del sur de Puebla se vieron directamente afectadas y participaron activamente en los procesos políticos y culturales que tuvieron lugar en la Mixteca Alta y, más lejanamente, en los valles centrales de Oaxaca.¹

Las etapas de desarrollo temprano en esta zona son del todo semejantes a las que se han observado en la Mixteca; es decir, presencia de pequeñas aldeas agrícolas en el Formativo Temprano y Medio, en un patrón de aldeas dispersas, y cuyos principales nichos se encuentran cercanos a las principales corrientes de agua. Los complejos cerámicos descritos de manera general en el valle de Tehuacán consisten en ollas globulares y cuencos de base plana en tipos blanco, café y gris con decoración incisa, que reproducen principalmente motivos "olmecoides" como la *double-break line*, triángulos achurados continuos y figurillas femeninas con tocados distintivos, entre otros rasgos [Caso *et al.*, 1965, 1967; Spores, 1972; Marcus y Flannery, *op. cit.*].

La situación parece prolongarse hasta finales del Formativo, pues estas aldeas dispersas muestran una tendencia muy notoria a la agrupación alrededor de centros políticos con arquitectura formal. Este momento tardío del Formativo es el que está mejor representado en Zapotitlán, el cual hemos podido detectar con mayor detalle, tanto en superficie como en excavación. La presencia de sitios de la época entre 400 aC y 150 dC aproximadamente es más evidente en esta porción del sur de Puebla, lo cual sugiere que los desarrollos locales son muy similares a los del resto de la Mixteca Alta, donde parece existir un patrón semejante, consistente en asentamientos cercanos a fuentes de agua y terrenos aluviales que súbitamente formaron entidades mayores con arquitectura monumental en elevaciones naturales donde se construyeron amplios sistemas de terrazas.

¹ Anteriormente se ha postulado una unidad cultural para el Formativo Temprano en las regiones de los valles centrales de Oaxaca, la Mixteca, La Cañada y el valle de Tehuacán, basada sobre todo en la cerámica del llamado Horizonte Rojo-Bayo [Winter *et al.*, 1977, 1984].

Sabemos que los desarrollos de este tipo ocurrieron en sitios como Cerro Jazmín, Yucuita [Spores, 1972, 1983a, 1983b], Monte Negro [Balkansky *et al.*, 2004] y probablemente en otros centros como Huamelulpan y Diquiyú [Gaxiola, 1984]. La situación ha sido claramente apuntada como un cambio hacia las partes altas de los cerros, con múltiples terrazas y con sitios subordinados en las partes bajas, a nivel regional [Winter, 1992:32-39; Balkansky *et al.*, *op. cit.*:36 y s].

El caso de Zapotitlán parece seguir un patrón semejante. El súbito crecimiento de un centro político regional que parece ser el centro rector de otros lugares en el valle es sin duda el sitio Z1, conocido como Cuthá (“máscara”, en popoloca), situado en lo alto del cerro del mismo nombre frente a la actual población de Zapotitlán Salinas. Este sitio es mejor conocido por su papel político en la región durante el periodo Clásico Tardío hasta el Posclásico Temprano [MacNeish *et al.*, 1972:460 (fig. 185); Pohl y Byland, 1994:194, (mapa 1)]. Sin embargo, las exploraciones aquí realizadas durante la década de los noventa dejaron en evidencia que este amplio asentamiento tuvo un importante primer crecimiento durante el Formativo Tardío, cuando la parte superior del cerro fue nivelada a fin de crear una plataforma artificial. Desde entonces, las terrazas interiores de la parte sur de este sitio estuvieron ocupadas [Castellón, 1995, 2000, en prensa].

Una razón importante para este crecimiento fue sin duda la extracción de sal en sus cercanías. El sitio de Cuthá se encuentra ubicado en medio de una zona de falla geológica a lo largo de la cual afloran múltiples manantiales de agua salada. Seguramente, estos manantiales convertidos en pozos han sido utilizados desde el Formativo, siendo muy probable que determinaran la situación de los demás asentamientos de esta época en el valle. No obstante, también es posible que el intercambio de sal con otras áreas vecinas de la Mixteca marcara desde entonces el ritmo de crecimiento local, así como la naturaleza de sus relaciones con las áreas circunvecinas poseedoras de otros recursos escasos en Zapotitlán.

LOS SITIOS DE LA FASE SANTA MARÍA TARDÍA (500–150 AC)

Hasta el presente, hemos detectado diez sitios en el valle de Zapotitlán que pertenecen al periodo Formativo Tardío. La ubicación cronológica de estos sitios fue establecida por comparación cerámica con otras regiones de la Mixteca [Spores, 1972] y con los tipos cerámicos semejantes a los del valle de Tehuacán. Se ha observado que en las regiones de la Mixteca abundan los tipos cerámicos locales, que en el caso del valle de Nochixtlán son llamados “bayos” o *tanware* [*ibid.*] y otras cerámicas de pasta color crema. Para el caso del área de Tehuacán, los tipos locales son igualmente de pastas color café con decoración de líneas rojas, pero destacan los tipos café oscuro con abundante desgrasante de mica (*quachilco mica*), así como las cerámicas con acabado de engobe blanco tipos *Canoas* y *Coatepec White*.

El aspecto diagnóstico en la presencia-ausencia de tipos cerámicos ha sido la frecuencia de cerámicas grises incisas de pasta fina, muy características de los periodos tardíos del Formativo, tanto en el centro de Oaxaca como en la Mixteca.

Estos tipos cerámicos representan una temporalidad amplia entre el Formativo Medio y Tardío en la región de Tehuacán. Aunque gran parte de estos sitios tiene con seguridad una ocupación anterior que data del periodo Santa María Temprana (850-500 aC), la mayoría de los materiales indica que estuvieron ocupados principalmente durante la fase Santa María Tardía (500-150 aC). Esta temporalidad es equivalente a la transición entre la fase Cruz Tardía (700-300 aC) y Ramos Temprana (300-150 aC) en la Mixteca Alta; de manera general, cubre el periodo Monte Albán Ia-Ic, que corresponde a la época de inicio del urbanismo y expansión de esta importante ciudad-Estado.

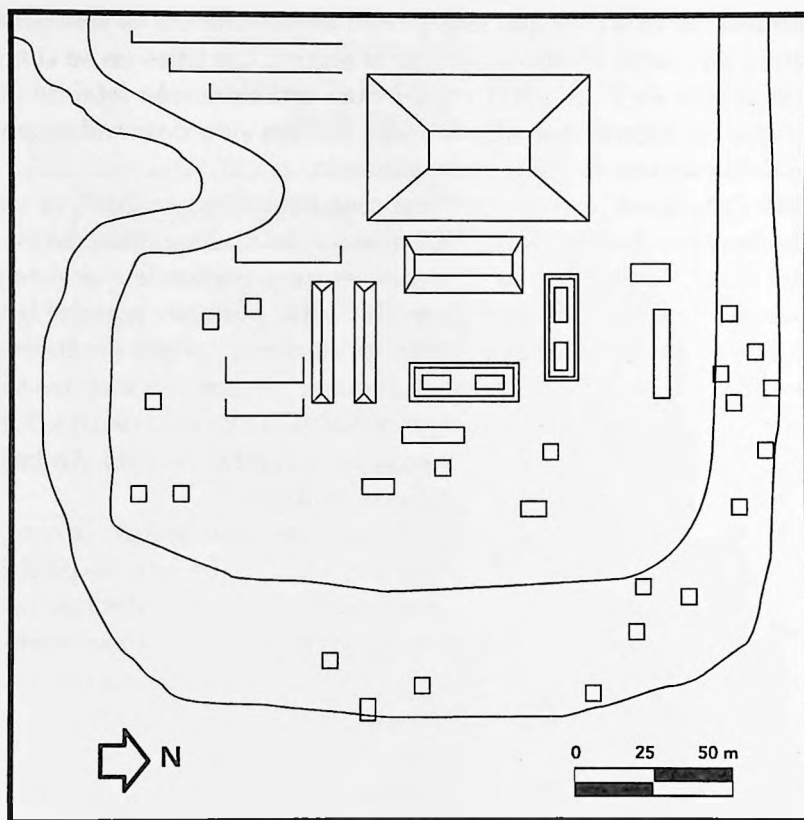
La presencia de las cerámicas grises se ha interpretado muchas veces como un indicador de la intrusión del Estado zapoteco temprano dentro de los señoríos de la Mixteca Alta [Flannery, 1983], lo cual se considera erróneo, pues estas frecuencias son mínimas en la mayor parte de los sitios urbanos mayores como Huamelulpan y Monte Negro. Además, no está claramente demostrado que estos tipos cerámicos sean importados en la Mixteca [Balkansky *et al.*, 2004:51-53]. El único caso en que esto ocurre es en Cuicatlán, donde se ha documentado arqueológicamente la existencia de una invasión y control de esta zona por parte de Monte Albán durante el periodo Ic [Spencer, 1982; Redmond, 1983; Redmond y Spencer, 1983; Spencer y Redmond, 1997, 2001].

En el caso de Zapotitlán, la situación política general presente en la Mixteca parece ser la más común. Los sitios de este periodo se ubican principalmente a lo largo de la principal corriente de agua, el río Zapotitlán, así como cerca de barrancas donde existen manantiales y arroyos que fluyen hacia el drenaje principal del valle. La presencia de cerámicas grises finas es el principal indicador para detectarlos, pero es difícil observar estos sitios en superficie, ya que el tiempo y la mayor deposición de sedimentos en las zonas de pendiente han cubierto estos asentamientos hasta varios metros de profundidad. Es muy probable que existan al menos otros diez pequeños sitios de este periodo que no hemos podido localizar hasta 2005 [Castellón, 2004].

Sin embargo, la muestra con que contamos es suficiente para observar cierta variabilidad que puede ser relacionada con los eventos principales de este periodo, sobre todo en lo que concierne al surgimiento de la complejidad social y el urbanismo en la región sur de Puebla. Los sitios registrados varían en tamaño y composición. Se encuentran desde las lomas cercanas a San Juan Raya, en la parte oeste, hasta las elevaciones y barrancas en el extremo oriente del valle, y su extensión en ningún caso es mayor a 10 hectáreas. Existen cuatro sitios con extensión de seis a nueve hectáreas y con restos de arquitectura pública. Estos

puntos podrían representar la ocupación principal del valle inmediatamente anterior a la evidente concentración de población que se dio alrededor del cerro Cuthá (Z1), hacia el final del periodo Formativo.

FIGURA 2. El sitio Z120, aldea del periodo Santa María Tardía, mapa de estructuras principales



Estos sitios nombrados Z74, Z85, Z120 y Z136 contienen una o varias plazas alrededor de las cuales se observan plataformas y restos de casas, montículos de poca altura, y artefactos diagnósticos del Formativo Tardío, como cerámicas blancas y grises, figurillas y objetos tallados en pizarra, entre otros. El sitio Z120, por ejemplo, está ubicado 250 metros hacia la margen sur del río Zapotitlán sobre una zona de pendiente suave. Cuenta con varias plataformas de poca altura y un montículo de 4 m de alto, que cierran una plaza central de 50 x 68 m. Esto representa 3 mil 400 m² sin contar las estructuras que la circundan, lo que supera los espacios abiertos que existen en la fase Cruz Tardía (700-300 aC) de la Mixte-

ca Alta [Balkansky *et al.*, 2004:48]. Por la abundante presencia de tipos cerámicos de pasta gris fina y la arquitectura asociada, posiblemente se trató de un crecimiento de estos espacios al inicio de la fase Ramos, cuando se dio el principal proceso de urbanización en la Mixteca. El extremo sur de esta plaza está cerrado por un juego de pelota con orientación este-oeste, con 50 m de largo en su parte media. Cada una de sus plataformas tiene 14 m de ancho, 40 m de largo y una elevación de poco más de 2 m (figura 2).

Es interesante observar que este patrón arquitectónico es semejante al que se encuentra en Cuthá, el sitio mayor de la región. Los sitios en su conjunto, sin considerar al sitio de Z1 (Cuthá), representan una extensión total de casi 37 ha, pero hay que considerar que algunos aún no han sido detectados, por lo cual esta cifra debió ser casi el doble de lo estimado.

El sitio Z74, donde exploramos una casa habitación en 2003, es un asentamiento de alrededor de 9 ha, situado 400 m al sur del río Zapotitlán, donde están las faldas del cerro Cuthá. Por su cercanía, es muy probable que este sitio sea el antecedente inmediato del crecimiento de Cuthá, pues este lugar, al igual que el Z120, no presenta ocupación de periodos posteriores. Lo que se observa aquí es una concentración de más de 60 casas cuyos cimientos son muchas veces visibles en superficie. Existen dos estructuras alargadas de más de 10 x 5 metros de ancho, una en el extremo oeste y otra en la parte central del sitio. Ambas parecen ser restos de alguna estructura habitacional múltiple.

No se observan estructuras de tipo ceremonial; sin embargo, se construyeron dos plataformas grandes en su parte central con revestimiento de piedra caliza y escalinatas de acceso aún visibles arriba, alrededor de las cuales hay casas de espacios abiertos. Estas plataformas no tienen más de 2 m de altura tanto del lado norte como del sur; están ubicadas frente a frente formando una especie de calle, que es el actual camino de terracería hacia este lugar en su parte central [Castellón, 2004]. Otro elemento de gran importancia es que este lugar se ubica al lado de un paraje actual de aprovechamiento de sal y existen restos de explotación antigua alrededor del río correspondientes a periodos más tardíos. Sin embargo, parece muy evidente que esta aldea formativa estuvo relacionada con la utilización de este importante recurso, como se verá en el periodo siguiente.

Los sitios Z136 y Z85 son menos complejos en cuanto a arquitectura pública, pero se estima que tienen entre 20 y 40 casas, trazadas alrededor de espacios abiertos con presencia de una a dos posibles plazas. Otros sitios son mucho más pequeños, no mayores a 2 ha, de los cuales debe haber más sin localizar (cuadro 1).

Aunque las estimaciones de población siempre son problemáticas, es importante ofrecer algunos datos para fines comparativos. En este caso, se hizo un cálculo por hectáreas, tomando como referencia una densidad de 10 a 25 personas por hectárea en *compact low-density villages*, aplicada anteriormente a los sitios de la

fase Cruz Tardía de la Mixteca Alta [Balkansky *et al.*, 2004:43] y del valle de Oaxaca [Blanton *et al.*, 1982], a su vez basados en los números de Sanders [1965:50] para el centro de México. Los sitios hasta ahora conocidos en Zapotitlán están organizados al menos en dos niveles jerárquicos, que incluyen pequeñas entidades políticas dispersas de complejidad semejante y sus pequeños caseríos asociados. Estos suman 121.5 ha, lo que da un promedio de 2 126 habitantes en el valle de Zapotitlán, hacia el final de la fase Santa María Tardía (500-150 aC).

CUADRO 1. Estimaciones de área y cerámicas grises en sitios del Formativo Tardío

SITIO	% CERÁMICA GRIS FINA	ÁREAS (HECTÁREAS)	PERIODO
Z1	12.4	86	Santa María Tardía-Palo Blanco Temprano (200-250 dC)
Z46	63	2	Santa María Tardía (500-150 aC)
Z74	26	9	
Z82	40	0.5	
Z85	56	5	
Z120	46	7	
Z136	87	6	
Z145	53	2	
Z151	3	2	
ZA1	40	2	
Total		121.5	

EL SURGIMIENTO DEL URBANISMO EN CUTHÁ

Durante la transición de la fase Santa María Tardía (500-150 aC) hacia la siguiente, Palo Blanco Temprana (150-250 dC); es decir, durante la fase Ramos Temprana hacia la Tardía de la Mixteca Alta (300 aC-200 dC), gran parte de la población del valle de Zapotitlán debió concentrarse en Cuthá (Z1). Aparentemente este sitio inició su desarrollo con escasos habitantes, pero rápidamente creció hasta ocupar en pocos años la totalidad de la cima de este cerro. Se desplanta a 200 m sobre el nivel del valle y cuenta con la construcción de un amplio programa de edificios, unidades habitacionales, plazas, terrazas, diques y sistemas del tipo lama-bordo [Spores, 1969] en sus alrededores.

En años anteriores, emprendí un detallado estudio de superficie en este importante sitio en el sur de Puebla, que incluyó algunos sondeos en su parte central [Castellón, 1995, 2000, en prensa]. Ubicado en lo alto del cerro del mismo nombre, la arquitectura de piedra caliza muestra un estilo muy similar a toda la región mixteca, de la cual la zona del valle de Tehuacán y sus alrededores participan de manera amplia. Lo importante es que dicho sitio siempre ha sido considerado como Posclásico, pero en realidad tiene una secuencia de ocupación continua que al parecer inició desde el Formativo Tardío o Terminal; tuvo su momento más importante durante el Epiclásico y se apagó antes del Posclásico Tardío. Este asentamiento es muy similar a sitios de la Mixteca Alta como Huamelulpan, Monte Negro, Yucuita y sobre todo Quiotepec, en la zona de Cuicatlán, donde existen desarrollos tempranos y arquitectura que atestiguan el surgimiento de la actividad urbana a finales del periodo Formativo [Gaxiola, 1984; Acosta y Romero, *op. cit.*; Plunket, 1983; Redmond, 1983].

Entre los rasgos arquitectónicos similares se encuentran terrazas, edificios públicos y construcciones funerarias, realizados con bloques regulares de piedra caliza. También hay presencia de molduras sencillas o dobles entre distintos niveles de construcción, rampas y escalinatas adosadas o remetidas para circular entre varios niveles, así como tumbas amplias de tipo cruciforme al interior de edificios piramidales o alrededor de patios y plazas. A su vez, existen piedras circulares empleadas para construir columnas, depósitos y cisternas para almacenar agua, además del empleo de piedras de basalto prismático para reforzar las construcciones, entre otros [Castellón, 2000, en prensa].

Estas evaluaciones se derivan de un mapeo detallado y un muestreo sistemático del sitio, así como de los materiales recuperados en pozos practicados en la gran plataforma superior de Cuthá, que fue ampliada en varias épocas y utilizada como zona de enterramientos. El empleo de este tipo de arquitectura con bloques de caliza regularmente cortados ya existía desde la fase Santa María Tardía, como pudimos observar en el sitio Z120 y sobre todo en el sitio Z74, inmediatamente al sur de Cuthá. Otros sitios del valle de Tehuacán, como Quachilco (Tr 218) también exhiben este patrón de plazas y arquitectura pública durante esta fase [MacNeish *et al.*, 1972:397].

Al parecer, Cuthá en un primer momento tenía una ocupación muy semejante a la de otros sitios durante la fase Santa María Tardía. La parte central del sitio, que comprende cerca de 10 ha, tenía al menos 52 estructuras entre terrazas y plataformas pequeñas ocupadas en esta época, lo cual fue determinado por la presencia constante de cerámica gris fina y figurillas. La población calculada en esta época fue de alrededor de 700 personas que vivían en el cerro y sus faldas, que sumaban un área estimada de 40 ha. Se definieron seis sectores arquitectónicos en la parte central del sitio por la presencia de muros que separan áreas de

habitación y áreas de usos públicos en distintos niveles. Se advierte que desde el inicio de la ocupación se destinaron tres sectores para habitación al construir terrazas en pendiente. Los otros tres sectores, en la parte central y al extremo superior oriente del sitio, fueron destinados para plazas y arquitectura pública.

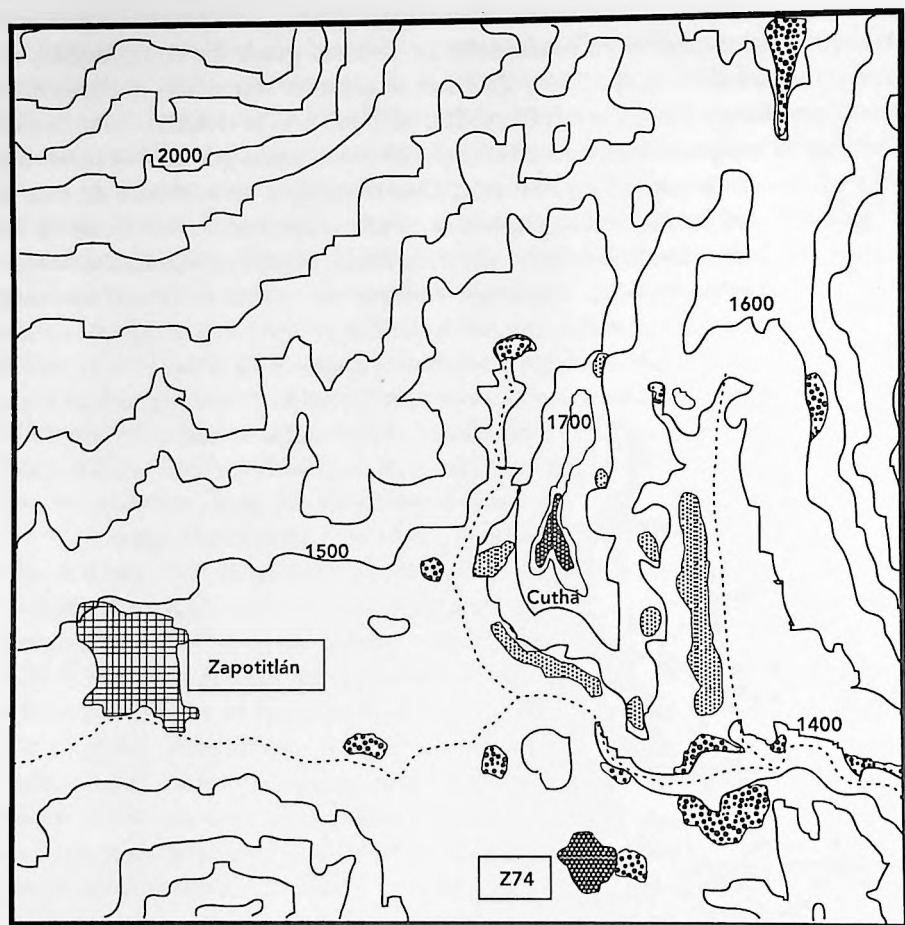
Aunque esta situación ya presentaba un notorio grado de complejidad, semejante a los sitios del valle Z74 y Z120, es durante la transición al periodo siguiente, Palo Blanco Temprano (150 aC-250 dC), cuando se detectó un acelerado aumento en la ocupación de este sitio con 149 estructuras que casi ocuparon la totalidad de las 10 ha superiores del cerro. Esto representa un aumento de más de 100% respecto del inicio de la ocupación. A este aumento deben sumarse las áreas bajas del cerro, donde también existen terrazas, plazas y áreas habitacionales que hemos recorrido en años recientes. Aunque las faldas del cerro son muy inclinadas por todos sus costados, existen zonas con ocupación prehispánica y materiales de diversas épocas. Se trata en términos generales de zonas de terrazas de cultivo con restos de habitaciones, montículos aislados y otros agrupados que forman al menos cuatro conjuntos de plazas, distribuidos en todos los alrededores del cerro Cuthá. Si sumamos estas áreas al asentamiento principal y tomamos como límite las barrancas que corren alrededor del cerro, tenemos un total aproximado de 86 ha a inicios de la fase Palo Blanco Temprana (figura 3).²

El cálculo de la población que ocupó el cerro Cuthá en dicha época fue realizado con dos métodos. Durante mi trabajo de mapeo en Cuthá hice estimaciones del número de cuartos presentes en cada uno de los sectores de terrazas habitacionales [Castellón, 2000, en prensa]. Tomando en cuenta que a partir de la excavación de una terraza existen distintos periodos de ocupación y hay presencia de subestructuras no visibles, se calcularon las dimensiones de estos cuartos en un promedio de 3 x 2 metros; fueron multiplicados por un mínimo de tres personas.³ El total estimado de 177 cuartos dio por resultado 531 habitantes en la parte alta central de Cuthá. Esta cifra, multiplicada por siete veces este espacio alrededor del núcleo central, nos da un total de 3 717 habitantes en toda el área ocupada del cerro.

² En términos generales, MacNeish también señaló un cambio dramático del patrón de asentamiento durante la fase Palo Blanco Temprana en el valle de Tehuacán. Los sitios considerados como *towns* de esta fase, se ubican en las partes altas de cerros y son mucho más grandes en extensión. Existe una arquitectura de bloques regularmente cortados, juegos de pelota, sistemas de terrazas y plazas cerradas, entre otras [MacNeish *et al.*, 1972:405-411]. Sin embargo, señala que “[...] ningún sitio de la fase Palo Blanco Temprana fue encontrado en el valle de Zapotitlán”, donde este proceso parece haber pasado desapercibido [*ibid.*:410].

³ Esta estimación es provisional y está basada en la cantidad de gente que puede habitar un espacio reducido de 6 m² con un mínimo de comodidad. Los espacios que proporcionan las terrazas son variables debido a las pendientes pronunciadas, de modo que las casas ahí construidas tenían dimensiones más bien pequeñas, poco aptas para albergar a más de cinco personas a la vez.

FIGURA 3. El cerro Cuthá y elementos arqueológicos de su entorno al momento de su crecimiento urbano



0 1 2 Kilómetros



Zapotitlán Salinas moderno



Z74, Aldea Formativa Late Santa María



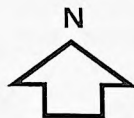
Sitios salineros antiguos y modernos



Área monumental de Cuthá



Terrazas y áreas habitacionales alrededor de Cuthá



Por otra parte, estimamos el área calculada de 86 ha empleando los números de 25 a 50 habitantes por ha, aplicado al área de terrazas en Monte Negro y otros sitios de Oaxaca [Balkansky *et al.*, 2004:45 y s], con un promedio de 40 habitantes por ha. Esto nos dio por resultado 3 340 habitantes, muy cercano al cálculo por cuartos. Esta es la población estimada al momento del repentino crecimiento de Cuthá durante esta época. Trabajos más detallados deberán evaluar más adelante estos números.

Si comparamos estas cifras con los 2 126 habitantes estimados para la población del valle durante la fase Santa María Tardía y consideramos que existen sitios más pequeños aún no detectados, las cantidades se aproximan mucho a la población de Cuthá. Otro factor importante es el hecho de que los sitios mayores del Formativo en el valle no presentan ocupación de épocas posteriores, lo cual sugiere directamente que cerca de los inicios de la era cristiana la mayor parte de la población se concentró realmente en el cerro Cuthá (cuadro 2).

CUADRO 2. Estimación de área/población entre Cuthá y sitios formativos del valle

PERIODO	NÚMERO DE CUARTOS	ÁREA	POBLACIÓN	PROMEDIO
2 (Cuthá)	177	86 ha	3 717 - 3 340	3 528
1 (Sitios)	196	36 ha	1 215 - 3 037	2 126

COMPARACIÓN DE COMPLEJOS CERÁMICOS

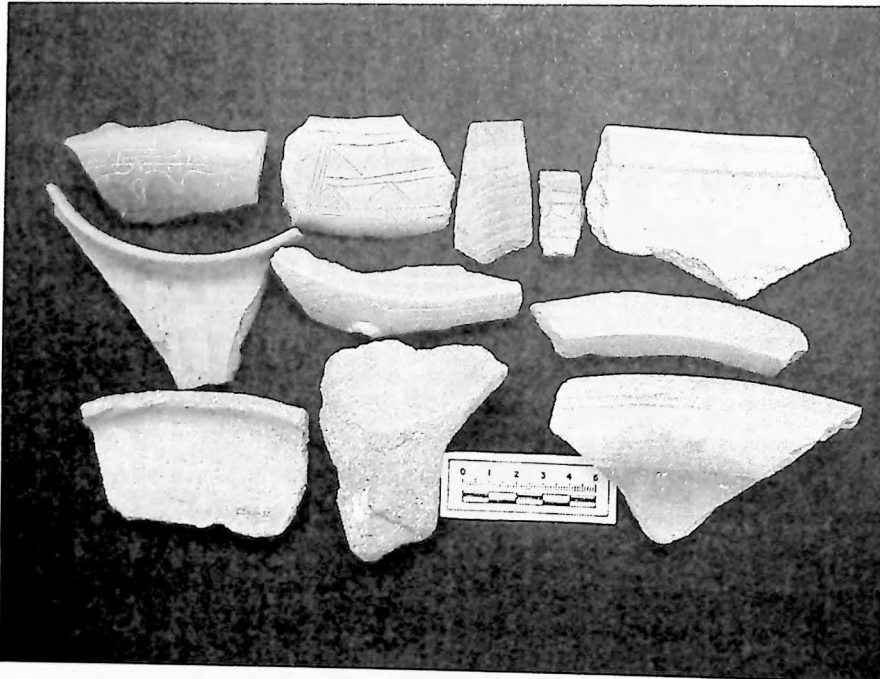
En estudios recientes se ha recurrido frecuentemente a la presencia de cerámicas locales versus cerámicas grises finas, como punto de comparación para abordar el problema de los desarrollos tempranos de los pequeños Estados en la Mixteca [Balkansky *et al.*, 2004:51-53; Spencer y Redmond, 1997]. El punto principal es evaluar el argumento según el cual la presencia de cerámicas grises representa un mayor o menor impacto del Estado zapoteco temprano en los desarrollos urbanos de la Mixteca y áreas circundantes a Monte Albán, especialmente durante la fase Ic (300-100 aC). Muchas veces la presencia de estas cerámicas grises se ha malinterpretado como una ocupación o influencia directa de Monte Albán en los centros urbanos de la Mixteca, como es el caso típico de Monte Negro, considerado por muchos años como un puesto zapoteco de avanzada, o bien, una zona de influencia del mismo [Caso, 1938; Flannery, 1983].

Es importante realizar estudios cerámicos aún más detallados para cada región, pues no tenemos seguridad sobre la procedencia foránea o local de estas cerámicas grises. Sin embargo, es evidente que muchos sitios tempranos de la Mixteca presen-

tan tipos locales, como es el caso de las cerámicas *tanware* de la zona de Nochixtlán [Spores, 1972], combinados con frecuencias más bien bajas de cerámicas de pasta gris fina semejantes a las del centro de Oaxaca. En el caso de la zona de Zapotitlán que nos ocupa, existen los tipos locales blancos, típicos de la zona de Tehuacán, así como pastas de color café, a menudo con cantidades visibles de esquisto usado como temperante.

En los sitios del valle, inmediatamente anteriores al surgimiento de Cuthá, se presentan estas cerámicas en cantidades muy variables. Por ejemplo, los tipos *Canoas White* y *Coatepec White*, que señalan la transición entre las fases Santa María Temprana y Tardía, representan menos de 30% de los tipos locales en el sitio Z74, donde realizamos una excavación detallada sobre los restos de una casa habitación del Formativo Tardío [Castellón, 2004, 2005]. En cambio, los tipos grises *Río Salado Gray* y *Quachilco Gray*, son casi 50% de los tipos recuperados, situación que sólo se ve equilibrada por la presencia creciente de los tipos de pasta café *Quachilco Mica* y *Quachilco Brown*, considerados de manufactura local [MacNeish *et al.*, 1970:114, 120], que representan vasijas de uso doméstico, en casi 50% de la cerámica presente (figura 4).

FIGURA 4. Tipos cerámicos diagnósticos del Formativo Tardío en Zapotitlán



Los demás sitios del valle de Zapotitlán de los que tenemos colecciones de superficie varían en sus porcentajes de cerámicas grises entre 3% y hasta 87%, en el caso del sitio Z136. Es posible que los tipos grises finos del Formativo Tardío (*Quachilco Gray*) en la zona de Tehuacán y Zapotitlán sean de manufactura local, ya que representan una larga tradición que se extiende hasta el Posclásico [MacNeish *et al.*, 1970:133]. Esto hace más difícil su evaluación en términos de la señalada influencia de Monte Albán hacia esta región, al grado de considerar al valle de Tehuacán como una “extensión” de los complejos culturales del centro de Oaxaca [MacNeish *et al.*, 1972:402; Drennan, 1997:53]. En el caso del sitio Z120 de la fase Santa María Tardía, el de mayor arquitectura pública anterior a Cuthá, la situación es muy similar, con 35%, de *Quachilco Brown*; 46%, de *Quachilco Gray*; 16%, de *Coatepec White*; y 3%, de *Quachilco Mica*, de acuerdo con el muestreo preliminar de la superficie.

El caso de Cuthá es más problemático, ya que tenemos principalmente datos de la superficie y existen tipos cerámicos de épocas muy distintas. No obstante, es interesante señalar que como resultado del muestreo sistemático y total realizado en la superficie, que contempló más de 300 unidades de recolección de la zona central de monumentos, los tipos de cerámica gris fina representaron 12.5% del total de tipos en superficie. Los demás tipos reconocidos del Formativo, de pasta café, sólo representaron en conjunto 5% de este total. Más interesante es notar que no existen tiestos formativos de engobe blanco *Canoas* y *Coatepec White* en superficie, ni tampoco en los sondeos practicados en Cuthá, lo cual refuerza la idea de que este sitio fue ocupado de manera rápida en un momento inmediatamente posterior a los demás sitios formativos del valle.

De acuerdo con otros estudios en sitios de la Mixteca, las cerámicas locales son más abundantes que los tipos de pasta gris fina correspondientes a la época Monte Albán Ic, con la excepción de la zona de Cuicatlán (64%), donde se ha propuesto una intervención directa de Monte Albán [Spencer y Redmond, 1997 (tabla 9.4)] y posiblemente en algunos sitios del río Verde inferior, en la costa del Pacífico [Joyce *et al.*, 1998; Balkansky, 2001]. Las cerámicas grises normalmente no llegan a 15% de los inventarios cerámicos en los casos conocidos de Huamelulpan (10-20%), Monte Negro (14%), Cerro de las Minas (menos de 10%) y Cuthá (12%), tratándose en estos casos de sitios de habitación de élites locales [Gaxiola, 1984 (tabla 1); Balkansky *et al.*, 2004:51; Tercero, 1990; Castellón, 2000, en prensa]. Se han reportado cantidades menores de cerámica gris en sitios de la zona de Tequixtepec-Chazumba, inmediatamente al suroeste del valle de Zapotitlán, durante la fase Ñudée [Rivera, 2000].

INTERACCIÓN REGIONAL Y PROBLEMAS COMPARATIVOS

A la luz de una reevaluación reciente sobre el papel que le ha sido otorgado a Monte Albán en el surgimiento de los Estados tempranos de otras regiones de Oaxaca, se ha privilegiado un modelo interactivo más amplio, que considera la combinación de múltiples factores para el origen de una “revolución urbana” en el suroeste de Mesoamérica [Balkansky, 1998:454; 2001; *et al.*, 2004:40 y s]. De acuerdo con este acercamiento “sinérgico”, no basta considerar el impacto de Monte Albán para explicar el surgimiento de las ciudades-Estado en la Mixteca. También es necesario tomar en cuenta que estas regiones montañosas se encontraban, previamente a Monte Albán, en una etapa social y política de creciente complejidad, con múltiples entidades políticas (*polities*), organizadas en asentamientos de dos o tres niveles jerárquicos sobre amplios territorios.

El surgimiento del Estado zapoteco temprano y su rápida expansión funcionó en todo caso como un estímulo que provocó la concentración de pequeñas poblaciones, así como la actividad arquitectónica alrededor de muchas ciudades-estado, en una especie de “reacción en cadena”. Se entiende como urbanización al proceso en el que se presenta rápidamente una mayor diferenciación social y densidad de asentamientos, lo cual da origen a un nuevo tipo de comunidad políticamente más compleja, como ocurrió en los casos antes mencionados.

Para acercarse al estudio de este fenómeno que ha sido detectado desde el inicio de la arqueología en Oaxaca y la Mixteca, resulta decisivo enfocar estos procesos desde una dimensión macrorregional, la cual evidentemente implica ajustes a nivel metodológico, a fin de cubrir áreas de mayor extensión donde existan unidades políticas que funcionen como “nodos” de un sistema mayor a considerar [Balkansky *et al.*, 2000]. En un nivel regional más reducido, como el que aquí nos ocupa, pueden hacerse comparaciones sobre algunos resultados de ese enfoque a mayor escala, sobre todo en cuanto a algunas observaciones locales para ilustrar la evidente variabilidad de casos que surgirán sin duda de una región a otra, en los procesos de creciente complejidad social que se presentaron a finales del periodo Formativo. Estas variantes ya han sido señaladas en algunos casos de la Mixteca Alta [Balkansky, 1998:468].

En términos de medio ambiente no parecen haber severas restricciones al surgimiento de las sociedades complejas. Tal es el caso de Zapotitlán, con un clima árido donde predominan las cactáceas, notoria escasez de agua y procesos erosivos acelerados. De hecho, el área inmediata a Cuthá no es apta para el desarrollo de la agricultura a gran escala, al contrario de lo que ocurre en el centro de México y Oaxaca. Estas limitaciones fueron enfrentadas, igual que en Monte Negro, mediante la creación de áreas de terrazas y diques sobre las pendientes. En realidad, todo el valle de Zapotitlán presenta construcciones de contención

de suelos tipo lama-bordo que seguramente iniciaron su construcción a finales del Formativo, si no es que antes. Como ejemplo, al sur del sitio Z85, sobre pendiente suave, existen muros de contención que se prolongan por más de 250 m, lo cual da una idea de la intensidad de estas construcciones.

Otro aspecto es la militarización sugerida por la ubicación de los nuevos sitios, normalmente en las partes altas de los cerros, desde donde hay buenas vistas hacia la región bajo control inmediato. Es evidente que estos lugares sugieren un carácter defensivo y de control mayor que los ubicados en partes bajas. Sin embargo, también deben considerarse otros tipos de necesidad de carácter social, ritual y económico, para la decisión de concentrar a los habitantes alrededor de estas elevaciones. En el caso de Cuthá, el punto que parece haber concentrado a la población del valle, tenemos una posición de cierta privacidad que está orientada a satisfacer los gustos de una élite regional.

El sitio no puede ser observado desde las partes bajas y está dividido en sectores internos con terrazas habitacionales organizadas alrededor de una franja central, donde hay plazas de distinta amplitud para fines rituales y de intercambio. Quizá más importante sea la ubicación del sitio con relación al recurso natural más importante de esta región durante todo su desarrollo antiguo. En las barrancas alrededor de Cuthá afloran muchos manantiales de agua salada, los cuales fueron aprovechados por los habitantes del valle, seguramente desde épocas precerámicas. El sitio Z74 al sur de Cuthá se encuentra junto a restos prehispánicos y modernos de explotación salinera (figura 5).

Seguramente, la concentración de la población en Cuthá durante el Formativo Terminal tuvo como uno de sus principales objetivos un beneficio y control más efectivo de estas salinas, así como su protección contra posibles incursiones de otros señoríos vecinos o más lejanos, como ocurre en casi todos los sitios antiguos donde se desarrolló este tipo de industria [Castellón, 2003].⁴

La arquitectura pública que aparece junto a estos sitios sigue técnicas ya antes conocidas, como la construcción de plataformas con recubrimiento de piedras calizas de distintas dimensiones, que sirven para nivelar partes del terreno con

⁴ A inicios de la fase Palo Blanco Temprana también se observa una intensificación de la explotación de sal en el valle de Tehuacán. MacNeish [1972:409] señala que estos sitios de producción son parte de una jerarquía de asentamientos que están organizados en torno a los *nuclear towns* o comunidades centrales nucleadas, principalmente en la cima de cerros. En esta época se conocen 13 localidades de producción de sal, de las cuales siete son sitios de habitación o caseríos; y dos de ellos se encuentran en el valle de Zapotitlán. Es muy posible que la explotación de este recurso haya sido un factor determinante para el surgimiento de Cuthá como centro urbano. Los sitios antiguos de producción de sal son más de 15 en realidad y están actualmente cubiertos por las modernas salinas con sus patios de evaporación solar de salmuera, pero parece evidente que todos ellos tienen ocupación prehispánica de diversos periodos.

fines habitacionales, rituales o para cultivo. Como se ha señalado en otro lugar, no parece haber dos centros urbanos mixtecos cuyo plan sea idéntico, lo cual sugiere que estos sitios experimentaban nuevos patrones de planeación [Balkansky *et al.*, 2004:49].

FIGURA 5. Río Salado, salinas antiguas y modernas. Al fondo, el cerro Cuthá



Este es claramente el caso de Zapotitlán, donde los sitios del valle tienen montículos, plataformas y canchas para el juego de pelota, pero en Cuthá se observan soluciones distintas. Más bien en este lugar, cuya ubicación es crucial para la nueva situación económica y política regional, las construcciones han debido adaptarse a la topografía local, que determina también la distribución y formas de esta arquitectura. Cuthá, igual que Monte Negro, cuenta con una calle en la parte superior, junto a la que podría ser una acrópolis. Tiene sectores de habitación alrededor de patios, con restos de columnas; pero en este caso sí existe un área central bien definida, con un edificio cuyas funciones podrían ser públicas y residenciales. El sitio también

cuenta con cinco accesos controlados: dos de ellos al sur y al oeste, que cuentan con terrazas, plazas, montículos y posibles puestos de vigía a lo largo de sus rutas, que conducen a los puntos de extracción de sal [Castellón, 2000, en prensa].

La densidad de la población aumentó a la par del tamaño y extensión de estos centros urbanos. En el caso de Zapotitlán, igual que en Monte Negro, nuestra estimación sugiere que la misma población del valle a finales del Formativo es la que existió alrededor de Cuthá, lo cual apunta una vez más a la posibilidad de una concentración repentina de gente en este sitio. Sin embargo, es necesario trabajar más en este aspecto. Las estimaciones de población descansan sobre distintos criterios acerca de la extensión de los sitios. Un ejemplo cercano es la zona de Tequixtepec-Chazumba, donde se calculó un promedio de 3 610 habitantes durante la fase Ñudée (400 aC-250 dC), muy próximo al caso de Zapotitlán. No obstante, hay notorias diferencias, ya que Tequixtepec-Chazumba es un área más grande (225 km, por 190 km en Zapotitlán) y, sobre todo, con mayor cantidad de sitios registrados para este periodo del Formativo (46 sitios, por 10 sitios en Zapotitlán). Cabe notar que aquí no se detectó ningún sitio de esta época con arquitectura monumental, donde ocurriera una concentración poblacional como en el caso de Cuthá y otros sitios de la Mixteca [Rivera, 1999:25-34].

El territorio cubierto por estas entidades políticas transformadas rápidamente en centros urbanos es una cuestión que requiere más estudio. Un acuerdo es que estos centros nunca controlaron más de 2 mil km², a veces mucho menos, lo cual se estima en un radio de 15 km a la redonda y no más de 30 km de distancia entre sitios como Cerro de las Minas, Yatachío, Tejupan, Diquiyú, Monte Negro o Huamelulpan, que estaban en constante competencia y con relaciones a menudo conflictivas [Winter, 1992:36 y s]. Es necesario intensificar los programas de arqueología regional con estos problemas en mente. En el caso de Zapotitlán, decidimos definir el área de recorridos tomando la cuenca hidrológica principal como guía, pero es posible que para el Formativo Terminal existan traslapes con otras entidades políticas, o bien que el área de cobertura haya quedado corta. En todo caso, la comparación hasta ahora realizada ya ofrece una idea más precisa de lo que ocurrió en esta parte del sur de Puebla durante estos tiempos.

CONCLUSIÓN

El valle de Zapotitlán y otras zonas cercanas al valle de Tehuacán, sin duda, participaron en el surgimiento del urbanismo en pequeños centros políticos limítrofes, de la misma forma en que ocurrió con la región Mixteca. La arquitectura, patrón de asentamiento, complejos cerámicos y recursos naturales, son semejantes entre la Mixteca de Oaxaca y el sur de Puebla en general, especialmente durante el final del periodo Formativo.

Los desarrollos políticos que derivaron en un nuevo tipo de comunidad urbana pueden observarse en el valle de Zapotitlán, especialmente en el sitio de Cuthá. Es probable que algunas zonas cercanas a este valle no hayan experimentado este fenómeno; o bien, que los centros urbanos de esta época no hayan tenido continuidad en los tiempos posteriores, como ocurrió con Monte Negro. En el caso de Cuthá, el fenómeno urbano puede detectarse por la presencia previa de sitios formativos en el valle, que fueron abandonados al inicio del crecimiento de este centro rector, y cuya arquitectura pública y organización jerárquica simple son un claro antecedente de lo que se observa en Cuthá.

La población estimada en los sitios del valle es muy semejante a la población alrededor de Cuthá, lo cual indica la posibilidad de una concentración rápida de habitantes en algún momento del Formativo Terminal, entre 150 aC y 250 dC. La presencia de diversos tipos de cerámicas grises es permanente en Zapotitlán a lo largo de distintas épocas, por lo cual no parece un indicador suficiente para detectar la posible influencia del centro de Oaxaca en los procesos políticos locales. Parece probable que los tipos cerámicos grises sean locales en su mayoría, siguiendo las preferencias de las élites de la región Mixteca. Esto deberá ser objeto de un estudio más detallado.

La ciudadela de Cuthá tiene una larga secuencia de ocupación que se inició desde el Formativo Terminal, que coincide con la fase Ramos de la Mixteca. El estudio de este sitio y su región inmediata confirma que su antigüedad es mayor de lo que se había supuesto. La ubicación de Cuthá y su crecimiento urbano inicial se debió a diversos factores. Es posible plantear que la influencia de Monte Albán fue esencial en el crecimiento político de regiones cercanas a la Mixteca con las que había permanentes contactos comerciales, sociales y rituales. Ésta debió ser también la situación con regiones más lejanas, como la costa del Golfo. En mi opinión, el factor decisivo que aceleró el crecimiento de Cuthá como centro urbano fue la intensificación de la especialización, estimulada por la explotación de sal en su entorno inmediato.

La explotación especializada de sal implicó una tecnología orientada a la producción en serie y al intercambio; pero sobre todo, significó un impulso hacia otras actividades artesanales relacionadas y derivadas, como la producción de textiles, lapidaria, alfarería, tintes, curtido de pieles, talla en madera y hueso, entre otras. Existen abundantes evidencias de estas labores en los antiguos sitios de producción de sal que parecen haber funcionado como talleres para múltiples actividades.

El desarrollo de la especialización en esta época, debió traer consigo una mayor complejidad en la organización de las actividades productivas, en el acceso a las materias primas y en la actividad constructiva. También debió incluir un incremento en las obras de control de agua y actividades agrícolas alrededor de

Cuthá. El resultado fue una diferenciación entre el centro urbano y ceremonial y las áreas cercanas de trabajo especializado que está en las barrancas alrededor de este asentamiento. Esta evaluación indica que los procesos de urbanización tempranos fueron muy extendidos y variados en la Mixteca y el sur de Puebla desde el Formativo Tardío; y dependieron de sus recursos, grado de especialización y contactos políticos. Igualmente, apuntan a un desarrollo urbano más prolongado en el valle de Zapotitlán que tuvo otro periodo de crecimiento durante el Clásico Tardío. El estudio actual de las áreas de trabajo alrededor de Cuthá proporcionará mayores datos sobre el origen y desarrollo de la urbanización en esta área.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Jorge R. y Javier Romero**
1992 "Exploraciones en Monte Negro, Oaxaca 1937-38, 1938-39 y 1939-40", en Ramírez J. L. (comp.) y Mirambell, L. (coord.), *Antologías*, México, INAH, Serie Arqueología.
- Balkansky, Andrew K.**
1998 "Origin and collapse of complex societies in Oaxaca (Mexico): Evaluating the era from 1965 to the present", en *Journal of World Prehistory*, vol. 12, núm. 4, pp. 451-493.
2001 "On emerging patterns in Oaxaca archaeology", en *Current Anthropology*, vol. 42, núm. 4, agosto-octubre, pp. 559-561.
- Balkansky, Andrew et al.**
2000 "Archaeological survey in the Mixteca Alta of Oaxaca", en *Journal of Field Archaeology*, núm. 27, pp. 365-389.
- Balkansky, Andrew K., Verónica Pérez Rodríguez y Stephen A. Kowalewski**
2004 "Monte Negro and the urban revolution in Oaxaca, Mexico", en *Latin American Antiquity*, núm. 15, vol. 1, pp. 33-60.
- Blanton, Richard, S. Kowalewski, G. Feinman y J. Appel**
1982 *Monte Alban's Hinterland, Part I: The prehispanic settlement patterns of the Central and Southern parts of the valley of Oaxaca, Mexico*, núm. 15, Ann Arbor, Museum of Anthropology, University of Michigan.
- Blanton, Richard, S. Kowalewski, G. Feinman y L. Finsten**
1993 *Ancient Mesoamerica: A comparison of change in three regions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Byers, Douglas**
1967 *The prehistory of the Tehuacán valley. Volume one environment and subsistence*, Austin, University of Texas Press.
- Caso, Alfonso**
1938 *Exploraciones en Oaxaca, quinta y sexta temporadas 1936-1937*, núm. 34, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Caso, Alfonso, Ignacio Bernal y Jorge Acosta**
1965 "Ceramics of Oaxaca", en *Handbook of Middle American Indians*, vol. 3, Austin, University of Texas Press, pp. 871-895.
1967 "La cerámica de Monte Albán", en *Memorias del INAH*, vol. XIII, México.

Castellón, Blas R.

- 1995 "Trabajos arqueológicos en Cuthá, antiguo señorío popoloca en Zapotitlán Salinas, Puebla", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, núm. 61, México, Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 165-176.
- 2000 *Cuthá, Zapotitlán Salinas, Puebla: arqueología y etnicidad en área popoloca*, tesis de doctorado, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.
- 2003 "Elementos arqueológicos de la explotación de la sal en Zapotitlán Salinas, Puebla, México", ponencia presentada en el *First International Archaeology Meeting About Prehistoric and Protohistoric Salt Exploitation*, Cardona, España, Universitat Autònoma de Barcelona, Generalitat de Catalunya.
- 2004 Informe de actividades de reconocimiento de superficie en la zona de San Juan Raya, San Martín y Zapotitlán. Excavaciones en el sitio Z74, Aldea Preclásica, realizadas del 8 de julio al 5 de septiembre de 2003, México, Archivo Técnico, INAH.
- 2005 Informe de actividades de análisis de materiales y catalogación de piezas del Proyecto Valle de Zapotitlán, efectuado durante los meses de septiembre a noviembre de 2004, México, Archivo Técnico, INAH.
- s/f *Cuthá: el Cerro de la Máscara. Arqueología y etnicidad en el sur de Puebla*, México, INAH (en prensa).

Drennan, Robert D.

- 1997 "Tehuacán y los estados del Clásico", en Lama, Eréndira de la (comp.), *Simposium internacional Tehuacán y su entorno: balance y perspectivas*, México, INAH, Colección Científica, núm. 313, pp. 51-61.

Flannery, Kent (ed.)

- 1976 *The Early Mesoamerican Village*, Nueva York, Academic Press.
- 1983 "Monte Negro: A reinterpretation", en Flannery, K. (ed.), *The cloud people. Divergent evolution of the Zapotec and Mixtec civilizations*, Nueva York, Academic Press, pp. 99-102.

Gaxiola, Margarita

- 1984 *Huamelulpan: un centro urbano de la Mixteca Alta*, México, INAH, Colección Científica, núm. 114.

Guzmán, Eulalia

- 1934 "Exploración arqueológica en al Mixteca Alta", en *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía* 1, vol. 17-42, s/1, pp. 17-42.

Joyce, Arthur A. y Marcus Winter

- 1996 "Ideology, power, and the urban society in prehispanic Oaxaca", en *Current Anthropology*, núm. 37, s/1, pp. 33-47.

Joyce, Arthur A., Marcus Winter y Raymond G. Mueller

- 1998 *Arqueología de la costa de Oaxaca. Asentamientos del periodo Formativo en el valle del Río Verde Inferior*, México, Centro INAH Oaxaca, Estudios de Antropología e Historia, núm. 40.

MacNeish, Richard S., Frederick A., Peterson y Kent V. Flannery (eds.)

- 1970 *The prehistory of the Tehuacan Valley, vol. 3: Ceramics*, Austin, University of Texas Press.

MacNeish, Richard S., Frederick A., Peterson y James A. Neely (eds.)

- 1972 "The Archaeological Reconnaissance", en *The prehistory of the Tehuacan Valley, vol.5: Excavations and Reconnaissance*, Austin, University of Texas Press, pp. 341-495.

Marcus, Joyce y Kent V. Flannery

1986 *Zapotec civilization: How urban society evolved in Mexico's Oaxaca Valley*, Thames and Hudson.

Plunket, Patricia

1983 *An intensive survey in the Yucuita sector of the Nochixtlán Valley, Oaxaca, Mexico*. Ph. D. Dissertation, Tulane University, New Orleans, University Microfilms, Ann Arbor, Michigan.

Plunket, Patricia y Gabriela Uruñuela

2005 "Recent research in Puebla prehistory", en *Journal of Archaeological Research*, núm. 13, vol. 2, s/1, pp. 89-127.

Pohl, John M. D. y Bruce E. Byland

1994 "The Mixteca-Puebla style and early Postclassic Socio-Political interaction", en Nicholson y Quiñones (eds.), *Mixteca-Puebla. Discoveries and research in Mesoamerican (Art and archaeology)*, Culver City, Labyrinthos, pp. 189-199.

Redmond, Elsa M.

1983 *A fuego y sangre: Early Zapotec Imperialism in the Cuicatlan Cañada, Oaxaca*, Ann Arbor, Museum of Anthropology, Memoirs of the University of Michigan, núm. 16.

Redmond, Elsa M. y Charles S. Spencer

1983 "The Cuicatlán Cañada and the Period II Frontier of the Zapotec state", en Flannery, F. (ed.), *The cloud people, divergent evolution of the Zapotec and Mixtec civilizations*, Nueva York, Academic Press, pp. 117-120.

Rivera, Iván

1999 *El patrón de asentamiento en la Mixteca Baja de Oaxaca: Análisis del área de Tequixtepec-Chazumba*, tesis de licenciatura, México, ENAH.

2000 "Excavaciones arqueológicas en la Mixteca Baja: el Periodo Formativo", ponencia presentada en el *Cuarto Simposio Bianual de Estudios Oaxaqueños*, Oaxaca, México.

Sanders, William T.

1965 *The cultural ecology of the Teotihuacan Valley: A preliminary report of the results of the Teotihuacan Valley Project*, Mecanoescrito, Department of Anthropology, Pennsylvania State University, University Park.

Spencer, Charles S.

1982 *The Cuicatlan Cañada and Monte Alban. A study of primary state formation*, Nueva York, Academic Press.

Spencer, Charles y Elsa Redmond

1997 *Archaeology of the Cuicatlán Cañada, Oaxaca*, Nueva York, Anthropological Papers, núm.80, American Museum of Natural History.

2001 "The chronology of Conquest: Implications of new radiocarbon analyses from the Cañada de Cuicatlán, Oaxaca", en *Latin American Antiquity*, núm. 12, s/1, pp. 182-202.

Spores, Ronald

1969 "Settlement, farming technology, and environment in the Nochixtlán Valley", en *Science*, núm. 166, vol. 3905, s/1, pp. 557-569.

1972 *An archaeological settlement survey of the Nochixtlán Valley, Oaxaca*, Nashville, Vanderbilt University, Publications in Anthropology, núm. 1.

- 1983a "Ramos Phase urbanization in the Mixteca Alta", en Flannery, K. y Marcus, J. (eds.), *The cloud people: Divergent evolution of the Zapotec and Mixtec civilizations*, Nueva York, Academic Press, pp. 120-123.
- 1983b "Middle and late formative settlement patterns in the Mixteca Alta", en Flannery, K. y Marcus, J. (eds.), *The cloud people: Divergent evolution of the Zapotec and Mixtec civilizations*, Nueva York, Academic Press, pp. 72-74.

Tercero, Geraldina

- 1990 *La cerámica de la fase Nudée del sitio Cerro de las Minas, Oaxaca*, tesis de licenciatura, Cholula, Universidad de las Américas.

Winter, Marcus C.

- 1992 *Oaxaca: The archaeological record*, México, Minutiae Mexicana.

Winter, Marcus C., Margarita Gaxiola y Gilberto Hernández

- 1984 "Archaeology of the Otomanguan Area", en Josserand, Winter y Hopkins (eds), *Essays in Otomanguan cultural history*, Nashville, Vanderbilt University, Publications in Anthropology, núm. 31.
- 1997 *Comparaciones arqueológicas en La Cañada, la Mixteca Alta, el valle de Oaxaca y el valle de Tehuacán*, Estudios de Antropología e Historia, núm. 1, Centro regional de Oaxaca, INAH.

TULA-MAZAPA ENTRE COYOTLATELCO Y TOLLAN*

Oswaldo Sterpone
Centro INAH, Hidalgo

RESUMEN: *Hasta el momento, los vestigios culturales representados por la cerámica Mazapa han sido considerados como un indicador que marca la transición cultural en la sociedad tolteca entre los años 900 a 950 dC. Las investigaciones realizadas en la zona arqueológica de Tula, Hidalgo, han demostrado que la denominada cultura mazapa tuvo un rol importante en la fundación de Tollan Xicocotitlan ente los años de 700 a 750 dC; la presunta transición entre la cultura Coyotlatelco y Tollan es por el contrario un tiempo de crecimiento y diversificación del ambiente urbano tolteca. En este trabajo se evaluarán las problemáticas relacionadas con los vestigios culturales de Tollan, especialmente los que se refieren a la cronología y los indicadores culturales manifiestos en los vestigios cerámicos.*

ABSTRACT: *This work evaluates ceramic indicators and their chronological associations with the cultural remains of Tula's urban setting. Vestiges of Mazapa ceramics have been considered a temporal indicator that marks an important cultural transition in Toltec society between 900 at 950 aC. However, archaeological research undertaken at Tula, Hidalgo, has provided data to support that the Mazapa culture had an important role in the settlement beginnings of Tollan Xicocotitlan around 700 at 750 aC, and what has been considered a transitional stage between Coyotlatelco and Tollan culture was in fact a period of urban growth.*

PALABRAS CLAVE: *mazapa, tolteca, transición, Coyotlatelco, Tollan, complejo cerámico*

Las labores de investigación llevadas a cabo por el Centro INAH Hidalgo entre 1997 y 2000 en el recinto monumental de Tollan han puesto una vez más de manifiesto la gran riqueza que aún resguarda este sitio. Se realizaron con el fin de intervenir en algunos de los monumentos arqueológicos ubicados en la parte norte de la plaza central de la zona arqueológica de Tula, mediante un programa de restauración y conservación. Gracias a la dedicación y al cuidado ejercido mientras se realizaban las exploraciones arqueológicas, se ha obtenido un con-

* El texto original presentado por el autor ha sido sometido a corrección de estilo como parte del proceso de publicación.

junto de muestras y un registro detallado de la serie de transformaciones que le han conferido esa fisonomía al espacio construido en Tula Grande.

La información del registro arqueológico ha permitido valorar y ofrecer alternativas novedosas en la consecución de respuestas a una serie de preguntas que desde épocas inmemoriales atañen a la historia de Tollan Xicocotitlan. Quizá entre las más polémicas se encuentre la que cuestiona cuándo fue fundada Tollan, o la que se ocupa de la cultura material de los actores sociales responsables por el arreglo urbano acrecentado en derredor del Cerro del Tesoro.

En las siguientes páginas se presentarán algunos de los logros obtenidos durante los procedimientos de restauración emprendidos por el equipo de trabajo del Centro INAH y, en particular, aquellos alcanzados al intentar reparar los antiguos sistemas para captar y encauzar las precipitaciones pluviales en el Palacio Quemado. El proceso de investigación ha puesto de manifiesto la prolijidad y oficio observado en el diseño y la ejecución de los proyectos arquitectónicos toltecas. Acompañadas de esta información y de manera resumida, se expondrán reflexiones que reparan en dos conjuntos de interpretaciones ofrecidas hasta el momento: la primera acerca de la creación del recinto monumental de Tollan; y la segunda, sobre la cultura del Complejo Tula Mazapa, una manifestación artesanal atribuible a los alarifes del urbanismo tolteca.

RESTAURACIÓN DE LOS DRENAJES EN EL EDIFICIO 3 O PALACIO QUEMADO

El programa de investigación y restauración implementado durante 1997 y de 1999 a 2000 fue diseñado y enfocado a la resolución de los problemas que presentaban el Edificio 3 o Palacio Quemado, el Edificio B o Pirámide de Tlahuizcalpantecuhli, y el Juego de Pelota número 1. En este escrito se hará referencia a las exploraciones arqueológicas llevadas a cabo en el Palacio Quemado. En términos de los dos primeros edificios, se ha desenterrado una cantidad extraordinaria de escombros y reliquias de las expresiones y transformaciones acaecidas durante el desarrollo del paisaje urbano de Tollan (v. mapa 1).

El Edificio 3 fue un inmueble de planta rectangular, localizado en la parte superior de la Gran Plataforma, que conforma el límite norte de la plaza principal de Tula Grande, junto con el Edificio B, el Edificio 4 y el Palacio de Quetzalcóatl. El espacio arquitectónico del Palacio fue concebido para erigir tres amplias salas, en cuyos centros se les habilitó un patio o implúvium [Paredes, 1990:118]. La amplitud del espacio interno de las salas fue lograda mediante el uso de columnas y vigerías para el sostén de las techumbres planas de terrados. Adosados al muro norte de las tres salas, se construyeron varios cuartos y alrededor del conjunto se edificó un vestíbulo con columnas (v. figura 1). Acerca de este espacio construido, el arqueólogo Jorge R. Acosta advertía que

[...] la estructura sobre la cual se encuentra el complejo arquitectónico designado como Edificio 3 es el resultado de toda una serie de superposiciones y reformas que iban aumentando en altura y anchura hasta transformarse en una enorme plataforma que abarca todo el lado norte de la Plaza Central [Acosta, 1961:37].

La falta de drenaje en las impluvia de las tres salas del Edificio 3 ocasionaban la infiltración de la humedad hacia los estratos subyacentes, causando deterioro y condiciones de inestabilidad en la estructura de la cimentación de la Gran Plataforma. Por otra parte, los muros de adobe y las banquetas de las tres salas, además de los muros de los cuartos expuestos al intemperismo, absorbían la humedad de los encharcamientos de agua durante la época de lluvias, propiciando el desprendimiento de las pequeñas lajas de tepetate y los aplanados de los muros.

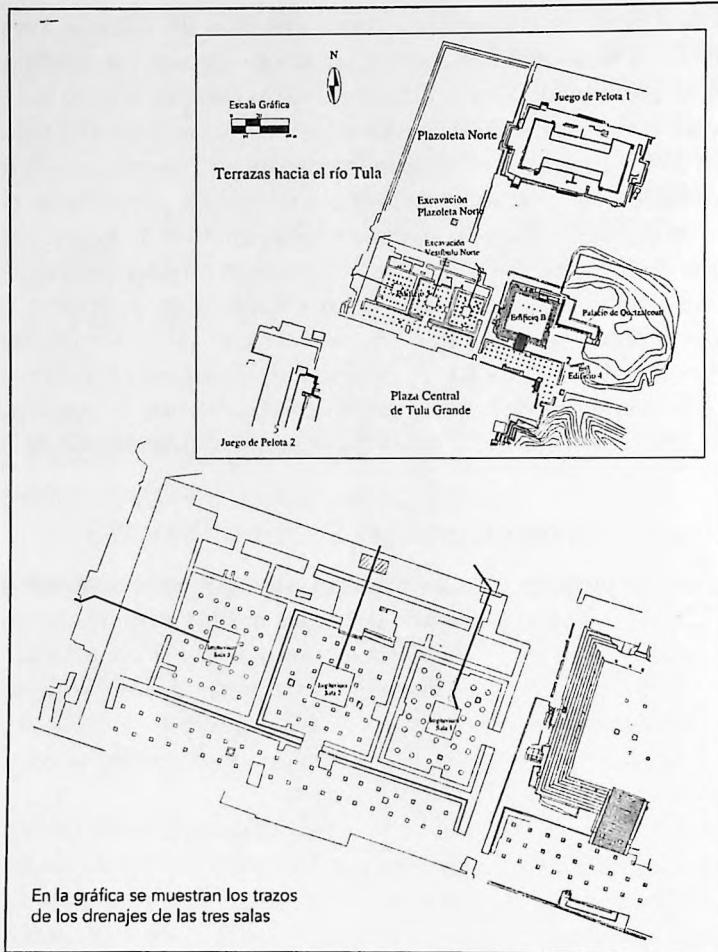
El sistema de desagüe es parte de la arquitectura monumental de Tollan. Por su carácter subterráneo y discreto en general, escapa de ser avistado y rara vez es apreciado por quienes se convierten en observadores de la arquitectura tolteca. Entonces, es conveniente dedicarle el espacio que los drenes requieren, en aras de ofrecer una reflexión acerca de la importancia de estos sistemas de canalización de los recursos pluviales, en el concierto del ordenamiento arquitectónico de Tula.

LA INVESTIGACIÓN: LOS DRENAJES DE LAS SALAS DEL EDIFICIO 3

Para solucionar el problema de los drenajes, se exploraron arqueológicamente los sistemas de las tres salas partiendo desde las impluvia. En el caso de las salas 1 y 2, las excavaciones se siguieron hasta el punto donde se conectaban con el colector principal, localizado en los estratos subyacentes de la Plazoleta Norte, un espacio abierto ubicado entre el Juego de Pelota número 1 y el Palacio Quemado. El drenaje de la Sala 3 se dirige hacia los escalonamientos que se encuentran en el lado oeste de la Gran Plataforma (v. mapa 1).

Los drenajes de las tres salas fueron construidos utilizando canteras de toba volcánica de color rosa, acomodándose con las canterías rectangulares y bien labradas para formar el piso del drenaje. Luego se colocaban las paredes laterales mediante la disposición de otras dos en ambos lados y sobre la cantera del piso. Para cerrar el canal de la cañería, en la mayoría de los casos, se colocaban tapas labradas en piedras de basalto. Por lo general, el cauce del dren mide 25 cm de ancho, mientras que las paredes no rebasan los 30 cm de alto.

MAPA 1. Localización de los drenajes
y los edificios en el lado norte de la Plaza
Central de Tula Grande



LA SALA 3

El drenaje de la Sala 3 tiene una dirección este-oeste y fue explorado con bastante rapidez debido a que es poco profundo. El trabajo consistió en el desazolve y la reposición de la sección final del conducto, desde donde se vierte el flujo del agua hacia los escalonamientos de la Gran Plataforma, por medio de una cañería que desciende por debajo de la alfarda sur de una escalera de acceso a la tercera sala.

LÁMINA 1. Los drenajes: imágenes de las losas esculpidas y de los sistemas constructivos de las cañerías



▲ Losas restauradas



▲ Hallazgo de una losa esculpida en el drenaje de la Sala 3



▲ Los lechos de las cañerías de los drenajes



▲ Imagen de las tapas de los drenajes



Durante la exploración, y a pocos metros del comienzo del desagüe en el implúvium, se hallaron dos fragmentos de cantería que formaban parte de las

paredes del dren. Se trata de losas que tienen imágenes grabadas y, por lo tanto, fueron reemplazadas; las piezas originales se limpiaron y restauraron. Una vez concluido el proceso, pudo apreciarse que ambas mitades componen un bajo relieve donde se plasmó la imagen de un personaje masculino semirecostado, con las piernas flexionadas y el torso girado a la izquierda mirando hacia un extremo, lo cual permite apreciar los detalles del perfil derecho de la cara. Con sus dos manos sujeta lo que aparenta ser un cetro adornado con haces de plumas en sus extremos. Acosta había descubierto varias de estas lápidas, reclamadas de los edificios como material de construcción para el uso secundario [Schiffer 1987:30 y s], en particular la que rescatara de entre los escombros del vestíbulo sur del Edificio B, la cual exhibe una semejanza extraordinaria con la descubierta en el sumidero de la Sala 3, aunque el personaje del vestíbulo está recostado sobre el lado derecho [Acosta, 1944: 20] (v. lámina 1).

Los arquitectos toltecas dispusieron de estas losas para la construcción de los drenajes cuando remozaron el espacio construido, cuando las imágenes perdieron su función simbólica. Por otra parte, la similitud de las losas descubiertas por Acosta y por el Proyecto del Centro INAH, Hidalgo, evocan la composición expresada en una de las cornisas del Templo de Venus, en la Zona Arqueológica de Chichén Itzá, donde se observa un arreglo de dos personajes similares a los hallados en Tula en ambos lados del enmarcamiento, dispuestos uno frente al otro y mirando en sentidos opuestos.

LA SALA 1

El drenaje de la Sala 1 tiene una dirección sur-norte y en su exploración se invirtió mayor cantidad de tiempo que en el de la Sala 3. El trazo del colector cambia de curso dos veces, y en un espacio de aproximadamente 15 m desciende desde el nivel del piso del implúvium hasta una profundidad de 4.50 m. Resulta curioso que la cañería comience muy cerca de la esquina noreste del implúvium y de ahí se dirija en diagonal hacia el noroeste, para que luego de unos 3.5 m cambie de trayectoria hacia el norte, de manera perpendicular a los muros este y oeste, pasando por debajo de la tercera columna y de la banqueta altar ubicada frente al muro norte de la Sala. De ahí atraviesa el Cuarto 1 y la altura del acceso aumenta considerablemente la pendiente hasta llegar a los 4.50 m de profundidad por debajo del piso del Vestíbulo Norte. En ese lugar, cambia nuevamente de rumbo en diagonal hacia el noroeste, alcanzando el colector general construido sobre el antiguo piso de la Plazoleta Norte.

Los trabajos para la restauración de la función del drenaje incluyeron el desazolve y la restitución de aproximadamente 4 m de cañería destruidos. Al explorar el tramo que pasa por debajo de la pared norte de la Sala 1, ya en el Cuarto

1, apareció una gran oquedad desde donde se habían extraído las canterías que formaban la cañería. Este es otro buen ejemplo de un proceso de reclamo, y si se tiene en cuenta que la cantería faltante también pudo estar labrada con bajos relieves, como en el caso de la Sala 3, la remoción de este tramo encontraría una explicación plausible en los argumentos ofrecidos por el transformacionismo al analizar los procesos de conservación, debido al valor estético de las losas [Schiffer, *op. cit.*:32].

LA SALA 2

El drenaje de la Sala 2 tiene la misma dirección que el anterior y su localización fue bastante complicada. Comenzó por explorarse el espacio inmediatamente al norte del implúvium, entre la tercera y la cuarta columna; aunque, al no encontrarse los vestigios, se realizaron excavaciones fuera de la Sala, en el área del Vestíbulo Norte y siguiendo un trazo desde el orificio del dren hacia el norte. Por fortuna, al llegar a los 4 m de profundidad se localizó el drenaje, lo cual pudo constatar que la sección que continúa en esa dirección estaba limpia y en buenas condiciones. Cuando se realizó el sondeo para determinar la longitud del colector en dirección del Cuarto 5, pudo establecerse que todavía se conservaban 5 m del canal. Luego de esto, se realizó otra excavación dentro del cuarto, donde se encontraron algunas de las canterías del piso del drenaje, circunscrita en una gran oquedad investigada por Acosta durante 1954. Al seguir el trazo de los vestigios, se pudieron reconstruir aproximadamente 11 m del conducto, hasta llegar al implúvium de la Sala 2.

Durante esta exploración, fue toda una sorpresa descubrir que el desagüe de la Sala 2, una vez que llega a los límites del muro norte del Cuarto 5, desciende abruptamente para conectarse con un conducto antiguo, construido hacia el interior de una plataforma de dos cuerpos superpuestos en forma de talud, separados entre sí por una entrecalle y rematando en amplias cornisas. Para la construcción de los taludes se utilizaron grandes lajas de basalto cuneiformes, con un acabado con gruesos encalados, decorados con franjas paralelas pintadas en color rojo (v. lámina 2).

Esta plataforma es idéntica a la que Acosta descubriera y restaurara frente a la Pirámide B, hacia la Plaza Central de Tula Grande. Por ende, se deduce que en los comienzos del urbanismo tolteca, la Gran Plataforma era un edificio que se erigía a más de 4 m por encima de la Plaza Central y de la Plazoleta Norte [Acosta, 1953:27]. Por otra parte, en la esquina oeste de la plataforma recién descrita se observa la esquina de otra plataforma subyacente, indicando otros procesos de remodelación de mayor antigüedad.

LÁMINA 2. Plataforma subyacente a la Gran
Plataforma. Último acondicionamiento
de los drenajes antes de que se llevara a cabo el
proyecto de remodelación en la Plazoleta



▲ En la imagen de la derecha se aprecia la relación de superposición que guarda la plataforma de dos cuerpos en talud con el piso de la actual Plazoleta Norte y el Palacio Quemado.



▲ En la imagen se aprecian los dos cuerpos en talud de la plataforma y en la parte central superior el elemento interfacial vertical de la intervención realizada, para renovar el funcionamiento de los drenajes. En la el talud inferior se observa el desagüe hacia la antigua Plazoleta.



◀ Drenaje construido al edificarse la Plataforma. Se aprecia el sistema constructivo con la cantería. Una vez construido el drenaje se procedía con el sistema de rellenos por cimentación de retícula.

La exploración arqueológica ha puesto al descubierto que la cañería tuvo que ser reacondicionada antes de que la plataforma subyacente fuese cubierta por las obras de remodelación, cuando se construyó un nuevo piso en todo el espacio que comprende la Plazoleta Norte, a unos 4.5 m por encima del anterior. Es de notar que ese proyecto implicó el acarreo de miles de metros cúbicos de piedra, lodo y adobe. En ese espacio, que abarca más de 9 mil m, se trazó un sistema de cimentación de retícula para asentar el terraplén del nuevo piso; se alzaron los muros, los cuales fueron eventualmente extendidos hasta llegar a los confines de la Plazoleta Norte, siguiendo una dirección general norte-sur y este-oeste. Al interceptarse las paredes de perpendicularmente, se conformó un entramado de cuartos o cajones que regularmente miden 3 m de largo x 3 m de ancho, dentro de los cuales se depositaron estratos de piedras grandes, seguidos por piedras chicas, con el fin de tapar los intersticios dejados. Enseguida hay una revoltura de barro con pasto que alcanza un grosor de 15 cm; este procedimiento se repite hasta rellenar todo el cajón. Sin embargo, la mayor parte del sistema de cimentación de retícula fue construido con adobe, y para los rellenos se utilizaron la tierra y los escombros de antiguas edificaciones.

Jorge R. Acosta opinaba que este tipo de cimentación revelaba “[...] la defectuosa técnica de construcción empleada [por los toltecas, porque] con esta manera de edificar, forzosamente había asentamientos que ponían en peligro a las estructuras superiores” [1958:76]. No obstante, la objeción manifiesta por este autor se refiere más bien a un problema atribuible a los materiales y, en particular, a la plasticidad del adobe y el barro, pues el arqueólogo consideraba que “[...] la arquitectura [tenía un carácter] majestuoso y atrevido” [*ibid.*:80].

El equipo de trabajo del Centro INAH observó que el sistema de construcción tuvo asentamientos en los lugares donde los acabados de las superficies y los pisos de estuco se habían deteriorado, hasta el punto de permitir el paso de la humedad hacia los estratos subyacentes y donde los terraplenes fueron alzados con adobes y escombros. Los sistemas de cimentación construidos han soportado y soportan muy bien el peso de los edificios, mediante las superposiciones de las triadas de piedra grande, piedra chica y argamasa de barro. El mejor ejemplo lo constituye la Gran Plataforma, donde se levantaron la Pirámide de Tlahuizcalpantecuhtli y el Palacio Quemado.

FIGURA 1. Secuencia estratigráfica del relleno del sistema de cimentación

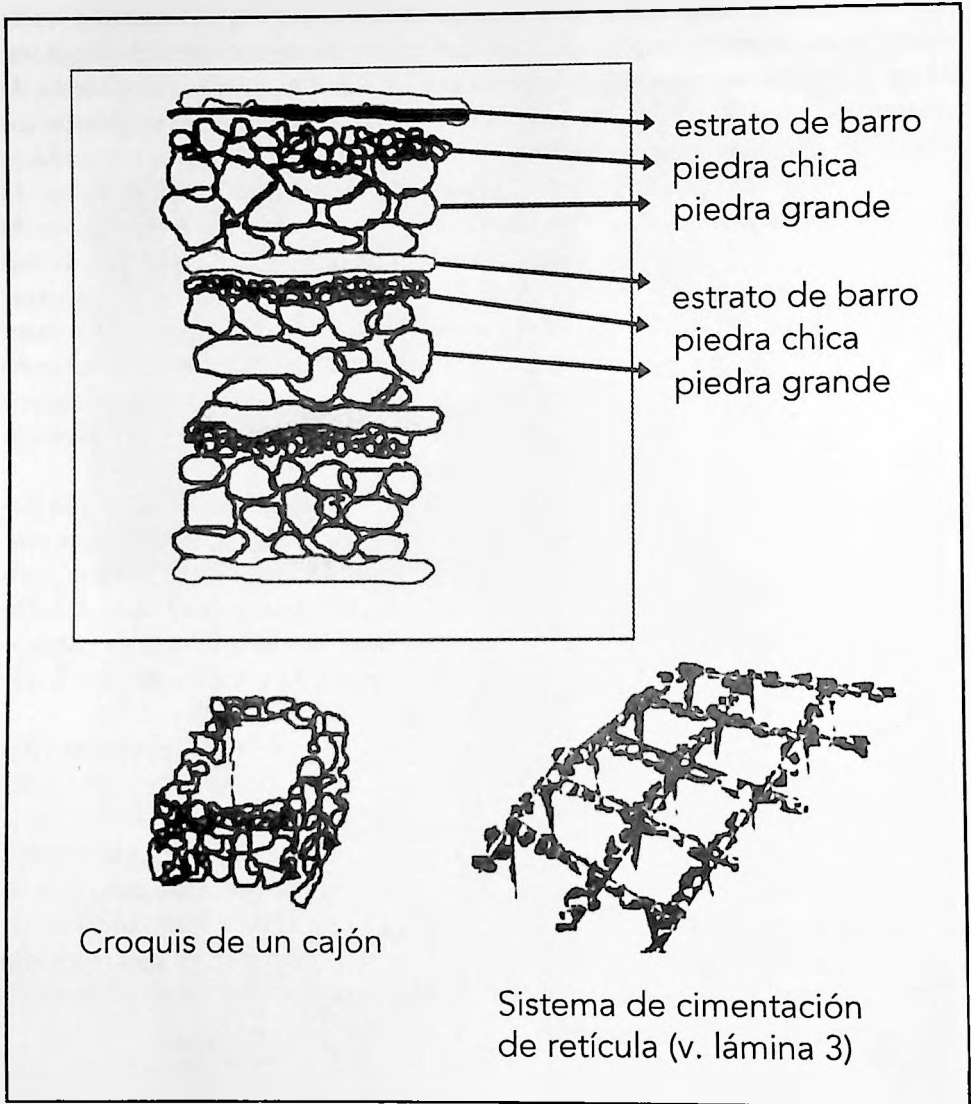


LÁMINA 3. Sistema de cimentación de retícula



◀ Sistema de cimentación de retícula, construido con piedras



◀ Acercamiento del sistema terciado descubierto por Acosta. Obsérvese la secuencia repetitiva del acomodo del barro, la piedra chica para rellenar los intersticios y la piedra grande



▲ Sistema de cimentación de retícula de la Plazoleta Norte, construido con adobes



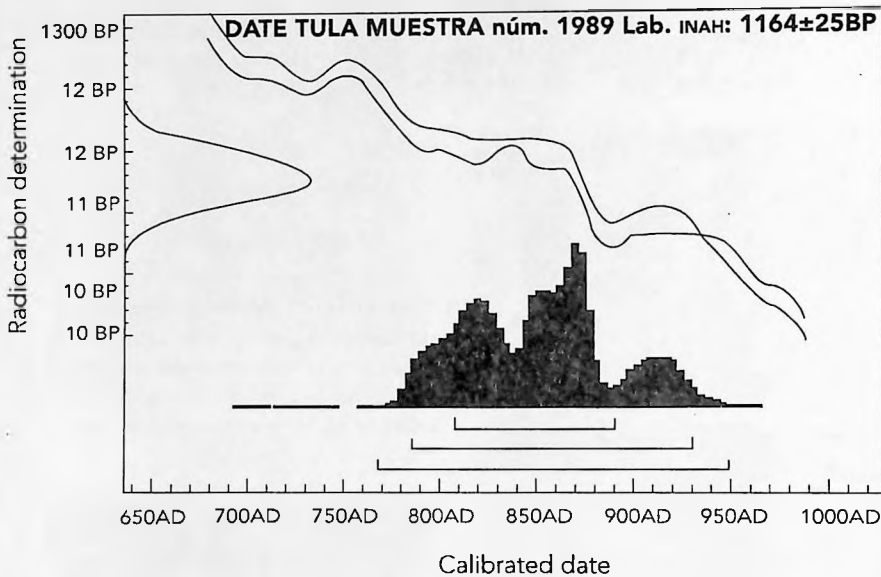
▲ Sistema de cimentación de piedras con el cual se concluyó la nivelación de la explanada antes de culminar con el enlucido de la Plazoleta Norte

LAS PREGUNTAS:

¿Cuándo y quiénes fueron los artífices de la obra?

Los datos recuperados durante el proceso de excavación de la Sala 1 y 2 indican que en la estratigrafía subyacente de la Gran Plataforma se encuentran los vestigios de las primeras edificaciones que transformaron la fisonomía del Cerro del Tesoro en el paisaje urbano de Tollan Xicocotitlan.

GRÁFICA 1. Rango de variación de la fecha luego de la calibración



¿Cuándo se fundó Tollan?

Hasta el momento, la explicación más plausible sostiene que Tollan fue construida sobre los cimientos de una antigua fundación atribuida a la cultura Coyotlatelco, alrededor del año 900 dC [Mastache *et al.*, 2002].

Sin embargo, el análisis de una muestra de carbón recuperada durante el desarrollo del proyecto del Centro INAH, y relacionada con las primeras construcciones (entre las que se encuentra la plataforma subyacente a la Gran Plataforma), ha dado como resultado la fecha de C^{14} 1164 \pm 25 BP. El procedimiento de calibración realizado se muestra en la gráfica 1, mediante el programa OxCal V. 2.18, para tratar de esclarecer cuál sería la fecha calendárica.

Esta fecha de radiocarbono se encuentra dentro del rango de los obtenidos en otros sitios arqueológicos atribuibles a la cultura mazapa. De manera análoga

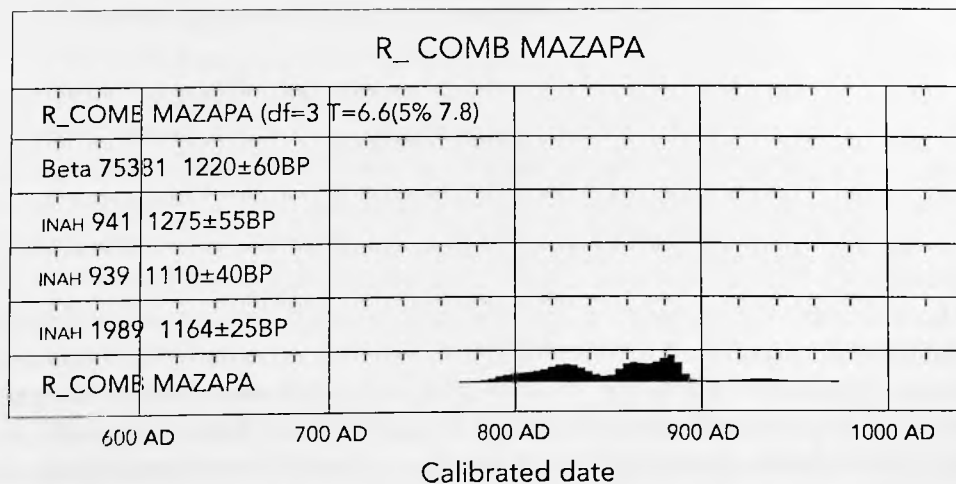
a lo que señalara Georges Cowgill, los resultados de los análisis de las muestras que se asientan en el cuadro 1 califican para ser considerados en la definición de una fase independiente en la cronología del Altiplano Central mexicano, siendo la de Tula una muestra más en esta etapa del desarrollo socioeconómico mesoamericano [Cowgill, 1996:327].

CUADRO 1. Fechamientos de radiocarbono relacionados con la fundación de Tollan Xicocotitlan

SITIO ARQUEOLÓGICO	FECHA DE C ¹⁴	NIVEL DE CONFIANZA 68.2%	NIVEL DE CONFIANZA 95.4%	AUTOR
Talpizahuac - INAH 941	1275 ± 55 BP	670 - 790 AD	660 - 880 AD	Tovalín Ahumada, 1998
Teotihuacan -Beta 75381	1220 ± 60 BP	710 - 890 AD	670 - 950 AD	Manzanilla, López y Freter, 1997
Tula - INAH 1989	1165 ± 25 BP	815 - 905 AD	770 - 970 AD*	Sterpone, 2001
Talpizahuac - INAH 939	1110 ± 40 BP	770 - 960 AD	680 - 990 AD	Tovalín Ahumada, 1998

* 99.7%

GRÁFICA 2. Resultado de la combinación de fechas



Cowgill propone que la fase Mazapa abarca el rango de tiempo comprendido entre los años 800 y 1000 dC. Aunque los valores combinados de las calibraciones (gráficas 2 y 3) en los casos citados en el cuadro 1 tienden a corroborar esta hipótesis, varias de las muestras más tempranas para la fase Mazapa se remontaron hacia finales del siglo VII dC.

R_COMB MAZAPA: 1170±18BP
 (nivel de confianza de 68.2%)
 815dC (0.34) 840 dC
 855dC (0.66) 890 dC
 (nivel de confianza de 95.4%)
 780 dC (1.00) 900 dC

La fundación de Tula debe haber ocurrido durante las primeras cinco décadas del año 700 dC, al iniciarse los proyectos para la construcción de los edificios que conforman la Plaza Central en el Cerro del Tesoro. La plataforma subyacente a la Gran Plataforma es un ejemplo del tipo de arquitectura erigida que caracterizaría el espacio construido de Tollan hacia el final de la fase Mazapa [Sterpone, en prensa]. La fecha calibrada resultante C^{14} 1170 ± 18 BP indicaría que la última remodelación llevada a cabo para ampliar las plataformas de Mazapa habría comenzado hacia finales del siglo VIII dC.

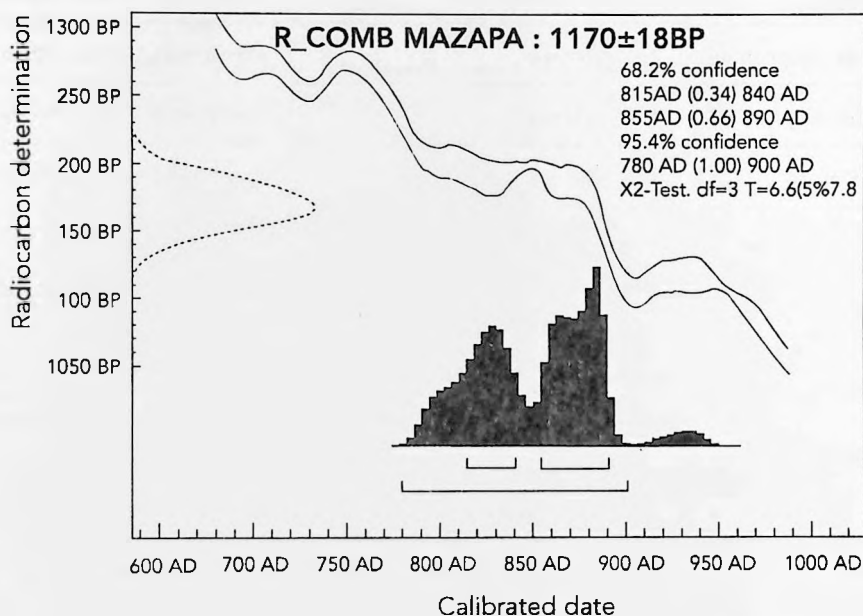
¿Cuáles fueron las vajillas cerámicas que circulaban en Tollan al momento de su fundación?

El arqueólogo Jorge R. Acosta ofreció la primera clasificación y explicación acerca de los periodos de uso de la cerámica tolteca [Acosta, 1941, 1945 y 1958]. Desde entonces, el ordenamiento ha sido revisado por varios investigadores y, como resultado del procedimiento, nuevos nombres han sido asignados para muchos de los tipos cerámicos descubiertos por Acosta; además, se incrementó el catálogo de tipos y se les confirió una fecha que los asocia con una fase del desarrollo de Tollan. Esta labor fue realizada por Robert Cobean, durante 1978 y 1990; George Bey, en 1986; y recientemente valorada por Juan C. Equihua, en 2003. Es importante señalar que la interpretación ofrecida por Cobean es reconocida como la clasificación que explica la cronología del desarrollo tolteca de Tula.

