

ISSN: 1405-7778

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 15, NÚMERO 42, ENERO-ABRIL, 2008



Ritual y simbolismo

ISSN: 1405-7778

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 15, NÚMERO 42, ENERO-ABRIL, 2008

Ritual y simbolismo

ÍNDICE

PRESENTACIÓN Saúl Millán	5
DOSSIER	
• El Yo-memoria. Una nueva aproximación a los cantos chamánicos amerindios Carlo Severi	11
• Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza Johannes Neurath	29
• El <i>yúmari</i> , clave de acceso a la cosmología rarámuri Carlo Bonfiglioli	45
• Sintaxis y semántica en los rituales indígenas contemporáneos Saúl Millán	61
• Rituales de paso y categorías sociales en la migración internacional nahua del Alto Balsas, Guerrero Martha García	77
• De ritos y antropólogos. Perspectivas teóricas sobre el ritual indígena en la antropología realizada en México Andrés Oseguera	97
MISCELÁNEA	
• La reedición de 1729 del Origen de los indios (1607) de fray Gregorio García Teresa Martínez Terán	121

- Cráneos de *tzompantli* bajo la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México

Ana Solari

143
- Empoderamiento de las mujeres indígenas de Tabasco. El papel de los fondos regionales de la CDI

María de los Ángeles Pérez Villar
Verónica Vázquez García
Emma Zapata Martelo

165
- Representaciones y discursos sobre multiculturalidad, identidad y patrimonio urbanos del Programa Mérida, Capital Americana de la Cultura, 2000

José Humberto Fuentes Gómez

181

RESEÑA

- *El cuerpo de la nube. Jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*

Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez

209
- *Le principe de la chimere. Anthropologie de la mémoire*

César Carrillo Trueba

219

PRESENTACIÓN

A pesar de ser un tema relevante de la antropología simbólica, presente en numerosas monografías sobre los pueblos indígenas de México, el ritual no ha llegado a constituirse en un espacio de reflexión privilegiado para la etnología mexicana. Cuando el fenómeno ha sido examinado a la luz de las innumerables ceremonias que caracterizan a las comunidades indígenas contemporáneas, suele concebirse como una manifestación de la mitología local o como un escenario sobre el que se proyectan las sombras del pasado prehispánico. La tendencia a considerar la diversidad cultural como una manifestación superficial, argumentando que la unidad histórica reinaría en lo profundo, ha llevado en efecto a sugerir que la herencia prehispánica es predominante para comprender las prácticas ceremoniales de numerosas comunidades indígenas que se distribuyen a lo largo del país. Es posible, sin embargo, que la articulación lógica de los rituales indígenas no sea un atributo exclusivo del pasado prehispánico, y pueda por el contrario encontrarse entre los grupos indígenas contemporáneos cuando se examina el sistema ceremonial en su conjunto. Hablar de sistema supone en este caso considerar a los distintos eventos del ciclo ritual como las partes de un conjunto más amplio, articulado por relaciones de distinta naturaleza, y no como prácticas aisladas que pueden ser examinadas de manera autónoma e independiente.

En la medida en que los sistemas rituales son ante todo representaciones, en el sentido que se otorga a una danza o a una ceremonia como medios que expresan algo distinto de sus propias ejecuciones, el análisis del simbolismo se ha convertido en las últimas décadas en una herramienta indispensable para examinar ese tipo de representaciones. Las teorías modernas sobre el simbolismo ritual, desde Victor Turner [1967] hasta Houseman y Severi [1998], han permitido elaborar instrumentos de análisis más eficientes que intentan ajustarse a la medida del fenómeno, diseñando marcos conceptuales que hacen posible comprender la universalidad y la singularidad de las prácticas ceremoniales. En este proceso, la teoría del simbolismo ritual ha transitado por los caminos que le indica la semiótica contemporánea, en un esfuerzo por examinar las acciones rituales desde el punto de vista de la sintaxis, la semántica y la pragmática. Aun cuando los resultados no han sido homogéneos, muestran sin duda una tendencia a concebir el ritual como un medio que pone de manifiesto los mecanismos

esenciales de una cultura, cuya reproducción no es ajena a la codificación de las acciones que ponen en marcha los sistemas ceremoniales.

Con todo, no siempre es sencillo determinar qué es un ritual ni cuáles son los límites conceptuales que lo definen. De acuerdo con la definición canónica, propuesta por Turner en 1967, un ritual es ante todo una conducta formal prescrita en aquellas ocasiones que no se encuentran “dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas” [Turner, 1980:2]. Las conductas formales, sin embargo, no remiten necesariamente a nociones místicas y pueden, por el contrario, encontrarse en numerosas prácticas seculares que se presentan como conductas extremadamente ritualizadas y que no siempre involucran la creencia en seres o fuerzas sobrenaturales. La característica esencial de la actividad ritual reposaría así en su extrema codificación, ya que cada acto se organiza en secuencias previamente establecidas que formulan una sintaxis rígida, con un margen muy reducido de variación. Más que un juego de sombras en el que se proyectan imágenes fantasmagóricas, el ritual asume la forma de un “código restricto”, para emplear la fórmula que Mary Douglas [1973] propone cuando intenta definir ese tipo de actividad en la que las posibilidades sintácticas se encuentran rígidamente ordenadas.

La interpretación de los rituales indígenas puede resultar un desafío intelectual enloquecedor cuando los miembros de una sociedad no se encuentran tan articulados como los ndembu de Victor Turner. Este es el caso, sin duda, de numerosos pueblos amerindios que han convertido a sus sistemas ceremoniales en el receptáculo de distintas tradiciones religiosas, cuya integración no siempre resulta evidente a primera vista. La tarea se dificulta entre aquellos pueblos indígenas donde los vínculos entre el ritual y las exégesis locales resultan extremadamente tenues, ya que “ciertas ceremonias se presentan al observador con su código interpretativo, otras sin ese código o únicamente con parte de él” [Galiniér, 1990:30]. Desprovista a menudo de exégesis e interpretaciones locales, la acción ritual se presenta bajo un doble desafío, que consiste en saber en qué medida el orden ritual corresponde a una visión del mundo en el sentido kantiano del término y hasta qué punto esa visión sigue siendo hoy en día realmente colectiva [*Ibid.*].

Destinado a examinar las relaciones entre simbolismo y ritual, el presente número de la revista *Cuicuilco* responde en buena medida a estas inquietudes. En México, el análisis del simbolismo ritual es una disciplina que reúne a una veintena de investigadores, muchos de los cuales han aceptado colaborar en una empresa conjunta, a fin de servir de guía a numerosos estudiantes que actualmente canalizan sus proyectos hacia las fiestas, ceremonias y rituales indígenas. Este número se propone, por tanto, como una guía metodológica que, si bien parte de estudios monográficos, refleja las tendencias contemporáneas para el análisis teórico

de los sistemas rituales. El factor común que distingue a los artículos considerados no reside tan sólo en una problemática común, sino también en un equilibrio entre la reflexión teórica y la descripción etnográfica. Adscritos a distintas instituciones, pero preocupados por ofrecer nuevos enfoques a la teoría del ritual, los colaboradores son especialistas en grupos amerindios, entre los que han trabajado aspectos vinculados al simbolismo ceremonial. Sus textos son la síntesis de investigaciones más amplias, reunidas en esta ocasión con el objetivo de ofrecer a los lectores un panorama de la diversidad que encierran los sistemas ceremoniales y las posibilidades teóricas que uno puede extraer de sus enseñanzas.

Saúl Millán

DOSSIER

El Yo-memoria

Una nueva aproximación a los cantos chamánicos amerindios

Carlo Severi

Resumen: En las tradiciones chamánicas amerindias, la comunicación ritual se distingue de la comunicación ordinaria porque aquella transfiere a un primer plano ciertos aspectos pragmáticos de la comunicación y los somete a una elaboración imprevista, realizada a partir de una definición reflexiva del enunciador. Esta definición, en términos pragmáticos, del enunciador puede arrojar nueva luz sobre el establecimiento de las creencias implicadas en la acción ritual.

Abstract: In the Amerindian shamanic traditions, ordinary and ritual communication can be distinguished from one another due to the capacity of the last ritual to transfer and bring to the frontage certain pragmatic topics of communication. Only then ritual communication can submit these topics to an unexpected elaboration, fulfilled through a reflexive definition from the enunciator. This definition in pragmatic terms from the enunciator can throw new light on the establishment of beliefs implied in ritual action.

Palabras clave: chamanismo amerindio, comunicación ritual, enunciación, identidad

Key words: amerindian chamanism, ritual communication, enunciation, identity

¿Cómo describir, en términos formales, el contexto específico que hace de la comunicación ritual, en el seno de la forma-canto chamánica amerindia, una manera de comunicar radicalmente distinta de la comunicación normal? En este artículo, propongo una respuesta a esta pregunta: dentro de diversas tradiciones chamánicas amerindias, el contexto ritual se distingue de la comunicación ordinaria porque transfiere a un primer plano ciertos aspectos pragmáticos de la comunicación y los somete a una elaboración imprevista, realizada a partir de una definición reflexiva y paralela del enunciador. En un libro consagrado al estudio de la acción ritual [Houseman y Severi, 1998], Michael Houseman y yo hemos sostenido que uno de los rasgos cruciales de la comunicación ritual reside en la manera en la cual, a través del establecimiento de una forma particular de interacción simbólica, una identidad específica de participantes se genera al

* Traducción de Saúl Millán.

interior del ritual. En el caso que hemos tomado como ejemplo, un célebre ritual de travestismo entre los *iatmul* de Nueva Guinea, el estudio de la interacción de un tío materno, que *actúa como* una madre *y* una esposa en relación a una hija de la hermana que *actúa como* una hija *y* un marido, conduce al análisis de una serie de rituales que involucran grupos sociales cada vez más importantes, donde la competencia entre los hombres del clan de la madre de Ego y las mujeres del clan de su padre juegan un papel central. Una de nuestras conclusiones ha sido que la identidad de cada uno de los participantes está construida, en el contexto ritual, a partir de un conjunto de connotaciones contradictorias. En este contexto, por ejemplo, se asume al mismo tiempo el papel de madre y de hija, el de hija de la hermana y el de esposa, etc. El proceso de transformación simbólica realizado a través de la acción ritual, que hemos llamado “condensación ritual”, confiere al contexto de la comunicación una forma particular que lo distingue de las interacciones ordinarias en la vida cotidiana.

El estudio de las tradiciones chamánicas amerindias, así como el tipo particular de memoria que ellas implementan, me conduce actualmente a extender esta aproximación —fundada hasta ahora casi por completo en el análisis de la acción— al examen de situaciones rituales en las que la acción parece jugar un papel menor y se reemplaza en cambio por un uso especial del lenguaje. Ciertamente, el chamanismo amerindio no sólo implica ciertas técnicas enunciativas (que van del conocimiento de un repertorio de metáforas a la matriz de algunas maneras de cantar), sino también una transformación particular de la identidad del que canta. Éste, con menos frecuencia que aquél, jamás se conoce como alguien parecido a todos los otros. En virtud de su práctica, deviene una especie de representante de la tradición lo que se podría llamar un “Yo-memoria” por oposición al simple individuo. La pregunta que buscaremos responder será, por tanto, ¿cómo, en un nuevo contexto donde la “acción ritual” parece reducirse a la enunciación de un cantor, se realiza la transformación de la identidad que caracteriza la interacción ritual y el contexto específico de comunicación que la sostiene?

El estudio antropológico del simbolismo concede una atención particular a las diversas maneras en las que el lenguaje transforma la visión del mundo de los participantes durante el transcurso de la celebración de un ritual, construyendo así su propio universo de verdad. Una manera típica de alcanzar ese resultado en el chamanismo amerindio consiste en establecer un lazo metafórico o un conjunto de relaciones místicas entre los objetos rituales y los seres vivientes. El jaguar del cielo del *Canto de la locura*, que puede reunir en un solo ser a las cuerdas de uso funerario, voces de pájaros, pintura para decorar el rostro y representaciones rituales del sol, ilustra ya esta forma de proceder. Otro ejemplo se encuentra en *La ruta de Mu*, el canto *cuna* destinado a la terapia de un parto difícil [Holmer y Wassen, 1953]. En este canto, el niño que debe salir del cuerpo de la madre se transforma

progresivamente en un ser híbrido, receptáculo de factores heterogéneos, que el texto termina por llamar, al final de un largo desarrollo, “la perla en la gota de sangre”. Sigamos brevemente, al interior del texto, las fases que conducen a esta definición del infante. Durante toda la primera parte del texto, el cuerpo de la madre se encuentra transformado progresivamente en un árbol. Después de haber donado una descripción muy realista de la escena del parto y del sufrimiento de la madre, el canto comienza a mencionar “las raíces del cuerpo de la madre”:

Tus raíces se extienden

En el lecho de oro de la tierra, tus raíces te sostienen

Lejos, hasta el lecho de oro de la tierra, tus raíces están plantadas sólidamente [...]

Los animales escalan uno a uno tus ramas manchadas de sangre

Esta descripción es seguida por un pasaje en el que el cuerpo doliente de la enferma se representa como un árbol donde las ramas se agitan bajo el soplo de un viento tempestivo:

Cuando el viento del Norte sopla a través de tu cuerpo

Tus ramas se doblan, tus ramas se están doblando frente al viento [...]

Hacia el Este, tus ramas de plata se extienden [...] [*ibid.*:56 y s.; v. 184-188; v. 58, 213].¹

A partir de este pasaje, el cantor-chamán comienza a referirse, por una parte, a la forma en que un “árbol sangra” y, por otra, al infante como un “fruto” que está a punto de “salir” del árbol. El chamán canta:

De cada una de tus ramas se vierte un líquido

Un líquido que gotea como la sangre [*ibid.*:184].

Esta serie de transformaciones (ellas mismas fundadas sobre una analogía entre el cuerpo de la madre y el árbol, por un lado, y entre el infante y el fruto, por el otro) se prolongan hacia otra serie construida a través del establecimiento implícito de otra analogía, fundada sobre el eje fruto/perla. Así, después de haber mencionado un “fruto en la gota de sangre” como un equivalente simbólico del infante, el canto concluye esta serie de transformaciones hablando de una “perla en la gota de sangre”. Al seguir este proceso más adelante, se podrán encontrar durante el canto enunciados como aquellos, donde el eje analógico infante/fruto sangrante/perla de vidrio se desarrolla ulteriormente:

Las perlas de vidrio de tu collar se abren en sus rayas, en el interior son rojas como la sangre

Las perlas de tu collar tienen el olor de la sangre [*ibid.*:59, v. 227 y s.].

Sin ir más allá de nuestro análisis del texto, podemos afirmar que la equivalencia establecida entre el fruto y el infante supone aquí una serie de “pensamientos implícitos” que podrían resumirse de la siguiente forma:

¹ He retomado y verificado todas las traducciones a partir del texto *cuna*.

La madre es un árbol
 El niño es un fruto
 El cuerpo de la madre sangra
 El árbol sangra
 El fruto del árbol está sangrando
 El fruto es una perla de uso ritual
 La perla (es decir, el niño) está sangrando

A través de la extensión progresiva de esta manera de transferir grupos de connotaciones analógicas a los objetos y los seres vivientes, se realiza una transformación ritual del universo en la tradición chamánica cuna. El instrumento lingüístico que opera esta transformación es el mismo que emplean los chamanes para memorizar los cantos y las imágenes pictográficas. Es a través de un nuevo paralelismo, de una “manera de tejer entre ellas imágenes verbales”, como lo llama Townsley [1993:457], que los chamanes cuna ensayan con una matriz extraordinaria. Aquí se muestra claramente que el paralelismo no es solamente una técnica de recitación. Cuando él se concentra en la descripción del sufrimiento, como en este caso, la técnica se convierte también en un medio de construir una dimensión sobrenatural, concebida como un doble invisible o, en todo caso, como un mundo posible que posee una existencia paralela a la del mundo real. En este contexto, por ejemplo, el chamán que habla de un “fruto donde gotea la sangre” se refiere a su vez a la experiencia real de una madre y a una mujer-árbol que engendra frutos humanos. Es en el seno de este proceso de evocación, unido a la recitación de cantos ordenados en secuencias de constantes y variaciones, que nace ese ser ambiguo y en continua metamorfosis que hemos llamado “criaturas paralelísticas”. El ejercicio organizado de una técnica memorística orienta, así, el tipo de imaginación que opera al interior del saber tradicional.

Pero sigamos avanzando. Habíamos dicho que la tradición chamánica de los cantos no se encuentra solamente caracterizada por el ejercicio de una mnemotécnica, fundada en el paralelismo. En toda América, esta tradición supone también cierta transformación de la imagen del enunciador. Éste, que es a fin de cuentas un simple individuo (tal como Pomian quería verlo), asume siempre el papel de un representante de la tradición. Su voz se convierte en la voz del conocimiento común. El chamán deviene, así, en lo que hemos llamado un “Yo-memoria”. A una transformación orientada de la palabra ritualmente enunciada, corresponde por lo tanto una transformación de la imagen del enunciador. ¿Cómo se realiza ese proceso? Veremos que el mismo instrumento de transformación, que hemos descrito hasta ahora como un medio para transformar la imagen del mundo exterior, puede también ser utilizada *bajo una forma reflexiva* a fin de transformar la imagen del enunciador. Es a partir del paso crucial entre el uso objetivo y el uso reflexivo de la técnica paralelista que se establece ese contexto específico

que caracteriza la comunicación ritual en el caso de las tradiciones chamánicas americanas. Veremos que en este contexto se produce un efecto mnemotécnico más específico: el engendramiento de una creencia.