En el cuadro 2 se presenta un resumen de las clasificaciones realizadas por Acosta [1958] y por Cobean [1990:43-50] y se hace la aclaración de que, para este último autor, la información que aparece en el cuadro representa sólo el bosquejo básico de los principales tipos cerámicos diagnósticos de Tula, compuesto por más de 60. El listado presentado por Acosta fue ordenado por el investigador de acuerdo con el lugar que ocupaban los tiestos en la estratigrafía, comenzando

por los que se recuperaron en las partes más profundas de las excavaciones; es decir, las más tempranas en el sentido cronológico y así sucesivamente hasta llegar a las partes más altas o tardías. En este sentido, aparenta haber establecido la clasificación del doctor Cobean; sin embargo, el autor ha puesto de manifiesto que el arreglo de los conjuntos cerámicos se hizo de acuerdo con el sistema de análisis Tipo Variedad [ibid.:52-57].

GRÁFICA 3. Fecha combinada y calibrada



Al comenzar a comparar estas clasificaciones se observará que ambas coinciden en listar los dos primeros tipos de la fase Prado como los más antiguos, aunque inmediatamente después se advierte una serie de discrepancias significativas en el ordenamiento. Es el caso de los tipos nombrados por Acosta como Blanco Levantado, Trípode Rojo sobre Café, Café Grueso y Plumbate; mismos que Cobean denomina como Blanco Levantado, Macana Rojo sobre Café, Abra Café Burdo y Plumbate. Las investigaciones de Acosta indican que estas cerámicas aparecen en la estratigrafía, mucho antes de que fueran manufacturados los tipos Jara e Ira Anaranjado Pulido en Tula. Para Cobean, estos tipos son fundamentales para definir la fase Tollan, la cual comenzaría a principios del siglo x dC.

**CUADRO 2. Comparación de las
clasificaciones cerámicas establecidas
por Acosta y Cobean**

TIPOS ACOSTA 1945- 1958	CLASIFICACIÓN	TIPOS COBEAN 1978 - 1990	CLASIFICACIÓN	CRONOLOGÍA
Decoración Roja sobre Café (Coyotlatelolco)	Tula-Mazapa Antiguo	Ana María Rojo / Café	Fase Prado	700 - 800 dC
Decoración esgrafiada (Coyotlatelolco)	Tula-Mazapa Antiguo	Guadalupe Rojo / Café	Fase Prado	700 - 800 dC
Ollas con o sin decoración	Tula-Mazapa	Clara Luz Negro Esgrafiado	Fase Prado	800 - 900 dC
Blanco Levantado	Tula-Mazapa	Coyotlatelolco Rojo / Café	Fase Corral	800 - 900 dC
Café Grueso	Tula-Mazapa	Rito Rojo / Crema	Fase Corral	800 - 900 dC
Líneas Rojas Ondulantes	Tula-Mazapa	Mazapa Rojo / Café	Fase Corral Terminal	900 - 950 dC
Trípode Rojo sobre Café	Tula-Mazapa	Joroba Anaranjado Pulido	Fase Corral Terminal	900 - 950 dC
Decoración negativa	Tula-Mazapa	Jara Anaranjado Pulido	Fase Tollan	950 - 1200 dC
Café claro	Tula-Mazapa	Ira Anaranjado Sellado	Fase Tollan	950 - 1200 dC
Café oscuro	Tula-Mazapa	Plumbate	Fase Tollan	950 - 1200 dC
Naranja sobre Blanco	Tula-Mazapa	Macana Rojo / Café	Fase Tollan	950 - 1200 dC
Naranja Pulida	Tula-Mazapa	Rebato Rojo Pulido	Fase Tollan	950 - 1200 dC
Plumbate	Tula-Mazapa	Abra Café Burdo	Fase Tollan	950 - 1200 dC
Incensarios caldados	Tula-Mazapa	Soltura Rojo Alisado	Fase Tollan	950 - 1200 dC
Sahumadores	Tula-Mazapa			
Decoración cloisonné	Tula-Mazapa			
Decoración de champleve	Tula-Mazapa			
Decoración al fresco	Tula-Mazapa			
Brasero Tlaloc	Tula-Mazapa			
Ollitas Tlaloc	Tula-Mazapa			
Pipas	Tula-Mazapa			
Comales	Tula-Mazapa			
Café-rojizo sobre Naranja	Tula-Mazapa			
Naranja a brochazos	Tula-Mazapa Reciente			
Decoración sellada	Tula-Mazapa Reciente			

Acosta había clasificado los tipos cerámicos recién nombrados junto con el Café Claro (Manuelito Café Liso) y el de Líneas rojas ondulantes (Mazapa Rojo sobre Café), dentro del grupo denominado Complejo Tula-Mazapa. Este conjunto cerámico asociado con los tipos Decoración Roja sobre Café y Decoración esgrafiada (Coyotlatelco), correspondían “[...] a la fundación de la ciudad en 856 (según Jiménez Moreno)” [Acosta, 1945:55]; mientras que para el momento de máximo desarrollo de la ciudad, los tipos característicos fueron el Naranja a brochazos (Jara Anaranjado Pulido) y un subtipo Decoración Sellada (Ira Anaranjado Pulido). El primer complejo fue denominado Tula-Mazapa Coyotlatelco; y el segundo, Complejo Tolteca [Acosta, 1958:83].

Para Cobean, la fundación de la urbe tuvo lugar durante la fase Tollan, “[...] la única época en que existió una gran ciudad en Tula” [1990:27], porque el autor argumenta que los complejos cerámicos anteriores a esta fase son transicionales o pertenecientes a la cultura Coyotlatelco. Esta hipótesis, conocida y aceptada por la generalidad de quienes se han dado a la tarea de observar el fenómeno tolteca, ha sido reiterada en numerosas ocasiones y recientemente sustentada al afirmar que

[...] en el lugar donde fue construido el recinto sagrado, probablemente debió haber un centro Coyotlatelco correspondiéndose con la etapa inicial del desarrollo de la ciudad, es decir, una ocupación coetánea con Tula Chico, sobre la cual se construyó el centro monumental de la fase Tollan [Mastache y Crespo, 1982; Diehl, 1983; Cobean, 1994, citados por Mastache *et al.*, 2002:89].

El planteamiento realizado por Acosta para explicar la fundación de Tollan contrasta con el que se deriva de la propuesta del doctor Cobean. Mientras que el primer autor asocia a los constructores del recinto monumental con las cerámicas del Complejo Tula-Mazapa Coyotlatelco, el segundo lo hace con las de Tollan. El asunto se torna polémico al advertirse que al menos 15 de los 26 tipos cerámicos que fueron agrupados durante esta fase pertenecen al Complejo-Mazapa [Cobean, *op. cit.*:72; Acosta, 1945:54; 1958:83].

La controversia no podría haber sido resuelta mediante la valoración de la información proporcionada por Acosta o Cobean, porque estos autores utilizaron criterios de ordenamiento cronológico distintos y, además, porque no pudieron descubrir en la secuencia estratigráfica los depósitos que contuvieran de manera aislada los tipos cerámicos que poseen características diagnósticas con valor cronológico. Quizás el segundo problema sea el más difícil de resolver: ¿cómo asegurar que ciertos tipos de cerámicas puedan ser agrupados en conjuntos donde se les adscriba un significado temporal preciso si no se demuestra la relación estratigráfica?

Sin entrar en detalles acerca de la metodología utilizada para resolver este problema, haré referencia a los resultados de los análisis cerámicos emprendidos

por Juan Equihua Manrique, en la investigación conducida en las tres localidades mencionadas al comienzo de este escrito. Gracias al registro estratigráfico, el arqueólogo ha podido identificar cuáles son las unidades que componen la secuencia estratigráfica, recuperando los tuestos de cerámica depositados en cada uno de los estratos. Esta labor le ha permitido identificar cuáles son los tipos cerámicos y cuáles sus asociaciones estratigráficas. Como consecuencia, el arqueólogo Equihua ha podido agrupar los tipos cerámicos en conjuntos que tienen un significado temporal; he ahí que haya obtenido los fundamentos para argumentar que

[...] de acuerdo con los materiales registrados en las unidades estratigráficas más antiguas proponemos que el complejo cerámico del Periodo 1 está formado por: Blanco Levantado, Mazapa Rojo sobre Café, Suárez, Alicia Calado, Abra Café Burdo, Soltura, Guevara, Manuelito Café Liso, Macana Rojo sobre Café, Osvaldo Rojo Pulido, Rebato Rojo Pulido, Tomás Inciso, Vladi Rojo sobre Café y Coyotlatelco Rojo sobre Café [Equihua, 2003:72].

Los tipos cerámicos citados anteriormente, excluyendo los que fueron identificados y agregados al catálogo por el autor, se encuentran en la sección de la lista de la estratigrafía más antigua presentada por Acosta (v. cuadro 2), justo por debajo de los tipos que tienen una decoración esgrafiada de la fase Coyotlatelco (v. Lámina 4).

Equihua señala además que en las secuencias estratigráficas excavadas entre 1997 y 2000, los materiales Coyotlatelco eran escasos y formaban parte de los rellenos, como residuos de las manifestaciones y actividades culturales anteriores a los depósitos que conformaban las cimentaciones del denominado Periodo 1. Por lo tanto, los cajetes de cerámica llamados Mazapa Rojo sobre Café, Suárez, Manuelito Café Liso, Macana Rojo sobre Café, junto con las ollas denominadas Soltura, Guevara, Rebato Rojo Pulido, Osvaldo Rojo Pulido, Tomás Inciso, Vladi Rojo sobre Café, además de los incensarios Alicia Calado y los braseros Abra Café Burdo, todos, se sumaban a los enseres de la vajilla de mesa y ritual de los primeros habitantes de Tollan.

En la investigación desarrollada por Equihua se propone una solución a la controversia suscitada entre Acosta y Cobean. Asimismo, se sugiere que el trabajo de clasificación de los artefactos cerámicos realizado por Acosta, además de bien fundamentado, debería de ser tomado en cuenta al momento de elegir el nombre que designe la cultura y el tiempo de la primera fundación de Tollan. Para evitar ambigüedades habría que recuperar la tradición del nombre Tula-Mazapa.

LÁMINA 4. Tipos cerámicos. Imágenes tomadas de Acosta [1958] y Equihua [2003]



Coyotlatelco Rojo sobre Café



Blanco Levantado



Abra Café Burdo



Rebato Rojo Pulido



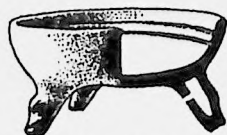
Macana Café sobre Café



Tomás Esgrafiado



Mazapa Rojo sobre Café



Manuelito Café Liso



Vladi Rojo sobre Café



Alicia Calado



Suárez

EPILOGO

Los procedimientos arqueológicos realizados en el área norte de la Plaza Central de la zona arqueológica de Tula, Hidalgo, han puesto al descubierto los antiguos drenajes de los edificios toltecas. Gracias a esta labor, se ha resuelto el problema de la anegación de las aguas pluviales que se presenta anualmente durante la temporada estival, además del de la historia de Tollan. De la misma forma en que fluye el vital líquido, conducido hacia las entrañas de las cimentaciones, las explicaciones discurren en este escrito, encauzado hacia quienes interiorizan los caudales de datos y reflexionan acerca del fenómeno tolteca. Los sistemas de drenajes, los antiguos edificios y los tiestos de cerámicas subyacentes en la estratigrafía de la Gran Plataforma localizada en el límite norte de la plaza indican que:

- Hay razones fundadas para señalar que el primer diseño arquitectónico realizado mediante un esfuerzo colectivo a escala regional en el cerro del Tesoro y, por ende, la fundación de Tollan, tuvo lugar en los albores del siglo VIII dC.
- Las manifestaciones culturales relacionadas con estas obras son las que en su oportunidad fueran denominadas por Jorge R. Acosta con el nombre de Tula-Mazapa.
- Habiendo relacionado con la gran urbe de Tollan y la cultura Mazapa, habría que evaluar la cronología y las hipótesis presentadas hasta el momento acerca del desarrollo de la sociedad tolteca, especialmente las concernientes a Tula Chico.

ANEXO

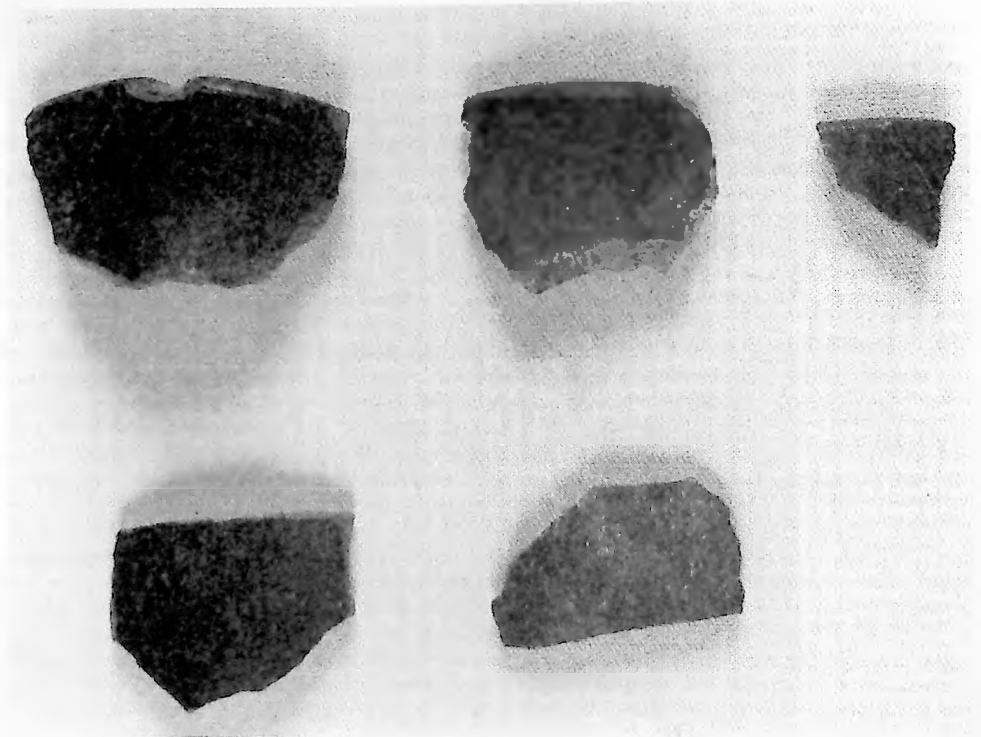
Descripción de los tipos cerámicos Guevara, Osvaldo, Vladi y Suárez

TIPO SOLTURA ROJO PULIDO
Olla procedente de Tula, Hidalgo. Proyecto de
Rescate Arqueológico Bulevar Tula Iturbe [1996]



Tipo Guevara. Es una olla que comparte todos los atributos del Soltura, la diferencia está en el grosor de las paredes. La parte exterior está relativamente pulida, envuelta en una capa de engobe de color rojizo con una variación de tono entre 10R 4/6 y 2.5 YR 5/6. Es común que la cubierta de engobe rojo esté craquelada. El interior está alisado [Equihua, 2003:96].

TIPO OSVALDO ROJO PULIDO
Fragmentos de ollas procedentes
de Tula, Hidalgo. Proyecto de Investigación
y Mantenimiento Mayor en la Zona
Arqueológica de Tula 1997 [Equihua, 2003:185]



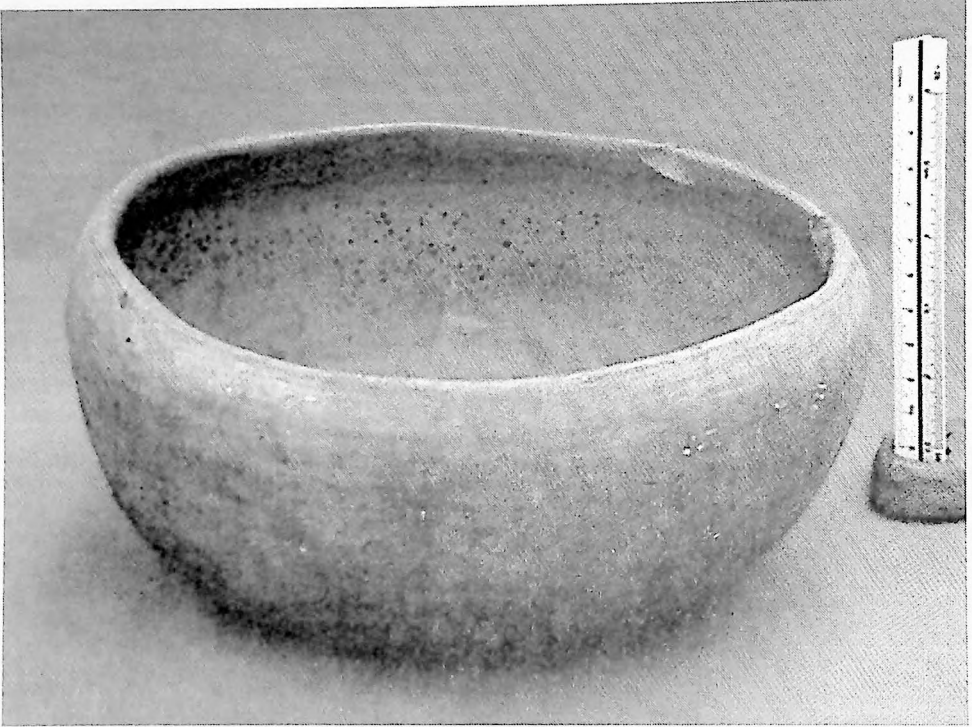
Tipo Osvaldo Rojo Pulido. Es una olla con un buen pulido exterior e interior relativamente alisado. Presenta un engobe en toda la superficie exterior de la vasija que alcanza a cubrir el interior del cuello de color rojo intenso 10R 3/6. Una particularidad es la presencia de hematita especular en toda la superficie. De los tuestos recolectados, dos de ellos tienen una decoración al negativo formando líneas horizontales y diagonales de diferentes grosores [Equihua, 2003:89].

TIPO VLADI ROJO SOBRE CAFÉ
Olla procedente de Tizayuca, Hidalgo.
Proyecto "Geografía Histórica"



Tipo Vladi Rojo sobre Café. El Vladi Rojo sobre Café tiene características similares a las descritas para el tipo Bordo al Negativo. Son vasijas que tienen un engobe bien pulido al exterior y el interior relativamente alisado, comúnmente muestran ligeras estrías horizontales dejadas por el objeto con que fue pulido. La decoración se exhibe en el cuerpo exterior de la olla y consiste en diferentes diseños de líneas diagonales, verticales, horizontales o volutas pintadas en rojo. Los fragmentos generalmente están decorados en una variada combinación de diseños. El color de la superficie es café 5 YR 4/3 y el rojo 5 R 3/6 [Equihua, 2003:106].

TIPO SUÁREZ [Equihua, 2003] o
 PASTURA CAFÉ LISO [Cobean, 1990].
 Cajete procedente de Tula, Hidalgo



Tipo Suárez o Pastura Café Pulido. Es un cajete café monocromo cubierto con una delgada capa de engobe pulido al interior y exterior. La mayoría de los tios muestran estrías horizontales, dejadas por el instrumento utilizado para pulir. Ocasionalmente se observan manchas de cocción en el interior adquiridas durante la etapa de cocción de las piezas. La tonalidad del cajete varía entre el café medio 7.5 YR 5/2 y café oscuro 7.5YR 2.5/1 [Equihua, 2003:81].

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Jorge R.

- 1941 "Los últimos descubrimientos arqueológicos en Tula, Hidalgo", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, núm. 5, México, pp. 239-248.
- 1944 Informe de la v Temporada de Exploraciones Arqueológicas en Tula, Hidalgo, Archivo Técnico del Consejo de Arqueología, México, INAH.
- 1945 "La Cuarta y Quinta Temporadas de Exploraciones Arqueológicas en Tula, Hidalgo, 1943-1944", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, tomo VII, enero-diciembre, pp. 23-64.
- 1953 Informe de la IX Temporada de Exploraciones Arqueológicas efectuadas en la zona de Tula, Hidalgo, Archivo Técnico del Consejo de Arqueología, México, INAH.
- 1958 "1956-1957, interpretación de algunos de los datos obtenidos en Tula relativos a la época tolteca", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, tomo XIV, pp. 75-110.
- 1961 "La Doceava Temporada de Exploraciones en Tula, Hidalgo", en *Anales del INAH*, núm. 13, México, INAH, pp. 29-58.

Bey, George James, III

- 1987 "A Regional Analysis of Toltec Ceramics, Tula, Hidalgo, Mexico", disertación doctoral, University Microfilms International, Tulane University, USA.

Cobean, Robert H.

- 1990 *La cerámica de Tula Hidalgo*, México, INAH, Colección Científica, núm. 215, serie Arqueología.

Cowgill, George

- 1996 "Discussion", en Fowler, William R. (ed.), *Ancient Mesoamérica*, vol. 7, núm. 2, USA, Cambridge University Press, pp. 325-331.

Equihua Manrique, Juan Carlos

- 2003 *La alfarería de Tula, un reordenamiento cerámico basado en una propuesta estratigráfica*, tesis de licenciatura, México, ENAH.

López Pérez, Claudia María

- 2003 *Análisis cerámico de las áreas de actividad en la cueva de las Varillas*, tesis de licenciatura, México, ENAH.

Mastache, Alba G., Robert H. Cobean, Dan M. Healan

- 2002 *Ancient Tollan, Tula and the Toltec Heartland*, USA, The University Press of Colorado.

Manzanilla, Linda, Claudia López, AnnCorinne Freter

- 1996 "Dating results from excavations in quarry tunnels behind the Pyramid of the Sun at Teotihuacan", en Fowler, William R. (ed.), *Ancient Mesoamerica*, vol. 7, núm. 2, USA, Cambridge University Press, pp. 245-262.

Nicolás, Careta Claudia

- 2003 *Análisis cerámico de la cueva del Pirul. Transición entre el Completo Coyotlatelco y el Completo Mazapa en Teotihuacan*, tesis de licenciatura, México, ENAH.

OxCal Program v2.18

- 1995 (c) Copyright Christopher Bronk Ramsey, Research Lab of Archaeology, Oxford Radiocarbon Accelerator Unit, Inglaterra.

Paredes Gudiño, Blanca Luz

- 1990 *Unidades Habitacionales en Tula, Hidalgo*, Colección Científica, núm. 210, México, INAH.

Schiffer, Michael

1987 *Formation Processes of the Archaeological Record*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Sterpone, Osvaldo J.

s/f "La quimera de Tula", en *Revista Antropología Americana*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia (en prensa).

1999 *Proyecto de investigación y mantenimiento mayor, Tula 1997*, informes entregados al Consejo de Arqueología, México, INAH.

Tovalín Ahumada

1998 *Desarrollo Arquitectónico del Sitio Arqueológico de Tlalpizahuac*, México, INAH, Colección Científica, núm. 348.

ESTUDIO PRELIMINAR SOBRE LA EXPLOTACIÓN TOLTECA EN LA SIERRA DE LAS NAVAJAS

Silvia Domínguez

Universidad de las Américas-Puebla

Alejandro Pastrana

Instituto Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *El estudio arqueológico del yacimiento de obsidiana en la Sierra de las Navajas, en Pachuca, Hidalgo, ha definido una secuencia de explotación a gran escala, relacionada con el desarrollo de las culturas teotihuacana, tolteca y azteca, el cual se prolongó hasta el periodo Colonial Temprano. El suministro de grandes volúmenes de obsidiana verde para las sociedades más desarrolladas del centro de Mesoamérica fue un proceso de trabajo básico que comprendió explotación, talla, transporte y distribución, realizado bajo diferentes modalidades a lo largo del tiempo. En este trabajo se presentan los primeros datos sobre la explotación, talla y distribución de instrumentos y objetos religiosos de obsidiana verde, entre el yacimiento y la ciudad tolteca. Se presenta el análisis de los procesos de talla de raspadores, navajas prismáticas y excéntricos, asociados con materiales cerámicos toltecas tanto en los talleres del yacimiento como en los de Tula. Finalmente, se proponen algunas posibles formas de distribución de la obsidiana para el patrón de asentamiento de la población tolteca y una comparación con la explotación, talla y distribución de la obsidiana con la cultura azteca.*

ABSTRACT: *The provision of great volumes of green obsidian for the developed societies of the center of Mesoamerica was a basic work process that comprehend the exploitation, knapping, transport and distribution of the obsidian, done under different modalities throughout the time. In this article, appears the first data on the exploitation, knapping and distribution of instruments and religious green obsidian objects, between the quarry and the Toltec city. We present the analysis of the processes of knapping of scrapers, prismatic blades and eccentrics, associated with Toltec ceramic materials in the workshops of the source and settlement the workshops of Tula. Finally we present some possible forms of distribution of the obsidian, for the settlement, pattern of the Toltec population and a comparison with the exploitation, knapping and distribution of the obsidian of the Aztec culture.*

PALABRAS CLAVE: *análisis, obsidiana, explotación, tolteca, yacimiento, Sierra de Las Navajas, Pachuca, distribución, Mesoamérica*

La explotación, distribución y utilización de la obsidiana fue fundamental durante las actividades económicas de las sociedades mesoamericanas. La importancia que tienen los estudios sobre los procesos de explotación en Mesoamérica ya han

sido planteados en varias ocasiones por diferentes autores [por ejemplo, Charlton y Spence, 1982; Pastrana, 1986; Spence, 1981]. Por ello, es esencial conocer el papel que la obsidiana tuvo durante el desarrollo y reproducción de los Estados preindustriales del centro de Mesoamérica [Charlton y Spence, *op. cit.*; Healan, 1986; Spence, *op. cit.*] y, específicamente, el tipo de relaciones que existieron entre la población que explotó el yacimiento de la Sierra de las Navajas, en Hidalgo, así como las organizaciones estatales de la cuenca de México [Sánchez y Pastrana, 1994]. En este sentido, Tula surgió como un importante centro rector en el norte del altiplano central durante el Posclásico Temprano.

Algunas investigaciones ya han estudiado varios aspectos de la talla en los talleres de obsidiana en la ciudad de Tula [Fernández, 1986; Healan, *op. cit.*]; sin embargo, ninguna comprende la etapa de explotación en el yacimiento.

La presente investigación forma parte del proyecto "Yacimientos de obsidiana en México", en el cual se estudian los procesos de explotación y talla en la Sierra de las Navajas, correspondientes a las culturas teotihuacana, tolteca, azteca y durante el periodo Colonial Temprano. Este artículo pretende aportar información respecto de la etapa tolteca a partir de los siguientes objetivos: conocer las características del proceso de explotación, transformación y uso de la obsidiana en el yacimiento; definir el tipo de especialización artesanal presente; y determinar la posible continuidad técnica entre los materiales de la Sierra de las Navajas y los analizados por diversos investigadores en Tula [por ejemplo, Fernández, *op. cit.*; Healan *et al.*, 1983; Pastrana, 1977]. Lo anterior con el fin de establecer las características organizativas de la población, con filiación tolteca, para el suministro de obsidiana, desde el yacimiento hasta Tula.

Para responder a ello, se analizaron los siguientes elementos: materiales de superficie recolectados a lo largo de distintas temporadas de campo (de 1989 a 2000), obsidiana obtenida durante las recolecciones de superficie en 1998 por medio de unidades discretas de mayor densidad, así como material del pozo excavado en 1989, más el de los 36 del muestreo reticular sistemático en 1998. Finalmente, se tomó una muestra del material recuperado por Osvaldo Sterpone en 1996, en las excavaciones de las unidades habitacionales en Tula del proyecto Boulevard Tula-Iturbe.

En las sociedades prehispánicas de Mesoamérica, los instrumentos de trabajo jugaron un papel clave en los procesos económicos de producción, distribución, intercambio y consumo; fueron parte integral de la economía política [Charlton y Spence, *op. cit.*]. El control diferencial de los recursos, desde las materias primas hasta los instrumentos de trabajo, así como su producción, distribución e intercambio por parte de los grupos al poder (élites), fueron utilizados para fortalecer la expansión, integración y administración de los sistemas políticos [Brumfiel y Earle, 1987; Hirth, 1996].

SIERRA DE LAS NAVAJAS

El yacimiento de obsidiana de la Sierra de las Navajas es parte de la sierra de Pachuca en el estado de Hidalgo; se localiza a 20 m al oeste de la población de Mineral del Monte y al norte del poblado El Nopalillo (figura 1). A lo largo del tiempo, se han realizado diversos trabajos en el yacimiento [Humboldt, 1810; Breton, 1905; Taylor, 1861; en Cruz, 1994:21; Holmes, 1900; Spence y Parsons, 1967, 1972; López *et al.*, 1981]; sin embargo, los más relevantes fueron los de revisión realizados por Charlton y Spence [*op. cit.*], quienes destacaron la importancia de comprender los procesos geológicos y arqueológicos en los yacimientos, y propusieron la elaboración de planos para ubicar las diferentes etapas de explotación y talla.

Como parte de los objetivos del proyecto "Yacimientos de obsidiana en México", Pastrana y Cruz [1994] elaboraron un plano geoarqueológico del yacimiento de la Sierra de las Navajas, donde se localizan y describen las distintas zonas de explotación correspondientes a los estados de Teotihuacan, Tula y Tenochtitlan, además de la ubicación de las concentraciones de materiales cerámicos, estructuras arquitectónicas y áreas de talla especializada. Durante la elaboración del plano, identificaron una zona de explotación tolteca denominada "Taller de raspadores" (figura 2), por la alta densidad de raspadores y desechos de talla en el área asociados a cerámica tolteca. Posteriormente, Sánchez y Pastrana [1994] analizaron parte de los materiales, raspadores, navajas, excéntricos y su desecho de talla. Estudiaron una muestra de 100 artefactos de superficie, 78 fragmentos de raspadores y 22 raspadores completos, con la finalidad de reconstruir el proceso de talla. Enfatizaron la importancia del taller porque permite conocer las actividades extractivas y de talla anteriores a la intensa explotación azteca. Esta información corresponde a los primeros datos de la explotación tolteca.

FIGURA 1. Plano del yacimiento
de La Sierra de las Navajas, Hidalgo

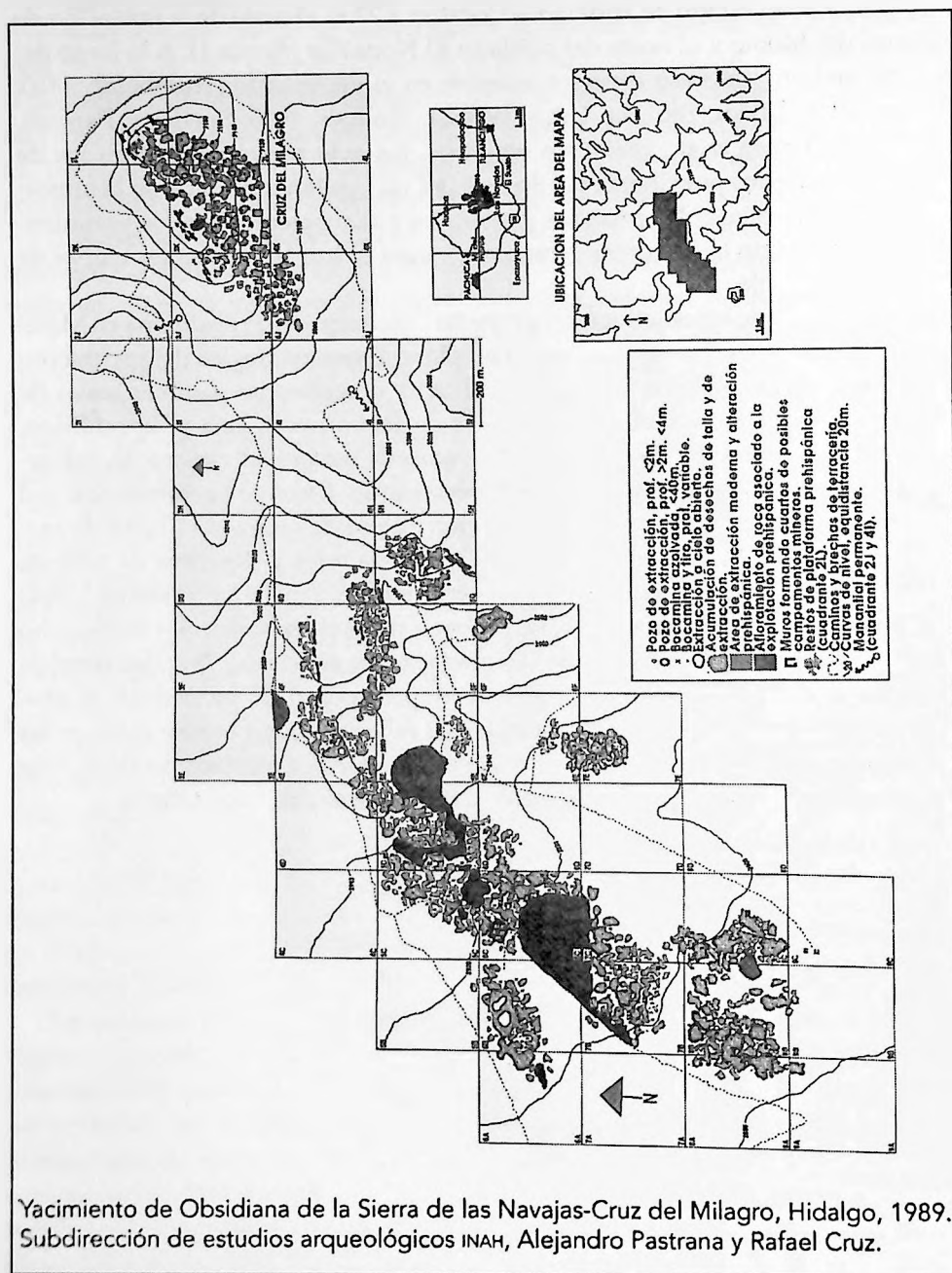
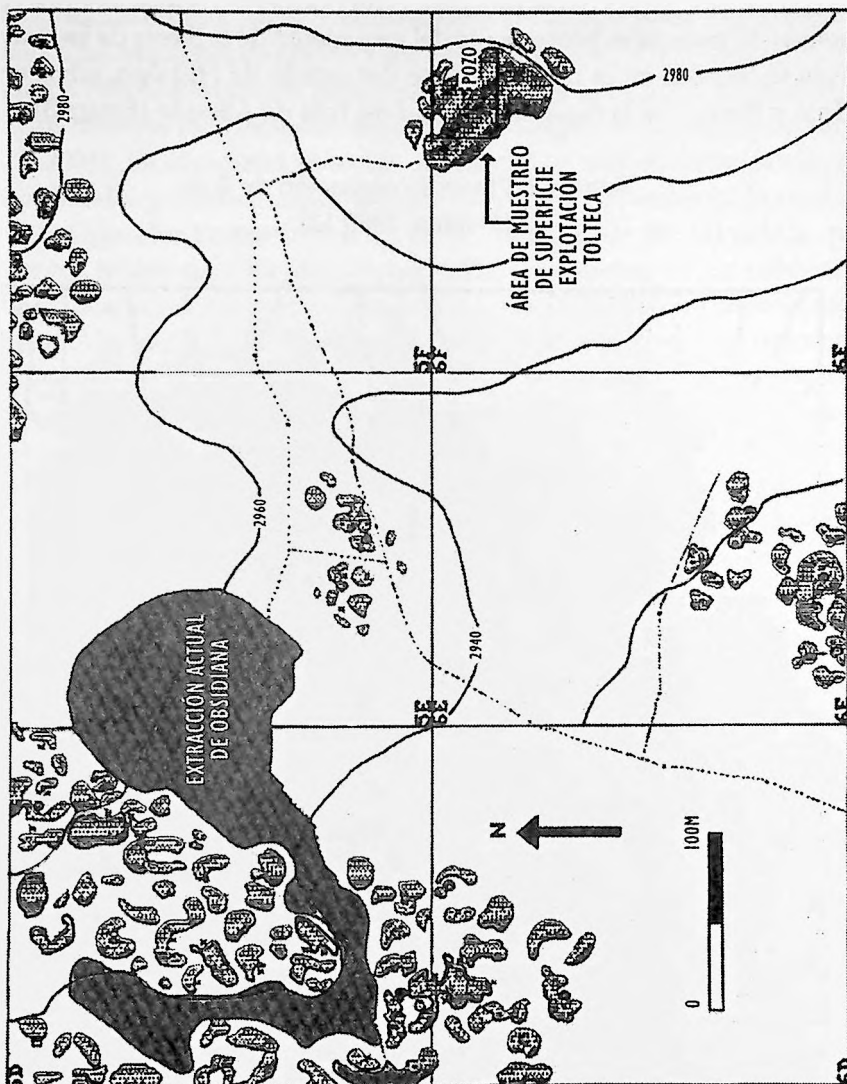


FIGURA 2. Taller de raspadores, cuadrante 6F, Sierra de las Navajas [Pastrana, 1998]



- Pozo de extracción, prof. <2m.
- ◻ Pozo de extracción, prof. >2m. <4m.
- ◻ Bocamina azolvada, <40m.
- ◻ Bocamina y tiro, prof. variable.
- Extracción a cielo abierto.
- ◻ Acumulación de desechos de talla y de extracción.
- ◻ Área de extracción moderna y alteración prehispánica.
- ◻ Afloramiento de roca asociado a la explotación prehispánica.

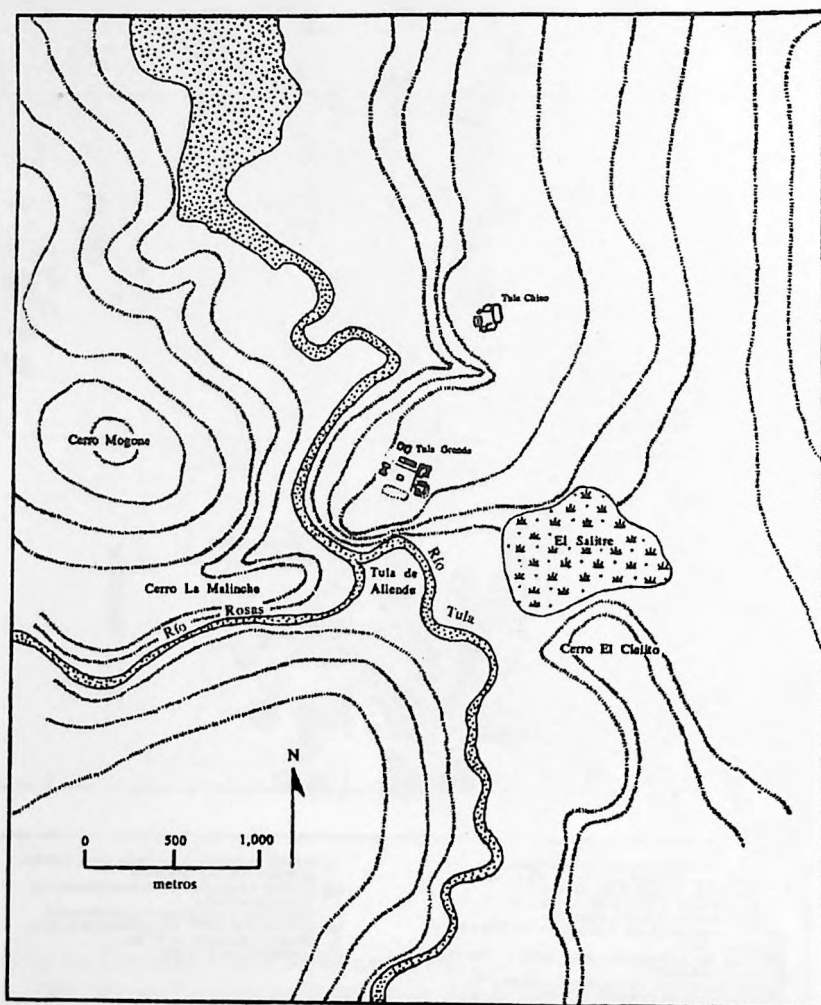
- ◻ Muros formando cuartos de posibles campamentos mineros.
- ◻ Restos de plataforma prehispánica (cuadrante 2I).
- ◻ Caminos y brechas de terracería.
- ◻ Curvas de nivel, equidistancia 20m.
- ◻ Manantial permanente. (cuadrante 2J y 4I).

TULA

Presentamos a continuación una síntesis de los estudios más representativos relacionados con los talleres líticos de Tula para posteriormente correlacionarlos con nuestro análisis de materiales proveniente del yacimiento de la Sierra de las Navajas.

Tula se localiza en la parte suroeste del estado de Hidalgo, adyacente a los ríos Tula y Rosas, y a la moderna ciudad de Tula de Allende (figura 3).

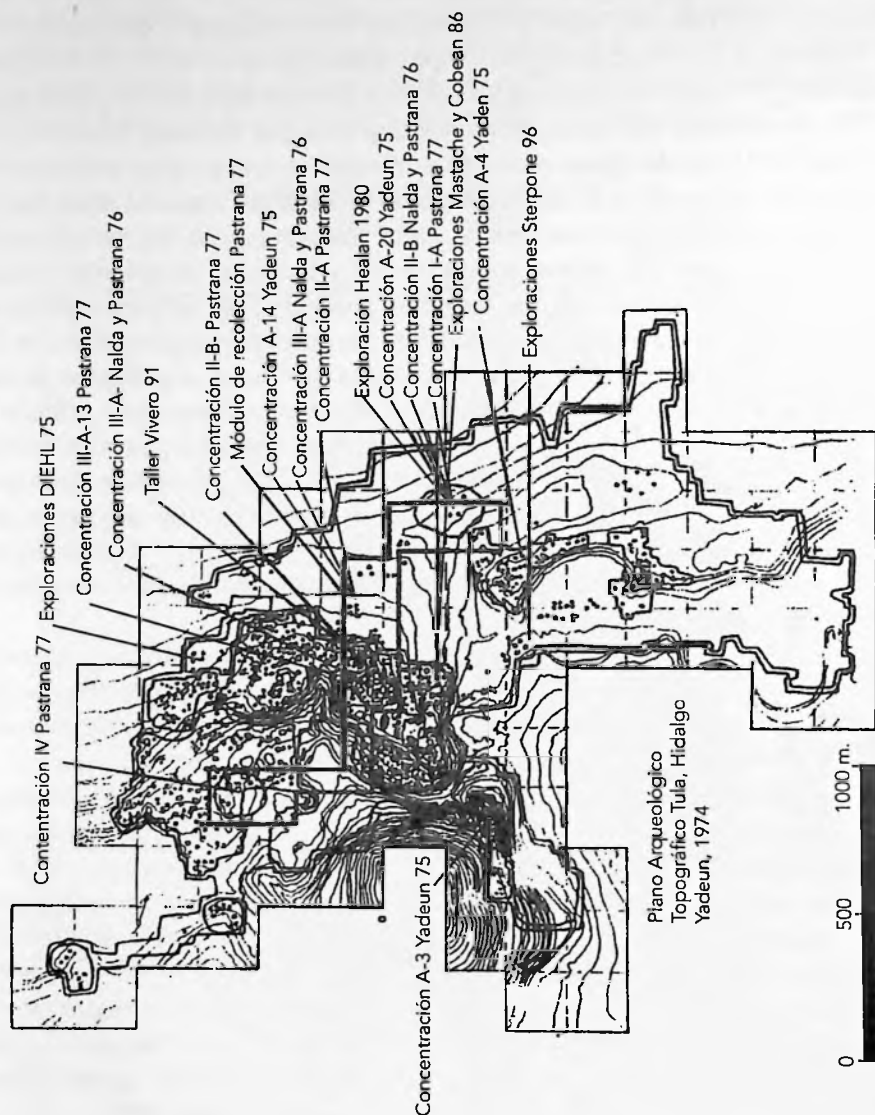
FIGURA 3. Plano de ubicación de Tula
[Healan, 1989:12]



En 1975 se publicó el libro *El estado y la ciudad: el caso de Tula, Hidalgo*, en donde Yadeun tenía como objetivo determinar el crecimiento de Tula hasta alcanzar una formación estatal, así como tratar de precisar el desarrollo de la organización social en este lugar y el momento del surgimiento del Estado. Para ello, elaboró un plano arqueológico y topográfico (figura 4), en el cual Pastrana y Fernández [1990] sitúan varios de los trabajos líticos realizados en Tula después de 1975; los trabajos más recientes fueron ubicados por Sterpone [comunicación personal, 2001]. La obsidiana obtenida se dividió en tres grupos: instrumentos, desechos de talla y núcleos; mientras que el análisis del material lítico fue realizado por Alejandro Pastrana. Por su parte, Yadeun [*op. cit.*:26] señala que los instrumentos tenían una mayor concentración y densidad en los subconjuntos con montículos; mientras que los desechos y núcleos, en los subconjuntos sin montículos. Al comparar la temporalidad de las áreas de actividad lítica en Tula con las distribuciones cerámicas por fase, se nota que quizá se utilizaron las mismas técnicas de manufactura durante todo el Posclásico Temprano y el inicio del Posclásico Tardío. Sin embargo, a través del análisis realizado, Yadeun [*ibid.*:32] observa que en Tula no se presentaba una división entre productores (campo) y no productores de alimentos (ciudad), quienes intercambiaban productos para su consumo. Explica que por lo menos la mitad de la población se encontró asociada con la agricultura y que la especialización fue a nivel de artesanos de medio tiempo.

Posteriormente, Pastrana [1977] estudia la producción, distribución y consumo de artefactos de obsidiana en Tula, como una continuación del trabajo realizado con Nalda [1976]. A través del análisis de estos materiales, intenta definir el papel de ciertos sectores de la población respecto de la producción social. Del material recolectado, Pastrana [1977:25-30] obtiene núcleos para la elaboración de navajas prismáticas, lascas de desecho de talla, fragmentos de navajas prismáticas (instrumentos predominantes), raspadores elaborados a partir de desechos de talla de núcleos prismáticos y puntas de proyectil manufacturadas sobre navajas prismáticas. Concluye que la materia prima había sido utilizada al máximo, pues presentaba un alto grado de explotación [*ibid.*:30 y s]. Destaca la ausencia de instrumentos especializados, tomando en cuenta el principio de Terray [1971:105] sobre la funcionalidad de los instrumentos. Finalmente, menciona que la producción de instrumentos fue controlada por la organización familiar con una producción basada en la agricultura [Pastrana, 1977].

FIGURA 4. Distribución de concentración de material lítico en Tula, Hidalgo



Durante el verano de 1980, Dan Healan, de la Universidad de Tulane [Healan, 1986; Healan *et al.*, 1983], dirigió una serie de excavaciones en el flanco este de El Salitre, en Tula, en un taller de obsidiana localizado por Pastrana [*op. cit.*], que comprendió casas habitacionales, áreas periféricas de basureros y zonas

abiertas de trabajo. Analizó 559 777 piezas [incluidos 375 mil elementos macroscópicos], con un peso total de 650 kilogramos. Es preciso mencionar que 83% de la obsidiana fue verde y, por lo tanto, proveniente de la Sierra de las Navajas. Con relación a la presencia cerámica, se identificaron tipos pertenecientes a las épocas del Clásico Terminal y del Posclásico Temprano, de las fases Corral Terminal y Tollan, principalmente, con las cuales Healan [1986] identifica una probable población llegada de la cuenca de México y del valle de Teotihuacan.

El análisis de los materiales [*ibid.*:143-147] proporcionó información sobre el proceso de trabajo; se encontró que éste se realizaba en un contexto doméstico, a nivel familiar, en donde posiblemente algunos miembros del grupo estaban dedicados al trabajo artesanal sin ser especialistas de tiempo completo, característico de las sociedades preindustriales. Aproximadamente 89% de los desechos macroscópicos estuvieron relacionados con la reducción de núcleos para navajas prismáticas, sobre las cuales se elaboraron excéntricos y navajas con retoque monofacial. Por la ausencia de núcleos con córtex, Healan [*ibid.*:141; Healan *et al.*, 1983:138 y s] sugiere que éstos llegaban como macronúcleos prefabricados y/o preformas de núcleos poliédricos (subprismáticos) de forma cónica o piramidal, con una plataforma facetada que posteriormente se pulía (las plataformas pulidas fueron un elemento característico del Posclásico). Casi toda la reducción del núcleo implicó el uso de presión y no de percusión.

En cuanto a la presencia cerámica, los estratos más tempranos muestran una cantidad abundante del tipo Mazapa Rojo sobre Café perteneciente a la fase Corral Terminal [Cobean, 1990:267-280; Healan, *op. cit.*:143; Healan *et al.*, 1983:142], característico de los sitios del Clásico Terminal y del Posclásico Temprano en la cuenca de México; por otro lado, también se encuentran cerámicas con engobe crema en cantidades significativas [Cobean, *op. cit.*]. Datos estratigráficos muestran una gradual sustitución del tipo cerámico Mazapa por Jara Anaranjado Pulido y una disminución de las cerámicas con engobe crema. Healan [*op. cit.*:148] propone que el área de talleres estuvo en un principio poblada por gente originaria de la cuenca de México y del valle de Teotihuacan, debido a los tipos cerámicos encontrados; posteriormente, esta población se fue incorporando a la sociedad tolteca de manera gradual.

En 1990, Pastrana y Fernández sintetizan los diferentes trabajos sobre lítica tallada, efectuados en el sitio arqueológico de Tula. Llegan a la conclusión de que la obsidiana verde preelaborada presentaba un acceso diferencial al interior del área urbana, organizado a través de una estructura familiar y de tiempo complementario, con una especialización en la producción de navajas y de productos derivados de éstas [*op. cit.*:600]. Al ser una materia prima fuera de Tula, la obsidiana trajo consigo un costo considerable en la extracción, preelaboración y transporte para el suministro de núcleos hacia esta región, por lo que los autores

sugieren dos posibilidades de organización: que las poblaciones vinculadas al Estado tolteca sostuvieran relaciones regionales de intercambio o tuvieran relaciones tributarias.

Los distintos trabajos que se llevan a cabo en el yacimiento de la Sierra de las Navajas tratan de explicar el proceso de explotación, de trabajo, y su relación con los Estados teotihuacano, tolteca y de la Triple Alianza. Los estudios líticos que se han efectuado con la obsidiana verde en Tula permiten observar una producción dirigida a la manufactura de navajas prismáticas, sin que hasta la fecha se haya definido el tipo de relación existente entre Tula y el yacimiento de la Sierra de las Navajas. Este es precisamente el objetivo del presente artículo.

En 1998, en la Sierra de las Navajas se realizó un muestreo reticular sistemático en un sector del cuadrante 6F del plano del yacimiento (figura 2; foto 1), con el objetivo de conocer las características de los talleres de explotación tolteca en cuanto a tamaño, forma, volumen, estratigrafía, procesos de talla y productos. Se trata de aproximarse a su forma de organización durante el proceso de trabajo.

FOTO 1. Taller de Raspadores, cuadrante 6F,
Sierra de las Navajas

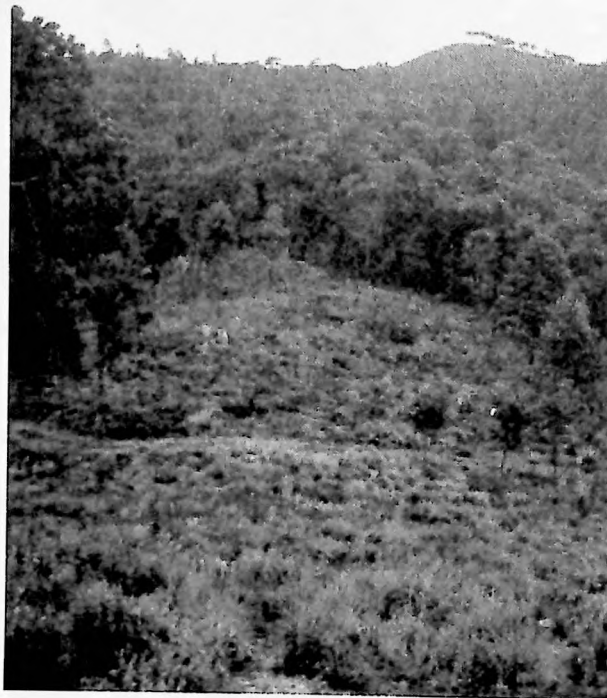
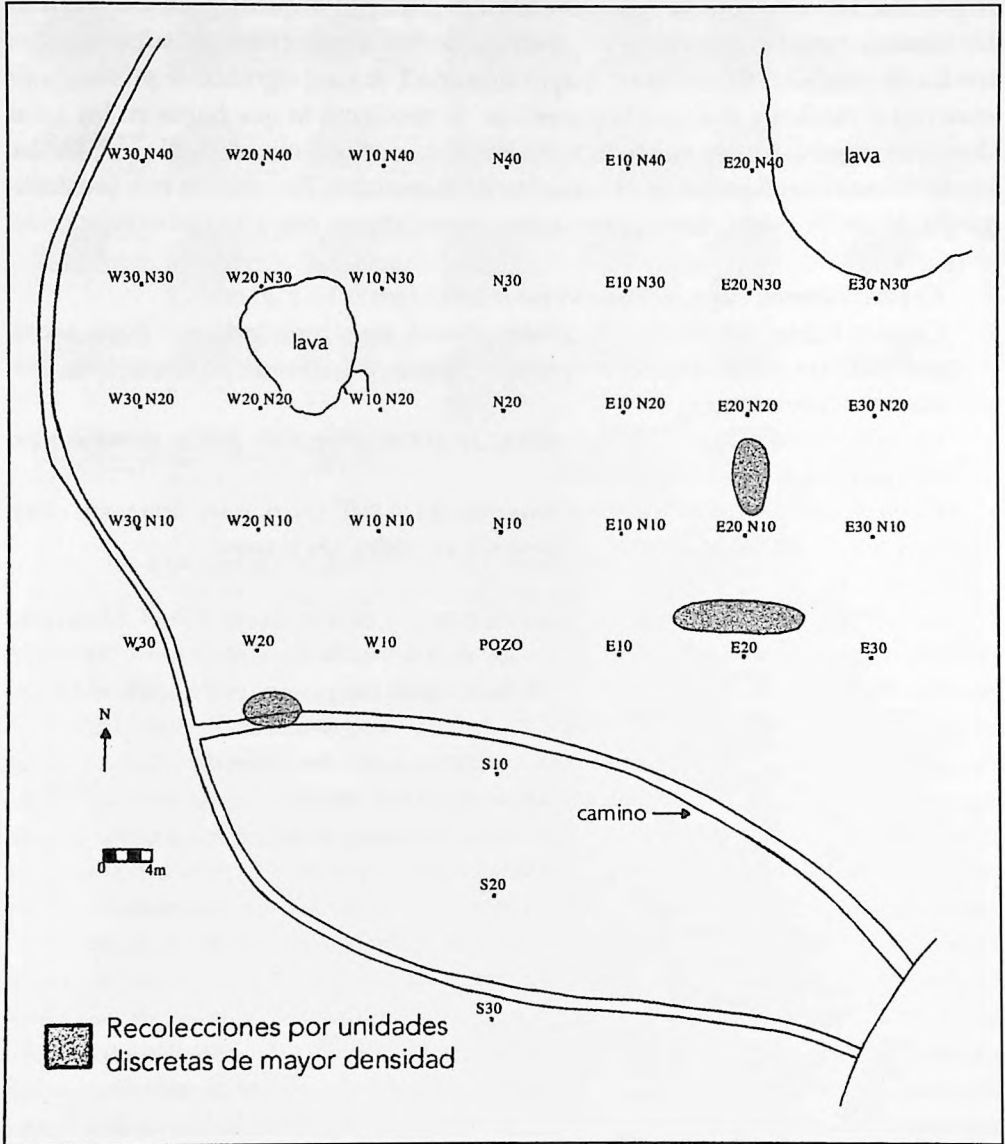


FIGURA 5. Croquis del muestreo reticular sistemático, explotación tolteca cuadrante 6F, Sierra de las Navajas



Se trazaron dos ejes: norte-sur y este-oeste, a partir del pozo estratigráfico excavado en 1989 [Sánchez y Pastrana, *op. cit.*], ubicado en el plano del yacimiento [Pastrana, 1998]. Se excavaron 36 pozos de muestreo de 25 x 25 cm cada 10 m

(figura 5), que abarcaron un área de 350 m. Se consideraron estas dimensiones para los pozos porque se pretendía determinar el tamaño, forma y volumen de los talleres toltecas, y la medida establecida nos proporcionaba la información requerida; en cada uno se recuperó todo el material arqueológico encontrado. De manera complementaria, se llevaron a cabo tres recolecciones de superficie por medio de unidades discretas de mayor densidad, lo cual significó la presencia de material cerámico y lítico en la superficie. Se recolectó lo que había en las áreas donde se observaba una concentración definida por una mayor densidad, la cual contenía una variabilidad en el conjunto de materiales. En relación con la estratigrafía de los 36 pozos, éstos presentaron cuatro capas, con algunas excepciones:

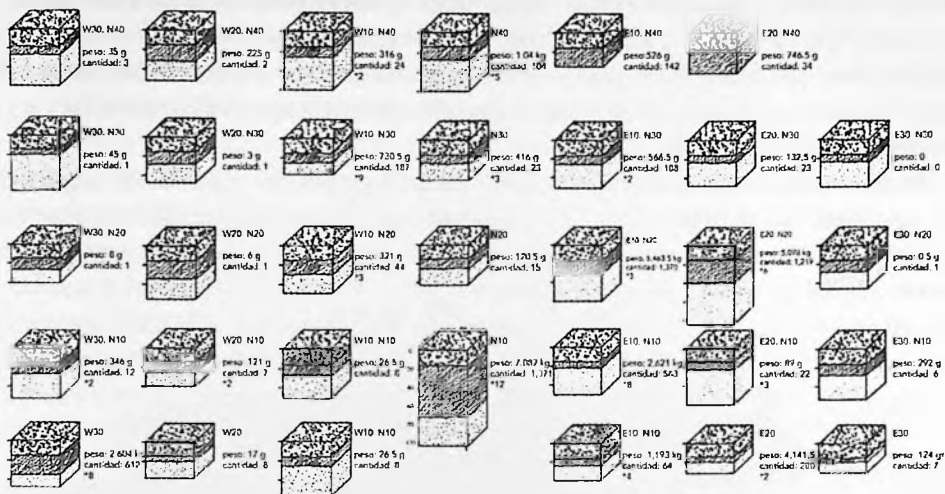
- Capa I: humus, cuyo espesor varió mucho (entre 14 y 20 cm).
- Capa II: tierra café oscura, de grano grueso, muy mezclada con hojas secas, con muchas raíces, a veces un poco compacta y de donde provenía la mayoría del material lítico.
- Capa III: tierra café claro muy suelta, de grano muy fino; por lo general aquí no había material o era mínimo.
- Capa IV: ceniza volcánica color amarillo claro tipo talco, muy fina y sin obsidiana; es capa lahar que no se presentó en todos los pozos.

La estratigrafía natural de las capas I, II, III y IV corresponde con el desarrollo del suelo del bosque debido a lo dinámico de éste; incluso, actualmente continúa formándose. No existe una relación directa entre los procesos de formación del suelo y los de depósito de desechos de talla y materiales cerámicos. La capa I es parte de materia orgánica. Las concentraciones de desechos de talla se ubican a partir de la capa II, por lo que se deduce que las actividades de este tipo quedaron comprendidas básicamente en esta capa, aunque quizá haya casos donde pueda encontrarse material arqueológico sobre capa estéril que corresponda a zonas erosionadas o intrusiones. Las capas III y IV se definen como estériles y proceden de la explosión original que arrastró los bloques de obsidiana (figura 6).

Nuestra estrategia de análisis consistió en reconstruir los procesos de talla y la forma de obtención de la materia prima en el yacimiento, por lo que nos enfocamos principalmente en el estudio de los talleres para conocer su distribución espacial, los procesos de talla y sus productos, así como el tipo de especialización artesanal y nivel productivo. La finalidad es tratar de inferir la forma de organización de la comunidad explotadora, además de sus características culturales.

En este sentido, la intención es aportar elementos a la continuidad técnica de los procesos tecnológicos encontrados en los talleres del yacimiento y su relación con los de Tula, comparando procesos e instrumentos de talla, tipos de producto y formas de organización. También se relacionan con los materiales cerámicos toltecas.

FIGURA 6. Cortes de los pozos del muestreo reticular sistemático, Sierra de las Navajas



Tasa global de material de los pozos:

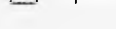
peso: 35.761,5 kg; cantidad: 6,610 artefactos



Capa I



Capa II



Capa III

* cerámica

Leroi-Gourhan [*apud.* Inizan *et al.*, 1999:14] establece el concepto “cadena operativa” (*chaîne opératoire*), el cual comprende todos los procesos sucesivos, desde la obtención de la materia prima, pasando por todas las etapas de manufactura, hasta la elaboración, uso y desecho de los objetos líticos. Este término hace posible estructurar el uso que el ser humano hace de los materiales, colocando cada artefacto en un contexto técnico y ofreciendo un marco metodológico para cada nivel de interpretación. Basándonos en esta cadena operativa de Leroi-Gourhan [1974], y a través del análisis de los materiales, se pudieron establecer y entender las fases del proceso de reducción de la obsidiana, desde su extracción hasta el momento de salida del yacimiento.

En relación con los aspectos geométricos e índices de proporciones morfológicas, también nos apoyamos en Leroi-Gourhan [*ibid.*]. Nuestro análisis morfotecnológico se basó en los métodos y descripciones previos de Clark [1986], Inizan y otros [*op. cit.*], Leroi-Gourhan [*op. cit.*] y Pastrana [1998], acerca de la obsidiana. Se siguió el principio de la reducción de volumen en la talla de material lítico, organizando el material, inicialmente, por los instrumentos y desechos de talla completos de mayor a menor volumen. Posteriormente usamos una serie de categorías que nos permitieron entender las fases consecutivas y las técnicas de los procesos de talla.

Para el análisis morfotecnológico, utilizamos parcialmente la metodología propuesta por Pastrana [*ibid.*:95-115], aplicada en los talleres aztecas del yacimiento de la Sierra de las Navajas. Aquí se infirió la forma de organización durante proceso de trabajo realizado en serie, las actividades domésticas no familiares, y la producción de armas y objetos religiosos llevada a cabo hasta el nivel de preformas, para ser finalmente transportados y terminados en distintos talleres de las poblaciones de la Triple Alianza, como Otumba [Charlton y Spence, *op. cit.*] o Chiconautla [Elson, 1999], entre otros.

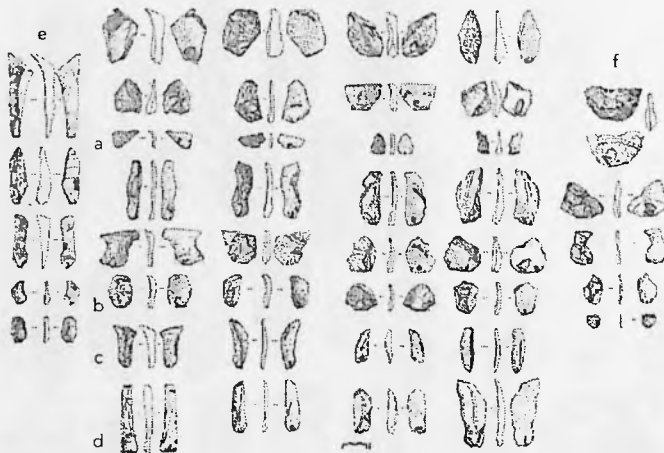
Todo el material se contabilizó y pesó. El total global del material de superficie fue, en peso, de 16 603.3 kg; y en cantidad, de 762 artefactos. En excavación, el total global fue, en peso, de 62 859.5 kg; y en cantidad, de 11 518 artefactos, para la Sierra de las Navajas. Finalmente, del material analizado del Boulevard Tula-Iturbe el total fue, en peso, de 3 282.5 kg; y en cantidad, de 1 228 elementos [Domínguez, 2004:107-114]. Debido a que la obsidiana, por su fragilidad, tiende a fragmentarse en numerosos elementos, pudo apreciarse su volumen relativo entre los productos y los desechos de talla, desde la materia prima inicial hasta aquellos que se transportaban fuera del yacimiento.

A continuación se describen las categorías empleadas para el análisis de los materiales:

- Lascas de descortezamiento: son las que se desprenden del bloque para separar de cortex e impurezas las secciones de obsidiana de mejor calidad; normalmente se desprendieron a partir de planos naturales aprovechados como plataformas de percusión [Darras, 1999:111; Leroi-Gourhan, *op. cit.*:161; Pastrana 1998:95] (figura 7).
- Lascas de reducción de bloque: son aquellas que se desprenden del bloque ya descortezado para dar una forma cilíndrica al núcleo, con una o dos plataformas de percusión ubicadas bipolarmente. En general, las lascas de descortezamiento y las de reducción de bloque pueden presentar restos de cortex y características morfológicas similares [Leroi-Gourhan, *op. cit.*:161; Pastrana 1998:95] (figura 7).
- Lascas de cresta: Pastrana [*ibid.*] las identifica como aquellas de las que en ocasiones es necesario extraer aristas que se utilizaron como planos de percusión transversales al eje longitudinal del núcleo; estas lascas se desprenden generalmente de una que corre a lo largo del núcleo y presenta una sección triangular. Este tipo de lasca es un recurso técnico que se utilizó predominantemente durante la preparación de los núcleos prismáticos (figura 7).
- Lasca lateral de cresta: son aquellas adyacentes o inmediatas a la de cresta en cuya cara dorsal se aprecian las secciones distales de los negativos de los lasqueos perpendiculares desprendidos a lo largo de la lasca de cresta sim-

- ple o doble, como puntos de percusión. La morfología es similar en longitud y anchura a las lascas de cresta, pero de menor espesor (figura 7).
- Lascas derivadas de la preparación de la plataforma faceteada: presentan faceteados múltiples en su cara dorsal; posiblemente fue la percusión directa o la presión la técnica con que fueron obtenidas (figura 7).
 - Lascas primarias: se desprenden de la preforma del núcleo, a partir de la plataforma o de las de percusión opuestas; con estas lascas se pretende tener aristas semiparalelas y semiequidistantes, eliminando las irregularidades geométricas. En su cara dorsal se presenta una arista que generalmente corre como eje longitudinal [Leroi-Gourhan, *op. cit.*:161; Pastrana, 1998:95] (figura 7).
 - Lascas secundarias: se extraen inmediatamente después de las lascas primarias, a partir de una misma plataforma de percusión. Su finalidad es formar aristas paralelas y equidistantes desprendiendo las aristas anteriores como eje longitudinal de las lascas secundarias, por lo que presentan dos o más aristas en la cara dorsal, formadas por los negativos de tres o más lascas desprendidas anteriormente [*ibid.*] (figura 7).

FIGURA 7. Lascas representativas de la fase de preparación de núcleos del proceso de talla, Sierra de las Navajas



- a lascas de descortezamiento,
 b lascas de reducción,
 c lascas primarias,
 d lascas secundarias,
 e lascas de cresta y lateral de lascas de cresta,
 f lascas derivadas de la preparación de la plataforma faceteada.

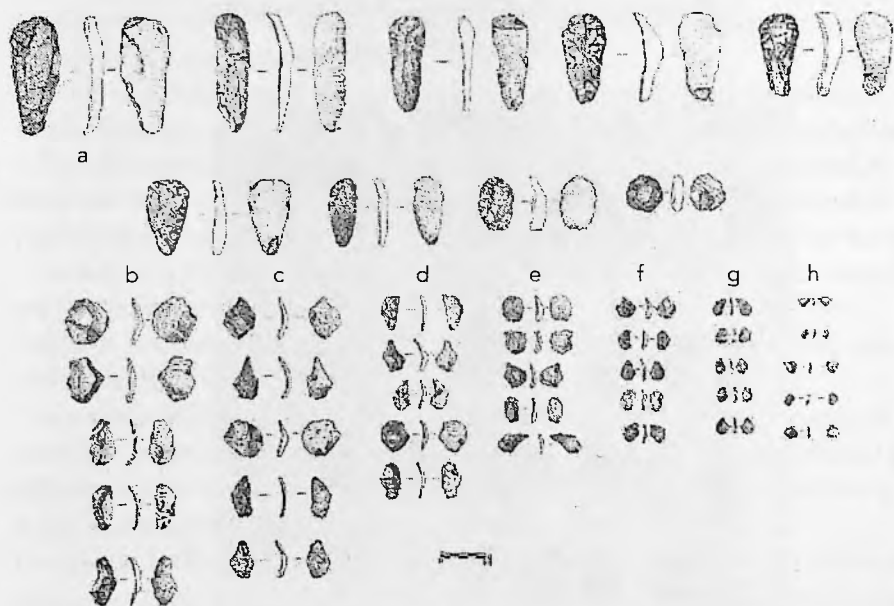
- Núcleo subprismático de lascas para raspadores: según Pastrana [*ibid.*], es una porción de obsidiana de forma semicilíndrica, descortezada en más de 70%. El eje longitudinal es 1.5 a 2.5 veces el diámetro; las aristas son rectas de 10 a 35°, formadas principalmente por el desprendimiento de lascas primarias, con una equidistancia promedio igual o menor a 1/8 de la circunferencia. El núcleo generalmente presenta dos plataformas de percusión paralelas (percusión bipolar). Sólo hubo una lasca asociada con esta categoría en el material analizado.
- Preformas de raspadores: se manufacturan sobre lascas primarias, secundarias y algunas de descortezamiento. Son de planta elíptica regular o semirregular y de sección preferentemente curva; se retocaron por percusión (periférica) bimarginal o monofacial, formando el borde de trabajo en el extremo distal de la lasca, que es la sección más ancha del artefacto [Leroi-Gourhan, *op. cit.*:179; Pastrana, *op. cit.*:101] (figura 8; foto 2).

Foto 2. Preformas de raspador, Sierra de las Navajas



- Lascas de preforma de raspador: se desprenden por percusión directa monofacial de la periferia del raspador para conformar el contorno y la forma general de la preforma; son relativamente pequeñas y tienden a ser de una forma triangular, elíptica y de sección curva. Su curvatura y tamaño dependen del margen de desprendimiento; son usualmente curvas y en los márgenes son relativamente más rectas [*ibid.*]. Esta categoría se subdividió en seis grupos, tomando en cuenta parcialmente las proporciones geométricas establecidas por Leroi-Gourhan [*op. cit.*:162 y s]: I (5 cm de largo), II (4.3 cm de largo), III (3.6 cm de largo), IV (2.9 cm de largo), V (2.2 cm de largo) y VI (1.5 cm de largo) (figura 8; foto 3).

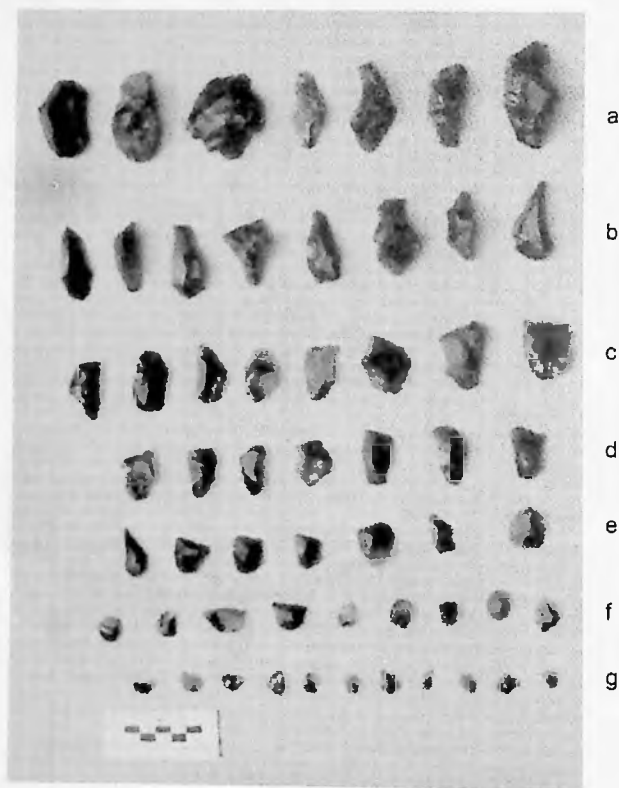
FIGURA 8. Preformas de raspadores
y su desecho de talla, Sierra de las Navajas



- | | |
|---|---|
| a | preformas de raspadores, |
| b | lascas de retoque de preformas de raspadores I, |
| c | II, |
| d | III, |
| e | IV, |
| f | V, |
| g | VI, |
| h | lascas de retoque monofacial periférico |

- Lascas de retoque monofacial periférico de preforma de raspador: son aquellas que presentan las mismas características de las de preforma de raspador, pero son menores a 1.5 cm; se extrajeron para homogeneizar el ángulo del filo y dan un retoque muy fino al raspador (figura 8).
- Núcleo subprismático de lascas para preformas bifaciales: son de forma semicilíndrica ya descortezada en 80% o más y el eje longitudinal es 1.5 a 3 veces el diámetro mayor. Las aristas son rectas y semiparalelas, formadas principalmente por el desprendimiento de lascas primarias y secundarias, con una equidistancia igual o menor de un 1/6 de la circunferencia. El núcleo generalmente presenta dos plataformas de percusión [Pastrana, *op. cit.*:101].

Foto 3. Lascas de preforma de raspador:
 a) muy grandes, b) grandes, c) medianas,
 d) pequeñas I, e) pequeñas II, f) muy pequeñas
 y g) lascas de retoque monofacial periférico,
 Sierra de las Navajas



- Preformas bifaciales: se manufacturaron sobre lascas primarias, secundarias y algunas de descortezamiento. Las lascas seleccionadas son de planta elíptica regular o triangular y de sección recta; se retocaron por percusión directa periférica bifacial para tener márgenes regulares y adelgazar la pieza. Generalmente, en el extremo distal de la lasca se talló la sección más aguda de la punta de proyectil o cuchillo, mientras que el bulbo de percusión en la sección proximal se adelgazó con lasqueos más profundos y cubrientes [Darras, *op. cit.*:112; Pastrana, *op. cit.*:108].
- Lascas de retoque de preforma de bifacial: se desprenden por percusión directa a partir de la arista perimetral de la pieza para dar una forma elíptica o triangular y un ángulo uniforme a los filos; por lo general son pequeñas (menos de 3 cm) y de planta triangular o de abanico, y su curvatura en sección depende del lugar del desprendimiento. En la sección distal o punta de la preforma, son generalmente rectas y delgadas; en la medial, relativamente más gruesas; mientras que en la proximal pueden ser rectas o curvas, dependiendo de lo prominente del bulbo [*ibid.*].
- Núcleo prismático para navajas: es la porción de obsidiana de forma cónica, semicilíndrica, cilíndrica y tabular 100% descortezada. El eje longitudinal es 1.5 a 3.5 veces el diámetro; las aristas tienden a ser rectas y paralelas, o también convergentes en el extremo distal, formadas principalmente por el desprendimiento de lascas secundarias, con una equidistancia promedio igual o menor de 1/10 de la circunferencia. El núcleo presenta una plataforma de percusión principal [*ibid.*].
- Núcleos prismáticos agotados: de forma elíptica y plataforma lisa, pulida y facetada (figura 9).
- Lascas de núcleo subprismático y prismático con negativos de navajas: también llamadas lascas de corrección de error, son aquellas que presentan parte del núcleo; fueron desprendidas por impurezas internas de la materia prima o por errores previos como golpes fallidos y fracturas.
- Lascas de formación de aristas de núcleos prismáticos: se obtuvieron por percusión directa a partir de una plataforma definida generalmente pulida, lisa o facetada, ligeramente curva; presentan dos o más aristas no paralelas un tanto irregulares en su cara dorsal y cuyo fin fue el de conformar un núcleo con aristas paralelas y equidistantes para la obtención de navajas prismáticas. Se establecieron dos series consecutivas de formación de aristas; sin embargo, no fueron siempre identificables, ya que en esta fase del proceso de talla es difícil determinar con algunas lascas cuáles fueron antes y cuáles después, por lo que se propone que ambas series, en ciertos momentos del desbaste, pudieron alternarse (figura 9; foto 4).

- Lascas del extremo distal del núcleo prismático: En sentido perpendicular a las aristas se extrae la sección distal del núcleo por percusión directa [Fernández, *op. cit.*:24]; con la extracción de estas lascas se intentan corregir errores de manufactura previos, o bien hacer regular la terminación de las subsecuentes navajas.
- Lascas de corrección de la plataforma de núcleos prismáticos: son estrictamente para corregir la parte de la plataforma que presentaba desprendimientos fallidos en la sección proximal (fracturas de escalón o negativos de bulbo muy pronunciados, entre otros), que imposibilitan continuar con la extracción de navajas. Son pequeñas y el plano de percusión de la sección de la plataforma es perpendicular a la dirección general de extracción. Quizá los núcleos de navajas prismáticas agotados o semiagotados pertenezcan a este material (figura 9; foto 4).
- Navajas pequeñas o cortas de corrección de aristas: son aquellas que resultan de la extracción de navajas irregulares o prismáticas de corrección, para eliminar aristas que no corren a lo largo del núcleo y que generalmente son sinuosas, oblicuas o inclinadas a las aristas paralelas principales del núcleo (figura 9; foto 4).
- Navajas irregulares: son las secciones de obsidiana desprendidas por presión o percusión de un núcleo prismático a partir de una plataforma de percusión bien definida, generalmente pulida, lisa o facetada. Presenta dos márgenes o filos irregulares, con una o más aristas también irregulares, en la cara dorsal; son de largo y ancho variable (figura 9; foto 4).
- Navajas prismáticas: se desprenden por presión o percusión de un núcleo prismático a partir de una plataforma de percusión bien definida, pulida, lisa o facetada; presenta dos márgenes o filos rectos y paralelos, y una o más aristas en su cara dorsal. Su eje longitudinal es 2.5 veces mayor a su ancho [Pastrana, 1998:115; Tixier, *op. cit.*]. Esta categoría se dividió en cuatro subgrupos:
 1. Navajas subprismáticas de corrección: son aquellas cuya arista en la cara dorsal es irregular;
 2. Navajas subprismáticas: la arista que presenta en la cara dorsal es totalmente recta;
 3. Navajas prismáticas de corrección: aquellas cuyas aristas en la cara dorsal son irregulares; y
 4. Navajas prismáticas: son las que presentan aristas totalmente rectas y paralelas en su cara dorsal. Todas presentan márgenes rectos (figura 9; foto 4).

Foto 4. Proceso de talla de navajas prismáticas y excéntricas, Sierra de las Navajas



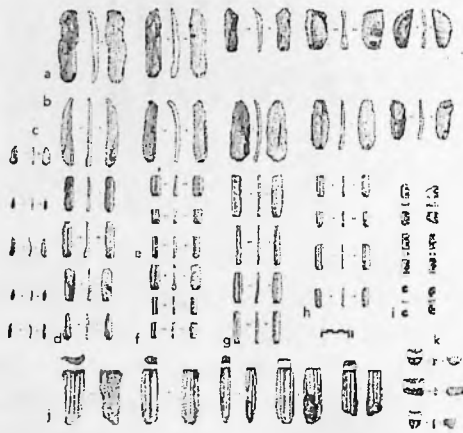
- Excéntricos: son aquellas piezas obtenidas de las navajas prismáticas por medio de retoque por presión y/o raspado perpendicular; pueden ser de forma lobular o bilobular [Fernández, *op. cit.*] (figura 9; foto 4).
- Desecho de talla: son todas las porciones de materia prima derivadas intencionalmente o por accidente para conformar un determinado artefacto. El desecho de talla puede ser utilizado posteriormente para múltiples propósitos; sin embargo, la obtención de éste no es el objetivo central del proceso.
- Microdesecho de talla: incluye aquellas microlascas que resultan a lo largo del proceso de talla y que, de acuerdo con Clark [1986:29-33; 1989:215 y s], son un rasgo significativo para la identificación de talleres de manufactura.

Todo proceso de talla conlleva errores en su manufactura; sin embargo, éstos son tan eficientes como sus técnicas de corrección [Peter Kelterbon, comunicación personal, 1998] y, por lo tanto, reflejan la habilidad del artesano para maximizar

su rendimiento y, por supuesto, el de la materia prima [Fernández, 1986:32]. En el análisis realizado se proponen dos categorías de errores del proceso de talla:

- a) Lascas de corrección de error o de arista de núcleo por percusión bidireccional: son las lascas que, como su nombre lo indica, presentan un error de manufactura en su cara dorsal, ya sea fracturas de escalón, golpes o presión fallidos, estrellamientos, impurezas. Son irregulares, de diversos tamaños y se presentan en diversas fases del proceso de talla.
- b) Lascas de eliminación de aristas irregulares: son aquellas que presentan aristas perpendiculares o diagonales al punto de impacto y que impiden la formación de aristas paralelas; son muy irregulares. De manera similar a la categoría anterior, se extraen con el fin de corregir errores en el proceso de talla.
- Material no identificado: son generalmente aquellos fragmentos mediales y distales, aunque en algunos casos también proximales, pero que por ser en su mayoría fragmentos no se pudieron ubicar dentro de alguna de las categorías establecidas.

FIGURA 9. Proceso de talla de navajas prismáticas, Sierra de las Navajas



- | | |
|---|---|
| a | lascas de formación de aristas de núcleos prismáticos 1 ^a serie, |
| b | lascas de formación de aristas de núcleos prismáticos 2 ^a serie, |
| c | navajas pequeñas o cortas de corrección de aristas, |
| d | navajas irregulares, |
| e | navajas subprismáticas de corrección, |
| f | navajas subprismáticas, |
| g | navajas prismáticas de corrección, |
| h | navajas prismáticas, |
| i | excéntricos, |
| j | núcleos prismáticos agotados, |
| k | lascas de corrección de la plataforma de núcleo prismático |

Para llevar a cabo el análisis del material del sitio de Tula se tomaron en cuenta las categorías utilizadas con el material de Sierra de las Navajas; sin embargo, en el análisis de este material algunas categorías estuvieron totalmente ausentes y otras nuevas fueron incluidas como:

- Lascas de formación de aristas de núcleos prismáticos: se tomó en cuenta la primera y segunda serie propuesta para el material de La Sierra de las Navajas. Se agregó en este caso una tercera serie, que consistió en lascas con márgenes y aristas casi paralelos, pero que presentan errores de talla como golpes fallidos o aristas distantes que no permiten la extracción de navajas prismáticas. Probablemente en esta fase se estén extrayendo al mismo tiempo navajas irregulares y prismáticas.
- Puntas de proyectil: instrumentos elaborados sobre navajas y lascas obtenidas del proceso de talla de los núcleos prismáticos.
- Raspadores: instrumentos manufacturados sobre navajas y lascas obtenidas del proceso de talla de los núcleos prismáticos.

Por otra parte, se encontró una raedera en el análisis de los materiales de Tula, la cual se consideró un caso especial por ser la única en la muestra analizada; se incluyó con los productos.

Para tener una mejor comprensión del proceso de trabajo, es importante definir los siguientes conceptos:

- Taller: Clark lo define como un lugar determinado donde “los artesanos llevan a cabo alguna(s) actividad(es) especializada(s) para hacer productos también especializados destinados a la venta o al intercambio; la producción especializada rebasa la producción doméstica” [1989:213]. Para la identificación de un taller no deben considerarse exclusivamente los productos finales; es muy importante tomar en cuenta el desecho de talla, el cual además debe provenir de un contexto primario. El desecho es característico de un proceso de manufactura y las relaciones de producción son las que determinan si el proceso es o no especializado [Clark, 1986].
- Especialización artesanal: Clark y Parry [1990:293] la definen como una producción inalienable, de bienes durables, no para autoconsumo. Los especialistas artesanales producen una mayor cantidad de bienes de los que pueden consumir y distribuyen esta producción a otros consumidores [Parry, 2001:103].

En un taller podemos distinguir que la organización técnica puede llevarse a cabo de la siguiente manera:

- En paralelo: donde cada individuo lleva a cabo todas las fases del proceso hasta el producto final; no requiere del trabajo simultáneo y coordinado de varias personas y “la cantidad y variabilidad morfológica y técnica de los ins-

trumentos depende de la habilidad de los talladores" [Pastrana, 1998:94].

- En serie: donde varios artesanos se coordinan para realizar las diferentes fases del proceso con un objetivo en común y

[...] la producción de instrumentos es más uniforme en relación con los obtenidos en el trabajo en paralelo, con la condición necesaria de abundancia y disponibilidad de materia prima de calidad; los desechos de talla se distribuyen en diferentes lugares y en cada uno se efectúa la misma fase o actividad específica [Pastrana, 1998:94].

La obsidiana de la Sierra de las Navajas presenta características particulares que le otorgan un valor único en el mundo prehispánico: un color verde transparente a dorado, alta calidad que permite la elaboración de bellos objetos pulidos y tallados, y procede de un solo yacimiento donde fue necesario realizar obras mineras profundas para la obtención de volúmenes regulares de materia prima [Pastrana y Athie, 2001a, 2001b].

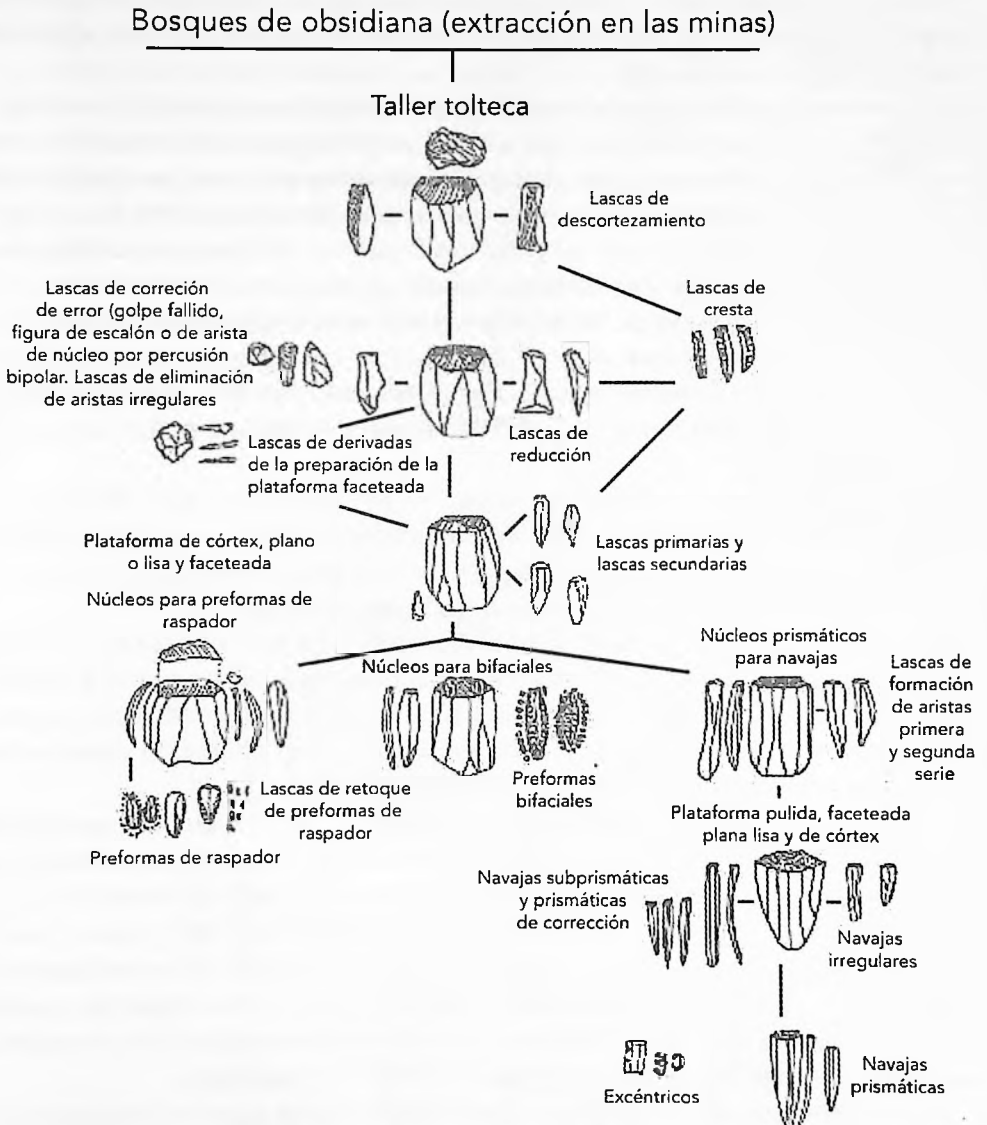
La zona de explotación azteca se localiza en los cuadrantes 4D, 4E, 5C, 5D, 5E, 6B, 6C, 6D, 6E, 7B, 7C, 7E, 8A, 8B, 8C y 9B (figura 1). Debido a la proximidad espacial entre la explotación tolteca y azteca, quizá algunas minas toltecas fueron utilizadas como indicadores geológicos y técnicos para la minería del Posclásico Tardío. De esta manera, algunas de las minas y talleres del Posclásico Temprano están bajo los materiales de la explotación azteca [Pastrana, 1998]. En los cuadrantes 4G, 5G, 4F, 5F y 6F se encuentra la zona de explotación tolteca a una altura de 2 980 a 3 mil metros sobre el nivel del mar en los cuadrantes 5F y 5G. En el 6F se ubica la zona de talleres, la cual se caracteriza por una topografía inclinada con una vegetación abundante y dos afloramientos de rocas.

Las minas asociadas con la etapa de explotación tolteca se sitúan en intervalos de 4 a 8 m en conjuntos espaciales paralelos, mostrando cierta alineación con afloramientos riolíticos de orientación norte-sur. Actualmente pueden localizarse 20 minas abiertas, pero por lo menos se tienen 36 bocaminas parcialmente azolvadas. Las bocaminas, que presentan una forma circular, tienen un diámetro de 0.80 a 2 m, con un tiro vertical de 8 a 10 m de profundidad, comunicándose con cámaras pequeñas irregulares de unos 2 m de diámetro, de donde se derivan uno o dos túneles horizontales o ligeramente inclinados. En las paredes de los túneles se llegan a observar bloques de obsidiana empotrados en la matriz de ceniza del lahar mezclada con lentes de lapilli; los bloques a 10 m de profundidad pudieron tener un diámetro de 35 cm [Pastrana, 1998:63].

Por la presencia de bloques, lascas de descortezamiento y de reducción, así como algunos martillos y percutores de riolita local localizados en torno de las bocaminas [*ibid.*], se definió que en este punto se inició el proceso de talla. Continuó con el transporte de los bloques a los talleres (figura 10), en donde se terminaron de descortezar; algunas lascas con córtex muestran en su cara dorsal los

negativos de lascas previamente obtenidas. La mayoría de las lascas pequeñas con cortex posiblemente hayan sido lasqueadas a lo largo del proceso de reducción.

FIGURA 10. Diagrama del proceso de talla de La Sierra de las Navajas



Posteriormente se extrajeron lascas de reducción, de cresta, las derivadas de la preparación de la plataforma facetada, primarias y secundarias (figura 7). Estas dos últimas categorías probablemente se utilizaron en la elaboración de preformas de raspadores. La técnica de manufactura empleada hasta esta fase del proceso posiblemente fue la percusión directa y el tipo de plataforma presente fue de cortex, lisa y facetada. A partir de aquí se conforman tres grandes grupos: núcleos subprismáticos de lascas para raspadores, de lascas para preformas bifaciales y para navajas.

Los tipos de núcleos que se mencionan durante el periodo azteca no se encontraron en el material obtenido de la excavación del pozo y del muestreo; nos referimos a los núcleos de lascas para preformas de raspadores, para preformas bifaciales y para la obtención de navajas prismáticas [Pastrana, 1998]. Sin embargo, pensamos que quizá sí se estén trabajando núcleos similares que posiblemente se ubiquen en las áreas que no tocó nuestro muestreo reticular sistemático.

A lo largo del proceso de talla están constantemente presentes las lascas de corrección de errores de manufactura, las cuales se agruparon en dos categorías: lascas de corrección de error (golpe fallido, fractura en escalón, estrellamientos, impurezas) o de arista por percusión bidireccional y lascas de eliminación de aristas irregulares.

Durante esta fase, el proceso se separó en tres grandes grupos. El primero de ellos fue en relación con las preformas bifaciales y su desecho de talla; probablemente se realizaron en alguna otra parte de esta área, pues la cantidad que se cuenta tanto de elementos como de su desecho es mínima.

Las preformas de raspadores se obtuvieron de núcleos conformados a fin de obtener lascas para este tipo de artefactos, así como de lascas primarias y secundarias (figura 7) derivadas de la preparación de núcleos prismáticos; la técnica de manufactura empleada para la talla fue la percusión directa. El desecho de talla de las preformas se dividió en siete categorías (figura 8).

La talla de los núcleos subprismáticos dirigidos a la obtención de navajas se comenzaron a preparar con la extracción de lascas de formación de aristas para núcleo prismático de la primera y segunda serie, empleando la técnica de percusión directa. Los núcleos presentaron las plataformas tipo lisa, pulida y facetada. Posteriormente, y con la técnica de presión, se inició el desprendimiento de navajas irregulares y subsecuentemente de navajas prismáticas, las cuales fueron agrupadas en cuatro categorías: navajas subprismáticas de corrección, subprismáticas, navajas prismáticas de corrección y prismáticas.

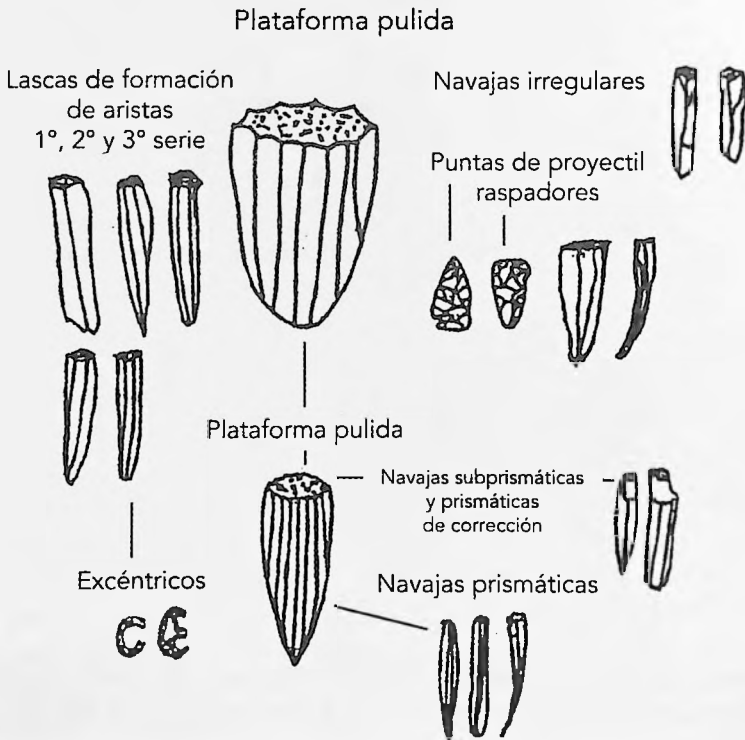
Los excéntricos son un producto de la talla realizada sobre las navajas prismáticas. En la talla de estos núcleos también se identificaron las siguientes categorías: lascas de núcleos prismáticos con negativos para navajas, del extremo

distal del núcleo prismático, de corrección de la plataforma de los núcleos prismáticos para navajas y navajas pequeñas o cortas de corrección de aristas (figura 9). Estas últimas categorías se utilizaron básicamente para corregir errores de manufactura en la talla de navajas o extraer la obsidiana de mala calidad.

El proceso de talla que se identificó en el yacimiento de la Sierra de las Navajas fue el siguiente:

- talla de preformas de raspadores a partir de núcleos para lascas para raspadores y de lascas primarias y secundarias extraídas de la preparación de núcleos prismáticos. Se infiere que las preformas de raspadores se transportaban a Tula y su área de control;
- talla de núcleos prismáticos para exportación, que corresponderían a la forma de entrada de la obsidiana a los talleres de Tula y seguramente de otras poblaciones; y
- talla de navajas prismáticas para actividades artesanales dentro de los campamentos en los talleres toltecas y navajas para la elaboración de excéntricos.

FIGURA 11. Diagrama del proceso de talla, obsidiana verde, Boulevard Tula-Iturbe



Al analizar el material del Boulevard Tula-Iturbe se identificó un proceso dirigido a la manufactura de navajas prismáticas (figura 11; foto 5), probablemente para uso doméstico por estar asociado con unidades habitacionales. Los núcleos importados del yacimiento llegaban al sitio probablemente como núcleos subprismáticos [Pastrana, 1998]. En la talla de los núcleos se observaron dos fases: la primera fue el desprendimiento de lascas de formación de aristas de la segunda y tercera serie (figura 12); la otra fase consistió en la extracción regular de navajas prismáticas.

FOTO 5. Proceso de talla de navajas prismáticas y excéntricos, Boulevard Tula-Iturbe



Posiblemente durante la tercera serie, las navajas irregulares, las subprismáticas, las navajas prismáticas y las pequeñas de corrección de las aristas (figura

12), estuvieron siendo extraídas durante esta etapa, al mismo tiempo. El tipo de plataforma que los núcleos presentaron fue la pulida, mientras que la técnica de talla fue la presión. Muchos de los núcleos están agotados y presentan lasqueos burdos que posiblemente fueron realizados por otros individuos después de haber sido desechados. Esta reutilización de desechos de talla es mencionada por Pastrana [1977] con el material correspondiente a la superficie de los talleres posteriormente excavados por Healan y sus colegas [1983] y se puede interpretar como una etapa de escasez de materia prima; o bien, que no toda la población del asentamiento de Tula tenía acceso a la materia prima.

Todas las categorías establecidas para Tula están relacionadas con el proceso de extracción de las navajas prismáticas. Nos referimos a las lascas con impurezas ubicadas en descortezamiento (cuyo córtex fue del tipo delgado y regular) [Pastrana, 1998], lascas de cresta, lascas derivadas de la preparación de la plataforma facetada, lascas de corrección de error (golpe fallido, fractura en escalón, estrellamientos, impurezas) o de corrección de arista por percusión bidireccional, y lascas de eliminación de aristas irregulares. De manera similar que en el yacimiento, las navajas prismáticas se agruparon en cuatro categorías: navajas subprismáticas de corrección, subprismáticas, prismáticas de corrección y prismáticas. Otras categorías asociadas con la extracción de las navajas prismáticas son: lascas de núcleo prismático con negativos de navajas, del extremo distal del núcleo prismático, de corrección de la plataforma de núcleo prismático y navajas pequeñas o cortas de corrección de aristas; en este caso casi ausentes, posiblemente porque se emplearon en otro contexto (figura 12).

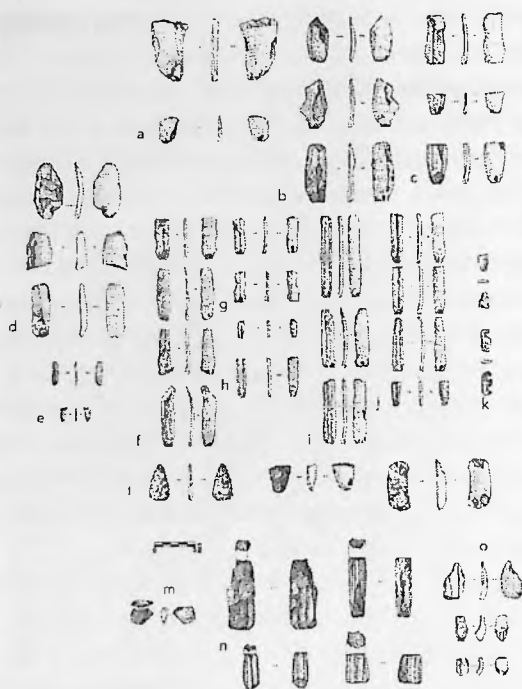
Muchas de las navajas prismáticas tienen huellas ligeras de uso y muy marcadas. Aparentemente fueron utilizadas para diversas actividades artesanales como la manufactura de textiles, pues en la Sierra de las Navajas y en el material del Boulevard Tula-Iturbe se encontraron malacates asociados con éstas. Un aspecto notorio es que, tanto en el yacimiento como en los talleres de Tula, se produjeron navajas prismáticas especialmente para la elaboración de excéntricos lobulares y bilobulares (figuras 9 y 12).

Las preformas de raspadores encontradas en la Sierra de las Navajas no presentan ninguna relación con el raspador del material del Boulevard Tula-Iturbe morfológica ni tecnológicamente.

Probablemente este raspador fue trabajado sobre una lasca obtenida del proceso de extracción de navajas prismáticas. Las únicas tres puntas de proyectil de obsidiana presentes en este material fueron manufacturadas sobre navajas prismáticas y lascas de formación de arista de núcleo de la tercera serie. En los talleres de Tula la producción principal también fue la manufactura de navajas prismáticas. La producción de navajas prismáticas fue una de las características principales en los talleres de manufactura de Mesoamérica [Clark y Parry, 1997; Heller, 2000;

Parry, 2001]. Por ejemplo, en sitios urbanos y rurales de Otumba y Tepeapulco los núcleos llegaban como macronúcleos y eran transformados en núcleos poliédricos, con el objetivo principal de obtener navajas prismáticas [Parry, *op. cit.*].

FIGURA 12. Proceso de talla de navajas prismáticas, Boulevard Tula-Iturbe



- a lascas de formación de aristas de núcleos prismáticos 1ª serie,
- b lascas de formación de aristas de núcleos prismáticos 2ª serie,
- c lascas de formación de aristas de núcleos prismáticos 3ª serie,
- d lascas de cresta y lateral de lasca de cresta,
- e navajas pequeñas o cortas de corrección de aristas,
- f navajas irregulares,
- g navajas subprismáticas de corrección,
- h navajas subprismáticas,
- i navajas prismáticas de corrección,
- j navajas prismáticas,
- k excéntricos,
- l instrumentos: punta de proyectil, raspador y raedera,
- m lascas de corrección de la plataforma de núcleo prismático,
- n núcleos prismáticos agotados,
- o lascas del extremo distal del núcleo prismático

La relación entre las fases de preparación de la plataforma pulida, desprendimiento de lascas de formación de aristas de la segunda serie, extracción regular de navajas prismáticas y elaboración de excéntricos, significa que el proceso de obtención de las navajas prismáticas fue técnicamente similar en los materiales procedentes del yacimiento y del Rescate Arqueológico Boulevard Tula-Iturbe, Hidalgo.

En general, el proceso de talla identificado con el material del Boulevard Tula-Iturbe nos confirma la continuidad del proceso de trabajo a través de los núcleos preelaborados que se transportaban desde el yacimiento, así como la manufactura de navajas prismáticas y de excéntricos. Este proceso también fue detectado en los talleres de Tula por Fernández [1986] y Healan [1986, 1989, 2003; *et al.*, 1983], pero con distintas proporciones en los materiales. La producción de navajas prismáticas y de excéntricos no era exclusiva de los talleres, también éstos fueron elaborados en las unidades habitacionales.

MATERIAL CERÁMICO

El material cerámico se analizó y comparó con los tipos establecidos por Cobean [1990], para Tula; y Parsons [1971], para la cuenca de México. En la identificación de los materiales se contó con la ayuda del arqueólogo Osvaldo Sterpone. Cabe aclarar que en general los materiales cerámicos son relativamente escasos en comparación con los centros de población, tanto en los toltecas como en los aztecas.

Se compararon los dos cuadros de material cerámico [Pastrana, 1998; Osvaldo Sterpone, comunicación personal, 2002] y se mostró la presencia de población con una tradición cerámica tolteca (cuadros 1 y 2).

CUADRO 1. Tipos cerámicos de superficie y excavación del Taller de Raspadores, Sierra de las Navajas [Osvaldo Sterpone, comunicación personal, 2002]

TIPO CERÁMICO	FASE	FORMA	BORDES	CUERPOS	TOTAL	TOTAL %
Azteca	Posclásico Tardío	Olla	0	9	9	21%
	1200-1500 dC	Cajete	3	38	41	
Tolteca	Tollan (950-1150 dC)					
Macana Rojo/ Café		Cajete	48	32	81	
Macana Variedad Festonada		Cajete	1	0	1	

CUADRO 1. Tipos cerámicos de superficie
y excavación del Taller de Raspadores,
Sierra de las Navajas [Osvaldo Sterpone,
comunicación personal, 2002]
(continuación)

TIPO CERÁMICO	FASE	FORMA	BORDES	CUERPOS	TOTAL	TOTAL %
Manuelito Café Liso		Cajete	4	9	13	
Alicia Calado		Sahumador	0	2	2	
Red and Buff		Cajete	2	11	13	
Jara Anaranjado Pulido		Cajete	4	3	7	
Soltura Rojo Alisado		Olla	26	5	31	
Mendrugos Semialisado		Comal	0	4	4	
Toza Café Alisado		Cajete	2	1	3	
Sillón Inciso		Tecomate	0	1	1	
Abra Café Burdo		Bracero	0	1	1	
Rebato Rojo Pulido		Cajete	0	1	1	
Blanco Levantado		Olla	0	1	1	66%
Mazapa Rojo/ Café	Corral Terminal	Cajete	0	1	1	0.41%
	900-950 dC					
Epiclásico	650-750 dC	Cajete	16	16	32	13%
No identificados	?	Cajete	4	327	331	
		Olla	0	18	18	

TABLA 2. Tipos cerámicos de superficie y excavación del Taller de Raspadores, Sierra de las Navajas [Pastrana, 1998:58]

TIPO CERAMICO	FASE	FORMA	BORDES	CUERPOS	TOTAL	TOTAL %
Azteca	Azteca II y III		3	11	14	
Malacate	Azteca ?		0	0	1	17%
Toltecas	Tollan (950-1200 dC)					
Toza Café		Cajete	14	15	29	
Macana Rojo/Café		Cajete	7	5	12	
Manuelito Café		Trípode	4	5	9	
Jara Naranja Pulido		Cajete	2	5	7	
Mendrugos Semi-áspero		Comal	2	0	2	
Sillón Inciso		Cajete	1	0	1	
Alicia Calado		Incensario	1	0	1	68%
Mazapa Rojo/Café	Corral Terminal	Cajete	3	1	4	
Rojo/Café sin nombre		Sahumador	1	0	1	15%
Cuerpos de ollas	?		0	98	98	
No identificados	?		30	156	186	

COMENTARIOS FINALES

Jiménez Moreno [1941, 1953, 1959] identifica la Tula mítica de las fuentes históricas con la Tula arqueológica del estado de Hidalgo. Menciona que Tula se formó a partir de la integración de dos grupos étnicos: los tolteca-chichimecas procedentes del noroeste, y los nonoalca, siendo éstos descendientes de la antigua población náhuatl de Teotihuacan [1953:14].

El surgimiento y la permanencia de Tula (950-1150 años dC) como centro dominante marcó un cambio radical durante la época de descentralización económica y fragmentación política a partir de la caída de Teotihuacan [Charlton y Spence, 1982]. En el área de Tula surgen dos sitios antecedentes a la aparición del Estado tolteca [Mastache y Cobean, 1985, 2003]. El sitio Magoni, ubicado al oeste de Tula, se identificó por tener un complejo sistema de terrazas para habitación y cultivo, además de un área de producción de instrumentos de riolita asociada con la obtención de fibras de agave. El otro sitio es Tula Chico, ubicado a un kilómetro al sureste del cerro Magoni; se caracterizó por tener una alta densidad de población, una planeación, un ordenamiento urbano y patrones definidos

de orientación en sus edificios principales. Probablemente las características de ambos sitios influenciaron inicialmente el desarrollo de Tula en relación con la organización del trabajo y el control político que posteriormente se formó [Mastache y Cobean, 2003].

Entre 900 y 1150 años dC se da el máximo apogeo de Tula, se abandona Tula Chico y los edificios se construyen con una nueva traza general y con diferente orientación. La tradición cerámica incluye los tipos Rojo sobre Café en particular y Mazapa Líneas Ondulantes, que se relacionan con la cuenca de México. Los tipos cerámicos de la fase de apogeo son el Joroba Naranja sobre Crema, de origen desconocido, y el Jara Anaranjado Pulido, así como el Macana Rojo sobre Café. El centro ceremonial llega a alcanzar un área de 12 km con un máximo de población de 60 mil habitantes para la fase Tollan [Mastache y Cobean, 1985, 1989, 2000, 2003; Healan, 1989]. En su fase de apogeo, Tula mantuvo interacciones económicas e incluso control político sobre la región del Bajío, al noroeste de Tula.

Desde los trabajos de Spence [1981] para Teotihuacan; de Healan [1986, 1989; *et al.*, 1983], en Tula; y los de Pastrana [1998], para la Triple Alianza; el análisis de la distribución de la obsidiana fue propuesta como un indicador importante para detectar las actividades productivas y la división general del trabajo, como un acercamiento para caracterizar el grado de desarrollo del Estado. Spence [1981:777 y s] propone que en Teotihuacan la obsidiana de la Sierra de las Navajas fue adquirida, transportada y distribuida a los talleres de manufactura por el sistema estatal. Recientemente, en la Sierra de las Navajas se ha encontrado un asentamiento teotihuacano dedicado a la explotación, talla y uso de instrumentos, además de la producción de puntas de proyectil y objetos religiosos [Pastrana y Sterpone, 2005]. Esta información permite plantear un modelo de distribución de la obsidiana de Teotihuacan en el cual el yacimiento es parte integral del territorio teotihuacano a partir de las fases Tlamimilolpa y Xolalpan, con un control directo del Estado teotihuacano.

En el caso de Tula, Charlton y Spence [1982:67 y s] plantean que tal vez el Estado tolteca reorganizó el sistema central de Tepeapulco, enfocándose sobre todo en la explotación de las fuentes de Pachuca, Otumba y Tecocomulco, en un contexto regional en el cual no todos los productos fueran enviados a Tula. Quizá la obtención de la obsidiana se realizó por medio de expediciones, conducidas en periodos cortos, a las áreas donde se localizaban estas fuentes.

Healan [1993:457] considera que la producción local de navajas prismáticas en Tula perteneció a un sector privado de especialistas artesanales, que llevaron a cabo casi en su totalidad todos los aspectos del suministro de obsidiana hacia sus talleres, incluyendo los viajes a los yacimientos o patrocinándolos, con el fin de adquirir núcleos subprismáticos de los talleres localizados cerca de los yacimientos o de mercaderes que llegaban a Tula. Este autor estima que el Estado

no tuvo una participación significativa en la producción e intercambio local de obsidiana [*ibid.*: 459, 463]; sin embargo, en la producción no local de esta materia prima, las élites del Estado tolteca probablemente convenían con las cabeceras de los pueblos subyugados cuotas de producción impuestas por el sistema estatal, bajo la forma de tributo en producto.

En este sentido, Healan [1986:147 y s] sugiere que el tipo cerámico Mazapa Líneas Ondulantes es un indicador de la presencia de inmigrantes que llegaron a establecerse en el flanco este de El Salitre, cuando todavía esta zona era un terreno erosionado, no adecuado para la agricultura, y Tula todavía era un asentamiento pequeño. Nos referimos al diagnóstico del Clásico Terminal y del Posclásico Temprano de los sitios de la cuenca de México y del Valle de Teotihuacan encontrados en los talleres de Tula, en donde se tallaron los núcleos prismáticos. Probablemente estos pobladores fueron incorporados física y culturalmente al patrón urbano por la expansión de la ciudad, con el reemplazamiento gradual de su cerámica por los tipos definidos ya como toltecas, como Jara Anaranjado Pulido, Joroba Naranja sobre Crema, Macana Rojo sobre Café.

Para la Triple Alianza, se propone que el proceso de trabajo en general de explotación, talla, transporte y distribución de la obsidiana de instrumentos, armas y objetos religiosos, requirió de una organización y control permanente por parte de los Estados de Tenochtitlan y Texcoco, con base en un control político, cultural y militar de la región del yacimiento de la Sierra de las Navajas. Así, la fuerza de trabajo utilizada en la extracción minera, en la talla y en el transporte, se efectuó bajo un sistema tributario. Sin embargo, el proceso de trabajo fue controlado por el Estado, por lo que el tributo fue el trabajo y no los productos de obsidiana; el suministro de la obsidiana fue un proceso interno del Estado administrado por la nobleza militar [Pastrana, 1998:187 y s].

Las hipótesis planteadas con respecto a la intervención del Estado en el suministro de la obsidiana para Teotihuacan, Tula y la Triple Alianza, comprenden desde un control de la explotación en el yacimiento hasta el manejo autónomo por comunidades locales no ligadas directamente al Estado.

En síntesis los planteamientos anteriores son los siguientes:

- a) Spence [*op. cit.*:784-786] sugiere que en Teotihuacan la obsidiana a nivel regional estuvo administrada y controlada por el Estado, y a nivel local quizás operó de manera más autónoma. Pastrana y Sterpone [2005] plantean a partir de trabajos recientes que el Estado teotihuacano estableció en el yacimiento una asentamiento artesanal dedicado a la extracción y elaboración de instrumentos y armas, además de una producción intensiva posiblemente de artefactos de madera, resina y fibras vegetales, aprovechando la disponibilidad del instrumental de obsidiana en el yacimiento.

- b) Healan [1993:457] propone que un sector privado de especialistas artesanales en Tula controló la producción local de navajas prismáticas desde el suministro de obsidiana hasta sus talleres, por medio de expediciones hacia los talleres cercanos a las fuentes de obsidiana; o bien, que adquirirían los núcleos de los mercaderes que llegaban a Tula. Para la distribución de obsidiana a regiones fuera del área de Tula, Healan [*ibid.*:460, 463] menciona que el Estado tolteca tampoco tuvo un control directo sobre la explotación de obsidiana; la obtenía a través del tributo de poblaciones bajo su dominio ubicadas en las proximidades al yacimiento.
- c) En el caso de la Triple Alianza, el Estado tuvo un dominio completo sobre el proceso de explotación minera: la primera fase de talla en la Sierra de las Navajas, del transporte de las preformas; de la segunda, en los talleres de los centros de población de la cuenca de México y de la distribución local, bajo un sistema tributario del trabajo y no de los productos.

En la presente investigación, se estudió inicialmente la extracción y el trabajo de talla tolteca realizados en el yacimiento de la Sierra de las Navajas. Ahí se detectó la manufactura especializada de preformas de raspadores, núcleos para navajas, navajas y excéntricos, directamente asociada con cerámica de la fase Corral Terminal y de la Tollan; estos tipos cerámicos también se encontraron en los talleres de Tula [Healan, 1986; *et al.*, 1983].

Con base en el análisis de los materiales de superficie y de excavación, se identificaron los siguientes procesos de talla para exportación a partir del yacimiento [Domínguez, 2004]:

- talla de núcleos para obtener lascas a fin de elaborar y exportar preformas de raspadores;
- talla de núcleos subprismáticos; y
- elaboración de excéntricos a partir de navajas prismáticas.

La talla de instrumentos bifaciales, como puntas de flecha, dardo y cuchillos, no se detectó claramente en el área estudiada y tampoco se ha localizado en Tula.

La distribución de los materiales toltecas estudiados en el yacimiento permitió observar un proceso de trabajo en serie, en donde las etapas consecutivas del proceso de talla se realizaron en distintos lugares, probablemente por artesanos especializados. El análisis lítico de los materiales de los talleres toltecas identificados [Domínguez, *op. cit.*] corresponde a la elaboración de las preformas de raspadores, de núcleos subprismáticos, prismáticos, de navajas prismáticas para actividades domésticas y artesanales, y excéntricos.

Al encontrar que tanto en el yacimiento como en los talleres de Tula se manufacturaban navajas prismáticas y excéntricos con la misma materia prima,

técnica y morfología, esta información apunta a que no toda la producción de obsidiana se concentró y probablemente se redistribuyó a partir de Tula, sino que también pudo haber existido una distribución desde el yacimiento hacia a otras poblaciones relacionadas con la cultura tolteca [Sterpone, 2001; Daneels y Miranda, 1999]; esto a fin de mantener cierta continuidad en la talla de núcleos subprismáticos, navajas y en el simbolismo religioso de los excéntricos, para uso local o comercio (figura 13).

Al parecer, las preformas de raspadores producidos en los talleres toltecas que estudiamos en la Sierra de las Navajas no se transportaron exclusivamente a Tula, sino que también se distribuyeron hacia asentamientos periféricos del área tolteca próximos al yacimiento de la Sierra de las Navajas. Se trataba de regiones relacionadas con el aprovechamiento del maguey, así como actividades artesanales textiles de ixtle (figura 13), como Nichols y sus colegas [Nichols *et al.*, 2000] encuentran en la región de Otumba.

Respecto al suministro de obsidiana, desde el yacimiento a Tula, los tipos cerámicos en que se basa Healan [1986; *et al.*, 1983] para proponer que un grupo étnico controlaba la obsidiana también están presentes en la explotación y talla en la Sierra de las Navajas; por ello, este planteamiento puede tener continuidad cultural con los materiales cerámicos encontrados en el yacimiento.

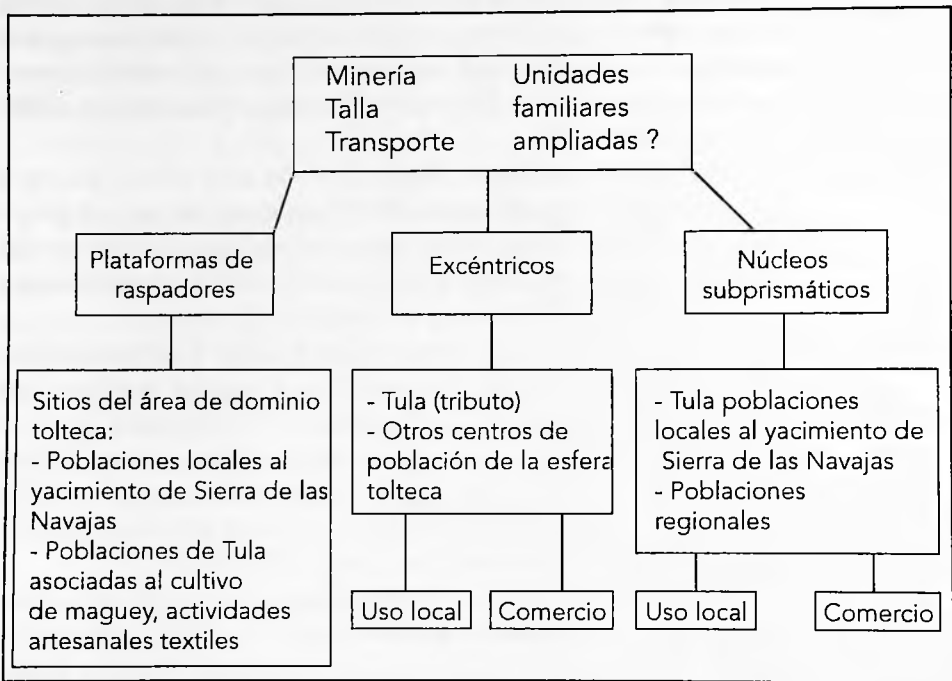
El proceso de trabajo dirigido a la producción de preformas de raspadores, navajas y excéntricos, posiblemente se llevó a cabo por familias extensas, que pudieron haber partido de los sitios toltecas localizados por Sterpone [2001] en la periferia de la Sierra de las Navajas, como el de mayores dimensiones situado en el municipio de Tizayuca. Estas familias ampliadas ligadas al proceso de la obsidiana pudieron tener una organización base en el *calpulli*, con las características territoriales y tributarias apuntadas por Carrasco [1978:39].

El volumen de los talleres toltecas, cuyas dimensiones son significativamente menores a los talleres aztecas, permite pensar que las familias permanecían ahí durante lapsos cortos y no tenían una organización gremial de mayor escala, como se propone para la explotación azteca. Además, una diferencia significativa entre la explotación azteca y la tolteca en el yacimiento fue que éstos sí terminaban algunos productos, en contraste con la talla y exportación exclusiva de preformas aztecas de diversos artefactos y armas.

A partir del estudio de la explotación y talla en el yacimiento de la Sierra de las Navajas, proponemos una relación o acceso de la población de los talleres de Tula al yacimiento; y para las poblaciones locales toltecas, un acceso directo a la obsidiana. La población de los talleres de Tula y la de los asentamientos en la periferia del yacimiento pudieron pertenecer a una misma etnia especializada con el trabajo de la obsidiana, como lo propuso Healan [1993], basado en el estudio de los talleres de Tula. Además del suministro de núcleos subprismáticos y

excéntricos para Tula posiblemente como tributo, también existió una probable red de distribución por comercio de núcleos, excéntricos y raspadores para otras áreas correspondientes de la esfera tolteca, así como para otras regiones [Daneels y Miranda, 1999]. Este conjunto de elementos permite relacionar al Estado tolteca con la región de la Sierra de las Navajas, lo que significaría un acceso de la población tolteca al yacimiento para la etapa de auge de Tula (figura 13).

FIGURA 13. Posibles formas de distribución de los productos de la Sierra de las Navajas



BIBLIOGRAFÍA

- Brumfiel, M. Elizabeth y Timothy K. Earle** (eds.)
1987 "Specialization, exchange and complex societies: An introduction", en *Specialization, exchange and complex societies*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-9.
- Carrasco, Pedro**
1978 "La economía del México prehispánico", en Carrasco, Pedro y Johanna Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, CISINAH, Nueva Imagen, pp. 13-76.

Charlton, Thomas H. y Michael W. Spence

- 1982 "Obsidian exploitation and civilization in the basin of Mexico", en Weigand, Phil C. y Gretchen Gwynne (eds.), *Mining and mining techniques in ancient Mesoamerica*, Edición Especial, State University of New York, Stony Brook, pp. 7-86.

Clark, John

- 1986 "From mountains to molehills: A critical review of Teotihuacan's obsidian industry", en Barry, Isaac (ed.), *Research in economic anthropology supplement 2. Economic aspects of prehispanic highland Mexico*, JAI Press, Greenwich, Connecticut, pp. 23-74.
- 1989 "Hacia una definición de talleres", en Gaxiola, Margarita y John Clark (coords.), *La obsidiana en Mesoamérica*, Colección Científica, núm. 176, México, INAH, pp. 213-217.

Clark, John y William Parry

- 1990 "Craft specialization and cultural complexity", en Barry, Isaac (ed.), *Research in economic anthropology*, vol. 12, Greenwich, Connecticut, JAI Press, pp. 289-346.
- 1997 "A technological typology of prismatic blades and debitage from Ojo de Agua, Chiapas, Mexico", en *Ancient Mesoamerica*, núm. 8, pp. 111-136.

Cobean, Robert H.

- 1990 *La cerámica de Tula, Hidalgo, México*, INAH, Colección Científica, núm. 215.

Cruz, Rafael

- 1994 *Análisis arqueológico del yacimiento de obsidiana de Sierra de las Navajas, Hidalgo, México*, INAH, Colección Científica, núm. 281.

Daneels, Annick y Fernando A. Miranda

- 1999 "La industria prehispánica de la obsidiana en la región de Orizaba", en Serrano, Carlos y Agustín García (eds.), *El valle de Orizaba*, México, Museo de Antropología de la Universidad Veracruzana, H. Ayuntamiento de Orizaba, UNAM, pp. 27-60.

Darras, Véronique

- 1999 *Tecnologías prehispánicas de la obsidiana: Los centros de producción de la región de Zináparo-Prieto, Michoacán, México*, Centre Français d'Etudes Mexicaines et Centraméricaines, Cuadernos de estudios michoacanos, núm. 9.

Domínguez, Silvia

- 2004 *Estudio preliminar sobre la explotación tolteca en la Sierra de las Navajas*, tesis de licenciatura (inédita), México, UDLA-Puebla.

Elson, Christina M.

- 1999 "An aztec palace at Chiconautla, Mexico", en *Latin american antiquity*, núm. 10, vol. 2, pp. 151-167.

Fernández, Enrique

- 1986 *Nivel de producción y especialización artesanal en un taller de producción de artefactos líticos en Tula, Hidalgo*, tesis de licenciatura (inédita), México, ENAH.

Healan, Dan

- 1986 "Technological and non-technological aspects of an obsidian workshop excavated at Tula, Hidalgo", en Barry, Isaac (ed.), *Research in economic anthropology, supplement 2. Economic aspects of prehispanic Highland Mexico*, Greenwich, Connecticut, JAI Press, pp. 133-152.
- 1989 *Tula and the toltecs*, Iowa, University of Iowa Press.
- 1993 "Local versus non-local obsidian exchange at Tula and its implications for Post-Formative Mesoamerica", en *World archaeology*, núm. 24, vol. 3, pp. 449-466.

- 2003 "From the quarry pit to the trash pit: Comparative core-blade technology at Tula, Hidalgo, and the Ucareo Obsidian Source Region", en Kenneth G. Hirth (ed.), *Mesoamerican lithic technology*, Salt Lake City, The University of Utah Press, pp. 153-169.
- Healan, Dan, Janet M. Kerley y George J. Bey III**
 1983 "Excavations and preliminary analysis of an obsidian workshop in Tula Hidalgo, Mexico", en *Journal of field archaeology*, núm. 10, vol. 2, pp. 127-145.
- Heller, Lynette**
 2000 "Postclassic obsidian workshop debris from El Sauce, Veracruz, Mexico", en *Mexicon* xxii, pp. 139-147.
- Hirth, Kenneth G.**
 1996 "Political economy and archaeology: Perspectives on exchange and production", en *Journal of archaeological research*, núm. 4, vol. 3, pp. 203-239.
- Holmes, W. H.**
 1900 "The obsidian mines of Hidalgo, Mexico", en *American anthropologist*, núm. 2, vol. 3, pp. 405-416.
- Inizan, Marie-Louise, Michèle Reduron-Ballinger, Hélène Roche y Jacques Tixier**
 1999 *Technology and terminology of knapped stone. Préhistoire de la Pierre Taillée*, tomo 5, Nanterre, Cercle de Recherches et d'Études Préhistoriques.
- Jiménez Moreno, Wigberto**
 1941 "Tula y los toltecas según las fuentes históricas", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, núm. 5, pp. 79-83.
 1953 *Tula, ciudad de Quetzalcóatl*. Ponencia presentada en Tula de Allende, Hidalgo, editada por la Cámara Nacional de Comercio, Departamento de Publicidad de la Confederación de Cámaras Nacionales de Comercio, pp. 7-22.
 1959 "Preponderancia militarista en el centro de México", en Cook Carmende, Leonard (coord.), *Esplendor del México antiguo*, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, pp. 1091-1095.
- Leroi-Gourhan, André**
 1974 *La prehistoria*. Barcelona, Labor.
- López, Fernando, Rosalba Nieto y Robert H. Cobean**
 1981 "La producción de obsidiana en la Sierra de las Navajas, Hidalgo", en Gaxiola, Margarita y John Clark (coords.), *La obsidiana en Mesoamérica*, México, INAH, Colección Científica, núm. 176, pp. 193-197.
- Mastache, Guadalupe A. y Robert H. Cobean**
 1985 "Tula", en Monjarás, Jesús, Rosa Brambila y E. Pérez Rocha (eds.), *Mesoamérica y el Centro de México*, Colección Biblioteca, núm. 3, México, INAH, pp. 273-303.
 1989 "The Coyotlatelco culture and the origins of the toltec state", en Richard A., Diehl y Janet C. Berlo (eds.), *Mesoamerica after the decline of Teotihuacan: ad 700-900*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, pp. 49-67.
 2000 "Ancient Tollan: the sacred precinct", en *Res*, núm. 38, pp. 100-133.
 2003 "Urbanismo en Tula", en Sanders, William T. A., Guadalupe Mastache y Robert H. Cobean (eds.), *El urbanismo en Mesoamérica*, vol. 1, INAH, The Pennsylvania State University, pp. 218-255.

Nalda, Enrique y Alejandro Pastrana

1976 "Una proposición para la investigación de los talleres de lítica en Tula, Hidalgo", en Matos Moctezuma, Eduardo (ed.), *Proyecto Tula (2a Parte)*, México, INAH, Colección Científica, núm. 33, pp. 75-83.

Nichols, L. Deborah, Mary Jane McLaughlin y Maura Benton

2000 "Production intensification and regional specialization", en *Ancient Mesoamerica*, núm. 11, pp. 267-291.

Parry, William

2001 "Production and exchange of obsidian tools in late aztec city-states", en *Ancient Mesoamerica*, núm. 12, pp. 101-111.

Parsons, Jeffrey

1971 *Prehistoric settlement patterns in the Texcoco region, Mexico*, Ann Arbor, Memoirs of the Museum of Anthropology, núm. 3, University of Michigan.

Pastrana, Alejandro

1977 *Producción de instrumentos en obsidiana. División del trabajo*, tesis de licenciatura (inérita), México, ENAH.

1981 "Proyecto yacimientos de obsidiana en México. Informe de la primera temporada", en *Revista mexicana de estudios antropológicos*, tomo xxvii, núm. 2, pp. 27-86.

1986 "El proceso de trabajo de la obsidiana de las Minas de Pico de Orizaba", en *Boletín de antropología americana*, núm. 13, pp. 133-145.

1998 *La explotación azteca de la obsidiana en La Sierra de las Navajas*, México, INAH, Colección Científica, núm. 383.

Pastrana, Alejandro e Ivonne Athie

2001a "Obsidian", en Carrasco, David (ed.), *The Oxford encyclopedia of Mesoamerican cultures*, vol. 2, Nueva York, Oxford University Press, pp. 399-499.

2001b "Obsidian: properties and sources", en Evans, Toby, Susan y David L. Webster (eds.), *Archaeology of Ancient Mexico and central America. An encyclopedia*, Nueva York, Garland Publishing, Inc., pp. 546-551.

Pastrana, Alejandro y Rafael Cruz

1994 "Sierra de las Navajas, Hidalgo: nuevas investigaciones sobre la explotación prehispánica de obsidiana", en Fernández, Enrique (coord.), *Simposium sobre arqueología en el estado de Hidalgo. Trabajos recientes 1989*, México, INAH, Colección Científica, núm. 282, pp. 31-45.

Pastrana, Alejandro y Enrique Fernández

1990 "Los estudios líticos en Tula, Hidalgo, una revisión", en Sodi, Federica (coord.), *Mesoamérica y el Norte de México, siglos ix-xii*, México, Museo Nacional de Antropología-INAH, pp. 595-605.

Pastrana, Alejandro y Osvaldo Sterpone

2005 "Explotación teotihuacana en la Sierra de las Navajas: Fases Tlamimilolpa y Xolalpan", ponencia presentada en la *Cuarta Mesa Redonda de Teotihuacan*, México.

Sánchez, M. Guadalupe. y Alejandro Pastrana

1994 "Sobre un taller de raspadores, navajas prismáticas y excéntricos en el yacimiento de la Sierra de las Navajas, Hidalgo", en Fernández, Enrique (coord.), *Simposium sobre arqueología en el estado de Hidalgo. Trabajos recientes 1989*, México, INAH, Colección Científica, núm. 282, pp. 69-79.

Spence, Michael

1981 "Obsidian production and the state in Teotihuacan", en *American antiquity*, núm. 46, vol. 4, pp. 769-788.

Spence, Michael y Jeffrey Parsons

1967 "Prehispanic mines in southern Hidalgo", en *American antiquity*, núm. 32, vol. 4, pp. 542 y s.

1972 "Prehispanic obsidian exploitation in central Mexico: A preliminary synthesis", en Spence, Michael y Jeffrey Parsons (ed.), *Miscellaneous studies in Mexican prehistory*, Ann Arbor, Anthropological Papers, núm. 45, Museum of Anthropology, University of Michigan, pp. 1-44.

Sterpone, Osvaldo

1996 *Proyecto de rescate arqueológico Boulevard Tula-Iturbe 1996*. Informe preliminar y notas de campo, archivo del proyecto, Hidalgo, Centro INAH-Pachuca.

2001 *Geografía histórica: investigación acerca del urbanismo, demografía y medio ambiente en el norte de la cuenca de México*, Archivo del Consejo de Arqueología, México, INAH.

Terray, Emmanuel

1971 *El marxismo ante las sociedades primitivas*, Buenos Aires, Ciencias del hombre, Losada.

Tixier, Jacques

1963 *Typologie de L'épipaléolithique du Maghreb*, Paris, Mémoire du Centre de Recherches Anthropologiques, Préhistoriques et Ethnologiques, Arts et Métiers Graphique.

Yadeun, Juan

1975 *El estado y la ciudad: el caso de Tula, Hidalgo, México*, INAH, Colección Científica, núm. 25.

ARQUEOLOGÍA DE GÉNERO Y PATRONES DE ESPECIALIZACIÓN ARTESANAL

Walburga Wiesheu

Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH

RESUMEN: Gracias a la introducción de una perspectiva de género en arqueología se han encaminado esfuerzos por rastrear la presencia femenina en la cultura material de las sociedades pretéritas. En el marco de la investigación de la dinámica que los roles de género jugaron en los cambios gestados al interior de la división social del trabajo, así como en relación con los contextos de producción y de consumo en las unidades domésticas de las sociedades complejas como las del tipo estatal, un examen particular de la división del trabajo según la categoría de género permite reconocer una participación diferencial en los procesos económicos generales y en la conformación de determinados patrones de especialización del trabajo. Esto involucra además una discusión acerca del estatus social de los productores. En este artículo se plantea que un análisis explícito de género debería ya formar parte integral de cualquier investigación arqueológica enfocada a las unidades domésticas, tanto de la élite como de otros sectores de una sociedad compleja.

ABSTRACT: Following the introduction of a gender perspective in archaeology, efforts have been made to trace the presence of women in the material culture of past societies. In the framework of a research about the dynamics that gender roles played in the changes produced within the social division of labor as well as in relation to the contexts of production and consumption in the domestic units of complex societies like state political entities, an examination in particular of the engendered division of labor allows the recognition of a differential participation in general economic processes and in the formation of specific patterns of labor specialization, which also implies a discussion of the social status of producers. In this article it is argued that an explicit analysis of gender should form an integral part of any archaeological research that focuses on domestic units, both of the elite and other sectors of the society.

PALABRAS CLAVE: sociedad compleja, atribución de género, especialización, unidades domésticas, estratificación social

Por muchas generaciones, en nuestra cultura occidental, tanto mujeres como hombres han tenido distintas posiciones que han marcado una división de funciones dentro de la sociedad.

RUTH FALCÓ MARTÍ

Sólo una arqueología que incluya tanto a los hombres como a las mujeres podrá considerarse una ciencia integral, pues las mujeres ordinariamente han conformado al menos a mitad de la población y sólo se han considerado como relevantes las actividades llevadas a cabo por los hombres: la caza, la pesca, la guerra, el sacerdocio, el gobierno, entre otras.
MARÍA RODRÍGUEZ-SHADOW

Realizada con base en enfoques diversos y recurriendo a metodologías varias,¹ la arqueología de género se ha convertido en un importante campo temático dentro de la arqueología mundial desde los años noventa. En la adopción de una perspectiva de género en la arqueología incidió, en primer lugar, la crítica feminista al sesgo androcéntrico en la reconstrucción del pasado de las sociedades humanas, seguido del afán por hacer visible la presencia femenina en el registro arqueológico, y de reconceptualizar los roles de género en la división social del trabajo. Entre otros aspectos, una contribución importante de los estudios de género en arqueología ha consistido en una revalorización de las actividades desarrolladas por las mujeres en sociedades específicas;² en particular en lo que respecta a su aportación económica en contextos domésticos.³

El examen crítico de varias de las premisas tradicionales dadas por hecho en la reconstrucción de nuestras sociedades del pasado nos ha empujado a echar una mirada diferente a las unidades domésticas, tratando no solamente de hacer

¹ Para los diferentes enfoques teóricos en los estudios de género, véase por ejemplo a Conkey y Gero [1997] o a Silverblatt [1988]. Diferentes aproximaciones metodológicas, junto con diversos enfoques temáticos, son reseñados, por ejemplo, en Conkey y Gero [1991], Gilchrist [1999] y Nelson [1997].

² Ello en lo que respecta a otros países. Estoy de acuerdo con María Rodríguez-Shadow [2004] cuando señala que el papel de las mujeres entre los géneros en Mesoamérica en los tiempos precolombinos no ha sido suficientemente estudiado desde la perspectiva de las investigaciones arqueológicas.

³ Es pertinente apuntar aquí que con el objeto de redimensionar tal aportación económica en el ámbito doméstico, y a raíz de una crítica a las interpretaciones androcéntricas en que se destacaba el papel del varón en el trabajo y la producción, se ha trazado una distinción importante entre trabajo (actividades manuales que generan productos con valor y uso) y labor (tareas que no siempre dejan huellas, pero que de igual forma son necesarias para el mantenimiento de los grupos humanos). Incluso, esto ha dado lugar a que algunas investigadoras españolas hayan ampliado el concepto de producción para, además de la producción básica (reproducción) y la de objetos, incluir una "producción de mantenimiento" que comprenda el conjunto de actividades realizadas en el "tiempo cotidiano" y relacionadas con el sostenimiento y el bienestar de los miembros de un grupo social, como son la preparación, distribución, consumo y almacenamiento de los alimentos, así como el cuidado, la salud, la higiene, la protección, y en general la socialización de los miembros del grupo [Falcó Martí, 2003].

visible la presencia femenina en el registro arqueológico sino también de analizar a los grupos domésticos en su interrelación con la sociedad más amplia. Nos referimos a planteamientos que presuponían que los hombres cazaban mientras las mujeres recolectaban o que ellos eran los inventores de tecnologías clave para el desarrollo de las sociedades humanas y los especialistas en producir diferentes instrumentos que las mujeres usaban para sus tareas cotidianas.⁴ Como subraya Julia Hendon [1996], las unidades domésticas no son entidades sociales homogéneas e indiferenciadas, pues responden a condiciones externas, además de ser politizadas en el sentido de que sus relaciones internas se encuentran afectadas por la estructura económica y política de la sociedad en su conjunto.

Los grupos domésticos pueden ser enfocados como un conjunto de actores sociales diferenciados según la edad, el género, el poder y los roles respectivos, mismos que interactúan de forma dinámica dentro de la red de las relaciones sociales y económicas establecidas en la sociedad más amplia [Hendon, *op. cit.*; Pollock, 1999; Wiesheu, 2003a].⁵ Lo anterior al ubicar el ámbito doméstico dentro del contexto sociopolítico general y analizar cómo los imperativos políticos oficiales afectan e impactan variables como la especialización ocupacional o la organización de la producción.

En este contexto, cabe afirmar que una verdadera arqueología de género consiste no solamente en hacer visibles a las mujeres en las sociedades pretéritas (o, como lo han llamado algunos, en “recuperar las voces perdidas” [Conkey y Gero, 1997]). Se trata de reconocer el trabajo femenino en un extenso ámbito de actividades que muchas veces habían sido consideradas de dominio masculino, a la vez que analizar las relaciones de género en tanto se entrecruzan con otras dimensiones de la identidad social y determinar los roles dentro de una división del trabajo genérica tal como ésta se comporta y se impacta dentro de la dinámica creada en la sociedad en su conjunto.

Siguiendo a Gilchrist [*op. cit.*], los roles de género se refieren a las actividades o posiciones de estatus asociadas con los géneros acorde a la sociedad en cuestión. Por su parte, las relaciones de género son aquellas relaciones sociales culturalmente específicas que caracterizan las actitudes hacia los diferentes géneros o las relaciones entre los mismos.

⁴ Como afirma Falcó Martí [2003:45 y s], efectivamente muchas de las actividades sociales que han sido atribuidas al género masculino, simplemente han sido asumidas por muchos investigadores, pero en ningún caso han sido demostradas analíticamente. Nelson [1997] agregaría aquí que gran parte de este tipo de afirmaciones sesgadas derivan de una “esencialización” o polarización respecto a lo que se ha considerado el trabajo de un varón en nuestra visión occidental, a diferencia del de una mujer.

⁵ Al respecto, Hendon [1996:47] usa como equivalentes los términos de unidad doméstica (*household*) y de grupo doméstico (*domestic group*) como refiriéndose a aquel grupo social orientado a tareas, que cohabita, es simbólicamente significativo y constituye la unidad social mayor después del individuo.

Una discusión en particular sobre la especialización artesanal según el género permite señalar una participación diferencial al interior de procesos económicos particulares, así como dentro de sus contextos sociopolíticos generales. Lo anterior en el marco de la investigación de la dinámica que los roles de género jugaron en los cambios gestados al interior de la división del trabajo, así como en los contextos de producción y de consumo en las unidades domésticas. Esto permite trazar la conformación de patrones de especialización específicos, como el de tipo dependiente o "agregado" (*attached*, en inglés), que por lo general cuenta con el patrocinio de los sectores oficiales y en cuyo marco se llegan a administrar directamente algunos rubros claves en la economía política.⁶

Asimismo, en la determinación de los roles de género, según las diferentes actividades o posiciones de estatus de los miembros de una sociedad dada, revisite una gran importancia la asignación o atribución de género (*gender attribution*). Mediante ésta, en los estudios arqueológicos, se buscan relacionar actividades específicas, artefactos e incluso espacios, con hombres o mujeres, lo cual debe incluir planteamientos puntuales referentes a los posibles indicadores materiales del trabajo desempeñado por un género en particular [*cfr.* Gilchrist, *op. cit.*].

El género se encuentra íntimamente conectado con la división del trabajo, ya que muchas veces representa la categoría social primaria que determina quién realiza una tarea determinada [Costin, 2001]. La atribución de género resulta crucial, en particular en el estudio de los patrones de especialización ocupacional que se observan en la conformación de las sociedades complejas, en las que el poder y la posición social derivan con frecuencia del trabajo realizado por un individuo dentro de un grupo social. Por ello, la ocupación conforma otro elemento importante para definir la identidad social dentro de esquemas dados de la división del trabajo. Éstos, a su vez, pueden dar lugar a modos específicos de la organización de la producción, en cuyo análisis la categoría de género aún se ha tomado muy poco en cuenta. Aquí, un estudio riguroso de la atribución de género contribuye asimismo a evitar la tendencia a perpetuar estereotipos y a desarrollar modelos plausibles de los roles de género y las relaciones genéricas de producción [Costin, 1996, 2001].

En análisis comparativos de datos etnográficos, se ha observado que existe una tendencia general hacia una segregación de actividades económicas según

⁶ La especialización implica la existencia de individuos que producen bienes y servicios que ellos no consumen. Siguiendo a Costin [1991, *apud.* Wiesheu, 2003a, 2003b], se generan patrones de especialización cuando se constituye un sistema de organización de la producción diferenciada, regular, permanente y potencialmente institucionalizada, en donde los productores dependen de una relación de intercambio y los consumidores están sujetos a la misma para adquirir los bienes que ellos no producen. La misma autora ha planteado que tales patrones deben de ser analizados mediante un conjunto de dimensiones que incluyen la intensidad, el contexto institucional, la escala y el tipo de producto especializado.

las categorías de género. La analogía etnográfica se ha usado en este contexto como una guía básica para entender mejor los datos arqueológicos. Del estudio intercultural realizado por Murdock y Provost [1973, *apud.* Costin, 1996] respecto de la participación por sexo según las actividades desempeñadas, se desprende que por lo general la división del trabajo parece ser más pronunciada en la elaboración de rubros artesanales que en la producción de alimentos. Por su parte, las mujeres tendían con más frecuencia a hacer ollas y elaborar textiles, mientras que los instrumentos de piedra eran más del dominio masculino.⁷

No obstante que aquí existe el riesgo de generalizar esquemas particulares de la división del trabajo, los estudios interculturales de este tipo parecen indicar que los grupos de artesanos están en su mayoría constituidos por hombres —en 75%— y que las mujeres elaboraron artesanías sólo en una cuarta parte de las industrias consideradas. En las sociedades complejas, los hombres no solamente suelen ser en mayor medida los productores artesanales, sino también los especialistas artesanales; pero cuando se trata de un rubro artesanal elaborado en casa para uso doméstico, es más probable que se trate de mujeres. Por su parte, cuando la producción se encuentra destinada al intercambio fuera de la unidad doméstica, casi siempre puede atribuirse a un especialista masculino [Costin, 1996].

Aún así, tal como señala Cathy Costin [1996, 2001], la asignación de tareas según el género se comporta de una forma bastante idiosincrásica sobre una base global, ya que tales categorizaciones no siempre resultan ser universales. Lo anterior debido a que dentro de un marco intercultural pocos rubros artesanales pueden atribuirse a un sólo género, de modo que el tipo de actividades realizadas en casos específicos puede variar bastante según la sociedad en cuestión. Incluso, dentro de una sociedad dada puede existir una división del trabajo muy pronunciada, dentro de la cual se puede acusar una participación diferencial de acuerdo con las tareas realizadas dentro de la secuencia de un mismo proceso de producción. En este sentido, Nelson [*op. cit.*] señala que por ejemplo en la producción de cerámica, diferentes secuencias, tales como la obtención de la arcilla, su procesamiento, el modelar de las ollas, el decorarlas y hornearlas, etcétera, no forzosamente eran realizadas por el mismo individuo. Por tanto, quizá varias personas, y de diferente género, pudieron contribuir al producto final.

Asimismo, basándose en la muestra etnográfica contenida en el archivo del *Human Relations Area File* (HRAF), Cathy Costin [*op. cit.*] deduce que incluso en los casos donde hombres y mujeres trabajan en la misma actividad, ambos usan diferentes materiales y tecnologías, elaboran diferentes productos, o participan en esferas de distribución distintivas. Como ejemplo de esta situación, Costin men-

⁷ Según señala Gilchrist [*op. cit.*], aquí se consideraron 50 actividades dentro de una muestra de 185 sociedades.

ciona a los ashanti, en África, donde las mujeres producían cerámica doméstica utilitaria, mientras que los hombres elaboraban vasijas rituales especiales. Entre los hausa, también en esta región, las mujeres tejían telas de algodón en un telar amplio para el intercambio a larga distancia, en tanto que los hombres usaban telares angostos para el uso local de tejidos. A su vez, entre los incas, tanto hombres como mujeres elaboraron textiles para el Estado, pero se daba aquí una distinción física y conceptual muy importante entre ambos productores.

Cabe señalar que en la mayoría de los estudios arqueológicos se asume que la manufactura de cerámica debe ser atribuida a las mujeres [Wright, en Gero y Conkey, 1991]. Aun así, cuando nos imaginamos a los especialistas artesanales de tiempo completo que se han asociado en especial a las sociedades complejas de las primeras conformaciones urbanas y estatales, seguimos pensando más que nada en que los productores eran hombres. Ello, sobre todo cuando la producción se realiza en contextos no domésticos, cuando se introducen tecnologías de manufactura más sofisticadas (como la metalurgia, en el caso del Viejo Mundo o el torno en la elaboración de la cerámica) o también cuando aparentemente nos encontramos con patrones de especialización del tipo dependiente.

No obstante, existen rubros artesanales que pudieran figurar como claros marcadores de identidad de género, como es el caso de los textiles, que en muchas sociedades preindustriales eran elaboradas por el sector femenino. También fue el caso de las culturas mesoamericanas [Rodríguez-Shadow, 1997; Brumfiel, 1991 y Hendon, 1997], en donde hilar y tejer llegaron a constituir importantes analogías metonímicas que aludían a los roles reproductivos de las mujeres [Tate, 1999]. Empero, estas actividades eran desarrolladas por las mujeres de todos los estratos sociales y en las unidades domésticas tanto del sector de la élite como de la población común, con la diferencia de que para las mujeres de la élite el trabajo textil representó un importante instrumento para “fabricar” alianzas estratégicas —aunque de seguro negociadas por los hombres—. En cambio, para las mujeres de los demás sectores sociales constituyó una pesada carga adicional de trabajo impuesta como una obligación tributaria, sobre todo en lo concerniente a las sociedades imperiales del Posclásico.

El trabajo textil de las mujeres en el México prehispánico se desarrollaba, por lo tanto, al interior de las unidades domésticas y en forma de una ocupación de tiempo parcial. Este esquema hace patente la existencia de un diseño de producción característico de una organización económica dual [Wiesheu, 2003a], en la cual se duplicaban muchas de las actividades productivas dentro del ámbito oficial y de otros sectores de la sociedad.⁸

⁸ En las sociedades complejas tempranas los individuos de alto estatus social producían los objetos necesarios para su uso dentro de la economía oficial en sus propias unidades do-

Por otra parte, cabe destacar que recientemente varios autores han estado cuestionando la tradicional visión monolítica de la especialización artesanal, según la cual ésta evolucionó desde una producción doméstica a pequeña escala y de tiempo parcial, así como para un consumo interno o local, a una manufactura intensiva a gran escala realizada en contextos no domésticos, de tiempo completo, y destinada a una amplia red de consumidores (tal como se ha asumido, por ejemplo, para la cultura teotihuacana del periodo Clásico). Sin embargo, como plantean al respecto Feinman y Nicholas [2000], en Mesoamérica no se han identificado claramente talleres u otras instalaciones de producción específicas.⁹ Tal parece que en esta área cultural la actividad artesanal ocurría predominantemente en contextos domésticos, como sucede incluso en Teotihuacán, al existir evidencias de labores especializadas en los conjuntos departamentales.

En las unidades domésticas mesoamericanas, no solamente se lograban altos volúmenes de producción a través de especializaciones de tiempo parcial, sino que también muchas veces se elaboraban simultáneamente diferentes bienes artesanales. Como testimonio tenemos los hallazgos de los mismos autores en el periodo Clásico en Ejutla, Oaxaca, donde identificaron contextos domésticos de producción de lapidaria, cerámica y concha, incluso para el intercambio a larga distancia.

mésticas. Este hecho es distinguido por algunos autores de la especialización dependiente o agregada realizada en lugares de producción formales, asociados a las instituciones dominantes. Es caracterizada como un patrón aparte denominado "especialización inclusiva" (*embedded specialization*), por Ames; o como "producción doméstica intensificada" por Costin [2001]. Respecto de la existencia de artesanos de alto estatus social, esta última autora piensa que muchas veces se trataba de parientes colaterales de las familias gobernantes y que el trabajo artesanal desarrollado en sus propias residencias formaba parte de su papel de élite. De hecho, en lo que respecta a los mayas del periodo Clásico, los trabajos arqueológicos recientes reportan cada vez más evidencias en el sentido de que diversos objetos artesanales, en particular los mismos bienes suntuosos destinados a su uso así como una distribución limitados por parte de la élite, eran elaborados por miembros de este sector. Véase al respecto la interesante investigación desarrollada por Inomata [2001].

⁹ Coincido aquí con el cuestionamiento que hacen Feinman y Nicholas [2000] y Costin [2001] respecto del empleo indiscriminado del término de taller para abarcar cualquier lugar con vestigios de una actividad productiva o de una alta concentración de materiales. Para Costin, en este contexto resulta más apropiado hablar de "lugares de producción". Incluso, se ha sugerido que algunos de los supuestos talleres líticos de sitios como Colha en Belice parecen ser más bien depósitos secundarios, resultado de desechos eliminados de unidades domésticas cercanas [Moholy-Nager, 1990, en King y Potter, 1994]. Para el Clásico Tardío destaca, respecto de este sitio y de varios más de la zona maya, la distribución dispersa en sitios rurales de un trabajo lítico altamente especializado en cuanto a pasos o tipos específicos, asociado a unidades domésticas en cuyo seno éste pudo haber sido heredado a través de las líneas del parentesco. Llama aquí la atención que sitios grandes como Tikal o Copan carecen de evidencias de una producción lítica de tiempo completo, según indican King y Potter [*ibid.*], lo que también podría ser el caso de sitios mesoamericanos como Monte Albán, en el Valle de Oaxaca.

Esto resulta problemático, pues por lo general la especialización se ha considerado un fenómeno desarrollado fuera del ámbito doméstico y que, por tanto, no sigue las líneas del parentesco. Al mismo tiempo, en mi opinión, pone en entredicho no solamente la tradicional visión occidental de una supuesta división en una esfera pública y privada en cuanto a las actividades desarrolladas por hombres y mujeres en las sociedades complejas, sino también la existencia de una estricta división del trabajo según el género, ya que es muy probable que en tal producción doméstica colaboraban varios miembros de una misma unidad doméstica. Es decir, distintas tareas específicas o pasos dentro de la cadena operatoria del proceso productivo pudieron haber sido ejecutadas por diferentes integrantes del grupo doméstico, no solamente de acuerdo con la categoría de género sino también con de la edad o las habilidades artesanales de determinados individuos de la unidad.¹⁰

Asimismo, en la producción artesanal en el ámbito de las sociedades mesoamericanas tempranas tampoco debió existir una rígida segregación espacial según el género en la realización de las diversas actividades artesanales. Esto último se puede observar en casos como el de las viviendas campesinas en la aldea agrícola de Chan Nohol del Clásico Tardío en Belice [Robin, 2004] o en el de un análisis realizado por Hendon [1996] sobre la distribución de artefactos en unas residencias de miembros de la élite no pertenecientes a la familia gobernante. Al interior de la zona de Las Sepulturas, al este del núcleo de Copán, la producción de textiles, así como de instrumentos de obsidiana, hueso y concha, se realizaba en las mismas áreas en que se llevaban a cabo actividades rituales junto con las labores domésticas posiblemente femeninas, como cocinar y moler maíz. De ahí que se infiera que las actividades femeninas no se encontraban restringidas espacialmente a zonas determinadas dentro de las estructuras habitacionales, al igual que sucede aún hoy en día en las comunidades mayas y en muchas otras poblaciones mesoamericanas actuales. De este modo, y según subraya Costin [2001], en las sociedades preindustriales las especializaciones de tiempo completo son poco frecuentes, aunque quizá con la excepción de aquéllas que están patrocinadas por las instituciones centrales mediante patrones de una especialización del tipo dependiente dentro de la economía política oficial.¹¹

¹⁰ Como señala Hendon [1996], aquí en la práctica la categorización idealizada del “artesano” y el “resto de la unidad doméstica” se quiebra, además de que se plantea el problema de los productores ocultos, integrados en muchos casos por mujeres, ancianos o niños, con cuyo trabajo se hicieron importantes aportaciones a la economía doméstica.

¹¹ Aquí resulta muy sugerente la información arqueológica derivada de los complejos de cuartos de posibles miembros de alto estatus de la corte real dentro de la Estructura II en la Plaza Central de Calakmul, en la que los artesanos elaboraban en la parte inferior del edificio los bienes utilitarios para las necesidades propias de la corte, mientras que en su parte superior

Tal como opinan Feinman y Nicholas [2000], gran parte del trabajo artesanal, y sobre todo el de los grupos domésticos, debió haberse desarrollado más bien acorde a patrones de estacionalidad y como complemento de la labor agrícola. El hecho de que en vez de una producción explícita en talleres u otras instalaciones formales (realizada además por un género en particular) debieron existir esquemas particulares de un trabajo cooperativo dentro de las unidades domésticas (tanto de la élite como de la población común en varios rubros artesanales) nos obliga a ser más flexibles en nuestras atribuciones de género e investigar con más cuidado los contextos de producción.

Requerimos, por tanto, de trabajos más puntuales en la detección de las áreas de actividad dentro de las unidades habitacionales, para así poder reconstruir los roles genéricos en la especialización ocupacional más allá de las categorizaciones sesgadas acerca de rígidos esquemas de la división del trabajo según actividades masculinas y femeninas. Una tarea importante a este respecto consiste en rastrear la participación femenina en la producción especializada de bienes de prestigio, así como de bienes utilitarios, tanto en las instituciones centrales y residencias de la élite como en las unidades domésticas de otros sectores sociales.

Concluyo estas reflexiones con una cita tomada de un artículo en donde Julia Hendon [1996:55] hace una revisión de las aproximaciones arqueológicas a la organización de la labor doméstica. Junto con ella podemos afirmar que

[...] al enfocarnos en la acción de las mujeres, la investigación sobre las unidades domésticas y la producción especializada despeja algo más la complejidad de lo que un grupo doméstico hace, convirtiendo así a la unidad habitacional en un objeto más interesante de estudio [Hendon, 1996:55].

Esto no solamente hace visible a la mujer dentro del registro arqueológico, sino también permite aproximarnos mediante el estudio de la vida cotidiana a las unidades domésticas de los diferentes sectores de una sociedad compleja, a generar interpretaciones sobre las relaciones de género y a hacer inferencias más atinadas en torno a la configuración de esquemas particulares de la división del trabajo. Actualmente, el empleo explícito de un análisis de género debería ya formar parte integral de cualquier investigación arqueológica que se emprenda sobre unidades domésticas, tanto de la élite como de la población común.

se producían bienes de prestigio como los textiles y de concha. En ambos contextos, la actividad artesanal se desarrollaba, quizás a través de tal especialización dependiente, en cuartos distintos según el bien producido. De esto, Robin [2004] deduce que la vida cotidiana de diversos miembros de la corte real de Calakmul muestra un alto grado de segregación espacial de acuerdo con el estatus, la ocupación y el género.

BIBLIOGRAFÍA

Brumfiel, Elizabeth

- 1991 "Weaving and cooking: Women's production in Aztec Mexico", en Gero, Joan M. y Margaret W. Conkey (eds.), *Engendering Archaeology. Women and Prehistory*, Oxford y Cambridge, Basil Blackwell, pp. 224-251.

Conkey, Margaret W. y Joan M. Gero

- 1991 "Tensions, Pluralities and Engendering Archaeology. An Introduction to Women and Prehistory", en Gero Joan M. y Margaret Conkey (eds.), *Engendering Archaeology. Women and Prehistory*, Oxford y Cambridge, Basil Blackwell, pp. 3-30.
- 1997 "Programme to Practice: Gender and Feminism in Archaeology", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 26, pp. 11-37.

Costin, Cathy Lynn

- 1996 "Exploring the Relationship Between Gender and Craft in Complex Societies: Methodological and Theoretical Issues of Gender Attribution", en Wright, Rita P. (ed.), *Gender and Archaeology*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, pp. 111-140.
- 2001 "Craft Production Systems", en Feinman, G., T. D. Price (eds.), *Archaeology at the Millennium: A Sourcebook*, Nueva York, Kluwe, Academic/Plenum, pp. 273-325.

Falcó Martí, Ruth

- 2003 *La arqueología del género: Espacios de mujeres, mujeres con espacio*, Alicante, Centro de Estudios sobre la Mujer, Universidad de Alicante.

Feinman, Gary y Linda M. Nicholas

- 2000 "High-Intensity Household-Scale Production in Ancient Mesoamerica. A Perspective from Ejutla, Oacaxa", en Feinman, Gary y Linda Manzanilla (eds.), *Cultural Evolution: Contemporary Viewpoints*, Nueva York, Kluwer Academic/Plenum.

Gero, Joan M. y Margaret Conkey

- 1991 *Engendering Archaeology. Women and Prehistory*, Oxford y Cambridge, Basil Blackwell.

Gilchrist, Roberta

- 1999 *Gender and Archaeology. Contesting the Past*, Londres y Nueva York, Routledge.

Hendon, Julia A.

- 1996 "Archaeological Approaches to the Organization of Labor: Household Practice and Domestic Relations", en *Annual Review of Archaeology*, núm. 25, pp. 45-61.
- 1997 "Women's Work, Women's Space, and Women's Status Among the Classic Period Maya Elite of the Copan Valley, Honduras", en Claassen, Cheryl y Rosemary A. Joyce (eds.), *Women in Prehistory. North America and Mesoamerica*, Filadelfia, University of Pennsylvania State, pp. 33-46.

Inomata, Takeshi

- 2001 "The Power and Ideology of Artistic Creation. Elite Craft Specialists in Classic Maya Society", en *Current Anthropology*, núm. 42, vol. 3, pp. 321-349.

Joyce, Rosemary

- 2000 *Gender and Power in Prehispanic Mesoamerica*, Austin, University of Texas Press.

King, Eleanor y Daniel Potter

- 1994 "Small Sites in Prehistoric Mayan Socioeconomic Organization: A Perspective from Colha, Belize", en Schwartz, Glenn M. y Steven E. Falconer (eds.), *Archaeological*

Views From The Countryside. Village Communities in Early Complex Societies, Washington y Londres, Smithsonian Institution Press, pp. 62-90.

Nelson, Sarah Milledge

1997 *Gender in Archaeology. Analyzing Power and Prestige*, Walnut Creek, Altamira.

Pollock, Susan

1999 *Ancient Mesopotamia. The Eden that never was*, Cambridge, Cambridge University Press.

Robin, Cynthia

2004 "Social Diversity and Everyday Life within Classic Maya Settlements", en Hendon, Julia A. y Rosemary A. Joyce (eds.), *Mesoamerican Archaeology*, Blackwell Publishing, pp. 148-168.

Rodríguez-Shadow, María J.

1997 *La mujer azteca*, México, UAEM.

2004 "La teoría de género y los vestigios arqueológicos", en *Diario de Campo*, núm. 67, julio, pp. 32 y s.

Silverblatt, Irene

1988 "Women in States", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 17, pp. 427-460.

Tate, Carolyn E.

1999 "Writing on the face of the moon. Women's products, archetypes, and power in ancient Maya civilization", en Sweely, Tracy L. (ed.), *Manifesting Power. Gender and the Interpretation of Power in Archaeology*, Londres y Nueva York, pp. 81-102.

Wiesheu, Walburga

2003a "Perspectivas de la investigación urbana en arqueología. La economía política de las ciudades arcaicas", en *Memoria Electrónica del III Coloquio de la Maestría en Arqueología*, México, ENAH.

2003b "La economía política de las ciudades arcaicas: algunos patrones de especialización en las sociedades urbanas tempranas", en Sánchez, S. y S. Prado (coords.), *La investigación científica en la ENAH*, México, ENAH, pp. 357-363.

Wright, Rita P.

1996 "Gendered Ways of Knowing in Archaeology", en *Gender and Archaeology*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, pp. 1-19.

UNA APROXIMACIÓN ARQUEOLÓGICA A LA TEMÁTICA DEL COLOR EN EL MÉXICO ANTIGUO*

Luis Gómez Gastélum

Departamento de Estudios Mesoamericanos y Mexicanos-
Universidad de Guadalajara

RESUMEN: *Una asignatura pendiente en los estudios arqueológicos en México es la que se ocupa de los colores que tuvieron en vida los objetos remotos. Aún hoy, vestigios antiguos además de las prácticas de grupos étnicos descendientes de los precolombinos atestiguan que la gama cromática está vinculada con la vida ritual de las sociedades. La investigación sistemática de este asunto dará nuevas luces sobre las conductas simbólicas involucradas en sus sistemas rituales. Por ello, se expone una propuesta de análisis referente a la visión de los colores en el México antiguo. Aquí se discuten las aportaciones teóricas concernientes al cromatismo elaboradas por la antropología, en cuanto a su percepción y a sus significados culturales. Segundo, se observan las contribuciones que las diversas disciplinas antropológicas han realizado sobre el tema en Mesoamérica, atendiendo a su significado simbólico. Por último, se desglosa la proposición para que la arqueología aborde el fenómeno cromático.*

ABSTRACT: *An outstanding subject in the Mexican archaeological studies is that to take up about the color of the archaeological objects in a live society. Today, the ancient remains likewise the practices of the ethnic groups descendant from the Precolumbian peoples testify that the chromatic scale is linked with the ritual life of the societies. The systematic research of this issue will give new lights about the symbolic behavior involucrate in their ritual systems. So, here I put forward a proposal for the analyses of the colors vision in the ancient Mexico. In this, we discuss the theoretical contributions about chromatics from the anthropology, in the perception field and the cultural meaning. Second, we observe the contributions in this issue for Mesoamerica from the several anthropological areas, to pay attention to symbolic meaning as the main point. At last, we detach how the archaeology can to approach the chromatic phenomenon.*

PALABRAS CLAVE: *color, percepción, cognición, simbolismo, Mesoamérica*

- * Se reconoce el apoyo para la investigación del Programa para el Mejoramiento del Profesorado de las Instituciones de Educación Superior (PROMEP) de la Secretaría de Educación Pública, mediante el folio UDC-390 y el anexo P/PROMEP 2000-14-01; del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, a través de la beca con número de registro 159397; así como de la Universidad de Guadalajara. De igual manera, agradezco la colaboración de Cristina Ramírez Munguía en la obtención y elaboración de las referencias bibliográficas, así como las sugerencias de los dictaminadores anónimos de la revista *Cuicuilco*.

INTRODUCCIÓN

Una de las características del mundo donde vivimos es la presencia del color. Al parecer una obviedad, esto remite a una realidad de la vida cotidiana a la que diversas sociedades a través del tiempo le han otorgado distintos valores, en ocasiones con un papel central en la reproducción social. Si bien en la actualidad —dentro del capitalismo tardío— los colores suelen jugar el papel de simple telón de fondo a veces con alguna carga psicológica, en otros tiempos se utilizó la gama cromática como un principio ordenador, ligando así la normalidad de la vida diaria con aquello que linda, o cae de lleno, dentro de lo sagrado. Lo aquí plasmado sólo son aspectos de una temática que en la antropología mexicana ha recibido poca atención: la importancia del color en distintas sociedades a través del tiempo. Consideramos un buen punto de partida la siguiente pregunta: ¿qué es el color?, o mejor dicho ¿qué es el color para una sociedad? Las respuestas se irán bordando conforme se desarrollen estas líneas.

Si el principal interés es abordar poblaciones pretéritas cuyo acceso principal o exclusivo se da a través de la arqueología, entonces las preguntas expresadas necesariamente deben aplicarse a materiales arqueológicos. De éstos se conoce su procedencia desde excavaciones controladas o recolecciones de superficie y, por lo tanto, suelen carecer del color original. Esta particularidad se presenta, en los primeros, por causa de los agentes existentes en la matriz de sedimentos que los cubre; mientras que en los segundos, por los procesos de intemperización que han sufrido.

En la práctica, tal hecho modifica la atención recibida, así como las observaciones que sobre ellos se ofrecen. Por tal razón, se parte de la consideración de que la comprensión y explicación de los procesos sociales a través de la cultura material arqueológica se enriquecerán cuando los arqueólogos, en lugar de tratar simplemente con estos materiales, hagan un esfuerzo por observarlos como integrantes de un contexto sistémico,¹ con las características y los colores originales.

Una de las maneras para restituirle el color a los vestigios, sobre todo a aquellos que los pierden —además de observar sus características físicas y proponer la reconstrucción correspondiente— es indagar cómo fue la concepción cromática de la sociedad que los utilizó. Lograrlo no debería tener mayor problema, ya sea *utilizando* fuentes escritas (si las hay) o bien a través del procedimiento de proponer hipótesis obtenidas de los estudios etnológicos y etnohistóricos, a corroborarse contrastándolos con los contextos arqueológicos. No debe olvidarse que es un procedimiento común en arqueología, según lo propone la arqueología social iberoamericana [Bate,

¹ De acuerdo con Michael B. Schiffer “[...] el *contexto sistémico* se refiere a la condición de un elemento que está participando en un sistema conductual”; es decir, un objeto utilizado por una sociedad viva [1990:83].

1998:46]. Así, es menester revisar cómo la antropología, en general, ha abordado el estudio de los colores vistos por diversas sociedades humanas.

LA PROPUESTA SEMINAL DE BERLIN Y KAY: LA PERCEPCIÓN

Aunque desde hace ya bastante tiempo las publicaciones etnográficas y etnológicas daban cuenta del uso que las sociedades “primitivas” hacían de los colores, no fue sino hasta los trabajos de Brent Berlin y Paul Kay [1999] cuando esta problemática se volvió central, al menos en la lingüística antropológica. Concebidos en principio como una respuesta a la posición de la extrema relatividad lingüística, dichos estudios abrieron una línea de reflexión muy provechosa para este tema. Los académicos citados efectuaron una investigación entre hablantes de veinte lenguas, consistente en enfrentarlos a tablas cromáticas, pedirles que definieran los colores percibidos y los denominaran. Luego del análisis encontraron que en cada uno de los idiomas existían áreas relativamente constantes para cada tonalidad, correspondientes con un número restringido de vocablos bautizados como “términos de color básico”. Tomando como base el principio biológico de la percepción a través del sentido de la vista, señalaron lo siguiente:

En suma, nuestros dos mayores hallazgos indican que los referentes para los términos de colores básicos de todos los idiomas parecen ser extraídos de un juego de once categorías perceptuales básicas universales, y éstas se codifican en la historia de un lenguaje dado en un orden parcialmente fijado. No parece haber evidencia que indique que las diferencias en la complejidad de los léxicos de los colores básicos entre una lengua y otra reflejen diferencias de percepción entre los hablantes de estos idiomas [Berlin y Kay, 1999:4 y s].²

Sin embargo, no sólo propusieron la existencia de “universales”, lo que abrió un acalorado debate prolongado hasta nuestros días, sino que además rebasaron los límites de la lingüística al señalar que estos términos “[...] parecen estar relacionados con el desarrollo histórico de todos los idiomas de una manera que propiamente pueden ser denominados como evolutivos” [*ibid.*:1]. Hacemos aquí un paréntesis para sugerir que, si esto es así, la propuesta puede ser puesta a prueba desde diversas disciplinas, como la arqueología. Volviendo con los autores, sus resultados apuntan a un proceso con las siguientes características:

Si un idioma codifica menos que las once categorías de colores básicos, entonces hay limitaciones estrictas en que éstas pueden codificarse. Las restricciones distribucionales de los términos de color en los idiomas son:

² Todas las citas cuyo idioma original es el inglés y el francés fueron traducidas al español por el autor.

1. Todos los idiomas tienen términos para blanco y negro.
2. Si un idioma tiene tres términos, entonces tiene uno para rojo.
3. Si una lengua tiene cuatro términos, entonces tiene uno para verde o amarillo (pero no ambos).
4. Si un idioma tiene cinco términos, entonces tiene uno para verde y amarillo.
5. Si una lengua tiene seis términos, entonces tiene uno para azul.
6. Si un idioma tiene siete términos, entonces tiene uno para café.
7. Si una lengua tiene ocho términos, entonces tiene uno para púrpura, rosa, anaranjado, gris, o alguna combinación de éstos [*ibid.*:2 y s].

Esta investigación se realizó entre pueblos con diversos grados de desarrollo, pero todos insertos dentro del mundo contemporáneo, por lo cual ha sido considerado como un estudio sobre las condiciones “actuales” del lenguaje. Sin embargo, por sus características, cada uno de los puntos arriba anotados se constituyó como una fase dentro del proceso evolutivo de los términos de los colores básicos. De hecho se sugiere que así debió suceder, pues

[...] no hay razón para suponer que esta generalización, que se aplica tan claramente en el presente, no pueda aplicarse también en el pasado; al menos no conocemos resultados de la lingüística histórica —o de cualquier otra disciplina— que pudieran incitar a ver la propuesta de manera diferente [*ibid.*:14].

Indican los investigadores que

[...] al menos pueden ser reconocidas siete etapas en la evolución de los términos de colores básicos. Éstas y sus vocablos son las siguientes:

Etapas I. Negro, blanco (dos términos)

Etapas II. Negro, blanco, rojo (tres términos)

Etapas IIIa. Negro, blanco, rojo, verde (incluyendo a los azules) (cuatro términos)

Etapas IIIb. Negro, blanco, rojo, amarillo (cuatro términos)

Etapas IV. Negro, blanco, rojo, verde, amarillo (cinco términos)

Etapas V. Negro, blanco, rojo, verde, amarillo, azul (seis términos)

Etapas VI. Negro, blanco, rojo, verde, amarillo, azul, café (siete términos)

Etapas VII. Negro, blanco, rojo, verde, amarillo, azul, café, púrpura, rosa, anaranjado, gris (ocho, nueve, diez u once términos) [*ibid.*:22 y s].

Los autores estiman que a través del tiempo pueden convivir, como en la actualidad, sociedades en distintos escalones de dicha serie. En ese sentido, otro de los razonamientos para el modelo expuesto es atender al momento en el que se encuentre el área de estudio, pues tal cosa delimita claramente la forma en que se considerarán los diversos colores, así como sus potenciales significados o simbolizaciones.

La propuesta de Berlin y Kay se presentó de manera sucinta en torno de los términos de colores básicos. Sin embargo, la misma no fue definitiva debido a

las modificaciones producto del debate académico en que se vio envuelta. Uno de los principales cambios aborda la forma de la presentación de estos vocablos aunados a cada etapa evolutiva, ya no tratando colores aislados sino más bien categorías identificadas con las etiquetas de “calor” para los tonos brillantes y “frío” para los oscuros, sobre todo en las etapas iniciales. Hacia 1975, Brent Berlin y Elois Ann Berlin [1975] publicaron una secuencia revisada. Dicha modificación abrió un nuevo espacio de controversia, donde el uso de las etiquetas “calor-claridad” contra “fresco-oscuridad” no fue aclarado (o quizá no fue bien entendido), ya que provocó una polémica en torno de las bases de dicha distinción, al grado de discutirse si estaba relacionado con la física de la luz; es decir, con la longitud de onda necesaria para que un rayo luminoso tome determinada tonalidad.

Esta correspondencia fue percibida a través de la elicitación etnográfica sin entrar de lleno a la problemática de la definición del significado de los términos de los colores básicos. No obstante, consideramos que para los autores de la idea original tal temática nunca fue una preocupación, aunque se tratase de manera marginal en la reformulación citada [*ibid.*:67, 86].

Pero volviendo al asunto de interés, su debate y la obtención de nueva información han permitido un replanteamiento en la formulación de la mecánica del modelo. De tal manera se sugiere que

[...] el desarrollo temporal de los sistemas de términos de colores básicos debe ser visto no como un solo proceso, sino como dos procesos parcialmente independientes: i) la división de las categorías compuestas en los seis colores fundamentales, y ii) la combinación de las categorías fundamentales en las categorías derivadas [Kay *et al.*, 1997:29 y s].

A partir de lo anterior, presenta la siguiente secuencia:

ETAPA	TÉRMINOS DE LOS COLORES
I	blanco/rojo/amarillo (canal cálido claro) negro/verde/azul (canal frío oscuro)
II	blanco rojo/amarillo negro/verde/azul
III verdiazul	blanco rojo/amarillo verde/azul negro

ETAPA	TÉRMINOS DE LOS COLORES
III negriazul	blanco rojo/amarillo verde negro/azul
III negro verdiazul	blanco rojo amarillo negro/verde/azul
IV verdiazul	blanco rojo amarillo verde/azul negro
IV negriazul	blanco rojo amarillo verde negro/azul
V	blanco rojo amarillo verde azul negro

Hasta aquí la discusión se ha limitado al orden de aparición de los términos para designar a los colores básicos en los idiomas existentes, señalándolos como un fenómeno universal. Esta aseveración se basa en el principio biológico de la percepción a través del sentido de la vista. Según lo indica Robert MacLaury, “[...] el orden evolucionista presupone un determinante perceptual panhumano: Toda la gente ve el color de la misma manera y nombra lo que ve como lo plantea la necesidad funcional” [MacLaury, 2002:1]. Se considera necesario retomar la discusión porque no se aborda el problema en torno de los significados (o simbolizaciones) de los colores, sino solamente se explora la relación entre la percepción visual, la distinción de los diferentes colores básicos y su denominación lingüística. Es algo que está lejos del área de interés, aunque debe reconocerse que es aquí donde se encuentran las bases para el estudio propuesto, bastando para ello ligar al modelo con la cuestión del simbolismo y construir hipótesis a contrastar con los contextos arqueológicos pertinentes.

LA SIGNIFICACIÓN: LOS TRABAJOS DE WIERZBICKA

Mucha de la controversia generada por los planteamientos de Berlin y Kay se centró en la problemática del significado o la simbolización. Sin embargo, además de desbordar su investigación, al parecer eso ni siquiera fue algo que buscaran dilucidar. Los intentos para entrar en este terreno vienen desde otro lado, con Anna Wierzbicka. Para ello, la autora realiza un análisis semántico y lingüístico, acercándose al estudio del sentido mediante un examen etimológico de los términos referentes a los colores básicos y encontrando que éste es histórico; por lo tanto, estable al interior de una comunidad lingüística en un determinado momento, pero cambiante si se modifican las condiciones en su origen. El primer planteamiento es que si el interés está en conocer la acepción de tales vocablos y si por ello se entiende lo que la gente piensa cuando usa las palabras en cuestión, entonces eso debe estudiarse [Wierzbicka, 1990:100]. Con esta declaración se abre una perspectiva diferente a la de Berlin y Kay, si bien basada en aquélla, reconoce que

[...] la percepción del color es, en general, la misma para todos los grupos humanos [...]. Pero la conceptualización del color es distinta en diferentes culturas, aunque también hay algunas similitudes notables. El universalismo extremo en el estudio del lenguaje y la cognición es tan infundado y tan peligroso como el relativismo cultural extremo. Lo que sucede en la retina y en el cerebro no es reflejado directamente en el lenguaje. Éste muestra lo que sucede en la mente, no lo que pasa en el cerebro; y nuestras mentes están determinadas, parcialmente, por nuestra cultura particular [*ibid.*:102 y s].

Dicha distinción pone la discusión en el terreno de la cognición y de la cultura. Es la puerta de entrada para el tema, pues en palabras de la autora

[...] el significado de una palabra es, hablando groseramente, lo que la gente 'piensa', o 'tiene en mente' cuando la usa. A partir de lo que 'piensan' o 'tienen en mente' puede variar algo dependiendo del contexto y la situación; [así] deberíamos especificar que 'significado' tiene que ver con los aspectos constantes, no con los variables, del uso de una palabra. Estos pueden ser comprobados en una variedad de formas, incluyendo un metódico estudio introspectivo, un estudio de fraseología común, metáforas comunes, cuestionamiento de informantes, experimentos psicolingüísticos de diferentes tipos, etcétera. Todos estos métodos revelan que, en la mente de los hablantes, las palabras están mutuamente relacionadas de diferentes maneras y nos permiten establecer CÓMO están conectadas [*ibid.*:107; mayúsculas en el original].

Una vez efectuado el análisis, Wierzbicka encuentra más similitudes que diferencias en la significación de los términos de colores básicos, dadas por la existencia de experiencias cotidianas comunes. El color es, en principio, un fenómeno físico percibido a través de la vista y para comunicarlo hay que hacerlo en referencia a un soporte donde se manifiesta. Así,

[...] la principal conclusión que emerge del presente análisis [de Wierzbicka] es que los conceptos del color están anclados en ciertos 'universales de la experiencia humana', y que estos universales pueden ser identificados, hablando groseramente, como día y noche, fuego, sol, vegetación, cielo y tierra. Las sensaciones de color ocurren en nuestros cerebros, no en el mundo externo y su naturaleza probablemente está determinada en gran parte por nuestra biología humana (que nos liga, en alguna medida, con otros primates); pero para ser capaces de comunicar en torno de estas sensaciones, las proyectamos hacia algo en nuestro ambiente compartido [*ibid.*:140 y s].