Regresemos, entre tanto, al canto cuna consagrado a la terapia de un parto difícil y prosigamos con nuestro análisis. Como entre otros muchos cantos de la tradición cuna, *La ruta de Mu* comienza por una introducción que contiene la evocación detallada de gestos y de procedimientos rituales, necesarios para la enunciación del canto. En esta sección del canto, en efecto, vemos al chamán en su choza, pidiéndole a su mujer que le prepare una comida de plátanos cocidos. Lo vemos partir hacia el río para lavarse, sentarse sobre su asiento ceremonial, comenzar a tostar, en completo silencio, los granos de cacao en el bracerito que se encuentra frente a él. Enseguida, reúne las estatuas que asistirán a la enunciación del canto ritual, se sienta una vez más y, finalmente, comienza a cantar. En *La ruta de Mu*, texto del que ya hemos hablado y que Claude Lévi-Strauss [1958] ha evocado en su célebre artículo, esta sección ocupa gran parte de la transcripción del canto publicado por Holmer y Wassen en 1953. Ella precede, en efecto, la descripción, más familiar para los especialistas del chamanismo, de las aventuras del alma encantada por los espíritus, cuya ausencia provoca la patología. Pero acerquémonos más esta “introducción”:

La partera abre la puerta de la choza

La puerta de la choza del chamán rechina

La partera va a entrar por la puerta en la choza del chamán

El chamán está recostado en su hamaca, frente a ella

La primera esposa del chamán está a punto de acostarse a su lado

La partera se dirige al chamán

El chamán le pregunta: “¿Por qué has venido?”

El chamán le pregunta: “¿Por qué has venido a verme?”

La partera responde: “Mi mujer dice que está vestida con los ropajes calientes de la enfermedad”

El chamán responde: “¿Tu mujer dice que está vestida con los ropajes calientes de la enfermedad? Yo la escucho”

El chamán pregunta a la partera. “¿Durante cuántos días tu mujer se siente vestida con los ropajes calientes de la enfermedad?”

La partera responde: “Durante dos días, mi mujer dice estar vestida con los ropajes calientes de la enfermedad”

El chamán le dice: “Tu mujer siente desde hace dos días estar vestida con los ropajes calientes de la enfermedad”

El chamán dice: “Como no tengo luces para ver a través de las cosas, será necesario que entre en los lugares secretos y oscuros a través de su cuerpo”

La partera adelanta el pie para comenzar a caminar

La partera toca el suelo con su pie
 La partera está saliendo por la puerta de la choza del chamán
 La partera adelanta un pie
 La partera toca el suelo con su pie
 La partera avanza otro pie
 La partera está entrando por la puerta de la choza habitada por la mujer
 El chamán saca la pierna de su hamaca
 El chamán desciende de su hamaca
 El chamán coge su bastón
 El chamán se mueve en su choza
 La partera adelanta el pie
 La partera toca el suelo con su pie
 La partera avanza otro pie
 El chamán se acerca a la puerta de su choza
 El chamán abre la puerta
 La puerta de la choza del chamán rechina
 Cuando él abandona su choza, el chamán se detiene y observa alrededor de él; parece desorientado
 El chamán comienza a caminar en dirección a la choza habitada por la mujer
 El chamán pone su pie sobre el camino que conduce a la choza habitada por la mujer
 El chamán mueve el otro pie sobre el camino que conduce a la choza habitada por la mujer
 El chamán está atravesando la puerta de la choza habitada por la mujer
 Ellos están poniendo un asiento ceremonial de oro sobre la hamaca donde se encuentra la mujer enferma
 El chamán se sienta sobre el asiento ceremonial
 Ellos están colocando un brasero bajo la hamaca, un bracero que tiene la forma de una copa
 El chamán coge algunos granos de cacao
 El chamán coloca los granos sobre el bracero
 Los granos de cacao se tuestan
 Los granos de cacao hacen humo
 El humo que sale de los granos de cacao llena la choza

Para comprender la paradoja implícita en una descripción de este tipo, debemos observar que todo aquello que el chamán está describiendo en ese pasaje del canto (el diálogo con la partera, el reencuentro con la mujer, el reconocimiento de la enfermedad, el reencuentro con la mujer enferma y finalmente la preparación, fundamental para el rito terapéutico, del bracero) *ya ha tenido lugar* cuando el cantor comienza a cantar. En otros términos, si cambiamos de perspectiva y

pasamos de una simple lectura del texto a la descripción de las condiciones de enunciación del parlamento ritual, descubrimos que el chamán utiliza siempre la tercera persona del singular para designarse a él mismo. Se produce así una suerte de *regressus ad infinitum*: un chamán, sentado frente a su bracero, al pie de la hamaca donde se encuentra la mujer enferma, que habla de un chamán sentado frente a su bracero al pie de la hamaca donde se encuentra la mujer enferma, etc. Incluso antes de comenzar a cantar, el cantor se describe a sí mismo en el acto de comenzar a cantar.

No es la primera ocasión que analizo esta situación de apertura del parlamento ritual cuna. Durante mucho tiempo, sin embargo, me pareció que este pasaje del canto reflejaba solamente una estrategia mnemotécnica bastante simple. Como ejemplo de uno de los numerosos “modos de enunciación” que caracterizan a la sociedad cuna [Sherzer, 1983], *La ruta de Mu* incluye una descripción de las propias condiciones de enunciación. Dada la importancia atribuida por el chamán cuna a las circunstancias en las cuales un canto es enunciado, me parecía natural que la tradición se ocupara de transmitir, además del contenido del canto, el modo de empleo destinado a su enunciación ritual. La manera más simple de transmitir esas instrucciones no podía ser más que verbalizarlas, convirtiéndolas en una suerte de “partida introductoria” del texto [Severi, 1996].

Actualmente advierto que esa interpretación explica solamente un aspecto superficial de la enunciación ritual, y creo que es posible ir más lejos. Hemos visto que el acto de cantar, en el cual se describe a “alguien que está a punto de comenzar a cantar”, tiene una primera consecuencia. Este acto introduce una paradoja en cuanto al tiempo de la acción. Si observamos que, casi sin excepción, el tiempo utilizado en esta parte del texto es el presente, eso se va a revelar más claramente. Ya hemos indicado que el enunciador, en el pasaje en cuestión, afirma que se está acercando al asiento ritual, a la hamaca y a la puerta, tras el camino que conduce a la choza la mujer, etc., en un momento en el que él *ya* ha completado sus acciones. Él se encuentra, en efecto, sentado, como lo prevé la tradición, en “dirección al Este” y “hacia el mar”. La consecuencia inmediata de esta descripción “en abismo” es que todo aquello que está expresado en presente se refiere al pasado. Esta perspectiva paradójica del punto de vista sobre el tiempo tiene efectos adicionales sobre la situación ritual. Uno entre ellos es particularmente importante para comprender la definición de la identidad del enunciador. Cuando ese tiempo presente, que va a pasar y que es característico de la palabra enunciada ritualmente, reencuentra el presente real —es decir, cuando la descripción ficticia de la situación se convierte en la descripción realista de las condiciones de enunciación: del chamán realmente sentado, en este momento, sobre el asiento ceremonial, que comienza realmente a cantar—, una situación paradójica se produce, dado que es imposible en la vida cotidiana, en la que “un

individuo está hablando de un individuo que está hablando". Al respecto, no hay que olvidar un punto esencial: es precisamente cuando esa descripción de la posición del enunciador se efectúa, que se produce el "modo particular de la comunicación", característico del canto ritual. Una vez que esta parte del canto ha sido correctamente enunciada, entonces puede comenzar el viaje del chamán hacia el mundo sobrenatural. Es en este momento que el canto se convertirá en un instrumento terapéutico eficaz. La simple narración de un viaje hacia el más allá no tendría, a los ojos de los cunas, efecto terapéutico alguno.

¿Por qué, entonces, esta extraña "enunciación de la enunciación" se torna aquí necesaria? ¿Qué cambia del enunciador a través de esta descripción aparentemente paradójica? Esta definición del chamán como "enunciador designante de un enunciador" deja de parecernos paradójica cuando comprendemos que se trata de una aplicación adicional del mismo paralelismo que ha engendrado criaturas quiméricas en estado perpetuo de transformación, como son el jaguar del cielo o la mujer-árbol. Para definirse como chamán, el cantor de *La ruta de Mu* utiliza la misma técnica que hemos visto desplegarse en el texto, cuando el infante se transforma progresivamente en un "fruto de donde gotea la sangre". Esta técnica de transformación de un cuerpo, de una persona real en una presencia sobrenatural, descrita por el canto, se aplica aquí al mismo enunciador. La transformación no se describe jamás explícitamente al interior del texto, como en el caso de la madre en *La ruta de Mu*, quien se convierte progresivamente en un árbol, o como el caso del niño que se convierte en el fruto. Sin embargo, a partir del momento en que el cantor comienza a hablar de un cantor que recita un canto, se produce una situación totalmente nueva desde el punto de vista de la definición de la identidad del enunciador. Los enunciadores han pasado a ser dos, de tal manera que uno es la imagen paralela del otro. Por un lado, se encuentra el enunciador descrito como alguien que pertenece al mundo de allá (en el paisaje sobrenatural descrito por el canto, durante el acto de prepararse para un viaje hacia la búsqueda del alma perdida) y, por el otro, un enunciador que se encuentra aquí, en la choza real, bajo la hamaca donde reposa la enferma. En su canto, este último está describiendo a aquel que se encuentra en otra parte.

Este primer modelo, todavía elemental, del proceso de construcción de un enunciador plural, no representa un detalle episódico ni una excepción. Al contrario, este medio de "redoblar la presencia" del cantor mediante la introducción de una paradoja temporal en la imagen que ofrece el canto, ilustra solamente una de las maneras más simples de definir un enunciador ritual y plural en la literatura chamánica. Veremos que ese proceso puede asumir formas muy elaboradas en las tradiciones chamánicas amerindias. Después de todo, este análisis inicial ayuda a formular una respuesta a la pregunta que habíamos hecho a propósito del contexto de la comunicación ritual en el caso del chamanismo amerindio.

Habíamos formulado la hipótesis² de que un contexto de comunicación deviene ritual (y por lo tanto más sujeto a la improvisación que la forma narrativa, aunque fuertemente memorable) cuando se realiza una transformación de la identidad de los participantes, fundada sobre la presencia simultánea de connotaciones contradictorias. Además, habíamos añadido que, en el caso iatmul, este análisis se había facilitado por el hecho de que en el ritual de travestismo examinado en nuestro estudio la interacción ritual se expresaba casi enteramente a través de la acción. ¿Cómo es posible construir una identidad ritual de ese género, como en las tradiciones de cantos chamánicos amerindios, ahí donde sólo está presente la recitación de un parlamento ritual y donde las acciones están eventualmente descritas pero no ejecutadas?

Los procesos elementales que acabamos de describir parecen ofrecer un primer medio ritual para multiplicar las identidades del enunciador. Veamos ahora más de cerca en qué contexto relacional se realiza y se desarrolla esta transformación que conduce a construir una imagen particularmente compleja del enunciador.

Ciertamente, no es necesario examinar aquí toda la literatura reciente que se ha consagrado al chamanismo amerindio. De entrada, centremos nuestra atención en un punto. La “terapia” chamánica, en la mayor parte de América, se ha representado como el resultado de un conflicto entre dos rivales. Por un lado se encuentran los espíritus patógenos (con frecuencia encarnados en la imagen de un animal depredador, por ejemplo, un jaguar o una anaconda) y por el otro el chamán, ayudado por su espíritu auxiliar, frecuentemente conocido como un espíritu de naturaleza vegetal que posee el poder de curar. Este tipo de intervención ritual se ha considerado durante mucho tiempo como análoga al modelo siberiano. De acuerdo con este modelo, el objeto de la intervención del chamán es el de reintegrar en el cuerpo del enfermo un alma o un principio espiritual que fue sustraído. Por esta razón, se continúa repitiendo, como Mircea Eliade [1974], que el simbolismo del ritual chamánico se funda sobre la idea de un “viaje cósmico” que el chamán emprende para reencontrar el espíritu que ha “robado” un alma. Numerosos estudios etnográficos³ permiten hoy ver con claridad que si bien esta aproximación puede dar cuenta parcialmente de los discursos indíge-

² Ha sido formulada en M. Houseman y C. Severi [1998].

³ En el área amerindia se encuentran por ejemplo: C. Crocker, *Vital Souls*; Ph. Descola, *Les Lances du crépuscule*; Ph. Descola et A. C. Taylor, «La remontée de l'Amazone»; C. Severi, *La memoria rituale*; C. Severi, *Cosmology, Crisis and Paradox. On the Image of White Spirits in Kuna Shamanistic Tradition*; I. Wilbert, *Mystic Endowment. Religious Ethnography of the Warao Indians*; G. Townsley, «Song paths...»; M. Carneiro de Cunha, «Pontos de vista sobre a floresta amazonica: camanismo e tradução». En Asie, voir surtout A. De Sales, «Je suis née de tes coups de tambour». *Sur le chamánisme magar (Népal)*; C. Humphrey, *Shamans and Elders. Experience, Knowledge and Power among the Daur Mongols*.

nas sobre la actividad chamánica, no explica nada la complejidad de las prácticas rituales puestas en escena por los chamanes amerindios. En otros términos, esta perspectiva explica acaso lo que los chamanes *dicen que hacen* cuando ofrecen al etnólogo un comentario sobre sus actividades rituales. Sin embargo, no permite explicar lo que hacen realmente en la escena del ritual ni los textos que efectivamente enuncian en sus cantos, los cuales tratan siempre el tema del “viaje” de manera imprevista, compleja y específica.

Los investigadores que han estado más atentos a la realidad etnográfica se han dirigido al aspecto preformativo de los cantos chamánicos, reservando una nueva atención a la manera en que se realizan una serie de transformaciones simbólicas a través del uso especial de la palabra. Algunos de ellos [Tambiah, 1985; Tedlock, 1983] han comprendido muy bien que este aspecto es tan importante, si no más, que el aspecto narrativo del canto chamánico.

A la luz de esta nueva perspectiva, resulta que la comprensión del chamanismo no depende tan sólo de la descripción de categorías fundamentales del discurso chamánico. Se trata de comprender aquello que se realiza concretamente en la escena ritual, a través de un uso sin duda específico de las modalidades de emisión vocal, que pueden concernir a una pluralidad de aspectos del habla, desde la simple modulación sonora de la voz hasta la utilización de un lenguaje especial. Edmund Leach [1966:407] ha escrito que en el lenguaje ritual “no hay distinción entre las palabras, por una parte, y el ritual por la otra; en este contexto, la misma enunciación de las palabras constituye el ritual”. Ciertamente, esto vale también para las tradiciones chamánicas amerindias.

Más recientemente se ha reconocido que, en el caso del chamanismo, el centro de la acción ritual no está constituido por la exploración cosmológica de un “más allá”. El ritual chamánico amerindio comprende dos aspectos esenciales: un proceso específico de metamorfosis implicado en el modelo del viaje, y la idea de una depredación simbólica que será efectuada por el chamán hacia un espíritu animal patógeno. Se ha concluido que “cantar para sanar” equivale a ir de cacería contra los cazadores de humanos más peligrosos, generalmente representados por un animal sobrenatural que puede ser un jaguar o una anaconda míticos, como ya hemos señalado. En este contexto, la enfermedad ya no aparece como un “mal exterior” relativamente indefinido, sino como una crisis de la relación consigo mismo.

Estas recientes perspectivas han renovado profundamente nuestro conocimiento de las tradiciones chamánicas: la palabra ritual no es considerada ya como el fragmento de un discurso generalmente imaginario sobre el origen o la naturaleza del universo, tal como lo conciben los indígenas, sino como un instrumento de este acto de depredación simbólica [Descola, 1993]. Esta nueva manera de considerar al chamán, no ya como una figura aislada sino como el término

de un complejo conjunto de relaciones (como las que están representadas en el modelo de la depredación simbólica), constituye ciertamente un progreso. Sin embargo, la naturaleza de la relación que se establece entre el chamán y su rival sobrenatural en el seno del ritual, permanece aún mal comprendida, así como la que une al chamán con el enfermo.

Es evidente que la identidad ritual asumida por el chamán durante el rito no puede reducirse a la sola inversión de la imagen de su adversario sobrenatural. Es significativo, en efecto, que ahí donde la etnografía está en posición de ofrecernos una imagen detallada de la actividad chamánica, la figura del chamán se hace cada vez más paradójica. Éste, de hecho, puede representarse como el enemigo principal de un jaguar o de una anaconda. Pero con frecuencia se le representa *igualmente como una encarnación posible* de esos espíritus animales. En consecuencia, la identidad ritual del chamán puede oscilar entre la imagen de un espíritu terapéutico y benéfico y aquella, amenazante, de un depredador simbólico [Crocker, 1985; Viveiros de Castro, 1991]. El ejemplo más sorprendente de esta ambivalencia, casi siempre con presencia latente, se presenta sin duda en el caso de los Jívaros o Achuar del Amazonas ecuatoriano, donde se piensa que cada caso de enfermedad soñado por un chamán ha sido siempre provocado en realidad por otro chamán [Descola, 1993].

Esta ambivalencia amerita toda nuestra atención. En la mayor parte de América, un aspecto crucial —muy poco estudiado— surge con claridad: convertirse en el adversario de un ser sobrenatural no es jamás un proceso susceptible de conducir a un estatus simbólico permanente, a una función social estable. En el marco de la tradición chamánica, no se sufre jamás una transformación simbólica que se efectúa de una vez y para siempre. Ya sea terapéutica o adivinatoria, la función del chamán es generalizada, cuando todos los miembros del grupo pueden asumir esa función, o bien es inestable. Llegar a ser capaz de actuar como chamán, de realizar una curación, constituye un estado del espíritu o del cuerpo excepcional y temporal. Este estado debe ser adquirido nuevamente cada vez que se celebra un ritual terapéutico. Para ser capaz de cazar al depredador sobrenatural, el chamán debe sufrir una transformación específica durante cada ritual que celebra. Su estado simbólico, la identidad que implica su poder, es por lo tanto *inherente a la acción ritual*. Ritualmente construido, con frecuencia unido al empleo de alucinógenos, este estado amenaza con desaparecer cada vez que el ritual se termina. Es por esta razón que la representación paradójica del chamán no se reduce solamente a una concepción ambigua de sus poderes. Esta ambigüedad tiene una forma.

Considerada desde el punto de vista del grupo de relaciones que implica, la identidad ritual del chamán, que involucra a la vez un depredador y un contra-depredador, está en realidad fundada sobre un conjunto de connotaciones

contradictorias. Dicha identidad asume aquí la complejidad que caracteriza a toda relación ritual [Houseman y Severi, 1998]. Es bajo esta perspectiva que la construcción de la identidad del chamán, en tanto enunciador complejo y plural del que ya hemos visto un ejemplo extraído de *La ruta de Mu*, revela su verdadera significación. No se trata, sin embargo, de un caso aislado. El “Canto del Demonio” (*Nia-Igala*), un canto cuna que he estudiado en otra parte, ofrece un ejemplo particularmente elaborado de esta construcción de la identidad ritual del chamán-cantor. Recordemos que se trata de un canto utilizado para sanar eso que los cunas llaman hoy la *locura*. La concepción sobre la que se funda el parlamento ritual es bien conocida: el jaguar del cielo ha atacado a un ser humano. La consecuencia es que la persona se encuentra obligada a imitar el comportamiento del depredador sobrenatural y puede, en ese instante, convertirse ella misma en un depredador, en términos indígenas, en un “cazador humano”.⁴ El enfermo puede, según la concepción indígena, penetrar en los sueños o en los pensamientos de otros y provocar así angustias y episodios de locura. Este estado contagioso se describe, en la tradición chamánica, como una imitación progresiva del espíritu animal. Caracterizado por la aparición de algunas crisis ocasionales de comportamiento, el proceso puede conducir a una identificación completa con el jaguar sobrenatural. Al alcanzar este estado de la patología, la persona afectada por lo que los cuna llaman “locura” es definitivamente considerada la encarnación del espíritu patógeno. La lógica del modelo de interpretación, unida a la idea de la depredación simbólica que acabamos de mencionar, nos conducirá en este caso a prever, durante la recitación del canto, a una confrontación directa entre un espíritu terapéutico de naturaleza vegetal, aliado a los humanos, y un espíritu patógeno de naturaleza animal. El acto de cacería realizado por el jaguar será compensado por un ataque recíproco de cacería simbólica, dirigido contra él.

En el *Canto de la Locura*, como en otros casos, la situación es mucho más compleja. Ante todo, el jaguar al que el chamán deberá hacer frente no es un animal como los otros; siempre está representado como un ser de naturaleza excepcional, que posee un estatus ontológico muy diferente de los depredadores que uno puede encontrar en la vida real. En el caso cuna, las maneras de indicar ese estatus excepcional del jaguar del cielo son numerosas. Como hemos visto, el jaguar del cielo se representa siempre como un ser doble. Cuando aparece a lo largo de un canto, no es jamás enteramente él mismo: puede aparecer como un pájaro que ruge a la manera de un jaguar o bien como un jaguar que canta con la voz de un pájaro. La doble naturaleza del jaguar está representada gracias a una aplicación perfecta de la técnica paralelística, que permite construir, como hemos visto, verdaderos mosaicos de palabras [*ibid.*:126-129].

⁴ El término cuna es *tulekintaked*. A este respecto, v. C. Severi [1996:49-69].

En tanto encarnación amenazante de la muerte y de la locura, el jaguar del cielo se define como un animal en estado de metamorfosis perpetua. En efecto, es precisamente esta coincidencia ontológica particular, esta interacción de dos especies de animales, el pájaro y el jaguar, lo que representa en la tradición su estatus sobrenatural [Severi, 2001]. En segundo lugar, no hay que olvidar que este ser doble se representa siempre como un ser invisible. Su presencia no se manifiesta más que a través del sonido. Las únicas imágenes que pueden representarlo se cristalizan a través de la luz deslumbrante del sol o bien como imágenes oníricas que no se perciben más que con los ojos cerrados. En otros términos, la presencia del jaguar no se puede percibir a través de su propia voz, sino solamente a través de la serie de gritos provenientes de otros animales. Cuando el jaguar sobrenatural atraviesa la selva, manifiesta su paso provocando una serie característica de gritos de animales. El cazador que cruza la selva podrá, en estas circunstancias, escuchar la voz de un pájaro o de un simio, el gruñido de un jabalí o incluso el grito de un ciervo, pero jamás podrá percibir la imagen de todos esos animales. El jaguar de la tradición chamánica es invisible, inmerso en una serie incesante de metamorfosis, dotado de múltiples identidades.

Para librar un combate con ese ser excepcional, el chamán debe llegar a ser capaz de realizar una transformación análoga. Debe convertirse en un ser múltiple, dotado también, como el jaguar, de una identidad plural. En el ritual, esta transformación simbólica se realiza a través del establecimiento de una compleja relación entre el celebrante y el espíritu depredador. Siguiendo la forma de existencia del jaguar, forma que se cristaliza sobre todo en términos sonoros, el chamán debe, para conquistar esta identidad múltiple, adquirir lo que podríamos llamar una *voz compleja*: una voz en la cual se evoque toda una variedad de criaturas diferentes, potencialmente enemigas.

En la tradición cuna, la locura de un enfermo se interpreta de entrada en términos acústicos: la locura marca la presencia de la voz del jaguar en el cuerpo de una persona enferma. El enfermo acoge al jaguar en sus pensamientos y en sus sueños, y se encuentra así obligado a “hablar su lengua”. El chamán cuna tiene dos medios para combatir el surgimiento de una palabra animal en el seno de la voz de un ser humano. En una primera parte del canto, explora el camino sobrenatural que conduce al lugar donde la *purpa*, el alma perdida que preside el ejercicio del pensamiento, ha sido atrapada por los espíritus. Al hacerlo, se propone hablar la “lengua de los espíritus vegetales”, lengua en la que se transmiten los cantos chamánicos de los cuna. El chamán-cantor se identifica con un espíritu vidente de la selva, y particularmente con el árbol Balsa, representado como un viejo adivino que asume la función del espíritu auxiliar. El chamán incorpora así dos poderes, el de curar y el de ver lo que no es visible para los profanos. Esta primera transformación se encuentra ligada al redoblamiento de su identidad,

como cantor y como protagonista del canto, de la que ya hemos hablado. Pronunciando las palabras “el chamán”, el celebrante va por tanto a designar ese *yo que pertenece al canto* como un espíritu adivino de naturaleza vegetal.

En este momento, se trata solamente de una primera etapa en la definición de la identidad ritual del chamán. Una vez que ésta ha alcanzado el lugar donde se encuentra el alma perdida en la narración del viaje chamánico, la relación simbólica que lo une al paciente cambia de manera radical. En este punto, el chamán no sólo debe encarnar el espíritu vegetal, sino también representar los espíritus animales que residen en el cuerpo del enfermo, donde más bien les presta su voz. Desde el momento en que describe el poblado en el que habitan los animales, como le impone el canto, comienza a emitir una larga serie de gritos de animales. Se trata de “gritos de cacería” lanzados por los espíritus animales, los *nias* en los que el jaguar se transforma por turnos. Se escuchará entonces un pájaro, un mono, un jabalí, un ciervo, etc. He aquí el texto:

Aquí los *nias* se transforman en pecarís, los pecarís están aquí, con sus vestimentas negras. Gritan «ya-ya-ya-ya».

Los pecarís se convierten desde ahora en *nias*, se transforman en *nias*, los *nias* se transforman

Ellos se transforman en amos de los animales de piel rayada; por encima de los árboles, los *nias* de piel rayada gritan: «turgu-turgu».

Los animales de piel rayada se convierten desde ahora en *nias*, se transforman en *nias*, los *nias* se transforman

Ellos se transforman ahora en ciervos jóvenes, los *nias* están ahí, al pie de los árboles, con sus vestimentas negras, con sus cuernos entrelazados, ellos gritan: «me-me».

Los jóvenes ciervos se convierten desde ahora en simios, en lo alto, sobre los árboles, los *nias* gritan ahora: «ti-ti-ti-ti», «uli-uli», «uma-uma» [C. Severi, 1996, p. 138-140, v. 251 sq]

En esta sección crucial del *Canto del Demonio*, el chamán no sólo canta como espíritu vegetal de la selva, dado que habla en la lengua de los espíritus vegetales que es la de los cantos, sino también y simultáneamente, por decirlo así, como espíritu animal. A través de la secuencia de gritos animales que aparecen en esta fase de la recitación ritual, es la voz del jaguar del cielo la que se vuelve presente. El chamán se convierte así en una especie única e inesperada de enunciador, conformado por una serie de connotaciones que indican simultáneamente los espíritus aliados y los espíritus enemigos, los vegetales y los animales, el sabio adivino representado por el árbol Balsa y el jaguar del cielo.

Este uso reflexivo de la técnica paralelística, que habíamos visto caracterizar al enunciador de *La ruta de Mu*, donde el chamán comienza a cantar el canto describiéndose a él mismo, no es más el principio de un proceso que engendra, aquí, resultados espectaculares. En la secuencia del *Canto del Demonio* que hemos analizado, una infinidad de connotaciones contradictorias (en el plano temporal,

espacial y simbólico en general) se acumulan sobre la figura del enunciador del canto. El chamán se vuelve un enunciador complejo, capaz de prestar su voz a una serie de diferentes seres invisibles. Lo que en el caso de *La ruta de Mu* no es más el medio relativamente simple de redoblar la presencia del enunciador, se desarrolla aquí mediante un proceso más amplio que termina por concentrar en el cantor toda una serie de identidades contradictorias. La voz del chamán, podríamos decir, acoge el *eco* de los gritos de los espíritus animales.

Podemos así concluir que el discurso indígena sobre la terapia chamánica (ese discurso que constituye la *ideología*) está fundado, en el chamanismo amerindio, sobre la oposición simbólica de dos términos: el paciente visto como espíritu animal, por un lado, y la terapia considerada como un espíritu de naturaleza vegetal, por el otro. Sin embargo, desde un punto de vista relacional, es necesario reconocer que la identidad del chamán, tal como se manifiesta en la escena ritual, es más bien compleja. Ésta se haya fundada en un proceso acumulativo, a través del cual los rasgos característicos de uno de los polos de la oposición (el enfermo-jaguar) son gradualmente incluidos en la esfera de influencia del polo opuesto (el chamán vegetal). La identidad ritual que el chamán adquiere de esta manera, a través de la manifestación sonora de voces diferentes que aparecen en la misma voz del enunciador, revela un estatus lógico comparable al que se atribuye al jaguar sobrenatural, subsumiendo una serie de connotaciones contradictorias que se sitúan en diferentes niveles lógicos.

No hay que olvidar que el único medio para realizar esta transformación es, en este contexto, la recitación ritual. Ningún gesto acompaña esta recitación: los chamanes cuna, en el transcurso del ritual, permanecen rigurosamente inmóviles. Sin embargo, la palabra pronunciada no es tratada solamente como un medio para designar, o incluso transformar, una imagen del mundo —como en el caso de la mujer-árbol o del niño “perla que gotea la sangre” en *La ruta de Mu*. La recitación se utiliza, sobre todo, como un medio para designar la identidad de una voz, una voz compleja que indica la naturaleza excepcional del enunciador. A través de la aparición de los gritos de animales al interior de la “lengua vegetal de los cantos”, el depredador sobrenatural y su adversario humano se vuelven simultáneamente perceptibles. Se hacen presentes en la escena del ritual.

Podríamos concluir este análisis del caso cuna formulando la hipótesis de que, precisamente, es este uso específico del lenguaje —relativamente distinto de la significación de los textos— lo que caracteriza la forma-canto tal como se encuentra en las tradiciones chamánicas amerindias. El lenguaje no sólo se utiliza como medio para generar sentido o como un medio “mágico” de realizar un acto terapéutico, sino sobre todo, como una *máscara acústica*: un medio reflexivo de generar la identidad ritual del enunciador.

Podemos ahora responder la pregunta que habíamos formulado al inicio de este artículo: ¿cómo describir, en términos formales, el contexto específico que hace de la comunicación ritual (en nuestro caso, en el seno de la forma-canto chamánica) una manera de comunicar radicalmente distinta de la comunicación normal? Respondemos que el contexto ritual, tal como ha sido ilustrado aquí, se distingue de la comunicación ordinaria en que, más allá del sentido de las palabras, transfiere a un primer plano ciertos aspectos pragmáticos de la comunicación y los somete a una elaboración imprevista, efectuada a partir de una definición reflexiva y paralelística del enunciador. Se tratará por lo tanto de un locutor al que le será atribuida un habla distinta de todas las demás, no solamente por el estilo y el género de metáforas utilizadas, sino también y sobre todo a causa de esta construcción compleja de una figura del enunciador real, que hemos propuesto llamar un “Yo-memoria”.

BIBLIOGRAFÍA

Austin, J.A.

1962 *How to do things with words*, Oxford, Oxford University Press.

Carneiro de Cunha, M.

1998 “Pontos de vista sobre a floresta amazonica: Xamanismo e Tradução”, *Mana-Estudos de Antropologia Social*, abril, pp. 7-18.

Chapin, M.

1988 *Pap Ikala*, Quito, Abya Yala.

Chapin, M., J. Howe y J. Sherzer

1980 *Cantos del congreso cuna*, Panamá, Universidad de Panamá.

Crocker, C.

1985 *Vital Souls*, Tucson, Arizona Univesity Press.

Descola, Ph.

1993 *Les lances du crépuscule*, París, Plon.

Descola, Ph. y A. C. Taylor

1993 *La remontée de l'Amazone*, L'Homme, Special Issue, pp. 126-128.

Sales, A. de

1991 “Je suis née de tes coups de tambour”, *Sur le chamánisme Magar, (Népal)*, París, Société d'ethnologie.

Eliade, M.

1974 *Le chamánisme et les techniques archaïques de l'extase*, París, Payot.

Fausto, C.

2001 *Inimigos Fiéis. Historia, guerra e xamanismo na Amazonia*, Editora da Universidade de São Paulo.

Fox, R.

1988 *To Speak in Pairs. Essays in the Ritual Languages of Eastern Indonesia*, Cambridge, Cambridge University Press.

Goody, J.

1977 “Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture; la transmission du Bagré”, en *L'Homme*, pp. 29-52.

- 1987 *The Interface between the Oral and the Written*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Holmer, N.**
- 1947 *A Critical and Comparative Grammar of the Cuna Language*, Göteborg.
- 1951 *Cuna Crestomathy*, Göteborg.
- Holmer, N. y H. Wassen**
- 1953 *The Complete Mu Ikala*, Göteborg, Etnografiska Museet.
- Houseman, M. y C. Severi**
- 1998 *Naven, or The Other Self, A Relational Approach to Ritual Action*, Leiden-Boston-Köln, Numen Book Series, J. Brill, pp. I-XVI y 1-325.
- Howe, J.**
- 1986 *The Kuna Gathering*, Austin, Texas University Press.
- 1976 "Communal Land Tenure and the Origin of Descent Groups among the San Blas Kuna", en M. W. Helms, F. O. Loveland, *Frontier Adaptations in Lower Central America*, Filadelfia, ISHI Publications.
- Humphrey, C.**
- 1996 *Shamans and Elders. Experience, Knowledge and Power among the Daur Mongols*, Oxford, Oxford University Press.
- Humphrey, James Laidlaw**
- 1995 *The Archetypal Actions of Ritual*, Oxford, Clarendon Press.
- Kramer, F.**
- 1970 *Literature among the Cuna Indians*, Göteborg, Ethnographical Museum.
- Leach, E.**
- 1966 "Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development", en *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, series B, vol. 251, núm. 722, pp. 403-408.
- Lévi Strauss, C.**
- 1958 "L'efficacité symbolique", en *Anthropologie Structurale I*, París Plon.
- James Lord**
- 1960 *The Singer of Tales*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press (Second Edition 2000).
- Perrin, M.**
- 1976 *Le Chemin des Indiens Morts*, París, Payot.
- Severi, C.**
- 1996 *La memoria rituale. Follia e immagine del bianco in una tradizione amerindiana*, Florencia, La Nuova Italia. Traducción al español, *La memoria ritual*, Quito, Abya Yala, 1993.
- 1993 "Talking about Souls. On the Pragmatic Construction of Meaning in Kuna Ritual Language", en P. Boyer (Ed.), *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1997 "The Kuna Picture-Writing. A Study in Iconography and Memory", en Salvador, M. (Ed.), *The Art of Being Kuna, Layers of Meaning among the Kuna of Panama, Catalogue de l'Exposition*, Los Ángeles, Fowler Museum of the University of California at Los Angeles, pp. 245-273.
- 2001 "Cosmology, Crisis and Paradox on the image of White Spirits in Kuna Shamanistic Tradition", en Roth, M., Ch. Salas (Eds.), *Disturbing Remains: A Comparative Inquiry into the Representation of Crisis*, Los Ángeles, Getty Institute for the History of Art and the Humanities Publications.

Severi, C. y E. Gomez,

1983 "Nia Ikala, Los pueblos del camino de la locura. Texto cuna y traducción española", en *Amerindia, Revue d'ethnolinguistique amérindienne*, núm. 8.