Establecido lo anterior, sobre la base de sus propias conclusiones Wierzbicka reformula la secuencia de Berlin y Kay, ofreciendo una primera propuesta para acercarse al significado. Su modelo es el siguiente:

ETAPA	COLORES QUE HACEN PENSAR EN...
I (dos términos de colores básicos)	fuego, sol, luz del día noche
II (tres términos)	luz del día, noche, fuego y sol
III (cuatro términos)	luz del día, noche, fuego o sol, cielo o cosas que crecen de la tierra
IV (cinco términos)	luz del día, noche, fuego, sol, cielo o cosas que crecen de la tierra
V (seis términos)	luz del día, noche, fuego, sol, cielo, cosas que crecen de la tierra
VI (siete términos)	luz del día, noche, fuego, sol, cielo, cosas que crecen de la tierra, tierra
VII (ocho términos)	luz del día, noche, fuego, sol, cielo, cosas que crecen de la tierra, tierra, dos de los colores anteriores

Si el planteamiento de Wierzbicka se compara con la propuesta de Berlin y Kay, desde la original hasta sus versiones modificadas, es claro que aunque parten de la misma base (el fenómeno de la percepción visual) sus áreas de interés son distintas. Esto no significa que sean excluyentes; al contrario: las concebimos como complementarias. De hecho, las modificaciones realizadas al primer modelo pueden ser aplicadas al segundo, pues tratan lo relativo al orden y las formas de aparición de los vocablos de los colores básicos. Queda pendiente la cuestión sobre por qué aparecen en dicha sucesión y no en otra, pero es un tema que desborda los límites de este escrito.

CONSTRUCCIÓN DE HIPÓTESIS: BERLIN, KAY Y WIERZBICKA VISTOS DESDE LA ARQUEOLOGÍA

Si se toma como punto de partida la aseveración de Berlin y Kay en cuanto a que su propuesta es un modelo evolutivo con profundidad temporal, entonces la arqueología puede ser la disciplina que le otorgue un mayor apoyo empírico. Para ello, se vuelve indispensable el establecimiento de una estrategia de investigación tendiente a ponerlo a prueba.

El razonamiento inicial es el siguiente: si el lenguaje se encuentra anclado en, y a la vez refleja, la realidad, entonces la designación de los términos de colores básicos debe ir acompañada de un manejo de los colores consistente con la exposición de Berlin y Kay. Visto en términos de cultura material —dominio por excelencia de la arqueología—, esto presupone el uso de objetos coloreados de manera acorde con lo planteado para cada una de las etapas evolutivas. Así, debe definirse cuál o cuáles eran los momentos en que se encontraban las sociedades antiguas de interés. De tal modo, si su población observaba tales patrones, entonces esto debería reflejarse en su manejo cromático, por lo cual para un mismo fin habrían de ser utilizados de manera indistinta las diferentes gamas abarcadas en un color básico.

Por otro lado, si bien toma como base la percepción, la idea de Wierzbicka se ocupa de manera preferente del ámbito cognitivo, donde se encuentra la significación. La autora parte del supuesto de que para comunicar la existencia y el significado de los diversos colores básicos, la gente asocia las tonalidades con los fenómenos naturales que les dan soporte. Así, los campos de significación primigenios serían el fuego, el sol, el agua, el cielo, la vegetación y la tierra, entre otros. En términos materiales, para corroborar tal aseveración, en principio habría que encontrar los objetos de colores en contextos asociados con las manifestaciones naturales enunciadas de manera natural o simbólica. No obstante, lo anterior debe entenderse sólo como un puerto de entrada, pues si bien se concuerda con la existencia de las anclas cognitivas universales, es necesario cuidar las particularidades que presenta la región de estudio en los términos de su propia cosmovisión.

De manera congruente con lo expresado, habremos de definir aquí cuál sería el nivel de las sociedades indígenas del México antiguo según lo ya discutido. Desde la investigación seminal de Berlin y Kay se mencionó un par de pueblos contemporáneos con raíces en la época prehispánica, como son los tarascos y los mayas. Utilizando información lingüística y algunas fuentes históricas, determinaron que sus idiomas se encuentran en la fase IV del esquema. Para ese momento, definen el comportamiento de la gama cromática de la siguiente manera:

En la etapa IV el amarillo o el verde, el que no hubiera surgido en la etapa previa, aparece ahora. El término verde incluye en este momento a la mayoría de los azules, independientemente de la variante de la etapa III a través de la cual pasó el idioma. El rojo continúa englobando las áreas del rojo inglés, algunos amarillos rojizos, el púrpura y los rojos violáceos. Presumiblemente, el negro y el blanco continúan siendo privados de la referencia del tono, siendo mayormente restringidos a valores neutrales [Berlin y Kay, *op. cit.*:18 y s].

Si se sigue la propuesta modificada de Kay [*et al.*, 1997], entonces habrá que ubicarse en la etapa IV verdiazul con la cual parece aplicable la conducta expresada. Dadas las características de este estudio, se considera prudente tomar como hipótesis inicial que las sociedades indígenas de los tiempos previos al contacto con los europeos fueron ejemplos de la etapa señalada.

Por último, en este apartado queda por enunciar la situación de la propuesta de Wierzbicka. Habiendo ubicado al México prehispánico dentro de la cuarta etapa de Berlin y Kay, para ese momento la autora indica la existencia de:

1. Colores que lo hacen pensar a uno en la luz del día
2. Colores que lo hacen a uno pensar en la noche
3. Colores que son fáciles de ver y lo hacen pensar a uno en el fuego
4. Colores que son fáciles de ver y lo hacen pensar a uno en el sol
5. Colores que son fáciles de ver, pero que no son aquellos que lo hacen pensar a uno en el fuego o el sol, pueden hacer a uno pensar en cosas que crecen de la tierra o en el cielo [Wierzbicka, *op. cit.*:143].

La secuencia es: blanco, negro, rojo, amarillo y verde/azul, lo que coincide con lo señalado por Berlin y Kay. Mas lo importante es que, al abrirse hacia el significado de los términos, está la base para asomar también a su simbolismo, lo cual dejaremos de momento simplemente como una hipótesis.

EL ACERCAMIENTO DE LA ARQUEOLOGÍA MESOAMERICANISTA AL COLOR

Las aportaciones de la arqueología mesoamericanista con respecto de los colores no son numerosas. Es posible que ello se deba a la costumbre de los arqueólogos por considerar a los materiales como meramente "arqueológicos" y no como integrantes de los contextos sistémicos —en términos de Schiffer [1990]— que dicen buscar. Esto podría inferirse de la opinión de Elizabeth Hill Boone:

No obstante el uso del color en construcciones, relieves y otros trabajos tridimensionales, a menudo es pasado por alto en los estudios del arte y la arquitectura prehispánicos, debido a que mucho de la pintura se ha perdido y porque actualmente el color nos parece relativamente insignificante [1985:1].

La cita es igualmente aplicable a los bienes muebles prehispánicos, que también decoloran las tonalidades originales naturales o aplicadas.

La obra *Painted architecture and polychrome monumental sculpture in Mesoamerica* presenta una panorámica sobre el uso del color y su simbolismo durante la época prehispánica. Desde entonces se vislumbra que

[...] a pesar de las evidentes variaciones regionales y temporales, el simbolismo cromático direccional, que es virtualmente global en su distribución total [Nowotny, 1970], representa quizá el ejemplo estructurado más conciso del empleo del color para expresar conceptos religioso-ritualísticos e ideológicos en la Mesoamérica prehispánica [Nicholson, 1985:146].

Aunque también se reconoce, en palabras de H. B. Nicholson, que el asunto debió tener mayor profundidad y complejidad, pues según expresa que

[...] se han hecho algunos intentos para analizar e interpretar las amplias connotaciones ideológicas del color en el centro de México a finales de la época prehispánica [e.g. Beyer, 1965:471-487; Soustelle, 1959:80-84]. Ciertas asociaciones parecen razonablemente obvias y 'naturales', tales como el negro con la noche, la oscuridad y el reino subterrestre, el azul con la esfera celestial diurna y el fenómeno acuático, el verde con la vegetación y la preciosidad en general, el rojo con la sangre sacrificial, y el rojo y amarillo en combinación con el fuego y el calor solar. Sin embargo, probablemente también estuvieron implicadas connotaciones más sutiles y complejas y se necesita investigación adicional [*ibid.*:147].

De momento, aquí detenemos la discusión de la arqueología mesoamericanista sobre los colores. Veamos qué información podemos rescatar desde otras disciplinas.

EL COLOR EN LA COSMOVISIÓN INDÍGENA ANTIGUA Y CONTEMPORÁNEA

Quizás el trabajo que proponga un manejo cromático muy antiguo en el territorio mesoamericano sea el de Robert MacLaury, originalmente presentado como tesis doctoral en 1986. Tiene como base la perspectiva de Berlin y Kay y se desarrollan estas ideas con mayor amplitud, buscando profundidad histórica al utilizar tanto información mesoamericana como de otras regiones ubicadas al norte de México. Sus resultados ubican los idiomas indígenas hablados actualmente en la cuarta etapa del modelo original, aunque algunos aún no llegan a dicho momento. Entonces, ¿cómo reconocerlas desde los contextos arqueológicos? Se propone que es posible al observar los patrones de agrupamiento de color presentes en éstos, donde debe prestarse especial atención al comportamiento de los verdes, amarillos y algunos tonos cafés, que se separan del tronco común entre las etapas II y III [Berlin y Kay, *op. cit.*:17 y s].

A partir de la discusión del grado evolutivo en el México antiguo y de la forma del proceso de disgregación cromática, se ofrece un panorama histórico en torno de la percepción del color. Primero indica: “[...] la mayoría de las sociedades de nivel estatal en la antigua Mesoamérica también nombraban cinco [categorías de color]”, colocándolas de lleno en la etapa mencionada [MacLaury, 1986:61]. Segundo, trabaja con la categoría de colores compuestos, donde incluye una noción de clasificación que ordena los colores en calientes y fríos. Señala:

Una *categoría compuesta de color básico* contiene tres o dos de las seis sensaciones puras. Las categorías compuestas más comunes son brillante-cálido [*light-warm*] (blanco, rojo, amarillo), oscuro-frío [*dark-cool*] (negro, verde, azul), caliente [*warm*] (rojo, amarillo) y frío [*cool*] (verde, azul)” [*ibid.*:5; cursivas en el original].

Tercero, además de discutir cuáles serían las dinámicas de la evolución mencionada, define las etapas en donde se encontrarían tres troncos idiomáticos mesoamericanos. Así, asegura que “[...] el Proto-Otomangue, en un horizonte más temprano que el del Proto-Maya, denominó los colores de dos categorías básicas con al menos seis términos, un sistema de la Etapa I léxicamente complejo” [*ibid.*:II-19, 32].

Una de esas categorías tuvo un enfoque en los tonos cálidos, abarcando cuando menos al rojo, amarillo y púrpura. En lo concerniente al Proto-Maya, éste “[...] denominó tres categorías de color con cinco términos, manteniendo un sistema no más avanzado que la etapa II. El foco de cada término tiene una referencia firmemente establecida a un color puro específico” [*ibid.*]. Por último, al referirse al Proto-Mixtecano menciona que “[...] refleja derivados con significados de ‘negro’, ‘verde’ y ‘azul’, que por sí mismos atestiguan un significado ‘oscuro-frío’ anterior” [*ibid.*:II-15]. Hasta aquí MacLaury, pero no sin antes hacer hincapié en que trabaja exclusivamente sobre el fenómeno de la percepción; no busca averiguar el significado, por lo cual su trabajo pone las bases para comprender el manejo del color que hicieron los antiguos mesoamericanos.

Existe documentación ilustrativa sobre el manejo cromático con su simbología entre las sociedades prehispánicas al momento del contacto europeo. Un ejemplo está en el occidente de México, con cierta información al respecto en fuentes históricas. *La Relación de Michoacán* [1988] fue escrita a mediados del siglo XVI y presenta una descripción del ascenso al poder de su élite dirigente, así como algunos datos de sus costumbres y cosmovisión. En cuanto al asunto que nos ocupa, los tarascos concebían al universo como cuatripartita, como se desprende del siguiente relato de *Ticatame* (uno de los principales sacerdotes tarascos anteriores al establecimiento de su hegemonía):

Una cosa os quiero decir que digáis a vuestros señores, y es que ya saben cómo yo con mi gente ando en los montes trayendo leña para los cues y hago flechas y ando

al campo, por dar de comer al sol y a los dioses celestes y de las cuatro partes del mundo y a la madre *Cuerauaperi* [Alcalá, 1988:58].

Al considerarse el pueblo elegido por sus dioses, plasmaron en su territorio dicha concepción, ya que “[...] tenían puestos cuatro señores principales en cuatro fronteras de la provincia y su reino estaba dividido en cuatro partes” [*ibid.*:229]. Sobre la identificación cromática que conlleva esta manera de ver el mundo, José Corona Núñez señala:

Encontramos cinco deidades llamadas *Tirípeme* distribuidas de la siguiente forma: Tirípeme Quarencha, en el oriente, y éste tiene el color rojo; Tirípeme (Turuptem), en el poniente y le tocaría el color blanco; Tirípeme Xungápeti, en el norte y tiene el color amarillo; y Tirípeme Caheri, en el sur y tendría el color negro. El quinto Tirípeme, llamado Chupi Tirípeme, está colocado en el centro y, como su nombre lo indica, tiene el color azul [Corona, 1993:374 y s].

Existen otros conjuntos de manifestaciones y objetos observantes de este sistema de cinco colores. El primero hace referencia a las nubes y, aunque no es explícito en las fuentes, probablemente se encuentre asociado con los rumbos del universo. Dice *La Relación...* que en la fiesta de *Sicuinidiro* “[...] venían dos principales a aquel baile y éstos representan las nubes blanca y amarilla, colorada y negra, disfrazándose para representar cada nube. Habiendo de representar la nube negra, vestíanse de negro y así de las otras” [Alcalá, 1988:49]. Un segundo grupo de objetos corresponde a las flechas, por sí o simbolizando otros géneros reciben los tonos mencionados. Esto se advierte en la respuesta de *Tariacuri* ante un reclamo de la gente de Coringuaró:

Llegáos acá y oiréis lo que os dijere. Mirad esta flecha que está pintada de verde; se llama *tecoecha xundanga* y son los plumajes verdes que piden.

Y mostráles otra y díjoles:

– Estos son los collares de turquesa que dicen; y ésta de plumas blancas, es la plata que piden; y ésta de estas plumas amarillas, es el oro que piden; y ésta de las plumas coloradas, son penachos colorados y éstas son las plumas ricas y estos pedernales que tienen puestos son mantas. Y éstas de cuatro colores de pedernales blancos y negros y amarillos y colorados, éstos son mantenimientos: maíz y frijoles y otras semillas. Esto es lo que ellos piden, llevádselos [*ibid.*:140 y s].

La cita es de interés porque, además de reforzar la asociación entre colores y flechas, habla de la conexión entre el sistema cromático y otros elementos presentes en el contexto sistémico tarasco. El caso específico de los mantenimientos es corroborado por Corona Núñez:

Como toda semilla conectada con el ritual se cultivaban *cinco* clases de chíá en representación de las casas del *Sol*. Estas clases eran: roja: *ahpari-eténgari* o *charápeti-ahpari*

(para la casa del Oriente); blanca: *ahpari-epes* (para la casa del Poniente); amarilla: *ahapari-tiripehpsi* (para la casa del Norte); negra: *ahpari-tiranguí* (para la casa del Sur); y azul: *cuiníquicha* (para la casa del Centro) [...]. Igual ritual funcionaba respecto del maíz. Sus colores eran blanco: *urápeti-ahtziri*; rojo: *cuxauíríqua*; amarillo: *tsipámbeti-ahtziri*; negro: *tzirancs-ahtziri*; y azul: *chupi-ahtziri* [Corona, 1957:77 y s].

Fuera de lo anterior, de *La Relación...* pueden inferirse algunos significados específicos. Así, el negro es el tono que reclama para sí Curicaueri, deidad principal de los tarascos [Alcalá, *op. cit.*:129], aunque el mismo dios pide: “Yo soy Curicaueri, ponme plumajes en la cabeza y en las espaldas, plumajes de garzas blancas, hazme merced y yo también te haré merced” [*ibid.*:192], por lo cual en ciertos contextos quizá habrá que considerar al blanco como asociado con este numen. Por su parte, este tono está vinculado con la plata —y por ende con el color plateado—, ambos relacionados con la luna. Otro color afiliado con un astro es el amarillo, conectado con el sol y con el oro. Por último, el rojo es coligado con diversas deidades: lo es con la diosa *Xaratanga* mediante los atavíos de plumas rojas [*ibid.*:132, 209, 314 y s]. También con las diversas advocaciones de la deidad del fuego [Corona, 1993:369-371].

Respecto de las sociedades contemporáneas, Danièle Dehouve trabajó con un grupo nahua en la población de Xalpatláhuac, en el estado de Guerrero. Se interesó por el comportamiento del náhuatl como lengua dominada, principalmente en lo referente a la forma de denominar los colores. Indica que “[...] cada población posee sus propias nociones y utilización de los colores” [Dehouve, 1978:286]; y entre la población estudiada, el colorido no puede separarse del objeto que lo soporta. En este caso, la relación con las tonalidades no es directa, pues “[...] el color es evocado por medio de una metáfora, es decir de la designación de un objeto del cual se conoce el matiz” [*ibid.*:287]. En esta comunidad nahua el simbolismo tiene su fundamento en los rumbos del universo, a lo que se agregan los colores rituales del maíz.

El color jamás es evocado por sí mismo ni fuera del objeto que lo soporta. Puede añadirse que los colores tienen en el pueblo una connotación simbólica: existen cuatro colores fundamentales que corresponden a los cuatro puntos cardinales y a los cuatro colores rituales del maíz; éstos son el blanco (*istak*), el amarillo (*kostik*), el rojo (*chichiltek*) y el azul oscuro (*yayahtsi*) [*ibid.*:287 y s; cursivas en el original].

Al adoptar una perspectiva histórica para su estudio, Dehouve reconoce la profundidad de la propuesta anterior, ya que

[...] el náhuatl antiguo que se puede estudiar en las obras de los cronistas y los diccionarios sin duda poseía la misma concepción del color asociado con sus soportes o con su connotación simbólica; no se liberaba sino en los trabajos de los tejedores,

los joyeros y los plumajeros realizados para los nobles del Imperio Azteca; e igual que en este caso, sólo el nombre de los colorantes utilizados para teñir telas permitía sustantivar el color [*ibid.*:288].

Si la situación es como la plantea Dehouve, entonces sus hallazgos podrían encuadrarse con la etapa IV propuesta por Berlin y Kay. No obstante, aquí falta el quinto término de color básico, así como aquél asignado al quinto rumbo del universo: el centro.

Otro estudio de caso es la investigación de Luz María Vargas Melgarejo, quien desde la antropología física aborda el significado y simbolismo de los colores entre los lacandones del norte. Su postura niega un significado universal para la escala cromática e indica que "[...] es evidente que los colores no tienen un significado universal ni se muestra por ellos interés similar en todas las sociedades, pues adquieren el carácter de símbolos y signos con variaciones de significado en diferentes contextos" [1998:48]. Esta declaración surge como respuesta a los universales propuestos por Berlin y Kay; sin embargo, una vez más, ellos no abordan la problemática de la significación, solamente la de su percepción. Así las cosas, se concuerda con la autora en cuanto señala que el significado y simbolismo de los colores no necesariamente es universal, pero en lo relativo a su percepción consideramos que al estar constituidos de idéntica manera los órganos visuales en la especie humana, la observación de dicho fenómeno físico debe serlo.

Se indica que estas manifestaciones no se consideran independientes de su soporte, desde donde se vuelven símbolos, puesto que "[...] la forma influye en la percepción de otras características de los objetos, como el color, e igualmente el color influye en la percepción de la forma" [*ibid.*:48 y s]. Indaga también sobre el significado de los colores entre los mayas prehispánicos, a partir de lo cual sugiere una línea de ascendencia desde los lacandones hasta aquellos. En cuanto al simbolismo cromático encuentra las siguientes relaciones: "el blanco con la claridad y el vacío; el negro con la muerte; el rojo con el sacrificio y la sexualidad; el amarillo con la claridad y la energía, y el verde con la vida y la terrenalidad" [*ibid.*:108]. Esto no se trata de un vínculo mecánico ni mucho menos estático, pues la autora considera que

[...] desde el punto de vista de la cosmovisión, este sistema de colores presenta una continuidad ordenada y circular de significados que se traslapan: blanco, rojo, negro, amarillo y verde. Tanto el blanco como el negro están presentes en el inframundo: el primero representa al lado positivo y el segundo al negativo. El negro se relaciona con el rojo en su vínculo con las deidades del inframundo y las del cielo; el rojo se sobrepone con el amarillo en el plano de los elementos solares y la afinidad con el calor; el amarillo se estrecha con el verde en el lazo entre el calor y la vida; el verde

y el blanco son afines en tanto que ambos se vinculan con la vida: el primero con la terrenal y el segundo con la del inframundo. El traslape de colores se articula de manera circular semejando un ciclo, que puede tener la misma estructura que las representaciones del día, del ciclo agrícola o de la vida [*ibid.*].

Según sus resultados, el grupo estudiado se encuentra en la etapa IV de la escala de Berlin y Kay. Hasta aquí la aportación de Vargas Melgarejo.

Otro estudio con una gran riqueza informativa en torno del tema es *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, de Jacques Galinier [1990], quien entre 1969 y 1977 realizó investigaciones de campo entre los otomíes del sur de la Huasteca. Su indagación de carácter etnológico brinda una visión amplia de la cosmovisión del pueblo estudiado, donde se reconoce la importancia que tiene esta temática. Los otomíes reconocen seis términos para sus colores fundamentales: rojo, negro, verde, blanco, amarillo y morado. De éstos, a cinco les otorgan significados específicos. Señala Galinier:

En este corpus, hay cinco términos que tienen un valor metafórico:

- (šu) *nt'•ni* se aplica al carnaval y al sexo femenino
- (šu) *nk'ami* designa a las verduras, a las plantas alimenticias
- (šu) *nt'asi* se aplica a la plata
- (šu) *nk'asti* es un denominativo del oro
- (šu) *npoti* designa al mal, a los evangelistas [*ibid.*:514].

En la concepción otomí, posiblemente un tanto distinta de la nahua, se sugiere que los colores forman parte del objeto, si bien al parecer no de manera indisoluble. De acuerdo con el autor son pieles nefastas, sucias y patógenas, relacionadas con el aparato genital femenino. De igual manera, el arco iris —y por lo tanto el espectro— se asocia con la luna. También se refiere que la cardinalización del espacio se expresa a través de los colores. Aquí hay varios aspectos no aparecidos anteriormente: primero, se observa un carácter feminizado de la escala cromática; segundo, y en congruencia con lo anterior, se percibe como un fenómeno asociado con la luna; y tercero, dadas las observaciones precedentes puede deducirse que el universo, o al menos la relación de los seres humanos con éste, en esencia es femenino.

Uno de los puntos importantes, y por lo visto omnipresente en la cosmovisión mesoamericana, es la asociación de los colores con los rumbos del universo. El aspecto es compartido por los otomíes, aunque con sus propias particularidades. En principio, la concepción otomí no está equilibrada entre los cuatro rumbos, sino que se presenta jerarquizada. La región oriental es la más saturada de símbolos y, en orden descendente, le siguen el occidente, el norte y el sur [*ibid.*:506]. De esto se desprende toda una serie de manifestaciones positivas y negativas que dependen del rumbo cardinal en el cual aparezcan. En lo referente a los colores,

[...] el blanco está asociado a la vez con la muerte, con la luna, con el nacimiento y por extensión al este, puesto que es el lugar del surgimiento del sol (el 'niño Dios'). El negro, color nocturno, es propio de la región septentrional, nefasta, portadora de maleficios. El oeste es rojo, a imagen del sol poniente. Este mismo color domina al universo subterráneo durante el ciclo nocturno. En cambio, ningún color en particular caracteriza al sur [*ibid.*:524].

Dos fenómenos meteorológicos están asociados con los rumbos del universo y, como se mencionó arriba, dependiendo de su dirección sus consecuencias pueden ser benignas o malignas para quien se encuentre con ellos. Primero está el trueno, que al venir del norte es signo de lluvia; si es del este anuncia calor; del sur presagia buen tiempo y del oeste adelanta lluvia para toda la región. Por su parte, los vientos del este (*šāntāhi*, "aire serrano") son neutros y favorables; los del oeste (*pašāntāhi*, "aire arribeño") son nefastos, ya que traen las enfermedades desde la ciudad de México y pueden hacer estallar las piezas de cerámica en proceso; los del norte (*ntāhi norte*) también son malos, pues anuncian el frío; mientras que los del sur (*ntāhi sur*) son neutros y favorables [*ibid.*:583-586].

Aparte de la relación primordial entre colores y rumbos del universo, aquéllos tienen una significación propia. Al rojo —que según indica el autor posee una connotación nefasta ligada con la fertilidad cósmica, cosa deducida de las representaciones en códices— lo asocian con el sacrificio y su representación por excelencia: la sangre menstrual [*ibid.*:518 y s]. Al respecto comenta: "es por consiguiente un color de la mujer y connota su propio deseo" [*ibid.*:518].

Otro tono vinculado con aspectos femeninos es el negro, "[...] indisociable de todos los procedimientos de brujería. Connota la sensualidad y la actividad sexual nocturna" [*ibid.*:520]. Aunque ambos están relacionados con los aspectos femeninos, en la mentalidad otomí pueden observarse como un par de oposición. La complementariedad descrita llega a ser tal que incluso se representa como un solo color: el morado. Este "[...] es el color de la fertilidad. Se sitúa en un campo conceptual intermedio entre el del 'rojo' y el del 'negro' y reúne las propiedades de ambos, por lo que se encuentra íntimamente ligado con los rituales de fertilidad" [*ibid.*:522]. Tiene también el mismo tipo de comportamiento de las tonalidades que le dan fundamento; así, aunque principalmente asociado con el origen de la vida, "[...] es inconscientemente relacionado con los muertos: ciertos perros son denominados de la misma manera. En los rituales de brujería, los personajes de papel recortado de color morado figuran acoplados con los rojos y con los negros" [*ibid.*]. De esta forma sería posible considerarlo como una unidad, tanto con el rojo como con el negro, por lo cual quizá no se trataría de un término de color básico en la forma definida por Berlin y Kay.

En relación con los tonos restantes, se señala que "[...] el verde es el color habitual de la vegetación, del reino de la humedad (*šun-ka*): *hm the*, divinidad

del agua, de la vegetación exuberante y del amor" [*ibid.*]. Si se sigue la interpretación del autor, entonces correspondería a la esfera de la feminidad. Por el contrario, el blanco "[...] pertenece al dominio de lo masculino (como lo evoca el traje indígena tradicional)" [*ibid.*:517]; y en cuanto a sus simbolismos, se indica que rememora la pureza y "[...] el papel blanco está siempre asociado con el *nzahki*, la energía vital de la persona. A nivel cosmológico evoca la divinidad solar y en el plano de la ética define la norma comunitaria" [*ibid.*:516 y s]. No obstante, tiene un aspecto contrario al recién descrito, cuando hace referencia a la plata (y por extensión al tono plateado), pues "[...] en efecto, la plata —elemento diabólico por excelencia [y en ese sentido, de acuerdo con la visión otomí, bien puede considerarse como femenino]— es llamada 'blanco' (*t'áši*), no solamente por su color, sino porque es propiedad del señor del Cerro" [*ibid.*:517]. Por último, para el amarillo se propone que "[...] evoca esencialmente la riqueza y más particularmente el oro [...] es asimismo un signo de muerte" [*ibid.*:522 y s].

Los huicholes son un grupo étnico habitante del territorio ubicado dentro de las regiones serranas repartidas "[...] entre el norte de los estados de Jalisco y Nayarit y el sur de Durango y Zacatecas. Actualmente se extiende sobre casi 4 mil kilómetros cuadrados" [Kindl, 2003:21]. De nueva cuenta se presenta aquí la concepción cuatripartita del universo, reflejada tanto en los aspectos terrenales como en los celestes. La primera es conceptualizada como una geografía ritual, registrada por Lumholtz de la siguiente forma:

El territorio huichol está dividido en tres secciones, cada una tiene un dios principal. Lo que antes constituía la cuarta sección, dedicada a otra de las deidades, ha sido usurpada por los mexicanos casi en su totalidad.

1. Al este se encuentra el pueblo de Santa Catarina y sus alrededores [...]. Es el santuario más importante de todo el territorio y está dedicado al dios del fuego (*Tate'vali*) [...].
2. Al sureste del territorio huichol está el pueblo de San Sebastián y sus alrededores [...]. El templo de este lugar, destruido por un incendio, pertenecía al segundo dios del fuego (*Tato'tsi Ma'ra Kwa'ri*) [...].
3. El pueblo de San Andrés y las tierras circunvecinas comprenden la parte occidental del territorio [...] Esta sección es gobernada por el Sol (*Tayau' o Tavêr'ika*) [...].

Sin duda, la cuarta sección se refería a la región de los actuales pueblos de Soledad y Tezompa, al noroeste. El templo de Lajas es todo lo que queda de ella; está dedicado al dios del viento o del aire (*Tama'ts Pâlik • Tomaye'k•*) [Lumholtz, 1986:35].

En lo concerniente a los niveles celestes, se observa mediante la presentación de una serie de deidades femeninas de carácter acuático su asociación con los rumbos del universo y los colores:

Esas cinco madres y la abuela Crecimiento, o más bien los distritos donde residen, constituyen los seis puntos cardinales de la tribu. El color del sur es rojo, blanco el del norte, negro el del oeste, blanco el del este, la región superior azul o verde, y la región inferior café [*ibid.*:39 y s].

Los colores en sí se asocian con las nubes y vegetales de importancia para el ritual: “Todo el humo que se eleva son nubes y las hay de varios tipos: negras (*hai yo’wi* o *yu’wime*), azules (*haiyoawi’m●*), blancas (*hai tora’mi*), amarillas (*hai t●su’y●*) y rojas (*hai rut●’m●*)” [*ibid.*:46]. Para el peyote y el maíz se presenta una situación similar:

Existen varios tipos de *hi’kuli*; según algunas personas son cinco: rojo, amarillo, negro, blanco y manchado, los mismos colores que tiene el maíz. Otros dicen que son tres: amarillo (*t●te’vali*), blanco (*t●te’Otegana’ka*) y verde (*t●te’Kyewimo’ka*). El mismo nombre, *hi’kuli*, se aplica a todas y en la fiesta se utilizan todas las variedades” [*ibid.*].

Por último, es el mismo caso para la chía: “Hay cinco tipos de *wa’ve*: negro, para el Abuelo Fuego; blanco, para la Abuela Agua del Oeste; amarillo, para la Madre Maíz; y otros dos tipos que se diferencian según el color de las hojas de la planta” [*ibid.*:121].

Otras significaciones algo distintas de las ya mencionadas son: el amarillo y el rojo se asocian con el fuego, también con la vida y el don de la autoridad [*ibid.*]. Por último, es de interés la noticia ofrecida por Lumholtz en cuanto a la manera huichola de manejar los colores:

No debe darse mayor importancia a las variedades de pinturas que a veces se usan en la fabricación de los escudos frontales y que pueden aparecer incluso sobre un mismo ejemplar. El rojo es representado en tonos que varían del púrpura tenue hasta el amarillo y el café; el azul, mediante el verde y el azul; el negro, a través del azul y el negro [...]. Esto se aplica también a otros objetos simbólicos cuyo material se compra en tiendas mexicanas. Incluso conozco casos en que el fabricante tuvo que usar un color diferente al deseado y eligió el que más se le aproxima; por ejemplo, el amarillo oscuro en lugar del rojo [*ibid.*:155].

Igualmente se señala que “[...] para los indígenas el verde es lo mismo que el azul” [*ibid.*:180]. Esta administración de las diversas tonalidades revela un esquema que encuadra bastante bien con los resultados de los estudios de Berlin y Kay.

Al menos las principales concepciones descritas en los estudios del explorador noruego siguen presentes hoy en día entre los huicholes, según lo reporta Olivia Kindl [*op. cit.*]. No obstante, al interior de la región existen variantes de esta concepción,

[...] según otras versiones etnográficas, en particular las de los habitantes de Keuruwitia, Las Latas (comunidad de Tuapurie, Santa Catarina Cuexcomatitán), el negro y el morado (*tairawime*) se vinculan con el poniente; el rojo y el amarillo con el oriente; el blanco con el norte; el azul oscuro con el sur y el pinto con el centro [*ibid.*:210].

LA CONTRASTACIÓN ARQUEOLÓGICA

Un estudio reciente interesado en conchas, caracoles y artículos manufacturados con éstos en el occidente de México durante la época prehispánica dará material para contrastar las propuestas discutidas con materiales arqueológicos [Gómez, 2005]. Dichos objetos ejemplifican el manejo del color en las sociedades precolumbinas, además de que sus tonalidades suelen ser naturales. Sabido es que, ya sea en sus formas originales o bien completamente modificadas, las valvas fueron utilizadas como ofrendas para acompañar a los difuntos una vez sepultados; también, en las mismas circunstancias, constituyeron ornamentos.

Para nuestros propósitos se tomaron aquellos materiales con un contexto arqueológico bien definido. Ahí se registró su ubicación en el continente donde se encontraron, así como en relación con el cuerpo humano. Después se observaron sus características, atendiendo de manera principal las que permitían su identificación biológica. De los resultados se conocieron las particularidades de las conchas y caracoles, así como sus colores. En principio se buscó la existencia de un patrón de uso en términos del reconocimiento de especies, al parecer inexistente. Sin embargo, esa misma pesquisa fructificó al detectar una pauta cromática en la elección de ejemplares para su utilización social.

Al analizar los objetos de concha por sus tonos, se encontró que éstos se agrupaban en conjuntos bien definidos. Al horizonte Posclásico correspondieron cinco: rojos, blancos —incluyendo iridiscentes—, amarillos, claros moteados en tonos oscuros y, por último, de exterior oscuro (café o gris) y el interior blanco. Todos fueron utilizados en ofrendas, donde no hay cantidad, arreglo o color que se destaque de la generalidad; pero también como parte de la ornamentación que acompañó a los difuntos en su sepultura. En este caso, las cubiertas del primer grupo están ubicadas en la cabeza, el cuello y los brazos; las del segundo, en la cabeza, las piernas y el torso; el cuarto, en cuello, brazos y piernas; y el último, en los brazos [*ibid.*:105-161]

Durante el Clásico y Posclásico temprano, distinguimos agrupamientos en cuatro conjuntos: rojizos, blancos e iridiscentes, moteados (oscuro sobre fondo claro y viceversa) y amarillos. Todos los colores fueron utilizados como ofrenda además del ornamento. Dentro de la primera opción las características de su uso son hasta cierto punto homogéneas, ya que dos terceras partes de los registros

pertenecen a conchas sin modificar u objetos automorfos, además —en términos generales— aquí destacan las tonalidades moteadas en cualquiera de sus variantes. Para la segunda opción, se ha de indicar que las valvas y objetos del primer grupo se encuentran por todo el cuerpo; las del segundo, en la cabeza, el tronco y las extremidades superiores; del tercero, también por todo el cuerpo; y del cuarto, únicamente en las extremidades superiores [*ibid.*:162-199].

Ahora, a grandes rasgos el panorama no parece cambiar mucho respecto de los periodos tempranos. De nueva cuenta tenemos la agrupación en cinco tonos: rojizos, blanquecinos e iridiscentes, amarillentos, moteados y exterior oscuro con el interior blanco. Como en ocasiones anteriores, las cubiertas son utilizadas como ofrendas y ornamentos. En cuanto a su ubicación en torno del cuerpo humano, podemos decir que las valvas del primer conjunto se encuentran sólo en la cabeza; las del segundo, en el tronco, el torso y los brazos; el tercero, en las extremidades inferiores; el cuarto, nada más en la cabeza; mientras que el quinto se encuentra a la altura de la pelvis. Fuera de lo anterior, se presenta la decoración de conchas mediante la técnica del pseudocloisonné, al parecer en tonos gris y verde, lo que resulta problemático cuando se considera la totalidad del conjunto [*ibid.*:200-235].

Una particularidad presente durante toda la época fue la persistencia de los colores de las valvas utilizadas. La relación de los colores con el cuerpo humano también se mantuvo durante todo el tiempo. No obstante, dicha correspondencia fue cambiante, ya que la ubicación de los tonos sobre el cuerpo no fue la misma en todos los momentos.

DISCUSIÓN

Según se estableció en el apartado anterior, de acuerdo con el uso de conchas y caracoles, al parecer existió un patrón durante toda la época prehispánica. Rojo, blanco, amarillo, moteado y exterior oscuro con interior blanquecino son las tonalidades de las valvas en lo general a lo largo del periodo precolombino. La excepción se presenta cuando son decoradas con técnicas que imponen un color distinto al natural, como en el caso mencionado para los periodos tempranos.

Al comparar el conjunto con los elementos mesoamericanos, resulta consistente una de las variantes de la asociación de los colores con los rumbos del universo, la de los tarascos antes del contacto español, si bien esta concordancia excluye al rumbo del centro. Curiosamente, otro grupo que presenta los mismos colores (aunque en un orden distinto) son los mayas del Clásico [Thompson, 1998]. No obstante, donde se encuentran las principales coincidencias son en las características del maíz ritual; ahí las semejanzas se presentan con los mayas [*ibid.*:419], mexicas [Sahagún, 1989:151] y tarascos durante la época prehispánica, pero además también con los huicholes, aunque ya en tiempos modernos.

En efecto, la importancia del maíz entre los pueblos mesoamericanos está fuera de duda. Su vinculación con la humanidad misma le hace parte fundamental del cosmos, tal y como se asevera en diversos aspectos míticos y religiosos de las sociedades mencionadas. En cualquiera de los casos, el maíz es un dios —o varios— o está emparentado directamente con las divinidades. Para los tarascos, Corona Núñez [1957:77 y s] habla de los colores del maíz ritual y efectúa una conexión directa entre éstos y los rumbos del universo que ellos reconocían. De tal manera, la coincidencia entre el patrón de color de las conchas utilizadas durante la época prehispánica y este aspecto de la cosmovisión de los grupos étnicos señalados es total.

En este sentido, y ya establecidas las correspondencias existentes, ¿qué puede concluirse en torno del tema? La consistencia en el conjunto de los colores de las conchas con los vinculados con los rumbos del universo, pero principalmente del maíz, sugiere muy probablemente que nos encontramos ante una variante de tales asociaciones. No debe olvidarse que los diversos grupos revisados, tanto durante la época prehispánica como en la actualidad, ofrecen información de que las tonalidades de referencia se encuentran presentes en distintos entes. Todos fueron sagrados o fundamentales en las cosmovisiones propias (los mantenimientos, las nubes, las flechas, el peyote y los venados); así, a la vez que realzan su propia importancia, cada uno de éstos simboliza al universo tal y como fue creado al inicio de los tiempos.

Si esto fuera así, entonces estaríamos ante una expresión material de un “símbolo dominante”, tal como los entiende Víctor Turner [1999:22], donde se trata de la concepción sobre la estructura del universo, y el patrón cromático de las valvas es una de sus expresiones. No obstante, debe admitirse que hasta el momento no se ha encontrado una mención concreta de las cubiertas a diferencia de las entidades mencionadas. Por lo tanto, es menester reconocer que ésta queda como una cuestión abierta, y por lo tanto es una hipótesis de investigación.

Además de lo anterior, debe ampliarse el análisis de modo que abarque diversos materiales arqueológicos que muestren colores. De esa forma podrá darse mayor apoyo empírico a lo expuesto en este artículo, o en su caso desmentirlo. Ello a partir de que la temática es importante para la arqueología y la historia antigua de México, según lo demuestran los intentos para recuperar las tonalidades originales de los códices [Hammond, 2005], sólo por dar un ejemplo.

Por otra parte, consideramos que la comprensión del funcionamiento de la escala cromática en una sociedad, así como el tratamiento correcto del fenómeno simbólico involucrado, debe tener en cuenta: por un lado, las formas de su percepción (fenómeno físico), área donde son aplicables los conceptos de Berlin y Kay; y por el otro, el aspecto cognitivo (manifestación histórica y social), en donde se incorporan las cosmovisiones propias de cada grupo humano y don-

de se otorgan determinadas simbolizaciones a cada tono. Todo ello de manera complementaria, pues desde la perspectiva del arqueólogo, en primer término es indispensable saber cómo se manejaban los colores en la época de estudio (percepción) para, basado en ello, inferir los posibles significados (cognición).

Respecto de las hipótesis de Berlin y Kay, así como de la de Wierzbicka, en el primero de los casos el manejo del color observado en las conchas contextualizadas indica que la percepción indígena del color en el occidente de México durante los tiempos precolombinos se ajusta en términos generales a las propuestas de los autores. Sin embargo, la persistencia del patrón cromático parecería indicar que la región se encontraba en la etapa iv de su escala evolutiva desde los periodos tempranos.

Aquí debería contemplarse también la profundidad histórica de la concepción del universo y su clasificación cromática, pues al ser la columna vertebral de la cosmovisión mesoamericana, podría datar desde el momento mismo de la gestación de nuestra área cultural. De la propuesta de Wierzbicka, las asociaciones primordiales de los colores resultantes de la cosmovisión mesoamericana corresponden en términos básicos con la proposición de la autora; sin embargo, debe reconocerse que conforme se profundiza en las particularidades religiosas y rituales propias del área cultural se observa una complejidad que no se encuentra en lo señalado por ella. No obstante, la historia del México antiguo parece concederle profundidad temporal a lo señalado por Wierzbicka, aunque sin superar los aspectos más elementales.

Ahora, visto hacia delante —en el caso de los lacandones, otomíes y huicholes— se observa la persistencia de la importancia de los cinco tonos de la etapa iv. Visto en perspectiva, el estado de las cosas da la impresión de haberse congelado en el tiempo. Resulta de interés que, al parecer, esto sucede sólo en el terreno simbólico y entre grupos étnicos de un alto nivel de resistencia cultural, donde la transformación de sus cosmovisiones ha sido menor que en otros casos, lo que preserva sus sistemas religiosos por más tiempo. Aunado a ello, no necesariamente el terreno de la percepción debió detenerse al mismo tiempo, como parecen indicarlo las observaciones de Galinier y Lumholtz sobre el manejo cromático de otomíes y huicholes, respectivamente. No obstante, tal dicotomía abre otro campo de investigación, cuyo objetivo debería profundizar en las formas en como los grupos actuales operan la percepción del color, además de los aspectos cognitivos que están ligados al tema.

BIBLIOGRAFÍA

Alcalá, fray Jerónimo de

1988 *La Relación de Michoacán*, en Miranda, F. (ed.), México, SEP.

Bate, Luis Felipe

1998 *El proceso de investigación en arqueología*, Barcelona, Crítica.

Berlin, Brent y Elois Ann Berlin

1975 "Aguaruna color categories", en *American ethnologist*, núm. 2, pp. 61-87.

Berlin, Brent y Paul Kay

1999 (1969) *Basic color terms. Their universality and evolution*, Stanford, CSLI Publications.

Corona Núñez, José

1957 *Mitología tarasca*, México, FCE.

1993 "La religión de los tarascos", en Macías Goytia, A. (comp.), *La arqueología en los Anales del Museo Michoacano (Épocas I y II)*, México, INAH.

Dehouve, Danièle

1978 "Transformation de la dénomination des couleurs dans les langues dominées: un cas mexicain", en Tornay, S. (dir.), *Voir et Nommer les couleurs*, Nanterre, Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative.

Galinier, Jacques

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM.

Gómez Gastélum, Luis

2005 *Conchas y caracoles en el antiguo occidente de México*, tesis doctoral en antropología, México, ENAH.

Hammond, Norman

2005 "Clarifying color in the codex Mendoza", en *Latin American Antiquity*, núm. 16, pp. 467 y s.

Hill Boone, Elizabeth

1985 "Preface", en Hill Boone, E. (ed.), *Painted architecture and polychrome sculpture in Mesoamerica*, Washington, Dumbarton Oaks.

Kay, Paul et al.

1997 "Color naming across languages", en Hardin, C. L. y Luisa Maffi (eds.), *Color categories in thought and language*, Cambridge, Cambridge University Press.

Kindl, Olivia

2003 *La jícara huichola. Un microcosmos mesoamericano*, México, INAH, Universidad de Guadalajara.

Lumholtz, Carl

1986 *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, México, INI.

MacLaury, Robert

1986 *Color in Mesoamerica*, vol. 1: A theory of composite categorization, Ph. D. Dissertation, Berkeley, University of California at Berkeley.

2002 *Color terms*, en <http://www.sas.upen.edu/~maclaury/colortypes.html>

Nicholson, H. B.

1985 "Polychrome on Aztec sculpture", en Hill Boone, E. (ed.), *Painted architecture and polychrome sculpture in Mesoamerica*, Washington, Dumbarton Oaks.

Sahagún, Bernardino de

1989 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, López Austin, Alfredo y Josefina García Quintana (eds.), México, CONACULTA.

Schiffer, Michael B.

1990 "Contexto arqueológico y contexto sistémico", en *Boletín de antropología americana*, núm. 22, pp. 81-93.

Thompson, J. Eric S.

1998 *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI.

Turner, Víctor

1999 *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI.

Vargas Melgarejo, Luz María

1998 *Los colores lacandones: la percepción visual de un pueblo maya*, México, INAH.

Wierzbicka, Anna

1990 "The meaning of color terms: Semantics, culture and cognition", en *Cognitive Linguistics*, núm. 1, pp. 99-150.

SABIDURÍA, IDENTIDAD Y RESISTENCIA: EL SIMBOLISMO DEL JAGUAR ENTRE LAS TIERRAS ALTAS Y BAJAS DE LA CULTURA MAYA

Gustavo Aviña Cerecer

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

RESUMEN: Desde un posicionamiento epistemológico acerca de la identidad y los sistemas mayas de clasificación social, nos interesa proponer una perspectiva relacional, interpersonal e interétnica del simbolismo del jaguar y de la naturaleza cultural que le rodea. Esta visión implica entender cierta lógica estructural en la unidad y la diferencia étnica que se da entre las tierras altas y bajas mayas. Mediante el análisis de la evidencia histórica relacional, cierta literatura, la tradición oral interétnica y otra evidencia contextual, resulta posible ver que el poder político en manos propias promueve una interpretación en la que el jaguar es creador y sabio. Sin embargo, cuando el poder político ha estado claramente en manos del otro (por una interpretación interétnica y autointerpretaciones), el jaguar es visto como un animal meramente destructivo y tonto. Resulta así un esquema práctico de relaciones simbólicas interétnicas que, además de cierta sumisión, posibilita un acto de resistencia interétnica; es decir, que estamos ante una estructura de alteridades complementarias e identidades excluyentes históricamente determinadas, en cambio constante.

ABSTRACT: From a theory about the identity and the social systems of Maya classifications, interests us to propose a perspective that allows making relations from the interethnic symbolism of the jaguar to the nature and culture that surrounds it. These visions allow us to understand certain structural logic in the unit and the ethnic difference that is given among the high lands and lower lands of the Maya. By the search of the analysis of the historic evidence, certain interethnic literature and oral traditions, besides another contextual evidence, it can be possible to see that the political power in own hands values an interpretation in which the jaguar is creator and wise. But, when the political power has been clearly in the hands of the other (by a interethnic and selfinterpretation), the jaguar is seen like a foolish and mere destructive animal. A practical plan of symbolic relations results thus in interethnic ideas and values that besides certain submission enable an act of interethnic resistance that can be so unpredictable just as real life is. That is to say, that we are before a complementary structure of othernesses and identities in movement, in historic changes.

PALABRAS CLAVE: Procesos simbólicos, clasificación, identidad, relaciones interétnicas, nahualismo, jaguar, significado, sentido

INTRODUCCIÓN

El problema de la diversidad étnica en México es parte del problema de la identidad. Implica que desde lo simbólico reconozcamos lo similar y diferente en el ámbito de las palabras y las cosas, pero también del ser social que da vida a éstos y sus palabras: el pensamiento humano en sus variantes. A nosotros como antropólogos nos interesa la diversidad y la regularidad del pensamiento humano en general y, en este caso en particular, alguna posible relación entre las visiones occidentales y ciertas autoconcepciones del pensamiento maya.

Esta propuesta es una breve reflexión en torno a ciertos procesos simbólicos del pensamiento y a ciertas estructuras lógico-simbólicas, las cuales refieren la identidad étnico-cultural que implica el simbolismo del jaguar. A través de este símbolo-animal, nos interesan algunas relaciones de autoidentificación maya, así como algunas relaciones interétnicas maya-mestizo.

Concretamente, lo que a continuación veremos es un estudio comparativo derivado de la narrativa y la tradición oral de la península maya en las tierras altas (Chiapas y Guatemala) y las tierras bajas (Yucatán y Quintana Roo). Presentamos información bibliográfica complementada con reflexiones hechas desde nuestra experiencia en el territorio maya, así como desde la antropología simbólica y la denominada antropología del conocimiento o antropología cognitiva.¹ Ambas son el marco teórico metodológico con el que empezamos nuestra propuesta.

El concepto de identidad es básicamente una categoría analítica que forma parte importante de todas las humanísticas y las ciencias sociales. Se compone de una serie de conceptos sistemáticamente relacionados con los cuales se tratan de explicar y comprender fenómenos específicos del acontecer humano, tanto de lo individual como de lo social.

Con más precisión, la identidad forma parte del campo de la ideología y de las relaciones sociales, de los modos en los que segmentos e individuos se conciben e interrelacionan entre sí. En este sentido, la categoría de identidad se puede utilizar dentro de la filosofía, la historia, la psicología y la antropología.² En su afán por conocer lo humano, esta última disciplina ha de ser, cada vez es más claro, interdisciplinaria e incluyente.

¹ Básicamente, seguimos a Francisco Javier Varela [1992, 2000], quien a su vez retoma las ideas centrales de la fenomenología de Martin Heidegger, planteamientos que coinciden con el constructivismo de Humberto Maturana [1997, 2000]. Todas son ideas antropológicas cuyo eje central es la crítica a la metafísica y el reconocimiento de una sola naturaleza, pues toda idea sobrenatural es únicamente irracional y puede servir para descalificar la realidad del conocimiento indígena no occidental.

² En otra publicación [Aviña Cerecer, 2000a] ya hemos tratado de manera introductoria, pero amplia, nuestro concepto de identidad desde una perspectiva interdisciplinaria.

En este sentido, desde el simbolismo del jaguar y parte de la naturaleza social que le rodea nos interesa proponer una perspectiva relacional, interpersonal e interétnica de la identidad; una que implique entender la unidad y la diferencia étnica que se da entre las tierras altas y bajas mayas.

Para Jaques Lacan [1995], hablar de la identidad de los individuos es reflexionar lo que significa determinar a la persona al mismo tiempo que lo que está más allá de ella, que también la determina como tal. Parte importante de esta determinación inter e intrapersonal es lo real, lo imaginario y el vínculo entre ambos: lo simbólico.³ Como resultado de esto, el consciente y el inconsciente implican el desconocimiento del *yo*; y no por accidente, sino por una alienación necesaria del *yo* que se proyecta hacia el *otro*. Así, el *yo* necesita de la mediación del *otro* para su plena identificación: del *otro* étnico, cultural, individual y colectivo.

Lacan expone esta oposición complementaria entre el *yo* y el *otro* al seguir al gran pilar de la filosofía fenomenológica: Hegel, quien desde el siglo XVIII propone que la historia certera del ser humano está en su movimiento, que no es más que su propia negación dialéctica. El ser es uno *en sí* pero al verse a sí mismo es *para sí* y es *para otro*; la dialéctica del *yo* es justamente la continua disyunción convergente de la separación complementaria entre el *ser en sí* y el *para sí*. Esta es la lógica de las relaciones interétnicas, desde la identidad individual y colectiva.

Entonces, la identidad de un individuo o de un grupo social está en continua construcción histórica, lejos de toda determinación metafísica o predeterminada. A lo largo de la historia práctica, el ambiguo contexto real y constructivo de la divergencia-convergencia, *yo-otro*, determina la identidad de los pueblos y sus procesos de identificación, tanto los de autoidentificación como los de percepción e interpretación del *otro*. En este sentido, nuestro argumento hipotético es que desde el simbolismo del jaguar puede registrarse una estructura de sentido práctico,⁴ cierto *savoir-faire*, de muy larga duración; pero con su diversidad, variabilidad y diferencia estructural interna e interétnica, entre las tierras altas y bajas de lo maya. Más adelante veremos a qué estructura significativa nos referimos y cómo ésta nos permite entender las diferencias y las similitudes.

³ Esta trilogía de lo real, lo imaginario y lo simbólico se la debemos a Jaques Lacan, para quien esto representa su propuesta de aparato psíquico. Sigue, claro, el modelo freudiano del *yo*, el *superyo* y el *ello*.

⁴ Concepto que bien podemos derivar del de praxis del materialismo histórico, pero mejor en su variante estructural, de Pierre Bordieu con su concepto de *habitus*, o más precisamente la idea de *schemata* de *praxis* de Phillipe Descola: “[...] se expresan contextualmente en acciones e interacciones cotidianas en conocimiento vivido y técnicas del cuerpo, en elecciones prácticas y rituales apresurados, en todas esas pequeñas cosas que “no hace falta decir” [Bloch, 1992]... son simplemente propiedades de objetivación [*sic*] de las prácticas sociales, diagramas cognitivo o representaciones que ayudan a subsumir la diversidad de la vida real en un conjunto básico de categorías de relación” [Descola, 2001:106 y s].

Para comenzar, pensemos que en la cultura maya el jaguar es una estructura compuesta por una alta fragmentación cultural interna. Esto es producto de la diversidad cultural intra e intersimbólica, que mediante ciertas complementariedades, proposiciones y relaciones varias, metáforas, metonimias, tropos y abstracciones determinantes de identidad, construyen su autonomía comunitaria de alteridades excluyentes e identidades complementarias. Así se establece, en la relación misma, la diversidad de los grupos étnicos con su propio territorio, su propia forma de hacer, ver y decir las cosas; con sus propias afinidades o rechazos parentales.

Para nosotros, como antropólogos, no hay duda de que la raíz de la comunicación intercultural es factor clave para el cambio positivo y el desarrollo de un país pluriétnico como México. Sin embargo, para poder entender la diversidad cultural y sus relaciones interétnicas es necesario trascender la visión integracionista del indigenismo, que hasta hoy pretende dar una visión de uniformidad y desarrollo que en realidad no existe.

Por ejemplo, la diversidad étnica es tan amplia que toda reducción lingüística es inaceptable como criterio de clasificación diferencial de los grupos étnicos pues, además de la variabilidad de las lenguas, lo étnico y lo cultural es determinante a nivel local, territorial y contextual. Incluso, las variaciones dialectales no son poca cosa a considerar. No obstante, muchas veces se ha tratado a lo maya como un bloque monolítico, unilineal e intermedio (frente al centralismo colonial), compuesto por una clara diversidad lingüística pero, por cierto abandono, aún con muchas preguntas por investigar en su variabilidad étnica interna, en su autorrepresentación y frente al ser occidentalizante del mestizo mexicano, quien constantemente se proyecta sobre el *otro* indígena.

Así, las etnias indígenas en realidad son diversas, complejas, plurales y diferentes, lejos de las visiones unívocas, generales, simples y estáticas frente al mestizo, quien debe estar en movimiento pendiente de lo que hace el ser occidental. Lo étnico no se reduce a la cultura ni mucho menos meramente a la lengua.

Igualmente, por citar otro ejemplo, es clara la persistencia mestiza de adjudicar "nombres propios" a los grupos indígenas sin considerar el nombre, verdaderamente propio, que expresa su autoidentificación. Un caso claro es el de los macehuales de Quintana Roo, a quienes los mestizos aún prefieren identificar como parte de la etnia de Yucatán, al nombrarlos mayas yucatecos. Esto a pesar de una guerra entre yucatecos centralistas y rebeldes macehuales que duró más de 60 años, conflagración que dio pie en gran medida a la formación de Quintana Roo y que ha marcado el sello de una nueva identidad: los actuales macehuales de este estado.

La metafísica⁵ es la ontología que ha sustentado este reduccionismo de la diversidad étnica y su importancia, pues supone que la reflexión en torno de las posibilidades del conocimiento ha de sustentarse sobre entidades abstractas sin presencia real y concreta, como es el caso de las nociones de sujeto y objeto, en la epistemología clásica occidental. Sin embargo, la cuestión es reconocer en términos reales qué sujeto, qué objeto y bajo qué condiciones contextuales de tiempo y espacio se da su inmanencia con sus respectivas relaciones mutuas. Incluso, frente a la noción moderna de objeto es necesario desprendernos de lo que ya Descola ha referido como una visión occidental y naturalista del objeto,⁶ el cual es visto como:

[...] una entidad sustancial, atomizada, equivalente a una inferencia predicativa o la subsunción de un objeto en una clase [...] los artículos clasificados son concebidos como sustancias, que se distinguen unas de otras por rasgos contrastantes y, en general, por un marcador lingüístico específico; así son tratados como representaciones mentales individuales, dotados de autonomía relativa como resultado de un relieve perceptual supuestamente homogéneo [Descola, 2001:112 y s].

Pero además, como marcador de la naturaleza heterogénea de lo simbólico, tenemos la vocación de cambio, movimiento y variabilidad del ser históricamente determinado, diferencia de la que todos somos portadores por ser humanos.

Sin embargo, en varias ocasiones la antropología mexicana ha persistido en el camino del irrealismo metafísico, de los símbolos eternizantes, especialmente en los escritos sobre ideología, identidad y los sistemas de conocimiento simbólico de las culturas indígenas. Para explicar sus ideas y sistemas de pensamiento hasta con cierta memoria teológica, se recurre a entidades indefinibles en lo real, como las categorías o conceptos de sobrenatural, misterio, maná, lo demoniaco y lo espiritual, entre otros. Son abstracciones o generalizaciones categoriales que reducen de manera importante el papel simbólico de elementos reales y concretos, propios de la naturaleza y la gran diversidad cultural del mundo maya.

En este mismo sentido, en el caso del simbolismo del jaguar, sucede que predetermina el concepto sobre la vivencia real: cuando en lugar de referir el nombre local o étnicamente determinado del hombre de conocimiento de cada población y/o del animal, con su respectiva exégesis autóctona,⁷ se usa de ma-

⁵ Es una visión del ser, de las palabras y las cosas, que supone la existencia de algo más allá de lo físico.

⁶ Al respecto, en 1994, en una investigación acerca del simbolismo maya del rayo, ya apuntábamos que de hecho "[...] los elementos del pensamiento humano no son 'objetos' cerrados o piezas de un rompecabezas, sustituibles entre sí mediante palabras; son unidades abiertas de conjugación significativa, capaces de amoldarse en muy diversas situaciones culturales" [Aviña Cerecer, 2000b:197].

⁷ Esto es lo que ya de manera importante refiere Marvin Harris [1979] desde finales de los setenta como el análisis *emic*, para distinguirlo del tipo *etic*: el primero como discurso del autóctono acerca del sí mismo; el segundo como el análisis hipotético del investigador externo.

nera indiferente el concepto, no del todo claramente definible, de chamán o chamánismo. También, cuando se dicen palabras sin sentido físico se nos dice que

[...] el jaguar parece haber sido uno de los principales símbolos del lado nocturno de la vida, del reino del misterio, la oscuridad y las tinieblas, es la bestia salvaje que es capaz de comer todo tipo de animales, que penetra en todos los espacios [además de] un espectacular modo de apareamiento. Por todo ello, es el símbolo de las fuerzas misteriosas, de los poderes ocultos e incomprensibles, de los lugares inaccesibles al hombre común [De la Garza, 1987:192].

Sin duda, estos conceptos de misterio, oscuridad y tinieblas, implican cierto aspecto emocional y sentimental; pero ¿cuál puede ser el significado de esto? Podemos ver que se quiere dar cierta idea de falta de significado, de sentido; es decir, de lo que se ignora, de lo desconocido.⁸ Pero incluso estas afirmaciones son muy abstractas, imposibles de ubicar en tiempo y experiencia real. Por lo pronto, nos parece evidente que la oscuridad de una cueva y la noche no son únicamente las que viven personas en casas “de material”, ciudades y calles; muy lejos de las cuevas, las chozas y las noches de las selvas mayas.

SINONIMIAS CONDUCTUALES

En Mesoamérica, y de manera destacada en la cultura maya, se poseía una gran cantidad de operaciones lógicas de clasificación por oposición, complementariedad, coesencialidad y coparticipación, dentro de un mismo proceso de pensamiento y de acción. Una palabra náhuatl que da cuenta de la gran diversidad de asociaciones lógicas (por las que se pueden manifestar estas conjugaciones posibles de orden y clasificación en el mundo mesoamericano) es el verbo *námic*, que da origen a varios verbos más que denotan distintos tipos de relaciones, entre los que se encuentran:

[...] casarse, contender, ayudar, favorecer, concertar, conchabar, encontrar, incurrir en pena, recibir, pagar, juntar, igualar, tener éxito, lograr, acertar, trocar, explicar sueños, recompensar, trabar amistad, trabar enemistad, rivalizar, ser vecino, apoyarse, ser feliz [...], relaciones entre medicamento y enfermedad, combinaciones culinarias, cónyuge, compañero, enemigo, y contrario en el juego [López Austin, 1990:242].

⁸ Es interesante lo que comenta López Austin respecto a su reflexión en torno al concepto de sobrenatural: “[...] remite a disímbolos conceptos o se disuelve en la indefinición [...] Durkheim negó su validez como característico de lo religioso [...] rechazó la definición de Spencer y de Max Müller, que hablaban del misterio, de lo inconcebible, de lo inexplorable y del infinito. Para el hombre primitivo —y cito a Durkheim en su terminología— las potencias que ponen en juego no tienen nada de misterioso, pues son fuerzas que no son más inteligibles que la gravedad o la electricidad del físico de hoy” [López Austin, 1990:157]. En este sentido, nos queda muy claro que lo ininteligible para el *uno* no siempre lo es para el *otro*.

Dada esta riqueza relacional del pensamiento mesoamericano, algunos investigadores han propuesto estructuras simbólicas de pensamiento a las que se han llamado réplicas [Vogt, 1979; Villa Rojas, 1981] e isonomías [López Austin, 1990]. Para nosotros es claro que tanto una como otra son estrategias lógicas de relación con lo diverso: sinonimias producto de las analogías, de las relaciones de oposición complementaria que el pensamiento humano realiza en general, asociaciones lógicas que derivan, en el caso maya, de una concepción del mundo holístico y circular. Esto es claro, pues evocan un mismo orden universal dentro de cada uno de los ámbitos sociales. Al respecto Villa Rojas, siguiendo a Vogt, nos dice:

Esta inclinación de los mayas por repetir el mismo diseño a niveles diversos de su mundo, ha sido designado por Vogt [*op. cit.*:42] con el nombre de *replication* o réplica, considerándolo como uno de los más importantes mecanismos integrativos de que dispone su cultura. Es así como, exactamente, el mismo modelo cuadrangular se encuentra en la forma de la milpa, del jacal, del pueblo, del cosmos y, finalmente, del cuerpo humano [Villa Rojas, 1981:17].

Entonces, las sinonimias son aquellas estrategias lógicas que consisten en otorgar un significado parecido a distintos objetos y procesos de pensamiento y acción social, con ciertas características similares, por coparticipación de un mismo campo semántico; básicamente porque están regidos por las mismas fuerzas sociales e ideológicas. Por ejemplo, está el hecho de que metonímicamente se otorgue un mismo nombre a diversos objetos, como que debido a la similitud que se establece entre el proceso de la agricultura y la procreación de la vida animal, existe una sinonimia entre la coa y el falo, así como entre la tierra y la vagina [López Austin, 1990:250].

Entonces, las sinonimias conductuales son resultado del trabajo abstracto del pensamiento; pero son conductuales porque se trata del pensamiento como cuerpo, como conciencia estructurada desde el soma, como virtud mental espacial, temporal, lógica y simbólica, sensible e imaginaria.⁹ Es una unidualidad mente-cuerpo que está detrás de la epistemología corporal del psicoanálisis lacaniano francés y del proyecto de la gestalt alemana, pues ambas comparten la convicción de que en el origen de la producción simbólica, antes que nada, se encuentra el uso del cuerpo como instrumento clave para el conocimiento de la naturaleza y de toda trascendencia.¹⁰ De tal suerte, es por medio de éste y de su comparación-reflexión frente a otros cuerpos o presencias-cosas-espacios-distan-

⁹ Es claro que la mente es física y no se limita al cerebro como capacidad emergente del conocer. De hecho, podemos pensar que el cuerpo de la mente es el mismo que el cuerpo de la persona, del sujeto, del yo y del individuo; esto es, todo el cuerpo, el propio soma, y su extensibilidad existencial posible.

¹⁰ Incluso, es la misma idea de uno de los más destacados estructuralistas franceses: Jean Piaget [1991], padre de la epistemología genética.

cias, que se posibilita la realización de asociaciones cognitivas¹¹ y comparativas de orden lógico, semántico, metonímico, analógico y metafórico,¹² que es materia prima de las clasificaciones sociales de identidad.

En este sentido, es posible entender a los símbolos como dispositivos cognitivos y referenciales mediante los cuales constantemente se disparan disposiciones de conducta. Son de orden lógico y abstracto, pero se apoyan sobre fundamentos orgánico-corporales y sociales, y de ninguna manera por medio de formas ideales históricamente indeterminadas o arquetípicas, eternizantes. Se trata de manifestaciones ciertas, pero consecuencia de otras instancias, epifenómenos coyunturales del verdadero sentido que subyace como lógica estructural del *uno-otro*.

Entonces, los símbolos son dispositivos procesuales y conductuales de aprehensión y recreación de un mundo; no representaciones formales ni meras abstracciones emocionales o imágenes eternizantes. Van mucho más allá de ser uno o varios conceptos meramente nominales del tipo definición = *definendum* o meros supuestos espacios semánticos cuya sacralidad supone ser supra-real. Los símbolos son más bien elaboradas relaciones culturales, prácticas y referenciales, que en su conjunto funcionan, como diría Lyotard [1990], a manera de metadiscursos ordenadores del sentido práctico.¹³

JAGUAR: NAHUALISMO Y SABIDURÍA

Los elementos concretos del mundo natural son parte determinante en los procesos cognitivos de la cultura maya; lejos de toda metafísica sobrenatural, están en el mundo físico y en la organización social de la producción. Ambos, tanto naturaleza y producción social de sentido como de materia, son los referentes simbólicos de los que se deriva y a los que se debe este tipo de conocimiento. Podemos comenzar a revelar este análisis desde la relación que existe entre el cuerpo

¹¹ En *El complejo místico maya como mecanismo simbólico y cognitivo* [1999] hemos desarrollado un poco más esta idea de la epistemología kinestésica del cuerpo como mente. Andrés Medina también ha presentado en la Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, de agosto de 2000, una ponencia denominada: "El cuerpo humano en la cosmovisión mesoamericana: una reconsideración etnográfica". Ahí, el autor fundamenta la existencia de distintos tropos simbólicos en torno a la importancia del cuerpo en la cosmovisión de algunos pueblos indígenas de México.

¹² Para conocer el sentido de lo metafórico y metonímico, puede consultarse la obra de Edmund Leach [1977]. Sin embargo, de manera sencilla podemos decir que lo metonímico es la representación del todo por medio de una de las partes de sí mismo (a) (por ejemplo, los ojos por el rostro) y lo metafórico; es la representación de algo por medio de otro de distinta especie (una rosa por un rosario).

¹³ Concepción cercana a la idea de *glosa*, de Bajtin [v. R. H. Maturana, 1997]; o de *habitus*, de Bourdieu [1999].

humano, los *otros* cuerpos y el complejo místico de conocimiento al que en otra publicación hemos identificado como nahualismo [Aviña Cerecer, 1999].¹⁴

También es frecuente encontrar, desde la concepción metafísica del sentido común, la idea de que los nahuales son personas que se transforman en animal. Desde la investigación etnohistórica, esta afirmación pretende sostenerse, la mayoría de las veces, mediante una visión ambigua, difusa, basada en abstracciones irreales, atribuibles “a fuerzas misteriosas, poderes ocultos e incomprensibles”. Pero en términos científicos ¿cómo puede ser algo simplemente incomprensible? O más bien, ¿no son cosas incomprensibles para el ser occidentalizante pero comprensibles para los pueblos mayas?

De hecho, nuestra propuesta es que el jaguar es todo lo contrario a esta perspectiva que consideramos neoteológica, de misterio y poderes ocultos;¹⁵ es decir, el jaguar es el símbolo corporal del conocimiento, del poder de la conciencia, ánima de la reproducción de la estirpe política y de la sabiduría.

Una de las formas que la antropología estructural ha registrado como propia de las sociedades alternativas a Occidente es el llamado totemismo.¹⁶ Esta es una manera de extender el sentido de la existencia sobre la totalidad; es decir, que al totemismo lo podemos entender como un metadiscurso ordenador del universo y de las relaciones humanas-no humanas (cultura-naturaleza), compuesto por distintas formas de asociación de lo diverso. El totemismo es propio de la gran mayoría de las sociedades de cazadores recolectores, como una forma más general, de conjunto, de pensar y de actuar en el mundo; como una filosofía de vida práctica y pragmática, consciente y deliberada.

Entonces, es claro que el fenómeno del nahualismo se sostiene sobre una estructura ontológica y epistemológica maya similar a la propuesta de Lévi-Strauss y Descola acerca del totemismo.¹⁷

¹⁴ Cabe aclarar que proponemos al nahualismo, tomado del náhuatl *nahualli*, como una categoría de análisis y no una realidad específica. Para ello, proponemos usar el nombre real; es decir, el nombre autóctono de la técnica de *éxtasis espiritual* que en cada caso es diferente al interior de cada etnia, como en los mayas, en donde tenemos al nombre de *ilol*, entre los tzotziles; pero el de *wuay*, entre los yucatecos y los macehuales; o *nuhual*, entre los tzutujiles de Guatemala, además de que hay distintas especialidades con distintos nombres para cada una.

¹⁵ Ver la nota 7 anteriormente expuesta.

¹⁶ Véase el *Totemismo en la Actualidad* [1986] y en general toda la obra de Lévi-Strauss, quien reflexiona en torno al totemismo, lejos de una simple adjetivación de parentesco, como un mecanismo de intermediación entre la naturaleza y la cultura. Es un sistema de organización social que toma como modelo de ser al orden filogenético, segmentario y diverso, pero complementario de la vida natural.

¹⁷ Más recientemente Descola [2001], bajo la misma línea de Lévi-Strauss, ha propuesto tres formas de identificación entre lo natural y lo social, tres esquemas de clasificación de la naturaleza humana en relación a la no humana: el totemismo, el proteccionismo y el animismo.

Ana Erice ya había relacionado al totemismo con el nahualismo. Dice que el significado de la relación nahual-hombre u hombre-animal en general puede entenderse en tanto que

[...] el ser humano utiliza a veces elementos de la naturaleza para explicar y comprender su propia cultura. La relación entre el individuo y el objeto no es causal sino metafórica y es tan íntima que ambos llegan a compartir las mismas características [...] así el nahualismo es una ilusión referida a un marco clasificatorio o un conjunto de metáforas y metonimias que sirven para organizar las relaciones entre naturaleza y cultura [Erice, 1985:266 y s].

Pero en este sentido podemos ir más lejos. Los símbolos no sólo deben buscarse en la naturaleza del animal y tampoco son meramente una forma clasificatoria, sino que es en las interrelaciones conductuales que evoca la presencia real del animal en donde está el sentido del simbolismo animal y del nahualismo. En este caso, es en la interrelación emergente de la conducta humana y del jaguar de donde surge el sentido de su símbolo,¹⁸ e incluso en su carácter de símbolo identificador de las relaciones y autorrelaciones entre los mestizos y los mayas (como más adelante se verá).

Entonces, podemos proponer hasta aquí que los símbolos son dispositivos pragmáticos inquisitivos que captan nuestra atención en cada práctica. Se trata de hechos psicoconductuales que mediante homologías sintagmáticas y paradigmáticas, de acuerdo con Leach [1977], ejercitan las diferencias e identidades dentro del universo de las especies naturales y los grupos humanos. El error del mestizo occidentalizante sería no entender este pensamiento del nahualismo como un acto humano de reflexión y cognición, de clasificación y taxonomías ordenadoras del mundo mediante códigos referenciales conductuales, filosóficos pero objetivos, y fantásticos pero concretos (como de hecho son tantos símbolos).

Ahora, de manera muy sencilla, podemos decir que el nahualismo es una filosofía mística de vida, práctica y abstracta, que gira en torno al cuerpo del nahual, quien es el individuo-símbolo, el artista político y el canal de comunicación con lo divino. Este cuerpo-símbolo, con base en ciertos esquemas prácticos de la cosmovisión de su pueblo, posee desde la época del periodo Formativo prehispánico cierta fuerza portentosa para organizar y dirigir la vida religiosa y el contacto mágico de su pueblo con los dioses.

¹⁸ De hecho, esta es una proyección del sentido humano a través de todo lo animal, pues como apunta Berman: “[...] nos formamos una idea de cuán profundamente inmersas en la vida animal estaban las culturas cazadoras-recolectoras, a la que consideraban como agente para ordenar las relaciones sí mismo-otro y el significado de la vida humana. Propiamente hablando, la vida humana no tenía un significado especial fuera del mundo animal” [Berman, 1993:56].

En destacados estudios etnohistóricos y etnológicos, principalmente al nahual se le ha relacionado con los siguientes hechos: 1) la posesión de una fuerza anímica conocida entre los nahuas del siglo XVI como *ihiyotl* [López Austin, 1989], utilizada con el fin de poseer a otros seres o dejarse poseer; 2) el poder de los individuos de controlar las fuerzas de la naturaleza ubicadas tanto en el cielo como en el interior de la tierra [Sahagún, 1985; Aramoni, 1992]; 3) el ser doble o *alter ego* de todas y cada una de las personas habitantes de una comunidad (en ocasiones el tonal es el *alter ego* de todas las personas, incluido el nahual); en otras, sólo lo es de los individuos “normales” que carecen del poder del nahual [De la Garza, 1990]; 4) el nahual es el líder espiritual y político en el que recae la responsabilidad de mantener la transmisión de la cultura esotérica y el orden social [Villa Rojas, 1985; Hermitte, 1970]; y 5) es una fuerza divina e impersonal que ejerce su influencia sobre todas las cosas [Aguirre, 1987; Knab, s/f].

Entonces, de manera categorial y cuya validez científica es sólo una primera aproximación, proponemos entender al simbolismo del jaguar como parte de este complejo filosófico práctico, de organización corporal y social, identificado como nahualismo, pues es claro que desde tiempos inmemoriales, muy probable desde la llegada del hombre al continente, en toda la Latinoamérica indígena el jaguar guarda un simbolismo protagónico en los ámbitos del poder político, la guerra, lo mágico, lo religioso y toda la ideología mítica en general.¹⁹

Una de las primeras referencias etnográficas al poder del jaguar entre los mayas peninsulares es de 1934, información recopilada por Redfield y Villa Rojas [1933], en la comunidad yucateca de Chan Kom. Desde entonces hasta la fecha, en la zona maya peninsular es claro que los *balamo'ob* (plural de jaguar) son “los encargados de proteger a los hombres”. Incluso ahora en Quintana Roo y gran parte de Yucatán, a los jaguares se les identifica como los *Yumitsilo'ob*, quienes son el conjunto de viejos protectores del lugar: son los que cuidan el monte, son los dueños, los que vigilan de noche, los que nos vigilan. Son apariciones fantasmales, los *balam winco'ob*; es decir, “los hombres-jaguar” [Naranjo, s/f:1 y s].

Además, bajo el supuesto epistemológico de que el nahualismo es una *doxa* de conocimiento comunitario, lógico y referencial, aquí lo formal corporal importa mucho, pues los mismos mayas yucatecos dicen que:

[...] su aspecto es muy semejante al de los humanos-ancianos de cabellos, barbas o bigotes blancos, vestidos con indumentaria tradicional también de color blanco aunque la identidad formal va más allá pues dicen que “son de la misma naturaleza que los *Yumitsilo'ob* [...] son de puro viento, de puro aire”. Se piensa que son cuatro, uno por cada punto cardinal [Naranjo, *op. cit.*:3].

¹⁹ Respecto al importante simbolismo del jaguar, como *alter ego* animal de la identidad humana, en toda la América tropical, ver Dolmatoff [1978] y Sharon [1988].

También en Quintana Roo dicen que los *Yumitsilo'ob* son cuatro jaguares que desde un centro arqueológico protegen a los montes, "son los *macizos* [*sic*] que controlan, que desde una cueva nos protegen. Es un señor el *balam*. Son los que andan en la gruta [...] ellos son de la época de los antiguos [...] de las ruinas" [Filiberto Pat, comunidad de Señor, Quintana Roo, 1998].

Aún en el moderno Yucatán, la relación del hombre con el felino es la del humano que es protegido por el poder del jaguar. De hecho, existe una relación pedagógica cuya importancia resalta Naranjo cuando nos dice que "[...] otra de sus funciones es la de instruir y ayudar a los *h'men* o curanderos, sienten cierta predilección por algunos niños a los que llevan a sus moradas para instruirlos en el conocimiento de la medicina tradicional" [Naranjo, *op. cit.*].

Por todo lo anterior, como apunta De la Garza [1987], resulta pertinente el tamaño, la fuerza e incluso los impulsos sexuales del animal, entre otros rasgos. Sin embargo, lo más importante es que estos atributos descriptivos son un hecho de sinergia biológica, de donde creemos que resulta una especie de mutualismo biológico entre el jaguar y el humano; pero también una suerte de mutuo reflejo identitario, entre el jaguar y algunos roles sociales, de tipo totémico. Es ésta una relación ecocultural.

Entonces, por ahora, lo importante es la coparticipación históricamente determinada de un mismo nicho ecológico, compartido por el felino y el humano. Por la lógica del totemismo, se trata de un espacio ecocultural donde el jaguar resulta ser un *alter ego* del humano, un identitario primordial, lógico referencial, clave para la comprensión del mundo sistema maya. Esta identificación sinérgica humano-jaguar está sujeta a la variabilidad histórica, ecocultural y local; por ende, es claro que hay cambios en la visión maya del jaguar entre las tierras altas y las bajas, así como a lo largo del tiempo,²⁰ pero el nahualismo y el jaguar siguen siendo protagónicos, aunque con un sentido diferente.

Así, por razones que más adelante ahondaremos, de manera sorpresiva y bastante compleja en algunas comunidades mayas de las llamadas tierras altas, algunos sujetos culturalmente representativos de grupos actualmente tienden a percibir el sentido del jaguar como opuesto al que ya hemos presentado que existe en las llamadas tierras bajas. Esta cuestión podemos entenderla únicamente como una oposición simbólico estructural, sobre todo cuando nos damos cuenta que el campo significativo del símbolo permanece tanto en las tierras altas como las bajas, pues en ambos casos tenemos la estructura del significado, la composición

²⁰ Al respecto, Luis Villoro nos dice claramente: "Las necesidades de un pueblo cambian con sus situaciones históricas. Cada situación plantea un nuevo reto para responder a ella. La identidad de un pueblo evoluciona y se va conformando en esos sucesivos cambios. Implican a menudo identificaciones sucesivas con otras culturas" [Villoro, 1994:98]. Esta última frase también, como se verá, es muy importante para el sustento de esta investigación.

ecocultura del mutuo reflejo conocimiento-ignorancia, mas no su sentido ni su posición dentro del espacio valorativo y jerárquico de lo social e imaginario.

Por todo lo anterior, y como ahora veremos, aquí nos parece claro que el sentido del vector semántico de la estructura significativa del jaguar es voluble, cambiante y variable por la historia y los contextos sociales. Entonces, ahora veamos cómo las aparentemente contradictorias referencias del Chiapas de hoy difieren de las que se tienen en las tierras bajas.

Nuestro primer ejemplo es un relato de la región de Los Altos de Chiapas. Aquí, contrario al decir peninsular, la relación humano-jaguar trae consigo un final fatal; el papel del jaguar está invertido. El relato no tiene un final feliz: “[...] más tarde, escuchó gritos dentro de la casa y, al amanecer, vinieron a ver al hombre y lo encontraron muerto, convertido en tigre” [Méndez, en Morales, 1994:126].

De hecho algunos de los discursos chiapanecos, más apegados a la conversión católica y cristiana²¹ que a los mayas de las tierras bajas, tienen una visión de la relación hombre-naturaleza maniquea, más naturalista.²² Es similar a la de un santo Tomás de Aquino, respecto de que toda transformación de hombre en animal es “obra del demonio”. Pero recordemos que lejos de esta representación del discurso popular chiapaneco de un tigre²³ víctima de su necesidad y salvajismo, los mayas macehuales de Quintana Roo, quienes vivieron una época de autonomía cultural muy importante de 1847 a 1903, representan al jaguar como el maestro protector, el poder de la fuerza del conocimiento y la tradición.

Ahora, una parte importante de la identidad étnica de los pueblos mayas de ambas regiones es la determinación de clase, afinidad y exclusión. Son identificaciones frente a las cuales las formas de reproducción económica e históricamente han sido altamente diferenciales entre ambas regiones de lo maya. De tal suerte que, básicamente por la permisividad de la Iglesia católica, se ha mantenido desde la Colonia hasta nuestros días cierto simbolismo prehispánico, mismo que en la península maya subsiste ahora con mayor fuerza, de manera positiva entre muchos de sus miembros, autovalorativa, y de confianza y luz con el brillo de la melancolía y la utopía. Sin embargo, a contraluz, cierta literatura oral chiapaneca, contemporánea, descalifica al nahualismo del jaguar con aires de desprecio inquisitorial:

Aquél que disparó primero su escopeta le dio al tigre, le pegó y lo hirió, alcanzó a herir la carne del animal [...] cuando llegaron a él se espantaron, porque lo que estaban

²¹ En Chiapas se les designa Cristianos a los seguidores de las iglesias protestantes.

²² En el sentido al que hace referencia Descola [2001]; esto es, de ser el modo identificador de las relaciones entre humanos y no humanos. Es una forma en la que ontológicamente se presupone, de manera metafísica, la existencia de una dualidad de opuestos: naturaleza y cultura, al ser humano como opuesto al medio natural.

²³ Sin duda, en los pueblos mayas actuales, como reminiscencia del pensamiento europeo colonial, a los jaguares en español se les dice tigras.

arreando no era un simple tigre. Cuando lo encontraron, el animal estaba sufriendo el fenómeno de la metamorfosis, pues se estaba convirtiendo en un hombre grande [...]. Así murió aquél que perjudicó tanto al pueblo [Morales, *op. cit.*:63].

Así, en el estado de Chiapas, en la región de Los Altos, la concepción de la relación ser humano-jaguar, lejos de ser una relación entre un maestro protector y la persona, como en las tierras bajas, resulta ser una irreconciliable oposición complementaria. Incluso es doblemente inversa, pues aquí el aprendiz llega a ser el jaguar y el supuesto maestro es el hombre:

¿Qué será lo que pasa, dios mío?— pensó el hombre. Se levantó rápidamente y vio que el tigre estaba allí tirando piedras sobre su casa. El tigre no se espantó, se metió a la casa del hombre y se lo comió. Así murió aquel hombre por no haber cumplido con su palabra, que era enseñarle al tigre a hablar en su lengua [Girón y Méndez, 1994:35].

Pero incluso de manera más contradictoria, pero no ilógica, frente a esta norma yucateca prehispánica tradicional de que el jaguar es protector y sabio, en los discursos chiapanecos de los últimos años se evidencia al tigre como más tonto que el humilde tlacuache:²⁴

Así, el tlacuache se escapó para siempre de las garras de los tigres hambrientos, así también resultaron perdedores para siempre los tigres y el triunfador, sin lugar a dudas, fue el tlacuache [Sánchez Gómez, 1997:309].

Igualmente en la región chol de Salto de Agua, Sánchez Meneses nos cuenta una historia en la que el tlacuache constantemente engaña al tigre:

- No me mates. Cómeme vivo.

Y el tigre hizo caso y se lo comió vivo y entonces estando en su estómago el tlacuache le reventó toda la tripa y murió el tigre, ya muerto salió el tlacuache vivo todo mojado, pegajoso, y por eso es que vemos que tiene toda la pelusa parada [Sánchez Meneses, 1998:237-239].

Ante esta divergencia de opiniones simbólicas entre las tierras altas y bajas con respecto al simbolismo del jaguar, podemos preguntarnos ¿por qué existe esta inversión de los papeles? Es claro que es una oposición estructural, pero ¿por qué se da de esta manera, en estos particulares espacios históricos y geográficos?

Podemos avanzar en la respuesta al considerar el hecho mismo de que su significado es estructural. La lógica estructural permite ver un mismo significado pero en sentido contrario. Ambas versiones provienen de la misma matriz formativa, la sinonimia conductual anteriormente referida, el ámbito de la relación humano-jaguar que ahora se evidencia como simbiótica y ecocultural:

²⁴ El tlacuache es un mamífero, pariente de los roedores, cuya torpeza a la luz del sol es evidente, pues su hogar lo tiene en la oscuridad, al interior de la tierra.

jaguar-humano
 conocimiento-ignorancia
 alta capacidad-incapacidad
 inteligencia-fuerza irracional

En este sentido, suponemos que el jaguar fue y ha sido el maestro, el guía, el sabio protector y el guardián de los pueblos, como lo muestra la evidencia peninsular desde la época prehispánica entre todas las culturas mayas. Sin embargo, en procesos recientes, entre cierta población chiapaneca (como seguramente en otros estados del sureste y Centroamérica) se ha convertido en un animal inversamente proporcional; es decir, un jaguar que en muchas ocasiones aparece como tonto, violento, irreflexivo, carente de conocimiento, incluso más incapaz que el ciego tlacuache.

De hecho, hace unos 40 ó 50 años en Chiapas el jaguar era visto con mayor respeto que en estos tiempos. Antes tenía una interpretación más similar a lo que aún hoy sucede en las tierras bajas. Como apuntan los trabajos etnológicos de la década de los sesenta del siglo pasado, los zinacatecos se identifican simbólicamente por medio de cuatro animales. Nos referimos a los *chanuletik*, cierto cuerpo anímico de todas las personas, cada uno en correspondencia con cargos de poder y reconocimiento de estatus social: los jaguares eran los mayores jefes; los ocelotes, los jefes menores; los coyotes eran los notables del pueblo; y, cosa muy importante, los *tacuacin* eran la gente común [Vogt, *op. cit.*:60].

De tal suerte que, sujeto a un hecho histórico, el simbolismo del jaguar ha cambiado de sentido pero no de estructura, pues ésta sigue siendo del ámbito del conocimiento. Es un animal *alter ego* de lo humano con el que se metaforizan las cualidades de sabiduría, gobierno y poder, pero también sus opuestos complementarios variables. Entonces, ni siquiera estamos ante un problema de significado, es un simple hecho de inversión estructural, resultado de la diferencia dada entre las relaciones sociales de identidad de las tierras bajas y las de Los Altos de Chiapas, la selva y Guatemala.

JAGUAR Y REPRODUCCIÓN SOCIAL: IDENTIDAD Y RESISTENCIA

Además de las determinaciones lógico-estructurales propias de la organización social del conocimiento de lo humano, y específicamente del mundo simbólico maya anteriormente mencionado, nos parece claro que esta inversión estructural del símbolo jaguar es fruto del cambio histórico de los últimos 60 años, aproximadamente. Esta variación en el sentido del significado es el resultado del nuevo modo de vida históricamente posmoderno, en el que justamente las relaciones de dependencia e inequidad han cambiado desde la perspectiva indígena de manera sorprendente. Son cambios históricamente determinados, más profundos y activos en el estado

mexicano de Chiapas y en el Petén guatemalteco por la acción de las iglesias protestantes, que es muy posible sean contribuyentes clave para la identificación ideológica negativa del jaguar. Por ejemplo, está el trabajo de Calixta Guiteras de hace unos 40 años; ahí se puede leer que su informante de San Pedro Chenaló le decía:

Las fuerzas malignas que se encuentran arriba están personificadas en el jaguar, el *poslob* [...], la única meta del *poslob* es el aniquilamiento de la humanidad y sus protectores. Los *wayjeletik* del mal son sus aliados [...]. El *poslob* parece ser el aspecto de la tierra que todo lo devora [...]. El *poslob* es hombre igualmente. Su epifanía animal es el jaguar [Guiteras, 1965:237].

La última cita, en conjunción con todo lo anterior, deriva en la siguiente oposición:

Jaguar prehispánico y peninsular actual:
proceso catabólico (positivo) de vida humana y no humana
Jaguar actual chiapaneco:
inferior, menos inteligente, tonto

Suponemos entonces que esta estructura de oposición existe desde el mundo prehispánico. Esta conducta pedagógica ecocultural es mesoamericana, significado dominante denotado en la palabra yucateca *balam*, que significa jaguar; pero además están los distintos usos y relaciones cognadas que pueden reconocerse en esta misma palabra.