Sherzer, J.

1983 *Kuna Ways of Speaking: An Ethnographic Perspective*, Austin, University of Texas Press.

1990 "The Grammar of Poetry and the Poetry of Magic. How to Grab a Snake in the Darién", en J. Sherzer, *Verbal Art in San Blas*, Cambridge, Cambridge University Press.

Smith, P.

1979 "Sur quelques aspects de l'organisation des rites", en Izard, M. y P. Smith, (Eds), *La fonction symbolique*, París, Gallimard.

1991 "Rite", en *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, París, PUF.

Stout, D.

1947 *San Blas Cuna Acculturation*, Nueva York, Viking.

Tambiah, S. J.

1985 *Culture, thought and social action*, Cambridge, Harvard University Press.

Tedlock, D.

1983 *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

Townsley, G.

1993 "Song Paths. The Ways and Means of Yaminahua Shamanic Knowledge", en *L'Homme*, núms. 126-128, abr.-déc., XXXIII (2-4), pp. 449-468.

Viveiros de Castro, E.

1989 *From the Enemy Point of View*, Chicago, Chicago University Press.

1991 "Spirits of Being, Spirits of Becoming: Bororo Shamanism as Ontological Theatre", en *Reviews in Anthropology*, núm. 16, pp. 77-92.

Wilbert, J.

1993 *Mystic Endowment. Religious Ethnography of the Warao Indians*, Cambridge (Massachussets), Harvard University Press.

Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza

Johannes Neurath

Museo Nacional de Antropología-INAH

Resumen: *Este ensayo parte de una serie de conceptos claves huicholes sobre la persona y la vida y se propone analizarlos en el contexto de un conjunto de transformaciones rituales, es decir, la iniciación chamánica (convertirse en ancestro), lo que llamo la “anti-iniciación” (convertirse en Mestizo) y la alianza matrimonial “sobrenatural” entre hombres y maíz (que da origen a la humanidad). Asimismo, se argumenta en contra del binarismo simple en los estudios de cosmovisiones indígenas. Para entender la “dividualidad” y la reproducción del cosmos huichol, rupturas y discontinuidades resultan importantes como procesos de creación.*

Abstract: *This essay discusses Huichol concepts of life and personhood in the context of transformational ritual relations: shamanic initiation (transformation into an ancestor), what I call “anti-initiation” (transformation into a Mestizo), and the “supernatural” alliance between humans and corn (the basis of humanity). Parting from a critique of symmetric dualism in world-view-studies, emphasis is put on all kind of discontinuities, ambiguities, epistemological brakes, and, above all, “dividuality”.*

Palabras clave: *vida, persona, dividualidad, ritual, iniciación, alianza, huicholes*

Key words: *life, personhood, dividuality, ritual, initiation, alliance, Huichols*

AMBIVALENCIA Y AUSENCIA DE ARMONÍA EN LOS CONCEPTOS HUICHOL DE PERSONA Y VIDA

Los estudios mesoamericanos actuales se deslindan cada vez más de modelos rígidos y monolíticos. Al abandonar la visión nostálgica de los grupos indígenas como sociedades estables, cerradas y ensimismadas, la etnografía debe desarrollar enfoques más sofisticados sobre las cosmovisiones y representaciones colectivas de estos grupos [v. Galinier, 2004:187]. Asimismo, con el ocaso del paradigma de la aculturación, el interés se centra ahora en los procesos de reproducción cultural y en las prácticas de transmisión de conocimientos y tradiciones [v. Severi, 1996].

En este ensayo cuestionaremos una de las “verdades” establecidas en el estudio de la cosmovisión de los huicholes o *wixaritari*: la armonía entre los opuestos. Analizaremos un mundo ritual donde la producción de caos compite con la producción de orden, donde los opuestos están separados por verdaderos

abismos conceptuales y la armonía no es posible. La acción ritual expresa todas estas contradicciones y ambigüedades, así que su estudio da la pauta para lograr una comprensión de la dinámica cultural *wixarika*.

Partimos de la observación de que, entre los huicholes, “cosmos” y “persona” son categorías inestables. No resulta tan fácil diferenciar entre “persona”, “ancestro” y “enemigo”. *Tewi[yari]*, *tewari*, *teiwari* son términos muy parecidos. El primero significa “persona”, “gente”, “ser humano”, “indígena”; el segundo, “abuelo”¹ y, metafóricamente, “ancestro deificado”; el tercero “vecino”, literalmente: “distante”, también “mestizo”, “otro”, incluso “enemigo”.

En ciertos contextos, los tres términos tienden a traslaparse o confundirse. Estudiando los nombres de los dioses uno encuentra deidades que a veces se llaman “vecino”, a veces “abuelo”, a veces “persona”. Por ejemplo, el dios del viento, *Eaka Teiwari*, también puede llamarse *Eaka Tewari* o *Eaka Tewiyari*. Hay muchos casos similares.² Originalmente, pensé que tales confusiones resultaban de imprecisiones en el registro etnográfico, pero me di cuenta que no necesariamente se trata de errores atribuibles a etnólogos con oídos sordos o conocimientos lingüísticos insuficientes. Las confusiones entre *tewi[yari]*, *teiwari* y *tewari* no son casualidad, ya que la ambivalencia del concepto de persona es “sistemática”. Así, mi esfuerzo de encontrar los nombres correctos de los dioses resultó inútil.

En la etnografía amazónica encontré, finalmente, modelos interpretativos donde este tipo de fenómenos —la “inconstancia del alma salvaje” [Viveiros de Castro, 1993; v. Pitarch, 2003]— se tematizan como algo interesante en sí mismo. Son frecuentes los casos donde la identificación con el otro conlleva una coincidencia de las categorías “ancestro” y “enemigo”, como entre los *araweté*, donde los muertos son devorados por dioses enemigos transformándose así ellos mismos en ancestros caníbales [v. Viveiros de Castro, 1992]. Algunos autores hablan de un “otro” o “*alter ego* enemigo” [v. Severi, 2006:140], otros de una “alteridad constituyente” [Erikson, 1986]. En este sentido, Galinier [2004:xv, 156-158] interpreta el Carnaval de la Huasteca, donde los otomíes se disfrazan de hacendados, charros, doctores, ingenieros, políticos, mujeres blancas seductoras y personajes de las películas de *Hollywood*. Muchos de estos “diablos” del inframundo se consideran ancestros de los otomíes, así que se puede aplicar el concepto de “*constituent alterity*”. Pitarch [2000:131] describe cómo los tzeltales de Cancuc, las “almas” y los “seres sobrenaturales” se caracterizan por ser todo menos indígenas: animales, fenómenos atmosféricos, sacerdotes católicos, maestros, rancheros, etcétera.

¹ *Tewari* para “abuelo”/“nieta” es un término del lenguaje ritual, en la vida cotidiana se usa *teukari*.

² Otro ejemplo sería *Kieri Tewiyari* (la persona *Kieri*) también conocido como *Kieri Teiwari* (el mestizo *Kieri*, representado como el charro negro), aunque no he encontrado aún la mención de un *Kieri Tewari*.

Desde esta perspectiva americanista ampliada, ya no sorprende tanto que, entre los huicholes, *teiwari* y *tewari* sean términos que a veces se empalman. Pero en ciertos contextos sí se trata de categorías opuestas y antagónicas, que aluden a los extremos del espectro temporal, espacial y social.³

Veremos que la categoría *tewi*, “gente”, es algo como un compromiso apenas viable entre los opuestos, aludiendo a una especie de *status quo*, en el cual transcurre la vida humana “realmente existente”. Espero demostrar que ninguna de estas categorías es, en sí misma, susceptible de ser comprendida, pues en términos del pensamiento huichol lo que importa son las transformaciones. De esta manera, lo que se presta al análisis son los procesos rituales que implican un tránsito de una de estas categorías a la otra.

En estas transiciones, persisten el contraste y la relación entre dos aspectos de la vida, el “oscuro” y el “luminoso”, expresados por los términos *t+kari* y *tukari*, asociados, el primero, *t+kari*, con la medianoche (*t+ka*), el inframundo, el mundo de abajo, el mundo mestizo y el Océano Pacífico en el poniente; el segundo, *tukari*, con el mediodía (*tuka*), el cielo diurno, el mundo de arriba, el ámbito de los ancestros y el desierto de *Wirikuta* en el oriente.

La ambivalencia del concepto de “vida” se relaciona con la “metáfora del día” en el ciclo anual ritual huichol. El año es como un día, así que las diferentes estaciones o temporadas del año corresponden a diferentes “horas” del día: las lluvias son la medianoche, la temporada de la cosecha es el amanecer (*parie*) y las secas son el mediodía.

Los antropólogos se tardaron en captar las complejidades del concepto de vida entre los huicholes. Preuss [1907, 1998:154 y s.] se dio cuenta que la temporada de lluvias se llama “la noche de los dioses” (*Götternacht*).⁴ Más tarde, la analogía noche-lluvias entre los huicholes fue vuelta a encontrar por Schaefer [1989] y Fikes [1993] y retomada por Geist [1991], quien sí conocía la obra de Preuss. Pero también existe *tukari*, la vida relacionada con el mediodía. Esta es la noción de vida de la cual se habla, por ejemplo, en el artículo clásico “To Find our Life”

³ En el caso de los mitos huicholes sobre los gigantes *hewi* se ve con mucha claridad cómo se empalman las categorías de ancestro y enemigo. En algunos mitos, los gigantes son los ancestros de los mestizos y fueron derrotados por los huicholes, quienes les quitaron sus objetos ceremoniales y sus tierras. Entonces, mestizos y ancestros se refiere a grupos antagónicos, pero en muchas otras versiones, los gigantes son los antepasados de los huicholes.

⁴ Con esta traducción del término *t+kari*pa [*tikari*pa], Preuss se revela como romántico y nietzscheano. La “noche de los dioses” es un término clave en Hölderlin que se refiere al eclipse de la religiosidad natural provocada por la ilustración [v. Frank, 1982:14; Habermas, 1986:113]. Novalis retoma el concepto en sus *Himnos a la noche*, mientras que Nietzsche lo usa para describir el estado que sigue a la irrupción de Dionisos, dios del vino y de la locura. Como veremos, la caracterización de *t+kari* como “dionisiaco” sería una traducción adecuada del concepto huichol.

de Peter T. Furst [1972], que trata sobre el culto del peyote y la peregrinación al desierto. En resumen, *tukari* nace del Sol, de la visiones de peyote, del sacrificio, y se opone así a la espontaneidad caótica de *t+kari* [v. Neurath, 2000:74; 2002:35, 229-339].

Al encontrar esta dualidad, se corre el peligro de no tomar en cuenta las diferencias cualitativas entre ambos aspectos de vida. Como he insistido también en otros textos [Neurath, 2000, 2002, 2006b], el antagonismo *t+kari*–*tukari* no es un dualismo simétrico. Las asociaciones espaciales de los términos (abajo *vs* arriba, mar *vs* desierto) podrían sugerir un dualismo relativamente simple; sin embargo, al tomar en cuenta la dimensión temporal, resulta que los dos conceptos no podrían referirse a objetos cualitativamente más distintos.

La “vida nocturna” es preexistente, permanente y no fue creada, aunque se moviliza e “irrumpe” al iniciar las lluvias. Se trata de un principio pre-social, por eso individualista. Por otro lado, es espontáneo y artístico. Tal vez, puede considerarse el “principio del placer”, pero es de naturaleza ambivalente y puede ser muy peligroso.

La “vida solar” es efímera, casi utópica. Se produce durante una visión de peyote, después de un largo viaje lleno de sacrificios. Se ubica en el límite de la muerte, ya que los buscadores de visiones (casi) se mueren en el sacrificio que los convierte en iniciados, dioses y ancestros. De esta manera, *tukari* surge en una visión de un mundo ordenado y comunitario (*kiekari*),⁵ pero este “cosmos” se encuentra siempre en construcción [v. Neurath, 2006b].

Puede decirse que “medianoche” y “mediodía” indican dos tipos de “atemporalidad”: por un lado, la pretemporalidad de los orígenes, por el otro, momentos efímeros en el fin del tiempo. La vida “real” y el tiempo “real” se ubican entre estos dos extremos, en algún lugar en el camino del mar al desierto.

Desde la perspectiva de la “cosmovisión”, el caos tiene una existencia falsa o ilusoria. Pero la “cosmovisión” solamente existe en breves momentos visionarios, abriendo paso así a que se imponga la “realidad” fantasmagórica de *t+kari*.

El viaje iniciático de la oscuridad a la luz no es la única transformación posible. Asimismo, la “iluminación” de peyote, asociada a la iniciación, no es el único proceso que produce conocimiento. De hecho, en la mitología y el ritual huicholes aparecen tres importantes relaciones de tránsito. Como vimos, la transición de *tewi* a *tewari* implica la iniciación chamánica, la transformación de una persona en su ancestro. Pero también existe el movimiento opuesto, el tránsito de *tewi* a *teiwari*. Se trata de un asunto sumamente “delicado” y propongo que la llamemos “anti-iniciación”. El tercer movimiento se aparta, hasta cierto punto, de una lógica iniciática. Se trata de adquirir la humanidad propiamente dicha, convertirse en

⁵ Sobre el concepto *kiekari*, que puede traducirse como “cosmos”, v. Liffman [2005].

un simple *tewi*. En este contexto, se necesita construir una alianza entre enemigos y ancestros, *teiwari* y *tewari*. La humanidad se define como un estado efímero y transitorio. Puede decirse que el requisito para celebrar esta alianza muy precaria entre los de arriba y los de abajo es haber fracasado en la iniciación.

LA INICIACIÓN

La transformación de *tewi* en *tewari* implica un viaje al oriente en búsqueda del “amanecer”, es decir, sucede en un contexto de chamanismo y búsqueda de visión. Lograr la iniciación implica obtener *nierika*,⁶ “el don de ver”, visiones de lo que puede llamarse la “forma interna” del mundo, actualizar la experiencia iniciática de los ancestros, transformarse en un ancestro.

El rito iniciático por excelencia es, desde luego, la peregrinación colectiva a Wirikuta, desierto donde crece el peyote, realizada por los grupos de jicareros de los centros ceremoniales *tukipa*.

Sobre los jicareros o peyoteros, muchas veces se ha afirmado que representan a los ancestros deificados. Sin embargo, esto no es preciso, más bien, representan a los fundadores de la comunidad *antes* de su transformación en deidades ancestrales. El jicarero se define como un antepasado en proceso de transformarse en ancestro [v. Neurath, 2005b].

Según la mitología, el mundo caótico de los primeros orígenes comienza a aclararse y ordenarse, en el momento que los antepasados salen del océano original y deciden partir en búsqueda del lugar del amanecer. Efectivamente, encuentran la luz, después de una larga peregrinación (o cacería de venado) que los lleva hasta el “desierto floreado” de *Wirikuta*, en el otro extremo del cosmos. Lo que es importante tomar en cuenta es que la narración mitológica no implica que la existencia de la luz, de *Wirikuta* y de los ancestros sea un hecho ya dado. Únicamente su posibilidad está establecida por la mitología. Lo que la cosmogonía narra es, de cierta manera, un “guión” para el ritual pero se trata de uno donde se desconoce el desenlace. No todos los peyoteros logran la iniciación. No todos los antepasados se vuelven ancestros. La creación del cosmos jamás está garantizada.

La experiencia de peyote no se limita a la ingestión de peyote, más bien se trata de convertirse en peyote. Como he insistido en otros escritos sobre el tema [Neurath, 2006a], el culto huichol del *hikuli* no se explica únicamente por la química de algunas sustancias psicotrópicas contenidas en el cactus *Lophophora williamsii*. El peregrino o iniciante deja atrás todo lo que se asocia con la vida oscura: no come sal (que provienen del mar en el occidente), se abstiene del sueño (que es nocturno), se abstiene de relaciones sexuales extramaritales. Así, después de pasar por toda una serie de prác-

⁶ Sobre el concepto *nierika*, “visión”, v. Kindl [2005].

ticas de purificación, sobre todo largos periodos de abstención del sueño, las visiones significativas surgen en un estado donde las experiencias oníricas y las visiones de peyote ya no se distinguen claramente. Puede decirse que el efecto iluminador del peyote se da porque el iniciante se ha convertido en un ancestro, mismo que se ha transformado en peyote. De esta manera, para los huicholes, la química del cactus (o de sus alcaloides) es un efecto de la iniciación.

Sea como sea, es en estos momentos efímeros de éxtasis y trance cuando se produce la “vida” del tipo *tukari*, cuando se sueña con el amanecer y con las lluvias suaves, que hacen crecer, pero no destruyen las milpas. Las visiones no son simplemente imágenes visuales sino que tienen una eficacia inmediata. El polvo del desierto se transforma en las primeras serpientes de nubes. En el camino de regreso a la comunidad, el grupo de peregrinos se transforma colectivamente en una representación de esta serpiente que aparece así durante la gran fiesta *Hikuli Neixa*, la “danza del peyote” [Neurath, 2002:241-265].

Otro contexto importante y estrechamente vinculado con la iniciación chamánica y la búsqueda de visiones es la cacería de venado. Obtener un venado equivale a obtener una visión. El venado no se deja ver ni atrapar o matar por una persona que no se purifica, así que obtenerlo (casi) equivale a obtener una visión. Por otra parte, el cazador se identifica con su presa. Cazar venado, a final de cuentas, implica experimentar la transformación *en* un venado, transformarse en un ancestro deificado, es decir, la iniciación.

LA ANTI-INICIACIÓN

El tránsito de *tewi* a vecino *teiwari* es un proceso opuesto, equivale a un viaje a la oscuridad del poniente, muy común en el contexto del culto a ciertas deidades consideradas “oscuras” y “mestizas”, como *Tamatsi Teiwari Yuawi*, “Nuestro Hermano Mayor el Mestizo Azul Oscuro”. El culto a estos “dioses enemigos” o “dioses colonizadores” implica, desde luego, apoderarse de los conocimientos y de las fuerzas oscuras de los mestizos [Neurath, 2002:325 y s.]. Puede decirse que se trata de procesos similares a los que autores como Taussig [1993] describen para cultos chamánicos en situaciones postcoloniales, donde el enemigo se “domestica”, pero también se confirma la crítica de Severi [2001:181-189] a este modelo. Entre los huicholes, la relación entre los dioses luminosos y oscuros, indígenas y mestizos es necesariamente ambivalente. Hay una diferencia étnica y ética radical, pero al igual que entre los kunas “el hombre blanco (en este caso el mestizo) simboliza ansiedad, indecisión, sufrimiento mental, incluso locura” [v. Severi, 1996]. El hecho crucial es que el enemigo que se quiere controlar también es un *alter ego* del chamán.

La categoría de “mestizo” refleja, desde luego, la experiencia histórica de la interacción con poblaciones no-indígenas, el colonialismo, la economía capitalis-

ta. La categoría se refiere, en primer lugar, a los mestizos de la costa de Nayarit, y también a los “vecinos” no indígenas de la sierra. En segundo lugar alude a todos los seres humanos que no son indígenas. Sin embargo, en términos estructurales, la noción de *teiwari* es anterior al proceso histórico de la Conquista.

Las marismas, de cierta manera, representan el estado original del cosmos —un entorno acuático que ni es mar ni es tierra—. Este es el país de los muertos, al menos de los no iniciados, que se manifiestan en los millares de mosquitos y jejenes que pueden ser bastante molestos. Cerca de la marisma se ubica la planicie costera, el hábitat por excelencia de los mestizos, con las plantaciones tabacaleras donde los huicholes trabajan durante temporadas de migración estacional, explotados por los ejidatarios mestizos. No solamente por los plaguicidas altamente tóxicos, que siguen empleándose en el cultivo de tabaco, la costa es un ámbito lleno de peligros. En los pueblos mestizos de la zona (como Ruiz y Tuxpan) abundan las cantinas y “bules” (prostíbulos), donde muchos jornaleros indígenas gastan gran parte del dinero que ganaron con su trabajo en el ensarte de tabaco.

Desde luego, muchas de las connotaciones negativas de la categoría de vecino se explican por la experiencia negativa que los huicholes históricamente han tenido con los mestizos: patronos mestizos que tienden a explotar la mano de obra indígena o, cuando se trata de los vecinos ganaderos de la sierra, siempre existe la amenaza de invasión de los territorios comunales huicholes para convertirlos en pastizales para su ganado o para robar madera.

Efectivamente, muchos mestizos gozan de una notable superioridad económica. Sin embargo, los huicholes los consideran, de cierta manera, socialmente subdesarrollados. Los vecinos no conocen o no acatan la ley de la reciprocidad: “sacan la luz del enchufe sin pensar que se debe ofrendar algo a *Tatewari* [el dios del fuego]”.

Esta concepción sobre “los otros” se explica en el marco de mitos cosmogónicos que plantean que al principio todos los seres humanos y animales eran huicholes. Pero solamente los antepasados de los indígenas *wixaritari* actuales cumplieron con la tarea de buscar el lugar del Amanecer en el oriente, los demás “se perdieron en el camino” o “quedaron atrás (rezagados)”, por eso su costumbre está incompleta. Otras versiones plantean que la religión *wixarika* era la religión universal original, pero poco a poco los diferentes pueblos “dejaron de hacer bien el costumbre,” así que los rituales de los demás grupos indígenas y de los no-indígenas se consideran versiones tergiversadas de las prácticas propias.⁷

⁷ Estas concepciones concuerdan con el “multinaturalismo” documentado en Amazonía y otras partes de América [Viveiros de Castro, 1998]. En estas ontologías, se supone la existencia de una cultura humana única y primordial, es decir, se plantea la unidad espiritual de los hombres, animales y demás seres vivos. Al mismo tiempo, esta “unidad cultural” es vivida bajo apariencias muy distintas, así que existe una diversidad corporal o naturalezas múltiples. “El cuerpo es el gran diferenciador”, no la cultura [*op. cit.*:470, 479]. Desde luego,

El parentesco que, de esta forma, se plantea entre huicholes, animales y “vecinos” implica que el límite que representa la categoría gente-vecinos no es en manera alguna infranqueable. Los chamanes huicholes pueden transformarse en animales y, desde luego, también en “vecinos”, para movilizar la “fuerza oscura” de los *teiwarixi* a favor de sus intereses. La relación con lo mestizo es en realidad un asunto ambivalente, donde una retórica de rechazo contrasta con una gran fascinación por lo “otro”.

Como ya se mencionó, muchas, aunque no todas las deidades huicholas asociadas al poniente y a la oscuridad son consideradas “vecinos” o “mestizos”. El más poderoso de esta categoría de dioses es *Tamatsi Teiwari Yuawi*, deidad que es un caso interesante de sincretismo entre la religión “mesoamericana” y la cultura popular mestiza, ya que se trata evidentemente del Charro Negro, figura popular del folclor iberoamericano [v. Neurath, 2005a].

En el registro astral, *Teiwari Yuawi* se identifica con el Sol nocturno, y su morada se encuentra en el punto solsticial de verano (*Utata*), donde el Sol es devorado por la gran serpiente del mar y se transforma en ella, su “*alter ego* enemigo” [Neurath, 2004:98]. Entre los coras los equivalentes son, por un lado, el Santo Entierro y, por el otro, *Sautari*, dios de la Estrella Vespertina. Durante la semana santa de Rosarito aparece bajo el aspecto de una figura fálica de cera que representa un jinete mestizo y es llamado Nazareno [Jáuregui, 2003a:266]. Al ser asesinado por sus enemigos judíos, Cristo se transforma en un judío. El “Nazareno fálico” es su propio asesino, su “otro enemigo”, no simplemente el “aspecto nocturno” del Cristo-Sol.

En el registro sociológico, el dios Mestizo Azul representa el estereotipo indígena del colonizador mestizo amenazante. “Es el mero patrón”, más poderoso que dioses “huicholes”, pero imprevisible y déspota; cobra puntualmente lo que se le debe y no conoce el perdón hacia quienes le han fallado.

En el registro botánico, *Teiwari Yuawi* es la planta *Solandra brevicalyx*, copa de oro o (huichol:) *kieri*, mejor conocida como “el árbol del viento”, “la yerba loca” o “el palo del diablo” [v. Neurath, 2002:217; Aedo, 2001, 2003]. El efecto del polen del árbol del viento, que sus adeptos respiran durante velaciones nocturnas en los lugares donde crece esta planta, son mareos y pérdida de orientación. Se trata de efectos que los brujos quieren provocar precisamente en las personas hechizadas,⁸ mientras que el *Kieri* castiga cualquier falta de compromiso entre

el multinaturalismo está diametralmente opuesto a la concepción occidental que siempre parte de la universalidad objetiva del cuerpo y de la sustancia (naturalismo), al mismo tiempo que plantea la particularidad subjetiva del espíritu y de los significados (“multiculturalismo”) [op. cit.: 470; v. Descola, 2005].

⁸ Se supone que los hechiceros, personas asociales por definición, usan polen del “árbol del viento” (o de maguey) para elaborar su “flechas malélicas”. En términos generales, el *dark*

sus adeptos provocándoles ataques de locura, enfermedades de las piernas y otros padecimientos que los hacen perder el rumbo.

La importancia que dioses mestizos como *Teiwari Yuawi* o *Kieri* tienen en las religiones indígenas se hace patente cuando coras o huicholes “hacen mandas” con estos “patrones” para triunfar en actividades económicas individualistas (no-comunales), como son la ganadería, la música popular [Jáuregui, 2003b] y el arte, o bien, el bandolerismo, el contrabando y el narcotráfico. El culto a dioses mestizos permite apropiarse de los “poderes oscuros” de los enemigos, para triunfar en el mundo capitalista de los mestizos, pero también permite desarrollar una creatividad artística individual. “Hacer manda” implica una lógica de intercambio de dones tal como se practica en la religión católica popular, pero —como vimos en el caso del Sol que se transforma en la serpiente del mar, o en el caso cora de Cristo que se transforma en un judío fálico—, en estos cultos a dioses oscuros también encontramos una lógica chamánica de metamorfosis y “acumulación de identidades contradictorias” [Severi, 2002, 2004]. Por lo menos, el adepto del *Kieri* aprende a pensar como un *teiwari*, actuar de manera individualista para “triunfar en el mercado”.

Sea como sea, cualquier trato con estos dioses es sumamente delicado. Los adeptos de *Kieri* suelen ser muy exitosos en un primer momento, pero después irremediamente incumplen alguna “manda”, se enferman, pierden todo lo que habían obtenido y, muchas veces, mueren de manera trágica. Por contraste, los dioses huicholes, asociados con el oriente son benignos y de un carácter eminentemente comunal. Sus favores exclusivamente fomentan actividades de subsistencia y la reproducción del conocimiento tradicional.

Algunos autores [Jáuregui, 2003b] hablan de la “iniciación del *Kieri*”, como un proceso diferente, “estructuralmente opuesto” pero equivalente a la iniciación del peyote. Posiblemente, con esta equiparación se corra el riesgo de pasar por alto algunas diferencias abismales. El culto a los dioses oscuros es estrictamente individual, se lleva a cabo en velaciones nocturnas solitarias y se orienta a metas individuales; es extremadamente peligroso y tiende a desenlaces trágicos. Propongo que se hable, en este caso, de una anti-iniciación. No se produce vida solar (*tukari*), sino la vida desenfrenada que emana del caos original (*t+kari*). No se reproduce una institución comunal, sino se movilizan fuerzas desestabilizadoras.

Un amigo ecologista tradujo *t+kari* como “crecimiento no sustentable”. Considero que ésta podría ser una traducción atinada, sobre todo, porque expresa la

shamanism [Whitehead y Wright, 2004] huichol se asocia con el *kieri*, mientras que el chamánico curativo se relaciona con el peyote pero, igual que en otras tradiciones chamánicas americanas, sería una simplificación plantear un dualismo maniqueísta entre curanderos bienintencionados y brujos o hechiceros malvados.

crítica de los huicholes al modo de vida de los mestizos y al modo de producción “capitalista salvaje”. Pero sería erróneo identificar lo huichol como exento de elementos contradictorios internos. Por ejemplo, es notable que la evocación de las fuerzas caóticas de abajo también forma parte del ciclo ritual anual tradicional. Concretamente, se da en la peregrinación al mar⁹ y, sobre todo, en la fiesta de la siembra Namawita Neixa (la “danza de la cubierta¹⁰ de la lluvia”). La práctica de esta celebración de la oscuridad implica un cataclismo, el derrumbe del cielo, la transformación del sol en un monstruo acuático, la suspensión del tiempo, un retorno a los orígenes caóticos [v. Neurath, 2002:267-282].¹¹ Esta fiesta, que corresponde al solsticio de verano, no es simplemente un “ritual de inversión”. Es notable que la movilización de las fuerzas caóticas de la “vida nocturna” tampoco es accidental.

Estudiando la lógica del ciclo anual en su conjunto, queda claro que la irrupción de *t+kari* no es menos importante que la producción de “vida solar” en el contexto iniciático de la temporada de secas. En el ritual huichol, la producción de caos compite con la producción de orden. Puede decirse que, para que crezca la milpa, se necesita un poco más que la lluvia benéfica soñada por los peyotereros. Se necesita algo que casi se asemeje a un diluvio. De manera análoga, es evidente que los huicholes no pueden limitarse a una economía de autosubsistencia bajo el control de sus dioses huicholes, sino que dependen de actividades lucrativas desarrolladas con la ayuda de sus dioses mestizos de la oscuridad.

Las categorías *teiwari* y *t+kari* no dependen de un contexto colonial o post-colonial. Podría decirse que, en la excentricidad identitaria de los huicholes, el elemento desestabilizador está firmemente arraigado.

LA INICIACIÓN FALLIDA

Hasta ahora hemos visto procesos rituales que implican trascender la “normalidad”, convertirse en ancestro deificado o bien en un adepto de los dioses oscuros de los otros. Pero, posiblemente, la humanidad en sí sea el estado más frágil de los tres. Se ubica a medio camino entre los extremos. Por un lado está el caos primordial de los mestizos que no fue creado pero que amenaza con destruir todo con un diluvio. Por el otro lado, está el efímero pero ordenado mundo de

⁹ El lugar que se visita es la piedra blanca de San Blas (*Uaxiwe*), que marca el punto donde los antepasados salieron del océano original.

¹⁰ *Nama* refiere a un tipo de ofrenda considerada una “cubierta” para los dioses (agradezco a Paul Liffman por su ayuda con esta etimología).

¹¹ La fiesta tiene, asimismo, connotaciones anárquicas. Las autoridades tradicionales renuncian el día que comienza la “noche” de las lluvias. En la temporada de crecimiento, nadie puede ser amarrado, nadie puede ser castigado. Amarrar a una persona implicaría impedir el crecimiento de la milpa...

los ancestros muertos, que existe, sobre todo, en los sueños de peyote. Para *vivir* una vida entre los extremos se tiene que lograr una alianza entre los mundos de abajo y de arriba. Según el mito, quienes establecen esta relación son un ancestro cazador de “arriba”, perteneciente a la categoría *tewari*, y una mujer de “abajo”, la madre del maíz, que se asocia con *t+kari* y, por ende, también con lo *teiwari*.¹² De esta manera, la humanidad y la etnicidad huichola (todo lo que implica la noción de *tewi*) se adquiere a través de una relación con el maíz que se concibe en términos de una alianza matrimonial.

Watakame, el cazador, frecuentemente, se describe como un joven errante, solitario y hambriento, sin casa y sin parientes. A través de su matrimonio con una o varias mujeres del inframundo, se convierte en “gente” (*tewi*) y adquiere un modo de vida sedentario y en familia.

El primer cultivador es un cazador fracasado. Como no puede cazar, padece hambre y va en busca de un lugar donde le vendan comida. Llegando a un rancho ubicado en el fondo de una barranca, conoce el alimento maravilloso que son las tortillas de maíz, pero la dueña del rancho se niega a venderlas. De hecho, ofrece a sus hijas como esposas.

Ser “gente sedentaria” (*tewi*) implica haber fracasado en la cacería e iniciación, no convertirse en *tewari* o, en su caso, dejar de ser ancestro.

Cada una de las esposas representa una variante de maíz cultivada en el Gran Nayar. Sin embargo, pronto surge un conflicto entre parientes afines: la madre del cultivador no respeta a sus nueras, las regaña y las obliga a trabajar, rompiendo así el trato que se había establecido con la madre de las muchachas maíz [Preuss, 1907; 1998:161-163]. En un mito inverso, el héroe se casa con una de las hijas de la dueña de las semillas, pero esta última no lo respeta ni aprecia los impresionantes resultados del trabajo del yerno, y en su lugar prefiere al flojo esposo acuático de su otra hija [Medina, 2006].¹³ En una versión mexicana, el héroe clava su estaca en la vagina de su suegra, quien no es otra que la diosa de la tierra [Preuss, 1998:209].

La relación entre las familias de arriba y las de abajo es conflictiva y puede llevar al desastre: las nueras regañadas mueren desangradas al ser obligadas a moler maíz, que son ellas mismas; la suegra regañona se muere de hambre [op. cit.:162]. El yerno discriminado decide regresar al cielo (de donde provenía), llevándose consigo el fuego [v. Preuss, 1912:178; 1998:209, 345]. Para recuperar el alimento o el calor del fuego se establecen toda una serie de trabajos rituales

¹² Nadie dudaría en afirmar que la madre del maíz sea una diosa ancestral de los huicholes, pero el maíz proviene, a final de cuentas, de un rancho ubicado en el fondo de una barranca, por no decir del inframundo.

¹³ Para la versión cora, ver Preuss [1912:169-182].

para reconciliar a las familias antagónicas de arriba y de abajo, concretamente la fiesta *Namawita Neixa*, que es el único día del año que se respeta plenamente al acuerdo con la madre del maíz. El maíz y, por ende, las mujeres no trabajan. Únicamente se consume alimento preparado a base de maíz no-nixtamalizado, las mujeres descansan y los hombres son los que tienen que barrer y preparar el alimento. Por otra parte, en esta fiesta el cantador se identifica con *Takutsi Nakawé*, la vieja diosa de la fertilidad que es la suegra de *Watakame* [v. Neurath, 2002:271]. El canto habla, entre otras cosas, del diluvio donde Takutsi únicamente salva a Watakame, su perrita, los granos de maíz y otras semillas. Al desalojarse las aguas, fundan un rancho e inician una vida de agricultores. Su perrita de cacería se transforma en una esposa humana que prepara el alimento.

Como producto de este “matrimonio”, los niños recién nacidos se identifican con el maíz. Para poder vivir, deben perder algo de esta identificación y someterse a un rito de iniciación que los separa de los elotes y demás primeros frutos. El rito en cuestión, *Tatei Neixa* (la “danza de Nuestra Madre”) es, en primer lugar, un rito iniciático y mortuorio para el elote y, en segundo lugar, un rito de paso para los niños.

En la primera fase del ritual los niños, los elotes y las calabazas tiernas se tratan igual y se conciben como lo mismo. Elotes, calabazas y bebés son los productos del matrimonio agricultor-plantas de maíz.