Balam resulta de la unión de *bal*, "ocultamiento"; y *am*, "denotación del actor" [Diccionario Cordemex]. De esto se resalta una capacidad emergente para aparecer y desaparecer sin que se pueda precisar de qué modo y cómo es que se da tanto el ocultamiento como el aparecer, acción conductual que lógicamente se extiende al hecho epistemológico maya de conocer lo antes desconocido. Una extensibilidad del sentido también se manifiesta, según el Diccionario Maya Cordemex, en el verbo *il*, "ver" en español, como fuente del saber.²⁵ Al hablar de la acción de mirar con poder también extensivo a los "hombres de conocimiento" de Los Altos de Chiapas, nos referimos a los *'ilol* o *iloletik*, "los que ven" quienes, además de conocer otras artes místicas, diagnostican y curan enfermedades.

La acción del ver como fuente de conocimiento se reafirma al percatarnos de que espejo en yucateco es una palabra cognada a la de rezador u hombre de conocimiento: *nen* significa espejo; y *h'men*, rezador. Además, el diccionario de *Motul* (según el Maya Cordemex) dice que *u neen kab* es traducible como "sacerdote, cacique o gobernador". Esto es un hecho por demás interesante, pues *neen kab*,

²⁵ Simbolismo del conocer como visión que existe en muchas otras partes del mundo, en donde priva una concepción mística de la vida (v. Eliade [1989]).

como gobernador, resulta de la palabra *neen* (espejo) y *kab* (miel, veneno, abeja). Lo anterior nos recuerda a los *bakabo'ob* prehispánicos, hombres-abejas, poderosas alquimias que desde las cuatro esquinas del mundo cuidaban y defendían a su pueblo. Al parecer ahora esos *bakabo'ob* prehispánicos son comprendidos bajo el significado de los actuales *Yumitsilo'ob*, o también es posible que coexistan con este nombre desde la época prehispánica.

La hermenéutica de las palabras nos evidencia de manera reveladora la unión íntima entre el saber del espejo del hombre de conocimiento con la ponzoña dulce de los guardianes militares, que se defienden con su poder trascendental, como los *bakabo'ob*, desde las cuatro esquinas del cosmos. Según el mismo Diccionario Cordemex, el *u neen kab* o *u neen kah*, es “[...] el sacerdote, es el cacique o gobernador de la tierra o pueblo, que es el espejo en que todos se miran” [Barrera, 1980:565] (cursivas nuestras).

La acción del poder, placer de la miel y letalidad de la ponzoña, como reflejo de la presencia de alguien especial, animal o persona, es el nahual en el centro de México; el *nuhual* entre los tzutujiles de Atitlán, Guatemala; el *ilol* de las tierras altas chiapanecas; o el *wuay* de la península de Yucatán. Así, el espejo es un punto de ruptura desde el que la materia más poderosa del *más allá* se trasmite para el mundo “normal” del *más acá* (ambos lados igualmente naturales dentro de la cosmovisión maya, pues en su pensamiento no hay un mundo natural y otro sobrenatural).²⁶

Sólo así es que podemos comprender por qué el *balam k'oh che'* es el brujo que decían se convertía en tigre y mataba a la gente (Diccionario Cordemex) y cómo es que este hecho es el medio de legitimación última del poder político en varios contextos arqueológicos, iconográficos y textuales; por ejemplo el *Popol Vuh*, en donde los cuatro jaguares son los fundadores del pueblo guatemalteco de los quiché. Son cuatro jaguares videntes de la naturaleza sutil del universo, pero también cuatro gobernantes que sacrificaban humanos para el dios *Tohil*. De hecho, la misma palabra *balam k'oh che'* se usa para designar al brujo que hace daño. También, *balam* en yucateco se usa como adjetivo para denotar fuerza, veneno y portento [Barrera, 1980].

La unidualidad veneno-protección, o más precisamente veneno-dulzura, y miel, cohabita como un sentido simbólico bajo el signo del empoderamiento. Toma el poder de la abeja y del jaguar en la naturaleza, modelo a seguir entre los humanos. Esta idea nos corrobora que la implicación del poder biológico protector, dentro del pensamiento maya, siempre es correlativo con su contrario: el daño. Así, la miel de la abeja se identifica con su ponzoña, de igual manera que la suave y tierna flor es correlativa con la presencia salvaje y fiera del jaguar, como se evidencia en muchas representaciones prehispánicas del animal.²⁷

²⁶ Ver la introducción de este artículo y la nota 7.

²⁷ Respecto a la asociación del jaguar con la flor, ver Valverde y Sotelo [1991].

En este sentido, la unidualidad semántica de muchos de los términos de la lógica mesoamericana implica los dos sentidos de un mismo significado. Esta lógica simbólica está muy lejos del maniqueísmo metafísico occidentalizante anteriormente expuesto, en donde se supone que toda ánima-animal buena (o), no puede ser al mismo tiempo mala (o) y la mala (o) no puede ser buena (o). Sin embargo, como hemos podido ver en Chiapas, ya desde la misma época del proyecto Harvard de los años sesenta del siglo pasado se ha estado sedimentando esta deposición significativa de ubicar al jaguar como un ser maniqueo, totalmente malo, cuyo poder de veneno y ferocidad, lejos de ser iluminador, representante de un catabolismo necesario, dulce o protector, es un animal torpe, necio, ciego como el tlacuache, e incluso totalmente destructivo.

Pero además, matar al jaguar es matar al símbolo personificado del poder que éste ostenta; es decir, a la persona que está detrás del animal. Así, la razón de este uso simbólico del jaguar como meramente maligno o inferior ha podido suceder en la mente-cuerpo de nuestros cuentistas indígenas de los últimos tiempos, porque se sigue reconociendo el poder del jaguar y su significado social. Sin embargo, debido a que las condiciones de clase dentro de las relaciones de poder social han cambiado, la representación simbólica de este animal también se ha modificado. Así, lo simbólico exige a la reversibilidad lógica como posible, pero sobre la irreversibilidad de lo histórico y el significado.

Si bien antes los jaguares eran parte de la personalidad de los gobernantes políticos, de los más poderosos, políticamente hablando, aún lo son ahora; aunque, ante el reciente crecimiento de las posibilidades de autodesarrollo de los procesos identitarios mayas, se tiende hacia la inversión de las relaciones de poder y esto se manifiesta en el plano de lo simbólico. En otras palabras, la inversión estructural se da y los elementos siguen significando lo mismo, pero ahora están siendo vistos desde una posición inversa. Si antes los jaguares gobernaban a los tlacuaches ahora es al revés, y la posibilidad del cambio en la escala social antes imposible ahora es una realidad alcanzable.

Una vez asentado todo lo anterior; es decir, la identificación constante y diferencial del simbolismo estructural del jaguar bajo condiciones históricas y ambientales diferentes, ahora podemos pasar al movimiento de las identidades sociales e interétnicas que se derivan de este simbolismo, de esta variación de sentido en la identificación del *alter ego* jaguar.

En otro cuento de las tierras altas, el tlacuache deja de ser presa del jaguar cuatro veces. Esto hace que su especie se expanda como animal que ha evitado ser cazado; pero además, el autor se refiere a esta acción antitrófica de manera bizarra y enigmática: el mismo *tacuacin*, al tiempo que impide ser cazado, mediante una especie de conjuro o lamento, niega la reproducción del tigre cazador:

El señor tlacuache salió disparado, cuando se echó a correr, entonces dijo:

— Cómanse abuelos, cómanse ancestros; cómanse sus ojos abuelos, cómanse ancestros [Sánchez Gómez, *op. cit.*:309].

Parece entonces que es clara una conciencia de que el informante al pensar en ser tlacuache les pide a sus propios ancestros, que en el cuento son los tigres, que ya no se reproduzcan más. Que se coman entre ellos, como si fuera una frase fuera de lugar, conjuro enigmático incluso más revelador por su referencia a los ojos; “cómanse sus ojos”, dice. Sin duda, más allá de la belleza y luminosidad de los ojos de un jaguar, la idea de éstos como fuente de poder y sabiduría, como de hecho sucede en los textos de las tierras bajas coloniales ya referidas por medio del Diccionario de *Motul*, es posible debido a que los ojos son la fuente de su poder.

En este último relato de las tierras altas, cada vez que se escapa el tlacuache y recita la frase “cómanse abuelos, cómanse ancestros”, se afirma la negación de la caza del jaguar, como si fuera un conjuro que la frase simplemente intenta sellar en el tiempo. Esto es un acto de la negación de la cacería del *otro* como medio de expansión de la especie propia. Podríamos pensar entonces que la solicitud de la muerte de los ancestros en cierta medida es literal; es decir, un acto de identidad negativa, de autonegación. Sin embargo, también puede ser un acto de resistencia, frente al *otro* ladino, el extraño; es decir, frente a un jaguar que es ajeno a sus tierras y costumbres, un jaguar extranjero más tonto que el tlacuache indígena.

Este último hecho se reafirma porque, justamente en el Chiapas del último lustro, al hombre de poder, el jaguar, se le relaciona con el extranjero, ciertamente con el poderoso que se impone en todo México. Así sucede de manera clara con una de las almas de los lacandones de las selvas chiapanecas, los *onen*, partes espirituales de las personas reconocidas en los sueños; ellos hasta hace unos 30 años se reunían cada mañana para interpretar los suyos:

Un sueño es una especie de mentira. Dice acerca del futuro, pero no siempre lo dice de manera clara y directa. Entonces, hay algunas otras cosas con un significado propio: una cuerda significa una víbora, achiote colorado es sangre, un jaguar predice la llegada de la gente, especialmente del *t'sul* o extranjero [Bruce, 1975 (en Internet)].²⁸

De hecho, Ricardo Pozas registró de manera clara en su trabajo de campo que entre los chamula del mismo estado de Chiapas

²⁸ A dream is a kind of lie. It tells the future, but it doesn't always tell it at face value. Proportions and qualities are seen in reverse: Much corn foretells its scarcity, and what one dreams is great will be small. Also, people appear as animals in dreams, and viceversa. Then there are a few other things with a meaning of their own: A rope stands for a snake, achiote (annatto: Bixa orellana) coloring is blood, a jaguar foretells the coming of people, especially of *t'sul* (foreigners)... and a few others.

[...] cada pueblo tiene un animal o grupo de animales que son *chuleles*. Los chamulas, tienen cinco animales *chuleles*: *bet* (gato montés), *bolom* (tigrillo), *lon* (puma), *ok'il* (coyote) y *sabén* (onza) [...] los ladinos tienen por *chulel* al león y al tigre, que son animales más fuertes [...] pero pueden ser tan fuertes como ladinos [*sic*], porque también los chamulas tienen al tigre como *chulel* [Pozas, 1977:203].

Entonces, dentro del mar de posibilidades, opuestos complementarios anteriormente puestos en juego (jaguar: tlacuache; miel: veneno, protector: agresor; sabio: tonto), resulta lo que podríamos llamar un esquema práctico de relaciones simbólicas interétnicas que, paradójicamente, pueden también resultar en un acto de resistencia interétnica de identidades excluyentes. Así, resulta posible que inhibir la cacería del jaguar sea inhibir la reproducción social del cazador y con ello la propia reproducción simbólica del pasado prehispánico, pero también el cese de la desigualdad tan profunda que existe entre el jaguar *caxlan* y el tlacuache maya.

Un hecho revelador de esto último es lo que sucedía en la Guatemala prehispánica:

[...] a los capturados de guerra se les denominaba en k'iche' antiguo *caná*; es decir, los que han sido ganados, por la analogía con los venados y otros animales cazados [...] la mayoría de capturados en la guerra pasaban a ser *munib* o esclavos domésticos. A algunos de estos cautivos se les llamaban *tz'i* (perro), pues los perros eran la otra ofrenda, aparte de los humanos, que tenía un gran valor para los dioses k'iche's. Los inmolados a los dioses eran, por lo común, guerreros nobles [Carmack, 1979:130, en Dary, 1997].

En este mismo sentido, 400 años después, en la región de Los Altos de Chiapas, apenas en 1960 está lo dicho por Vogt respecto de que

[...] la mayoría de los indígenas parece haber aceptado la superioridad ladina como un hecho inevitable en su vida [Aguirre, *op. cit.*:116]; sin embargo, sus actitudes hacia los ladinos son ambivalentes. Las leyendas populares indígenas, como la de *Petul* —un héroe cultural indígena que se burla de los ladinos y les hace bromas sucias— revelan los sentimientos de agresividad que se tienen hacia los ladinos. Un mito indígena explica que los ladinos son bravos debido a que son vástagos de una mujer y un perro [Vogt, *op. cit.*:52].

Es claro entonces el hecho de la asociación del jaguar con el sacrificador, el gobernante prehispánico, el sabio poderoso; pero también con el extranjero, el noble y el perro (animal cazador pero también domesticado), con su consiguiente dominio sobre el espacio familiar pero con su pertinente significado de presa doméstica.

Así, la resistencia del tlacuache a ser cazado, al mismo tiempo que nos permite establecer una oposición clave para la cultura maya en su generalidad, la del jaguar-tlacuache, nos refiere un orden jerárquico social e intercultural y, con esto, sus posibilidades de resistencia real frente al *otro* ladino, el *dzul*, el *caxlan*, el *meco*, el blanco.

De esta forma puede establecerse la siguiente equivalencia:

Jaguar en perspectiva positiva:

poder político, nobleza en manos propias; reproducción de su grupo

Jaguar en perspectiva negativa:

poder político en manos del otro; inhibición de su grupo

Finalmente, no olvidemos que la base de la enajenación, de acuerdo con el materialismo dialéctico de Karel Kosik [1982], es que el modo de producción hace al humano y no al revés, como pretende hacer creer la ideología del capital. En realidad el sistema utiliza y clasifica a las personas por su estatus y legitimidad desde posiciones preestablecidas por el mismo sistema, de donde resulta que la realidad no es algo predado por alguna instancia superior o por alguna entelequia obtusa de la realidad o por alguna rígida tradición histórica, sino por las mismas relaciones sociales de producción que se establecen en el sistema a cada momento histórico. Así se genera lo que es afín y ajeno a la persona, más precisamente el carácter, la extensividad y profundidad de las cosas y de las personas; especialmente el estatus y la naturaleza de las relaciones de poder.

Resulta entonces que la identificación del jaguar como inferior al tlacuache y tan malo como el mismo anticristo es por las actuales relaciones de poder y control, que desde y frente al poderoso han cambiado drásticamente en el estado de Chiapas durante las últimas décadas.

Las relaciones sociales de producción son programadas por las reglas sociales de los sistemas económicos. De alguna manera, este fetichismo de la mercancía y la cosificación de las personas de la modernidad tiene su correlato en las sociedades indígenas mesoamericanas, en donde el modelo del modo de producción de la cacería (y la recolección) es el punto de quiebre entre lo recreado de manera social y lo enajenado igualmente de manera social; el *en sí* frente al *para sí*. Desde este punto se desplaza la posibilidad del ser cazador o cazado, asegurando con este juego al deber ser, el del orden y el respeto, pero también el del *ver* como fuente del *conocer*. Es un movimiento semántico, dialógico, que permite la inversión del poder prehispánico del jaguar por el efecto de la intromisión, cada vez más clara, del poderoso *caxlan*, el *dzul*, que se niega a escuchar al humilde tlacuache.

De hecho, podemos pensar que el modo de reproducción simbólica es parte inherente del modo de reproducción económica y política; pero en el sentido maya, recrear lo social es una metáfora de la cacería. Así el jaguar, lejos de ser el animal del misterio, es el del saber hacer, el *savoir faire* por antonomasia: la cacería, *praxis* determinativa del orden social y el entendimiento político, es decir, jaguar regulador del orden social como símbolo de la cacería y su totemismo

cognitivo. Pero más que una metáfora, la cacería está en la base estructural de la reproducción o la muerte social mesoamericana, y por lo mismo el jaguar es un *alter ego* de lo humano, un símbolo animal desde el cual entender lo humano y las reglas de la diferencia identitaria entre las personas mayas. Entonces:

Poder político en manos propias: el jaguar es sabio
 Poder político en manos de otro: el jaguar es tonto

De esta manera, lejos de caer en el maniqueísmo, de manera alternativa a occidente, el simbolismo maya del jaguar entre las tierras altas y bajas resulta en un hecho de identidad ambivalente, que se desplaza al parecer sobre una línea de bipolaridad lógica, propia de muchos actos de identidad cultural. Esta estructura identitaria indígena es una especie de manía y depresión anímico social de autovaloración o autodestrucción, pero sólo por aceptación o rechazo frente al *otro*, que en los últimos siglos ha coincidido con el grupo social dominante.

Esta ambivalencia identitaria indígena posiblemente sea así, necesariamente, porque la realidad o la visión del orden del cosmos humano no puede ser maniquea; es decir, que lógicamente no puede ser un acto de total autonegación (como negación de la autorreproducción de su propia identidad y del entorno), pero tampoco de total autoafirmación con la consiguiente sujeción social de los demás sujetos frente al poderoso. Así, el significado del simbolismo del jaguar va pendiente de una posición lógico-estructural ambivalente, de opuestos complementarios entre el ser tonto o no serlo, entre la miel y el veneno, que da pie a una gran variabilidad de posibilidades interpretativas desde lo maya. La ambivalencia de sentido, pero con el mismo significado estructural, está lejos del intento modernista católico y protestante por ubicar al jaguar como una entidad meramente maligna y destructiva, sin ninguna mediación positiva.

Hoy en la cultura maya, el jaguar sigue siendo el guardián de la identidad y la diferencia dentro de las escalas de lo social. Permite al maya explicarse el modelo real de inequidad y abuso de poder bajo el que viven, pero del cual también son parte los textos simbólicos y literarios de su pasado, armas de su identidad que subsisten y que de manera muy general aquí hemos podido observar.

El simbolismo del jaguar nos ha dejado ver lo que, de hecho, puede ser la duda existencial de la plurivalencia social latinoamericana. La duda identitaria de todo pueblo indígena amestizado y más precisamente de los pueblos mayas: ser moderno o tradicional, ser cazador o presa, ser con el poderoso y su dulce veneno o con el humilde y su amarga miel; ¿ser el jaguar, el perro o el tlacuache?

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1987 *Medicina y magia*, México, INI.

Alcántar, Alfredo

s/f "El nahualismo y las transformaciones del ser", en *El nahualismo en México*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana.

Aramoni Calderon, Dolores

1992 *Los refugios de lo sagrado*, México, CONACULTA.

Aviña Cerecer, Gustavo

1999 "El complejo místico maya como mecanismo simbólico y cognitivo", en *Ludus Vitalis*, vol. III, núm. 4, México, Anthropos-UAM-ILT.

2000a "Antropología, identificación e identidad cultural", en Pérez-Taylor (eds.), *Antropología Aprender-comprender*, México, CECSA.

2000b "La fuerza del rayo dentro del proceso cósmico de los mayas de Mesoamérica y el México contemporáneo", en *Estudios de Cultura Maya XXI*, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM.

Augé, Marc

1995 Apuntes del curso "Antropología Simbólica" impartido en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Barrera Vasquéz Alfredo (coord.)

1980 *Diccionario Maya Cordemex*, México, Miguel Ángel Porrúa.

Berman, Morris

1993 *Cuerpo y espíritu*, Santiago de Chile, Cuatro vientos.

Bourdieu, Pierre

1999 *El sentido Práctico*, México, Taurus.

Bruce, Robert

1975 *Lacandon dream symbolism*, Ediciones Euroamericanas Klaus Theile, Internet.

Dary, Claudia

1997 *El derecho internacional humanitario y el orden jurídico maya*, Guatemala, CICR, FLACSO.

De la Garza, Mercedes

1987 "Jaguar y nahual en el mundo maya", en *Studia Humanitatis: Homenaje a Rubén Bonifaz Nuño*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.

1990 *Sueño y alucinación en el mundo maya y náhuatl*, México, Centro de Estudios Mayas-UNAM.

Descola, Philippe y Gísli Pálsson (coords.)

2001 *Naturaleza y sociedad*, México, Siglo XXI.

Dolmatoff, R. Gerardo

1978 *El chamán y el jaguar*, México, Siglo XXI.

Eliade, Mircea

1989 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, FCE.

Erice, Ana

1985 "Reconsideraciones de las creencias mayas en torno al nahualismo", en *Estudios de cultura maya XVI*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM.

Freud, Sigmud

1986 *Tótem y tabú*, México, FCE.

García Escobar, Carlos

2001 *La hora*, Diario de Guatemala de la Asunción, semana 3 al 9 de noviembre, internet.

Girón Guzman, Pedro y Jacinto Méndez Méndez

1994 *Cuentos y relatos indígenas número 4*, UNAM-CIHMECA, Gobierno del Estado de Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura.

Guiteras Holmes, Calixta

1965 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, FCE.

Harris, Marvin

1979 *El desarrollo de la teoría antropológica: historia de la teoría de la cultura*, México, Siglo XXI.

Heidegger, Martin

1987 *El ser y el tiempo*, México, FCE.

Hermitte, M. E.

1970 *Poder sobrenatural y control social*, México, INI.

Jung, Carl Gustav

1984 *El hombre y sus símbolos*, Madrid, Caralt.

Knab Tim, Wind, Smoke

s/f *Divination and duality: aspects of Tezcatlipca*, México, Sobretiro de la biblioteca Juan Comas del Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, clave: Arq5BBD3.

Kosik, Karel

1982 *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo.

Lacan, Jaques

1995 *Escritos I y II*, México, Siglo XXI.

Leach, Edmund

1977 *Comunicación y cultura*, España, Siglo XXI.

Lévi-Strauss, Claude

1984 *El pensamiento salvaje*, México, FCE.

1986 *El totemismo en la actualidad*, México, FCE.

López Austin, Alfredo

1989 *Cuerpo humano e ideología*, tomo I y II, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.

1990 *Los mitos del tlacuache*, México, Alianza.

Lytard, Jean François

1990 *La posmodernidad explicada para los niños*, México, Gedisa.

Maturana, R. H.

1997 *La realidad, ¿objetiva o construida?*, Barcelona, Antropos-U. Iberoamericana-ITESO.

Maturana R. H. y Francisco Javier Varela

2000 *El árbol del conocimiento; las bases biológicas del conocimiento*, España, Debate.

Morales López, Manuel

1994 *Cuentos y relatos indígenas 2-3*, Gobierno del estado de Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura, UNAM.

Morin, Edgar

1996 *Introducción al pensamiento complejo*, México, Gedisa.

Naranjo, Antonio

s/f "Balamob alteridad sobrenatural", Segundo Congreso Internacional de Mayistas, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM.

Piaget, Jean

1991 *Biología y conocimiento*, México, Siglo XXI.

Rabinal, Achí

1862 Translated into English by Claire Stracke; translated from Rabinal-Achí, ou le drame-ballet du tun, Appendix to Grammaire de la langue Quiché Brasseur, Paris.

Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas

1933 *Chan Kom: A Maya village*, Washington, Carnegie Institution.

Sahagún, Bernardino de

1985 *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Miguel Ángel Porrúa.

Sánchez Gómez, Francisco

1997 *Cuentos y relatos indígenas 6*, Gobierno del Estado de Chiapas, UNAM-CIHMECH.

Sánchez Meneses, Juan

1998 *Cuentos y relatos indígenas 7*, Chiapas, UNAM-CIHMECH, UNACH.

Sharon, Douglas

1988 *El chamán de los cuatro vientos*, México, Siglo XXI.

Taussig, Michael

1993 *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*, México, Nueva Imagen.

Valverde, María del Carmen y Laura Sotelo

1991 "Jaguar y Oxoloxochitl: iconografía de un emblema de poder", en *Área de Arqueología, ciudad de Guatemala*, Escuela de Historia, vol. 1, núm. 2, Universidad de San Carlos de Guatemala.

Varela, Francisco Javier

1992 *De cuerpo presente*, Barcelona, Gedisa.

2000 *El árbol del conocimiento, las bases biológicas del conocimiento*, Madrid, Debate.

Villa Rojas, Alfonso

1981 "Terapéutica tradicional y medicina moderna entre los mayas de Yucatán", en *Anales de Antropología*, vol. XXVIII, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.

1985 *Estudios etnológicos de los mayas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.

1987 *Los elegidos de Dios*, México, INI.

Villoro, Luis

1994 "Sobre la identidad de los pueblos", en Olivé, León y Fernando Salmerón (eds.), *La identidad personal y colectiva*, Cuadernos, núm. 62, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM.

Vogt Z., Evon

1979 *Ofrendas para los dioses*, México, FCE.

COMPLEJIDAD E INTERACCIÓN SOCIAL EN EL MÉXICO COLONIAL: IDENTIDAD, PRODUCCIÓN, INTERCAMBIO Y CONSUMO DE LOZAS DE TRADICIÓN IBÉRICA, CON BASE EN ANÁLISIS DE ACTIVACIÓN NEUTRÓNICA*

M. James Blackman

National Museum of Natural History, Smithsonian Institution, Washington D.C.

Patricia Fournier

Posgrado en Arqueología-ENAH

Ronald L. Bishop

National Museum of Natural History, Smithsonian Institution, Washington D.C.

RESUMEN: En el estudio de las tecnologías productivas que se introdujeron durante el virreinato de la Nueva España a raíz de la conquista ibérica, en particular en lo referente a lozas vidriadas y esmaltadas, requiere comprenderse bajo qué parámetros tecnoestilísticos se realizó la manufactura de vasijas, acorde con las necesidades cotidianas tanto de los europeos y sus descendientes como de las poblaciones indígenas y mestizas. En el marco de la arqueología histórica, los análisis composicionales de pastas por activación neutrónica posibilitan determinar la ubicación precisa de los centros productores de distintas clases de cerámicas y, bajo nuestra perspectiva, pueden servir de base para construir modelos que den cuenta de la complejidad social de la época. En consecuencia, nuestro interés no se limita a la caracterización de las materias primas empleadas ni a la ubicación de los centros productores de las lozas citadas, sino sobre todo en plantear propuestas respecto de la relación entre estos bienes de consumo y la construcción de la identidad social tanto en los ámbitos urbanos como rurales, en zonas distantes entre sí del amplio territorio de lo que fuera la Nueva España, conectadas a través del Camino Real.

ABSTRACT: The study of production technologies, especially glazed ceramics, which were introduced to the viceroyalty of New Spain after the Spanish conquest, requires an understanding of the techno-stylistic

* Esta investigación se ha venido realizando con el financiamiento del Programa de Arqueometría de la Smithsonian Institution, así como con una beca aportada por la Foundation for the Advancement for Mesoamerican Studies, Inc. Estamos en deuda con todos aquellos colegas de México y de Estados Unidos que gentilmente nos dieron acceso a las colecciones con el objetivo de extraer muestras: Carlos Cedillo, Arnulfo Allende, Susana Gómez Serafín, Enrique Fernández, Octavio Corona, Cuauhtémoc Domínguez, Juan Cervantes, Natasha Wilson, Gloria Giffords, Jorge Olvera (q.e.p.d.), Joel Santos, Ben Brown, José Luis Punzo Díaz, Eduardo Matos, Russell Skowronek, Diana Zaragoza, Leonardo Santoyo, Jeff Reid y Roberto Junco.

parameters need to manufacture the vessels that were related to everyday needs of the Europeans, their descendants, native, and racially mixed populations. Our approach is based on historical archaeology to build models for interpretation of social complexity and is added by the use of instrumental neutron activation analysis to characterize the ceramic wares. The latter permits us to identify the likely location of manufacturing areas. Using this combined approach we can assess the extent to which the consumption of ceramic vessels was associated with the construction of social identity, both in urban and rural New Spain and in distant zones of the viceroyalty that were connected via the royal road.

PALABRAS CLAVE: *arqueología histórica, arqueología de la identidad, mayólica, análisis instrumentales de activación neutrónica*

IDENTIDAD, CONSUMO Y ESTATUS

En los procesos que llevan a reforzar o a modificar el sentido que tienen los individuos acerca de quiénes son y de su posición en el mundo social, revisten un papel preponderante los objetos materiales, las ideas, imágenes y experiencias, así como las situaciones a través de las cuales se han adquirido; por tanto, los objetos son parte de las identidades y tienen impacto en ellas [cfr. Dudley, 2002]. Los bienes de consumo tienen un valor económico además de aquél que se determina culturalmente al investirlos con un significado, con valores simbólicos que las personas les atribuyen; por ejemplo, para enfatizar el estatus social y la posición de quienes los utilizan, como objetivaciones de la identidad. En la medida en que los universos simbólicos confluyen, las prácticas y representaciones de los individuos se asemejan entre sí objetivando su modo de vida como una cultura o tradición de los copartícipes de una comunidad con una historia compartida [cfr. Eriksen, 1993].

Los bienes son recursos cuyo consumo forma parte de los cimientos de la construcción de la identidad individual y social, ya que tienen valor simbólico y significado público. En sociedades complejas como la capitalista, la circulación de mercancías se regula de manera formal o informal, ya que hay reglas fijas respecto a la clase de bienes que pueden comercializarse en el mercado, así como las condiciones y los medios del comercio. De esta manera, la demanda es una articulación de las necesidades y deseos individuales o de clase socialmente establecidos en el marco de las normas culturales, legales y económicas.

Las preferencias individuales, necesidades y prácticas de consumo están determinadas por el sistema económico conforme a las características del modo de vida [cfr. Douglas y Isherwood, 1979; Slater, 1997; Miller, 1987]. Las necesidades se definen en función de lo que representa el género de vida¹ y cómo se imagina que debe ser éste, considerando que los recursos sociales materiales y simbólicos

¹ Un género de vida se define como la manera en como se organizan en tiempo y en espacio las prácticas de interacción y las formas constitutivas de la vida cotidiana [Juan, 1991].

se organizan según las tendencias del modo de vida y los valores que éste implica [cfr. Slater, *op. cit.*]. En consecuencia, las necesidades básicas no se restringen a la satisfacción de las biológicas, sino que deben ampliarse en términos analíticos en el estudio de las tendencias de consumo a aquellas necesidades que son condiciones indispensables para que se logre la participación del individuo en la sociedad, con conductas a través de las cuales acceda al mundo de los bienes cuyo uso y despliegue son básicamente retóricos y sociales. Los objetos no sólo tienen un valor de uso en la cotidianidad sino sobre todo uno simbólico: para la supervivencia y la reproducción de un individuo o clase social hay que crear formas imaginarias más allá de las meramente funcionales [cfr. Luthar, 2006].

De esta manera, a través del uso de los bienes y no sólo de su adquisición, el individuo se convierte en parte del orden social que constantemente reproduce en su vida cotidiana [Slater, *op. cit.*].² Los bienes de consumo pueden constituir símbolos de estatus que separan de manera visible al mundo social en categorías de personas, denotando su posición con un significado expresivo de su estilo de vida y del sistema de valores que les es propio. Así, a través de los bienes se logra satisfacer las necesidades según la ubicación de los individuos en la jerarquía establecida, cuyo despliegue constituye un medio de comunicación entre las clases sociales definidas en función de niveles de prestigio, privilegios y poder [Goffman, 1951].

El estatus se caracteriza por una relación o interacción ordenada y desigual por rangos entre las personas que se asocia con el prestigio, respeto, influencia y conductas de deferencia. Se trata de un medio para obtener a futuro beneficios que no necesariamente son tangibles o están objetivados; el estatus puede conducir a controlar el poder [Huberman *et al.*, 2004]. Los símbolos de cultura material que denotan estatus exaltan el deseo de las clases privilegiadas por distinguirse de las menos favorecidas. Por ello, se convierten en armas en la guerra de las apariencias, ya que su uso y despliegue metafóricamente erigen barreras para asegurar que haya una distancia entre quienes tienen un estatus alto y el resto de los integrantes de una sociedad [cfr. Roche, 1996].

De inicio, hay que considerar que las relaciones de poder que en cualquier sociedad están sujetas a un desarrollo continuo son el marco que constriñe la construcción de significados por parte de los agentes sociales a través de la experiencia, la acción-agencia y la interacción. En consecuencia, los mecanismos de diferenciación e identificación están supeditados al contexto histórico, además de que dependen de los intereses cambiantes de los individuos o de grupos específicos por establecer, formular y negociar su distinción respecto de otros a

² La vida cotidiana se refiere a las capacidades, deseos y posibilidades del individuo respecto de toda clase de actividades o prácticas en todos los ámbitos donde se desarrolla en tiempo y espacio, sus relaciones con los bienes y con los otros [cfr. Lefebvre, 1972].

través de comportamientos que pueden tener manifestaciones materiales o soportes objetivados [cfr. Hodder, 1979; Jones, 1997; Shennan, 1994].

La identidad individual o colectiva se ha construido siempre a través de la relación con el otro y ninguna sociedad está exenta de la obligación mínima de simbolización que torna la relación pensable y manejable con los otros [Auge, 1998]. Entre los procesos de transformación cultural étnica e incluso de la reconstitución de la identidad étnica en situaciones de contacto cultural o migración se incluye la identidad simbólica, a través de la cual se expresan y representan incluso materialmente los deseos de mantener los sentimientos de membresía al grupo. Entonces, se trata predominantemente de un orgullo en una tradición, con una función más expresiva que funcional manifiesta en la cotidianidad, ya sea en los ámbitos privados [cfr. Alba, 1990; Gans, 1979] o públicos mediante prácticas en las cuales los objetos utilizados representan un nexo simbólico con el lugar de origen del grupo. Ya que tanto la etnicidad como la identidad constituyen una construcción cultural [Castells, 1998], en situaciones de desarraigo y reubicación de un grupo hay procesos de reconstrucción y reestructuración de los elementos identitarios y de la tradición étnica, con una selección de los identificadores de las raíces culturales de origen que llegan a adecuarse o adaptarse al nuevo escenario.

La identidad varía temporal y espacialmente. Es el proceso de construcción de sentido —la identificación simbólica que los sujetos realizan del objetivo de su acción— que se efectúa mediante fuentes o atributos culturales que los sujetos van organizando y jerarquizando en el curso de su experiencia [Castells, 1998]. La identidad está constituida por las formas en como los individuos se definen y presentan a sí mismos, aun cuando puede representar imposiciones ajenas al sujeto. De esta manera, hay que considerar que la identidad es una arena contestataria para la construcción y reconstrucción de los identificadores que los individuos definen como de mayor importancia, en la medida en que otros intentan mantener las identidades que imponen [Meskell, 2002; Wilkie, 2000]: “quién construye la identidad colectiva, y para qué, determina en buena medida su contenido simbólico y su sentido para quienes se identifican con ella o se colocan fuera de ella”, de manera que “[...] la construcción social de la identidad siempre ocurre en un contexto marcado por las relaciones de poder” [Castells, 1998:29]. Es importante hacer énfasis en que son diversos los orígenes de la identidad, pues surgen de los ámbitos familiares, étnicos, religiosos, regionales, locales, políticos o culturales, entre otros [Castells, 2005].

La cultura material está impregnada de significados, ya sea para intervenir en el mundo natural y social como tecnología, proporcionando un medio de comunicación simbólica, o bien que actúe como un canal para la dominación como una expresión del poder o de la ideología [Shanks y Tilley, 1987]. Con base en

esta línea argumentativa, durante el periodo colonial temprano en el virreinato de la Nueva España, un tazón de porcelana china o de mayólica es, simplemente, un objeto físico o artefacto con una tecnofunción determinada si se aísla del sistema de relaciones sociales. No obstante, se trata de un bien suntuario o un objeto de contemplación estética en el marco de una configuración discursiva específica.

En consecuencia, su papel como bien de lujo y como objetivación del estatus de su usuario no sólo depende de sus atributos intrínsecos, de su costo de producción o de su precio de venta en el mercado dependiendo de su lugar de origen y escasez, sino además de su posición dentro del sistema de relaciones sociales conforme al proceso de la distribución, de manera que su consumo está determinado por el acceso restringido a los bienes de prestigio —símbolos de estatus socioeconómico— que se asocia con la identidad de quienes lo utilizan: el consumo, además de satisfacer necesidades individuales, tiene un rol ideológico al incidir en el carácter de la vida cotidiana [*cf.* Miles, 1998:5].

LA MAYÓLICA HISPANA Y NOVOHISPANA DEL PERIODO COLONIAL TEMPRANO

A raíz de la conquista hispana, la ciudad de México-Tenochtitlan fue el escenario donde ocurrieron los principales cambios sociales que generarían el sistema virreinal, con la interacción constante entre europeos e indígenas. Las evidencias más tempranas conocidas de las transformaciones en la tecnología indígena cerámica provienen precisamente de esta urbe. Así lo demuestran las formas de vasija propias de la alfarería azteca, específicamente molcajetes trípodes, sobre las que se observa un acabado de la superficie híbrido dada la presencia de bruñido sobre el cual aparece una capa de greta, es decir, vidriado logrado con óxido de plomo [*cf.* González Rul, 1988:111], propio de la cerámica de tradición ibérica introducida por los europeos.

Según se relata en las crónicas, durante el periodo Colonial Temprano (*ca.* 1521-1620), los naturales rápidamente aprendieron de los europeos a usar este acabado de la superficie [Torquemada, 1977:255] y así lograron producir la loza amarilla. Para mediados del siglo *xvi* se vendía mucha de esta loza y los registros indican que los alfareros indígenas ya eran hábiles en el manejo de esta técnica [Sahagún, 1989].

La variabilidad de la cerámica colonial en México fue amplia al persistir aquella de tradición prehispánica que, paulatinamente, se fue adecuando y transformando también de acuerdo con las demandas de los consumidores de origen europeo. Así, surgieron tanto la loza citada como la que presenta un esmalte logrado con estaño y plomo: la mayólica.

Una vez consumada la conquista hispana, los colonos iniciaron la importación de múltiples productos del viejo mundo, incluyendo la loza esmaltada que

en el naciente virreinato era un lujo que satisfacía una necesidad de prestigio y las añoranzas de la madre patria [cfr. Gonzalbo, 1996]. El costo del transporte ultramarino incidía en que el precio final de las vasijas fuera alto, como fue el caso de los platos talaveranos que en España era de 7 a 11 maravedíes por pieza; mientras que en el virreinato se encarecían drásticamente hasta en 400% durante la segunda mitad del siglo XVI. En consecuencia, la mayólica de importación estaba fundamentalmente al alcance de quienes disponían de holgura económica. Eran pocos indígenas quienes gozaban de cierta bonanza o constituían parte de las élites, quienes accedían a esta clase de cerámica, ya que la mayoría de ellos —que en sí constituían el grueso de la población—, rara vez la adquirirían debido a los bajos ingresos que percibían [Gómez *et al.*, 2001].

Con el paso del tiempo se regularizó el abastecimiento de mercaderías europeas sin que por ello desapareciera entre los colonos y sus descendientes, criados a pesar de la transculturación en gran medida en los usos y costumbres de la tierra natal de sus mayores [cfr. Alberro, 2002], el ansia por consumir los bienes que denotaban sus raíces en España. Así, cualquier vasija de loza blanca que en la península no había sido digna de especial aprecio, se convertía en un signo de distinción dado el afán de imitar los estilos europeos en la Nueva España, donde se colocaban a precios exagerados entre los ávidos consumidores [cfr. Gonzalbo, 1996]. De esta manera, quien fabricara mayólica en México emulando los modelos originales ibéricos a precios parecidos a los de la península dominaría un amplio mercado.

Cabe señalar que si bien la fina loza blanca ibérica pudo ser incosteable para gran parte de los naturales para su uso cotidiano, otras lozas sí estaban al alcance de toda la población. Por ejemplo, entre 1569 y 1570 en los inventarios del Colegio de Vizcaínas de la ciudad de México se registran platos y escudillas vidriados a 3 reales la docena [Muriel y Lozano, 1995:45]; es decir, que cada pieza costaba 8.5 maravedíes, mientras que en los avalúos testamentarios de caciques indígenas de Culhuacan en la cuenca de México se especifica que hacia 1580 el valor de una botija era de alrededor de 28 maravedíes, en tanto que el de un plato y una escudilla de estaño llegaba a 338 maravedíes [Cline, 1986:173 y s].

Los alfareros ibéricos que se asentaron en la capital novohispana tuvieron que enfrentar dificultades para la obtención de las materias primas requeridas para la manufactura de lozas vidriadas, ya fuera exclusivamente con plomo o bien con estaño para producir la mayólica, es decir, plomo, estaño y de arena. Los registros más tempranos hasta ahora localizados en el Archivo de Indias respecto a la procedencia de los componentes del esmalte de la mayólica datan de mediados del siglo XVI. El primer locero que arribó a la ciudad de México fue el talaverano Diego Vargas Piña, cristiano viejo que fue sucedido pocos años después por Maese Bartolomé Carretero, oriundo también de Talavera. Ellos utilizaron

una arena rica en silicio, obtenida en las Ventas de Perote [Gómez *et al.*, 2001], en las tierras altas del actual estado de Veracruz, a unos 260 km de la urbe.

Posteriormente, algunos maestros alfareros sevillanos se asentaron tanto en la capital del virreinato, como en Puebla de los Ángeles. También algunos moriscos, quienes ya entrado el siglo xvii se incorporaron en un gremio, estableciéndose ordenanzas respecto de la producción de distintas clases de cerámica, incluyendo la mayólica [*cfr.* Lister y Lister, 1982]. Cabe hacer notar que en la preparación del esmalte continuamente se violaron las normas de la organización artesanal, sin que para los consumidores fuera evidente que en el opacificante era mínima la proporción de estaño debido a su alto costo por su escasez. Por ello, los productores hábilmente usaron poca de esta materia prima sin menoscabo del aspecto visual de las vasijas [Gómez *et al.*, 2001; Monroy-Guzman y Fournier, 2003; Monroy *et al.*, 2005].

La determinación de la procedencia específica de distintos tipos de mayólica, así como el análisis de los patrones de comercialización y consumo de tipos particulares en diferentes épocas, son de fundamental importancia para el campo de la arqueología del capitalismo en la reconstrucción de la complejidad social en las colonias iberoamericanas. Por ejemplo, muchas de las conductas cotidianas de las élites novohispanas estaban reguladas por normas cuyos ejes eran la apariencia y la representación pública, prácticas de trascendencia que contribuían a afianzar su imagen social a través del consumo y despliegue de bienes de prestigio, las cuales denotaban la posición hegemónica de las clases dominantes españolas y criollas.

En el caso particular de la capital que funcionó como modelo para todo el virreinato, en las formas de representación pública los objetos exhibidos evidenciaban simbólicamente el poder y prestigio de sus usuarios [Rubial, 2002]. En consecuencia, para definir cuál fue el rol que jugaron las vasijas de mayólica en la vida cotidiana novohispana, cuyo costo (como ya se señaló) era relativamente alto y para interpretar el papel social de estos símbolos de cultura material, requiere analizarse la intencionalidad tanto de los productores como de los consumidores en la factura y uso de estos objetos, respectivamente. Esto con el fin de definir quién los manufacturó, bajo qué cánones se realizó el proceso productivo, por qué se eligieron ciertos elementos estilísticos distintivos de los objetos dando origen a modas a través del tiempo, qué necesidades individuales o colectivas satisfacían, y en qué ámbitos de la cotidianidad se insertaban.

Paralelamente, se requiere comprender cuál fue el impacto social de los objetos entre sus receptores y bajo qué parámetros fue o no exitosa su aceptación. Al estudiar la función representacional de las piezas de mayólica como objetos de uso cotidiano, puede contarse con indicios acerca del ordenamiento y la jerarquización de la estructura social y la ideología que la sustenta, de la coherencia

de las clases sociales relativamente privilegiadas económicamente, de aquéllas menos favorecidas económicamente que emulaban las prácticas de la aristocracia, de su identidad e, inclusive, de su poder [*ibid.*].

ANÁLISIS COMPOSICIONALES DE MUESTRAS DE MAYÓLICA

Los sistemas tipológicos constituidos para el tratamiento de la mayólica encontrada en intervenciones arqueológicas efectuadas en asentamientos que formaron parte del imperio español en las Indias adolecen de problemas. A pesar de su aplicabilidad en estudios de caso específicos, desafortunadamente han consagrado una serie de presupuestos acerca de si las vasijas fueron de factura europea o si se trata de productos de loceros que desarrollaron la industria en distintas regiones del Nuevo Mundo. Si bien las fuentes históricas indican que fue limitado el número de centros productores de esta clase de loza, los atributos observables macroscópicamente no siempre permiten la identificación precisa de la procedencia de los objetos que se asignan a determinadas entidades taxonómicas, dado que diferentes tradiciones estilísticas fueron populares en diversos lugares coetáneamente.

Desde los estudios de Olin y Blackman [1989] acerca de la composición elemental de mayólicas en el Nuevo Mundo, se ha venido conformando una base de datos composicional gracias a la cual se ha logrado distinguir entre las facturas ibéricas, novohispanas, guatemaltecas, panameñas, ecuatorianas y peruanas. Recientemente esta base de datos se ha ampliado utilizando el reactor nuclear del National Institute of Standards (Maryland, Estados Unidos), sometiendo a análisis instrumentales de activación neutrónica muestras recuperadas en distintos sitios de México y del sur de Estados Unidos; en este último caso, se trata de zonas que formaron parte del septentrión del virreinato de la Nueva España.

Los análisis de activación neutrónica han demostrado su alta precisión para determinar la procedencia de las materias primas constitutivas de los cuerpos cerámicos, entre otros. Por ello, esta técnica se aplica para responder a preguntas de investigación acerca de la obtención y uso de arcillas, además de aspectos vinculados con el comercio y el intercambio [*cf.* Bishop y Blackman, 2002]. Desde hace varias décadas, el análisis instrumental por activación neutrónica es la técnica analítica más precisa en la que pueden basarse estudios acerca de los patrones de producción y de distribución de cerámica arqueológica, incluso en niveles de resolución espacial subregionales o intrasitio, para aproximarse a la comprensión de patrones de interacción social y conductas de producción de quienes manufacturaron la cerámica.

La técnica analítica se basa en la interacción de neutrones con los núcleos de los átomos para producir isótopos radioactivos, cuya cantidad puede utilizarse para determinar la concentración elemental en una muestra, lo cual permite

generar modelos para ubicar la fuente de las arcillas constitutivas de un cuerpo cerámico [Bishop y Blackman, 2002; Blackman, 1986; Neff, 2000; Spoto, 2003].

En este estudio nos centramos en un conjunto de muestras de mayólica recuperadas en sitios novohispanos y cuyos atributos son análogos o idénticos a los de loza blanca ibérica que data de los siglos XVI y XVII, para conocer las fuentes de producción de esta clase de materiales en áreas seleccionadas del virreinato, de manera que sea factible identificar las rutas a través de las cuales circularon los objetos, así como la direccionalidad de la transmisión de información tecnológica. Los tipos que hemos seleccionado son Caparra Azul, Columbia Liso, Santo Domingo Azul sobre Blanco y Santa Elena Moteado (figuras 1-4).

FIGURA 1. Caparra Azul

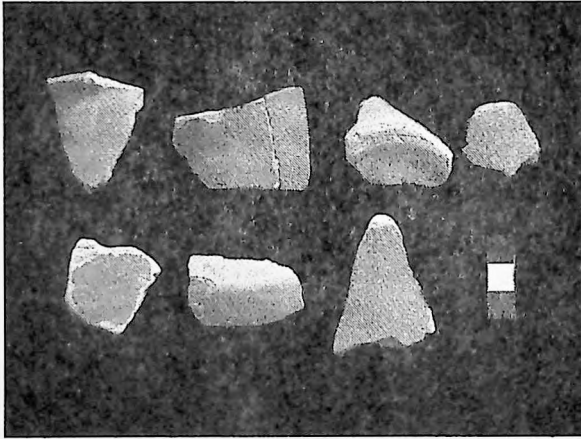


FIGURA 2. Columbia Liso

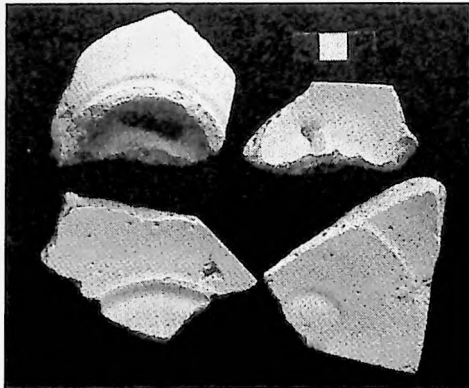


FIGURA 3. Santo Domingo Azul sobre Blanco

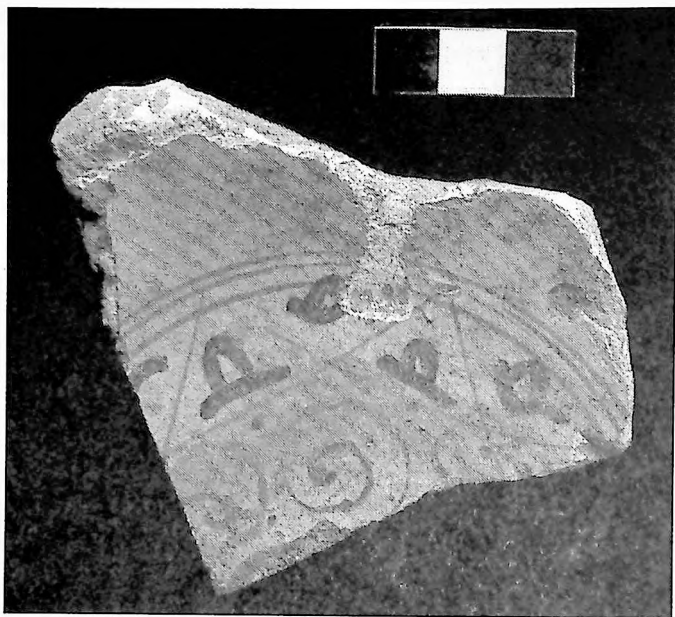
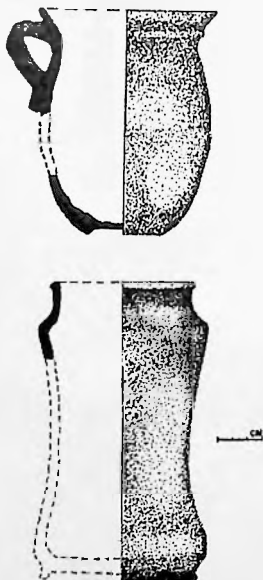


FIGURA 4. Santa Elena Moteado



Hasta ahora se han analizado más de 2 500 muestras de cerámicas vidriadas y esmaltadas procedentes de sitios ubicados en la ciudad de México, Puebla, Tlaxcala, Oaxaca, Michoacán, Aguascalientes, San Luis Potosí, Jalisco, Chihuahua, Arizona, Baja California, Alta California, Nuevo México y Texas, incluyendo desechos de producción de alfares y muestras etnoarqueológicas de talleres contemporáneos en el noroccidente de México (Jalisco y Michoacán); la ubicación de esta serie de sitios se muestra en la figura 5. Además, se cuenta con los resultados del análisis de activación neutrónica de más de 300 muestras procedentes de España, incluyendo desechos de alfares de Triana.

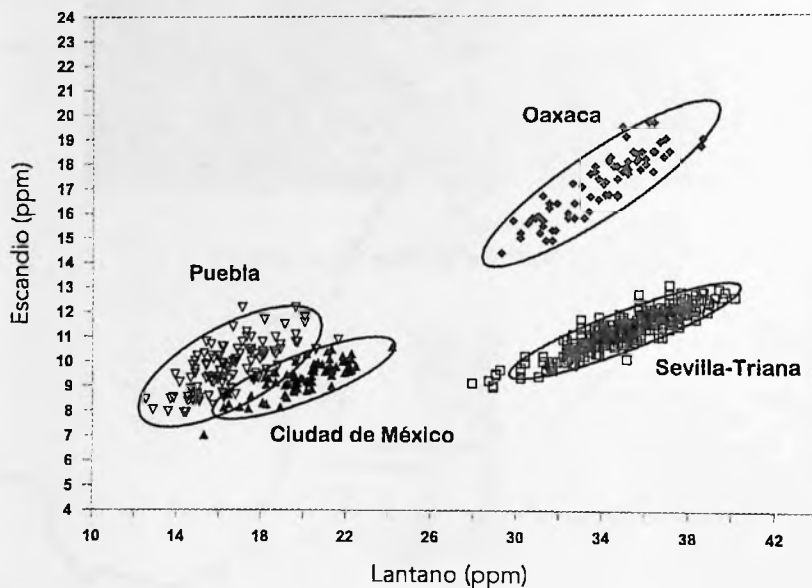
FIGURA 5. Sitios de donde proceden las muestras analizadas mediante análisis instrumentales de activación neutrónica (INAA)



En la figura 6 se muestra la separación entre grupos que representan la producción cerámica de Puebla (115 muestras) y de la ciudad de México (73 especímenes, incluyendo desechos de producción), en relación con los grupos composicionales de Oaxaca (73 muestras, algunas de desechos de producción) y de

Sevilla-Triana (310 tiestos y desechos de producción). Las elipses denotan la demarcación en el nivel de 95% de confiabilidad con base en los dos elementos que aparecen en los ejes. Todos los grupos están separados según un 95% de confiabilidad en el espacio definido por las concentraciones de los 16 elementos que se utilizan en el análisis de los datos, según se ilustra en el cuadro 1.

FIGURA 6. Separación en grupos composicionales que representan la producción de mayólica en Puebla, la ciudad de México, Oaxaca y Sevilla-Triana. Las elipses denotan la demarcación en el nivel de 95% de confiabilidad con base en las partes por millón (ppm) de escandio y lantano

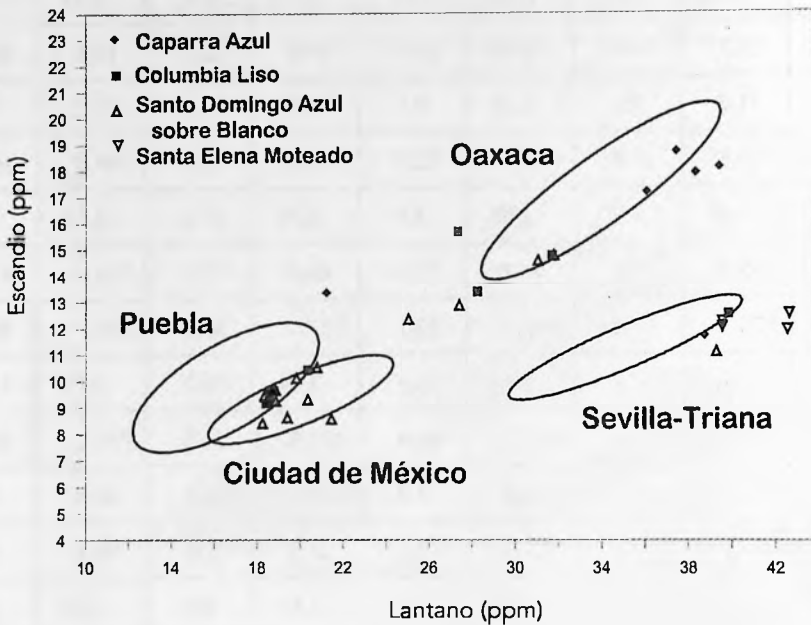


En la figura 7 utilizamos los mismos ejes de referencia, aunque sólo se ilustran las elipses con la membresía de los tipos Columbia Liso, Caparra Azul, Santo Domingo Azul sobre Blanco y Santa Elena Moteado, los tipos que aquí interesan. Cabe destacar que aun cuando estas muestras comparativas se ubican en las elipses de los grupos de referencia en las dos dimensiones que se muestran en la figura 7, su membresía se basa en el nivel de confiabilidad de 95% de todo el espacio multivariado.

CUADRO 1. Medias y coeficiente de variación para los grupos de producción de mayólica

	SEVILLA-TRIANA		CIUDAD DE MÉXICO		PUEBLA		OAXACA	
	MEDIA	C.V.	MEDIA	C.V.	MEDIA	C.V.	MEDIA	C.V.
	N=310		N=73		N=115		N=73	
Na %	0.655	25.3	1.55	14.6	1.12	12.9	0.521	14.2
K %	1.42	24.5	0.849	24.5	0.711	22.6	2.33	11.9
Ca %	15.7	13.6	9.63	26.4	16.0	22.8	10.4	33.4
Sc ppm	11.3	7.0	9.33	7.1	9.78	10.0	17.2	7.7
Cr ppm	75.8	11.0	63.5	12.1	81.0	14.0	89.6	10.0
Fe %	3.20	6.7	2.85	7.8	2.72	11.6	4.02	7.3
Rb ppm	89.5	17.2	47.9	13.0	44.0	17.9	124.	14.0
Sr ppm	570.	17.4	869.	12.1	567.	35.0	357.	33.2
Cs ppm	5.16	17.6	2.46	16.8	3.14	33.2	6.75	14.4
Ba ppm	378.	21.8	461.	18.4	407.0	40.0	750.	33.3
La ppm	35.1	6.2	19.4	8.2	16.2	10.1	34.0	6.4
Ce ppm	61.1	6.3	36.6	10.5	23.3	21.8	59.3	6.5
Sm ppm	5.51	6.2	3.78	9.4	3.42	9.4	6.18	5.8
Eu ppm	1.07	6.3	0.980	10.9	0.875	8.8	1.24	7.1
Tb ppm	0.756	11.0	0.530	20.0	0.470	22.1	0.904	13.3
Yb ppm	2.55	8.2	1.48	16.0	1.46	13.9	3.13	8.4
Lu ppm	0.362	9.1	0.187	26.1	0.207	14.5	0.497	13.3
Hf ppm	5.51	8.4	4.21	9.6	3.80	10.6	4.99	7.7
Ta ppm	1.01	10.1	0.483	11.7	0.493	20.8	0.751	14.1
Th ppm	9.77	6.5	4.57	7.5	4.19	10.8	8.25	10.1

FIGURA 7. Separación en grupos composicionales de los tipos Caparra Azul, Columbia Liso, Santo Domingo Azul sobre Blanco y Santa Elena Moteado, según su origen en Puebla, la ciudad de México, Oaxaca y Sevilla-Triana. Las elipses denotan la demarcación en el nivel de 95% de confiabilidad con base en las partes por millón (ppm) de escandio y lantano



Los resultados obtenidos a partir de la aplicación de los análisis de activación neutrónica permiten diferenciar los siguientes grupos composicionales con un alto grado de confiabilidad según las técnicas estadísticas aplicadas. Para el caso de la mayólica de los tipos citados, además de muchos otros que hemos analizado para determinar la composición elemental característica de cada centro alfarero novohispano, resalta lo siguiente:

- 1) La composición elemental de la mayólica producida en España, específicamente en Triana, en definitiva y como era de esperarse, es distintiva y excluyente de la manufacturada en la Nueva España.
- 2) La mayólica procedente de Oaxaca (recuperada en las excavaciones del exconvento de Santo Domingo) con tipos diagnósticos de los siglos XVI a

- inicios del XVIII, muy probablemente forma un grupo cuya composición es única en comparación con otras facturas novohispanas.
- 3) La mayólica que se ha asumido se manufacturó en la ciudad de México según las propuestas de Lister y Lister [*op. cit.*], consta de muestras provenientes de distintas excavaciones en el actual Centro Histórico, incluyendo desechos de producción encontrados en las inmediaciones de la Alameda Central —zona donde se ubicaba el barrio de los alfareros—, materiales que en su conjunto están constituidos por tipos que datan de los siglos XVI al XVIII. Estas muestras presentan en lo general una composición elemental particular, aun cuando incluyen tipos comúnmente atribuidos a talleres poblanos. Cabe resaltar que forman parte de este grupo composicional varios tipos del periodo Colonial Temprano que tradicionalmente se han considerado ibéricos en la literatura [*ibid.*], por lo que según nuestros análisis son, sin duda, copias novohispanas de arquetipos españoles.
 - 4) La mayólica de la Angelópolis constituye, igualmente, un grupo en lo general consistente en cuanto a su composición, aun cuando requiere analizarse una muestra más grande para lograr aislarla por completo del grupo de la ciudad de México. Los tipos analizados datan del siglo XVII hasta inicios del XIX y proceden tanto de sitios ubicados en la ciudad de Puebla y sus alrededores como del Centro Histórico de la ciudad de México, así como de diferentes asentamientos ubicados en el antiguo septentrión novohispano, además del exconvento de Santo Domingo en Oaxaca.

CONSIDERACIONES FINALES

Los resultados de los análisis composicionales permiten apreciar que hubo tendencias hacia la regionalización en lo que respecta a la producción y consumo de algunas cerámicas con esmalte de estaño, como el caso de la loza de Oaxaca. Durante el periodo Colonial Temprano, los maestros alfareros procedentes de Talavera y de Sevilla lograron emular con sus productos la mayólica ibérica de la época para satisfacer las demandas de consumo fundamentalmente en la capital y en Puebla. Por otra parte, la mayólica manufacturada en Puebla y, en menor medida, en la ciudad de México, llegó a manos de consumidores que se asentaron en múltiples zonas de México, incluyendo las lejanas provincias internas del norte de la Nueva España a través de los canales redistributivos establecidos, en particular el Camino Real y sus ramales.

Las fuertes similitudes formales y estilísticas entre la mayólica ibérica y la novohispana que data de entre mediados del siglo XVI hasta principios del XVII, así como el surgimiento de tradiciones con cierta originalidad en el virreinato muy probablemente desde fines del siglo XVI —que se inspiran en parámetros mudéjares, italia-

nizantes y chinoscos—, evidencian que en la sociedad colonial las redes simbólicas y las imágenes identitarias se constituyeron a partir de la imitación, la equiparación y, posteriormente, la diferenciación [cfr. Rubial, 2002].

Sin embargo, las condiciones socioeconómicas y políticas de la sociedad novohispana donde se gestaron pautas culturales propias (resultado, en gran medida, de su lejanía con la madre patria), originaron respuestas que, si bien tenían sus raíces en las tradiciones de la metrópoli, se caracterizaron por su originalidad, lo cual marcó diferencias en la construcción de formas de identificación y de distinción, respecto de lo español [*ibid.*]. La formación de elementos diferenciadores en la mayólica, así como la imitación y equiparación en el marco del contexto económico de producción de la loza blanca (según el carácter de símbolo identitario que tuvo esta clase de cerámica), se refleja en aspectos sutiles que no son fáciles de detectar macroscópicamente en las muestras arqueológicas. Así, esa clase de aspectos sólo pueden ser descubiertos a partir de la comparación con manifestaciones similares en la metrópoli y mediante análisis de activación neutrónica, como los que venimos desarrollando.

A pesar de la limitada elaboración ornamental de las piezas de mayólica ibérica objeto de copias en el virreinato, en la ostentación y la opulencia de la población de origen europeo y los criollos para cubrir lo que para este segmento era una necesidad social y no mera vanidad bien pudieron fungir como parte del lujo. Entre las clases hegemónicas se destinaron grandes esfuerzos para engalanar sus casas y personas con todo aquello que las identificara como pertenecientes a un grupo privilegiado, desplegando signos externos de distinción con una profusa preocupación por las apariencias y todo lo que se relacionara con el género de vida que les era propio. Así, conforme al rango y las funciones de los individuos, se correspondía la calidad, diseño y forma de los objetos, dependiendo de las circunstancias tanto sociales como económicas de su inserción en el mundo novohispano. Los plebeyos que llegaban a gozar de bonanza económica, independientemente de su origen, se daban a la tarea de emular a la aristocracia establecida ya con abolengo. Para ello, imitaban lo que las clases pudientes hacían y consumían [cfr. Gonzalbo, 1996], incluyendo la mayólica según las evidencias arqueológicas y los resultados de los análisis composicionales que aquí hemos presentado.

En las fuentes documentales parecería que jamás llegó a registrarse si los consumidores de la mayólica novohispana que constituyó imitaciones y equiparaciones de la ibérica de los tipos Caparra Azul, Columbia Liso, Santo Domingo Azul sobre Blanco y Santa Elena Moteado tenían claro que no estaban adquiriendo y utilizando piezas hechas en España. Sin embargo, su costo menor bien pudo servir de base para la diferenciación entre aquellos más favorecidos económicamente, así como entre los de menor potencial adquisitivo. Más allá de que estuvieran conscientes de ello, resulta irrelevante en el marco de nuestro

modelo interpretativo que se deriva de los análisis historiográficos de Rubial [2002], fundamentalmente, ya que la función de representación de los objetos como símbolos identitarios y de despliegue de riqueza y poder en definitiva debió cubrirse gracias a la producción imitativa de los loceros de lo blanco de las ciudades de México, Puebla y Oaxaca.

Las adaptaciones que realizaron los maestros alfareros de la mayólica ibérica a su propia realidad en el Nuevo Mundo, con las materias primas disponibles y aplicando diestramente las técnicas que les eran conocidas, constituyeron parte de los mecanismos de equiparación novohispanos. Así, a través de las vasijas se contó con un medio para comunicar aspectos relativos a la identidad social de sus consumidores y, paralelamente, los loceros de lo blanco le dieron una expresión material a ideas acerca de la diferenciación y de las relaciones sociales en el ámbito virreinal [*cfr.* Costin, 1998; Rubial, 2002].

A pesar de la emergencia del sujeto colonial en la Nueva España que se distingue del peninsular, en el virreinato las tendencias de consumo de los descendientes de los españoles que buscaban en la cerámica de tradición ibérica símbolos de su estatus conservan un sentido ambivalente al identificarse con la madre patria y, paralelamente, distanciarse de la metrópoli. De cualquier manera, la imitación de los modelos culturales europeos llevó a la producción de expresiones diferenciadas en ciertos casos objetivadas —caso de la vajilla esmaltada—, de una identidad virreinal unificada y articulada desde una discursividad hegemónica que, en gran medida, excluyó a los indígenas y a quienes pasarían a ser considerados como castas con sangre impura a partir del siglo xvii [*cfr.* Carrera, 2003; Deans-Smith, 2005; Martínez-San Miguel, 1999].

BIBLIOGRAFÍA

Alba, Richard D.

1990 *Ethnic identity: The transformation of white America*, New Haven y Londres, Yale University Press.

Alberro, Solange

2002 *Del gachupín al criollo o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, México, El Colegio de México.

Auge, Marc

1998 *La guerra de los sueños. Ejercicios de etnoficción*, España, Gedisa.

Bishop, Ronald L. y M. James Blackman

2002 "Instrumental neutron activation analysis of archaeological ceramics: scale and interpretation", en *Accounts of Chemical Research*, vol. 35, núm. 8, pp. 603-610.

Blackman, M. James

1986 "Precision in routine I.N.A.A. over a two year period at the NBSR", en Shorten, F. J. (ed.), *NBS Reactor: Summary of Activities July 1985 through June 1986*, NBS Technical Note 1231, Department of Commerce-National Bureau of Standards, Gaithersburg, pp. 122-126.

Carrera, Magali M.

2003 *Imagining identity in New Spain. Race, lineage, and the colonial body in portraiture and casta paintings*, Austin, University of Texas Press.

Castells, Manuel

1998 "La era de la información, Economía, sociedad y cultura", en *El poder de la identidad*, vol. 2, Madrid, Alianza.

2005 "La importancia de la identidad", en *La Vanguardia*, 5 de noviembre.

Cline, Sarah L.

1986 *Colonial Culhuacan, 1580-1600. A social history of an Aztec town*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Costin, Cathy Lynne

1998 "Introduction: Craft and social identity", en Costin, C. L. y R. P. Wright (eds.), *Craft and social identity*, Anthropological Papers of the American Anthropological Association, pp. 3-16.

Deans-Smith, Susan

2005 "Creating the colonial subject: Casta paintings, collectors, and critics in eighteenth-century Mexico and Spain", en *Colonial Latin American Review*, vol. 14, núm. 2, pp. 169-204.

Douglas, Mary y Baron Isherwood

1990 *El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo*, México, Grijalbo.

Doyal, Len y Ian Gough

1991 *The theory of human need*, Nueva York, Guilford Press.

Dudley, Sandra

2002 "Local identities and global flows of objects and images", en *Oxford Development Studies*, vol. 30, núm. 2, pp. 165-176.

Eriksen, Thomas Hylland

1993 *Ethnicity and nationalism: Anthropological perspectives*, Londres, Pluto.

Gans, Herber

1979 "Symbolic ethnicity: The future of ethnic groups and cultures in America", en *Ethnic and racial studies*, núm. 2, pp. 1-20.

Goffman, Erving

1951 "Symbols of class status", en *The British Journal of Sociology*, vol. 2, núm. 4, pp. 294-304.

Gómez, Pastor, Tony Pasinski y Patricia Fournier

2001 "Transferencia tecnológica y filiación étnica: el caso de los loceros novohispanos del siglo XVI", en *Amerística*, núm. 7, México, pp. 33-66.

Gonzalbo, Pilar

1996 "De la penuria y el lujo en la Nueva España, siglos XVI-XVIII", en *Revista de Indias* vol. LVI, núm. 206, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 49-76.

González Rul, Francisco

1988 *La cerámica en Tlatelolco*, México, INAH, Colección Científica, núm. 172.

Hall, Kathleen D.

2004 "The ethnography of imagined communities: The cultural production of sikh ethnicity in Britain", en *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, núm. 595, pp. 108-121.

Hodder, Ian

1979 "Economic and social stress and material culture patterning", en *American Antiquity*, vol. 44, núm. 3, pp. 446-454.

Huberman, Bernardo A., Christoph H. Loch y Ayse Öncüler

2004 "Status as a valued resource", en *Social Psychology Quarterly*, vol. 67, núm. 1, pp. 103-114.

Jones, Siân

1997 *The archaeology of ethnicity. Constructing identities in the past and present*, Londres, Routledge.

Juan, Salvador

1991 *Sociologie des genres de vie: morphologie culturelle et dynamique des positions sociales*, París, PUF.

Lefebvre, Henri

1972 *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Madrid, Alianza.

Lister, Florence C. y Robert H. Lister

1982 *Sixteenth century maiolica pottery in the valley of Mexico*, Anthropological Papers of the University of Arizona, University of Arizona Press.

Luthar, Breda

2006 "Remembering socialism: On desire, consumption and surveillance", en *Journal of Consumer Culture*, núm. 6, pp. 229-259.

Martínez-San Miguel, Yolanda

1999 *Saberes americanos: subalternidad y epistemología en los escritos de Sor Juana*, Pittsburg, Universidad de Pittsburg, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.

Meskill, Lynn

2002 "The intersections of identity and politics in archaeology", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 31, pp. 279-301.

Miles, Steven

1998 *Consumerism: As a way of life*, Gran Bretaña, Sage Publications.

Miller, Daniel

1987 *Material culture and mass consumption*, Oxford, Blackwell.

Monroy-Guzman, Fabiola y Patricia Fournier

2003 "Elemental composition of Mexican colonial majolica using INAA", en *Nuclear Analytical techniques in archaeological investigations*, Austria, Technical Reports Series, núm. 416, International Atomic Energy Agency, pp. 147-161.

Monroy, Fabiola, Patricia Fournier, Z. Smith, J. Miranda, J. L. Ruvalcaba y J. de la Torre

2005 "Técnicas de manufactura de vidriados en mayólicas coloniales", en Esparza R. y E. Cárdenas (eds.), *Arqueometría*, México, El Colegio de Michoacán, pp. 55-71.

Muriel, Josefina y Teresa Lozano

1995 "Las instituciones educativas novohispanas. Fuentes para el estudio de los precios. Ejemplos de los siglos XVI-XIX", en García Acosta, V. (coord.), *Los precios de alimentos y manufacturas novohispanos*, México, Comité Mexicano de Ciencias Históricas, CIESAS, UNAM, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, pp. 37-71.

Neff, Hector

2000 "Neutron Activation Analysis for Provenance Determination in Archaeology", en Ciliberto, E. y G. Spoto (eds.), *Modern Analytical methods in art and archaeology*, Nueva York, John Wiley & Sons, pp. 81-134.

Olin, Jackie S. y M. James Blackman

1989 "Compositional classification of Mexican Majolica ceramics of the Spanish colonial period", en Allen, O. (ed.), *Archaeological Chemistry IV*, Washington, History of Chemistry Series, American Chemical Society, pp. 87-112.

Roche, Daniel

1996 *The culture of clothing: dress and fashion in the ancien régime*, Cambridge, Press Syndicate, Cambridge University Press.

Rubial, Antonio

2002 "Nueva España: imágenes de una identidad unificada", en Florescano, E. (coord.), *Espejo mexicano*, México, Fundación Miguel Alemán, FCE, CONACULTA, pp. 72-115.

Sahagún, Fray Bernardino de

1989 *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Dirección General de Publicaciones, CONACULTA.

Shanks, Michael y Christopher Tilley

1987 *Reconstructing Archaeology*, Londres, Routledge.

Shennan, Stephen J.

1989 "Introduction: archaeological approaches to cultural identity", en Shennan, J. (ed.), *Archaeological Approaches to Cultural Identity*, Londres y Nueva York, Routledge, pp. 14-22.

Slater, Don

1997 *Consumer culture and modernity*, Cambridge, Polity Press.

Spoto, G.

2003 "Chemical methods in archaeology", en *Kirk-Othmer Encyclopedia of Chemical Technology*, Nueva York, John Wiley & Sons.

Torquemada, Fray Juan de

1977 *Monarquía Indiana*, vol. 4, México, UNAM.

Wilkie, Laurie A.

2000 *Creating freedom: Material culture and African American identity at Oakley plantation, Louisiana 1840-1950*, Baton Rouge, Louisiana State University Press.

MISCELÁNEA

ESC. NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HIST
BIBLIOTECA

LOS SANTUARIOS DE VÍRGENES Y SANTOS APARECIDOS EN OAXACA

Alicia M. Barabas Reyna
Centro INAH-Oaxaca

RESUMEN: *Se enfatizan dos ciclos de santuarios, uno dedicado a los cristos negros y el otro a las vírgenes de la Concepción de Juquila. Estos y otros ejemplos de apariciones milagrosas entre grupos indígenas de Oaxaca, tanto en el pasado como en el presente, sirven como marco para reflexionar teóricamente sobre las características de los santuarios, las apariciones milagrosas y las peregrinaciones.*

ABSTRACT: *This essay stresses two sanctuary cycles, one dedicated to the cristos negros (black christs) and the other to the vírgenes de la Concepción de Juquila (virgins of Conception from Juquila). This and other examples of the miraculous apparitions in the past and in the present between indigenous groups of Oaxaca can be used to reflect theoretically about the characteristics of sanctuaries, miraculous apparitions and pilgrimages.*

PALABRAS CLAVE: *santuarios, apariciones milagrosas, peregrinaciones*

Este ensayo, apoyado en investigaciones de campo y bibliográficas realizadas en años anteriores, recoge información sobre vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca, con énfasis en dos ciclos de santuarios: uno dedicado a Cristo y otro a la Virgen. Los ejemplos presentados sirven de base para la reflexión sobre las características de los santuarios, las apariciones milagrosas y las peregrinaciones. El trabajo está atravesado por mi interés en la territorialidad simbólica, por lo que he buscado describir e interpretar en cada tópico los procesos de simbolización del territorio que las sociedades y culturas construyen, lo cual crea diversos textos en los que se asocian atributos reales, imaginarios, eficacias, recuerdos, emocionalidades y experiencias individuales y colectivas, para construir sistemas de símbolos que nombran y califican espacios culturales. En éstos se desarrollan acciones simbólicas que vemos plasmadas en mitos, danzas, rituales, procesiones, santuarios y peregrinaciones.

SANTUARIOS

Como ya he expresado en otro trabajo [Barabas, 2003], dentro de la concepción indígena de la cardinalidad, integrada por el centro y cuatro puntos (oriente-poniente-norte-sur), el centro puede ser un lugar simplemente significativo; pero en el universo indígena por lo común es sagrado, ya que en éste se manifiestan los númenes, por lo que opera como *axis mundi* del etnoterritorio que articula la dimensión horizontal con la vertical. Lo sagrado¹ irrumpe en muchos lugares configurándolos como centros, aunque no todos tienen la misma sacralidad; es decir, pueden ocupar diferentes posiciones en una jerarquía de lugares sagrados. En este sentido, si bien cada centro es una réplica estructural de los otros, cada uno tiene su propia identidad construida por los seres que lo habitan, los mitos, los rituales y la historia.

Una característica del centro es que es un punto de “densificación significativa”, un centro cósmico, vital para el grupo que tiene un imaginario sobre éste y que lo ha dotado de sentidos y poderes terapéuticos, mágicos, de afectividad y confianza. Esos centros cósmicos son lugares de contacto con lo sagrado y se constituyen en categorías de entendimiento [Cardoso de Oliveira, 1983] u orientadoras de la cultura y de la identidad [Valdés del Toro, 1993:73]. La irrupción de lo sagrado implica una ruptura de los niveles ontológico y cosmológico mediante la cual se intercomunican el supramundo, la superficie y el inframundo, y entre estos territorios circulan los númenes, los muertos, los chamanes y la gente común guiada por ellos, como puede apreciarse en varios relatos. El centro sagrado es el punto de intersección de los niveles cósmicos, unidos y comunicados por un eje central por el que pasa una abertura. Esta ruptura de niveles cósmicos y ontológicos es posible en los centros de los territorios sagrados, que pueden ser las montañas o sus proyecciones, como el templo y la pirámide.

Desde mi perspectiva [Barabas, *op. cit.*], los lugares sagrados más reconocidos y frecuentados, cuya convocatoria es más que familiar, pueden ser definidos como santuarios, centros multisignificativos en los que reiteradamente se manifiesta lo sagrado y se producen eventos milagrosos, lo que da origen a mitos y rituales de diferente tipo. Los santuarios son lugares sagrados complejos y polifacéticos, centros que no sólo marcan emblemáticamente el territorio donde

¹ Para los mixes lo sagrado es *inää*, potencias o deidades a las que se rinde culto en lugares que son a la vez su manifestación y su morada (como vientos, cerros o cuevas, entre otros). Los lugares sagrados se dividen en: *inääpataajk*, que son los puntos de encuentro o ámbitos de petición para individuos y autoridades que piden favores para la comunidad que representan; y en *kiiyajktaajk*, sitios de entrega, de curación, en los que se ofrendan bienes y se sacrifican animales para solicitar la restitución de la salud de algún enfermo.

se ubican, sino que son factores principales de interacción y articulación social, en general; e intra e interétnica, en particular.²

Operativamente, distingo los lugares sagrados naturales o *santuarios naturales* (aunque todos están marcados por la gente) de los *santuarios construidos*. Esta clasificación no se basa en la convocatoria (local, subregional, regional, nacional o internacional) ni en la devoción que guía a los fieles, ya que ésta es múltiple y no contradictoria (a las entidades territoriales, a los ancestros, a los ejemplares católicos, entre otros), sino en las características externas del santuario (existencia o no de edificios religiosos) y en el control o ausencia por parte de la Iglesia, en los santuarios naturales, respecto de las calendarizaciones y las devociones efectuadas en este lugar.

Los santuarios construidos son lugares sagrados de culto, como capillas y templos, que son conocidos y aceptados por la Iglesia; incluso, forman parte de las celebraciones del santoral católico. Pueden estar asociados con santuarios naturales preexistentes (como cerros o cuevas, entre otros), donde se rendía culto a los dueños o antiguas deidades y donde más tarde se construyeron templos. Generalmente, están ubicados dentro de pueblos o ciudades, y suelen dar lugar a peregrinaciones anuales emprendidas por diversos grupos de fieles devotos de las advocaciones católicas, aunque muchos de ellos acostumbran propiciar conjuntamente a las entidades de la naturaleza.

Un tipo particular de santuarios construidos son las ruinas de ciudades y sitios prehispánicos que constituyen referentes emblemáticos de la territorialidad histórica, como lo muestran los mitos de los antepasados convertidos en esculturas o en cerros, o los rituales llevados a cabo en Montenegro, en la Mixteca, o los mitos actuales sobre la necrópolis de Mitla. No obstante, para los indígenas las ciudades de los ancestros y los pueblos viejos (ruinas coloniales), con sus campanas enterradas y “encantadas”, son considerados más como santuarios del monte (naturales), ya que se atribuyen a los antepasados y al tiempo inicial.

De acuerdo con su poder de convocatoria y con los ámbitos de influencia que generan, los santuarios construidos pueden ser clasificados en: locales, regionales, estatales y extraestatales. En casi todos los casos, excepto a veces en los locales, la convocatoria es interétnica. Los santuarios son conocidos en el estado —o al menos regionalmente— por sus cualidades milagrosas particulares, lo que

² El santuario puede ser considerado el *locus* privilegiado de interacción social y simbólica, cuyo marco no es sólo festivo, ya que como espacio sagrado irradia salud y virtud material y espiritual. De ahí que en la peregrinación intervengan elementos penitenciales, tanto ascéticos y de sufrimiento como lúdicos y festivos. Una propuesta sugerente es considerar que los diversos santuarios de una región están interrelacionados y conforman áreas devocionales en las que cada santuario está jerarquizado y especializado en determinadas concesiones [Prat, 1989:242].

configura en cierta medida ciclos de peregrinación variables, establecidos según las necesidades de los usuarios. No obstante, en todos los santuarios se hacen pedimentos múltiples y promesas que obligan a las personas a regresar al mismo durante varios años continuos.

Ya he expresado [Barabas, *op. cit.*] que en Oaxaca existen santuarios construidos de diversa importancia y convocatoria; los de alcance comunal son abundantes. Los regionales se centran en el culto al Señor de las Tres Caídas y cristos negros "hermanos" y fundadores de los pueblos donde moran, como lo muestran los mitos de sus apariciones, la elección del lugar y otros acontecimientos. Entre los sitios con santuarios dedicados a los cristos, en su mayoría negros, se encuentran: Huautla, Teotilalpan, Santa María Ixcatlán, Tamazola, Alotepec, Astata y Chihuitán, que reconocen su centro en Otatitlán, Veracruz (oriente), y casi todos se conmemoran durante el ciclo de cuaresma. Otro circuito de santuarios relacionado es el que ofrece culto a la virgen de la Concepción, en la advocación de Juquila; se localizan en: Chontecomatlán, Ixcuintepic, Zacatepec, Tejalapam, Huicisil y Agua Virgen. Se trata de santuarios con convocatoria subregional y regional, excepto el santuario de Santa Catarina Juquila, que es visitado por peregrinos de todo el estado y del país. Ambos ciclos de santuarios serán retomados más adelante.

Es interesante destacar, por una parte, la réplica de las irrupciones sagradas de Cristo crucificado y la virgen de la Concepción, generalmente por la vía de las apariciones milagrosas, que genera ciclos de peregrinación; y por otra, la concepción antropo y sociomorfizada de santos y vírgenes. Éstos, así como los dueños de lugar y la gente, tienen apariencia humana y son concebidos por las culturas locales de acuerdo con jerarquías sociales, formando familias y habitando ciudades. Una peculiar característica de los ejemplares católicos en la concepción indígena es que, al igual que los dueños, se dice que son rencorosos y vengativos si no se les tiene fe y se les trata sin respeto. Por ejemplo, la gente de esas regiones comenta que la virgen de Juquila hija, aparecida en Tejalapam, castigó con enfermedades y mala suerte a varios peregrinos poco convencidos del acontecimiento y al arzobispo de Oaxaca [Barabas, 1997].

Existen otros santuarios con importancia regional no ligados a los mencionados ciclos. Por ejemplo, los dedicados al culto de Cristo, generalmente moreno; entre ellos los de Teozacoalco y Yanhuitlán en la Mixteca (hermanos del de Tamazola). Hay tres cristos morenos relacionados entre sí, a quienes se les pide por lluvias y dones, que son el Señor del Rayo, el Señor de Huayapan y el Señor de las Peñas, de Etlá; pero no he podido establecer una relación ritual con los santuarios de los cristos negros. El de San Pablo Güilá, en el valle de Tlacolula, en cambio, tiene relación con mixes y pueblos zapotecos serranos (Yalálag) y del istmo. También están los santuarios de san Antonio, en Santa Catarina Albarradas; y en Yalálag, en la sierra norte zapoteca.

APARICIONISMO

En estrecha relación con los santuarios y las peregrinaciones, también deben ser mencionados los mitos aparicionistas de ejemplares católicos —vírgenes y santos—, cuya gama de motivos queda registrada en muchas monografías etnográficas. Estos mitos, conocidos durante la época colonial y contemporánea, son particularmente creadores de sacralidad y dan origen a devociones y santuarios con amplia convocatoria.³ El aparicionismo es un fenómeno de la religiosidad popular que presenta características propias. Se configura a partir de las visiones de seres pertenecientes a una realidad no ordinaria, que se les presentan a ciertas personas con propósitos diversos. Las apariciones son manifestaciones de lo sagrado; por lo tanto *hierofanías*, o por lo común *teofanías*, ya que tienen voluntad y figura [Eliade, 1967]. Suelen tomar como elegidos a grupos humanos en crisis, a quienes hacen destinatarios de su cuidado y de sus mensajes, a cambio de veneración y ofrenda. Muchas veces están en la base de movimientos milenaristas y mesiánicos, pero no deben ser confundidos con éstos [Barabas, 1989]. Parece poco recomendable en este espacio intentar comparar formalmente los casos que integran un fenómeno tan vasto y ubicuo. Por ello, pretendo esbozar sólo algunos ejemplos de aparicionismo en Oaxaca, con el fin de explorar la incidencia de este fenómeno en la construcción colectiva de las nociones de identidad y territorialidad.

Las apariciones milagrosas han sido muy frecuentes dentro del catolicismo, en especial las marianas. Vemos que todas siguen un mismo modelo que, en lo sustancial, proviene del medioevo europeo [Lafaye, 1977:315], aunque tienen su propia singularidad dada por los estilos religiosos de las culturas indígenas en contacto.

Cualquier espacio es potencialmente susceptible de ser irrumpido por la manifestación de la divinidad, pero algunos muestran signos que indican una sacralidad particular y predeterminada: piedras o árboles con formas poco comunes, cursos de agua o manantiales, rocas o cerros de raro aspecto, y cuevas, entre otros. Esos espacios sagrados son lugares sacrificiales, sitios de ritos y templos donde se

³ Joan Prat [1989:224] toca el tema de lo que llama “leyendas de origen” o aparición del santo o de la virgen, que en Cataluña siguen el modelo mariano, el cual inspiró al guadalupano. La presencia del símbolo agua (cueva, manantial) en las apariciones y las elecciones que los santos hacen acerca del lugar para su santuario, indica a Prat la presencia de “reminiscencias paganas”, en la medida que éstos serían lugares sagrados precristianos retomados y cristianizados por la Iglesia. No obstante, no cree que en Cataluña haya bastante evidencia de que esos y otros lugares sagrados antiguos se relacionen con los católicos. Para Mesoamérica puede señalarse, sin duda, que numerosos lugares sagrados prehispánicos fueron reocupados por la Iglesia y cristianizados, aunque para los indígenas el culto a las antiguas deidades no se ha perdido y no puede ser calificado simplemente como reminiscencia pagana.

establece comunicación entre hombres y dioses. En ocasiones, es un espacio desconocido, y por lo tanto peligroso, donde los hombres deben fundar su territorio para apropiarlo y hacerlo propicio. La acción fundacional, cuando se produce por medio de una aparición, es especialmente terapéutica porque otorga a los individuos la seguridad de ser "elegidos" y legitima la ocupación cultural del espacio.

Como indicó Eliade [*op. cit.*:27], la irrupción de lo sagrado tiene por efecto destacar un lugar del medio circundante y hacerlo cualitativamente diferente. La aparición, sea o no una hierofanía fulgurante, es una forma de irrupción de lo sagrado que permite esa consagración de los espacios al cambiar su calificación ahí donde se manifiesta y en un entorno más o menos delimitado. Justamente, la materialización o corporeización de la presencia de la deidad (las huellas dejadas en el paisaje) transforma espacios comunes y desconocidos en calificados y sacralizados, conversión necesaria para que los dominios de las deidades se transformen en territorio propicio para los hombres. Los lugares del monte son peligrosos por ser ambivalentes, por lo que es preciso resacralizarlos de forma positiva.

En este contexto de creencias y prácticas, la irrupción de lo sagrado en lo cotidiano, que es la aparición de los ejemplares católicos, otorga al paisaje el mayor grado de sacralidad; y a los creyentes, la confirmación de su calidad de "elegidos", lo cual propicia la renovación o creación de identidades colectivas.

La conquista espiritual desestructuró la concepción ritual de los espacios sagrados prehispánicos, los cuales fueron "demonizados" por los frailes. Así, volvieron a adquirir la calidad aterradora que tenían en el tiempo de los orígenes. Dentro de éstos, las conocidas deidades fueron transmutadas en manifestaciones del diablo, frente a las cuales fue creciendo el temor de los lugareños. De ahí la necesidad de resacralizarlos bajo el signo de la nueva religión, con el fin de convertirlos nuevamente en territorio de los hombres. Muchos aparicionismos en culturas indígenas muestran ese anhelo de refundación sagrada del territorio. Otros ponen en evidencia el papel defensivo que desempeña la aparición al proteger al territorio y a sus habitantes de las amenazas externas a su integridad.