Hasta la segunda fase, se establece una separación. Los niños no aguantan y se quedan dormidos, los elotes y calabazas continúan en la fiesta. Según los cantos chamánicos, el elote se autosacrifica para que la gente y, en particular, los niños, puedan celebrar una comida de los primeros frutos. Al mismo tiempo, el elote se convierte en una deidad astral, es decir, un ancestro deificado (*tamatsi*, “hermano mayor”, una categoría *similar a tewari*, pero de menor jerarquía). El niño *no* se autosacrifica, así que *aún no* logra la iniciación chamánica, únicamente adquiere un *status quo* que le permite alimentarse de maíz; es decir, se convierte en una persona, *tewi*, una persona a medio camino entre mestizo y ancestro deificado huichol. Pero no es que el niño deje de ser maíz sino que los elotes dejan de ser “gente” y, como consecuencia de su autosacrificio, se convierten en ancestros.

Como ancestro, el maíz se equipara con las presas de cacería, en particular, con los venados, y no sorprende, así, que, en algunos ritos de los primeros frutos, cazadores huicholes se dirigen hacia la milpa y cazan un elote con arco y flecha [v. Neurath, 2004]. Alimentarse de maíz ya no es un acto de “comer gente” sino que reproduce la relación con los ancestros deificados. El hecho de que el maíz se deja comer implica que es un ancestro que se sacrificó en beneficio de sus descendientes. Pero el maíz no solamente es ancestro. Como planta de maíz es esposa del agricultor y, en forma de elote, es su hijo. Comer maíz, por ende, siempre tiene una connotación de canibalismo.

Los amazonistas describen que la relación entre hombres y animales de cacería se complica porque se les atribuye humanidad a estos animales. Según Viveiros de Castro [1998:481], el fantasma del canibalismo es el equivalente amerindio del solipsismo occidental.

If the latter derives from the uncertainty as to whether the natural similarity of bodies guarantees a real community of spirit, then the former suspects that the similarity of souls might prevail over the real differences of body and that all animals that are eaten might, despite the shamanistic efforts to de-subjectivize them, remain human.

Entre los huicholes y, posiblemente, otros grupos mesoamericanos agricultores, esta relación ambivalente involucra, sobre todo, el maíz. Al comer maíz, nunca se sabe con seguridad si uno está comiendo gente.

EL DIVIDUO HUICHOL

Parafraseando a Deleuze [1966], *tewi* tiene una “existencia dudosa”. De un estado aún no humano identificado con el alimento, o incluso con los “vecinos”, se pasa eventualmente a un estado ya no humano de dios ancestral.

Vimos que *tukari* y *t+kari* son tan distintos que su comparación resulta problemática. No hay isomorfismo entre las fuerzas de uno y otro. Sin embargo, el mundo de la vida real se ubica en la confluencia de estos principios tan diferentes. Queda claro que no se puede pensar en una relación armónica de opuestos complementarios. Lo que se da es una persona escindida, un dividuo.¹⁴

El contraste entre la producción de *tukari* y la irrupción de *t+kari*, entre los ritos de las secas y de Namawita Neixa, revela dos perspectivas radicalmente distintas de percibir la realidad. Podría pensarse en el famoso ejemplo del pueblo *winnebago* que es dibujado de dos maneras sorprendentemente distintas por los miembros de las diferentes mitades [v. Lévi-Strauss, 1992:166 y s.; Mocnik, 1994; Zizek, 1999]. Ambas concepciones del espacio social son acercamientos a la realidad de una institución no simbolizable. Entre los huicholes, esta “institución cero” se expresa vagamente en la ambivalencia y simultaneidad de relaciones de depredación y alianza que se puede constatar en algunos ritos.

Lo que se puede aprender de los conceptos huicholes en torno a las nociones de vida, del tiempo y de la persona es su manera de plantear el problema: las ambivalencias entre lo ajeno y lo propio, lo nuevo y lo tradicional, el caos y el orden, lo salvaje y lo civilizado, muerte y vida no se plantean en términos de una dicotomía simple ni se propone resolver las contradicciones que estos antagonismos plantean. Queda claro que la reproducción del cosmos depende tanto

¹⁴ Este concepto se usa en la etnografía deconstructivista de Melanesia [Strathern, 1988] y, recientemente, se ha introducido entre los amazonistas [Viveiros de Castro, 2004; Vilaça 2005].

de su discontinuidad como de su creación. Lo que se puede experimentar son las transformaciones.

BIBLIOGRAFÍA

Aedo, Ángel

2001 *La región más oscura del universo: el complejo mítico de los huicholes asociado al Kieri*, tesis de licenciatura en Antropología Social, México, ENAH.

2003 "Flores de lujuria e influjos siniestros: fuentes nocturnos del simbolismo huichol del cuerpo humano", en *Anales de Antropología*, vol. 37, pp. 173-204.

Deleuze, Gilles

2002 [1966] "L'homme, une existence douteuse", reseña de M. Foucault, *Les mots et les choses*, en *L'île déserte et autres texts. Textes et entretiens 1953-1974*, París, Les Éditions de Minuit.

Descola, Philippe

2005 *Par-delà nature et culture*, París, Éditions Gallimard.

Erikson, Philippe

1986 "Alterité, tatouage et anthropophagie chez les pano: la belliqueuse quête du soi", en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 72, pp. 185-209.

Fikes, Jay C.

1993 "To Be or not to Be. Suicide and Sexuality in Huichol Indian Funeral-Ritual Oratory", en Krupat, A. (Ed.), *New Voices in Native American Literary Criticism*, Washington, D.C., Smithsonian Institution Press, pp. 120-148.

Frank, Manfred

1982 *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie*, Francfort, Suhrkamp.

Furst, Peter T.

1972 "Para encontrar nuestra vida: el peyote entre los huicholes", en Nahmad Sittón, S., O. Klineberg, P. T. Furst y B. G. Myerhoff, *El peyote y los huicholes*, México, SEP Setentas, pp. 109-191.

Galinier, Jacques

2004 [1997] *The World Below. Body and Cosmos in Otomí Indian Ritual*, Boulder, University Press of Colorado.

Geist, Ingrid

1991 "El espacio-tiempo huichol", en *México Indígena*, vol. 16-17, pp. 63-67.

Habermas, Jürgen

1986 *Der philosophische Diskurs der Moderne, Zwölf Vorlesungen*, Francfort, Suhrkamp.

Jáuregui, Jesús

2003a "El *cha'anaka* de los coras, el *tsikuri* de los huicholes y el Tamoanchan de los mexicas", en Jáuregui, J. y J. Neurath (Eds.), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, México, INAH/Universidad de Guadalajara, pp. 251-285.

2003b "Cómo los huicholes se hicieron mariacheros: el mito y la historia", en Jáuregui, J. y J. Neurath (Eds.), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, México, INAH/Universidad de Guadalajara, pp. 341-385.

Kindl, Olivia

2005 "L'art du *nierika* chez les Huichols du Mexique. Un instrument pour voir", en Coquet, M., B. Derlon y M. Jeudy-Ballini (Eds.), *Les cultures à l'oeuvre. Recontres en art*, París, Biro éditeur, pp. 222-248.

Lévi-Strauss, Claude

1992 [1958, 1974] “¿Existen las organizaciones dualistas?”, en *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, pp. 165-191.

Liffman, Paul

2005 “Fuegos, guías y raíces: estructuras cosmológicas y procesos históricos en la territorialidad huichol”, en *Relaciones*, vol. 26, núm. 101, pp. 51-79.

Medina Miranda, Héctor Manuel

2006 *Las andanzas de los dioses continúan: mitología Wixarika del Sur de Durango*, tesis de maestría en Antropología, México, UNAM.

Mocnik, Rastko

1994 “Das ‘Subjekt, dem Unterstellt wird zu glauben’ und die Nation als eine Null-Institution”, en Böke, H., J. C. Müller y S. Reinfeldt (Eds.), *Denk-Prozesse nach Althusser*, Hamburgo, Argument-Verlag, pp. 225-273.

Neurath, Johannes

2000 “‘El don de ver’: el proceso de iniciación y sus implicaciones para la cosmovisión huichola”, en *Desacatos*, vol. 5, pp. 57-77.

2002 *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México, INAH/Universidad de Guadalajara.

2004 “El doble personaje del planeta Venus en las religiones indígenas del Gran Nayar: mitología, ritual agrícola y sacrificio”, en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 90, núm. 1, pp. 93-118.

2005a “Máscaras enmascaradas. Indígenas, mestizos y dioses indígenas mestizos”, en *Relaciones*, vol. 26, núm. 101, pp. 22-50.

2005b “Ahnenim Werden. Mexikos Huichol und die Kritik des historischen Essentialismus”, en Bender, C., Ch. Carstensen, H. Kammler, y S. S. Kasprzycki (Eds.), *Ding-Bild-Wissen. Ergebnisse und Perspektiven nordamerikanistischer Forschung in Frankfurt a.M.*, Colonia, Rüdiger Köppe Verlag, pp. 128-142.

2006a “Soñar el mundo, vivir la comunidad: *hikuli* y los huicholes”, en Glockner, J. y E. Soto (Eds.), *La realidad alterada*, México, Random House Mondadori, pp. 65-86.

2006b “Time as a Process of Creation. A 17th Century Cora Calendar as Compared to Contemporary Huichol and Cora Practices”, ponencia presentada en el *Symposium Mesoamerican Time before and after the Spanish Invasion*, Berkeley.

Pitarch, Pedro

2000 “Conjeturas sobre la identidad de los santos tzeltales”, en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 86, pp. 129-148.

2003 “Infidelidades indígenas”, en *Revista de Occidente*, vol. 270, pp. 60-75.

Preuss, Konrad Theodor

1907 “Die Hochzeit des Maises und andere Geschichten der Huichol-Indianer. Reisebericht III von K. Th. Preuss”, en *Globus*, vol. 91, núm. 12, pp. 185-193.

1912 *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern 1. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*, Teubner, Leipzig.

1998 *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, México, INI/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Schaefer, Stacy B.

1989 "The Loom and Time in the Huichol World", en *Journal of American Lore*, vol. 15, núm. 2, pp. 179-194.

Severi, Carlo

1996 *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, Quito, Abya-Yala.

2001 "Cosmology, Crisis, and Paradox: On the White Spirit in the Kuna Shamanic Tradition", en Roth, M. S. y Ch. G. Salas (Eds.), *Disturbing Remains: Memory, History, and Crisis in the Twentieth Century*, Los Ángeles, Getty Research Institute, pp. 178-206.

2002 "Memory, Reflexivity and Belief. Reflexions on the Ritual Use of Language", en *Social Anthropology*, vol. 10, núm. 1, pp. 23-40.

2004 *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Turín, Einaudi.

2006 "Doña Sebastiana oder der doppelte Feind", en Stoichita, V. I. (Ed.), *Das Double*, Wiesbaden, Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Harrassowitz Verlag, pp. 139-164.

Strathern, Marilyn

1988 *The Gender of the Gift*, Berkeley, University of California Press.

Taussig, Michael

1993 *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*, Nueva York, Routledge.

Vilaça, Aparecida

2005 "Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities", en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 11, pp. 445-464.

Viveiros de Castro, Eduardo

1992 *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago, University of Chicago Press.

1993 "Le marbre et le myrthe. De l'inconstance de l'âme sauvage", en Becquelin, A. y A. Molinié (Eds.), *Mémoire de la tradition*, Nanterre, Société d'ethnologie, pp. 365-431.

1998 "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, pp. 469-488.

2004 "Le don et le donné: trois nano-essais sur la parenté et la magie", en *Ethnographiques.org*, núm. 6, <http://www.ethnographiques.org/2004/Viveiros-de-Castro.html> (consultado el 6 de diciembre de 2005).

Whitehead, Neil L., y Robin Wright (Eds.)

2004 *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*, Durham, Duke University Press.

Zizek, Slavoj

1999 "The Matrix, or the Two Sides of Perversión", en <http://www.lacan.com/zizek-matrix.htm>

El yúmari, clave de acceso a la cosmología rarámuri

Carlo Bonfiglioli

[...] el caminar de los rarámuri es,
en el plano celeste, la danza.
[Montemayor, 1995:57]

Resumen: *¿Qué relación hay entre los códigos gestuales y sonoros de la danza y los relatos verbales que refieren a los tiempos de la creación? Una vez más esta pregunta constituye el eje de nuestras indagaciones sobre ritualidad y “mitología implícita” en la cultura rarámuri (tarahumara). La peculiaridad del complejo yúmari-sacrificio-ofrenda es brindar una síntesis poderosa de aquellas nociones cosmológicas que conciernen a las relaciones de los seres humanos con el mundo celeste. Al refrendar su reciprocidad con la divinidad creadora por medio del “lenguaje vital de los comienzos” centrado en el código de la alimentación y en la metáfora del camino, los rarámuri conjuran la muerte del Sol, haciendo posible la regeneración de la vida cósmica. De ahí que se autoconsideren las columnas del cielo.*

Abstract: *What is the relationship between the gestural and sonorous codes of dance and the verbal narratives that refer to the times of the creation? Once again, this question is the cornerstone of our inquiry into rituality and “implied mythology” in Raramuri culture. The peculiarity of the yúmari-sacrifice-offering complex is that it offers a powerful synthesis of cosmological notions that concern the relationships of human beings with the celestial world. In renewing their reciprocity with the creator deity through the “vital language of the beginnings” —centered on the code of the nourishment and on the metaphor of the path—the Raramuri avert the death of the Sun, making the regeneration of cosmic life possible. For this reason, they consider themselves the pillars of the sky.*

Palabras claves: *Tarahumara (Rarámuri), danza, cosmología, mito, ritual*

Key words: *Tarahumara (Raramuri), dance, cosmology, myth, ritual*

Al igual que otras cosmologías indígenas americanas —conjunto de normas estructurantes que orientan las concepciones sobre la naturaleza y las relaciones entre distintos tipos de objetos y seres (inmortales y mortales; humanos y no-humanos), en distintas dimensiones temporales y espaciales—, la rarámuri es la síntesis original y permanente de distintas tradiciones, síntesis que deriva de un proceso de reelaboración simbólica en el cual se perciben las huellas intermiten-

tes y borrosas de una historia lejana y otras más claras de turbulencias recientes. El análisis de este proceso es aún incipiente. Las razones estriban en diversos factores: la poca atracción de los arqueólogos para esta parte del continente y tipo de temáticas, la naturaleza efímera o percedera de la propia materia expresiva, la escasez de fuentes documentales exhaustivas (en comparación con otras regiones) y otras más. En este panorama, hay señales alentadoras de nuevas investigaciones etnohistóricas y arqueológicas. En el frente un poco estancado de nuestra disciplina, algunos etnólogos estamos contribuyendo al conocimiento antropológico de la Sierra Tarahumara, con registros etnográficos y planteamientos nuevos. Al escarbar por debajo de las apariencias, estamos identificando las características de un sistema cosmológico que, por derecho propio, se está abriendo al fértil campo de las comparaciones. En efecto, la pieza del sistema cosmológico rarámuri que analizaremos en las páginas que siguen —la danza del yúmari— bien podría ser pertinente para este tipo de análisis, con el fin de demostrar que el diálogo, planteado, en otras ocasiones, entre las culturas serranas del noroeste indígena mexicano y aquéllas de adscripción mesoamericana u otras más norteñas, es más que una hipótesis de trabajo. Dejaremos esta tarea para otra oportunidad cerniéndonos, por el contrario, a un contexto etnográfico de menor amplitud. Aún así, los sonidos de este diálogo a distancia no pasarán inadvertidos al lector familiarizado con la literatura antropológica de otras tradiciones. A los interesados prometemos otro episodio; mientras tanto, limitémonos a lo rarámuri.

LAS FORMAS TRIPARTITAS Y CUATRIPARTITAS DEL TIEMPO Y DEL ESPACIO¹

Las nociones que estructuran el sistema cosmológico mencionado se aprecian de manera dispersa en la cotidianidad y de manera privilegiada (o condensada) en las prácticas y creencias religiosas, campo al que se adscribe el presente estudio. En tanto práctica ritual, fuertemente pautada en el tiempo y en el espacio, la danza es parte constitutiva de este sistema, lo mantiene, por así decirlo, en movimiento, enganchando la acción de los seres humanos con la de otros seres que habitan el espacio cósmico. Simplificado en extremo, el primer conjunto de datos que debemos considerar para comprender la relación danza del yúmari-cosmovisión es el siguiente.

Los pocos mitos cosmogónicos a nuestra disposición² hablan de la creación como una transición en tres etapas, de un mundo oscuro, frío y húmedo a un mundo luminoso, templado y sólido, donde fue posible la vida como la per-

¹ Isabel Martínez está trabajando este tema como tesis de maestría (2007). Las reflexiones compartidas con ella al respecto han sido sumamente enriquecedoras.

² Estos mitos los encontramos sobre todo en la recopilación de Gardea y Chávez [1998], pero también en las obras de Lumholtz [1981], Mondragón *et al.* [1995] y González [1987], entre otros.

cibimos ahora. El principal artífice de esta transición fue *Onorúame*, “el que es padre”, deidad que en el ritual y en los discursos ceremoniales es identificado tanto con *Tata Riosi* como con el Sol.³ Fue él quien sopló el aliento a los primeros seres humanos, permitiéndoles caminar y pensar; y también fue él quien los castigó con la muerte —por medio de las aguas y del calor— por sus repetidas transgresiones a las normas divinas. Pero en cada etapa, los sobrevivientes de esos castigos recibieron algo nuevo para mejorar su vida: primero las semillas, después los animales y por último las danzas, la música y los conocimientos religiosos para comunicarse con él y cumplir con sus mandatos. Sobre la creación del cosmos no hay, en cambio, relatos igualmente interesantes; sólo unos cuantos [Lumholtz, 1981:292; Bennett y Zingg, 1978:490; Pintado, 2005:170 y s., entre otros] precisan que en una de estas épocas unos pocos rarámuri danzaron para que la tierra húmeda y lodosa se endureciera. Conocemos, sin embargo, a través de nuestros datos y de otros colegas, algunas características de su arquitectura, una combinación bastante simple de formas tripartitas y cuatripartitas [Merrill, 1992:115]. En el plano vertical se habla de tres niveles arriba, tres abajo y uno intermedio: la superficie terrestre, “redonda como un tambor” y rodeada por las aguas [González, 1987:402 y s.]. En sus cuatro extremos —el oriente, asociado con el mundo de arriba y con el movimiento solar ascendente; el poniente, asociado con el mundo de abajo y con el movimiento descendente; el norte, el sur— hay cuatro columnas que sostienen los pisos superiores y comunican la tierra con el cielo. Distintos tipos de “entradas” —cuevas, arroyos y manantiales— permiten, en cambio, la comunicación entre la superficie terrestre y los niveles inferiores.

En la cuarta etapa y en el centro del espacio cósmico, entre el mundo de arriba, asociado también con el cielo diurno y presidido por el poder solar del *Onorúame*, y el mundo de abajo, asociado con el cielo nocturno y dominado por los poderes oscuros del diablo, están los rarámuri actuales. Su tarea cósmica es alimentar el *Onorúame*, hacerle fiesta con ofrendas y danzas; de no hacerlo, el astro con el cual se le asocia dejaría de correr por la bóveda celeste, o bien su luz se apagaría, como en los tiempos primigenios.⁴ Es por esto que se consi-

³ *Tata Riosi* —evidente raramurización del término Padre Dios— puede también aparecer, en ciertos relatos, como el creador de todas las cosas, incluyendo el astro solar. Desde hace décadas hay indígenas que reciben instrucción escolar en internados religiosos, hecho que se refleja en los relatos míticos. No obstante, la identificación de dios con el Sol y de *Eyérúame* (o la virgen) con la Luna es frecuente aun en nuestros días. Como podrá apreciarse en las páginas que siguen, se trata de un dios que tiene todas las características solares y, al mismo tiempo, es dotado también de las pasiones humanas (enojo, compasión, etcétera).

⁴ “Si no es así [si no hacemos las fiestas al *Onorúame*] se va a apagar el sol y nos vamos a quedar a oscuras así como vivían los *anayáhuari* (los ancestros)” [Patricio Borja, Tehuerichi, 1-12-2001]. Hay otras fuentes etnográficas que refuerzan lo dicho, comenzando por la recopilación de relatos indígenas de Gardea y Chávez [1998] y la obra de Merrill [1992].

deran a sí mismos como los “pilares del cielo” [González, 1987:398-421; Levi, 1993; 1998:309], aforismo que de forma poderosa condensa la centralidad de los rarámuri en el sostenimiento de la vida cósmica. De una u otra manera todas las danzas rarámuri remiten a este concepto; pero la que mejor lo sintetiza es el yúmari y en breve veremos el por qué.

EL YÚMARI Y SU LÓGICA SACRIFICIAL⁵

Varios son los autores que nos han precedido en esta tarea, comenzando por las obras clásicas de Lumholtz [1981:324-343] y Bennett y Zingg [1978:417-447], cuyas aportaciones etnográficas son particularmente importantes por la época a la que se refieren. Recientemente, Velasco [1983:132-151], Pintado [2005:167-187] y Garrido [2006:160-194], han avanzado, con logros desiguales en la interpretación de esta fiesta-danza abordando distintos temas: el principio de reciprocidad con lo divino; la propiciación de la lluvia y la renovación de la naturaleza, el mantenimiento de la armonía cósmica. Por razones de espacio reservadas a un artículo de mediana extensión, no podemos detenernos en comentar los avances de cada autor. Sólo precisamos que una parte de nuestras interpretaciones presenta puntos de coincidencia con sus trabajos, pero difiere bastante en el tipo de datos utilizados, en las argumentaciones y en el planteamiento general del texto.

Nuestro punto de partida es el contexto mítico al cual el yúmari hace referencia. En un par de ellos, se dice que al comienzo de los tiempos los rarámuri se comían entre ellos, razón por la que el Onorúame les entregó los animales con el fin de que dejaran estas prácticas abominables. En uno en particular, recopilado en la comunidad donde realizamos nuestras investigaciones, se precisa que esta entrega de animales se hizo “para que bailaran la danza del yúmari y ya no se comieran a sus hermanos” [Felipe Ramiro, de Riwirichi, en Gardea y Chávez 1998:22]. Más allá de plantear el paso de un estado precultural, caracterizado por una transgresión implícita de las normas divinas, a otro cultural marcado por la reprobación de la misma, la relación entre danza y alimentación implicada en esta afirmación es mejor comprendida dentro del contexto dancístico-ritual que nos ocupa. En efecto, todo consumo de carne animal implica un ofrecimiento del mismo al Onorúame —para alimentarlo— en el marco de una celebración festiva atravesada de principio a fin por la danza del yúmari. No hay yúmari sin sacrificio de animales y viceversa. En otra parte de este mito se entiende, además, que el incumplimiento de esta ofrenda-danza desembocó en la muerte temporalánea del Sol (un eclipse). Para que éste renaciera

los ancianos se fueron a la cima de un cerro alto con agua caliente y lo ofrecieron a los cuatro puntos cardinales [...] (allí) había un toro muy grande [...] fue a éste el

⁵ Con Alejandro Fujigaki, quien prepara su tesis sobre “muerte y sacrificio en la cultura rarámuri”, he compartido las reflexiones sobre el tema.

primero que sacrificaron. Luego cantaron y bailaron el yúmari y ofrecieron la carne de las reses y con el día salió el sol [*ibid.*].

Otro relato, sintetizado por Gómez [1948:58], afirma lo siguiente:

Tanto la Luna como el Sol, su esposo, sufren eclipses. La última vez que se eclipsó este último cada familia mató una chiva para darle de comer al astro para que se aliviara y, además, bailaron yúmari, pues temían que se acabara el mundo. También la Luna se “enferma” con los eclipses pero se alivia echándole agua caliente para que tome.

En plena analogía con su antecesor mítico, el yúmari de hoy es una danza petitoria realizada en cualquier periodo del año tanto en los patios comunitarios (en proximidad de las iglesias) como en los patios domésticos, sobre todo.⁶ Algunos autores [Pintado, 2005; Garrido, 2006] han insistido, recientemente, en que su fin más importante es pedir la lluvia. A esto hay que añadir otros fines específicos como agradecer la cosecha, prevenir la enfermedad tanto de seres humanos como de los animales y las plantas domésticas o bien, evitar percances climatológicos. Coincidimos con Velasco [1983] en que el propósito representativo que subyace a todos los demás es, en realidad, refrendar la relación de mutua dependencia que se estableció desde el comienzo de los tiempos entre los rarámuri y el Onorúame. Esta relación, que apela al principio de reciprocidad —asimétrica y jerarquizada— con lo sagrado, y explícitamente asumida por los mismos agentes como una marca identitaria frente a los mestizos y los blancos [*ibid.*], es también explicada, en los discursos ceremoniales y en pláticas de otro tipo, como una manera “para pedir perdón” [Gardea y Chávez, 1998:82, 87; Bennett y Zingg, 1978:430, 439]. Desde luego no se trata de un perdón para “culpas” particulares (aunque éstas puedan existir) sino, como Lumholtz lo señaló [1981:326], de una falta colectiva por no bailar lo suficiente, hecho que refleja su sentimiento de deuda permanente con el dador de la vida.

El mismo Padre que nos cuida desde arriba es que enseñó a los que vivieron primero, como debíamos hacer para que viviéramos compartiendo nuestra alegría todos los años. [...] Hace mucho tiempo, cuando apenas comenzaba la vida aquí en la tierra, que así vivía haciendo fiesta la gente. Si no vivimos así ahora, haciendo *tutuguri*,⁷ no va a tener fuerza el mundo⁸ [Mauricio Batista, de Tatawichi, en Gardea y Chávez, 1998:100].

⁶ Los únicos yúmari que se realizan en los espacios comunitarios son, en Tehuerichi y en la mayor parte de las comunidades cercanas, aquéllos de petición de lluvia (en correspondencia aproximada con el solsticio de verano) y de agradecimiento por la cosecha (11 noviembre, fiesta patronal de san Martín).

⁷ En muchas partes de la Sierra Tarahumara yúmari y *tutuguri* son usados como sinónimos; sin embargo, ciertos autores que los consideran como danzas diferentes aunque relacionadas, entre ellos, Lumholtz [1981:324-348]. Un recuento de este aspecto puede acotarse en el artículo de Pintado [2005].

⁸ “No va a tener fuerza el mundo” / “*ke tasi jwérima je’ nali kawí*”.

La exégesis indígena es importante para aclarar estos aspectos del ritual. Sabemos que en el pensamiento rarámuri, la “alegría” es salud, inversamente a la tristeza que es portadora de enfermedad. Asociado con esto y, en particular, con el contexto festivo al cual hacemos referencia, el término “fuerza” —cuya raíz rarámuri, *iwé*, se asocia a todo lo que tenga que ver con vigor, ánimo, energía, sustento [Brambila, 1976:210-212], comenzando por la componente anímica, *arewá*, también denominada *iwigá*—, debe entenderse como circulación de sustancias vitales que regenera la vida a través de la muerte, cuestión que, sin lugar a dudas, comienza con el despunte en las cuatro direcciones cardinales de la sangre de la res recién sacrificada.

La primera clave que el yúmari nos brinda para acceder a la cosmología rarámuri estriba, por tanto, en una lógica sacrificial. No obstante, hay cuestiones que aún quedan sin respuesta. ¿Por qué recurrir a la danza para ofrendar los alimentos al Onorúame? Si la ofrenda sería más que suficiente para cumplir este mandato, entonces ¿por qué danzar? ¿Cuál es, dentro del rito, la función representativa de los códigos no verbales y, en particular, del código gestual y coreográfico?

Enseguida brindaremos una etnografía condensada de los códigos dancísticos —espacio y actores ceremoniales, acciones coreográficas— para proceder a su análisis. Los datos son de nuestras observaciones en la microrregión del Alto Río Concho, en los años 1987-1988 y 2000-2007, cuya etnografía extensa será presentada en otra ocasión. Estamos enterados de otras variantes regionales. Una de ellas es la variante barranqueña descrita por Bennett y Zingg [1978], Pintado [2005] y Garrido [2006]. Aquélla aquí considerada es, en cambio, representativa de la región oriental de la Sierra Tarahumara.

EL MITO DANZADO

El patio donde se realiza el yúmari —en rarámuri, *awírachi*— es un espacio que, por la combinación de formas cuadrada y circular,⁹ su orientación sobre el eje este-oeste, las características y ubicación del altar [Bennett y Zingg, 1978:419; Levi, 1998:308], y las acciones rituales que ahí se realizan, debe ser considerado un modelo del cosmos que permite reducir las dimensiones de lo sagrado en escala humana. De acuerdo con este mismo principio, el Onorúame es representado por una o más cruces —según los indígenas, representación de un cuerpo humano— “vestidas” de tela blanca y con algunos collares. En los pies de la misma se tiende una cobija sobre la cual se disponen, en distintos momentos de la ceremonia, los alimentos-ofrenda, ciertas medicinas ceremoniales, la cornamenta de la res sacrificada y, cuando se trata de un yúmari comunitario, las efigies católicas custodiadas en el templo.

⁹ Más que ser señalados en el piso, como sucede con las danzas de curación, los límites del patio del yúmari son marcados por las coreografías adoptadas por los danzantes.

La figura central de la danza, que por lo general comienza de noche y termina después del amanecer, es el cantador (*wikaráame*), persona a quien el Onorúame ha provisto de los conocimientos necesarios para conducir el rito en cuestión. Sus principales herramientas comunicativas son la sonaja y el canto, un estribillo sonoro combinado, a veces, con palabras indescifrables que constituyen una suerte de dotación secreta de cada cantador. Al igual que otros cantos y otros conocimientos religiosos, se dice que es el Onorúame quien le enseña este estribillo a través de los sueños. En su tarea, el cantador es acompañado por algunos hombres y mujeres que entran y salen del escenario de acuerdo a su voluntad o de manera obligatoria, dependiendo del tipo de coreografías realizadas.

Al igual que otras danzas, ningún yúmari es igual a los demás. En la coreografía, puede haber variaciones respecto al momento del día en que comienza, a la duración, la combinación de las trayectorias de los danzantes e incluso, el número de cantadores. En ciertos casos se introduce, por breves momentos, un “paso retrocedido” que encontramos también en ciertas danzas de curación. Pese a esto, la comparación de distintos casos observados permite encontrar patrones coreográficos relativamente estables en el *continuum* dancístico. En particular, hay cinco segmentos mayores: 1) el saludo inicial al Onorúame en los cuatro puntos cardinales; 2) una serie prolongada de trayectorias lineales; 3) una serie prolongada de trayectorias circulares; 4) una serie menor de trayectorias lineales; 5) el saludo final. La descripción de cada segmento es la siguiente.

1. Sonaja en la mano, el cantador se desplaza, caminando, hasta el altar para saludar al Onorúame. Mirando hacia la cruz (y el oriente), eleva y sacude su instrumento tres veces, por algunos segundos, ejecutando tres giros del cuerpo sobre el propio eje en sentido antihorario-horario-antihorario. A cada giro se realiza una sacudida. La misma acción es repetida en cada uno de los puntos cardinales, quedando la cruz en el centro de este recorrido. El desplazamiento de un punto a otro es en sentido antihorario, mirando primero hacia el oriente, luego hacia el norte, el poniente y el sur, para terminar nuevamente al punto inicial.¹⁰ Concluido el acto, el cantador regresa a su posición base. Parado en su lugar, y sin dejar de mirar la cruz, sacude varias veces la sonaja de manera continua. La danza propiamente dicha va a comenzar.
2. El primer segmento coreográfico consiste en una serie de idas y vueltas sobre el eje este-oeste, de la posición base hasta el sector altar-cruz y vi-

¹⁰ Esta secuencia privilegia los puntos hacia donde se dirige la mirada que, en nuestra opinión, es lo importante, y no aquéllos por donde se desplaza el cantador —el oeste, sur, este, norte, y nuevamente al oeste—. El comienzo es hacia el este porque es el punto por donde sale el Sol-Onorúame, y el punto donde se ubica la cruz que lo representa.

ceversa. A partir de este momento, danza y canto irán de la mano. El desplazamiento se ejecuta con un “paso cojo”, de corta amplitud, con acento sobre el pie derecho, marcado por el ritmo ternario de la sonaja. De esta forma se realizan varias piezas, cuya duración varía entre 10 y 20 minutos, intercaladas con descansos.

3. A cierta hora de la noche comienza el segundo segmento coreográfico. El traslado inicial hacia la cruz se combina con un gran número de trayectorias circulares alrededor del altar, coreografías predominantes en esta fase de la danza. El grupo de los hombres, liderados por el cantador, y el grupo de las mujeres (cuya presencia es ahora obligatoria) las ejecutan formados en dos círculos concéntricos, unos y otros ubicados alternadamente al interior o al exterior. Otro dato importante: cada grupo se desplaza, además, en dirección inversa a la del otro: cuando los hombres se mueven en sentido antihorario, las mujeres lo hacen en sentido horario y viceversa. En este caso también son numerosas las piezas ejecutadas, de igual duración que las anteriores.
4. La danza termina con una serie numéricamente menor de trayectorias lineales, cuando el sol ya está alto en el cielo.
5. El epílogo propiamente dicho es el saludo de despedida al Onorúame, marcado por una sacudida de la sonaja en la posición base y el característico ¡*Matéteraba!* (gracias) del oficiante, término con el que se suele concluir los discursos ceremoniales y otras operaciones rituales.

Procedamos ahora con el análisis de las trayectorias lineales y circulares —puntos 2, 3 y 4—. Sobre la fórmula gráfica del saludo regresaremos más adelante.

Más arriba decíamos que los rarámuri se refieren al yúmari como una manera de “pedir perdón” al dador y creador de la vida. No cabe duda que la tarea dancística llevada a cabo por el cantador al recorrer, de manera incesante, con ese pasito cojo, dificultoso, y ese canto lúgubre y melancólico, los pocos metros que lo separan de la cruz (o bien que la rodean), refuerzan este concepto: son la expresión gestual y sonora de ese sentimiento de súplica y deuda permanente de los seres humanos ante su divinidad. También es evidente que, por medio del sacrificio corporal, se busca, implícitamente, “obligar” al Onorúame a escuchar y devolver el contenido de la petición. La ejecución de las trayectorias lineales sobre el eje este-oeste plantea, además, una analogía obvia y congruente entre los desplazamientos dancísticos y el recorrido solar. Esto explica por qué, en las trayectorias lineales, las mujeres salen un poco más atrás de los hombres (como dicen los rarámuri, las mujeres, al igual que la luna, siempre salen detrás de su contraparte masculina). Por tanto, el cantador y los danzantes no representan únicamente a los seres humanos que “apenados y endeudados” van detrás del Onorúame para solicitar su apoyo, sino también

—esta vez por analogía de género— a los astros mayores y a su recorrido por la bóveda celeste.¹¹

Pero ¿cómo relacionar esta interpretación con el patrón concéntrico de las trayectorias circulares y con la constante inversión coreográfica entre el grupo de los hombres y el grupo de las mujeres? ¿Y a qué nos remite, además de lo dicho, ese pasito cojo que acompaña toda la danza? Una vez más la respuesta está en las versiones del mito de la creación mencionadas al inicio de este apartado.