Un aspecto que parece quedar claro en relación con este fenómeno polifacético de la religiosidad popular es su carácter político, que siempre se presenta históricamente contextualizado y entretelado con los anhelos humanos de justicia y bienestar. No es extraño que el aparicionismo se dé ligado a procesos de creación o recreación de la identidad social que se desarrollan en espacios territoriales específicos, pues la identidad colectiva se constituye en buena medida en relación con la religión y con el medio ambiente culturalmente construido. Las sociedades agrícolas establecen complejos procesos de interacción con el medio, que orientan a su vez el desenvolvimiento de formas ideológicas que los

simbolizan [Bartolomé y Barabas, 1986:82]. Las culturas indígenas, en especial, encuentran en el paisaje los puntos de referencia para la memoria colectiva. Al sacralizarse, la simple geografía se transmuta en territorialidad; y ésta, en base de la identidad colectiva.

Mucho se ha dicho y más puede decirse acerca de los significados simbólicos, sociales, políticos y geopolíticos de las apariciones milagrosas.⁴ Por el momento, sólo quiero resaltar que los santos aparecidos se convierten en santos patronos y retoman el papel fundador y protector del territorio y del pueblo al que eligen, algo que los ancestros y las deidades tutelares antes desempeñaban y aún desempeñan.

Aunque es un símbolo fundador de la tradición occidental la figura de la virgen traspone fronteras, tiempos y experiencias religiosas particulares, reconstruyéndose junto con las cosmovisiones religiosas de los pueblos, donde irrumpe como manifestación de lo sagrado. En este sentido, Paul Ricoeur [1969] ha analizado que los fenómenos actuales del simbolismo judeocristiano, como las apariciones milagrosas, son fruto de una serie de interpretativas retomadas del sentido originario de ciertas "figuras matrices" [Barthes, 1957]; son frases o imágenes clave que dan sentido y permiten la interpretación de lo sagrado que se manifiesta.

Ciertamente, las apariciones milagrosas de la Virgen, en tanto simbologías plenas de eficacia [Velho, 1987], no se dan en un vacío histórico, sino que forman parte de una tradición mundial de milagros marianos que en México se ha desdoblado, creando un modelo guadalupano propio que es rastreado en numerosas apariciones de vírgenes y santos. Sin embargo, es fundamental insistir en que las apariciones milagrosas son fenómenos multivocales, no totalmente comprendidas cuando se interpretan sólo como una expresión más del modelo aparicionista católico.

Las apariciones de la virgen María consideradas milagrosas, incluso legitimadas en Europa y en América por la Iglesia católica, cobraron fuerza entre los pueblos indígenas. En México, durante el siglo *xvi*, se configuró el mito de la aparición guadalupana en el Cerro del Tepeyac, antiguo centro ceremonial de la deidad terrestre llamada Tonantzin ("nuestra madre"), conjugada desde entonces con la virgen de Guadalupe. Con el tiempo pasó a ser símbolo del mestizaje y de la naciente nacionalidad mexicana, fue aceptada por la Iglesia en el siglo *xviii* y más tarde se convirtió en dadora de justicia para los pobres y castigo para los pecadores.⁵ Sobre la figura matriz proporcionada por la Guadalupe se ha construido

⁴ Este tema puede ser profundizado a través de varios textos; entre ellos Lafaye [1977], Florescano [1987], Castillo [1994], Báez-Jorge [1998] y Barabas [1995, 1997].

⁵ En México, la virgen de Guadalupe implica frecuentemente un mensaje milenarista con tendencias apocalípticas. Se trata de una virgen que castiga a los ricos y a los incrédulos, que

la mayoría de las modernas apariciones milagrosas en el país. Las experiencias previas de lo sagrado relacionadas con los dueños de la naturaleza, plenas de misterio y muchas veces terroríficas, cobraron un aura de malignidad, asociada a la figura cristiana del demonio. Aunque generalmente existe una ambigüedad inicial en la definición de la cualidad demoniaca o divina de una aparición, el secreto de su condición pronto se devela: cuando la irrupción de lo sagrado se construye fundamentalmente en acuerdo con el modelo mariano-guadalupano, adquiere la condición de milagro, es interpretada como divina y su poder de convocatoria crece rápidamente.

Intento destacar ahora que las apariciones milagrosas son parte de nuevas cosmologías, fundadas a la vez en mitos nativos y en los mitos aparicionistas cristianos. Al mismo tiempo que forman parte de tradiciones más amplias y antiguas (como la mesoamericana y la cristiana), se trata de textos religiosos reciclados y resignificados en el presente. Siguiendo nuevamente a Ricoeur [*op. cit.*], es preciso recordar que los eventos poderosos son capaces de desvincularse de los mitos originarios y transformarse en "textos libres", desterritorializados y destemporalizados, los cuales pueden ser recreados en nuevos contextos sociales. Cuando una aparición cobra vida en un ambiente social específico, el texto se transfigura a través de la constante agregación, alteración e interpretación de significados. No obstante que el texto original puede ser redescubierto, actualizado y releído dentro de una tradición de interpretación, el nuevo texto es construido a partir de una singular cosmovisión, en un contexto específico; y de este particular encuentro surge una nueva experiencia del fenómeno, plena de significados particulares y posibilidades para la acción. Velho [*op. cit.*:75] llega a una explicación sintética cuando dice que la relación entre texto y contexto crea una nueva unidad significativa en un permanente movimiento de intertextualidad.

Así, vírgenes, santos, santas y Cristo, se aparecen ante niños, jóvenes y personas sencillas, respetadas que pueden ser tenidas por puras cuando están en lugares apartados, cerca de cuevas, cursos de agua, árboles o cerros altos. Suelen flotar rodeadas de un halo luminoso, hacen señas al vidente para que se acerque, le entregan mensajes y peticiones (la construcción de un santuario es sintomática), otorgan señales y pruebas de su legitimidad, y realizan milagros y curaciones que contribuyen a atraer fieles peregrinos y a crear nuevos cultos. Dos características comunes a estos símbolos religiosos aparicionistas son los aspectos *fundacionales* y *salvacionistas*: son fundacionales no sólo del territorio y del pueblo sino también de la identidad. Con gran frecuencia, estos santos y vírgenes son removidos del

viene a la tierra porque se apiada de los pecados de los pobres, incitándolos al arrepentimiento, la penitencia y la obediencia; sin ello, sus ruegos a dios por la salvación no serían escuchados y sobrevendría el fin o seguirían los sufrimientos. Ella, como señalan V. y E. Turner [1978], es la mediadora entre dios y los hombres, el puente entre lo sagrado y lo profano.

lugar de su aparición y se dice que regresan a éste por su voluntad hasta que consiguen ser adorados en el sitio de su elección, donde se fundan entonces la iglesia y el pueblo. Se comenta que algunos sitios fueron abandonados debido a la elección de la aparición y refundados hasta donde ésta designó. También se señala que los aparecidos se hacen "pesados" en el lugar escogido por éstos "como un indicador" para fundar ahí el pueblo y la iglesia, símbolo del lugar desde la época colonial, y sólo pueden ser movidos por su pueblo elegido, aquél con el cual se establecen relaciones filiales, de protección y devoción.

El carácter fundacional se manifiesta en el nombramiento de lugares del territorio y también en la presencia del agua en la mayor parte de las apariciones, vinculada a nacientes o manantiales. Esto simboliza no sólo la capacidad del sitio para sostener a su población, sino también la noción de fertilidad y abundancia que se vincula con la aparición. Algo bastante común, que apunta nuevamente al aspecto fundacional, es que la aparición genere un culto amplio pero también un grupo de adeptos más pequeño y cercano, que entre otras tareas promueva su inclusión en el ciclo de fiestas del pueblo, obteniendo con frecuencia una mayordomía. El carácter salvacionista puede ser más o menos evidente y se dice que la aparición milagrosa es capaz de venir a salvar a su pueblo de una próxima catástrofe o simplemente favorecer con dones a los lugareños, lo cual sustenta la noción de ser el pueblo elegido por la deidad y, por consiguiente, se afirma la identidad colectiva.

Estas creaciones religiosas parecen surgir en situaciones que colocan en peligro la continuidad cultural de los grupos sociales [Pereira de Queiroz, 1988:79]. El aparicionismo es, en efecto, una creación religiosa frecuentemente asociada con situaciones de crisis múltiples, en particular de identidad, que impulsan acciones tendientes a la cohesión social y a la reidentificación; en este sentido, suponen una "solución terapéutica" [Turner, *op. cit.*]. No debemos olvidar que las apariciones de vírgenes y santos que fundan movimientos socioreligiosos de tipo milenarista y mesiánico suelen anunciar catástrofes de gran magnitud que preceden al acto de salvación, y muchas de ellas se conforman como rebeliones de corte anticolonialista. También promueven una comunidad de intereses que suelen constituirse como un endogrupo del pueblo mayor, con identidad propia.

Mi propuesta se orienta a considerar el carácter histórico, contextual y procesual de estas creaciones religiosas, cuyas acciones implican procesos de apropiación o reapropiación cultural del espacio y de identidad por la vía de la sacralización. Los aparicionismos son simbolizados por el colectivo, que se siente elegido por la deidad, como actos de fundación de la comunidad en un territorio; las narrativas míticas e históricas que los recuerdan se difunden de generación en generación. Igualmente, promueven acciones reintegradoras de la identidad social, en algunos casos revitalizando identidades étnicas; en otros fomentando la formación

de nuevas identidades fundadas en lealtades de nuevo cuño (como los elegidos o un pueblo nuevo).

En los casos de los pueblos colonizados con larga tradición histórica en un territorio, como los indígenas, las apariciones se relacionan con procesos de reafirmación de identidades minusvaloradas y con actos de refundación de territorios ancestrales que fueron “demonizados” por los evangelizadores, o que están en peligro de pérdida. Estos territorios necesitan ser resacralizados por las nuevas deidades, para así ser readquiridos simbólicamente y ocupados por los hombres.

VÍRGENES Y SANTOS APARECIDOS EN OAXACA

Oaxaca es un estado muy prolífico en cuanto a apariciones milagrosas, tanto en la época colonial como en la contemporánea. Por ello, no pretendo brindar un panorama de todas sino sólo de algunas de éstas, que conozco de primera mano, aunque no siempre poseen un fuerte poder de convocatoria. Diversos estudios etnográficos han registrado mitos aparicionistas o de santos que son traídos y eligen el lugar, entre todos los grupos del estado y en diversas comunidades. En muchos casos, los mitos aparicionistas y los subsecuentes milagros atribuidos fomentan las peregrinaciones y la conformación de santuarios, la mayoría de las veces, construidos ya sea por convocatoria comunal, regional o estatal. Con cierta frecuencia, las apariciones milagrosas favorecen a los pueblos pobres y pequeños, mientras que las cabeceras parroquiales, habitadas por mestizos y apoyadas por la Iglesia, pretenden arrebatarles las imágenes con el pretexto de darles mejor cuidado. Frente a esa competencia de poderes por la posesión de lo sagrado, la “voluntad del santo” parece definitiva en muchos casos. El regreso misterioso al lugar-pueblo escogido y la pesadez son fenómenos asociados con la elección protectora y fundacional del santo. En todos los casos, el robo de las imágenes expresa de manera exponencial la competencia intra o interétnica por recursos valiosos.

Un caso típico se registró durante la Colonia en Nativitas, uno de los municipios del distrito de Coixtlahuaca que ocupan los indígenas chochos en Oaxaca. Una niña cuidaba de sus chivos en una cañada con ojo de agua cercana al poblado de Buenavista cuando se le apareció la Virgen con su niño. Le pidió a la pastora que cuidara de su hijo y de sus bienes mientras se bañaba en el río, dándole a cambio comida todos los días y el cuidado de su rebaño. Más tarde, la madre de la niña comunicó la aparición a las autoridades, que levantaron un pequeño templo en el lugar donde la Virgen había dejado señales de su rodilla, su jícara, su olla y su metate, grabadas en las peñas.

Las huellas dejadas en el paraje conocido como Llano de la Virgen (entre Nativitas y Buenavista) y el reiterado regreso de la imagen al lugar, donde sólo los de Nativitas pudieron levantarla, contribuyeron a que este pueblo tuviera su santa patrona y su iglesia. Sin embargo, la gente del pueblo dice escuchar el sonido de la campana en las ruinas del pueblo viejo que abandonaron para fundar el nuevo en el sitio escogido por la Virgen [Barabas, 1995]. Los milagros de la aparecida incitaron a los mestizos de la cabecera de Coixtlahuaca a apropiarse de la imagen, pero se dice que ésta no se dejaba ver o se hacía pesada para que no pudieran alejarla del lugar escogido para su morada. Finalmente, debieron dejarla en el Llano de la Virgen, donde fueron a recogerla los de Nativitas para instalarla en un nuevo templo, donde se le venera hasta hoy [*ibid.*].

Una aparición con una singular fisonomía mazateca, dada por la imbricación de conceptos de la religión antigua y del catolicismo, es la de santa María Magdalena en el municipio de Chilchotla, en la Mazateca Media, hacia la segunda mitad del siglo *xx*. Quintanar [2001:89 y s] transmite las narraciones escuchadas en la comunidad sobre su santa patrona. El relato dice que María Magdalena apareció en un nacimiento de agua y era de familia humilde. Su mamá la regañaba porque hablaba con las flores, escapaba de la casa y desaparecía; por eso la encerró. Sin embargo, ella seguía escapándose al mediodía e iba a la iglesia, donde dejó grabada su imagen en el altar. Cuando creció visitaba a menudo la iglesia. Por las mañanas salía a bañarse y a lavarse el cabello en el manantial del pueblo, de donde había surgido (como el agua de Chilchotla hacía mucha espuma se llama *ndaxo*, que significa “agua espumosa”). Dicen que María Magdalena era rubia, de cabello muy largo y bonito, llevaba un vestido largo y sandalias brillosas, y le gustaba cantar.

Algunas personas la veían como mujer, en el pozo de agua, lavándose el cabello, y platicaban con ella, aunque desaparecía frente a otros. Se comenta que recorrió toda la región nombrando los lugares donde se bañaba. Entre otros lugares se menciona: Río Sapo, *shongá cotó*; Patio Iglesia, *xo ba bingo*, donde dicen que la iglesia se inundó cuando ella estuvo ahí; y Sitio Iglesia, donde la capilla se quemó. Controlaba los fenómenos naturales: el rayo, el ventarrón y sobre todo el agua, en sus aspectos benéficos y negativos. Comentan que en una ocasión se apareció sobre una piedra ante una viejecita llamada Le, a quien pidió que le hicieran un templo en ese manantial de Chilchotla. Luego se fue a recorrer todo el pueblo y más tarde volvió al pozo. El templo se le construyó, pero en el centro del pueblo, no en el manantial, como ella había escogido; sin embargo, aceptó la morada y se relata que duerme en el pozo y pasa el día en la iglesia. Dicen que es una curadora muy milagrosa, huesera y hierbera, que sana a la gente. Cuando la virgen “vivía” en Chilchotla se daban grandes cosechas de chile, achioté, jícaras, maíz y cacao, pues era considerada la mujer de la abundancia y le entregaba la riqueza al pueblo que la había acogido.

Mucho tiempo después los lugareños vieron que la imagen de María Magdalena estaba maltratada, por lo cual la mandaron a arreglar a Oaxaca; pero mientras la estaban limpiando se le quebró una mano y dicen que sangró, por lo que la gente supo que todavía estaba viva. Decidieron trasladarla de vuelta al pueblo, pero el camino se hacía muy largo y al pasar por la Mixteca tuvieron que pernoctar. Al día siguiente, dicen que la imagen pesaba mucho y era imposible levantarla, por lo cual los mazatecos aceptaron que los mixtecos les dieran otra imagen en reemplazo. Después de 1950, el cura les dijo que esa imagen era la virgen de los Dolores, entonces compraron otra de María Magdalena en Oaxaca. Pero como no era ella misma, Chilchotla dejó de ser el lugar de la abundancia y la riqueza se fue para la Mixteca, aunque comentan que a la Virgen no le gustó aquel pueblo y, como está disgustada, lo castiga con lluvias fuertes y ventarrones cuando sale a caminar.

En Chilchotla, la gente piensa que el alma de la Virgen está con ellos —incluso muchos dicen que la ven en el pozo— y hablan de sus anécdotas como si fueran propias de la nueva imagen. Se tiene una concepción humanizada de ella y se habla de sus sentimientos, pues la gente asegura haberla visto sonreír, llorar, cantar, sonrojarse, sangrar, hacer bromas, molestarse, provocar ventarrones y lluvia, así como manifestarse mediante los sueños de sus fieles, con quienes habla mazateco.

El culto a esta santa patrona se realiza el 21 y 22 de julio, días en que la iglesia y el pozo de agua son adornados con tiras de papeles multicolores. El 21 sale una procesión de la iglesia, pasa por la casa del mayordomo donde en días previos se han elaborado las velas y el arco de flores que simbolizan la puerta del cielo; culmina en el pozo donde se realizan limpias, se bebe agua bendita o se lleva en ánforas, se hacen pedimentos de salud y cosechas, y el sacerdote da una bendición y dirige un rosario. Se trata de un culto eminentemente local, pero con convocatoria regional e interétnica. Incluso después de haber abandonado el pueblo llevándose la riqueza para otro lado (mito de privación), el ritual sigue presente no sólo en la memoria sino en la vida cotidiana de este pueblo, como emblema identitario. El hecho de ser la santa patrona confirma el papel preeminente que aún tiene en la identidad y la vida ritual de la comunidad.

Como resulta claro en el relato, el papel de la aparición es clave en la construcción sacralizada del territorio municipal y del espacio del pueblo, a los que da nombre y fisonomía. La Virgen es concebida por los mazatecos con los mismos atributos y características de un dueño de lugar. De hecho, muchas de las facultades y acciones de la Virgen son muy similares a las de la dueña del Agua, Jchon Nda Vee. Durante sus recorridos, esta Dueña fue marcando, nombrando y dejando señales y huellas en el territorio de la Mazateca Alta, como María Magdalena lo hizo en el municipio y el pueblo. En éste, un lugar sagrado es el

pie del cerro Nindó Liji, donde unas cruces marcan el lugar en el que la Virgen descansó. A través de la fundación del pueblo, la teofanía elige su lugar de manifestación y morada y al pueblo que va a proteger y dar abundancia, como se dice que hacen los *ckikones* o dueños de lugar.

En la región étnica conocida como Chontal Baja, en el cerro de la Papalota, ranchería El Limón, sobre la carretera a Huatulco, dicen que se apareció la Virgen. Los de San Pedro Huamelula fueron a buscarla, pero ella se volvía a El Limón; entonces se le hizo ahí una capilla donde la gente va a rezarle y a hacerle pedimentos. La Virgen tiene cabezas de ganado del común, que se usan para celebrar su fiesta.

En el pueblo zapoteco de Quiatoni, en los valles centrales, encontramos que existe un mito de fundación por parte de san Pedro. En esta versión, el santo apareció en la laguna y cuando la gente lo trasladaba a la capilla del pueblo se daban cuenta que regresaba a la laguna. Finalmente, el pueblo de Quiatoni se refundó a orillas de la laguna, pero quisieron secarla para construir la capilla. En este punto se mezclan dos versiones, ya que los ancianos decidieron sacrificar niños y después jóvenes casaderos para el dueño de agua a fin de secar la laguna. Incluso, cuando lo consiguieron y fundaron ahí el pueblo y la capilla de san Pedro, los naguales dicen que vieron al santo parado sobre los cuernos de una gran culebra, que pugna por salir de la laguna “encantada” e inundar el llano.

En sus diferentes versiones, el mito fundacional se articula al final con el sentimiento colectivo de privación, con la culebra que se lleva el agua; o con san Pedro, que había sido escondido en una cueva en el cerro para protegerlo de los soldados carrancistas, desaparece y debe ser reemplazado por una imagen sustituta, menos poderosa, pues las lluvias y las cosechas merman año tras año [López, en Barabas, 2003].

Un relato de la región cuicateca muestra la estrecha relación entre la Virgen aparecida y la culebra, como nagual protector de las campanas:

Anteriormente hubo un pueblo que se destruyó, que se llamaba Llano Fusil, Yudo Vacua, que le correspondía a San Pedro Cuyaltepec. Ahí apareció, sobre una peña, una Virgen que se llama Asunción [otros informantes agregan que a sus pies se enroscaba una culebra]. Cuando el lugar se despobló, la Virgen se fue a Santa María Pápalo en lugar de irse a San Pedro. Los de Llano Fusil siguieron a la Virgen y trataron de llevarse las campanas hacia Santa María, pero como pesaban tanto las dejaron cerca de un mogote, casi a un kilómetro y medio del lugar. Pero se dice que las dejaron después de consultar con la Virgen y ella ordenó que estuvieran ahí, pero custodiadas. No sé si la virgen o Sa’an Yicu (dueño del cerro) puso una culebra allá como guardia para que nadie se las robara. Dicen que meses o años después esa misma gente que había dejado las campanas intentaron traerlas para acá, pero la culebra no los dejó. Cuando querían levantar las campanas salía la culebra y los espantaba. Uno de ellos

intentó matar a la culebra, pero cuando le trozaba la cabeza se metía dentro de la campana y al salir la tenía otra vez entera. Con eso no lograron hacer nada; por eso las campanas están allá todavía, porque el guardián de la campana o la Virgen no deja que salga de ese lugar [H. Concepción Roque, Santa María Pápalo, octubre de 2000].

Entre las apariciones contemporáneas, una con amplia difusión regional, en la que me tocó participar, tuvo lugar entre los chinantecos del municipio de Ojitlán, en Tuxtepec, en 1972. Aproximadamente 26 mil indígenas de este grupo de Oaxaca fueron afectados por un conflictivo proceso de relocalización a raíz de la construcción de una obra hidroeléctrica: la presa Cerro de Oro [Bartolomé y Barabas, 1990]. Casi al inicio del proyecto (1972), en los momentos de mayor ambigüedad y temor generados por la expectativa de desalojo y de inundación de su territorio ancestral, un humilde campesino chinanteco tuvo una serie de visiones de las que recibió mensajes, que dieron lugar a la gestación de un movimiento sociorreligioso en oposición a la presa [Barabas, 1977]. En este caso, la primera aparición fue un nuevo personaje sagrado: el Ingeniero El Gran Dios. Era un enviado de Jesucristo que reunía en sí los atributos del Hombre del Cerro, una entidad sagrada potente que cuida las fronteras territoriales y controla varios espacios del territorio étnico (como las cuevas y manantiales), con los de un salvador mesiánico que impediría la expulsión de sus hijos del territorio ancestral, y con los de un ingeniero que podía oponerse a los técnicos, con el fin de evitar la construcción de la presa y garantizar la seguridad del territorio chinanteco.

Poco después, dicen que al mismo campesino se le apareció la virgen de Guadalupe, enviada como mediadora entre el poder sagrado y el profano. Se expandió un culto religioso salvacionista celebrado en un nuevo espacio sagrado, el cual adquiriría además la calidad de tierra prometida para los elegidos de dios: una cueva, en un cerro alto, con un manantial dentro. Ahí se daban cita cientos de peregrinos que identificaban las imágenes de vírgenes y santos en las oquedades de la cueva, tomaban el agua bendita del manantial y recibían curación chamánica. El movimiento tuvo amplia convocatoria en las muchas agencias del municipio de Ojitlán, pero comenzó a eclipsarse cuando el vidente fue reacomodado junto con su familia en una de las áreas de expulsión de la presa, llamada Valle del Río Uxpanapa, a más de 400 km del hábitat chinanteco original [*ibid.*].

El desarrollo de este tipo de apariciones y el ritual de peregrinación al cerro, en el cual me tocó participar, constituye un interesante ejemplo de creación religiosa sincrética, pues los aparecidos estaban relacionados también con los dueños de lugar y sus naguales, en una situación contextual altamente conflictiva ligada a megaproyectos de desarrollo.

Cabe mencionar otras apariciones recientes en los pueblos zapotecos de Quialana y Huiztepec, en Oaxaca. En 1972, la virgen de Guadalupe se apareció

entre resplandores ante un campesino, en el pozo que cavaba; le dijo mentalmente que debía propagar su fe. Poco después viene lo que pone en evidencia el "hambre" de sacralidad del pueblo: se le atribuían milagros y curaciones, se le reverenciaba en un templo fabricado con ramas, y cientos, si no miles de peregrinos, visitaban el lugar de la aparición. Veían la imagen de la Virgen en dos bolsas de agua (ya bendita) del pozo puestas al trasluz, estampada en una manta y pintada en la lámina de un bote usado como candelabro. Las visiones colectivas continuaron y en Huiztepec comentan que la vieron estampada en un cántaro y flotando en la boca de un bule lleno de agua. Poco sabemos de las demandas de la Virgen y de las expectativas milagrosas de los fieles, pero sí se conoce que se estaba iniciando la construcción de un templo pedido por ella, cuando el cura del pueblo secuestró el bule con la imagen después de desacreditarla, lo que dio lugar a una enfurecida respuesta del pueblo, con la petición de que la aparición fuera reconocida como legítima [Santibáñez, 1988:34].

En Tututepec, pueblo mixteco-mestizo de Oaxaca, también se comenta que se apareció la Virgen en septiembre de 1987, ante una joven originaria de Guerrero, quien era recién llegada al pueblo. Marroquín [1996] transmite los relatos de la joven y de otros nativos del pueblo. Una tarde regresaba del lugar donde trabajaba con su pareja cuando oyó que le hablaban fuera del camino. Ignoró la voz, pero en la noche vio en sueños que la Virgen la llamaba. Al día siguiente sucedió lo mismo y al tercer día se decidió a observar el árbol de donde parecía provenir la voz y distinguió en la corteza la figura de la virgen de la Soledad. Creyó que alguien la había puesto ahí para proteger el camino, pero la Virgen le habló y le pidió que diera aviso del acontecimiento al carguero representante de los indígenas encargados del templo y al sacerdote, pero éstos no le creyeron. Sin embargo, la gente iba a verla, aunque para algunos era sólo una mancha, mientras que otros la distinguían claramente. La Virgen pedía que le hicieran una misa, pero el sacerdote no accedió a trasladarse 15 km al paraje de la aparición. Entonces, la Virgen anunció que iba a aparecer nuevamente en diciembre, fecha en la cual mucha gente se reunió alrededor del sitio, donde la joven vidente habló y lloró, para luego sacar de una cubeta de flores una imagen rústica de yeso pintado, que presentó a la multitud como la virgen de la Soledad. La llevaron en procesión hasta la iglesia de Tututepec, pero el sacerdote nuevamente se negó a hacerle una misa, aunque tuvo que aceptar que la colocaran en un altar frente al sagrario, donde una comisión la vigilaba día y noche, por el temor de que los opositores la robaran. Para entonces se comenta que la Virgen pedía que le construyeran un templo, pero ante la negativa del sacerdote los fieles recurrieron a un cura lefebvrista. La gente asegura que la Virgen, incómoda por los conflictos y por las investigaciones encargadas por el arzobispo de Oaxaca, pidió ser trasladada y fue entonces llevada a la casa de unos amigos de la joven vidente, donde

los devotos siguieron reuniéndose y recibiendo sus bendiciones, consejos dados en su nombre y hasta comuniones.

A diferencia de otros casos, en éste la aparición parlante no cohesionó a la comunidad, sino que fue una nueva vía de intensificación de los conflictos faccionales que la dividen; de carácter étnico y político-agrario. En Tututepec los mestizos controlan el municipio; los indígenas, los cargos de la iglesia y todas las celebraciones religiosas. Sin embargo, la mayoría de los indígenas no creía completamente en la veracidad de la aparición porque la vidente era apoyada por el comisariado de Bienes Comunales, un mestizo cacique quien les había arrebatado tierras. A estas disputas se ha sumado la crítica de muchos indígenas hacia la vidente, a quien no consideran idónea como para ser elegida por la Virgen como su representante, pues es mestiza, extraña al pueblo, vive en amasiato y su padre es espiritista. No obstante los conflictos, que culminaron con la expulsión del sacerdote echado con piedras y palos, la convocatoria de la aparición era amplia y continuó siéndolo durante al menos un año.

PEREGRINACIONES

Las peregrinaciones⁶ son fenómenos de larga tradición en Mesoamérica, aunque ciertamente existen grandes diferencias entre las prehispánicas, las coloniales y las actuales. En otra oportunidad ya he mencionado [Barabas, 2003] que las redes que marcan territorios sagrados pueden ser entendidas como vías de comunicación, las cuales conectan espacios comunes con santuarios y fronteras territoriales. Estas vías que ligan centros y periferias resultan expresadas en las peregrinaciones a santuarios que suponen la salida del territorio local y un trayecto

⁶ En particular, R y M. Shadow [1994:19] realizaron una excelente síntesis sobre las posiciones teóricas más conocidas en torno al fenómeno sociorreligioso de las peregrinaciones y los santuarios; señalaron que la mayoría de los estudios tenían una visión homeostática. Así como otros autores, señalan la frecuente polarización interpretativa entre quienes aseveran que peregrinaciones y santuarios operan como mecanismos de cohesión e integración social (ligando entre sí grupos étnicos y residenciales dispersos, y relacionando regiones simbióticas), así como reproductores y legitimadores del poder establecido por las élites de los sistemas regionales de estratificación y los autores quienes, por el contrario, observan el potencial subversivo o desintegrativo de la peregrinación, que implica una temporaria suspensión de la estructura jerárquica de la sociedad en favor del igualitarismo propiciado por la *communitas*. Representante principal de esta última posición es V. Turner quien, junto con su esposa Edith [1978], propuso un análisis procesual y simbólico de la peregrinación, a la que consideraban un rito de pasaje simbólicamente subversivo de las jerarquías existentes en la estructura social. Más tarde, R. y M. Shadow [1994:87] resaltan el carácter dinámico, dialéctico y ambiguo de las peregrinaciones y se inclinan por la interpretación de G. Giménez [1977:234], quien había matizado la aparente oposición antes comentada al señalar que la peregrinación cumple una función integradora dentro de la comunidad y una impugnadora fuera de ésta.

en el global o más allá de éste. Las peregrinaciones y los santuarios son procesos rituales que reproducen relaciones sociales, parentales, étnicas, de reciprocidad y formas de control social, además de construir territorialidad religiosa. Muchos lugares del camino sagrado tienen un ritual de umbral y su importancia no es sólo emocional sino normativa.

Cuando se trata de peregrinaciones a los santuarios naturales y contruidos del territorio local o el etnoterritorio, las redes construyen circuitos estrechamente ligados a la reproducción simbólica del espacio territorial propio. En cambio, las peregrinaciones a santuarios lejanos y multiétnicos que trascienden fronteras étnicas construyen territorios de *itinerancia ritual*, por donde se camina cada año siguiendo los mismos rumbos y estableciendo las mismas marcas rituales. Durante la peregrinación lejana, se transita por espacios neutros o de significación cotidiana y también por territorios o por nuevos lugares sagrados. Las peregrinaciones a santuarios de amplia convocatoria no construyen etnoterritorialidad de ningún grupo en particular, sino un entramado de redes o caminos sacralizados de tránsito. Podría señalarse que los caminos de peregrinación y los santuarios de llegada, especialmente cuando se integran en circuitos, como los de los cristos negros y las vírgenes de Juquila, llegan a conformar regiones de culto o “devocionales” [Prat, 1989; Velasco Toro, 1999], a la que confluyen peregrinos de distintas regiones étnicas. En ciertos casos donde se establecen circuitos de visita entre comunidades afines, la peregrinación reafirma los lazos entre éstas y remarca las redes y los límites de un territorio de culto compartido.

A la luz del trabajo de V. y E. Turner [*op. cit.*], las peregrinaciones pueden ser entendidas como rituales de pasaje o tránsito, aunque podría tratarse no de fenómenos liminales sino liminoides o pseudoliminales, que conducen a las personas a un estado psicoemocional que les permite ingresar a un espacio-tiempo progresivamente sagrado y terapéutico. Es bien conocido que todo rito de pasaje o tránsito implica las fases de separación, liminalidad y reagregación; A. Van Gennep [1986] definió la segunda como una condición transicional. Más tarde Turner [1974, 1980] y V. y E. Turner [1978] ampliaron el concepto liminal, ya no sólo como estados neutros entre posiciones de la estructura social, sino como estados que, teniendo lugar en situación de *communitas*, tienen un potencial de cambio en el proceso sociocultural. En este sentido, una mayordomía bien desempeñada o un ritual agrario bien realizado no sólo implica un cambio de posición para el ejecutor que obtiene prestigio por su desempeño, sino para toda la sociedad, en la medida que aseguran una buena relación con lo sagrado que traerá beneficios para la comunidad. Por otra parte, Jean Maisonneuve [1991:46] ha enfatizado que los ritos de paso, aunque conciernen inicialmente a los cambios de edad y estatuto social a lo largo de la vida (ciclo vital), no sólo son aplicables a los individuos sino también a los grupos sociales, cuando se relacio-

nan con cambios de periodo (como las estaciones) y de lugar. De este modo, los rituales agrarios o los que conmemoran migraciones o fundaciones de pueblos pueden ser leídos como ritos de paso.

En cuanto a los ritos de pasaje, las peregrinaciones tienen fases de separación (la salida de la comunidad propia) liminales o liminoides (el camino y la preparación progresiva para lo sagrado) que conducen al nuevo estatus que el peregrino obtiene cuando llega al santuario y se llena de sacralidad, así como de reagregación cuando regresa y es recibido por su comunidad. Estas etapas pueden identificarse por igual en las peregrinaciones a santuarios naturales⁷ o construidos,⁸ tanto los del territorio local como los del etnoterritorio. Debe notarse que hay una merma progresiva de peregrinaciones a pie, con la consiguiente pérdida de caminos y lugares nombrados sagrados. Muchos de esos lugares quedan aún en la memoria de los que fueron peregrinos, pero pueden perderse para las siguientes generaciones en la medida que no sean incluidos en los relatos que hoy se cuentan.⁹ Varios factores atentan contra las peregrinaciones caminadas: en el caso de Oaxaca han sido especialmente graves las presas Alemán y Cerro de Oro ya que, además de haber sumergido importantes lugares sagrados en las

⁷ En la peregrinación ceremonial de mayo para los pedimentos de agua, los chatinos de Yaitepēc “[...] cubren más de 40 km de veredas montañosas y visitan: a) el corral del dios de la lluvia, *ki'ya ka'yu*, ‘cinco montañas’; b) la ‘puerta’ a su ‘casa’, un manantial conocido como *tu xkwa*, ‘hoyo de atole’; c) la casa del dios de la lluvia, *ki'ya chko*, ‘montaña adornada’; d) el Cerro de la Virgen, que los chatinos llaman en un sugestivo fragmento de sincretismo religioso *ki'ya ku ne'*, ‘montaña comerá persona’, y e) las ‘siete cascadas’, *chku la kati*, en el Río Manteca. En cada parada el mayordomo entierra ofrendas de pan y chocolate, enciende velas y dispara cohetes” [Greenberg, 1987:171 y s].

⁸ Rodríguez y Ballesteros [1974:99-102] describen con detalle la peregrinación de San Isidro Hueyapan (zapotecos del valle) al santuario del Señor de las Peñas en Etla para el quinto viernes de cuaresma. Los ritos previos incluyen una comida con los parientes y amigos para colectar fondos de viaje y limosna para el santo, abstinencias sexuales y alimentarias durante 13 días y un novenario en la iglesia. Al momento de la salida los vecinos acompañan a los peregrinos hasta un punto específico en las afueras del pueblo, donde comienza la etapa liminal o de transición. Al llegar al santuario, las bendiciones, misas, promesas y limosnas les confieren un nuevo estatus, que será reafirmado a la llegada a San Isidro. Ya cerca del pueblo, en un punto previamente acordado, fabrican un altar de piedras donde cantan y rezan esperando ser recibidos y reincorporados a él. El último paso es el sacrificio de las aves y la fiesta con tepache con la que se celebra el buen regreso de los peregrinos.

⁹ Peregrinos de diferentes grupos coinciden en rememorar que cuando hacían el recorrido a pie iban escalonando lugares sagrados en los que realizaban limpias con agua o con piedras y tierra, con lo que no sólo obtenían descanso corporal sino liviandad y alegría espiritual. También señalan la pérdida de episodios de la tradición oral que tenían enseñanza, y se insiste en un reiterado relato de los compadres peregrinos adúlteros que son convertidos en piedra por su falta, cuyas figuras son observadas en numerosos cerros. Este ejemplo pone en claro que también durante la peregrinación entran los mecanismos de control social, reforzando las normatividades prescritas para el parentesco por alianza.

regiones mazateca y chinanteca (Peñas del Obispo, Cerro Mujer y cueva Tlacuache, entre otras), han afectado las peregrinaciones de los indígenas de Oaxaca a Otatitlán [Pérez, 1986].

Aunque no es usual que las peregrinaciones sean tratadas como datos de la territorialidad que contribuyen a construir, se han demostrado como una fuente fundamental de información sobre diferentes formas de apropiación del espacio.¹⁰ En una peregrinación¹¹ la gente parte de la comunidad —con o sin santo—, realiza un trayecto liminal por diferentes espacios y territorios simbolizados, arriba a un santuario o centro sagrado y regresa más tarde a su comunidad. Las peregrinaciones, a través de los hitos o paradas durante el trayecto, construyen lugares y marcas de particular sacralidad —cruces, ermitas, árboles y piedras sagrados, huellas de lo divino en las rocas, cuevas y manantiales—, que condensan rituales de umbral y relatos fundadores y normativos. Podría proponerse que las peregrinaciones remarcan territorios más amplios —étnicos, históricos, cúl-ticos— estableciendo circuitos, o bien que trazan rumbos y caminos sagrados hacia el santuario que alberga al numen venerado en esa ocasión, dentro de regiones devocionales.

Veamos como ejemplo la peregrinación al santuario regional zapoteco de santa Catarina Albarradas, que atrae peregrinos mestizos, mixes, zapotecos del istmo, de los valles y de la sierra. Se rinde culto a san Antonio Abad (enero), patrón de los animales; conjuntamente con el de Padua (junio), a quien se le piden hijos, en una fecha variable entre febrero y marzo. El acceso exige varios días de peregrinación; al llegar a un río a la entrada del pueblo, se realiza un baño de purificación como rito de umbral.

Cerca del río hay una cueva. Ahí los peregrinos sacrifican aves, las guisan, las ofrendan y las comen. Después, en una roca cercana a la cueva, ponen como pedimentos pequeñas figuras de las cosas que desean obtener: un bebé, animales y otros. Luego se acercan a la iglesia y le rezan al santo, tocándolo con flores y velas. El día de la fiesta, los peregrinos organizan una procesión que se inicia en la roca donde apareció la imagen del santo [Kuroda, 1993:179].

Cada grupo indígena realiza un número anual, a veces elevado, de peregrinaciones a santuarios. Durante el trayecto, también se transita por espacios

¹⁰ Al respecto J. Prat [1989] ya había observado que muchos santuarios son marcadores de límites territoriales, ya que suelen estar ubicados en áreas de frontera entre municipios, parroquias, provincias o antiguos señoríos feudales. En México, Velasco Toro [1999:3] dice que las redes de peregrinación reproducen simbólicamente espacios territoriales como culturales y socialmente propios.

¹¹ En México se conocen importantes estudios sobre santuarios y peregrinaciones; entre ellos los de V. y E. Turner [*op. cit.*], G. Giménez [*op. cit.*], R. Shadow y M. Rodríguez [1994], C. Garma y R. Shadow [1994] y J. Velasco Toro [1999].

neutros y territorios ya consagrados y por nuevos que se crean. Ciertos puntos y accidentes geográficos del camino sagrado requieren rituales particulares que recuerdan historias sagradas, o aparentemente chuscas, pero con un importante significado normativo, como el relato generalizado que alude al castigo de los compadres que ceden a la pasión durante el camino sagrado.

LOS SANTUARIOS DE LOS CRISTOS NEGROS

Este ciclo lo integran los santuarios del Señor de las Tres Caídas: el Cristo Negro de San Andrés Teotlalpan (cuicatecos), el de Santa María Ixcatlán (ixcatecos), el de Huautla de Jiménez (mazatecos), el de Tamazola (Mixteca Alta), el Señor de la Piedad de Santiago Astata (Chontal Baja), el Jesús Nazareno de Alotepec (mixes) y el Cristo de Santo Domingo Chihuitán, que se festeja en el istmo. Algunos peregrinos realizan el circuito completo de los cristos negros, sin faltar al santuario de Otatitlán. Vale aclarar que algunos de éstos no son negros sino morenos, pero son considerados negros por los fieles.

Por otra parte, también está el santuario de Tata Chu, Jesucristo, en la región triqui de Copala, con una amplia convocatoria entre los pueblos de Oaxaca (triquis, mixtecos y mestizos) y Guerrero. Es considerado "primo" de los otros señores de las Tres Caídas. Se le celebra durante el tercer viernes de cuaresma y los peregrinos le entregan ofrendas, limosnas y pedimentos escritos para tener salud, bienestar y abundancia. Después de la fiesta, los ancianos llevan la imagen a la 'hondura del Señor' y lo lavan con arena y varas mientras lo "regañan" por haberse dejado besar por los feligreses.

Un caso antiguo pero poco conocido es la aparición del santo Cristo de San Juan Tamazola, en la cueva del Pedimento, en unas peñas con manantial cerca del pueblo. Ahí dicen que descansó, se refrescó y dejó sus huellas y las de los cascos de su caballo. Más tarde pidió posada en el pueblo y, como lo atendieron bien, se quedó en un llano verde, donde fue hallado al siguiente día, ya crucificado. El pueblo de Santa Catarina Yucunui quiso llevárselo, pero él volvió y Tamazola le hizo su iglesia. Se comenta que se trata de tres cristos hermanos que vinieron de Jalisco en sus caballos: el joven se quedó en Tamazola y los otros en San Pedro Tezacoalco y Yanhuitlán. Se visitan entre ellos; pero el que está Tamazola no sale de la iglesia, sino otra más pequeña, y es visitado por peregrinos de toda la Mixteca [relato de Alejandro Lázaro López].

La aparición del Cristo Negro, cuya imagen es conocida como el Señor de las Tres Caídas, tuvo lugar en Puebla, a donde más tarde llegaron comitivas de numerosos pueblos buscando trasladar la imagen. Ésta era tan pesada que nadie podía levantarla hasta que llegaron los indígenas de Santa María Ixcatlán, otro de los grupos étnicos de Oaxaca, y lograron transportarla a su comunidad sin in-

convenientes. Ahí fue albergada en una gran iglesia, construida especialmente, en donde peregrinos de todo el estado (chochos, mazatecos, chinantecos) concurren anualmente el cuarto viernes de cuaresma en busca de sus milagros. Los ixcatecos cuentan que, al enviar una fuerte lluvia, hizo el milagro de salvar al pueblo de ser quemado cuando fue tomado por los carrancistas en 1920. En este típico relato fundacional se advierte la voluntad de la deidad aparecida para elegir su ámbito sacrificial y escoger al pueblo encargado de su cuidado [Bartolomé, 1991].

El santuario de san Andrés Teotilalpan (cuicateco) es otro que alberga al Señor de las Tres Caídas. El templo, construido en el lugar elegido por el Señor, se ubica cercano al peñasco de la cruz donde apareció el Cristo y dejó su huella, lugar en el que hoy se realizan limpias y pedimentos antes de acudir al templo. Abajo del peñasco hay una cueva con fuentes de agua, donde los chamanes dejan sus ofrendas para evitar que Teotilalpan se hunda. El milagro de este Cristo es que su imagen sudó y sangró el 7 de febrero de 1737, y sólo quedó su rostro estampado en un lienzo que está guardado en el templo, el cual no se quemó durante el incendio del 20 de abril de 1938 (aunque quedó oscuro); por ello se le celebra en estas dos fechas, además de la cuaresma. Se dice que el Señor resistió a moverse del templo de Teotilalpan, haciéndose pesado cuando querían llevárselo. Varios obispos intentaron sacarlo del pueblo, pero tuvieron accidentes al ir a buscarlo.

Los peregrinos llegan para su fiesta los días 7 de febrero, día de muertos y durante el cuarto y quinto viernes de cuaresma. Descansan y hacen limpias en las cruces del camino, y en la del peñasco de san Andrés entregan reliquias. Como se comenta que ahí fue donde se el Señor apareció, los peregrinos se llevan tierra del lugar sagrado como remedio contra las enfermedades. Entre esas "cruces de la raya" o fronteras del pueblo se realizan ritos de umbral, consistentes en limpias, al entrar y salir. Frente al altar del Cristo, los peregrinos realizan limpias con flores y ramas de arbustos olorosos, colocan pedimentos, cartas y amuletos para la suerte comprados con los curanderos, y pasan ropa de gente enferma para llenarla con la potencia del santo y después curarla con ésta. Después de la misa del quinto viernes, el sacerdote bendice las imágenes y los objetos que cada uno lleva, los cuales se convierten en reliquias.

La afluencia principal es de cuicatecos, chinantecos, mazatecos y mixtecos. Los mazatecos de San Pedro Ixcatlán, por ejemplo, llegan el quinto viernes, después de doce horas de camino a pie, en la que pasan por las cruces de varios pueblos.

El relato de la aparición dice:

Unas viejitas andaban buscando leña en el peñasco. Ahí apareció el Cristo, el Señor de las Tres Caídas, por el lado norte, donde está la cruz; le llaman la Peña de Cristo Negro, *yavie cuo*. La peña es un lugar sagrado y ahí se va a construir una capilla para

lugar de pedimento de los peregrinos. El peñasco estaba muy 'mal' (fiero). La gente llevó la imagen al pueblo de San Andrés Teotilalpan, donde le hicieron una capilla sencilla. A los tres o cuatro días del encierro ya no estaba. Había desaparecido otra vez. Las mismas señoras que la habían encontrado fueron ahí para traerlo de nuevo; pero como volvió a regresarse, entonces pensaron que no le gustaba el lugar. Pensaron en dejarlo allá donde está la iglesia y, efectivamente, ya no desapareció. Entonces hicieron una capilla más grande y ahí se quedó para siempre. Con el tiempo, Teutila empezó a envidiar al pueblo de San Andrés porque antiguamente Teutila era un obispado, una iglesia grande y el pueblo de San Andrés Teotilalpan, tan chico e incivilizado, tenía la imagen y una fiesta tan grande de quinto viernes, decía el obispo. Teotilalpan tuvo que ceder el Cristo a Teutila, pero al bajarlo del atrio se hizo muy pesado y no pudieron trasladarlo ni con varios intentos. Venían de un lugar que se llama El Encino, acompañados por el obispo, quien nunca se esperó que diría sus últimas palabras: "ni se espera el Señor de las Tres Caídas que ahora sí nos los llevamos para Teutila". Justo al terminar de decir eso resbaló la mula donde venía montado, cayó y murió. Ya no pudieron trasladar al Cristo. Actualmente asiste mucha gente cada quinto viernes: llegan de Ojitlán, Valle Nacional, San Pedro Ixcatlán, Veracruz, Acayucan y Puebla, porque el Señor de las Tres Caídas es milagrosísimo [Eleazar Matías, San Andrés Teotilalpan, noviembre de 2000].

Para el quinto viernes de cuaresma, cuatro mayordomos organizan previamente una cooperación colectiva y un comité que prepara la fiesta, además de que el Cristo recibe ofrendas de los nueve barrios del pueblo. Dos días antes se lleva a cabo la labrada de la cera y la decoración del altar del Señor con flores y velas de parafina. La vela central de hasta 12 kilos de cera pura es paseada en procesión y, durante la víspera, se lleva a cabo una fiesta con gran convivio para la comunidad y los peregrinos, en la que se matan reses, puercos, guajolotes y pollos. El viernes, después de la misa, los ancianos principales sacan al Señor en una procesión de 11 paradas (misterios) y la fiesta continúa tres o cuatro días más.

El santuario del Señor de las Tres Caídas en el templo de Huautla (mazateco) alberga también un Cristo Negro, aparecido en la cueva de un cerro, que se celebra el tercer y cuarto viernes de cuaresma (febrero o marzo). Se considera emparentado con el de Otatitlán, aunque para la gente "es el mismo santo". Convoca a toda la mazateca y a peregrinos nahuas, mixtecos y chinantecos. Los nahuas lo encontraron en una cueva y, mientras lo llevaban en un canasto, los huautlecos los sorprendieron y se los quitaron; por eso el Cristo se quedó en Huautla. La fiesta dura quince días, nueve previos cuando los mayordomos organizan la celebración y reciben a las comunidades peregrinas. El tercer viernes lo bajan del altar adornado y lo llevan en procesión por todo el pueblo. La fiesta se realiza pocos días antes de la siembra, por lo que tal vez tenga relación con la propiciación de la lluvia. Los peregrinos le piden salud y solución a sus problemas. Por el

manto del cristo pasan la ropa de personas enfermas, ramas, flores, copal o ceras para después limpiarlos con esos objetos.

En Astata, también en la Chontal Baja, en febrero o marzo se festeja al Señor de la Piedad, que apareció en figura en un aguaje cercano hace más de cien años. Hoy en día llega gente de todas partes en peregrinación porque dicen que es muy milagroso. Se comenta que hace mucho tiempo un joven que estaba preso en Puebla soñó que el santo le decía que provenía de Astata y que pronto saldría de la cárcel. Cuando sucedió viajó a este lugar y en señal de agradecimiento fue de rodillas al panteón, así como a las cruces que marcan los límites del pueblo.

El santuario de Jesús Nazareno en Santa María Alotepec (Mixe Media) alberga a su Cristo Negro, que se festeja el 3 de mayo con una concurrencia mayor a las 2 mil personas. El mito de la fundación del pueblo dice que iban migrando en busca de un lugar dónde establecerse cuando oyeron ruidos de animales y decidieron fundar ahí el pueblo. Como necesitaban un santo compraron esa imagen de Cristo a un hacendado. Le hicieron una iglesia de zacate, pero un día la incendió un rayo, pero la imagen se salvó porque los ancianos la sacaron a tiempo. Ahí se dice que los pobladores vieron que la virgen de la Ascensión salía volando hacia el cerro, donde se quedó para cuidar una campana que los nagueles de Alotepec robaron de San Andrés Tuxtla.

El santuario del Señor de Chihuitán (Santo Domingo), un pueblo zapoteco del istmo, festeja durante el cuarto viernes de cuaresma al Cristo Negro, considerado también hermano del Cristo de San Pablo Güila, pueblo zapoteco de los valles.

Estos santuarios hermanados se consideran subordinados al santuario del Cristo Negro de Ocotlán, Veracruz, muy cerca de la Chinantla Baja oaxaqueña. Ocotlán, aunque fuera de las fronteras estatales, es el centro de la "región devocional" [Velasco, 1999], cuyo radio de influencia se extiende por todo el estado de Oaxaca. Se trata de una devoción surgida en el siglo xvii que congrega a mixtecos, mixes, mazatecos, chinantecos, nahuas, totonacos y popolucas [Velasco, 1997], quienes le han dado al culto fisonomías particulares, entre ellas los pedimentos, las limpias y la promesa de que los daños se reverterán contra sus promotores. El Señor de Ocotlán, cuya fiesta es el 3 de mayo, está relacionado con el agua, la lluvia y las buenas cosechas. Los que parten de Teotlalpan lo hacen después de la fiesta del quinto viernes y durante la peregrinación hacen limpias en la cruz de la 'raya' de Tuxtepec y Ocotlán, que dicen es muy sagrada porque se cree que ahí fue crucificado el Cristo. Acostumbran ir a cumplir su promesa durante siete años continuos [Geist, 1997] u ofreciendo 13 velas de cera pura durante siete años.

Otro santuario, antes muy visitado, también en el oriente, es el del Cristo Negro de Esquipulas, en Guatemala. Hacia estos santuarios peregrinan mixtecos, cuicatecos, ixcatecos, nahuas, mazatecos, chinantecos, mixes, zapotecos y

chontales, además de mestizos. No obstante, la construcción de las grandes presas Miguel Alemán y Cerro de Oro ha cortado la posibilidad de que pueblos mazatecos y chinantecos concurren a Otatitlán siguiendo los antiguos caminos de peregrinación.

Por último, otros cristos aparecidos hermanados son el de Igualapa y el Petatlán, pueblos afro-mestizos cuyos santos se visitan en cuaresma; y el de Huaxpaltepec, pueblo mixteco de la costa, quien comenta que el Cristo apareció sobre una gran roca con forma de iglesia arriba del cerro. Fue encontrado por mixtecos de Huazolotitlán, pero dicen que se hizo pesado y debieron dejarlo en Huaxpaltepec, donde le construyeron su iglesia. Estos santuarios son visitados por amuzgos, afro-mestizos y mixtecos.

LAS VÍRGENES DE JUQUILA

El otro ciclo de santuarios construidos reúne a los que devocionan a la virgen de la Concepción, en Oaxaca, llamada virgen de Juquila. La crónica de Ruiz Cervantes [1791] ha sido la fuente utilizada por muchos estudios posteriores para referirse al santuario de la virgen de Juquila. Baste señalar aquí que la pequeña imagen de la virgen de la Concepción fue regalada en la época colonial por el evangelizador fray Jordán de Santa Catarina a un catequista chatino, quien la llevó a su pequeño pueblo de Amialtepec. Ahí fue identificada con la deidad chatina Ho'ó Kla', Santo Lumbre o con la deidad lunar Ho'ó Ko. No obstante, los chatinos consideran que la Virgen apareció en una cueva o grieta, en la cara rocosa de las cascadas que se encuentran atrás de la iglesia de Amialtepec, junto a una fuente de agua [Greenberg, *op. cit.*]. En 1633, la pequeña imagen de la virgen de la Concepción salió milagrosamente ilesa de un incendio y comenzó a hacer milagros desde su humilde oratorio, por lo que provocó la iniciativa eclesiástica de trasladar la imagen a la cabecera parroquial, a pesar de las negativas de los chatinos. Pero la Virgen regresó tres veces a Amialtepec y se aparecía ante su gente confirmando que ése era su lugar escogido. Finalmente, el obispo de Juquila legitimó el culto a la virgen de Juquila en 1719, y en 1773 fue trasladada a su actual santuario en Santa Catarina Juquila. Desde entonces se registran peregrinaciones masivas de devotos que acuden en busca de milagros, a pagar promesas y a solicitar salud, bienestar y riquezas [Bartolomé y Barabas, 1982:33, 89].

Para los chatinos, la conmemoración celebrada el 8 de noviembre está precedida de abstinencias y una peregrinación a Amialtepec. La fiesta comienza con dos mayordomías a la Virgen. Más tarde, después de un baño de purificación, suben al Cerro del Pedimento de la Virgen para solicitar fertilidad y abundancia, ofrendando símiles de lo que se pide. Este santuario tiene una importancia estatal y nacional donde concurren decenas de miles de peregrinos de distinta

pertenencia étnica durante todo el año, en fechas específicas para cada comunidad, pero especialmente el 8 de diciembre; es el centro de peregrinación más importante en Oaxaca. Marroquín [1989] menciona diversos lugares sagrados en la comarca que están vinculados con el santuario y la celebración, entre ellos las piedras encantadas Los Compadres y El Juramento, el Pocito de la Mujer Preñada (donde brotó un manantial), el Paso del Macho y las Calaveras Pétreas.

Los chatinos tienen una larga tradición de apariciones que culminaron con la de la virgen de la Concepción, llamada más tarde de Juquila. La mitología narra que cuando apareció el rey Chatín para fundar el territorio y entregar la "costumbre" a los chatinos, dejó señales de su figura y de su rostro en varias rocas de la región que, al ser así convertidas en espacios sagrados en el tiempo primigenio, sirvieron como lugares de culto y ritual. Ya en la época colonial se registraron apariciones de la Virgen en Yolotepec, con el testimonio de las huellas de sus pies en una roca y del malacate con el que hilaba, donde se le rinde ofrenda. Asimismo, varios relatos indican que la virgen de la Natividad apareció en un importante manantial en el cerro, lugar donde los chatinos acostumbran sembrar los ombligos de los niños para que crezcan con fuerza y salud.

El recuerdo de la apropiación de la Virgen por parte de los mestizos se convirtió en un "síndrome de pérdida de lo sagrado" para los chatinos, como lo demuestra el relato del otro santo de Amialtepec:

[...] poco después del robo de la virgen del Cerro (como ellos llaman a la de Juquila), un indígena vio otro santo en el monte. Éste le pidió que lo llevara a la iglesia del pueblo para que pudiera cuidar a su gente. El santo es un madero que se revela a cada persona con diferentes figuras y atuendos, a veces incluso mutilado. La incredulidad del cura frente a la sacralidad del madero y a los milagros de la aparición es atribuida a que el santo sólo quiere manifestarse ante su gente, los indios [Bartolomé y Barabas, 1982:140].

Los pueblos indígenas de Oaxaca consideran que la virgen de Juquila tiene "hermanas" o "hijas" también aparecidas, pero de menor jerarquía, a las que se rinde culto en otros santuarios: el de Chontecomatlán (Chontal Alta), el de Ipalapa (amuzgos), el de Ixcuintepec (mixes), el de Zacatepec (tacuates), el de Tejalapam (zapotecos del valle), el de Agua Virgen (Cuicatlán) y el de Huicsisil (en la Mixe Baja).

En el ojo de agua del paraje Agua de la Virgen (*nune nachí cuino*), en la región cuicateca, apareció la virgen de los Dolores; los de Cuicatlán quisieron llevársela, pero dicen que se hizo pesada y sólo se dejó cargar más tarde por los de Pápalo. Se comenta que en la peña sobre la que apareció y donde regresaba para tomar agua aún queda su resplandor y la seña de su vestido. Le construyeron la capilla en el lugar que eligió, pero la Virgen acostumbraba salir por la costa y por otros lugares para poner la paz. Más tarde, un rayo incendió el templo y destruyó la corona de

oro de la virgen; según cuentan, la Señora se enojó y por ese motivo y se fue a vivir con su madre, la virgen de Juquila.

En Santo Domingo Chontecomatlán (grupo étnico chontal de la sierra), en las afueras del pueblo, hay una "tierra bendita" donde dicen que se apareció la virgen de Juquila "la chica", hermana más pequeña de la de Juquila de los chatinos. Se apareció hace no muchos años para pedir una ermita. Las novenarias de la iglesia, que barren por promesa, hacen memelitas con la tierra del lugar y el padre las bendice en la iglesia, cada 8 de diciembre. En la iglesia quedan las memelitas de lodo como agua bendita y la gente puede tomarlas para dar ofrenda. La relación entre Juquila y los chatinos es grande. Años atrás los de Chontecomatlán iban a Juquila en una peregrinación de nueve días de ida y nueve de regreso caminando. Al regresar del pueblo, una procesión salía a recibir a la comitiva, que volvía con una imagen pequeña de la virgen de Juquila.

En las afueras de Chontecomatlán hay una piedra sagrada, de forma rara, donde se dice que la Virgen se detuvo a descansar, ante la cual la gente iba a rezar y ofrendar flores. Se le pide para tener hijos y alejar el mal. Fue quitada por reiteradas órdenes de los curas, quienes decían que no debía ser adorada ni habrían de ponerle flores a las piedras [Mendoza, agosto de 1993]. En este pueblo, cada 8 de diciembre se festeja a la virgen de Juquila "chica", después que los cuatro mayordomos han labrado las ceras. La fiesta dura tres días y llegan peregrinos de pueblos cercanos que han formulado promesas, del istmo, de la costa y de Coatzacoalcos. Según Millán [1993:245], después de la misa se realiza la "regada de frutas", donde mujeres y hombres intercambian canastas al son del jarabe y un paseo de estandartes de la Virgen.

En Santa María Ipalapa [Bustamante, 1999:112] se cuenta que antiguamente el pueblo de Ipalapa (viejo) estaba en otro sitio, ligeramente al sur del actual, donde apareció la virgen de la Concepción, de Juquila, sobre una piedra en forma de silla de montar, entre unos peñascos por donde corría el agua. Tiempo después comentan que la Virgen desapareció y la encontraron bajo un árbol de pochota. Dicen que la gente quiso trasladarla a un llano cercano pero se hizo pesada y decidieron cambiar el pueblo hacia el árbol escogido por la Virgen. Y con razón escogió ese lugar, relatan, pues ahí estaba rodeada por un manantial al que nadie podía acercarse porque estaba protegido por nagueales rayos y cometas. Cuentan que en una ocasión llegaron nagueales de Zacatepec (vecinos tacuates) con la intención de llevársela, pero no pudieron porque la Virgen es resguardada por sus propios nagueales. No obstante, los de Zacatepec les robaron camarones de otras pozas de agua. Así, en tanto que el primer caso registra un típico motivo fundacional de los santos católicos, el segundo muestra la articulación establecida entre dos mundos simbólicos, ya que la Virgen, al igual que los dueños de lugar, está protegida por nagueales. Por otra parte, se trata de un relato de com-

petencia entre pueblos, marcador de frontera interétnica, que culmina con un episodio de privación de bienes para los amuzgos.

El santuario de la virgen de la Concepción de Santiago Ixcuintepéc, en la región Mixe Media, está también ligado con el de Juquila. Acuden mixes del istmo y de la sierra, zapotecos del istmo y chontales. La Virgen apareció en una roca con forma de iglesia dentro de un ojo de agua. Desde entonces, los peregrinos beben y se limpian con esta que consideran agua milagrosa. En la cueva de la Virgen se realizan los pedimentos con figuras de barro que materializan los deseos.

En 1985, en el pueblo de Huicsisil, cerca de Guichicovi, en la Mixe Baja, se comenta que la virgen de la Concepción de Ixcuintepéc apareció ante una señora y de inmediato se generó un culto que involucraba a las comunidades de los alrededores. Los peregrinos colaboraron para la construcción de un templo en el lugar que dicen fue indicado por la Virgen: un nacimiento de agua que, después de marcar el lugar sagrado, desapareció. El culto se funda en la espera de la llegada milagrosa de la virgen de Ixcuintepéc a Huicsisil, lo que ha motivado que los de aquel pueblo amarren su imagen al nicho y cierren con candados la puerta del santuario [Escalante, 1994].

La virgen de Juquila apareció en Zacatepec, detrás del templo. Se cuenta que en tiempos del casi mítico cacique Tata Lencho, la Virgen tenía un gusano de seda que daba hilo para que las mujeres tejieran, además de proveerlas de la grana cochinilla para el tinte. Además, la Patrona daba dinero a los tacuates, así que nunca les faltaba para su indumentaria. Ellos a cambio cuidaban el templo de zacate donde vivía, pero en una ocasión que estaban fuera, de fiesta, unos soldados carrancistas prendieron fuego a la iglesia. Sin embargo, la Virgen no se quemó porque dicen que salió volando, dejó caer su rosario y su sahumero y, disgustada por el descuido de sus hijos, se fue al santuario de Juquila grande.

Voy a comentar ampliamente el caso de la virgen de la Concepción, "Juquila hija", que me tocó observar directamente. Apareció en 1995 en el pueblo zapoteco (aunque ya no se habla esta lengua) de San Felipe Tejalapam (valle de Etlá); se resacralizó con el signo cristiano un pozo de agua muy fértil, que ya había producido, desde antaño entre la gente del pueblo, visiones de una culebra, figura con que se aparece el Rey Nisa o dueño del agua [Barabas, 1997]. La virgen fue rápidamente conocida por sus milagros y cada año atrae una gran cantidad de peregrinos de los pueblos vecinos a Tejalapam, así como del resto de Oaxaca, Puebla, Tehuacán, Guerrero, Tlaxcala y la ciudad de México. La celebran cada 15 de noviembre, para no superponerse a la celebración de Juquila, en tres lugares del pueblo: la iglesia del centro; el pozo de agua donde apareció y volvió, que ya se llama Barrio de Juquila; y el nuevo templo cercano al lugar de la aparición, que los devotos le han construido, pues dicen que "ella eligió ahí su lugar".

A lo largo de la subida hacia el manantial se observan hoyos excavados en la tierra, que guardan numerosas veladoras. El santuario es una enramada sobre el pozo cubierta por un techo de lámina, en el que fue colocada la imagen de la Virgen dentro de una vitrina, rodeada de flores, estampas de la virgen de Juquila, veladoras, ofrendas, pedimentos y promesas.¹² Al costado del pozo hay una cubeta con agua bendita que la gente bebe para curarse, se lleva a su casa o da de beber al enfermo que trae. A nuestro lado, una anciana proveniente de la ciudad de Oaxaca realizó a su nieto una devota limpia o "barrido"¹³ con flores blancas: lo frotó, le dió de beber el agua bendita y dirigió una larga y emotiva plegaria a la Virgen, pidiéndole por la salud del niño. Escenas similares se repetían a lo largo de la fila de peregrinos.

En el santuario, los miembros del Comité que organizan estas celebraciones a la Virgen organizan el paso de los peregrinos, administran el agua y preparan alimentos colectados como promesa entre los fieles locales y foráneos. La comida se reparte gratuitamente entre los presentes y los domingos se alegran con una banda de música que toca también por promesa. Arriba del santuario han colocado una cruz blanca y, ascendiendo hacia el cerro, se encuentran los pedimentos. La mayor parte de estos últimos son rústicos símiles de corrales, casas, niños y animales hechos con barro o piedras, rodeados de veladoras.

Los pedimentos constituyen una parte fundamental de la parafernalia en los rituales propiciatorios de raigambre mesoamericana que se practican actualmente, y son símbolos de lo que se pide y espera obtener de la deidad. En Tejalapam, los objetos fabricados rústicamente con elementos naturales (barro, piedra, hojas) están ubicados en lugares escogidos del entorno natural, mientras que los objetos de plástico u otros materiales, como muñecos, partes del cuerpo, casas, animales o carros, se colocan en el espacio del santuario. De esta forma, diferentes clases de objetos, naturales o industriales, son destinados a los espacios propiciatorios de las deidades mesoamericanas y de las católicas.

El cuadro de celebraciones del pueblo ha crecido con la mayordomía de la Virgen aparecida y también se ha intensificado el culto del agua celebrado en marzo. El mayordomo de la virgen de Juquila "grande" se ofreció para hacerle su fiesta a la aparecida. En la víspera, un cortejo de 30 madrinas voluntarias de los pueblos vecinos le trajeron ropa, flores, velas, cohetes y una banda de música como promesa; una multitud caminó en procesión hasta las cuatro cruces que

¹² Las ofrendas consisten frecuentemente en flores, velas y veladoras. Las promesas son los agradecimientos que los devotos entregan cuando hacen un pedimento que les ha sido concedido. Las materializaciones de promesas más comunes son trenzas de cabello prendidas del altar, música, alimentos, indumentaria singular y peregrinación de rodillas.

¹³ La limpia, conocida localmente como "barrido", es parte fundamental del complejo terapéutico indígena. Pasando flores o ramas sobre el enfermo se espera limpiar o barrer la enfermedad.

marcan los límites del pueblo. El día de la fiesta, después de la misa, se celebró con música en vivo, castillos y toritos de fuego artificial, además de una copiosa comida ofrecida por el mayordomo a todos los creyentes. Resulta frecuente que las apariciones milagrosas se desarrollen como mayordomías y, al institucionalizarse, la liminalidad de los fenómenos de irrupción de lo sagrado queda incorporada al sistema tradicional de celebraciones de los santos.

Pero este pozo de agua ya era un espacio sagrado antes de su aparición. Ahí, así como en otros manantiales, los zapotecos han propiciado a través de los siglos a los dueños del agua y el monte, y se hacen pedimentos de abundancia cada 1 de marzo. Muchos de quienes habían pasado antes frente al monte dicen haber tenido singulares experiencias y visiones, pues dicen que se trata de “lugares de agua grande”, lugares “pesados porque en ellos hay mucha riqueza”. Son los espacios preferidos del rey o señor del agua, Rey Nisa, quien se manifiesta ahí ante la gente en forma de un animal peligroso o como un ser humano con aspecto de catrín,¹⁴ espantando y enfermando a los que no quieren hacer trato con él. La gente no se atreve a ir sola a los pozos de agua porque dicen que es muy bravo.

Resulta significativo para mi interpretación resaltar la indisoluble relación entre la serpiente y el agua en la cosmología mesoamericana [Sahagún, 1969]. La serpiente es figura de augurios, mora en los pozos de agua que ella misma crea y atrae a la gente con su aliento para luego sumergirla, aterrorizarla o darle muerte. En los pueblos indígenas actuales, la serpiente tiene similares atributos y con frecuencia se presenta ante las personas. Pero también la virgen se encuentra ligada al agua en el conocimiento indígena. Por ello, es muy sugerente que en los relatos de la gente de Tejalapam ambas figuras, serpiente-*virgen*, se presenten alternativamente. Parece tratarse de símbolos intercambiables, pero con signo invertido. Mientras que la *virgen* se representa colectivamente como lo divino, la serpiente alude a una concepción de lo sagrado maligno.

El pozo de agua, hoy llamado De la Virgen, era entonces un lugar sagrado donde varias veces había aparecido el Rey Nisa, figura ambivalente que en su avatar maligno se presenta como *catrín* o culebra; y en el benéfico como niña o mujer blanca y brillante. Dado que la tradición *aparicionista* en este lugar sagrado es también ambivalente y que la actual aparición se muestra alternativamente como culebra y como *virgen*, no sería aventurado apuntar que las apariciones se intersectan y que la *virgen* es una nueva manifestación de lo sagrado, superpuesta a la del rey del agua e igualmente contrapuesta, ya que entre sus designios

¹⁴ El *catrín* es una figura que condensa los significados del dueño del monte, el diablo cristiano y el mestizo. Se le describe como un hombre oscuro y grande, barbado, que usa ropa elegante y llamativa.

están la recompensa y el castigo. En su segunda aparición anuncia abundancia, pero en otras ocasiones es una deidad que castiga.

Lo que resulta más interesante, porque permite entrever la multivocalidad del milagro, es que la refundación católica del lugar sagrado no suprime los significados y rituales previos, sino que se conjuga con ellos, participando en cierta forma en sus características y sentidos.

La aparición de una virgen en el pozo, más allá de la obvia relación del agua con la fertilidad y la abundancia, podría pensarse como un mito de resacralización de un espacio sagrado, pero pagano y demonizado —como muchos otros conceptos de la antigua religión— que al ser recalificado con el signo del catolicismo se convierte en un espacio propicio para los hombres. La nueva irrupción de lo sagrado permite refundar y recalificar el espacio peligroso, dándole nuevos nombres: Pozo de la Virgen y Barrio de Juquila.

Taussig, en un sugerente ensayo [1987], interpreta las apariciones marianas en Colombia como fenómenos discursivos. Siguiendo esta idea, entiendo entonces la aparición como un fenómeno discursivo, un proceso de producción de significados en el que se va construyendo colectivamente el discurso del milagro, a partir de los relatos de señales-mensajes que los lugareños y los peregrinos dicen ver y soñar, y de los múltiples relatos de las visiones y los sueños de otros, que se van sumando a la figura de la Virgen con el correr de los días. En el caso de Tejalapam, el constante haz de señales que envía en sueños y visiones, a manera de gestos o transformaciones que evidencian su estado de ánimo (“llora, sonrío, está triste, enojada o contenta, voltea y baja la cabeza, le crece el pelo, su manto cambia de color, rechaza su corona”, etcétera), no sólo da continuidad al milagro, sino que también permite a los fieles ir descifrando su misterio. Esos sueños y visiones son la materia prima de los relatos que van tejiendo el discurso del milagro, ya que la posibilidad de existencia de la Virgen reside precisamente en su capacidad de articular el fragmentado espectro de expectativas, en un discurso de interpretaciones e intereses de los fieles.

La aparición de la virgen en Tejalapam es un hecho discursivo cuyo punto nodal es la aparición misma, con su vasta carga de símbolos. Ella se reproduce, consolida y legitima a través de los discursos de los fieles, fundados en categorías culturales de conocimiento y en un amplio acervo colectivo de experiencias e imaginarios religiosos. Por ello, destaca en su configuración la concepción humanizada de lo sagrado y la estrecha relación de la deidad católica con el agua y la fertilidad. La aparición es asimismo un evento fundador: escribe la partitura de un nuevo mito y la coreografía de un nuevo ritual, según el modelo de las apariciones marianas-guadalupanas, pero con su propia especificidad simbólica, y resacraliza bajo un nuevo signo un espacio sagrado vivido como peligroso para las personas. El lenguaje simbólico del mito y del ritual admite la creación

de nuevos significados, que pueden insertarse en contextos variados en diferentes tiempos y lugares articulando, como en el caso de Tejalapam, texto y contexto en una nueva unidad significativa.

NOTA FINAL

A lo largo de este ensayo he presentado material etnográfico y algunas reflexiones sobre los santuarios, los rituales que en ellos se realizan, los lugares sagrados donde se llevan a cabo y las narrativas sobre los ejemplares sagrados a los que se venera; todos estos fenómenos son textos que constituyen sistemas de símbolos. Hemos visto que los santuarios, sean naturales o contruidos, son centros cósmicos que comunican los tres planos del universo, una cosmovisión que prevalece entre los grupos etnolingüísticos de Oaxaca y que por lo común se construyen como el lugar sagrado por excelencia, representado generalmente por el cerro. Estos lugares sagrados, complejos y polifacéticos, entrelazan estrechamente los mitos, las devociones y los rituales a las deidades de la naturaleza —los dueños de lugar— con los santos y vírgenes católicos, tanto en escenarios naturales como en capillas y templos. Podría decirse que muchas veces famosos santuarios naturales en los que ha tenido lugar una aparición milagrosa son apropiados por la Iglesia e institucionalizados como parte de los nuevos santuarios contruidos. No obstante, hemos visto que las creencias y las prácticas de los fieles indígenas, más allá del sincretismo, se van construyendo como nuevas unidades de sentido que generan a su vez nuevas cosmologías.

Ligados a los santuarios se encuentran las apariciones de ejemplares católicos, con tendencia cristocéntrica y marianocéntrica casi por igual, los cuales pueden ser interpretados como fenómenos discursivos de una poderosa influencia en la gestación o reafirmación de la identidad étnica, en la transmutación de la mera geografía en un territorio sagrado, en la elección fundacional de nuevos pueblos y, en el aspecto social, en la reconfiguración del sistema ritual comunitario al convertir a los aparecidos en santos patronos e incorporarlos al sistema de fiestas o mayordomías.

Mi propuesta se ha orientado a considerar el carácter histórico, contextual y procesual de estas creaciones religiosas, cuyas acciones implican procesos de apropiación o reapropiación cultural del espacio y de una identidad por la vía de la sacralización. Los aparicionismos son simbolizados por el colectivo que se siente elegido por la deidad como actos de fundación de la comunidad en un territorio, y las narrativas que los recuerdan se difunden de generación en generación. Igualmente, promueven acciones reintegradoras de la identidad social, en algunos casos revitalizando identidades étnicas, en otros fomentando la formación de nuevas identidades, fundadas en lealtades de nuevo cuño, que configuran grupos de elegidos y pueblos nuevos.

BIBLIOGRAFÍA

Báez-Jorge, Félix

1998 *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, México, Biblioteca Universidad Veracruzana.

Barabas, Alicia

1977 "Mesianismo chinanteco: una respuesta político-religiosa ante la crisis", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 88, México, UNAM.

1989 *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, México, Grijalbo.

1995 "El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad", en *La identidad: imaginación, recuerdos y olvidos*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.

1997 "La aparición de la Virgen en Oaxaca, México. Una interpretación sobre la multivalencia del milagro", en *Thule, Rivista italiana di studi americanistici*, Perugia, Argoi.

2003 "Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca", en *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. I, México, CONACULTA-INAH.

Bartolomé, Miguel

1996 "La extinción del ixcateco. La identidad étnica ante la pérdida lingüística", en Bartolomé, M. y A. Barabas, *La pluralidad en peligro*, México, INI-INAH.

1999 "Gente de una misma palabra. Grupo etnolingüístico chinanteco", en Barabas, A. y Bartolomé, M. (coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca*, vol. II, México, INAH-INI.

Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas

1982 *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*, México, INAH.

1986 *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, México, INAH.

1987 *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, México, INAH.

1990 *La presa Cerro de Oro y el Ingeniero El Gran Dios. Relocalización y etnocidio chinanteco en México*, vols. 19 y 20, México, INI.

Barthes, Roland

1957 "Le mythe, Aujourd'hui", en *Mythologies*, París, Du Seuil.

Bustamante, Marta

1999 "El pueblo de tejedores y el pueblo del Río Camarón. Los amuzgos en Oaxaca", en Barabas, A. y Bartolomé, M. (coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca*, vol. III, México, INAH-INI.

Cardoso de Oliveira, Roberto

1983 "As categorias do entendimento na formacao da Antropolgia", en *Anuario antropológico*, núm. 81, Brasil, Tempo Brasileiro.

Castillo, Alma

1994 *Encantamientos y apariciones*, México, INAH, colección Regiones de México.

Eliade, Mircea

1967 *Lo sagrado y lo profano*, España, Guadarrama.

Escalante, Paloma

1994 "El concepto de salvación entre los mixes de San Juan Guichivovi", en Nahamad, S. (comp.), *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos Ayuuk (mixes) del estado de Oaxaca*, Oaxaca, CIESAS-IOC.

Florescano, Enrique

1987 *Memoria mexicana*, México, Mortiz.

Garma, C. y R. Shadow (coords.)

1994 *Las peregrinaciones religiosas. Una aproximación*, México, UAM.

Geist, Ingrid

1997 *Comunión y disensión: prácticas rituales en una aldea cuicateca*, México, IOC-INAH.

Giménez, Gilberto

1977 *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, CEE.

Greenberg, James

1987 *Religión y economía de los chatinos*, México, INI.

Kuroda, Etsuko

1993 *Bajo el Zempoaltépetl. La sociedad mixe de las tierras altas y sus rituales*, Oaxaca, CIESAS-IOC.

Lafaye, Jacques

1977 *Quetzalcóatl y Guadalupe*, México, FCE.

Maisonneuve, Jean

1991 *Ritos religiosos y civiles*, Barcelona, Herder.

Marroquín, Enrique

1987 "La cueva del diablo", en *La palabra y el hombre. Revista de la Universidad Veracruzana*, Xalapa, Veracruz, nueva época, octubre-diciembre.

1989 "La cruz mesiánica. Una aproximación al sincretismo católico indígena", México, UABJO, Palabra.

1996 *El conflicto religioso en Oaxaca 1976-1993*, tesis de doctorado en ciencias sociales, México, UAM-Xochimilco.

Millan, Saúl

1993 *La ceremonia perpetua*, México, INI.

Pereira de Queiroz, M. Isaura

1988 "Identidade nacional, religiao, expressoes culturais: a criacao religiosa no Brasil", en *Religio e Identidade Nacional*, Brasil, Graal, R. J.

Pérez Quijada, Juan

1986 "Peregrinaciones mazatecas a Otatitlán", en *Alteridades*, anuario de antropología, México, UAM-Iztapalapa.

Prat, Joan

1989 "Los santuarios marianos en Cataluña", en Álvarez, C., M. Buxó y S. Rodríguez (coords.), *La religiosidad popular III. Hermandades, romerías y santuarios*, Barcelona, Anthropos.

Quintanar, Cristina

2001 *La construcción simbólica del territorio en el municipio mazateco de Santa María Chilchotla*, tesis de licenciatura en etnohistoria, México, ENAH.

Ricoeur, Paul

1969 "Antropología e Hermenêutica", en *O conflito das interpretacoes. Ensaio de hermenêutica*, Brasil, Imago, Rj.

Rodríguez, Mauro y Leopoldo Ballesteros

1974 *La cultura mixe. Simbología de un humanismo*, México, Jus.

Ruiz Cervantes, José Manuel

1791 *Memorias de la portentosa imagen de Nuestra Señora de Juquila*, s/l, s/e.

Sahagún, Fray Bernardino de

1669 *Augurios y abusiones. Fuentes indígenas de la cultura náhuatl*, México Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.

Santibáñez, Porfirio

1988 "El pozo milagroso", en *México indígena*, núm. 20, México.

Shadow, Robert y María Rodríguez-Shadow

1994 "Símbolos que marran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma", en Garma, C. y Shadow, R. (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, México, UAM-Iztapalapa.

Taussig, Michael

1987 "The wild woman of the forest becomes our lady of remedies", en *Shamanism, A study in colonialism and terror and healing and the wild man*, Chicago y Londres, University of Chicago Press.

Turner, Víctor

1974 *Drama, Fiels and Metaphors*, Ithaca y Londres, Cornell University Press.

1980 *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI.

Turner, Víctor y Edith Turner

1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Nueva York, Columbia University Press.

Valdés del Toro, Ramón

1993 "Caminos hacia el centro: hacia una fenomenología del espacio sagrado", en *Romarías y peregrinaciones, actas do simposio de antropología*, en Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega.

Van Gennep, Arnold

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

Velasco Toro, José (coord.)

1997 *Santuario y región. Imágenes del Cristo Negro de Otatitlán*, México, Universidad Veracruzana, IHS.

1999 "Líneas temáticas para el estudio de los santuarios", en *Boletín CEAS*, núm. 2, México.

Velho, Octavio

1987 "O cativoiro da Besta-Fera", en *Religio e sociedade*, vol. 14, núm. 1, Brasil, ISEER, R. J.

PRÁCTICAS DE CIUDADANÍA, PRÁCTICAS DE COSTUMBRE

Jorge Uzeta

El Colegio de Michoacán

RESUMEN: *En este texto se ilustra la ambigüedad que representa el ejercicio de la ciudadanía y la democracia electoral en algunas comunidades indígenas guanajuatenses, así como las ventajas y desventajas prácticas cotidianas que estas mismas indefiniciones pueden representarles. Se propone que los actores indígenas son capaces de manipular nociones de ciudadanía y de costumbre dependiendo de sus propios intereses coyunturales.*

ABSTRACT: *This essay illustrates the ambiguity of citizenship and electoral democracy exercised in some indian communities from Guanajuato, as well as the practical advantage and disadvantage that the same indefinitions can represent. I suggest that the indigenous actors are capable to manipulate citizenship and custom ideas depending on their own interest and circumstances.*

PALABRAS CLAVE: *comunidad, usos, costumbres, democracia electoral, ciudadanía*

CIUDADANÍAS Y DEMOCRACIA

En los últimos años, la discusión sobre el carácter de la ciudadanía se ha desarrollado notablemente en torno al tipo de democracia que requieren los países integrados por diversos grupos étnicos, y por espacios regionales históricamente reconocibles y numerosos. La perspectiva que ha estado imponiéndose en México, tanto en los discursos de la élite política como a través de los medios de comunicación, tiende a fortalecer la imagen del ciudadano como elector. Lo anterior ha sucedido pese a la constatación del funcionamiento socialmente transversal de lógicas corporativas ligadas con el parentesco y de la persistencia de redes clientelares en el proceso de transición democrática (o de su actualización en términos semiclientelares, como ha observado Jonathan Fox [1994]). La premisa sobre la que se han erigido estas posiciones es, desde luego, que la democracia se fundamenta "en una concepción individualista de la sociedad" [Bobbio, 1986:10].

Siguiendo esta línea, podemos encontrar definiciones ortodoxas que ubican a la ciudadanía como “[...] una condición jurídico-política que otorga al individuo una serie de derechos y obligaciones frente a la colectividad” [Silva-Herzog, 1996:19]. Esto destaca la capacidad de decisión individual sobre el conjunto, ya que “la democracia no es tanto el poder del pueblo como el poder del ciudadano, de cada ciudadano” [*ibid.*:20]. A pesar de este énfasis individualista, prolegalista y notablemente ahistórico, en teoría el sistema democrático también se encuentra diseñado para asegurar la participación de los grupos culturalmente diferenciados, ya que pluralismo y tolerancia son sus valores consustanciales.

El contraste de la perspectiva esbozada anteriormente con quienes plantean la defensa de la multiculturalidad es total. Siguiendo a Sartori [2001], los enfoques multiculturales abogan por una agresiva reafirmación de las separaciones y, consecuentemente, por un relativismo de los derechos liberales y la normatividad estatal frente a derechos afincados culturalmente. En periódicos, libros y revistas de amplia circulación, diversos autores han destacado el “retroceso político” que significa esta última posición, argumentando ampliamente a favor del perfil humanista del derecho liberal [v. Aguilar, 2001; Vázquez, 2001]; o bien, han señalado la importancia de los reglamentos y las normas legales del ejercicio democrático —fundamentalmente el derecho a votar libremente— mientras esperan que “el cambio democrático más ampliamente concebido” arraigue en las mentalidades como parte de un proceso de larga duración [Zebadúa, 2000:43].

Sin embargo, tanto la ciudadanía liberal como el sistema democrático resultan ser categorías de la modernidad que han buscado imponerse como naturales en contextos sociales en donde el individualismo no ha terminado de arraigarse por completo ni como historia ni como valor cultural, pero tampoco en términos ideológicos.¹ Por esto mismo, se han acuñado nociones alternas que contemplan las demandas indígenas de autonomías étnicas y/o regionales; de ahí ha derivado la adjetivación de la ciudadanía en términos de “ampliada”, “sustantiva”, “temerosa”, “restringida” o “diferenciada”, entre otros. Incluso, autores como Guillermo de la Peña han analizado provocativamente la idea de “ciudadanías étnicas” a partir del supuesto de que las realidades a las que aluden los dos conceptos ya se están generando en espacios discontinuos y móviles que trascienden a la nación.

En otros términos, los efectos de la globalización en los espacios étnicos ponen en entredicho las nociones tradicionales de territorio. De ahí que las demandas ciudadanas sustentadas a partir de identidades culturales y de mecanismos específicos de organización social debieran negociarse traspasando las ideas

¹ A propósito, Louis Dumont ha señalado que la construcción del individuo, como categoría ideológica, no es un fenómeno independiente al de la división social del trabajo [1970:15].

preconcebidas de espacio y soberanía. En este sentido, el Estado nacional estaría implicado en el reconocimiento, protección y defensa jurídica de las identidades culturales, lo que supondría nuevamente el replanteamiento de sus propias bases [De la Peña, 1999].

Las perspectivas anteriores representan esfuerzos intelectuales y políticos por cuestionar los presupuestos y alcances de los derechos liberales en un país como México, y también por hacerlos convergentes o compatibles con prácticas propias de otras tradiciones culturales. En la discusión sobre el orden jurídico de las costumbres indígenas, y sobre sus relaciones con la comunidad y la región, se han decantado con claridad las bases que dan sustento a la mayoría de aquellos esfuerzos. Me interesa abordarlas de manera general antes de ocuparme de un caso y de los engorrosos detalles etnográficos que parecen ir siempre en contracorriente de lo que asumen no sólo los modelos liberales de ciudadanía y sus lógicas democráticas, sino paradójicamente de lo que también dan por hecho las posiciones en favor de la multiculturalidad.

NORMATIVIDAD INDÍGENA

Quienes valoran la eficacia social y la raíz cultural de la normatividad indígena —lo que se ha llamado usos y costumbres— suelen partir de la premisa de que existe una polarización irreductible entre la cultura de raíz occidental y las de origen prehispánico. En este sentido, se ubican en la misma lógica discursiva de los planteamientos liberales al aceptar que el problema de fondo es el contraste entre modernidad y tradición, en lo irreductible de sus respectivas características; así lo hacen al abordar el tema de la democracia y la ciudadanía. La mayoría de las veces, estas concepciones parecen discutir los derechos de los pueblos indígenas como si se tratase de tipos ideales y no de realidades históricas.

Al enfatizar la vigencia de prácticas jurídicas autóctonas, ya sean conservadas o reconstituidas, se destaca su organización conjunta en sistemas normativos y, consecuentemente, en gobierno, creencias y conjuntos de valores igualmente sistematizados. Con esto se tienen los elementos básicos para la exigencia por parte de las autonomías regionales entre grupos indígenas, que además se presentan como preexistentes a la formación de los Estados nacionales [Gómez Valencia, 1995; Gómez, 2001; López Bárcenas, 2002; Ríos, 2001].

Las posiciones precedentes, académicas pero también políticas, se dirigen a la creación o el reconocimiento de un régimen que empuje la descentralización del poder del Estado nacional y su traspaso a estructuras basadas en los sistemas normativos indígenas. Aquí la discusión se concentra en el nivel supracomunitario de estas estructuras, para lo cual se ha llegado a argumentar el deber moral que tiene el Estado de impulsar y reconocer ese alcance dados los múlti-

ples despojos sufridos por las poblaciones indias. Con esto, las instituciones contribuirían al fortalecimiento de “la autoconciencia [de los grupos indios] como pueblos mediante un proceso de reconstitución, de reidentificación” [Gómez, *op. cit.*:9]. Por consiguiente, la demanda se plantea no como si todos los pueblos indios hubieran pasado ya por fuertes procesos de etnogénesis, incluyendo la actualización y expansión territorial de sus normativas y sistemas de gobierno, sino justamente como el principio de los mismos.

La exigencia de autonomías presiona al Estado en tanto obliga a su reformulación, pero de igual manera tensiona a los pueblos señalados, ya que ellos deben reorientar, y en algunos casos —valga la contradicción— (re)inventar sus usos y costumbres en términos locales y regionales. Así, como señala María Teresa Sierra, este discurso etnicista “[...] debe verse más como la expresión de un recurso político, ideológico y simbólico para confrontar las ideologías racistas dominantes y para afirmar una identidad, como la expresión de las prácticas vigentes en las regiones y comunidades indígenas” [Sierra, 1997:132].

Por otra parte, al buscar una reorientación espacial del poder político a través de una reformulación de lo nacional y lo regional, se busca el reconocimiento o la creación de fronteras justo en un momento cuando todo tipo de límites tienden a cuestionarse por la fuerza de la globalización de la economía. Si bien se discute si las fronteras se están diluyendo o simplemente se están readecuando a las necesidades políticas y económicas de los grandes capitales (sobre todo a partir de los deplorables acontecimientos de septiembre de 2001), lo que subyace a la idea de regiones autonómicas indias es un enfoque que supone espacios geográficos de fronteras bien delimitadas y quizá invariables. Lo anterior elude el hecho de que esos espacios deben ser justificados no como elaboraciones derivadas de esencias étnicas o culturales, sino como constructos históricos marcados por un universo de intersecciones y contradicciones: prácticas económicas variables, ecologías construidas, circulación humana, estratificación social, lenguajes de interacción en proceso de cambio, arraigo o presencia de instituciones nacionales, creciente diversidad cultural y, desde luego, múltiples despojos.

ETNOGRAFÍA REGIONAL

Aunque las propuestas a favor de los derechos étnicos no carecen de bases etnográficas, en los términos señalados resulta notoria la ausencia de análisis críticos de los sistemas culturales, así como de abordajes etnohistóricos de las culturas regionales. Quienes han hecho esto último suelen examinar los procesos históricos recuperando problemáticas más amplias que inciden en la práctica cotidiana que da sustento a diferentes tipos de “ciudadanía”, a los derechos individuales y a los de grupo. Es el caso de Neil Harvey [2000], quien ha dado cuenta de la

construcción política de la ciudadanía a partir de la lucha indígena contra la opresión estatal y regional en Chiapas. En ese proceso, señala que “[...] los movimientos populares [han reivindicado y afirmado] la dignidad y la autonomía [antes que] la coherencia de la ley” [*ibid.*:50].² Por eso mismo, marca la diferencia entre “ciudadanías corporativas” y “ciudadanías democráticas”; las primeras quebrantadas y las segundas criticadas mediante la rebelión armada zapatista que —siempre en esta perspectiva— aparece como una vía para la construcción de una “ciudadanía auténtica”.

Claro, desde el extremo opuesto otros acercamientos destacan la contribución de la democracia electoral como una vía pacífica para organizar la lucha local por el poder. Desde esta perspectiva también se cuestionan las visiones ahistóricas de los usos y costumbres, aunque distanciándose de las reivindicaciones autonómicas. Precisamente en Los Altos de Chiapas se ha enfatizado el carácter reciente de la democracia, incluso como resultante de cambios introducidos por los diferentes niveles de gobierno [Herríquez, 2000].

Por su parte, la crítica de sistemas culturales repara más en el sentido político de las formas de organización social y menos en el deber ser de las mismas. Por ejemplo, Fernando Salmerón [2002] subraya el desencuentro entre el ideal liberal del individuo y la tradición de autoridad política en México, sustentada en mecanismos informales de patronazgo en los que las relaciones de parentesco y las lógicas corporativas desempeñan un papel fundamental. Entonces, el problema radica en que existen “eslabonamientos” o “enlaces” en una jerarquía que contempla tanto a los grupos de la sociedad civil como al propio Estado, contraviniendo así “los propios principios liberales de participación política individual” [*ibid.*:34]. De esta forma, y de acuerdo con Salmerón, la resistencia al cambio democrático parte de las propias formas de organización social.

En el mismo espíritu de crítica cultural, varios autores hacen hincapié en que tanto el derecho occidental que reconoce la ciudadanía liberal como los usos y costumbres de las comunidades indígenas son la expresión de procesos históricos que no siempre resultan contradictorios y cuya convergencia factual genera, como sugiere Eduardo Zárate [2002], modernidades *sui generis* [v. Sierra, 1997]. En este sentido, las costumbres son constructos “maleables y sumamente flexibles”, como lo muestra John Haviland [2001:188] a propósito del “diálogo” entre la costumbre zinacanteca y el derecho positivo.

A partir de lo anterior, los diferentes discursos de multiculturalidad y democracia, desde el que se sustenta en una idea de ciudadanía liberal hasta las

² Analizando los movimientos rurales en Brasil —con la influencia, entre otros, de la Iglesia católica—, Harvey señala que la “ciudadanía es entendida como el disfrute colectivo de la justicia social antes que como la encarnación de derechos y obligaciones individuales ante un estado liberal” [2000:49].

diferenciadas, las étnicas y las restringidas, deben considerarse en sus particularidades extremas con referencia a regiones específicas, a fin de rechazar la “visión esencialista del indígena”, incluso extendiendo ese mismo rechazo a la noción de “una sola propuesta de autonomía” [Beaucage, 2000:317 y s].

EL REGRESO A LA COMUNIDAD

En vista de la inexistencia constatable de estructuras políticas indígenas de alcance regional, algunos acercamientos han insistido en retornar a la comunidad como unidad básica de los pueblos indios. Se ha destacado, por ejemplo, el papel de la comunidad como el “nivel” en el cual esos pueblos ejercen y practican la autonomía, a veces resistiendo ante las instituciones nacionales encubriendo la costumbre bajo estructuras formales de gobierno, pero frecuentemente sin contravenir la ley; al contrario, complementándola [Ávila, 1997].

Desde esta perspectiva, la comunidad estaría definida como un modelo delineado a partir de una unidad territorial compuesta por espacios jerarquizados, por la autogestión y el igualitarismo relativo entre los miembros que ocupan esos espacios, por el ejercicio del consenso entre ellos, y por sistemas de gobierno propios ajustados a la tradición con sus respectivos mecanismos coercitivos [*ibid.*; Bartolomé, 1997]. En otras palabras, por usos y costumbres: una cultura compartida y una organización social jerárquica en lo político, tendiente a mediatizar las diferencias económicas internas. En una línea semejante, otros autores han señalado la necesidad de abordar etnográficamente las redes de ayuda mutua, los mecanismos de distribución y la práctica del don y el contradon, a fin de lograr —parafraseando a Viqueira [2002]— un conocimiento profundo y sin romanticismos tanto de las bases de la cohesión social de los pueblos indios como de las “diversas formas de comunidad” que han decantado [Escalona, 2000:206].

Por otra parte, la atención pública se ha centrado particularmente en cuestiones de consenso y coerción comunitaria a partir de las recurrentes expulsiones de población evangélica en localidades indígenas de tradición católica, o bien de población con fidelidades político-partidistas diferentes a las de la mayoría de sus vecinos. Al igual que Oaxaca o Hidalgo, Chiapas ha sido nuevamente un ejemplo recurrente: para zonas indígenas no rebeldes de esa entidad e incluso para el entorno de influencia zapatista, se ha argumentado que las expulsiones de disidentes “[...] podrían ser consideradas como un rasgo intrínseco de los modelos indígenas de gobierno comunitarios basados, a fin de cuentas, en lograr el consenso” [Gledhill, 2002:238].

Empero, incluso si hacemos a un lado toda la discusión sobre la existencia de mecanismos coercitivos, así como los señalamientos que destacan la reorga-

nización de comunidades indias en términos de espacios transnacionales [v. Velasco, 2002], hay que hacer notar que la base comunitaria, como se expone en el modelo señalado por Ávila, Bartolomé y otros, ha dejado de ser —si es que de verdad alguna vez lo fue— un reducto culturalmente homogéneo y un espacio de acuerdos sociales.³

Aunque diversos autores han argumentado sobre la precariedad de los consensos comunales a partir de las tensiones internas entre diferentes proyectos potenciales de comunidad [v. Mallon, 1995; Nugent, 1993], parece ser que las comunidades reales nunca estuvieron tan alejadas de las aspiraciones del modelo como lo están actualmente. En ellas, las reyertas parecen expresarse de formas más crudas: además de las ya señaladas expulsiones de quienes intentan renovar sus identidades fuera de la costumbre están los faccionalismos, las disputas por linderos, tierras y aguas, el minifundismo que deriva en microfundismo, el creciente arraigo de nuevas instituciones (como partidos políticos, iglesias no católicas), la emergencia de grupos de interés a su interior, la venta de lotes a inmigrantes mestizos, y —por lo que toca directamente a las identidades culturales— la profunda crisis de representatividad de las autoridades tradicionales. Dos diferentes apuntes de campo de regiones permiten ejemplificar sobre esta última cuestión.

La autoridad tradicional de La Palma, Orizabita, comunidad otomí enclavada en el municipio de Ixmiquilpan, Hidalgo, se lamentaba de que ya nadie quería cumplir con la faena. Se quejaba, asimismo, de que el presidente municipal le impedía encarcelar a quienes la evitaban. Nostálgicamente recordaba los tiempos cuando la autoridad podía atar a un árbol a las personas que evadían la faena hasta que los sujetos aseguraban que cumplirían con sus responsabilidades. Ante la imposibilidad de echar mano de los viejos mecanismos, el problema del *señor autoridad* era cómo mantener la costumbre evitando el uso de prácticas coercitivas consideradas constitucionalmente ilegales. Para él, la debilidad de su cargo era consustancial al reblandecimiento de la comunidad, incapaz de ejercer presión sobre sus miembros de acuerdo con la costumbre [INI, 1993].

En Santa María Acapulco, comunidad pame de San Luis Potosí, sucedía algo parecido una década más tarde. En 2002, poco antes del 3 de mayo, fecha en que se celebra a la Santa Cruz con una procesión al anexo de San Pedro para recibir a la virgen y con la danza de la Malinche en el interior de la antigua iglesia, el *gobernador* indígena llamó a faenas para el mantenimiento del templo y la edificación del curato. Como él mismo señaló: “la gente sólo fue un par de días a

³ Sobre este punto existen planteamientos que achacan las dificultades comunitarias a las incursiones del Estado y el mercado, entendidas como fuerzas externas. Para una crítica de esta perspectiva, véase a Zárate [2005].

trabajar y ya, porque alegan que no hay ley que los obligue". Pese al centenar de gente que acompañó la procesión, el puñado de danzantes le hizo recordar cuando la autoridad tradicional era capaz de reunir hasta una veintena de hombres para recrear vistosas coreografías y sones en el interior del templo [Uzeta, 2003].

Por mero descarte, esta relajación de la costumbre, de las lógicas corporativas y de los mecanismos de coerción que acompañan a los sistemas de gobierno tradicionales podría estar reflejando localmente la emergencia del individuo como categoría ideológica. Pero quizá también la capacidad de los miembros del colectivo para saltar de la costumbre a distintos tipos de ciudadanía incluida la liberal, según las conveniencias del momento, sean particulares o de grupo.

En cierta medida se trata del caso que presentaré enseguida, con un añadido importante. Una vez que se logró mantener un nivel de autonomía microrregional durante buena parte del siglo xx, los propios grupos de interés indígenas contribuyeron decisivamente a socavar esa ventaja en beneficio de su acceso al poder político municipal argumentando precisamente en favor de "la comunidad". Es la historia reciente de las 19 comunidades que forman la Congregación otomí de San Ildefonso de Cieneguilla, en el municipio guanajuatense de Tierra Blanca, en la Sierra Gorda.

AYER⁴

Hasta hace 50 años, la costumbre señalaba la elección de un representante en la Congregación mediante una asamblea en la cual participaban los vecinos de las entonces 12 ó 13 comunidades congregadas. Ahí mismo se determinaba al suplente y a las tres personas que fungirían como auxiliares de aquella *autoridad principal*. Ésta dividía el contorno en cuatro para que el suplente y cada uno de sus ayudantes se responsabilizaran de una sección, facilitándole la relación con los representantes de las comunidades y llevando mensajes y convocatorias a faenas.

La autoridad principal —cargo sin retribución que siempre ha recaído en un hombre— era el custodio de los papeles que avalaban la calidad de propietarios de los vecinos a partir de la compra de tierras que sus abuelos hicieron de la Fracción 38 de la Hacienda del Capulín entre 1852 y 1871. Con este archivo documental como base, la autoridad daba fe de cualquier transacción de tierras entre vecinos, así como de las herencias de parcelas. Su responsabilidad trianual le obligaba a resolver cualquier tipo de pugna que no tuviera que ver con hechos de sangre; asimismo, tenía que coordinarse con las mayordomías porque el templo principal le estaba confiado. Debía tenerlo limpio, listo y adornado para las

⁴ La información de campo se deriva de una investigación reciente centrada en el sistema ritual indígena y en los sentidos locales de la historia [v. Uzeta, 2004].

celebraciones centrales de un cargado ciclo ritual cumplido por 48 mayordomos al margen de la parroquia católica de Tierra Blanca y de su sacerdote. Estos vínculos rituales, con los seis “santitos” venerados yendo y viniendo entre los asentamientos indígenas, expresaban la interdependencia simbólica, económica y de parentesco entre las comunidades.

Junto con los mayordomos, la autoridad era una figura que sintetizaba varios ámbitos de autonomía indígena frente a los vecinos del pueblo de Tierra Blanca —los “pueblerinos”—, la cabecera municipal mestiza colindante con la Congregación, así como frente al Estado y la Iglesia católica. Estos ámbitos eran producto de una intrincada dinámica de luchas, negociaciones y arreglos establecidos durante la primera mitad del siglo xx, uno de los cuales se expresaba en el acomodo que el sistema de representación indígena —de origen colonial pero asumido como otomí— logró al interior de la estructura del municipio libre, actualizando la antigua separación y subordinación étnica, pues la autoridad indígena fungía como delegada del municipio bajo la dirección formal de su presidente (siempre un pueblerino). De hecho, desde la década de 1950 este último debía convocar a las comunidades congregadas para elegir a su autoridad, aunque al menos en un par de coyunturas, procediendo con imprudencia, el mismo presidente logró designarlo para que las comunidades lo ratificaran. Esta subordinación no anulaba el protagonismo y autoridad del representante otomí cuando se trataba de enfrentar los abusos de la gente de Tierra Blanca.

Por otra parte, tanto la autoridad indígena como prácticamente todos los vecinos otomíes integraban al PRI municipal en su papel de miembros de la Confederación Nacional de Organizaciones Populares (CNOP), que también conjuntaba a buena parte de la población mestiza. En tanto, la Confederación Nacional Campesina (CNC) hacía lo propio con un par de ejidos mestizos ubicados lejos de la cabecera, muy en el margen territorial del municipio. El partido era, en ese entonces, del mismo tamaño que el espacio político local.

En contraste, los vecinos de la cabecera también tenían sus costumbres, sustentadas en una ideología de superioridad cultural. Las más evidentes eran: que el municipio y el partido debían ser presididos por pueblerinos; que los proyectos y el escaso dinero otorgado por el gobierno estatal y la federación se invirtieran en infraestructura para la cabecera municipal; que su presidente podía convocar a la autoridad indígena para que ésta a su vez llamara a faena con el objeto de erigir aquella infraestructura (argumentando que el beneficio sería para todo el municipio); que con excepción de esos momentos era mal visto que los *tatashingues* (o *tashingues*, despectivo de otomíes) anduvieran circulando por las calles del pueblo. Además, también se contemplaba que los pueblerinos podían echar mano de la arena del cauce del río que serpenteaba por las comunidades congregadas y que podían acorralar al ganado caprino de los otomíes que cruza-

ba para pastar donde los propios mestizos consideraban que estaban sus prados. Si el propietario no pagaba la multa correspondiente, el municipio acostumbraba vender al animal reteniendo el producto. Finalmente, existía la costumbre de que la cárcel era un buen sitio para hospedar a indígenas escandalosos y borrachos que "masticaban" el español, no obstante que fueran discretos, sobrios y cada vez más monolingües en español.

Hoy

Muchas de las costumbres anteriormente descritas no existen actualmente; otras tantas, pese a cierta contradicción en los términos, han cambiado. Entre otras razones, esto se debe a que la relación entre los grupos de identidad ha experimentado transformaciones profundas; también porque la ubicación de las comunidades otomíes respecto al Estado y a las diferentes instituciones civiles y religiosas ahora es distinta.

Lo más notable, además de que las actividades religiosas y políticas se han separado definitivamente, ha sido que el cargo de autoridad de la Congregación ha decaído. Entre tanto, la importancia de los representantes comunitarios que le estaban subordinados se ha incrementado, a la par de las rivalidades entre las propias comunidades otomíes. Ahora los representantes comunitarios arreglan los pequeños pleitos cotidianos o lo hace el municipio a partir de lo que decidan los propios afectados, incluso en lo referente a herencias de parcelas. Actualmente, las transacciones de terrenos se efectúan de comprador a vendedor sin mediación relevante alguna; los viejos papeles de la compra a la hacienda están resguardados desde finales de los años de 1960 por un vecino que carece de autoridad política.

Entre los cambios destacables debe señalarse también la existencia de varias asociaciones civiles laborando en el lugar. También se han multiplicado los festejos que alimentan las mayordomías mediante el dinero de los migrantes. Además, es notorio que la actividad política ha desbordado definitivamente los estrechos cauces del PRI, multiplicando los partidos en cada elección y contribuyendo a que desde la década de 1990 los presidentes municipales hayan sido originarios de las comunidades otomíes, siendo antes candidatos por parte de los tres partidos políticos nacionales con mayor presencia.

A pesar de todo lo anterior, el arraigo de la democracia electoral en el municipio de Tierra Blanca, así como el presunto ejercicio ciudadano de la población otomí, sugieren más un arreglo entre las costumbres indígenas y las prácticas electorales que un desplazamiento o sustitución de unos por otros. Para sustentar esta idea, es preciso marcar algunos puntos claros acerca de los cambios políticos en los últimos 50 años.

Durante la década de 1950 en Tierra Blanca, el dominio económico y político de un grupo de familias mestizas abonó la aspiración otomí de erigir a la Congregación como un municipio separado de Tierra Blanca. Empero, gracias a la división en el PRI estatal que produjo la coyuntura por cambio de gobernador en Guanajuato a finales de los años sesenta, quien entonces fungía como autoridad de la Congregación pudo postularse como precandidato durante las elecciones internas del PRI municipal. Favorecido por una representación mayoritariamente otomí en la convención de ese partido, pudo hacerse con la candidatura y posteriormente con la presidencia de Tierra Blanca. El hecho, totalmente inesperado para los pueblerinos, sólo pudo repetirse en el periodo de 1980 a 1982, cuando un profesor indígena logró acceder a la presidencia en circunstancias parecidas.

El periodo entre ambas administraciones otomíes marcó un creciente activismo político y modificaciones de fondo en el sistema de autoridades tradicionales. En todo esto, la consolidación de una escuela primaria pública erigida en el centro de la Congregación desempeñó un papel importante, impulsada con grandes sacrificios por aquella administración indígena de finales de los sesenta. Esta escuela impulsó la formación de un grupo de maestros como dirigentes políticos informales que comenzaron a ganar terreno sobre las autoridades tradicionales, que eran voluntariosas pero con frecuencia analfabetas.

La emergencia de este grupo, integrado por algunos otomíes que habían logrado estudiar fuera de la Congregación, alimentó a su vez tendencias al faccionalismo y a la creación de nuevos grupos de interés. La dinámica se concretó en la oposición de un grupo ligado inicialmente al Instituto Nacional Indigenista y posteriormente a los Fondos Regionales de Solidaridad, mismo que defendía la preeminencia de la autoridad tradicional rechazando cualquier influencia de los maestros. La confrontación interna coincidió con los recurrentes enfrentamientos con las familias mestizas de Tierra Blanca por la definición del candidato priísta al municipio y con los conflictos entre las propias comunidades congregadas por el acceso a fuentes de agua, un recurso tradicionalmente escaso en la zona.

Hacia 1986 hubo una fuerte oposición indígena al triunfo electoral de un representante de las familias mestizas. Después de una tortuosa negociación, el gobierno del estado admitió que todo el cabildo quedara en manos otomíes mientras el puesto de presidente se mantuviera con los pueblerinos. Quien fungía entonces como autoridad tradicional indígena logró ubicarse como regidor municipal, mientras que otro vecino que había tenido una actuación destacada —y con quien el anterior había mantenido una estrecha colaboración hasta entonces— obtuvo el nombramiento de síndico. Este hombre era un mestizo de la cabecera que previamente había roto públicamente con las familias dominantes del municipio, lo que le llevó a estrechar lazos con la oposición indígena y a encabezarla coyunturalmente.

Recién establecido el ayuntamiento, se produjo una pugna entre dos hermanas otomíes por la parcela de su difunto padre. El problema, nimio en otro tiempo, da buena cuenta de cómo la costumbre puede ser mediatizada por intereses y relaciones ajenas a la propia tradición indígena. Una de las hermanas, casada y avecindada en la comunidad de su esposo (como se estilaba), reclamaba la propiedad; mientras que la otra, residente aún en su comunidad de origen (la paterna), la trabajaba.

Atendiendo a la costumbre que señalaba a la autoridad de la Congregación como la única capacitada para resolver conflictos internos de esta índole, una hermana recurrió a ésta para resolver el asunto; la otra, en cambio, asistió al síndico municipal que la asesoró legalmente, contribuyendo a que el problema se solucionara a su favor. Fuera de la autoridad tradicional que objetó este proceso, el hecho no fue cuestionado por los grupos internos, incluido el de maestros, con quienes entonces aquella misma autoridad mantenía un amargo enfrentamiento. Desde luego, las dificultades para delimitar claramente los espacios de influencia de las autoridades de acuerdo con la costumbre indígena y para mantener la vigencia de esta última a partir de la fidelidad de los propios vecinos congregados no sólo arruinó la colaboración entre regidor y síndico, sino que alentó entre los otomíes la manipulación de las normatividades dependiendo de problemáticas individuales y de redes personales.

Años después, la imposición de un candidato mestizo avalada por el Consejo Político Estatal del PRI amenazó con romper el incipiente control indígena del municipio (desde 1992 la gente de la Congregación había logrado dos presidencias municipales sucesivas por el PRI). Salvo algunos pequeños grupos de interés que trataron de mediar buscando su propio beneficio, el grueso de las comunidades otomíes decidió deslindarse del partido hacia 1997 para apoyar abiertamente a su propio candidato, bajo las siglas de un Partido de la Revolución Democrática (PRD) municipal formado con ese fin. Así, la separación étnica ("pueblerinos" mestizos contra *tashinges* otomíes) que se vivía dentro del PRI local fue traducida en un bipartidismo de facto como paso previo a lo que sería posteriormente una diversificación partidista mucho mayor.⁵ En realidad, este fue el último momento en el siglo xx en que la Congregación ejerció políticamente con cierto sentido de unidad.

El ejercicio para definir al candidato perredista a la presidencia municipal durante las elecciones de 2000 amplió el panorama partidista, lo cual ejemplificó de nuevo la ambigüedad existente entre la costumbre y el sentido de ciudadanía liberal. En la comunidad donde se habían instalado las oficinas municipales del partido (el lugar de origen y de residencia del entonces presidente del PRD

⁵ Aunque ya existía el PAN en el municipio, su presencia entonces era marginal.

municipal), se acordó designar al candidato a través de la votación de los simpatizantes. Se presentaron tres aspirantes, de diferentes comunidades otomíes, todos seguros del apoyo que recibirían de sus respectivos vecinos.

El problema se produjo al definir quiénes tendrían derecho al voto. Los habitantes del lugar coincidieron en que era permisible la votación de jóvenes menores de 18 años bajo el argumento de que algunos ya fungían como responsables de unidades domésticas; o bien que representaban al jefe de familia ausente por cuestiones laborales. En suma, fue una peculiar adaptación de la costumbre de la ciudadanía liberal a la costumbre indígena.

Como suele suceder en poblaciones pequeñas, todos los que se encontraban en aquellas posiciones tenían algún vínculo de parentesco o amistad con el presidente del partido, quien también sería uno de los tres aspirantes. Por su parte, con el sentimiento de ser víctimas de una chapuza, los simpatizantes de los otros precandidatos argumentaban que esos mismos jóvenes no podrían sufragar en las elecciones municipales por su condición de menores de edad. En efecto, los sufragios sólo inflarían un número que no podría ser refrendado posteriormente en la votación municipal. Desde luego, aquellos jóvenes electores inclinaron la candidatura en favor del dirigente perredista. El apoyo no era gratuito, ya que se inscribía dentro de una lógica tradicional de favor por favor, alimentando la esperanza de los vecinos para encontrar o asegurar acomodo laboral en instituciones locales necesitadas de secretarías, choferes, personal de limpieza, etcétera, en caso de que su candidato triunfara cuando compitiera electoralmente por el municipio.

Ante lo que consideraron un fraude, los precandidatos derrotados decidieron saltar a otros partidos manteniendo sus bases de apoyo comunitarias; precisamente uno de ellos ganó el municipio bajo las siglas del PAN, otorgando a ese partido una fuerza y una representatividad de la que antes carecía.

REFLEXIONES FINALES

En síntesis, a partir de los triunfos electorales otomíes sucedieron dos cosas: primero, se multiplicaron los grupos de interés otomíes que aspiraban a la presidencia municipal al confiar en lógicas corporativas y lealtades primordiales (fundamentalmente parentesco y vecindad) que se nucleaban a partir de la comunidad, lo cual coincide con los partidos nacionales emergentes en cada elección, y acogiéndose a sus diferentes siglas. En términos ideológicos, en tanto, aquellos grupos y representantes comunitarios que discutían quién era moralmente merecedor de representar a la Congregación, dejaron en claro que el cargo de autoridad tradicional había perdido ese carácter.

En segundo término, la misma autoridad tradicional comenzó a ser vista menos como un apoyo al presidente municipal otomí y más como un posible punto de oposición. En este sentido, los sucesivos presidentes municipales —desde 1992 todos han sido originarios de comunidades de la Congregación— han obstaculizado el desempeño de la autoridad indígena socavando su importancia y fortaleciendo de manera gradual y controlada a los representantes comunitarios. Con ello, han podido negociar diferencialmente, alimentando ciertas confrontaciones intercomunitarias en beneficio de la propia consolidación política de sus administraciones. Así, buscando asentar su control sobre el municipio, los propios otomíes han manejado e incluso desarticulado la “costumbre”, misma que en otros momentos les fue crucial como mecanismo de resistencia y como espacio de autonomía intercomunitaria.

Lo anterior no quiere decir que el cargo de autoridad indígena haya desaparecido. De hecho, existe formalmente bajo el término delegado municipal; el asunto es que no ha sido renovado desde que los candidatos otomíes comenzaron a triunfar electoralmente. En paralelo, la vieja aspiración a conformarse como municipio ha sido olvidada luego de que la democracia electoral les permitió el control de los puestos públicos de Tierra Blanca, cada vez más redituables en términos salariales.

Ante la desarticulación política de la Congregación como agente cohesionado, están emergiendo sentidos de ciudadanía retorcidos. A esto se ha agregado un matiz muy interesante en la disputa electoral, pues si anteriormente la política local se encuadraba en la contraposición de otomíes contra mestizos, ahora se les han sumado confrontaciones de interés entre comunidades vecinas e incluso entre grupos otomíes, que no desdeñan actuar en esos términos aprovechando sus capacidades para manipular la costumbre y ensayar sociabilidades ciudadanas.

De una conciencia supracomunal, o mejor microrregional, expresada inicialmente por un sistema religioso compartido y por una autoridad que centralizaba el mando político en coexistencia y tensión con el poder municipal mestizo, se está transitando a identidades comunitarias que cuestionan en los hechos el sentido de “comunidad de comunidades” que tenía la Congregación. En términos del control local de los recursos, de los espacios y de los puestos de poder político, la modernidad democrática que los otomíes están construyendo en Tierra Blanca está reorientando las prácticas que les generaban autonomía.

A partir de pequeñas pugnas como las ejemplificadas entre las dos hermanas, y con quienes sufragaron para designar al candidato de un partido que aspiraba aglutinar al electorado indígena, la gente de la Congregación está consciente de que entre la costumbre y la democracia electoral se abre una zona de indefiniciones en donde principios supuestamente contrastantes pueden ser utilizados de diferentes maneras para beneficio de proyectos, personas o grupos. De esta for-

ma, prácticas de ciudadanía y de costumbre son manipuladas por los actores sin que esto genere una crisis en sus expectativas políticas o en su vida cotidiana.

Desde luego, frente a las autoridades federales y estatales sigue vigente la estrategia de presentarse como un grupo indio con exigencias fundamentadas en su sistema ritual, en las prácticas religiosas compartidas y, en general, en especificidades culturales supuestamente invariables o esenciales. Así, los cambios en las costumbres indígenas relacionados con la reubicación política de las comunidades respecto de las instituciones y sus vecinos mestizos han abierto la puerta para un uso intercambiable y contextual de diferentes nociones de costumbre y ciudadanía (individual, comunal, étnica) atendiendo a los interlocutores, a los niveles en que éstos se ubican y a los objetivos delineados por los propios interesados.

De todo esto se desprende lo artificial que resulta la contraposición e incompatibilidad entre las relaciones usos-costumbres-autonomía y ciudadanía liberal-democracia electoral. Las posiciones que defienden a ultranza la democracia liberal y su cultura política parecen ignorar heterodoxias sustentadas en historias locales y regionales. Algo semejante sucede con las posiciones ancladas en la valoración de los sistemas normativos indígenas y con los argumentos de que los propios indígenas son los más interesados en conservar sus sistemas normativos como parte de derechos inalienables y de culturas intrínsecamente coherentes.

Ambos acercamientos fallan al no reparar en la historia de los entrelazamientos entre prácticas de ciudadanía y prácticas de costumbre. Los miembros de las comunidades otomíes guanajuatenses han sido capaces de manipular las dos perspectivas en función de su utilidad política, al optar por nuevas posiciones si éstas les aseguran un mayor poder local en el marco de las estructuras municipales. Esto ocurre pese a que aumenta el nivel de pugnas y competencias entre las comunidades, y del quebrantamiento de un nivel de autonomía que hasta hace cuatro o cinco décadas rebasaba los límites de lo comunal.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar Rivera, José Antonio

2001 "Ley indígena ¿Por qué votar en contra?", en *Milenio Diario*, 1 de abril.

Ávila, Agustín

1997 "El camino futuro de la autonomía indígena. Regreso a la comunidad", en Sámano, Miguel A., Gerardo Gómez y Carlos Durand (coords.), *Sociología rural hoy. Cuestión indígena y coyuntura actual (estudios de caso regional)*, s/l, Universidad Autónoma de Chapingo.

Bartolomé, Miguel Alberto

1997 "El antropólogo y sus indios imaginarios", en *Hojarasca*, suplemento del periódico *La Jornada*, octubre.

Beaucage, Pierre

2000 "Más allá de lo jurídico. Reflexiones sobre procesos autonómicos indígenas en América", en Reyna, Leticia (coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-Nación del siglo XXI*, México, CIESAS-INI-Porrúa.

Bobbio, Norberto

1986 *El futuro de la democracia*, México, FCE.

De la Peña, Guillermo

1999 "Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada", en *Desacatos, Revista de antropología social*, núm. 1, CIESAS, pp. 13-27.

Dumont, Louis

1970 *Homo hierarchicus*, Madrid, Aguilar.

Escalona Victoria, José Luis

2000 "Comunidad: jerarquía y competencia. Examen a través de un pueblo contemporáneo", en *Anuario de Estudios Indígenas VIII*, s/l, Instituto de Estudios Indígenas-Universidad Autónoma de Chiapas.

Fox, Jonathan

1994 "The difficult transition from clientelism to citizenship. Lessons from Mexico", en *World Politics*, vol. 46, núm. 2, pp. 151-184.

Gledhill, John

2002 "Una nueva orientación para el laberinto: La transformación del estado mexicano y el verdadero Chiapas", en *Relaciones de estudios de historia y sociedad*, vol. XXIII, núm. 90.

Gómez, Magdalena

2001 "Lo que debe usted saber de la iniciativa de la Cocopa", en *Masiosare*, suplemento de política y sociedad de *La Jornada*, 8 de abril.

Gómez Valencia, Herinaldy

1995 "El derecho étnico ante el derecho estatal", en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, año 3, núm. 8/9, septiembre, s/l, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 295-316.

Haviland, John B.

2001 "La invención de la 'costumbre': el diálogo entre el derecho zinacanteco y el ladino durante seis décadas", en León Pasquel, Lourdes (coord.), *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, México, CIESAS-Porrúa.

Harvey, Neil

2000 *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*, s/l, Era.

Henríquez, Edmundo

2000 "Usos, costumbres y pluralismo en Los Altos de Chiapas", en Viqueira, Juan Pedro y Willibald Sonnleiter (coords.), *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, s/l, CIESAS-Colegio de México-IFE.

Instituto Nacional Indigenista (INI)

1993 *Proyecto de autoridades tradicionales. Residencia Ixmiquilpan. Valle del Mezquital*, mecanoescrito.

Lomnitz, Claudio

2000 "La construcción de la ciudadanía en México", en *Metapolítica en línea*, vol. 4, núm. 15, julio-septiembre, en <http://www.metapolitica.com.mx>.

López Bárcenas, Francisco

- 2002 *Autonomía y derechos indígenas en México*, México, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, Centro de Orientación y Asesorías a Pueblos Indígenas, CONACULTA.

Mallon, Florencia

- 1995 *Peasant and nation: The making of Postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley, University of California Press.

Nugent, Daniel

- 1993 *Spent cartridges of Revolution. An anthropological history of Namiquipa, Chihuahua*, Estados Unidos, The University of Chicago Press.

Ríos Morales, Manuel

- 2001 "Usos, costumbres y participación política en Oaxaca y Chiapas", en León Pasquel, Lourdes (coord.), *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, México, CIESAS-Porrúa.

Salmerón Castro, Fernando I.

- 2002 "Modernidad y prácticas políticas: Democracia, eslabonamientos y mediaciones en la sociedad civil", en *Revista mexicana de sociología*, año LXIV, núm. 1, enero-marzo, pp. 31-65.

Sartori, Giovanni

- 2001 *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus.

Sierra, María Teresa

- 1997 "Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas", en *Alteridades*, vol. 7, núm. 14, pp. 131-143.

Silva-Herzog Márquez, Jesús J.

- 1996 *Esferas de la democracia. Cuadernos de divulgación de la cultura democrática*, México, IFE.

Uzeta, Jorge

- 2003 "La consulta indígena en Santa María Acapulco, San Luis Potosí. Una hipótesis sobre el territorio pame", mecanoscrito.
- 2004 *El camino de los santos. Historia y lógica cultural en la Sierra Gorda guanajuatense*, s/l, El Colegio de Michoacán-La Rana.

Vázquez, Rodolfo

- 2001 *Liberalismo, estado de derecho y minorías*, México, Paidós-UNAM.

Velasco Ortiz, Laura

- 2002 *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos. Los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos*, s/l, El Colegio de México-Colegio de la Frontera Norte.

Viqueira, Juan Pedro

- 2000 "Presentación", en Viqueira, Juan Pedro y Willibald Sonnleiter (coords.), *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, CIESAS-El Colegio de México/IFE.
- 2002 *Encrucijadas chiapanecas*, México, Tusquets.

Zarate, José Eduardo

- 2002 "Ciudadanía, comunidad y modernidades étnicas", en Calderón, Marco, Willem Assies y Ton Salman (eds.), *Ciudadanía, cultura política y reforma del Estado en América Latina*, s/l, El Colegio de Michoacán-IFE.
- 2005 "La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunalismo", en Lisbona Guillén, Miguel (coord.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el*

concepto de comunidad en el México contemporáneo, s/1, El Colegio de Michoacán-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Zebadúa, Emilio

2000 "A favor del juego limpio", en *Letras Libres*, año II, núm. 14, febrero, pp. 40-43.

UN PUEBLO ENTRE DOS PATRIAS. MITO, HISTORIA E IDENTIDAD EN CHIPILO, PUEBLA (1912-1943)

Franco Savarino

Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH

RESUMEN: *La Revolución Mexicana fue vivida y percibida de las formas más distintas a lo largo del territorio nacional. Acaso una de las experiencias más insólitas en este panorama es la de la comunidad campesina de Chipilo (Puebla). Fundada por colonos italianos a partir de 1882, constituyó un oasis de prosperidad a principios del siglo en la región de Cholula-Atlixco. Durante la Revolución fue atacada varias veces por formaciones rebeldes de variada índole y adscripción. Lo que vuelve más interesante la experiencia de la pequeña aldea poblana es la relectura de la Revolución a través de la Primera Guerra Mundial y la posterior superposición del nacionalismo fascista italiano durante 1920 y 1930. El caso de Chipilo muestra una faceta más del prisma revolucionario en cuanto al fenómeno generador de epopeyas, mitos e identidades colectivas. El artículo abarca la formación de esos mitos desde el primer ataque a la comunidad en 1912 hasta la glorificación de una "patria" reencontrada, con la fundación del Nuevo Imperio Romano en 1936 y el posterior derrumbe catastrófico de las ambiciones italianas de convertirse en una gran potencia mundial.*

ABSTRACT: *The Mexican Revolution was lived and perceived in the most different forms along the national territory. Maybe one of the most unusual experiences in this panorama is the one of the rural community of Chipilo (Puebla). Founded by Italian colonists arrived around 1882, it represented an oasis of prosperity at the beginning of the xx century in the region of Cholula-Atlixco. During the revolution it was attacked several times by various rebellious formations. What are more interesting in the experience of the small village is the visualization of Revolution through the First World War and the later overlapping of the Italian Fascist nationalism during the twenties and thirties. The sample of Chipilo shows a new facet in the revolutionary prism as a creator phenomenon of epics, myths and collective identities. The article embraces the formation of those myths from the first attack to the community in 1912 until the glorification of a "homeland" rediscovered, with the foundation of the new Roman Empire in 1936 and the later catastrophic collapse of the Italian ambitions to become a great world power.*

PALABRAS CLAVE: *fascismo, nacionalismo, Revolución Mexicana, identidad, mito, Italia*

México, 1929: en noviembre de ese año el jefe de Operaciones Militares de Puebla señaló preocupado a sus superiores que los varones de la colonia italiana de Chipilo vestían uniformes de la "milicia fascista italiana"; es decir, de los famosos

“camisas negras” de Mussolini.¹ El incidente movilizó a las entonces secretarías de Gobernación y de Relaciones Exteriores, y a la legación italiana en México, lo cual agregó una dificultad más a las tensas relaciones que existían entre Italia y México durante la segunda mitad de 1920.²

¿Qué hay atrás de este extraño episodio?, ¿por qué los campesinos de ese pequeño pueblo situado a 15 mil km de Italia se vestían como fascistas, saludaban con el brazo tendido y vitoreaban al *Duce* Benito Mussolini?

Para entender el significado de una situación en muchos aspectos extraña y exótica, hay que volver atrás en el tiempo, hacia el momento de la formación de una pequeña comunidad de inmigrantes italianos en las llanuras del suroeste de Puebla. Entre 1881 y 1882, el general Manuel González trajo de Italia a cerca de 3 mil inmigrantes en cuatro viajes, con los que fundó siete colonias: Huatusco (Veracruz), Mazatepec, Tetelas y Chipiloc (Puebla), Barreto (Morelos), Aldana (Distrito Federal) y Ciudad del Maíz (San Luis Potosí).³ Era un pequeño caudal salido del enorme flujo de emigrantes que abandonaban entonces la empobrecida península italiana con destino a Brasil, Argentina y Estados Unidos. Durante esa época emigraban sobre todo italianos del norte, principalmente de las tierras de Véneto [Lazzarini, 1981].

El grupo asignado a Puebla estaba compuesto por cerca de 225 familias, que formaban un total de aproximadamente 500 personas. Los recién llegados encontraron que las tierras prometidas eran semiáridas, arenosas y pedregosas, en las áreas elevadas; y pantanosas, en las bajas. Se encontraban relativamente aisladas y estaban enclavadas en una zona densamente poblada por indígenas, quienes veían con desconfianza a los extranjeros recién llegados. En estas condiciones sería difícil pagar las deudas contraídas con el gobierno. Algunos colonos se decepcionaron y resolvieron marcharse. La mayoría, sin embargo, no perdió sus esperanzas y se dio a la tarea de fundar una próspera colonia agrícola, cuyo nombre fue en ese entonces Fernández Leal, cambiado más tarde por el de Francisco Javier Mina.⁴

¹ AGN, DGG 2.360 (18) 1, caja 4, exp. 25, oficio 52460, Secretaría de G. y Marina a SEGOB, México, 28/11/1929; *cfr.* también ASMAE, AP 1919-30, Messico, p. 1441, Macchioro a MAE, México, 7/01/1930.

² Este ensayo forma parte de una investigación más extensa sobre las relaciones entre México e Italia durante el periodo de entreguerras. Véase Savarino [2003a].

³ Sobre la colonización italiana en México véase José Benigno Zilli Manica [2001].

⁴ Los colonos fueron asentados en los terrenos de dos haciendas: Tenamaxtla y Chipiloc, con una superficie total de 1069 hectáreas. Del nombre de la segunda proviene el actual de Chipilo. El asentamiento comenzó a desarrollarse en forma compacta a partir del casco de Chipiloc, con una disposición radial de las calles alrededor de éste y del cerrito adyacente. Sobre la historia de Chipilo puede consultarse a José Agustín Zago, *Los Cuah'tatarame de Chipiloc* [1998] y *Breve Historiu de Chipilo* [1982], así como la obra de Zilli Manica [*op. cit.*:534-537, *passim*].

Los colonos trabajaron duramente y en pocos años lograron establecer una rica agricultura de riego y ganadería. Hacia finales de los años veinte, Chipilo enviaba diariamente 3 500 litros de leche al mercado de Puebla y también producía quesos y mantequilla (más tarde se volvería famosa la marca de productos lácteos Chipilo). El pueblo se extendió conforme iban creciendo las prolíficas familias de los colonos (eran ya más de 700 personas). Además, las relaciones con los pueblos vecinos eran buenas, una vez superada la suspicacia inicial. Para 1910 y 1911, la colonia se había consolidado definitivamente: había ascendido a la categoría de pueblo, se estaba dotando de una iglesia y había alcanzado una visible prosperidad, dando trabajo incluso a gente de las comunidades circunvecinas.

La Revolución trajo cambios importantes, pues los lugareños se vieron arrastrados a participar en este movimiento nacional iniciado por Madero en 1910. Los campesinos de Chipilo no se unieron a los grupos armados que se formaron en la zona ya que, como comunidad campesina, no tenían quejas importantes: eran propietarios de sus tierras, no existían hacendados codiciosos y prepotentes en los alrededores, el jefe político los dejaba en paz, y en calidad de colonos extranjeros gozaban de alguna protección por parte del gobierno y de la legación.

Sin embargo, la zona de Chipilo fue desde sus inicios un área de tránsito de grupos rebeldes y tropas, pues cerca del pueblo pasaba el camino real que unía el sur del estado con Atlixco, Cholula y Puebla. La turbulenta región zapatista de Morelos no quedaba muy lejos. Entonces, Chipilo se convirtió en un cruce de grupos armados, rebeldes o del gobierno en turno, que encontraron ahí un sitio seguro para detenerse a descansar, abastecerse de agua y comida y ver a “muchachas bonitas” [Zago, 1998:155].⁵

Con tanta gente armada merodeando, se produjeron incidentes y enfrentamientos. Algunos soldados y rebeldes abusaban de la hospitalidad y se llevaban vituallas por la fuerza, robaban pertenencias personales o intentaban llevarse a las bellas campesinas del pueblo. En febrero de 1912 se produjo el primer incidente mayor. Durante la noche del 24 de ese mes el pueblo fue asaltado por “bandas zapatistas”. Los chipileños pidieron inmediatamente protección y armas al gobernador de Puebla; la noticia llegó a oídos del entonces ministro italiano, quien presionó a la Secretaría de Relaciones Exteriores para que se esclareciera el asunto y ofrecieran garantías a los colonos. Algunos de los asaltantes fueron aprehendidos en Chalchihuapa el 5 de marzo y ejecutados sumariamente “de acuerdo con la ley de suspensión de garantías”.⁶ Los varones recibieron armas para defenderse y organizaron la defensa comunitaria en previsión de futuros asaltos.

⁵ Las mujeres de Chipilo eran reputadas entonces como “las más hermosas de Puebla, altas y rubias, espléndidas en su mayoría” [Zilli Manica, *op. cit.*:572]. De aquí el interés de los militares o rebeldes que visitaban al pueblo.

⁶ AHSRE, 13-1-104, Manuel Calero, México, 6 de marzo de 1912.

En este primer ataque es de señalar la atribución de la responsabilidad a unos genéricos "zapatas", aunque es dudoso que los asaltantes hayan sido realmente unidades del Ejército Libertador del Sur. Es más probable que éste y otros ataques posteriores hayan sido acciones de bandoleros y malhechores sin etiqueta política. Además, es de mencionarse la súbita respuesta de las autoridades para defender a la pequeña comunidad y evitar así la protesta del gobierno italiano. Sin embargo, en otras ocasiones los aldeanos tuvieron que defenderse solos.

Después de la caída de Madero los incidentes disminuyeron y la *pax huertista* reinó también alrededor del pequeño pueblo de Chipilo. Los problemas volvieron con el desmoronamiento de la autoridad federal como consecuencia de las victorias constitucionalistas. En agosto de 1914, cuando ya se había establecido el poder de Carranza, se produjo un segundo asalto importante. Privados de sus armas por decreto del jefe político el día 22 de ese mes, ese mismo día asistieron impotentes al saqueo efectuado por "tropas irregulares", con un daño estimado de 5 mil pesos. La noticia fue reportada a la legación y a la agencia italiana de información Stefani, poniendo en alarma al Ministero degli Affari Esteri (MAE) en Roma. El ministro italiano Cambiagio visitó inmediatamente al presidente Carranza y al ministro de la SRE, Isidro Fabela, pidiendo garantías. Efectuó además una visita al pueblo para evaluar los daños y asegurar la protección de la legación a los infortunados campesinos. Por órdenes del primer jefe, la Comandancia militar de Puebla se movilizó enviando una "fuerte columna" para castigar a los maleantes y defender al pueblo de otras agresiones.⁷ Cambiagio comunicó al MAE los pormenores del asunto:

Después de recibir la noticia telegráfica de que se estaba saqueando nuestra colonia de Chipilo en el estado de Puebla, colonia que cuenta 739 individuos de nacionalidad italiana, y no logrando tener noticias precisas, resolví visitar el lugar. Pero quise antes informar al jefe del Estado para que las autoridades competentes giraran órdenes oportunas para la defensa de esa nuestra colonia. [...] Él me recibió [...] inmediatamente y estaba a su lado el señor Fabela [...] que [...] es el encargado de la Secretaría de Relaciones Exteriores y a quien conocí en esa ocasión. El señor Carranza fue muy cortés conmigo y me dijo que había dado rápidamente orden que una columna de 2 mil hombres marchara desde Puebla por la región en donde se encuentra Chipilo para liberarla de los malhechores; apreció mucho que yo quisiera informarlo de mi intención de visitar a los compatriotas y dio la orden de prepararme un salvoconducto que él mismo firmaría [...].⁸

⁷ ASMAE, AP 1891-1916, p. 543, pos. 168 (Messico), MAE a Commissariato Emigrazione, "Saccheggio Colonia italiana de Chipilos", Roma, 20 de agosto de 1914.

⁸ ASMAE, AP 1891-1916, p. 543, pos. 168 (Messico), Silvio Cambiagio a MAE, "Visita al Signor Carranza", México, 21 de agosto de 1914. Traducción del italiano.

Sin embargo, en noviembre del mismo año y febrero de 1915 se repitieron los episodios de saqueo, esta vez con algunos muertos. Para salvarse, los chipileños tuvieron que refugiarse en Cholula. De acuerdo con sus relatos, varios asaltos fueron llevados a cabo por Juan Uvera, un ex peón originario de un pueblo cercano convertido en bandolero [Zago, 1998:156].⁹ En febrero, Cambiagio envió un telegrama a Roma señalando la difícil situación:

Situación México cada vez peor. Ninguna legalidad. Tampoco extranjeros gozan garantías personas [y] propiedad. Colonia italiana Chipilo repetidamente saqueada: tres italianos quedaron muertos. Ahora se encuentra miseria total y me pide consejos. Todo México está en completa anarquía bajo el terror jefes revolucionarios que ocupan ciudades y pueblos, los reducen a la miseria y luego se marchan, dejando lugar a otros que hacen lo mismo.¹⁰

Para apoyar la obra de asistencia de la legación, el 12 de marzo el MAE resolvió nombrar un nuevo agente consular en Puebla, Carlo Mastretta. Se encargaría de mantener un contacto regular con los chipileños, por un lado; y con las autoridades militares y civiles de Puebla, por el otro. Durante 1915 no se produjeron más ataques importantes y la situación iba mejorando conforme la balanza de poder se inclinaba hacia los carrancistas victoriosos contra los convencionalistas de Villa y Zapata.

Entretanto, del otro lado del Atlántico, Italia entraba en la Primera Guerra Mundial declarándole la guerra al imperio austro-húngaro el 24 de mayo. La noticia no tardó en conocerse en Chipilo, lo cual desató cierta preocupación, pues las tierras de origen de los primeros colonos se situaban justo a unos pocos kilómetros de la frontera entre el Véneto italiano y el Trentino austriaco. El frente bélico, en efecto, se estabilizó durante más de dos años muy cerca de Segusino, Quero y Alano, los pueblos principales de origen de las familias emigradas. El peor momento se produjo en octubre de 1917 con la ruptura del frente en Caporetto y la consiguiente invasión austriaca de Véneto: se calcula que murieron cerca de 30 mil civiles por las bombas y el hambre. Los italianos lograron detener la invasión en la línea del río Piave, que atravesaba Segusino. Posteriormente lanzaron una gran ofensiva cerca de una montaña allegada a ese pueblo, el Monte Grappa. En esta montaña y en el pueblo de Vittorio Véneto se revirtió la suerte de los italianos: los austriacos comenzaron a replegarse hacia Trieste y firmaron el armisticio el 4 de noviembre de 1918.

Las noticias de las sangrientas batallas libradas en Italia eran comentadas y revividas emotivamente en las lejanas planicies de Puebla. La gente de Chipilo

⁹ Información de historia oral.

¹⁰ ASMAE, Documenti Diplomatici a stampa, xxxix, Telegrama de Cambiagio a MAE, México, febrero de 1915 [traducción del italiano]. Sobre la situación general de los italianos en México durante la revolución, *cfr.* Franco Savarino [2003b:265-278].

intentó incluso imitar las tácticas de guerra italianas abriendo trincheras y extendiendo líneas de alambre de púas en el cerro que dominaba el pueblo, que tenía el nombre fatídico de Monte Grappa. Elaboraron un plan estratégico, organizaron servicios de centinelas, prepararon depósitos de municiones y armas e incluso fabricaron un cañón casero. Los chipileños no tardarían en experimentar en carne propia lo que significaba el azote de la guerra. El 25 de enero de 1917 se produjo el último y mayor asalto a Chipilo. Una banda de 4 mil hombres a caballo y a pie, supuestamente al mando de Juan Uvera, se congregó cerca del pueblo durante la noche del 24, esperando la madrugada para comenzar el asalto. Los chipileños, alertados por sus centinelas, prepararon las defensas. Disponían de menos de cien hombres armados.

La batalla que comenzó el 25 de enero es relatada por Agustín Zago con detalles sacados de la memoria oral de los chipileños:

Al clarear el alba del día 25 se advirtieron los primeros movimientos del enemigo, quien pretendió desplazar a un grupo de atacantes hacia el oriente del pueblo [...]. Pero fueron detenidos en el acto, porque tronó por primera vez el cañón, seguido por una ráfaga de balas de carabina. Con esos disparos comenzó formalmente la batalla, la cual duró todo el día con una alternancia ininterrumpida de ataques y retrocesos, pues cada vez que el enemigo organizaba un ataque era inmediatamente repelido por los disparos del cerro, los cuales le causaban un alarmante número de bajas entre los que caían muertos y los que quedaban heridos. El cañón se calentó a tal grado que, tras haber disparado algunos tiros, quedó inhabilitado por habersele trabado el mecanismo [...]. Pero también los rifles se calentaban, por lo que había que dejarlos descansar por turno mientras los tiradores tomaban agua y comida para aprovechar los descansos. A medida que avanzaba la tarde fue disminuyendo la frecuencia de los ataques y la intensidad de la refriega. Antes del anochecer, vieron cómo el enemigo se fue retirando poco a poco, llevándose a sus muertos y heridos. Y la noche volvió a quedar en silencio y el pueblo a su paz acostumbrada [...]. Al día siguiente el pueblo celebró con júbilo la victoria [...] [Zago, 1998:163 y s].¹¹

El triunfo llenó de orgullo a los chipileños, mayormente cuando fue reconocido por la prensa, por la Legación de Italia y por el presidente Carranza, quien mandó llamar al jefe de la resistencia, Jacobo Berra, le regaló una caballada para su "heroica" comunidad y lo nombró general [*ibid.*:164; Zilli, *op. cit.*:574 y s]. Al gobierno le daba gusto que esos campesinos lograran repeler por sí solos a una banda de rebeldes que, por conveniencia política, tenían que ser sin duda los "temibles zapatistas".

¹¹ En los documentos, la fecha de la batalla es ubicada en ocasiones a finales de 1916. Jacobo Berra era el líder de la comunidad en el comienzo del siglo xx.

Pronto, la batalla de Chipilo comenzó a transfigurarse en un relato mítico en el imaginario de sus protagonistas (e incluso de sus adversarios). En los cuentos y en el corrido que se compuso para la ocasión aparecían detalles nuevos, aumentaba el número de los atacantes (que nunca pudo determinarse con exactitud)¹² y se exaltaba la virtud heroica de los defensores. Algunos relataron que el apóstol Santiago había aparecido en medio de la batalla para ayudar a los chipileños.

Lo interesante aquí es que entre 1917 y 1918, la epopeya popular de Chipilo se fue confundiendo con la leyenda que nacía entonces en tierras italianas sobre la heroica defensa del Piave, la victoria del Monte Grappa y de Vittorio Véneto. Los chipileños empezaron a sentir orgullo por su "italianidad", que ahora significaba dignidad, virtud y gloria. La victoria exaltaba por igual a los combatientes en los dos lados del Atlántico. La soldadura simbólica entre los combatientes heroicos de Chipilo y los italianos de la guerra mundial se realizó en 1924, con la llegada de una delegación oficial desde Italia.

En 1922, se instaló en Italia el nuevo gobierno fascista de Benito Mussolini, con un programa que incluía la glorificación de la victoria de 1918, la exaltación de su nación y el rescate de los italianos emigrados en los diversos continentes.¹³ En la cultura política del fascismo ocupaba un lugar importante la revitalización del espíritu guerrero de los italianos, quienes supuestamente lo habían perdido hace 15 siglos, con la decadencia del Imperio Romano. Toda huella visible de Roma significaba la posibilidad de recuperar una dignidad espiritual ofendida durante muchos siglos por las repetidas invasiones extranjeras sufridas por Italia. En América Latina, Roma estaba presente en la civilización hispánica (hija de Roma) y en los millones de emigrantes de la península itálica asentados allá [Savarino, 2000-2001].

Para establecer un contacto con América Latina se despachó una gran misión diplomática naval en 1924, que dio la vuelta a todo el continente llevando las primeras muestras del resurgimiento nacional italiano logrado por el fascismo. La misión viajaba con la nave *Italia*, que zarpó del puerto de La Spezia el 18 de febrero de 1924, rumbo a Sudamérica. A bordo iba una gran exposición de productos de la industria y las artes italianas, junto con 700 personas, incluyendo a numerosos representantes de firmas comerciales e industriales, periodistas, artistas, militares y políticos. Entre ellos estaba presente el embajador extraordinario Giovanni Giuriati, quien llevaba cartas de Mussolini y del rey para los gobernantes latinoamericanos.¹⁴ Antes de llegar a México, la nave hizo escala

¹² El número de los atacantes varía en las fuentes entre mil y 4 mil.

¹³ Sobre la nueva política exterior del fascismo véase a Knox, [1991]. Sobre el fascismo en general véase a Mosse [1999] y a Gentile [2003].

¹⁴ Giuriati era un emisario eminente: fue diputado (de 1921 a 1934), amigo de Mussolini y co-

en los puertos de Brasil, Uruguay, Argentina, Chile, Perú, Ecuador y Panamá. Giuriati visitó personalmente más de 60 comunidades italianas asentadas en los países latinoamericanos del sur, enviando una detallada información a Roma sobre cada etapa del viaje.¹⁵

Finalmente, la misión desembarcó en el puerto de Veracruz en la madrugada del 23 de agosto; autoridades, encabezadas por el gobernador Adalberto Tejeda, dieron la bienvenida a los ilustres visitantes. Durante el primer día la nave fue visitada por más de 10 mil personas [*Excelsior*, 26 de agosto de 1924]. La misión italiana permaneció una semana en México, se entrevistó con las principales personalidades políticas y tuvo la oportunidad de conocer de cerca la situación del país en donde, según se creía en Italia, imperaba una especie de bolchevismo tropical. Del 26 al 28 del mismo mes hubo presentaciones formales, banquetes oficiales, paseos por la ciudad y una excursión a Teotihuacan. El encuentro con la colonia italiana fue particularmente cálido y compensó en parte la tibia acogida por parte del gobierno del general Obregón. Para recibir dignamente a la delegación italiana, se habían formado en semanas anteriores comités de bienvenida en las principales ciudades del país.¹⁶ El contacto con la misión y con la imagen de prestigio internacional que ya proyectaba el fascismo tuvo un efecto extraordinario en esta pequeña comunidad, la cual recordaba una Italia más bien pobre, tímida y distante.

La etapa culminante del viaje fue el 29 de agosto durante la visita a la mayor colonia italiana en México: Chipilo. La excursión había sido preparada en detalle por el cónsul italiano en Puebla, Carlo Mastretta. Los italianos se desplazaron en automóvil hacia la pequeña comunidad de agricultores de origen véneto, encontrándose en apuros por el lodo que atascaba la angosta vía. De Chipilo llegó entonces un grupo de jinetes que logró liberar a los coches y los escoltó hacia el pueblo. Ahí los esperaba una bienvenida triunfal bajo un arco cargado de banderas tricolores y al grito multitudinario de “¡Viva l’Italia!”. Una bandada de

mandante de la “marcha sobre Roma” en 1922; más tarde fue secretario del Partido Fascista de 1930 a 1931. La misión de la nave *Italia* tuvo una importancia enorme, pues abrió la puerta de América Latina para la Italia fascista y fue, sin duda, un paso fundamental en la política de prestigio internacional emprendida por Mussolini. Para los detalles de la exposición flotante véase a Carrara [1925].

¹⁵ ACS, Carte del Gabinetto e della Segreteria Generale, 1923-1943, Serie 1 b. 1 (GM 163), f. “Missione Diplomatica in America Latina”.

¹⁶ Información sobre la etapa mexicana de la nave *Italia* se encuentra en un folleto titulado *La R. Nave Italia* [Scuola Tipografica Salesiana, 1924]. También pueden consultarse los libros escritos por cuatro periodistas y observadores que acompañaban la misión: Piero Belli [1925], Enrico Carrara [1925], Enrico Rocca [1926] y Manlio Miserocchi (1928). Existe más información en el AHRE, en el ASMAE, en el “Fondo Giuriati” del Archivo de la Camera dei Deputati (Roma) y en el “Archivio Centrale dello Stato” (Roma).

mujeres y niños los cubrió con una lluvia de flores. En el pueblo tuvo lugar una ceremonia conmovedora que alcanzó su momento culminante cuando Giuriati entregó a los chipileños una piedra del Monte Grappa, la montaña sagrada al sacrificio de los soldados italianos en la gran guerra.¹⁷ Una banda de música entonó la canción fascista *Giovinetza...* (juventud), arrancando lágrimas de emoción entre los huéspedes, casi todos ex camisas negras y veteranos fascistas. La conmoción fue acentuada por el relato de la heroica defensa del pueblo en 1917 y por la voluntad que manifestó el alcalde de rebautizar el pueblo con el nombre Vittorio Véneto [Belli, 1925].

Por primera vez los colonos veían con sus propios ojos una delegación importante de italianos y se sintieron invadidos por una exaltación nacionalista no menos profunda de la que experimentaron Giuriati y sus acompañantes, al ver aquel reducto de campesinos itálicos perdido en la campiña mexicana. ¿Cómo no exaltar la colonia de Chipilo? —relataría más tarde Giuriati—, al afirmar también que

[...] en Chipilo, mil vénetos intactos, de tres generaciones, han construido un pueblo idéntico a los de la llanura de Treviso y visten como vénetos y hablan véneto y viven según las costumbres de los antepasados; cultivan tierras fértiles según las enseñanzas de nuestra experiencia y aman Italia con la conciencia pura de servirla a los pies de las montañas mexicanas más y mejor que si se hubieran quedado cerca del Monte Grappa, del cual parecen haber aprendido la determinación heroica [Giuriati, 1925:9].¹⁸

Giuriati señaló que Chipilo representaba el más perfecto modelo de asentamiento italiano en América Latina, un ejemplo de orgullosa perseverancia en el mantenimiento de las tradiciones nacionales.

Pocos aglomerados italianos han mantenido íntegras las prerrogativas de la raza e incontaminado el patrimonio de las tradiciones patrias, como la orgullosa colonia de Chipilo. La lengua española nunca ha penetrado entre esa gente: se habla el dialecto véneto, que nada ha perdido de la dulzura y de la gracia con que se escucha en las tierras un tiempo sujetas al señorío de Venecia.¹⁹

Destacó también las dificultades encontradas por los colonos ante la falta de apoyo por parte del gobierno y la presencia amenazadora de “masas turbulentas de indios” en los alrededores. Agregó además algunos detalles (algo exagerados) que solicitaban el orgullo por el espíritu militar de la estirpe itálica:

¹⁷ La piedra del Grappa existe todavía hoy en Chipilo y está colocada en la cumbre del cerro también bautizado como Monte Grappa. Toda la simbología vinculada con la guerra tuvo un papel importante en la activación del nacionalismo en el pequeño pueblo durante los años de 1920 y 1930.

¹⁸ La cita fue traducida del italiano. Giuriati es también originario de Véneto.

¹⁹ ASMAE, Biblioteca, *Studio sui paesi dell'America Latina*, Roma, s.e., 1926, Parte II (Riservata), p. 628. Traducción del italiano.

[A partir de 1916] la colonia se dio una organización militar, comenzando a dotarse de los medios de lucha más modernos. [...] El montículo del Grappa, modificado y protegido por trincheras con alambre de púas y con guaridas de ametralladoras, dirige su torva mirada hacia abajo, sobre la llanura, esperando las turbas de indios bolchevizados [*ibid.*:630].

Las impresiones de Giuriati fueron compartidas por los periodistas que participaron en el viaje. Uno de ellos, Piero Belli, escribió que la colonia de Chipilo era "romanamente acampada" en las llanuras de Puebla y relató con entusiasmo ingenuo el encuentro con "esa gente véneta dominadora de la tierra arrancada al desierto" [Belli, *op. cit.*].²⁰

La visita de 1924 provocó el giro decisivo a la reitalianización y fascistización de los pobladores de Chipilo. Aprendieron las canciones, las ceremonias patrióticas, la veneración de los símbolos de la potencia italiana: el águila y el *fascio littorio*.²¹ Para sostener la obra de italianización, la legación proporcionó fondos y asesoría para la escuela del pueblo, dirigida por religiosas salesianas italianas, y la defendió de los embates de la persecución religiosa entre 1926 y 1929.²² La colaboración de los salesianos fue fundamental, como lo explica el ministro italiano Macchioro en un informe de 1927:

[...] los salesianos han mantenido vivo en la colonia el sentimiento de la italianidad. Gracias a ellos la colonia sigue hablando italiano. Valorizar el sentimiento católico en una colonia puede ser útil, incluso bajo el punto de vista de la italianidad, sobre todo en este momento, pues de esta manera nuestros colonos se diferenciarán cada vez más de la población mexicana circunvecina, que tiende al ateísmo por la política del General Calles.²³

En 1928 se dio otro paso fundamental: la fundación de un *fascio*, sección local del Partido Fascista Italiano.²⁴ La sede fue inicialmente en Puebla, más tarde (en 1932) fue trasladada a Chipilo en la llamada Casa d'Italia, en donde se guardaban las insignias políticas (los *gagliardetti*, los *labari*, la bandera tricolor, etcétera)

²⁰ Traducción del italiano.

²¹ Haz de varas con un hacha que cargaban los "littores" en la antigua Roma durante las ceremonias públicas.

²² La primera escuela de Chipilo, fundada en 1916 con el patrocinio de la Sociedad "Dante Alighieri", no pudo funcionar en los primeros años por falta de fondos y por el desorden de la guerra. Fue entregada entonces a los salesianos en 1917 con el nombre de Colegio de María Auxiliadora. Desde 1923, con la ayuda del cónsul italiano en Puebla, obtuvo subsidios por parte del gobierno italiano. En 1933 la escuela tenía 183 alumnos inscritos, más 51 niños en la guardería [ASMAE, Scuole Italiane all'Estero, fasc. 827 (Messico)].

²³ ASMAE, Scuole Italiane all'Estero, fasc. 827 (Messico), Macchioro a MAE, México, 29 de diciembre de 1927. Traducción del italiano.

²⁴ Entre 1927 y 1928 se fundaron ocho *fasci* en territorio mexicano. Ver los progresos del fascismo en México en Savarino [2003]. Sobre la organización fascista en el exterior véase a Domenico Fabiano [1983], Gentile [1995] y Vanni [1934].

junto al retrato de Benito Mussolini. Los varones se convirtieron en miembros del partido; y los niños y niñas, en *balilla* y *giovani italiane* (jóvenes italianas), respectivamente, miembros de las secciones juveniles del Partido Fascista. Chipilo fue entonces el éxito más destacado en la fascistización de la comunidad italiana en México.²⁵ En un informe de 1928, el delegado fascista para México, Eliseo Lodigiani, señaló con orgullo la segura fe fascista de los aldeanos:

Puede decirse que los chipileños se han inscrito al Fascio en masa y si falta alguno todavía, esto no se debe a diferencias políticas sino a antagonismos locales entre familias. Pero incluso éstos que quedan apartados son en el fondo buena gente que con el tiempo se unirá a los demás.²⁶

El fervor patriótico y fascista en la pequeña comunidad fue notado en ese año también por el periodista y escritor Mario Appelius, quien se encontraba entonces en México como corresponsal del *Popolo d'Italia*, el periódico de Mussolini. En Chipilo, que era ya una etapa obligada para todo visitante italiano, participó en la ceremonia de entrega de los emblemas fascistas a los lugareños:

En un salón de la escuela que el gran corazón italiano de Benito Mussolini donó a los hermanos de Chipilo —salón típico de una escuela italiana de provincia— 107 fascistas recibieron el distintivo de la nueva Roma. Mis manos italianas temblaban al desabrochar aquellas toscas camisas para enfilear en los ojales el símbolo del imperio italiano naciente [Appelius, 1933:90].²⁷

Appelius se sintió especialmente impresionado por el aspecto de “destacamento romano” de la colonia. El escritor pasó en medio de “[...] una muchedumbre de campesinos: de un lado los hombres, del otro las mujeres; machos aquellos, fuertes, descamisados, cortados por una raza viril en un granito ciclópico; altas las mujeres y robustas [...] potentes en la gallarda feminidad de su porte” [*ibid.*:86].²⁸ Parecían el prototipo de aquellas huestes romanas celebradas por el fascismo como ejemplo de las antiguas y gloriosas virtudes itálicas.

El mito de Chipilo como heroico destacamento romano, vigilando los límites occidentales de la latinidad, ya se había consolidado. Los valientes colonos de

²⁵ Un breve ensayo sobre Chipilo fue publicado entonces en el Boletín del Ministerio de Relaciones Exteriores: *Bollettino del MAE* [núm. 10, octubre de 1928, pp. 862 y s]. Anteriormente había aparecido un artículo sobre Chipilo en la Revista de los *fasci italiani all'estero*: “Appunti Storici di Chipilo”, *Il Legionario*, núm. 51, 17 de diciembre de 1927, p. 29.

²⁶ ASMAE, AC 1927, Messico, 54-1, E. Lodigiani a Piero Parini, México, 18 de julio de 1928. Traducción del italiano.

²⁷ Traducción del italiano.

²⁸ Traducción del italiano. Appelius, corresponsal del *Popolo d'Italia*, periódico oficial del régimen, viajaba en compañía de Eliseo Lodigiani. El escritor incluyó su magnífico reportaje sobre Chipilo en su obra (*supra*), uno de los mejores libros de viajes del escritor.

la pequeña aldea poblana habían pasado la prueba suprema de la sangre y el fuego, habían regenerado la estirpe al ganar su propia guerra “patriótica” entre 1914 y 1917. Eran, por lo tanto, verdaderos “héroes”, combatientes solitarios y victoriosos contra las fuerzas del caos revolucionario, contra las masas de indios “bolchevizados” que los sitiaban, contra los gobiernos contaminados por la masonería, la “plutocracia” y el “comunismo”. Eran el ejemplo vivo de las virtudes del trabajo, el honor, la virilidad, la frugalidad, la lealtad a la estirpe y el patriotismo ardiente. La voluntad que expresaban de mantenerse “étnicamente puros” en esas lejanas tierras indígenas era una señal importante de que pertenecían a lo más selecto de la orgullosa “raza” itálica.²⁹ En un informe de la legación de 1930, Chipilo es descrita como un auténtico edén creado por la civilización superior del pueblo italiano:

[Chipilo es] una isla de paz y serenidad en la región circunvecina poblada por indios. Cuando se acerca uno a la aldea, se nota claramente el límite de las tierras italianas por el maíz más alto y más tupido, por las plantas mejor alineadas y más cuidadas [...]. Chipilo es una maravilla para mostrar a los italianos y los extranjeros que vienen a México como uno de los más bellos ejemplos de la civilización natural del pueblo italiano, de su espíritu que ha sido vigorizado en medio siglo de exilio. Su flama es sin duda la más encendida y la más sagrada que brilla en el mundo entre los italianos lejos de la Patria.³⁰

El mito de Chipilo funcionó en los dos sentidos. Los italianos de fuera lo elaboraron y defendieron como modelo para todo el continente, observando complacidos como se realizaba el ideal de revivir en aquellas tierras lejanas el antiguo espíritu imperial romano. Por su parte, los chipileños encontraron en el mito la forma de construir una identidad propia, alternativa a la que propagaba entonces el Estado mexicano. “Roma” podía, en este sentido, aventajar a Tenochtitlán como arquetipo mitológico de la nacionalidad.

La italianización y fascistización de Chipilo tuvieron su momento culminante cuando se supo en el pueblo que Italia estaba ganando la guerra contra Abisinia, iniciada en octubre de 1935. El gobierno de Cárdenas apoyó en esa ocasión al país agredido (Abisinia) y participó resueltamente en el programa de sanciones económicas aplicadas a Italia por la Sociedad de las Naciones [Savarino, 2004]. Cárdenas, además, trató inútilmente de sustraer Chipilo de la influencia fascista ofreciendo un ejido a los campesinos del pueblo. Los chipileños rechazaron la oferta en repudio al gobierno “rojo” y cómplice del “complot” ginebrino contra

²⁹ “Appunti Storici di Chipilo”, *Il Legionario*, núm. 51, 17 de diciembre de 1927, p. 29. Traducción del italiano.

³⁰ ASMAE, Scuole Italiane all’Estero, fasc. 827 (Messico), LoMonaco a MAE, México, 29 de septiembre de 1930. Traducción del italiano.

Italia.³¹ El posterior gobierno de Ávila Camacho, en cambio, logró abrirse un espacio estableciendo una escuela oficial en el pueblo entre 1940 y 1943, con el propósito de apartar a los niños de la educación italiana y fascista impartida en la escuela local.

El 9 de mayo de 1936 Mussolini anunció a las muchedumbres reunidas en las plazas de toda Italia que el imperio había regresado en las "colinas fatales" de Roma. La gloria imperial encendió las pasiones nacionales en Italia y entre los italianos esparcidos en todo el mundo: la madre patria se elevaba entonces al rango de gran potencia mundial. El júbilo se propagó hasta la pequeña comunidad poblana, que intensificó entonces la participación emotiva e identitaria en el resurgimiento imperial de Italia.

El fervor nacionalista de los chipileños perduraría sin fisuras durante los años posteriores, al paso con el protagonismo de la madre patria empeñada desde 1940 en una nueva guerra mundial al lado de Alemania. Pero muy pronto el conflicto tomó un rumbo desfavorable y el régimen fascista comenzaba a tambalearse bajo los golpes de las derrotas militares. Durante 1943 se propagó por fin la desgarradora noticia de que Italia, incapaz de sostener el esfuerzo bélico e invadida por tropas aliadas, se había rendido ante sus enemigos. El estado fascista había caído. En Chipilo, los más jóvenes quedaron desilusionados, los demás continuaron aferrándose al mito patriótico hasta el final de la guerra. Un exiliado (antifascista) italiano, quien visitó el pueblo a finales de 1943, escribió decepcionado:

El fascismo hizo estrago en sus corazones. Todos son fascistas, al cien por ciento, incluso después de la caída de Mussolini. "Fascistas de buena fe". Víctimas de los propagandistas coloniales, de los agentes consulares y del cura. [Una mujer del pueblo] me gritó en la cara: "¡Aquí todos somos fascistas! Mussolini es un santo. ¡Lo han traicionado pero al final él será el ganador!" [Frola, 1950:303].³²

La conclusión de la guerra, con la caída definitiva del fascismo y el fin trágico de Mussolini en 1945, marcaron un cambio histórico también en Chipilo. A partir de esa fecha se derrumbó repentinamente toda identificación con la patria de los abuelos y con el país imaginario que había sido transfigurado en el mito. La Italia de la posguerra abandonó los sueños de gloria y volvió a los cauces de una política más modesta y pacifista. En las lejanas planicies de Puebla, los chipileños empezaron entonces un itinerario nuevo, que habría de llevarlos a la integración plena y definitiva en la nacionalidad mexicana.³³

³¹ El ejido consistía en mil hectáreas de tierra de riego, con crédito, en Chihuacán, cerca de Atlixco. Las autoridades y los jefes de familia no aceptaron la oferta, también aconsejados por el cónsul de Puebla y por el cura párroco del pueblo.

³² Traducción del italiano.

³³ En la actualidad, Chipilo mantiene su especificidad étnico-lingüística (dialecto véneto) y su

BIBLIOGRAFÍA

Appelius, Mario

1933 *L'Aquila di Chapultepec*, Milán, Mondadori.

Belli, Piero

1925 *Al di là dei mari...*, Florencia, Vallecchi.

Bertola, Elisabetta

1983 "La revolución mexicana en el ocaso de la hegemonía europea, los reportajes de un corresponsal italiano", en *Historias*, núm. 4, abril-diciembre, pp. 29-47.

Bosworth, Richard J. B.

1991 "Mito e linguaggio nella politica estera italiana", en Richard J. B., Bosworth y Sergio Romano (coords.), *La politica estera italiana, 1860-1985*, Bolonia, Il Mulino, pp. 35-67.

Carrara, Enrico

1925 *Ventotto porti dell'America Latina tra Atlantico e Pacifico con la R. Nave "Italia"*, Turín, Alberto Giani.

Casa Editrice di Pubblicità

1924 *Crociera Italiana nell'America Latina. Anno 1924. Catalogo Ufficiale*, Milán, Casa Editrice di Pubblicità F. De Rio.

Fabiano, Domenico

1983 "I fasci italiani all'estero", en Bezza, Bruno (coord.), *Gli italiani fuori d'Italia*, Milán, Franco Angeli, pp. 221-235.

Frola, Francesco

1950 *Ventun anni d'esilio. 1925-1946*, Turín, Quartara.

Gentile, Emilio

1995 "La politica estera del partito fascista. Ideologia e organizzazione dei fasci all'estero (1920-1930)", en *Storia Contemporanea*, xxvi, núm. 6, diciembre, pp. 897-956.

2003 *Fascismo. Storia e interpretazione*, Roma-Bari, Laterza.

Giuriati, Giovanni

1925 *La crociera Italiana nell'America Latina*, Roma, Istituto Cristoforo Colombo.

Knox, MacGregor

1991 "Il fascismo e la politica estera italiana", en Richard J. B., Bosworth y Sergio Romano (coords.), *La politica estera italiana, 1880-1985*, Bolonia, Il Mulino, pp. 287-330.

Lazzarini, Antonio

1981 *Campagne venete ed emigrazione di massa (1866-1900)*, Vicenza, s/e.

Miserocchi, Manlio

1928 *La Crociera della Nave Italia. L'America Latina attraverso il mio Oblò*, Pistoia, G. Franzini.

Mosse, George L.

1999 *The Fascist Revolution. Toward a General Theory of Fascism*, Nueva York, Howard Fertig.

cohesión comunitaria, aunque sus habitantes están perfectamente integrados en el medio pluriétnico de la región poblana y han abandonado la estricta endogamia de antaño. Sobre la lengua chipileña véase a Romani [1992].

Romani, Patrizia

1992 *Conservación del idioma en una comunidad ítalo-mexicana*, México, INAH, Colección Científica.

Savarino, Franco

2000-2001 "Apuntes sobre el fascismo italiano en América Latina (1922-1940)", en *Reflejos*, núm. 9, pp. 100-110.

2003a *México e Italia. Política y diplomacia en la época del Fascismo, 1922-1942*, México, SRE.

2003b "La rivoluzione messicana nei documenti diplomatici italiani (1910-1912)", en Lamberti, Mariapia y Franca Bizzoni (comps.), *Italia: letteratura, pensamiento y sociedad*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, pp. 265-278.

2004 "La actuación de México en una crisis internacional: el caso de Etiopía (1935-1937)", en *Iberoamericana*, núm. 16, diciembre, pp. 17-34.

Scuola Tipografica Salesiana

1924 *La R. Nave Italia*, México, Scuola Tipografica Salesiana.

Vanni, Clementina

1934 *Suole e fasci all'estero*, Venecia, Stamperia Zanetti.

Zago, José Agustín

1982 *Breve Historia de Chipilo*, Chipilo.

1998 *Los Cuah'tatarame de Chipilloc*, Puebla, s/e.

Zilli Manica, José Benigno

2001 *Italianos en México. Documentos para la historia de los colonos italianos en México*, México, Concilio.

ARCHIVOS:

Archivo Centrale dello Stato (ACS, Roma)

Archivo General de la Nación (AGN, ciudad de México)

Archivo Histórico de la Secretaría de Relaciones Exteriores (AHSRE, ciudad de México)

Archivo Storico del Ministero degli Affari Esteri (ASMAE, Roma)

MEDICINA Y HOMOSEXUALIDAD: PRÁCTICAS SOCIALES EN TENSIÓN

José Arturo Granados Cosme
Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco

RESUMEN: *La discusión del presente trabajo inserta la práctica médica y su posición frente a la homosexualidad en el terreno de los procesos de construcción cultural. Haciendo una revisión de los principales fundamentos de las tradiciones científicas del análisis social, se busca establecer sus nexos básicos con: a) las distintas visiones del mundo que imponen tales tradiciones, b) su influencia en la construcción del conocimiento médico y las reglas de éste, y c) la interpretación que hace cada una acerca del núcleo problemático de la alteridad sexual. El texto busca reconstruir el proceso mediante el cual transitan significados y actos que valoran de formas específicas las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo. Recurriendo a la revisión bibliográfica, se evalúan los principales rasgos que caracterizaron los cambios gestados por el modernismo respecto a la homosexualidad en Occidente.*

ABSTRACT: *The discussion about this paper inserts the medical practice and its position coping with homosexuality in the field of the processes about cultural building. An overview from the main groundings of the sociological currents is made. It looks up an entail between homosexuality and medicine, taking in count: a) the different world visions that the different currents impose; b) how these currents influence over medical knowledge and its rules; c) what is the interpretation each one of them makes about the sexual alterity. The text builds up the process by meanings and acts which worth the homosexual sexual practices pass from the lay prejudice to the scientific "true". By a bibliographic researching, the principal traits which characterize changes made by the modernism in West respect homosexuality are assessed.*

PALABRAS CLAVE: *pensamiento médico, alteridad sexual, cultura, orientación sexual*

INTRODUCCIÓN

La orientación sexual es uno de los referentes fundamentales que tienen los sujetos para construir su identidad; vale la pena profundizar en el impacto de los significados culturales sobre la sexualidad en la experiencia de los individuos. A pesar de la evidencia de que existe una diversidad de prácticas sexuales e identidades basadas en éstas, aun en aquellas sociedades con una fuerte división y separación de los géneros, persiste una categorización basada en la hetero-

sexualidad como norma. En este sentido, resulta interesante que es precisamente mediante los usos del cuerpo para la satisfacción sexual que se genera uno de los principales ordenadores de la conducta humana, con que los individuos se conciben semejantes a unos y distintos a otros. Por ello, toma sentido estudiar la dimensión cultural de la sexualidad como un ámbito en el que la sociedad construye la alteridad.

Pese a que los avances de distintas disciplinas han demostrado que la sexualidad (como cuerpo de representaciones y actos) adquiere características particulares en cada cultura y momento histórico, se sigue considerando que ésta se encuentra determinada por la biología. Por ello, es pertinente reconstruir el proceso mediante el cual se elabora un significado de la sexualidad atravesado por las nociones vigentes de normalidad y anormalidad, dado que esto genera procesos de inclusión y exclusión social. Resulta también pertinente identificar la forma en que los agentes del capital cultural dominante difunden, reproducen y legitiman tales nociones. Aquí nos ocupa la medicina occidental y vale decir que estamos considerando a la medicina como un conjunto de saberes y prácticas, un producto cultural en sí misma, y determinada por el orden simbólico vigente.

En 1973, la comunidad epistémica de la American Psychiatric Association (APA) dejó de considerar a la homosexualidad como una enfermedad mental. Este hecho ocurrió sólo después de fuertes cuestionamientos de las ciencias sociales hacia la práctica psiquiátrica, y también luego de que los movimientos de liberación homosexual plantearan una cuestión trascendente para estas ciencias, como cuestionar el orden simbólico y sus fundamentos [Bourdieu, 2000].

Este hecho puede tener distintos significados, como el reconocimiento de una equivocación científica o una exculpación por la persecución oficial a los homosexuales y su sometimiento a inútiles tratamientos farmacológicos y terapéuticos que violaban su dignidad humana. ¿Cómo se explica que las ciencias médicas dieran prioridad al estudio de las causas biológicas o sociales de la homosexualidad a partir de la errada premisa de estar estudiando una enfermedad?, ¿cómo se constituye el proceso mediante el cual la psiquiatría legitimó largamente su postura ante la homosexualidad?

Desde nuestra perspectiva suponemos que, aludiendo a su carácter científico, la psiquiatría se convirtió en el aval "neutral" de un proceso ideológico de *anormalización* de la homosexualidad. Este supuesto, sin embargo, se sitúa en una frontera compleja: los límites entre lo biológico y lo cultural, lo esencial y lo construido, la ciencia natural y la ciencia social, así como de los paradigmas que las sustentan.

CULTURA

Aunque se reconoce que existen avances en el reconocimiento de la diversidad sexual y de los derechos de las denominadas minorías sexuales, también es cierto que un importante sector de la sociedad ha sido excluido por no responder a la serie de prescripciones que indica la cultura en relación con la sexualidad; de ahí que tratar el asunto de la óptica médica sobre la homosexualidad tenga como resultado una relación privilegiada para un análisis desde la antropología de la cultura.

La sexualidad, como la conocemos en la actualidad, es un constructo cultural. Una noción coloquial de cultura la asocia con la educación o la ilustración; con esta idea, se asume que la cultura se adquiere de manera individual, en el cúmulo de conocimientos, y aptitudes intelectuales y estéticas. Esta noción deriva de una separación "espiritualizante" de la cultura y sus bases materiales.

Como sustantivo independiente, la cultura no fue un concepto importante sino hasta el siglo XVIII, y su uso se hizo común hasta el XIX. Parece ser que originalmente el término estuvo asociado con la atención del crecimiento natural y posteriormente se extendió al "desarrollo humano" [Williams, 2000:87]. Si bien la primera raíz del término se refiere a la agricultura (cultivo), su extensión al "cultivo de criaturas" implica además del crecimiento (físico), una tendencia de la cepa natural a transformarse en "lo deseado" [O'Sullivan *et al.*, 1997:88]. Se reconoce que el concepto de cultura se delimita como un campo diferenciado de manera tardía, y esto coincide con el renacimiento, la modernización y el desarrollo del capitalismo [García Canclini, 1990].

Como parte de la secularización de la vida social del modernismo, se gesta la autonomía de la ciencia separándola de la cultura (recordemos que en el medioevo lo que hoy conocemos como ciencia y cultura integraban una unidad). Esta oposición se agrega a las ya prevalecientes entre civilización y cultura, o cuerpo y alma, que en su conjunto forman parte de una ruptura paradigmática en un contexto sociopolítico caracterizado por el ascenso de la burguesía ilustrada que desplazó a la aristocracia.

En este sentido, la consideración de que el campo de la cultura y el de lo material son ámbitos de distinto orden ha sido refutada por los marxistas, quienes postulan que la producción de valores, significados e ideas, tienen una base material innegable; por lo tanto, para analizar la cultura debe pensarse al mismo tiempo en lo ideal y lo material. De esta forma, la cultura podría ser definida como el conjunto de respuestas colectivas a necesidades vitales y su universo puede delimitarse al cúmulo de actividades, bienes u objetos que no están dados en la naturaleza. Aunque prevalece la separación entre naturaleza y civilización, se reconoce el basamento material de la creatividad humana.

Otros postulados plantean que no se produce sólo aquello que satisface necesidades de sobrevivencia, sino que la producción tiene finalidades que trascienden esta utilidad; es decir, la producción de bienes u objetos que satisfacen las necesidades adquieren un “plus”, y si bien es cierto que la necesidad determina la creación humana, a los satisfactores creados se les atribuyen sentido y significados específicos. La dimensión de la cultura está precisamente en el sentido y la significación, con lo que podemos arribar a una definición más consensuada de la cultura como el conjunto de procesos de producción, circulación y consumo de la significación en la vida social [García Canclini, *op. cit.*].

Todo hecho cultural implica bases materiales. Hay prácticas culturales cuya base material conforma un patrimonio claramente tangible, pero existen hechos culturales cuyo patrimonio es de orden intangible, como es el caso del conocimiento. No obstante, hasta este patrimonio tiene bases materiales aunque no siempre sean fácilmente identificables. Hay entonces una unidad indisoluble entre la materialidad y su significado; empero, aunque la cultura es el fenómeno de la significación y éste tiene cierta autonomía de sus bases materiales, nunca es independiente de éstas.

De esta forma, la cultura es la producción y reproducción sociales de sentido, significado y conciencia, la esfera del sentido que unifica las esferas de la producción (la economía) y de las relaciones sociales (la política) [O’Sullivan, *op. cit.*]: “configura nuestra forma de ver el mundo [...] constituye una reserva de conocimientos y de experiencias sobre formas útiles y adecuadas de hacer las cosas [...] como la forma de vivir juntos, como los valores integradores” [UNESCO, 2000:119, 124].

En la antropología, la elaboración conceptual de cultura estuvo motivada por el propósito de identificar el significado de las costumbres y modos de pensar, aparentemente incomprensibles, que otras sociedades habían desarrollado. Se plantearon algunos postulados para su estudio: a) la vida social no es un caos incomprensible, b) la vida social está ordenada a través de hábitos y estructuras de pensamiento, c) los hábitos y formas de pensar tienen sentido para los integrantes de una sociedad y son específicos, y d) tal sentido puede ser develado por la investigación antropológica.

La hipótesis central es que la vida social está ordenada a través de símbolos organizados en sistemas; el objetivo de la antropología es, en consecuencia, entender la lógica del orden simbólico y sus prácticas. Así, la cultura se expresa en los códigos que comparte un grupo social y que otorgan significados más o menos comunes a las acciones.

La integración de la sociedad requiere procesos permanentes de asignación e incorporación de la cultura en los sujetos. En esta integración, la sociedad conforma su patrimonio cultural con los constructos que legitiman determinado

orden social. De esta manera, la cultura es la serie de atributos que permiten considerar a un individuo como perteneciente a un grupo social o a otro, serie que al mismo tiempo constituye la normatividad social que define criterios de inclusión y exclusión de los individuos, según la ideología predominante. Mediante la cultura, el individuo integra su sistema de identidades y se relaciona con su realidad, ya sea de manera armónica o a pesar de ésta.

Entre algunos elementos identitarios podemos mencionar la raza, la clase social, la etnia, el género y la orientación sexual. En relación con esta última, en este ensayo se plantea que la penalización social de la homosexualidad se basa en argumentos que son producto de elaboraciones culturales que forman parte de una ideología de la sexualidad, la cual ha conseguido la hegemonía, entre otras cosas, gracias a la ciencia. En ese sentido, intento explicar el papel que la medicina, como conjunto de saberes y como práctica social, ha tenido en la estigmatización de la homosexualidad.

SEXUALIDAD Y CIENCIA COMO CONSTRUCTOS CULTURALES

Es necesario precisar que el interés científico por las prácticas sexuales se documenta a finales del siglo XVIII, a partir del cual la conducta sexual ha formado parte del campo de la medicina;¹ inicialmente, fue estudiada y tratada por la psiquiatría, y recientemente por el psicoanálisis. A partir de entonces, los fenómenos de la sexualidad y las prácticas sexuales han cobrado especial interés en el campo de lo médico, ya sea por sus efectos demográficos, por la transmisión de enfermedades o por sus expresiones violentas (acoso, abuso o violación); por tanto, la preocupación médica se ha enfocado en las consecuencias negativas de las prácticas sexuales.

En tanto, el interés de la sexualidad como medio para el bienestar y recurso para la salud mental comenzó a cobrar interés hace poco. Así, comienzan a replantearse las nociones que sustentaron la posición de la medicina en relación con las categorías que se habían construido sobre la sexualidad.

De hecho, algunos planteamientos nuevos, provenientes de disciplinas distintas a la medicina, incluyeron asumir la sexualidad como una construcción social en sí misma [Foucault, 1999], alrededor de la cual se articulan significados, actitudes y creencias, que derivan en prácticas asociadas con las formas en que los sujetos se procuran el placer sexual. Esta premisa es asumida en este trabajo.

¹ En torno al malestar han existido distintas racionalidades de las que se han derivado diversas prácticas. En Occidente, la predominante es aquella que denominamos de manera general como medicina; por lo anterior aclaramos que cuando hablamos de "lo médico" suponemos la abstracción de esta práctica en relación con otras, llámensele tradicionales o alternativas.

Con frecuencia, se menciona que en la antigua Grecia había tolerancia a la homosexualidad. Sin embargo, es conveniente matizar tal afirmación, pues había acotaciones en cuanto a los varones: sólo entre un adulto y un adolescente [Vera, 1998]; en algunos casos era idealizada [Azoubel, 1996], pero parece ser que la aprobación se restringía a las relaciones entre maestro y discípulo. Algunas investigaciones arqueológicas aportan elementos que delimitan tal situación, ya que se ha documentado que el rol del varón penetrado era desvalorizante en el ámbito social, e implicaba un significado de subordinación o dominación en tanto era aceptable en los alumnos o los esclavos, pero duramente criticado en los maestros y amos, porque ser penetrado era considerada una acción de sometimiento que no se podía disfrutar.²

Entonces, es posible plantear que las acotaciones a las prácticas homosexuales entre varones se derivan de la desvalorización de la sexualidad de las mujeres, ya que al asociar la homosexualidad con lo femenino, la homosexualidad asume los atributos de pasividad, debilidad, ausencia de placer y disposición incondicional al deseo masculino. Podemos suponer que pese a cierta tolerancia, en las relaciones homosexuales de la antigua Grecia se reproducían los roles de género basados en la división sexual del trabajo. Como veremos más adelante, dicha división es la principal determinante cultural en el rechazo a la homosexualidad.

Al parecer, la vinculación erótico-afectiva entre personas del mismo sexo ha estado presente en los registros más antiguos de la historia, pero hay evidencias de que el término homosexualidad es un concepto relativamente nuevo, acuñado por un psiquiatra forense que lo utilizó en 1882 para definir la orientación homosexual como una perversión, en el libro *Psychopatis sexualis* [Cáceres, 1997; Vera, *op. cit.*]. Si bien otros autores [Santos, 2002] ubican la formulación del término homosexual un poco antes (en 1869), el planteamiento provino de un interés médico. Por su parte, Bourdieu [2000] menciona que la categorización de los individuos en función de sus prácticas sexuales es más reciente, y sugiere que después de la Segunda Guerra Mundial se estableció la oposición entre homosexualidad y heterosexualidad, imponiéndolas como exclusivas.

Los antecedentes mencionados no excluyen que antes del modernismo existieran actitudes negativas hacia las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo. Antes bien, lo interesante es que con las transformaciones culturales que acompañaron al iluminismo, el rechazo a la homosexualidad adquirió el estatuto de delito, por parte de la jurisprudencia; y de patología, por las ciencias médicas. De hecho, Foucault [1999] postula que, más que un avance objetivamente científico, se dio un traslado

² Tal hipótesis se deriva de estudios sobre diversos gráficos de la época, en los cuales los sujetos penetrados no muestran erección. Esto permite suponer que se intentaba expresar que la penetración no podía ser disfrutada por los sujetos pasivos.

de significados del discurso premoderno a uno nuevo, ahora científico, arropado por la autoridad que brindaban a la ciencia sus pretensiones de razón y verdad absoluta. En muchos casos, el prejuicio antes inserto en un discurso lego se convirtió en criterio de verdad a través de los tecnicismos de la ciencia moderna

[...] y el sólo hecho de que se haya pretendido hablar desde el punto de vista purificado y neutro de una ciencia es en sí mismo significativo. Era, en efecto, una ciencia hecha de fintas, puesto que en la incapacidad o el rechazo a hablar del sexo mismo, se refirió sobre todo a sus aberraciones, perversiones, rarezas excepcionales, anulaciones patológicas y exasperaciones mórbidas. Era igualmente una ciencia subordinada en lo esencial a los imperativos de una moral cuyas dimensiones reiteró bajo los modos de la norma médica [Foucault, 1999:67 y s].

Las más importantes prescripciones sobre los usos del cuerpo pasaron de ser ordenamiento canónico a postulado científico. En la óptica y discurso médicos, los homosexuales han sido mirados por la tradición psiquiátrica y psicoanalítica como enfermos; y el ejercicio de su sexualidad, como una perversión sexual. Desde el pensamiento médico, el tratamiento efectivo de un trastorno debe orientarse a la erradicación de sus causas, por lo que la medicina enfocó sus esfuerzos a encontrar los orígenes de la homosexualidad, y en ese sentido se han postulado distintas teorías. En algunos casos fue considerada resultado de la desregulación de los procesos de diferenciación sexual del cerebro [Leite, 1988] o de una estructuración defensiva de conflictos no resueltos en el complejo edípico [Opler, 1991].

Más allá de la mirada clínica³ que observó con curiosidad las prácticas construidas ya como alteridad de la norma, el acto médico se constituyó en tal mediante la aplicación de criterios valorativos ahora técnicos. La anamnesis misma, como método (científico) para el diagnóstico de las alteraciones, conservaba los procedimientos de la confesión religiosa; en el rito de la consulta médica se reeditaba el discurso del enfermo como evidencia empírica para la categorización de su patología. Los psiquiatras del siglo XIX asignaban nominaciones como “atentados a las costumbres” o “aberraciones de los sentidos genésicos” a quienes los consultaban o eran remitidos a ellos a causa de sus “horrores”. De hecho, “[...] los placeres más singulares eran llamados a formular sobre sí mismos un discurso verídico que ya no debía articularse con el que habla del pecado y la salvación, sino con el que habla del cuerpo y de la vida —con el discurso de la ciencia—” [Foucault, 1999:81].

³ Foucault caracteriza la “mirada clínica” como el resultado de una transición de un discurso metafórico premoderno a un discurso científico, cuyos componentes suponen solidez, objetividad, “densidad”, meticulosidad en la observación y sustento en la evidencia empírica. En este “desplazamiento de los dominios” se configura la “medicina positiva” [Foucault, 1979:1-15].

Vale la pena profundizar en las características que el mismo Foucault distingue para el discurso médico sobre las alteraciones de la sexualidad en las culturas Occidentales, ya que se trata de procedimientos mediante los cuales el conocimiento del sexo en el Occidente moderno pone en operación los rituales de la confesión y los postula como regularidad científica: “¿cómo se logró constituir esa inmensa y tradicional extorsión de confesión sexual en formas científicas?” [*ibid.*:84]:

- a) Mediante una codificación clínica del “hacer hablar” convirtiéndola en anamnesis, llevando el relato de sí mismo al campo de observaciones científicamente aceptables, traduciéndola en signos y síntomas.
- b) Atribuyendo a la conducta sexual la capacidad de generar toda una gama de consecuencias (“no hay enfermedad ni trastorno físico al cual el siglo XIX no le haya imaginado por lo menos una parte de etiología sexual” [*ibid.*:83]). Lo ilimitado de éstas justifica el carácter exhaustivo de la normatización sexual.
- c) Postulando que la sexualidad posee una latencia intrínseca. Se considera que su funcionamiento es todavía oscuro, pero se asegura que tiene grandes y graves consecuencias en la salud aunque los mecanismos sean desconocidos, motivo por el cual hay que “arrancarle” sus secretos; de ahí la articulación entre la “obligación confesional” y una práctica que aspira a ser científica.
- d) Mediante el método de interpretación. Si para descubrir dicha latencia se obliga a la confesión, se tiene implícito que hay un confesor, lo cual implica a su vez el poder de sancionar; esto es así porque el trabajo de producir la verdad (la confesión) debe pasar por una validación científica realizada por quien sanciona: “el que escucha no será sólo el dueño del perdón, el juez que condena o absuelve; será el dueño de la verdad” [*ibid.*:84]; y
- e) Mediante la medicalización. La confesión se codifica en formas terapéuticas; “el sexo ya no será colocado sólo en el registro de la falta y el pecado, del exceso o de la transgresión —lo que no es más que una trasposición— sino en el régimen de lo normal y de lo patológico” [*ibid.*:84 y s].

De esta manera arribamos a una discusión en que consideramos necesario remitirnos a la constitución misma de los paradigmas; es decir, a la construcción de esos lentes con los que a partir de la época moderna se miran y se explican los fenómenos. Lo que hoy denominamos ciencia es en sí misma un producto cultural y, en consecuencia, no está exenta de determinaciones ideológicas [Marx *apud.* Danel, 1977] e históricas [Kuhn, 1972]. Por paradigma entendemos los modos de construcción del conocimiento. En consecuencia, éstos definen modos de mirar el fenómeno humano, esquemas para concebir la realidad, de manera que se delimitan espacios simbólicos en los que tienen lugar las acciones de los sujetos; en ese sentido, toda práctica social es resultado de un paradigma específico.

Pero no sólo es relevante la mirada, es quizá más importante lo que se escoge mirar. Las distintas culturas dan cierta prioridad a determinados temas en

tanto les resultan problemáticos: "Son precisamente estos temas los que ayudan a entender cómo en cada sociedad la jerarquía de los objetos de estudio y las estrategias del prestigio científico pueden ser cómplices del orden social" [García Canclini, *op. cit.*:10].

En este caso, la práctica médica como cuerpo de conocimientos y acciones es resultado de la mirada científica que impuso la modernidad, una mirada basada en la búsqueda de explicaciones de la alteridad. Pero la medicina no sólo incluyó las alteraciones del cuerpo, sino también las de la mente; incluso, trascendió a las alteraciones del comportamiento humano y abarcó hasta la conducta sexual. La ampliación de su campo de acción puede suponer una (intencionada o no) afiliación a un orden social específico, que en lo sexual se caracteriza por su base heterosexual, dominio de lo masculino sobre lo femenino y explicaciones fundamentalmente biológicas (es decir, esenciales y predeterminadas).

LOS PARADIGMAS Y LA NATURALEZA DE LAS EXPLICACIONES

El carácter histórico de los paradigmas nos habla también de que éstos cambian conforme las condiciones sociales y culturales vigentes. Por ejemplo, un punto de inflexión en las formas de conocimiento se da entre la tradición aristotélica y el modo galileano de hacer ciencia, "[...] se deja de mirar al universo como un conjunto de sustancias con sus propiedades y poderes para verlo como un flujo de acontecimientos que suceden según leyes" [Mardones, 1987:18]; en esa medida también hay un cambio en la forma de comprender el mundo, una transición que va de la metafísica y lo finalista, a una funcional y mecanicista [*ibid.*]. Galileo desarrolló un modelo mecanicista de la causalidad de los hechos que sentó la base del positivismo, el cual se consolidó como método predominante. Pero el positivismo es, además de método, una actitud en la que se funda una forma de explicar el mundo: su modelo explicativo se basó en los métodos de las ciencias empíricas.

Todo paradigma predominante encuentra en su definición de lo que es cierto o verdadero sus propios recursos de legitimación y reproducción; éstos se constituyen en criterios de validez científica; para considerar cuándo una explicación es verdadera, el modelo científico positivista se basa en una noción lineal de causa-efecto. En consecuencia, la preocupación científica fundamental se concentra en la identificación de la causa inmediata de los hechos.

Otro criterio básico es la demostración de la relación causa-efecto, lo que implica que el hecho que se explica pueda ser manipulado mediante la reproducción de las condiciones que son su causa; es decir, que sea repetible. Este último criterio es de primordial importancia, ya que refleja el interés por encontrar leyes universales identificando regularidades en la ocurrencia de los hechos.

Como positivista, Durkheim se propuso precisar la causalidad de los fenómenos sociales considerando a la sociedad como una entidad ontológica real (con su propio orden); en consecuencia, el conjunto social fue pensado como un sistema ordenado de elementos y como un conjunto de significados (orden simbólico). Con estas premisas se fue postulando un “método sociológico” que considera a los fenómenos como externos, previos e independientes de la acción consciente del individuo. Refiriéndose a los significados, Durkheim distinguió las representaciones colectivas de las individuales, que en ese sentido corresponderían al campo de la psicología. Por su parte, las colectivas serían el objeto de las ciencias sociales que estudiarían “lo social” como un conjunto de fenómenos sociales en sí mismos, separados de los sujetos que los representan. Tal postura implicaba la exigencia al científico de mantenerse a distancia del objeto así como la eliminación de sus propias valoraciones (objetividad).

Tomar un acontecimiento en un periodo que se define por la última causa es un procedimiento funcionalista, ya que los hechos sólo se explican por su utilidad en un sistema dado. En este orden de ideas, los hechos se producen porque con su función contribuyen a la estabilidad y reproducción del sistema; así, una institución o conducta son explicadas por la función que tienen en el sistema de cosas, pensando que tal sistema es, *a priori*, regular, normal o deseable. Tal explicación tiene el riesgo de describir sólo una parte de un proceso más extenso, e ignora o reduce a negociaciones individuales (con el fin de la preservación del sistema) lo que en realidad es el complejo conflicto social, la verdadera naturaleza humana. En otras palabras, las causas en este modelo no serán buscadas en el orden social mismo y éste no será impugnado.

El predominio y la legitimidad que consiguieron las ciencias naturales, aunados al esfuerzo de las ciencias sociales por respaldar su validez científica, llevó a los funcionalistas sociales a explicar los fenómenos humanos desde una visión naturalista. El mejor ejemplo de esto ha sido la sociobiología, en la que el traslado de las leyes que operan en los niveles de organización biológicos a los niveles social y cultural ha ganado cierta popularidad. De este modo se formula una visión del mundo basada en el equilibrio, en el orden y en la regularidad; desde este punto de partida, lo que se plantea como “problema” a investigar es precisamente lo que rompe con tal orden, planteándose como nudos problemáticos todo lo que no cumple con su respectiva función para el mantenimiento del equilibrio; es decir, la alteridad.

En ese sentido, la alteridad sexual que representa la homosexualidad se constituye como un tema de investigación, pues no responde a la prescripción que vinculan los actos sexuales con el fin de la reproducción. Los usos sexuales del cuerpo están normatizados por la prescripción de la función reproductora, de tal

modo que los individuos que mantienen relaciones sexuales con personas de su mismo sexo contravienen dicha funcionalidad y ponen en riesgo al sistema.

Foucault documenta la construcción de analogías entre los fenómenos biológicos y la explicación de las relaciones sociales reguladas por el sexo. Llegó a conjuntar una serie de interpretaciones de lo biológico que pretendieron dar sustento al arbitrio de los juicios médicos sobre el comportamiento sexual.

Sorprende la diferencia cuando se compara lo que en la misma época era la fisiología de la reproducción animal y vegetal con esos discursos sobre la sexualidad humana [...]. A lo largo del siglo XIX, el sexo parece inscribirse en dos registros de saber muy distintos: una biología de la reproducción que se desarrolló de modo continuo según una normatividad científica general, y una medicina del sexo que obedeció a otras reglas de formación, entre ambas ningún intercambio real, ninguna estructuración recíproca. La primera, en relación con la otra, no desempeñó sino el papel de una garantía lejana y muy ficticia: una caución global que servía de pretexto para que los obstáculos morales, las opciones económicas o políticas, y los miedos tradicionales, pudieran reescribirse en un vocabulario de consonancia científica [Foucault, 1999:69].

La objetividad científica exige la exclusión del sujeto en los fenómenos; en el caso de las ciencias sociales, esto se traduce en la noción de la "ignorancia del nativo", la inconsciencia del sujeto en las acciones que ejecuta. En esa perspectiva, se establece el dominio de quien detenta el conocimiento sobre el sujeto-objeto (el individuo convertido en paciente), quien vive e interpreta su circunstancia confundido en su percepción especulativa, ignorante de las verdaderas causas de su condición. Por lo tanto, ni en el acto diagnóstico ni en el terapéutico tiene algo que decir, y está obligado a responder todo cuestionamiento y acatar toda orden en "su beneficio". En el caso de la práctica médica, quien posee el conocimiento es el médico, y éste se encuentra en posibilidad de establecer una relación de dominio frente a "su paciente", que ignora "las causas reales" de su malestar, y que incluso no comprende por qué su conducta es considerada así. El conocimiento científico, como capital cultural, otorga al científico (el médico en este caso) un poder sin precedentes: el manejo de los procesos vitales de los individuos (nacimiento, dolor, muerte y conducta).

Las prácticas sociales, como la práctica médica, además de ser consecuencia del posicionamiento de los sectores sociales en las relaciones de poder, son también hechos que se expresan en exigencias y operan como criterios de pertenencia y desarraigo que, en materia de sexualidad, no requieren expresarse formalmente, son dadas por hecho. Una vez elegido el objeto de estudio de la sexualidad, se buscó establecer mediante la observación de las prácticas sus supuestas regularidades y fines. Estos dos criterios definirían las funciones de los actos sexuales y proporcionarían las leyes del comportamiento sexual.

De esta manera, concebir a la reproducción de la especie como la función de las prácticas sexuales configura consecuentemente leyes de conducta sexual en la cual la heterosexualidad adquiere supremacía y legitimidad, confiriéndole el sentido de la regularidad normal de la sexualidad, premisa que marcó los límites entre lo normal y lo patológico. Alrededor de este eje se elaboró toda una taxonomía de las prácticas sexuales con las que se categorizan a los sujetos. Aunque la historia hace suponer que los homosexuales han estado siempre presentes, parece ser también que su presencia ha sido minoritaria; por ello, bajo el criterio de regularidad, la homosexualidad es tipificada como una alteración de la normalidad sexual y, por lo mismo, una patología. En la ruta de la ciencia positiva la siguiente pregunta es ¿cuál es la causa de tal anormalidad? Esta formulación marcará un punto de no retorno en el que los puntos de partida no se vuelven a cuestionar sino hasta finales del pasado siglo.

La medicina, como cuerpo de conocimientos contruidos a partir del modelo de causalidad mecánica de las ciencias naturales, mira entonces la enfermedad como alteración del funcionamiento normal del organismo. La separación mente-cuerpo, proveniente desde la tradición aristotélica, basa ahora sus reales, lo cual significa que el individuo, su cuerpo y su psique son percibidos, análogamente a la máquina, como un conjunto articulado de partes funcionando armónicamente. En ese sentido, la enfermedad es una falla de la "máquina humana", cuya causa se encuentra en la "avería" de una de sus partes y, en consecuencia, el tratamiento consiste en la reparación de la parte afectada o, en el peor de los casos, en el aislamiento de la "máquina descompuesta". Las enfermedades mentales y la creación de los manicomios expresan claramente esta analogía. La práctica médica se caracterizó entonces por una visión mecanicista de los procesos que estudia [Capra, 1985], y supone que las relaciones humanas se basan y determinan en la biología.

Como resultado de su formación en el paradigma positivo, los médicos no sólo aplican sus conocimientos y despliegan sus habilidades técnicas a través de sus prácticas, sino que aplican sobre su objeto (el sujeto enfermo) una serie de acciones que trascienden el ámbito instrumental, y en ello incluyen sus propias valoraciones sobre el cuerpo y sus usos, materializando así significados valorativos.

Identificar el carácter social de la práctica médica nos permite procesar la forma en que las ciencias médicas han realizado la construcción teórica de su objeto de estudio, así como identificar que la noción de enfermedad es también una elaboración cultural. Por su parte, la enfermedad en el paradigma positivista se basa en una definición de normalidad acuñada por determinados valores hegemónicos que tienen a su favor criterios estadísticos. Así el dato numérico, el promedio, proviene de particulares valoraciones que equiparan el "deber ser" con lo normal. Las "enfermedades del comportamiento" serán producto de una taxonomía basada sobre todo en este criterio que se dice "objetivo". En esta pers-

pectiva, la función que adquiere la medicina respecto de la alteridad es el restablecimiento de las capacidades del individuo para que éste pueda desempeñar las funciones que le han sido destinadas en la sociedad; es decir, su rol social.

Toda construcción teórica es heredera de tramas conceptuales previas que determinan, mediante los modos de construcción de su objeto, la naturaleza de este mismo. Podemos distinguir dos aproximaciones en el análisis de la práctica médica vinculadas en una base positivista, pero con enfoques específicos; cada una con sus propias consecuencias teórico-prácticas: el estructural funcionalismo y el materialismo histórico. La primera se basa en la concepción durkhemiana de sociedad y causalidad que ya revisamos; en este caso, la estructura social es definida como el conjunto de modelos culturales normativos institucionalizados en el sistema e interiorizados en la personalidad de sus miembros y otorga sustento teórico a la reproducción del sistema social, por así "convenir" a sus miembros.

EL ESTRUCTURAL FUNCIONALISMO: LA INDICACIÓN DE LOS DESTINOS

El estructural funcionalismo llega a superar la analogía que hicieran la perspectiva spenceriana entre el mundo biológico y social. Sin embargo, su concepción de sociedad permanece y se restringe a un sistema en permanente equilibrio, donde se da una interacción ordenada de sus partes y sus individuos, quienes se relacionan incorporando, sin grandes mediaciones, las estructuras culturales exteriores y preexistentes. Se trata de un abordaje que pretende que la sociedad sea estática en cierto modo, y cuyo funcionamiento supone el compromiso inconsciente del sujeto en la reproducción social a través del ejercicio de roles, funciones y relaciones sociales preestablecidas y mandatadas por un invisible mando social que dice fundarse en el interés general.

La organización de la sociedad es entendida con la teoría de la acción. Para ello, se requiere del equilibrio sistémico al que contribuyen tanto las prácticas de los particulares como los subsistemas de la sociedad. Mientras el subsistema de "personalidad" se vincula con las características orgánicas y emocionales del individuo para su correcta adaptación al sistema, el subsistema "cultural" establece las pautas simbólicas de comportamiento y de valor [Parsons, 1951]. En esta trama conceptual, la dinámica social es atribuida a la búsqueda permanente de las adecuaciones coercitivas para el funcionamiento óptimo y la autoreproducción del sistema; visto así, el cambio sólo se concibe dentro de la normatividad social y orientado al perfeccionamiento de la formación social, pues se enfatiza la noción del cambio, no la de la transformación. En este caso, la práctica médica es considerada un subsistema social, y la intervención médica estaría destinada a la detección de desviaciones y su corrección.

El control de la disfunción (anormalidad) se basa en un complejo sistema de calificación y normatividad social que requiere de la intervención de la práctica médica como medio de solución. Pero la calificación no se restringe a disfunciones cuyo fondo es claramente biológico, puesto que la autoridad médica amplía su labor a otros procesos; desde la visión estructural funcionalista, dichos procesos obstaculizan el desempeño de los roles sociales de los individuos [Waitzkin y Waterman, 1981]. La calificación de un sujeto como enfermo mental, por ejemplo, incluye también considerarlo imposibilitado para actuar en sociedad; y ante el fracaso de la acción terapéutica, el siguiente paso es su reclusión.

La sexualidad es un ámbito de la actividad humana que fue abarcado por la práctica médica con una base positivista. Dentro de una interpretación estructural funcionalista, las prácticas sexuales fueron medicalizadas por una visión naturalista que retroalimentó las nociones prejuiciadas del conocimiento lego y del conocimiento religioso. Se conformó así una representación social de la sexualidad, determinada por las diferencias biológicas entre varones y mujeres, que la comunidad epistémica de las ciencias médicas adoptaron acríticamente como premisa, sin volver a reflexionar sobre ellas, produciendo una gran cantidad de estudios sobre la alteridad sexual cuyas bases "científicas" no diferían mucho de las ideas comunes y corrientes.⁴

Por la influencia de las ciencias naturales, el abordaje pretendidamente científico sobre la homosexualidad buscó sus causas elaborando, más que teorías, diversas hipótesis: por ejemplo, la genética y la endocrina, que no aportaron elementos suficientes para demostrar una esperada desventaja biológica. Sin posibilidades contundentes, y con la premisa de que las relaciones sexuales expresan el estado mental de los individuos, el estudio y tratamiento de la desviación sexual fue adjudicado a las ciencias médicas.

La representación social y científica de la sexualidad como hecho biológico se expresa en la asignación social de estereotipos y roles sexuales, y encuentra su justificación en el argumento de que los vínculos sexuales están definidos para ser medio de la reproducción de la sociedad a través de la reproducción biológica, por lo que varones y mujeres tendrían la procreación como mandato en

⁴ Es necesario precisar que tradicionalmente se considera que el avance científico influye en el conocimiento popular y lo lleva a liberar de sus prejuicios; no obstante, en este caso podría entenderse que la comunidad epistémica, constituida finalmente por sujetos construidos, es portadora de las nociones dominantes sobre las prácticas sexuales y en un momento determinado éstas alcanzan la forma de premisa que guía la investigación y construye el objeto de conocimiento. Si esto es así, el hecho de considerar *a priori* las prácticas homosexuales como problema, reflejaría una contradicción tradicionalmente negada por "la ciencia": que ésta es influida por nociones previas que provienen del conocimiento popular.

sus prácticas sexuales.⁵ La reproducción biológica requiere (sin considerar los nuevos métodos de fecundación *in vitro* que incluso prescindirían de la participación de los varones) del vínculo sexual entre un varón y una mujer. Con ello, las relaciones no heterosexuales fueron estigmatizadas y llevadas al terreno de la anormalidad, sus portadores fueron percibidos como agentes de riesgo para la integración social y como amenaza para la supervivencia de la sociedad misma, a causa de su renuencia a cumplir con las funciones y roles reproductivos que la biología "prescribe".

En esta perspectiva, la práctica médica cimbró sus funciones y la consecuente generación de conocimientos en la identificación del "desviado" o de la conducta "desviada" y el tratamiento para su reincorporación al cumplimiento del rol social según su sexo. La intervención médica supone una salida "integradora" mediante la curación, pero tal procedimiento implica en muchos casos la exclusión social mediante la etiquetación de enfermo, lo cual permitió la discriminación sistemática.

EL MATERIALISMO HISTÓRICO Y LAS REVELACIONES DEL ORDEN

La segunda corriente de interpretación de "lo médico" es el materialismo histórico. En este caso hay una noción de sociedad como estructura que contiene las dimensiones económica, política e ideológica. La perspectiva materialista entraña también una visión teórica evolucionista de la organización social, al considerar que a través del modo de producción se establecen etapas por las que han de transitar las sociedades de manera progresiva y sucesiva. Marx propuso la dimensión económica como la infraestructura que determina a la superestructura en donde se configuran las dimensiones política e ideológica. En la primera ubicó la cuestión del poder; y en la segunda, primordialmente, la de la cultura.

En relación con la antropología, Ortner [1993] distingue dos escuelas marxistas: la estructuralista y la economicista. Considera que la primera desarrolló en realidad el campo antropológico; los marxistas estructurales dieron una función central a los hechos culturales en los modelos de los procesos sociales. El enfoque de la cultura por el marxismo privilegió el concepto de ideología y fue

⁵ En articulación con el subsistema religioso, que en la cultura judeocristiana nos remite al mito originario del pecado entre Adán y Eva (hombre y mujer), las formas de procuración del placer sexual se sometieron a la finalidad reproductiva, y se generó la noción de normalidad sexual en términos de la funcionalidad de la unión heterosexual. Lévi-Strauss [1981] identificó para diversas culturas el predominio de un modelo de familia que dichas sociedades consideran ideal: se trata de la unidad básica mediante la que se reproduce biológicamente la sociedad y, por lo tanto, se caracteriza por estar compuesta por padres e hijos, unión monogámica y heterosexual de los padres.

abordada en términos del papel que juega en la reproducción y legitimación del orden social prevaleciente.

El marxismo explicó las representaciones sociales considerando que éstas se encontraban insertas en la ideología, como un sistema de representaciones que refleja la situación, los intereses y objetivos de un grupo social determinado que se instaaura dominante al considerar que éste debe mantener el régimen social existente. La función ideológica se encarga de distribuir los papeles convenientes y adecuados para reforzar y expandir la idea de que el interés general, y no el conflicto, permitirá llevar al sistema vigente hacia una mayor justicia [Danel, *op. cit.*]. El conjunto de ideas que consigue su hegemonía se ubica como dirección cultural de una sociedad y se constituye en una concepción "espontánea" (natural) del mundo. En la ideología, los hombres adquieren el papel que "deben" desempeñar en la estructura social, condiciona sus comportamientos y sus significados dándoles un sentido práctico, posibilitando así su traducción en actos concretos.

Desde cierta postura del materialismo, caracterizada por su radicalismo y su base positivista, la sexualidad está dominada por un orden sexual burgués cuya función radica en la reproducción del "sistema de economía privada". Este enfoque consiguió someter a discusión la relación entre las bases biológicas y sus interpretaciones sociales, y promovió el control de la natalidad mediante los métodos anticonceptivos en boga. Además, logró separar en la ciencia el problema de las prácticas sexuales de su determinismo biológico y desentrañó los preceptos morales dominantes. También reconoció la disposición bisexual humana (al menos en el desarrollo embrionario) [Reich, 1986].⁶

Pero en cuanto a la homosexualidad, este enfoque incurrió en el mismo error de la homogeneidad cultural del pensamiento liberal que dominó entre los es-

⁶ Recordemos el casi obsesivo interés de la investigación científica por encontrar la alteración genética, endocrina y hasta psíquica que causaría la homosexualidad, planteándosela *a priori* como problema y patología, intentando (ya no tan) implícitamente el control de la conducta homosexual. Igualmente, las ciencias sociales tuvieron una tradición que abordó la cuestión de la homosexualidad como desviación social, con un abordaje equiparable al que hacían sobre fenómenos como la delincuencia, la drogadicción, la prostitución y otras "desviaciones". El replanteamiento del enfoque que sitúa como problema, ya no a la homosexualidad, sino a su rechazo, es más bien reciente. Pero apenas iban lográndose importantes avances en el tema: tal perspectiva tendrá que enfrentar la nueva embestida del determinismo biológico que con el desciframiento del genoma humano ha identificado al "gen de la homosexualidad" (región XQ 28 del brazo largo del cromosoma X [Cáceres, 1997]). Por otra parte, desde 1985 los estudios de las raíces biológicas de la homosexualidad vienen realizándose en dos líneas: las diferencias neuroanatómicas y neurohistológicas, y los de corte genético. Pero el debate no concluiría aquí: si se lograra demostrar el origen genético de la homosexualidad desde otra mirada se concluiría que dicha orientación sexual es innata y no un "estilo de vida" o una "preferencia sexual"; en consecuencia, los homosexuales merecerían una protección legal similar a las leyes que prohíben la discriminación racial.

tructural funcionalistas. Al tomar la normalidad sexual y la medicalización de los placeres como trama conceptual (explícita o no), se continuó considerando a la homosexualidad como “resultado de un desarrollo sexual defectuoso”, y se postulaba “científicamente” que había que oponerse a ella por “razones puramente científicas”, “de pura economía sexual”, llegando al grado de considerarla producto del capitalismo [Reich, *op. cit.*:82 y s].

Dentro del mismo materialismo histórico, y alimentado por los aportes de los estudios de género, se expresó otro enfoque más crítico que alcanzó avances más sustanciales en torno de la sexualidad. En este caso, se buscó una explicación de la sexualidad (y otros hechos) considerándola un ámbito que expresa la desigualdad social y cuestiona incluso el orden social y su estructura.

Este punto de partida fue posible gracias a la influencia del marxismo en la antropología, que se distingue con mayor precisión en los años sesenta y está vinculada con importantes sucesos que estaban operando en la sociedad [Ortner, *op. cit.*].⁷ Una corriente de la antropología asumió una postura crítica sobre el papel que había venido jugando la disciplina dentro de las relaciones de dominio entre las naciones y al interior de éstas.

La crítica de la antropología ácrata se extendió a las distintas expresiones del orden social; el feminismo le hizo importantes contribuciones. A pesar de que el marxismo como corriente de pensamiento es profundamente cuestionado en la actualidad, particularmente por la asociación simplista que han realizado sus críticos con las experiencias políticas inspiradas en éste, sigue siendo una opción teórica para interpretar los acontecimientos culturales contemporáneos, dado que se acerca de manera distinta y crítica a la comprensión del “orden” que rige lo social.

Recordemos que Marx [1982] planteó que la ideología es un instrumento que permite la aprobación del poder y busca mantener el orden existente haciéndolo pasar como natural y universal. Para esta propuesta, el orden sexual vigente se basa en una particular interpretación de la diferencia biológica de los sexos; ha conseguido, mediante la ideología, permear tanto el pensamiento de la sociedad en general como el pensamiento científico; la interpretación de referencia se ha conformado en la representación social dominante de la sexualidad. La ideolo-

⁷ Aunque Ortner no lo menciona, otra literatura ubica a finales de los años sesenta a la denominada revolución sexual. Martiniello [1998] ubica al movimiento gay en la segunda “oleada” de movimientos identitarios y de la diversidad cultural en Europa y Norteamérica (1980-1990), denominándolo como parte de las “nuevas minorías” o de las “minorías comportamentales”. El mismo autor considera que hasta más tarde esta influencia llegó a América Latina, mientras que Gledhill [2000] considera que es hasta los años noventa cuando tal movimiento logró progresos sustanciales en la región; sin embargo, Lumsden [1991] argumenta que el movimiento de liberación homosexual en México comenzó desde los años setenta, primera etapa en la que se identifica una fuerte influencia marxista.

gía dominante da la dirección "cultural y moral" en una sociedad y permite estructurar la totalidad orgánica en que consiste la sociedad, como un sistema bien distribuido de comportamientos y actitudes, y ya no sólo de ideas, que permiten el robustecimiento y la legalización del *status quo* [Danel, *op. cit.*:57].

La estructura social prescribe una serie de funciones para hombres y mujeres como propias o 'naturales' de sus respectivos géneros; esta tipificación es anónima y abstracta, pero férreamente establecida y normatizada [Bustos, 1994:274]. Mediante la transición de los contenidos culturales colectivos a la subjetividad individual, se incorporan reglas y costumbres que norman la conducta sexual, condicionamientos que integran el orden general.

De este modo, es posible identificar que existe una ideología sexual dominante que aprueba y prescribe la heterosexualidad, haciéndola pasar por una asignación "natural" determinada por una supuesta complementariedad biológica de los genitales externos. Así, la heterosexualidad se impone como parte central no sólo en la normatividad de la consecución del placer, sino también de la procuración de los afectos. En el sentido estructuralista, cada marco cultural requiere de un modelo de identidad que aporte al sistema un individuo útil. La negación del modelo ideal de individuo heterosexual se expresa mediante variaciones de las prácticas sexuales que llegan a ser consideradas, por la ideología sexual dominante, como "desviaciones"; entre éstas, la más conocida es la homosexualidad.

En relación con lo médico, la perspectiva del materialismo histórico impugló la ortodoxia y dominación del modelo médico hegemónico; reveló que su función en un sistema social capitalista se expresa en la reproducción de la fuerza de trabajo y la corrección de la desviación. También se dio a conocer que la relación de dominación y poder establecida entre el médico y el enfermo, en la perspectiva materialista, también tuvo sus detractores; ésta debe ser evaluada tomando en cuenta sus críticas más difundidas. Llovet [1999] considera, por ejemplo, que en América Latina abundan los estudios basados en una interpretación estrecha del materialismo histórico en un manejo simplificador y esquemático de los aportes de Foucault, que originan una concepción de "lo médico" sin una base empírica firme de lo que piensan los médicos en relación con lo que hacen. Frecuentemente, el quehacer médico es satanizado y se le piensa como un ente "todopoderoso y monolítico que conjura contra los profanos". La función de la medicina es considerada con la unívoca función de normalización social, sin tomar mucho en cuenta que los "pacientes" o "anormales" no son sujetos inertes e inermes a las "manipulaciones de que las que son objeto".

Sin embargo, sigue siendo necesario cuestionar la práctica médica y los amplios campos de poder que se les han otorgado a sus agentes. La representación social del médico lo configuró en el actor socialmente "autorizado" que prescribe "objetiva y desprejuiciadamente" lo que es bueno y malo para la salud, lo

que es normal y lo que no lo es en la conducta sexual. Tanto la sociedad como el mismo médico han venido reproduciendo el *habitus* médico tradicional, hecho que se expresa de distintas maneras: a pesar de que la comunidad epistémica psiquiátrica ha determinado que la homosexualidad no es una patología, todavía ciertos médicos [Kelly, 1987] y psicólogos [Jones, 2000] siguen mostrando actitudes devaluatorias y discriminatorias hacia los homosexuales.

Al realizar una revisión bibliográfica del tipo de estudios que sobre la homosexualidad se desarrollaron en las ciencias médicas, encontramos un desplazamiento del interés de las investigaciones: primero hacia las "causas" endocrinas (alteraciones hormonales), después a los aspectos psicosexuales y, finalmente, a la exclusión de esta orientación sexual de los manuales de trastornos mentales. No obstante, aún en los años ochenta se publicaron trabajos que se oponían a la decisión de la APA, teniendo como referentes teóricos la definición, clasificación y etiología de la "inversión sexual". Levy [1982, 1984] postula que la homosexualidad constituye un disturbio del desarrollo psicosexual y una desviación absolutamente "indeseable de lo normal" y que por lo mismo no puede ser equiparada con la heterosexualidad; por ello estuvo en desacuerdo con su exclusión del Manual Estadístico de Trastornos Mentales (DSM-III).

Otros estudios han buscado explorar las nuevas actitudes de los jóvenes en relación con la sexualidad, quienes reportan una mayor apertura. Por ejemplo, en 1988, 58.75% de una muestra de alumnos de reciente ingreso a la medicina (en México) manifestaron no estar de acuerdo con tomar medidas legales en contra de los individuos homosexuales [Rubio, 1988]; y aunque el porcentaje es importante, cabe preguntarse ¿hasta qué punto los aspirantes a médicos han incorporado ya la ideología y el *habitus* médicos?, ¿hasta dónde quienes se oponen al castigo jurídico entienden a la homosexualidad como una orientación del deseo sexual tan saludable o normal como la heterosexualidad?

Esto podría explicarse por la relativa inercia de las representaciones sociales sobre los cambios en las condiciones materiales.⁸ Se da el hecho concreto de excluir a la homosexualidad de la taxonomía psiquiátrica, pero los agentes de ésta, formados como científicos en un paradigma positivista y naturalista que la construyó como patología, siguen reproduciendo, mediante el currículum oculto, los

⁸ Weber [apud. Delahanty, 1992] postula que aunque las condiciones socioeconómicas materiales cambien las estructuras mentales, sus representaciones sociales se mantienen por más tiempo. Esta propuesta coincide con la noción de los arquetipos de Jung como la presencia de significados previos (e incluso transgeneracionales) en el imaginario social, que a manera de vestigios permanecen en nuestra forma de percibir los fenómenos. Es pertinente incluir la noción de *habitus* en Bourdieu [1991], como estructuras (que garantizan su permanencia en tiempo) estructuradas (previas) y estructurantes (que modulan la percepción que los sujetos tenemos ante un hecho en particular).

ESC. NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HIST. BIBLIOTECA

elementos cognitivos que permiten seguir considerando a la homosexualidad algo anómalo.

CONCLUSIONES

Las diferencias y similitudes entre las perspectivas discutidas en párrafos anteriores nos dan cuenta de que las tramas conceptuales provenientes de cierta cosmovisión determinan la forma en que estudiamos al objeto y cómo lo reelaboramos. Tanto el estructural funcionalismo como el materialismo histórico, basados en una trama conceptual que generó y utilizó los conceptos de estructura y símbolo, privilegiaron las determinaciones más amplias en las representaciones sociales, descuidando la dimensión subjetiva. Los conceptos con los que realizaron sus análisis perdieron vigencia o pusieron en evidencia sus límites en la explicación de fenómenos que representaban cierta innovación en el campo, como es el caso de las rebeliones contra la homogeneidad cultural del proyecto liberal. Los reclamos organizados y cada vez más frecuentes de los portadores de la alteridad cultural impusieron nuevos retos al estudio antropológico; una opción fue incorporar en el análisis la dimensión del sujeto: construido sí, pero activo y con posibilidades.

Lo exterior a uno mismo está conformado por la cultura, por el conjunto de símbolos que la constituyen y donde se representa a cada sujeto; en la cultura es donde el individuo inscribe su subjetividad por medio de los símbolos colectivos. En relación con la sexualidad se distinguen ideas, creencias, actitudes y prácticas que no existen independientemente de sus portadores sino necesariamente a través de ellos. La simbolización de la sexualidad se configura en un estructurador externo; el orden sexual es "metabolizado" en la experiencia subjetiva.

Geertz y Turner [*apud*. Díaz, 1997] promueven una renovación de las nociones de cultura, sociedad, y conducta como actividades enfáticamente simbólicas en una corriente que Díaz denomina antropología de la experiencia. El planteamiento evidentemente se contrapone al estructural funcionalismo y la diferencia fundamental radica en que la denominada antropología de la experiencia incorpora la noción del sujeto activo. A su vez, adquiere relevancia la vivencia que se realiza mediante la experiencia, y este énfasis puede dar la impresión de cierto subjetivismo o relativismo, pero se considera que la experiencia individual se deriva en totalidades singulares que no pueden ser estudiadas en sí mismas sin considerar los niveles generales de la estructura social: el proceso vivenciado del sujeto es elaborado a partir de los procesos más generales.

Turner propone estudiar a la sociedad (y en particular los rituales) como un proceso; esto marca una amplia distancia con el estructural funcionalismo, ya que los conceptos de crisis, conflicto y situaciones disarmónicas son de impor-

tancia en su propuesta. La vida social y sus procesos constitutivos son considerados en permanente flujo entre el orden y el desorden, entre la estructura y su modificación. Estos fundamentos proporcionan una trama conceptual que hace posible reivindicar la reflexividad y la experiencia como conceptos fundamentales para entender la cultura.

El sujeto no es, sino que adviene desde y entre los otros, adviene por los encuentros significativos que constituyen un tramado de identificaciones y significaciones que determinan su posición de sujeto que se juega en diferentes registros entre la alteridad y la igualdad [Ruiz Velasco, 1994:42].

Actualmente, algunos psiquiatras aceptan que aunque la mente humana tiene una base biológica en las estructuras cerebrales que organizan los procesos emocionales, los detalles de las conexiones (“citoarquitectura neuronal”) se conforman mediante la experiencia [Eisenberg, 1995] y ésta es, evidentemente, un hecho social. Asimismo, el hecho cultural que se construye a partir de la experiencia es la identidad, la cual se forma con la particular historia de vida del sujeto que se desenvuelve en una determinada cultura. Así, la identidad: “[...] es la experiencia que se acumula y la integración de las identificaciones con las vicisitudes de la libido, con las aptitudes desarrolladas a partir de lo congénito y con las oportunidades ofrecidas por los roles sociales” [Delahanty, *op. cit.*:123].

La noción de experiencia nos remite a su vinculación con la reflexividad como una observación radical de la experiencia que se interrumpe para ser comprendida [Díaz, *op. cit.*]; se trata de una actividad intelectual no desprovista de afectos y valores, una propuesta que se opone a la postura de la ciencia como objetiva y libre de valoraciones. La reflexividad nos separa de nosotros mismos y nos permite conocernos en el mundo, definirnos, erigirnos y transformarnos en sujetos activos. La práctica médica debe reconocer que en muchos casos ha sido portadora de las valoraciones predominantes sobre la sexualidad, y pensar en la capacidad de reflexión que los homosexuales tienen de sí mismos y su propia experiencia de la alteridad sexual. Esto le permitiría desplazar a la homosexualidad en sí misma del centro de su atención, y replantear: ¿es un problema o es el rechazo social hacia ésta el verdadero problema? ¿de qué manera afectan los prejuicios de los médicos a los homosexuales que buscan el alivio de su sufrimiento psíquico?, al ser causado por el rechazo social, ¿cómo puede contribuir la ciencia en la transformación de esta situación?

Desde el enfoque de la homosexualidad como patología, que coincide con sus correspondientes modelos causalista y trama conceptual del paradigma estructural funcionalista, el homosexual fue visto como enfermo, algo ajeno, distinto y distante, como expresión de pulsiones sexuales fuera de control, análogo a la naturaleza “salvaje” que hay que someter al dominio del hombre. Este enfoque

reforzó la idea de la homosexualidad como fenómeno peligroso, perverso y, en correspondencia con el modelo causalista biológico de la enfermedad (agente-enfermedad-huésped-portador-agente), la creencia de que había que proteger a los niños de los homosexuales, para evitar su "contagio" o su conversión. Los malestares psíquicos de los homosexuales, cuando no ignorados, no eran vistos como causados por algo exterior, sino intrínsecos a su condición "patológica": el sufrimiento psíquico del homosexual sería un síntoma más en la formulación sindromática de "su enfermedad".

Desde la perspectiva del estructural funcionalismo, el homosexual es un enfermo con rasgos neuróticos, con predominio del carácter obsesivo-compulsivo; en la perspectiva del materialismo histórico, el estudio de la cultura contribuyó a revelar los fundamentos de un orden social injusto. Sin embargo, la homosexualidad seguía siendo considerada una patología, incluso derivada de los "errores" del capitalismo; el homosexual era un sujeto patológicamente narcisista que se oponía a la economía sexual. Tanto la perspectiva estructural funcionalista como la materialista fueron, al mismo tiempo, homogeneizadoras del orden heterosexual. Desde una interpretación posterior del materialismo que se combinó con los aportes de los estudios de género, se revelaron las determinantes del orden sexual y sus inequidades: el homosexual es entonces un sujeto excluido, no enfermo, cuyo sufrimiento psíquico se explica no como un rasgo que surge de una supuesta patología esencial, sino que encuentra su determinante cultural inmediata en un orden sexual discriminatorio.

En el proceso de socialización mediante el cual el sujeto se construye en una serie de identificaciones articuladas, los homosexuales experimentan tal proceso con dificultades para valorar su identidad en términos positivos [Radkowsky y Siegel, 1997], un hecho que los hace más susceptibles a la depresión y al suicidio [Stronski y Remafedi, 1998; McQuillan y Rodríguez, 2000; Bagley y Tremblay, 1997, 2000]. De hecho, el aislamiento del que son objeto puede tipificarse como un daño a la salud generado desde el orden cultural. Este problema, en consecuencia, reclama de la sociedad un proceso reflexivo que posibilite un desarrollo armónico entre la diversidad de diferencias culturales. Esto impone, por supuesto, la necesidad de un replanteamiento de las actitudes acerca del placer sexual y de la práctica médica. Muchos padres de adolescentes homosexuales siguen acudiendo al médico con la finalidad de revertir la orientación sexual de sus hijos, pero lo más grave es que muchos médicos siguen pensando que la homosexualidad es "curable".

En este marco, la sexualidad puede ser abordada de una forma radicalmente distinta. Esta visión reclamaría a la práctica médica escuchar la argumentación del sujeto, la experiencia del portador de la alteridad sexual. ¿Cómo experimenta el disidente sexual la procuración de su placer en un ordenamiento cultural que reprueba sus prácticas excluyéndolo? El sufrimiento psíquico que experi-

mentan los homosexuales no se desprende, como propusiera el determinismo biológico, de la homosexualidad en sí, sino de las imposiciones culturales que llevan al homosexual a vivir su identidad en silencio, a experimentar el placer en la clandestinidad y en la oscuridad que le impone su prohibición simbólica.

No basta con una reivindicación del homosexual como sujeto ni del reconocimiento de la arbitrariedad de su rechazo; un giro real requiere además colocar la discriminación por la orientación homosexual en el centro de la discusión que distintos autores han denominado como homofobia.⁹ La cuestión es esclarecer el proceso mediante el cual se ha construido la discriminación hacia los homosexuales, pues la homofobia ha podido explicarse mediante la asignación social de la masculinidad y las relaciones de dominio que se construyen a su alrededor.

El punto de partida es considerar las relaciones sexuales como socialmente construidas, relaciones de dominación por estar determinadas por la separación de los géneros y la valorización diferencial de lo masculino y lo femenino. La división sexual del trabajo y la ulterior valoración de “lo que corresponde” a las mujeres y a los varones articula, en el campo de lo sexual, lo activo a lo masculino y lo pasivo a lo femenino; estas dicotomías son principio que organiza y da dirección al deseo. Entonces, el deseo masculino es un deseo de posesión; y el femenino, de dominación masculina, de subordinación [Bourdieu, 2000]. El homosexual es rechazado por su asociación con lo femenino y sus elementos desvalorizantes [Loyden, 1998], y por su renuncia a la sobrevalorada sexualidad masculina que le otorgaría el poder de la dominación sexual. La asociación de la homosexualidad con lo femenino prevalece en virtud de que en la explicación de la orientación sexual se predisponen, por lo menos, dos supuestos: sólo a las mujeres les puede atraer un hombre y, según este principio, un homosexual es un varón que quiere se mujer.

La especificidad de las agresiones con que se manifiesta la homofobia puede entenderse en función de la interpretación social de la diferencia sexual, que resulta en un significado inscrito en el cuerpo. Como sabemos, la diferencia sexual se percibe en el frente del cuerpo, pero al no ser visibles los genitales por el anverso del cuerpo, la espalda representa la sexualidad indiferenciada, pero potencialmente femenina, pasiva y sometida. El homosexual es percibido no como un sujeto masculino cuyos afectos y pulsiones sexuales se orientan a otros varones, sino como ser intersexual, también indiferenciado. En el pensamiento colectivo, los insultos contra los homosexuales y aun entre varones heterosexuales que ponen a prueba su masculinidad se vinculan precisamente con la asociación trasero-sometimiento-posesión [Bourdieu, *op. cit.*].

⁹ Como parte de la regulación social del erotismo, surgió la homofobia como actitud ante los humanos que se relacionan eróticamente con otro humano de su mismo sexo, rechazo socialmente aceptado y que forma parte “estructurante” de la conformación de lo masculino [Hernández, 1994].

Es un hecho que la normatividad cultural actúa sobre el cuerpo y se manifiesta a través de actitudes, posiciones y vestuario, e incluso sobre la mente a través del “pensamiento correcto” o el “conocimiento científico”. El control que ejerce la normatividad social es permanente, y entre sus resultados se encuentran la autocensura y la búsqueda de la propia culpa [Minello, 1987]. El homosexual recibe la agresión simbólica, además de la eventual violencia física, culpabilizándose y asumiendo la penalización social. Lo anterior nos permite suponer la existencia de un proceso de interiorización de la discriminación en el homosexual y su categorización mediante la estigmatización y sus expresiones (insulto o agresión) abarcan la que se aplica al homosexual a sí mismo. El disidente sexual es socialmente coaccionado a adoptar las categorías valoradas como parámetro mediante el cual el sujeto debe evaluarse, y el resultado es la adopción de las categorías correctas (y por tanto de la dominación misma).

De esta manera, la dominación se inscribe en el cuerpo a través de relaciones de dominación “somatizada”; en ciertos heterosexuales mediante la homofobia y en los homosexuales mediante la vergüenza [Bourdieu, *op. cit.*]. “El individuo, observado en cada uno de sus actos, se siente culpable y busca la confirmación de la culpa, incluso con sus acciones” [Minello, *op. cit.*]. Los homosexuales, junto con las mujeres, son uno de los “blancos privilegiados” de la discriminación simbólica [Bourdieu, *op. cit.*]. Con la reivindicación de la diferencia, los homosexuales buscan revelar la opresión de que han sido objeto y con la cual se ha pretendido mantenerlos invisibles en beneficio del proyecto de homogeneidad cultural que oculta la diversidad sexual. Puesta ahora en evidencia, la opresión por la orientación sexual representa una forma de discriminación similar al racismo e injustificada, que no sólo debe comprenderse sino combatirse.

BIBLIOGRAFÍA

Azoubel, L.

1996 “Un caso de homossexualidade masculina: considerções clínicas e teóricas”, en *Rev bras psicanal*, vol. 30, núm. 4, pp. 1011-1020.

Bagley, C. y P. Tremblay

1997 “Suicidal behaviours in homosexual and bisexual males”, en *Crisis*, vol. 18, núm. 1, pp. 24-34.

2000 “Elevated rates of suicidal behaviour in gay, lesbian, and bisexual youth”, en *Crisis*, vol. 21, núm. 3, pp. 111-117.

Bourdieu, P.

1991 *El sentido práctico*, España, Taurus.

2000 *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.

Bustos, O.

1994 “La formación del género: el impacto de la socialización a través de la educación”, en *Antología de la sexualidad humana*, t. 1, México, CONAPO, pp. 267-298.

Cáceres, A.

1997 "Homosexualidad ego-distónica", en *Sexología y sociedad*, núm. 3, pp. 15-19.

Capra, F.

1985 *El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente*, Barcelona, Integral.

Danel, F.

1977 *Ideología y epistemología*, México, ANUIES.

Delahanty, G.

1992 *Carácter e ideología*, México, UAM.

Díaz, R.

1997 "La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia", en *Alteridades*, vol. 7, núm. 13, pp. 5-15.

Durkheim, É.

2001 *Las reglas del método sociológico*, México, Coyoacán.

Eisenberg, L.

1995 "The social construction of the human brain", en *American Journal of Psychiatry*, vol. 152, núm. 11, pp. 1563-1575.

Foucault, M.

1979 *El nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI.

1999 *Historia de la sexualidad*, México, Siglo XXI.

García Canclini, N.

1990 "Introducción a la sociología de la cultura de Pierre Bourdieu", en Bourdieu, P., *Sociología y cultura*, México, Grijalbo.

Gledhill, J.

2000 *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*, Barcelona, Bellaterra.

Hernández, J. C.

1994 "La regulación social del erotismo", *Antología de la sexualidad humana*, México, CONAPO, pp. 795-828.

Jones, L. S.

2000 "Attitudes of Psychologists and Psychologists-in-training to Homosexual Women and Men: An Australian Study", en *Journal of Homosexuality*, vol. 39, núm. 2, pp. 13-32.

Kelly J., J. Lawrence et al.

1987 "Medical Student's Attitudes Towards AIDS and Homosexual Patients", en *J Med Educ*, núm. 62, pp. 549-556.

Kuhn, T. S.

1972 *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE.

Leite, O.

1988 "Homossexualismo masculino, lateralidade cerebral, imulogia e AIDS", en *Arq bras psicol*, vol. 40, núm. 1, pp. 17-31.

Lévi-Strauss, C.

1981 *Polémica sobre el origen y universalidad de la familia*, Barcelona, Anagrama.

Levy, J.

1982 "Considerações sobre a homossexualidade", en *Bol psiquiatr*, vol. 15, núm. 1, pp. 15-31.

1984 "O DSM-III e a homossexualidade", en *Bol. Psiquiatr*, vol. 17, núm. 4, pp. 149-155.

Llovet, J. J.

- 1999 "Transformaciones en la profesión médica: un cuadro de situación al final del siglo", en Bronfman, M. y R. Cantú (comp.), *Salud, cambio social y política. Perspectivas desde América Latina*, México, Edamex, pp. 335-349.

Loyden, H.

- 1998 *Los hombres y su fantasma de lo femenino*, México, UAM.

Lumsden, I.

- 1991 *Homosexualidad y estado en México*, México, Sol, Canadian Gay Archives.

Mardones, J.

- 1987 *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, México, Fontamara.

Martiniello, M.

- 1998 *Salir de los guetos culturales*, Barcelona, Bellaterra.

Marx, K.

- 1977 *Introducción general a la crítica de la economía política*, México, Pasado y Presente.

- 1982 *El capital*, México, Siglo XXI.

McQuillan, C.T. y J. Rodríguez

- 2000 "Adolescent Suicide: A Review of the Literature", en *Bol Asoc Med P R*, vol. 92, núms. 1-3, pp. 30-38.

Minello, N.

- 1987 "Derechos humanos y poder", en Döring, M. T. (comp.), *Psiquiatría, política y derechos humanos*, México, UAM, Plaza y Valdés, pp. 31-42.

Opler, M.

- 1991 "Aspectos antropológicos y culturales comparados de la homosexualidad", en Marmor, D. et al. (comps.), *Biología y sociología de la homosexualidad*, Buenos Aires, Paidós, pp. 149-169.

Ortner, S.

- 1993 *La teoría antropológica desde los años sesenta*, México, Universidad de Guadalajara.

O'Sullivan, T et al.

- 1997 *Conceptos clave en comunicación y estudios culturales*, Buenos Aires, Amorrortu.

Parsons, T.

- 1951 *Estructura social y proceso dinámico: el caso de la práctica médica moderna*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente.

Radkowsky M. y L. J. Siegel

- 1997 "The Gay Adolescent: Stressors, Adaptations and Psychosocial Interventions", en *Clin Psychol Rev*, vol. 17, núm. 2, pp. 191-216.

Reich, W.

- 1986 *La lucha sexual de los jóvenes*, México, Roca.

Rubio, E. et al.

- 1988 "Caracterización de las opiniones y experiencias sexuales de los alumnos de primer ingreso a la carrera de médico cirujano", en *Salud Mental*, vol. 11, núm. 1, pp. 25-34.

Ruiz Velasco, M. E.

- 1994 "Subjetividad y trabajo en el mundo actual", en *Revista Tramas: Subjetividad y procesos sociales*, junio, pp. 37-52.

Santos, A. C.

- 2002 "Sexualidades politizadas: ativismo nas áreas da AIDS e da orientação sexual em Portugal", en *Cadernos de Saúde Pública*, vol. 18, núm. 3, pp. 595-611.

Stronski S. M. y G. Remafedi

1998 "Adolescent homosexuality", en *Adv Pediatr*, núm. 45, pp. 107-44.

UNESCO

2000 "Cultura y desarrollo", en *UNESCO*, vol. I, núm. 2, pp. 119-146.

Vera, L.

1998 "Historia de la sexualidad", en *Rev Biomed*, México, vol. 9, núm. 2, pp. 116-121.

Waitzkin, H. B. y B. Waterman

1981 "La explotación de la enfermedad en la sociedad capitalista", en *Teoría social y medicina*, México, Nueva Imagen.

Williams, R.

2000 *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión.

RESEÑA

BORIS KOSOY, *FOTOGRAFÍA E HISTORIA*, BUENOS AIRES, LA MARCA, COLECCIÓN BIBLIOTECA DE LA MIRADA, 2001

Alberto del Castillo Troncoso
Instituto Mora

La fotografía constituye un documento de capital importancia para el análisis histórico de los dos siglos recientes. Los primeros daguerrotipos que circularon en Europa y América Latina a partir de 1839 llevaban consigo la impronta del retrato y abrevaron los códigos culturales trazados por la pintura, como la puesta en escena, la pose y el manejo de la gestualidad de los sujetos con el fin de lograr cierto tipo de retratos. Al mismo tiempo, existió desde entonces una conciencia clara, por parte de fotógrafos y daguerrotipistas, acerca de los alcances documentales del nuevo y sugerente descubrimiento. Esto se expresó en la exploración y el descubrimiento de vastas zonas arqueológicas, a través de la implementación de sofisticados registros visuales de control social en cárceles, orfanatorios, manicomios y, por supuesto, en el seguimiento cada vez más puntual de los horrores de las guerras.

La historia de la fotografía como tal se instaló entre los investigadores hace apenas tres o cuatro décadas. El enorme peso de la documentación escrita en el *modus operandi* de los historiadores de raigambre positivista y la inexistencia de acervos fotográficos clasificados contribuyeron a su falta de difusión dentro del medio académico. Esta situación comenzó a revertirse a finales de la década de los sesenta, cuando la confluencia de diversos factores comenzaron a modificar los antiguos esquemas. Nos referimos a la renovación y apertura de una crítica fotográfica, la mercantilización de las imágenes y la revalorización de las fotografías en el espacio antes sagrado de los museos, el surgimiento de nuevos acercamientos hermenéuticos (como la semiótica y la historia cultural), y el desarrollo de un nuevo tipo de fotoperiodismo amplio e incluyente. Todos empezaron a dejar en claro que la comprensión cabal del discurso fotográfico dependía del esclarecimiento de los contextos histórico-culturales en los cuales dicho discurso estaba inscrito, y con ello crearon las condiciones para el surgimiento de un nuevo

tipo de investigación histórica que comenzó por primera vez a tomar en serio a las imágenes como objeto de estudio.

En el caso de América Latina, la labor pionera del investigador brasileño Boris Kossoy fue de vital importancia para comenzar a generar una historiografía propia, capaz de responder a los enormes retos de la compleja realidad histórica de los países localizados al sur del Río Bravo. Las aportaciones de Kossoy tuvieron un importante peso específico en la celebración de los primeros coloquios latinoamericanos de fotografía, los cuales fueron realizados en México desde finales de la década de los setenta. Las reflexiones teóricas y metodológicas del paulista se convirtieron gradualmente en referencias de primer orden para los investigadores mexicanos, al igual que las incursiones en el terreno de la historia de la fotografía en Brasil, así como con la recuperación de personajes como Hercules Florence, inventor del daguerrotipo en Sudamérica. En este sentido, destaca Rebeca Monroy, quien se ha convertido en una de las pocas especialistas locales en publicar textos de carácter metodológico para fundamentar conceptualmente las investigaciones procedentes del campo de la llamada fotohistoria o historia gráfica.

De esta forma, *Fotografía e historia* es una síntesis del pensamiento del autor en la década de los noventa. El texto, que no había circulado en español, ahora incluso ha sido actualizado por el propio Kossoy en los capítulos correspondientes a las fuentes y las metodologías de abordaje de la historia de la fotografía. Por ello, vale la pena revisarlo en los inicios del nuevo siglo y discutirlo a partir de los avances de la llamada fotohistoria en América Latina durante las dos décadas recientes. El resultado es la sistematización de una serie de reflexiones y planteamientos críticos de gran utilidad, que deberían tomar en cuenta estudiantes investigadores jóvenes adentrados en este tipo de temáticas. Toda la obra pretende dar respuesta a una pregunta aparentemente simple, pero que ha ameritado las más diversas reflexiones de carácter teórico metodológico en las tres décadas recientes: ¿en qué medida las fotografías constituyen documentos históricos?

El autor identifica tres elementos clave para la realización de una foto: la temática o asunto del que trata la imagen; el fotógrafo, su trayectoria y circunstancia; y por último el nivel tecnológico, que impone límites y alcances a la imagen como tal. La ubicación y esclarecimiento de estos tres niveles presentes en la foto por parte del investigador representa el punto de partida necesario para emprender un trabajo analítico y de interpretación de mayor alcance. En particular, el nivel tecnológico supone la identificación histórica de las distintas etapas por las que ha atravesado la historia de la fotografía. La correcta ubicación de los parámetros técnicos que subyacen y delimitan el contenido de una imagen representa un aspecto clave para comprender los fines y los alcances de la misma dentro de un contexto determinado.

En este sentido, para Kossoy toda fotografía pasa por tres etapas: la primera tiene que ver con la intención del fotógrafo; la segunda se produce en el acto mismo del registro; y la tercera está representada por los caminos recorridos por la propia imagen; esto es, por los ojos que la han visto, lo cual nos introduce de lleno en el terreno de la recepción. Con todo ello, el autor traza los lineamientos generales de lo que él mismo denomina "arqueología" del documento fotográfico. Con una larga trayectoria profesional en estos campos, el académico sabe que estas tareas analíticas dependerán del bagaje cultural de cada investigador y su experiencia con la información visual, en particular con el imaginario fotográfico y sus múltiples manifestaciones.

En el capítulo correspondiente al análisis y a la crítica de fuentes de la fotografía, Kossoy plantea varios asuntos importantes; el autor sabe que no es suficiente saber *dónde* y *cómo*, sino también *qué* documentos buscar. Lo anterior lleva a establecer una tipología de los documentos que comprende cuatro categorías de fuentes: las escritas, las de corte iconográfico, las orales y los simples objetos.

Las fuentes escritas abarcan los documentos manuscritos. Se trata de registros de lanzamientos de impuestos, ingresos de extranjeros, documentos escritos a mano por los fotógrafos y, en general, todo lo que resulte útil para trazar un perfil biográfico y profesional de los fotógrafos. En las fuentes escritas impresas se buscan referencias para captar atmósferas y mentalidades de la época, tales como crónicas, biografías, obras de autores contemporáneos al fotógrafo en cuestión, obras literarias, periódicos y catálogos de exposiciones.

Por su parte, las fuentes iconográficas comprenden tanto las originales como las impresas. Las primeras se refieren a fotografías de la época procedentes de colecciones privadas y públicas; mientras que las segundas son publicaciones con imágenes fotográficas. Estas últimas pueden tener un carácter comercial, publicitario, histórico, antropológico, científico y literario.

Las fuentes orales se refieren básicamente a todo tipo de testimonios y entrevistas. La metodología de la historia original ha experimentado una profunda transformación en las últimas décadas. En la actualidad, esta rama de la historia se ha consolidado y su madurez repercute en análisis más complejos de las imágenes fotográficas.

Por último, las fuentes consideradas objetos son aquellas que se refieren a la localización de todo tipo de vestigios materiales, una idea desarrollada por historiadores como Marc Bloch en la década de 1920, que en la actualidad forma parte del bagaje estructural de cualquier investigador.

En el rubro correspondiente a la necesidad de establecer un análisis iconográfico, Kossoy establece una doble línea de investigación, en la que se propone la mencionada arqueología del documento fotográfico, la cual pasa por la reconstitución del proceso que generó el artefacto, intentan determinar sus elementos constitutivos y sus coordenadas históricas, así como la determinación

de los elementos icónicos que componen el registro visual. Esto último lo lleva a intentar esclarecer el contenido de la representación.

En el análisis técnico e iconográfico propuesto en este libro se trata de determinar el asunto, el fotógrafo y la tecnología; esto es, los elementos constitutivos que dieron origen a una fotografía en un espacio y tiempo determinados. En este contexto, el análisis técnico abarca todo lo relacionado con el artefacto y la información técnica, mientras que el iconográfico comprende el registro visual y el contenido del documento. Durante la práctica, ambos tipos de análisis se producen de forma simultánea.

Por lo que se refiere a la sistematización de los datos, los itinerarios sugeridos pasan por los siguientes puntos: referencia visual del documento, lo que implica su reproducción para fines de estudio; procedencia del mismo, esto es, el lugar en el que se encuentra y el origen de la adquisición; conservación, lo que lleva al estudio de su estado actual y las condiciones ambientales; identificación, la cual se refiere a la información de los elementos constitutivos, esto es, el asunto, la fotografía y la tecnología; información relacionada con el asunto, lo cual se traduce en la elaboración de un inventario de los elementos icónicos que conforman el contenido de la imagen; información referente al fotógrafo, lo que lleva a estudiar los escenarios de estudio y las características de estilo y tipo de montaje, así como a descifrar el contexto de otros fotógrafos actuantes en la misma época; e información referente a la tecnología, que lleva a analizar el proceso fotográfico empleado, así como la textura y la tonalidad.

Una de las aportaciones fundamentales de este libro consiste en los planteamientos desarrollados por el autor para llegar a una prometedora conclusión: la fotografía nunca refleja de manera directa o mecánica una realidad. Por el contrario, siempre carga con un contenido de ambigüedad y es el resultado de múltiples significaciones. Por todo ello, Kossoy critica radicalmente aquella frase de que "una imagen vale más que mil palabras", y demuestra de forma contundente la necesidad de descifrar los significados evidenciando los contextos histórico-culturales en los que las imágenes están siempre inmersas.

Amplio conocedor del tema, el investigador brasileño sabe que la visión positivista iconográfica de la fotografía, que establecía la identidad de la imagen con el conocimiento y la verdad, persiste y se ha reciclado a través de su recuperación por parte de diversas escuelas y corrientes de pensamiento a lo largo del siglo pasado. Por el contrario, es necesario insistir que el fotógrafo siempre interfiere en la imagen, la manipula y selecciona un ángulo determinado; esta práctica se inició mucho tiempo antes de la llegada de las tecnologías digitales a la imagen. Con base en todo esto, concluye que la fotografía siempre es una interpretación y nunca solamente un registro. La imagen aporta información visual sobre un fragmento de la realidad, seleccionándolo y organizándolo estética e ideológicamente.

La aplicación del modelo de Kossoy a la lectura de las imágenes puede verse de una manera contundente en el siguiente ejemplo, que establece de forma clara la necesidad de aprender a realizar una lectura en las "entrelíneas" de las fotos, así como de recuperar las microhistorias implícitas en el contenido de las imágenes. Se trata de una fotografía de principios del siglo pasado en la que puede verse a un grupo de colonos en plena cosecha en el cafetal de una estancia de la región de Araraquara, en Brasil. El autor, siguiendo los planteamientos de Panofsky, denomina a este primer acercamiento "información iconográfica". El segundo nivel de lectura de la imagen, la "interpretación iconológica", permite al investigador exponer algunos elementos muy relevantes para comprender una parte vital del significado de esta fotografía.

Así, el autor vincula la puesta en escena desplegada en la imagen y la relación lo mismo con investigaciones documentales sobre los inmigrantes en el Brasil de principios del siglo xx que con la tradición de la pintura romántica y los códigos visuales predominantes en aquella época en Occidente. Todo esto lo lleva a apuntar que esta fotografía, publicada en las revistas ilustradas de la época resultado de un fotógrafo llamado Guilherme Gaensly, estuvo orientada a crear un imaginario y seductor entre los receptores de la época, potenciales inversionistas y otros sectores, llevándolos a una trampa seductora, a la creación de una ficción documental.

A partir de lo anterior, el autor establece dos conceptualizaciones básicas que sintetizan de manera convincente las aportaciones del libro: la proximidad que existe entre la propaganda y la fotografía documental, y el hecho de que la ideología puede determinar en cierto grado la estética de las representaciones.

Las aportaciones de Boris Kossoy a la historia de la fotografía durante los últimos 30 años ocupan ya un lugar de primera importancia para los investigadores especializados en la fotohistoria. El presente libro sintetiza de manera clara el pensamiento del autor y es un instrumento didáctico de gran utilidad. Permitirá discutir distintas propuestas teóricas y metodológicas en torno de la lectura histórica de las imágenes fotográficas, tanto con las nuevas generaciones de historiadores como con los científicos sociales interesados en intentar comprender una cultura visual cada vez más compleja.

ROSALVA AÍDA HERNÁNDEZ, SARELA PAZ Y
MARÍA TERESA SIERRA (COORDS.),
*EL ESTADO Y LOS INDÍGENAS EN TIEMPOS DEL
PAN: NEOINDIGENISMO, LEGALIDAD E IDENTIDAD,*
MÉXICO, CÁMARA DE DIPUTADOS, CIESAS,
MIGUEL ÁNGEL PORRÚA, 2004, 385 p.

José Luis Ramos Ramírez
Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH

Hemos sido testigos del tránsito de un siglo a otro y, en el caso específico de México, de una tradición de gobierno a otra, de diferente color. Durante gran parte del siglo xx, el Estado mexicano estuvo bajo la dirección política del Partido Revolucionario Institucional (PRI), hegemonía que fue cortada durante las elecciones presidenciales del año 2000, cuando obtuvo el triunfo Vicente Fox, del Partido Acción Nacional (PAN).

Las razones de los votantes mexicanos para tomar esta decisión fueron múltiples, aunque los analistas señalan básicamente el cansancio de la ciudadanía ante los gobiernos priístas y la apertura a la posibilidad de resolución de varios problemas sociales que aquejaban al país. Uno de ellos correspondía a la situación de la población indígena, sobre todo cuando había una voz que insistía y exigía al gobierno mexicano, desde hacía más de una década, una respuesta clara a sus demandas.

Este fue el contexto sociopolítico inmediato del país en que se circunscribió esta obra colectiva, coordinada por las investigadoras Hernández, Paz y Sierra, especialistas interesadas en vislumbrar los posibles cambios que siguieron o formaron parte de esta nueva coyuntura política. Este libro, cuyo estudio se ubicó casi a la mitad de la administración foxista, desprendía valiosas interrogantes: ¿cuál sería el horizonte que se perfilaría durante los tres años restantes del gobierno de Fox? y ¿qué diferencias reales mostró con relación a sus antecesores, particularmente en lo concerniente a la cuestión indígena?

Esta pregunta busca ser respondida, en parte, a lo largo de este libro colectivo, el cual asumió un doble reto: por un lado, ofrecer una mirada crítica y analítica sobre las acciones gubernamentales; y por otro, mostrar varios de los tópicos im-

plicados desde que a finales de la década de los años setenta (del siglo anterior) se anunció el reconocimiento oficial de México como un país pluricultural.

Entonces, se volvió necesario reconocer qué sucedió con el gobierno que llegaba. El grupo de autores se propuso ofrecer respuestas provisionales a la pregunta central: ¿cómo fue la relación entre el Estado mexicano y los indígenas durante los tres primeros años de la administración del presidente Fox?

Las coordinadoras decidieron organizar los ensayos en tres grupos (enlazando 13 textos). El primero, referente al neindigenismo, atiende las acciones económicas y políticas que se desplegaron durante dicho periodo en el país; el segundo corresponde al ámbito legal de la relación entre el Estado y los pueblos indígenas, específicamente en una de sus expresiones nodales: las reformas constitucionales; y, finalmente, el impacto que estos rubros tuvieron en los procesos identitarios.

A continuación señalo la problemática, conceptos, apreciaciones analíticas y perspectivas que abordan algunos de los autores quienes participan en el libro. Cabe destacar que provienen de diferentes disciplinas; son especialistas con una amplia experiencia profesional y científica sobre los puntos tratados, tanto a nivel nacional como internacional.

La denominación elegida por las coordinadoras no sólo inquiriere sobre un orden expositivo. Lo destacable es la propuesta conceptual de neindigenismo, término con el cual ofrecen una primera e inmediata respuesta sintética a la pregunta planteada. A mitad del sexenio foxista, la concepción y prácticas políticas hacia la población indígena no mostraron un cambio o ruptura con el modelo indigenista que armaron y desarrollaron los gobiernos priístas antecesores. Lo interesante corresponde al contexto nacional e internacional que vivía el país en ese momento y a la forma en como se ofertó la política indigenista de la administración de Fox. Es decir, lo novedoso es contingente, pero en lo sustancial se mantuvo el modelo indigenista anterior.

Justo en el primer artículo, Natividad Gutiérrez destaca el manejo mediático que desplegó Fox desde su campaña. La oferta política indigenista se tradujo en una mercancía; por ello, más que buscar consensos entre la población mexicana, la labor consistía en ofrecer respuestas inmediatas a la situación problemática, en este caso, de los indígenas. Así, la tarea recayó en la mercadotecnia con el fin de vender un discurso tranquilizador y superficial que mantuviera la promesa hecha en campaña: atender el problema indígena en unos cuantos minutos.

En la segunda entrega, la antropóloga Paloma Bonfil proporciona un acercamiento a las dinámicas institucionales internas para atender el caso particular de las mujeres indígenas dentro del problema étnico. Destaca los obstáculos tanto burocráticos como conceptuales para entender y atender lo propio de esta comunidad y formula interrogantes que apuntan a problematizar esta cuestión ante nuevos retos, como la equidad de género.

El tercer artículo nos coloca en un marco más amplio: las políticas económicas y financieras internacionales, las cuales tienen fuertes incidencias —incluso determinaciones— sobre el desarrollo nacional. Salomón Nahmad, quien cuenta con una amplia trayectoria en el país como antropólogo, funcionario indigenista y consultor internacional, señala la importante carencia de un nuevo proyecto indigenista durante la administración foxista. Por ello, ante la demanda que venía tejiéndose desde hacía varios años, de lograr una mayor participación de los indígenas en las políticas públicas a través de puestos importantes de administración y toma de decisiones, destaca que esto sólo representó una respuesta hueca. El autor toma como ejemplo el caso del director del ini.

En el siguiente trabajo, el politólogo Neil Harvey (de la Universidad de Nuevo México) aprecia la relación entre el gobierno foxista y los pueblos indígenas como conflictiva, en lo referente a la concepción, definición y participación del desarrollo nacional y regional. Toma como eje de análisis la dinámica social y política que ha representado la proyección del Plan Puebla-Panamá. Harvey ejemplifica las consecuencias sociales que implica la disputa política de la autonomía indígena y las desventajas que tienen estos pueblos ante su ausencia constitucional, pero también ilustra sobre las formas alternas de acción que éstos vienen desarrollando.

Por último, para cerrar el apartado referido al neoindigenismo, la antropóloga Araceli Burguete nos muestra otra estrategia política desarrollada por el gobierno foxista para limitar de manera práctica las consecuencias de pudieran representar las intenciones autonómicas de las comunidades indígenas en el estado de Chiapas. Al ideal neozapatista de ir reorganizando políticamente unidades sociogeográficas, que adquirirían concreción política en los municipios y regiones autónomas, la administración del país empezó a operar una salida diferente: la remunicipalización.

Así, en este primer bloque temático en torno al neoindigenismo, los autores despliegan con información y análisis tres cuestiones centrales, relativas a la pregunta nodal planteada: a) el gobierno foxista ha carecido realmente de un nuevo modelo indigenista, lo cual ha provocado que se retomara el indigenismo anterior, aunque situado en un contexto diferente, donde aparece la mercadotecnia y el adelgazamiento presupuestal en las políticas sociales, entre otros aspectos; b) en cambio, hay claras respuestas políticas contrarias a las demandas indígenas, particularmente las impulsadas por los neozapatistas; y c) pero también, los autores remiten a las respuestas activas y creativas que han desplegado los pueblos indígenas, en la perspectiva de que ellos también quieren formar parte y configurar una nación pluricultural.

En el segundo conjunto de trabajos, reunidos bajo el epíteto de la legalidad, se apunta la relación entre ésta y el debate en cuanto al proyecto y tipo de Esta-

do-Nación que estaba en juego. Por ello, si bien la discusión inicia en términos jurídicos sobre la viabilidad y barreras que enfrentó la reforma constitucional emprendida en el país, posteriormente es ligada al marco de la revisión del sentido mismo de nación que se pretendía en ese momento.

La jurista Magdalena Gómez ofrece una interesante descripción problemática de las implicaciones jurídicas, sociales y políticas de acatar con lo pactado en los llamados Acuerdos de San Andrés entre el gobierno mexicano y el EZLN. La falta de cumplimiento —dice la autora— expresa la relación de dominio que siguió prevaleciendo entre el Estado y la población indígena, trasfondo político que permite comprender la morosidad gubernamental.

Siguiendo con esta perspectiva, el abogado mixteco Francisco López apela a la determinación de los derechos de los pueblos indígenas en ámbitos internacionales, compromisos suscritos por el gobierno foxista, pero que en la práctica se resistieron a darle efectividad. Posteriormente, expone con detalle un análisis de las reformas constitucionales de ese momento, en donde aparecían importantes contradicciones, las cuales darían lugar a embrollos legales que dificultarían —si hubiera existido la disposición— la materialización de los derechos de los pueblos indígenas.

El siguiente artículo, escrito por otro abogado y antropólogo, Juan Carlos Martínez, también atiende al problema jurídico y político de las pretendidas reformas constitucionales. Además, menciona un evento político que sucedió durante 2002: las 330 controversias constitucionales interpuestas por igual número de municipios del estado de Oaxaca. Con su análisis minucioso, nos permite vislumbrar otra estrategia que siguió el Estado mexicano: se creó un campo especializado de disputa, donde justamente su carácter de especialización obligó a expulsar a los directamente afectados para transitar a un nivel de discusión jurídica de élite. El autor hace partícipe al lector de un interesante panorama de la dimensión política de las prácticas jurídicas y del manejo de la exclusión social y política de los indígenas a través de lógicas formales jurídicas.

Para cerrar este segundo bloque de artículos, se incluyó un ensayo de la antropóloga Consuelo Sánchez, quien califica de conservadora la reforma constitucional alcanzada por la administración foxista, durante sus tres primeros años, en relación con los pueblos indígenas. Brinda una mirada sugerente para reconocer la disputa entre el proyecto de autonomía, impulsado principalmente por el movimiento neozapatista; y la respuesta de heteronomía, desde el Estado mexicano. Con esta perspectiva conceptual, la autora establece un marco analítico para seguir revisando la coyuntura política de la reforma constitucional y la lucha política del EZLN; y aclarar lo que significa la autonomía en términos sociales y políticos, con la necesaria reconstitución del Estado nacional mexicano, pero nunca la separación o ruptura de la nación mexicana, como fue discursivamente anunciada desde el gobierno de Fox.

En esta segunda parte, ubicándonos en el terreno jurídico, los autores indican las diversas estrategias legales y políticas que se han aplicado durante el presente gobierno para evitar la necesaria reconfiguración del Estado nacional mexicano, condición estructural que realmente permitiría construir una base sociopolítica para atender la problemática indígena.

Finalmente, el tercer grupo de ensayos está orientado a ofrecernos una mirada analítica sobre las consecuencias que tienen los diferentes eventos sociales, políticos y jurídicos que en los artículos previos han sido expuestos, sobre los procesos identitarios de los grupos indígenas.

En el primer texto, Aída Hernández (antropóloga) plantea la disputa que surgió cuando el gobierno panista se apropió de un discurso pluralista, de tolerancia y de respeto a la diferencia cultural. Es un texto muy conectado con el primer ensayo (de Natividad Gutiérrez), acerca de la imagen que el gobierno foxista proyectó sobre pretender fortalecer la existencia de una nación plural, culturalmente hablando. No obstante, en una segunda mirada analítica —dice la autora— se aprecia un discurso que no concordaba con las políticas reales. Además, el panorama se complica y complejiza, pues los movimientos indígenas vienen replanteando el estatus no sólo jurídico sino social y cultural, que envuelve y obliga a una nueva reconfiguración nacional.

El segundo artículo, de la sociolingüista María Teresa Sierra, sigue la veta de mostrar la complejidad que es necesario entender y analizar en el marco de la problemática indígena; muestra el importante vínculo entre las dimensiones de género, étnicas y jurídicas, que están ubicadas en el tenor de las dinámicas políticas y culturales de la continua construcción del país. La autora invita a revisar críticamente no sólo estas relaciones en el contexto nacional, sino también al interior de las poblaciones étnicas, así como a reconocer la heterogeneidad presente en los dos ámbitos sociopolíticos.

Por último, para cerrar el tercer bloque y el libro, se incluye un artículo de Héctor Díaz-Polanco, especialista a nivel nacional e internacional sobre la cuestión étnica y, particularmente, sobre las autonomías. Ofrece una perspectiva crítica acerca de las dinámicas internas étnicas, las cuales deben ser revisadas en el contexto de disputa nacional, pues reflejan en parte la historia de las relaciones de sujeción por parte de la población indígena ante las políticas estatales.

En este tercer cuerpo de ensayos, destaca la indicación de atender las dinámicas internas de las comunidades indígenas, del cruce complejo y contradictorio de otras dimensiones sociales, así como del carácter étnico de los pueblos. Con ello, la respuesta a la pregunta nodal se convierte en una respuesta compleja y múltiple, pues los autores no sólo atienden el nexo conflictivo en torno a la interrogante formulada (acerca de las relaciones entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas a la mitad del gobierno foxista), sino que también invitan a

indagar sobre las dinámicas internas de cada una de las instancias, tanto del Estado mexicano como de las poblaciones étnicas.

La importancia que representa esta obra colectiva corresponde a varios aspectos. El primero es porque se trata de un conjunto de textos que atienden a una experiencia mexicana muy reciente y de una evaluación inmediata del desempeño gubernamental panista hacia la población indígena, reflejado en una serie de acciones económicas, sociales, jurídicas, políticas y culturales que se impulsaron. Una segunda bondad se refiere a contar con una serie de ensayos elaborados por un grupo diverso de especialistas, con años de experiencia en las temáticas abordadas desde la investigación, pero también a nivel institucional dentro y fuera del país, lo cual les ha permitido elaborar una mirada compleja a un asunto complejo, multidisciplinar, como la temática lo solicita.

Seguramente, los lectores de esta obra encontrarán interesantes sugerencias analíticas que los conduzcan a abrir nuevas líneas de investigación o a profundizar en algunos puntos expuestos, así como para elaborar argumentaciones informadas sobre ciertas limitaciones presentes en la obra. Por ejemplo, faltó un artículo sobre la educación intercultural impulsada durante aquel gobierno, que apuntaba directamente a varios de los aspectos referidos en la primera y tercera parte del libro; incluso, la administración foxista ha creado una instancia oficial para ello. De manera paralela, podrían desarrollarse o reconvenirse algunos de los conceptos propuestos en la obra, como neoindigenismo o heteronomía, entre otros.

Considerando que varios de los lectores de esta revista son antropólogos en formación, el libro ofrece un menú amplio de temas de estudio, problemas de investigación que esperan ser atendidos, así como ejemplos de una reflexión analítica y crítica de una arena conflictiva contemporánea que reviste una importante profundidad histórica.

**Revista Cuicuilco, núm. 36, 2006. Impreso en
Formación Gráfica s.A. de c.v., México, D.F.,
tels: 5797 0077, 5797 6060. El tiraje consta de
1000 ejemplares impresos en tipo Palatino
de 10 pts. La edición fue realizada en el
Departamento de Publicaciones de la Escuela
Nacional de Antropología e Historia.**

Normas para la presentación de originales

Toda colaboración será sometida a dictaminación, para lo cual deberá remitirse a la Revista *Cuicuilco*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y Zapote s/n, col. Isidro Fabela, C.P. 14030, delegación Tlalpan, México, D.F., adjuntando los datos del autor (dirección, institución de adscripción, número telefónico y correo electrónico).

Sólo se aceptarán trabajos en tamaño carta, de 65 a 70 golpes por línea con interlineado doble utilizando letra de 12 puntos (de tipo arial), sin justificar, sin hacer uso de hojas modelo y en disquete o CD-ROM (MS Word 95 a 2000 para PC), además de 3 copias impresas.

Las ilustraciones (blanco y negro) deberán presentarse impresas (3 copias) y como archivos digitales en disquete o CD-ROM en formato .tif o .jpg, con una resolución de 600 dpi, numerándolas consecutivamente como figuras y con números arábigos, se trate de dibujos o fotografías.

En caso de incluirse gráficas o cuadros (blanco y negro), deberán presentar 3 copias impresas además de en disquete o CD-ROM elaborados en MS Word 95 a 2000 para PC, igualmente con numeración continua arábica.

Para la elaboración de bibliografías y para el estilo de citar, se empleará la guía de estilo de la Revista *Cuicuilco*.

Toda contribución deberá incluir un resumen de un máximo de 250 palabras, en español y en inglés, así como palabras clave.

Los originales escritos en otro idioma serán aceptados y enviados a dictaminación. Si ésta resulta positiva, la traducción será responsabilidad del autor.

Dictámenes

El editor acusará recibo de originales, que serán sometidos a dictaminación conforme a la normatividad de la Revista; una vez dictaminados, se comunicará el resultado a los autores.

Para mayores informes, favor de establecer contacto con:
revistacuicuilco.enah@inah.gob.mx

COMITÉ EDITORIAL TÉCNICO

- Delia Pérez Gómez • Mariano Muñoz-Rivero • Hilda Jiménez Reséndiz
- Stephen Castillo Bernal Asistente Editorial • Karla E. del Rio Segura Diseño y Formación • Abraham Monterrosas Viguera, Vanessa López González, Corrección de estilo • Eréndira Reyes García Colaboración •

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 13, NÚMERO 36, ENERO-ABRIL, 2006

La complejidad social en el México antiguo y colonial: estudios y perspectivas

DOSSIER

Estados corporativos arcaicos. Organizaciones de excepción en escenarios excluyentes

El Formativo Terminal en el valle de Zapotitlán, Puebla: una evaluación regional

Tula-Mazapa entre Coyotlatelco y Tollan

Estudio preliminar sobre la explotación tolteca en la Sierra de las Navajas

Arqueología de género y patrones de especialización artesanal

Una aproximación arqueológica a la temática del color en el México antiguo

Sabiduría, identidad y resistencia: el simbolismo del jaguar entre las tierras altas y bajas de la cultura maya

Complejidad e interacción social en el México colonial: identidad, producción, intercambio y consumo de lozas de tradición ibérica, con base en análisis de activación neutrónica

MISCELÁNEA

Los santuarios de vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca

Prácticas de ciudadanía, prácticas de costumbre

Un pueblo entre dos patrias. Mito, historia e identidad en Chipilo, Puebla (1912-1943)

Medicina y homosexualidad: Prácticas sociales en tensión

ISSN: 1405-7778