En el mito, para representar el colapso del astro luminoso se utiliza una figura metafórica típicamente mesoamericana: el eclipse. Dado el contexto hasta aquí analizado es entonces evidente que la sobreposición de los círculos, es decir, el patrón concéntrico de las trayectorias, representa la sobreposición de los astros mayores, es decir, la muerte del sol, acontecimiento con el que el conjunto yúmari-ofrenda se relaciona por partida doble: es el incumplimiento de la danza, la causa de esta muerte y, a la vez, el cumplimiento, la propiciación de su renacimiento. También está claro que la inversión coreográfica entre el grupo de las mujeres y de los hombres simboliza el enfrentamiento primigenio entre la Luna y el Sol, enfrentamiento presente en la cosmovisión de muchos grupos mesoamericanos, antiguos y actuales. Hay un momento de la danza en que este conflicto llega incluso a teatralizarse. Mientras los dos grupos giran en sentido contrario, una mujer adulta intenta sorprender y despojar al cantador de la sonaja, instrumento de su poder sacerdotal. En caso de que lo logre, el cantador buscará recuperarla para recobrar sus poderes, que, en el mito, el Sol “enfriado” por la Luna, rescata por medio del suministro de agua caliente y de la ofrenda de la carne —en el rito, la esencia etérea del caldo y la carne de la res sacrificada ofrendados al Onorúame.

De acuerdo con esta tónica representativa —de “muerte-renacimiento solar”—, otros detalles encuentran su interpretación pertinente. Así, el paso dancístico cojeante no se adscribe únicamente a la retórica de la súplica y de la reciprocidad asimétrica, también expresa la dificultad del astro oscurecido para caminar en la bóveda celeste; dificultad, además, de aquéllos ancestros míticos para recorrer la oscura superficie terrestre [Lumholtz, 1981:292]. La suministración de plantas medicinales a todos los presentes (ofrecida primero en los cuatro puntos cardinales con el esquema descrito anteriormente), no sólo propicia la curación del sol y el alejamiento de la enfermedad, también evoca su correspondiente mítico. Por último, la cornamenta de la res depositada en el altar, utilizada por un niño a final de la ceremonia para fingir una embestida a cada uno de los presentes, no representa solamente a la res sacrificada por la ocasión, sino también el mitema del “primer toro”.¹²

¹¹ El carácter polisémico de los danzantes no es privativo de esta danza. En todas las danzas tarahumaras los danzantes siempre adquieren una doble personalidad.

¹² “Había un toro muy grande que había venido al mundo a comer gente por mandato del

El abismo que separa el tiempo del mito de aquello del rito, los sucesos acontecidos y aquéllos posibles, se disuelve así en una suerte de cosmología implícita y especular fundamentada en la renovación del movimiento solar. Traducidas al lenguaje del mito, las trayectorias lineales recuerdan la petición primera, es decir, la danza con la cual se propició el renacimiento solar en el tiempo primigenio. Y traducidas al lenguaje del rito, las trayectorias circulares evocan —para conjurarlo— el peligro latente de la muerte solar, riesgo que se quiere evitar por medio del ofrecimiento de la carne de las reses, la tarea cósmica de los rarámuri. Enmarcado en la reciprocidad con lo divino, el conjunto de significantes yúmari-sacrificio-ofrenda, expresa, por medio de una devolución de sustancias vitales, la renovación de una alianza iniciada en los tiempos míticos permitiéndoles solicitar, con el lenguaje vital de los comienzos, todo tipo de intervención al Onorúame. He aquí, en la relación mito-rito, la segunda clave de acceso a la cosmología brindada por el yúmari.

LA REGLA DEL “TRES POR CUATRO”, CAMINO SOLAR, CAMINO DE LOS RARÁMURI
 Nos falta aclarar un último punto para entender la esencia del yúmari, algo que nos conduce al corazón de ese simbolismo solar que lo cruza de inicio a fin: la regla del “tres por cuatro”.¹³

A medianoche, al amanecer y al mediodía, la danza se interrumpe (o termina) para llevar a cabo la ofrenda de alimentos al Onorúame, cuya ejecución observa el mismo patrón espacial, secuencial y gestual mencionado cuando describimos el saludo a la cruz del cantador: tres giros sobre el propio eje en sentido antihorario-horario-antihorario y tres elevaciones en cada uno de los puntos cardinales. En este caso, en lugar de la sonaja y del “saludo sonoro”, las elevaciones concierne a la sustancia etérea del animal sacrificado y de los alimentos de maíz, su fuerza vital. Las características numéricas —no las direccionales— de esta acción se explican por su analogía con las formas tripartita y cuatripartita del espacio cósmico. La ofrenda se eleva tres veces porque el destinatario de la misma vive en el tercero de los pisos celestes; mientras que su repetición en los cuatro puntos cardinales corresponde a la ubicación de las cuatro columnas que sostienen el cielo, lugar en el que los rarámuri encuentran idealmente al Onorúame:

[...] Allá en la orilla, desde donde solamente hay orillas, dicen que hay allí unas columnas, y dicen que son de fierro las columnas que ahí están hacia arriba, para que no se caiga [el cielo]. Si acaso se pasara más allá de donde están erguidas las columnas, dicen que se podría subir bien [al cielo] pasando allá arriba en donde está el que es

Onorúame, fue a este al que primero sacrificaron” [Felipe Ramiro, de Riwirichi, en Gardea y Chávez, 1998:22].

¹³ La denominación es nuestra.

padre, yendo allá al otro lado. Dicen que el que es padre está arriba y que lo encontraremos allá donde están las columnas paradas. Dicen que pasando detrás de ellas podemos subir [...] [Erasmo Palma, de Tucheachi, en González, 1987:404].

Este concepto de circulación de fuerzas y sustancias por las columnas del cielo encuentra un sustento incuestionable en la tradición mesoamericana [López Austin, 1994], por lo que no hace falta insistir en esto. La interpretación de los patrones antihorarios y horarios es, en cambio, más problemática pero no insoluble. ¿Con cuáles aspectos de la cosmovisión se relacionan? La pregunta nos acompaña (e intriga) desde hace tiempo ya que son una constante de la ritualidad rarámuri. En otras ocasiones los hemos interpretado como una representación de caminos ascendentes y descendentes que, dependiendo del contexto en que se ejecutan, recorren los muertos, los enfermos, los aliados del Diablo o del Onorúame, para desplazarse entre distintos lugares del espacio cósmico: inframundo, cielo, oriente, poniente, centro. Pese a las variaciones representativas, intuimos desde un principio que el referente principal de estos enigmáticos desplazamientos debía ser el caminante por excelencia: el Sol-Onorúame, guía supremo (*nijiyúrame*) [José Librao, de Rikusachi, Gardea y Chávez, 1998:38] del pueblo rarámuri. No olvidemos que las referencias a su caminar por la bóveda celeste recurren constantemente en las palabras ceremoniales¹⁴ y que su recorrido diario y su posición en el cielo o en el horizonte son, para los indígenas, el “pan de cada día”. Pero, ¿cuáles desplazamientos solares fungen como referentes concretos de estos patrones direccionales, los desplazamientos diurnos o aquéllos anuales? Ya señalamos, al hablar de las trayectorias lineales del yúmari, que los desplazamientos sobre el eje este-oeste remiten a los primeros; veamos ahora por qué los desplazamientos antihorarios y horarios pueden asociarse a los segundos.

Desde el 21 de diciembre hasta el 21 de junio, entre el solsticio de invierno y de verano, el astro amanece, cada día, un poco más a la izquierda en el horizonte; es decir, desde su extremo este-sur “camina”, en sentido antihorario, hacia el extremo este-norte. Asimismo, la secuencia de todos los puntos cenitales en este periodo muestra cómo el astro va colocándose, con el paso de los días, un poco más arriba en el cielo. Con su paulatina ascensión en el firmamento —la secuencia de los cenit— y su lento desplazamiento antihorario en el horizonte —la secuencia de los amaneceres—, “el Sol chiquito”, como le dicen los rarámuri al sol decembrino, se hace cada día “más fuerte”, más luminoso (más horas de luz), más cálido.¹⁵ A partir del solsticio de verano y hasta el nuevo solsticio de

¹⁴ En los discursos ceremoniales es frecuente referirse a Onorúame y Eyerúame, “la que es madre”, con la expresión “los que caminan arriba”.

¹⁵ Esto presenta, además, una analogía con el ciclo de vida de las personas, cuyo cuerpo pasa del estado líquido, frío y oscuro del vientre materno, al estado seco, cálido y luminoso de la vejez (los viejos son depositarios del conocimiento tradicional y, de alguna forma, del poder solar).

invierno, el sol recorre el camino inverso, sufriendo un proceso de debilitación, asociado con su desplazamiento horario y descendente. Desde luego, se trata de un *continuum* de alternancias respecto del cual sólo la cultura, con la arbitrariedad que la caracteriza, puede establecer cuál es el punto de partida y cómo valorarlo. El predominio simbólico del sentido antihorario sobre el sentido horario en la ritualidad rarámuri correspondería entonces a la superioridad atribuida a la etapa de crecimiento-reforzamiento solar —cuando de “chiquito” el astro se hace “adulto”— sobre la etapa de descenso-debilitación. Ahora bien, al realizarse la combinación de giros antihorarios-horarios-antihorarios en los cuatro puntos cardinales, se establece una relación entre los movimientos solares intersolsticiales con el simbolismo de la elevación de sustancias a través de las columnas, produciéndose con ello esa condensación de significados y temporalidades evidenciada en el apartado “el mito danzado”. El tiempo no es eterno para los rarámuri, sino una categoría cíclicamente renovable a través de sus actos; actos que también renuevan el fortalecimiento solar y, consecuentemente, el sostenimiento de la vida cósmica.

Desde luego, la interpretación que se acaba de presentar no pretende ser la última palabra al respecto —hay más datos etnográficos que analizar y más temas que discurrir—.¹⁶ Consideramos, sin embargo, que se trata de un avance significativo, respaldado no sólo por los datos contextuales mencionados a lo largo de estas páginas sino también, por los análisis de otros rituales y otras temáticas, tanto nuestros [Bonfiglioli, 2005, 2006, en prensa] como de otros.¹⁷ Pero, siguiendo el hilo de nuestras interpretaciones, nos atrevemos a plantear lo siguiente. Ejecutada en su forma más sintética —una sola combinación antihoraria-horaria-antihoraria, o incluso un solo giro antihorario, a manera de saludo ritual de la deidad o del chamán que la representa— o en su forma más elaborada —el “tres por cuatro” ejecutado por decenas de danzantes matachines alrededor de la cruz atrial o alrededor del altar del yúmari, o bien por los danzantes que protagonizan la semana santa a manera de procesiones alrededor de la iglesia— esta regla, apela siempre, silenciosamente, al simbolismo de los pilares cósmicos, de los niveles celestes, del recorrido solar y, por analogía, al caminar de los rarámuri por el camino del sol.

¹⁶ El más importante entre ellos refiere a la asociación registrada por Lumholtz [1981:329-333] entre yúmari-venado y tutuguri-guajolote, tema tratado por Pintado [2005] aunque, en nuestra opinión, de manera poco consistente.

¹⁷ Nos referimos, por ejemplo, a los estudios sobre cuerpo-tiempo-espacio de Martínez [2007]; aquéllos sobre muerte y sacrificio de Fujigaki (en prensa); los de Aguilera [2005] sobre iconografía textil; los de Garrido [2006] sobre ritualidad en la región occidental de la sierra y otros más. Pero lo más importante han sido las discusiones sostenidas con Martínez y Fujigaki en el Seminario sobre Historia y Antropología de la Sierra Tarahumara y con otros colegas en el Seminario Las Vías del Noroeste.

EL SISTEMA COSMOLÓGICO RARÁMURI (A MANERA DE CONCLUSIÓN)

Hemos llegado a definir una regla que no sólo atraviesa toda la ritualidad rarámuri sino que sintetiza también una parte importante de sus nociones cosmológicas, particularmente aquéllas que conciernen a sus relaciones con el mundo de arriba. Una vez aquí, es pertinente señalar cuál es la articulación del yúmari con las demás piezas que conforman el sistema ritual y cosmológico del grupo en cuestión. Si la danza que se acaba de analizar es la piedra angular para entender la circulación de las fuerzas vitales en el tiempo y el espacio cósmico —hecho que renueva las relaciones armónicas con el mundo celeste con obvios beneficios tanto para la agricultura como para la salud de los seres humanos y de sus animales—, los rituales de curación regulan, en cambio, las relaciones de los rarámuri con el complejo conjunto de seres y situaciones que producen enfermedad: plantas, animales, rocas y seres humanos, asociados, de forma estable o aleatoria, a la oscuridad y a los poderes del diablo [Bonfiglioli, 2005, 2006].

Constantemente temidos, los chamanes-brujos (*sukurúame*) pueden actuar por fuerza propia o bien convencer a otros seres, incluyendo algunos tendencialmente benéficos como el peyote (*Jíkuri*) y el *Bakánoa*, a actuar en perjuicio de los rarámuri. Así, la preocupación por mantener relaciones equilibradas con estos seres y para alejar la enfermedad es uno de los aspectos más importantes de la idiosincrasia rarámuri, de ahí que los rituales de curación y los chamanes que los realizan, representantes a todas luces del Sol-Onorúame, estén presentes en todo tipo de fiesta, sea para producir, con sus acciones, efectos preventivos como curativos *stricto sensu*. Entre estos últimos, los más representativos son, sin duda alguna, los rituales conocidos como raspa del Jíkuri y de Bakánoa.

En una región donde todos, en teoría, pueden recibir el don de los poderes chamánicos, no es demasiado sorprendente que Jesús Cristo (*Sukristo*) haya sido asumido como el ancestro de todos ellos; pues, al fin y al cabo también los misioneros dicen que “era un doctor muy bueno, que levantaba hasta los muertos”.

De ahí que esta figura se haya convertido, en una sociedad eminentemente chamánica, en una suerte de héroe cultural y que los dos momentos importantes de su vida, el nacimiento y la muerte, sean ritualizados por medio de dos ciclos importantes: el ciclo matachín y el ciclo de cuaresma-semana santa. El primero de ellos es protagonizado por los *matachini*, danzantes asociados, con su simbolismo floral, a la Madre (Eyerúame-Virgen), la tierra y los poderes del crecimiento —el polo positivo del mundo de abajo—. Sus danzas pueden comenzar después de la semana santa, acompañando toda fiesta relacionada con el ciclo del maíz. Pero el clímax de sus actuaciones es en diciembre, mes de transición entre el tiempo de la Madre —nueve meses entre el equinoccio de primavera y el solsticio de invierno— y el tiempo del Padre, periodo que simbólicamente inicia con el nacimiento

del Hijo y termina con su muerte. En otro estudio [Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarría, 2004] hemos argumentado que la complejidad de la semana santa estriba en la articulación-condensación de distintos órdenes simbólicos (astral, étnico, ecológico y otros más). Pero la clave de esta celebración es la presencia del Judas y de los fariseos, figuras fálicas asociadas con el diablo y la transgresión sexual. Su derrota —en el caso de Judas, una “quemada”— por mano de los aliados del Sol-Onorúame, hace que el semen por ellos versado —evidentemente asociado, en la mentalidad de un pueblo eminentemente agricultor, a la semilla vegetal— y la sustancia vital relacionada,¹⁸ traspase a la tierra. Esto se presenta, además, con una segunda modalidad. Como aquélla de la res sacrificada en la danza del yúmari y, como toda sangre, la sangre de Cristo, intermediario de Onorúame, ancestro de los chamanes, también contiene sustancia vital. La sangre y el semen de los ancestros —los fariseos también lo son— “mojan” simbólicamente la Tierra. La lucha entre seres celestes y seres inframundanos librada a lo largo de la semana santa es también para que lleguen las primeras lluvias, indispensables para barbechar y aguantar el paso por la temporada, breve pero intensa, de calor. Al semen y la sangre se añade ahora este elemento potencialmente devastador (sequía), si la temporada de lluvias no llega a tiempo. Dicen los yaquis que de la sangre de Cristo nacen las flores de la virgen y de los matachines, en otras palabras, se activan las fuerzas del crecimiento. En la Sierra Tarahumara, como en otras partes del noroeste mexicano, todo el periodo relacionado con el ciclo del maíz es generador de ansia social. Por esto hay que regresar a bailar yúmari y matachín, para alimentar nuevamente al Sol, activar las fuerzas del crecimiento y, ahora sí, pedir la lluvia, festejar la llegada de los primeros frutos, agradecer la cosecha. Con el fin de las lluvias, comienza la pizca. Los matachines salen a bailar en mayor número; se intensifica su temporada. Después de que la Tierra ha parido sus frutos, la Madre también pare al Hijo. El “Sol chiquito” comienza a caminar rumbo al norte, a subir un poquito más arriba, día tras días, en el cielo. Los chamanes se hacen más activos, la transición de la temporada húmeda a la temporada fría ha traído frutos y alegría pero también el peligro latente de la enfermedad;¹⁹ es precisa su intervención. La alternancia inestable de los ciclos ecológicos y aquélla de los ciclos festivos, el peligro latente de la enfermedad así como la circulación de fuerzas y sustancias vitales continúa. Onorúame y seres

¹⁸ Galinier, utiliza el término “energía” [1999] para el contexto mesoamericano, lo cual suena lógico también para el contexto rarámuri, aunque falta explorar su campo de aplicación lexicológica. Guillén y Martínez [2005] y Martínez [2007] han documentado que la creación de un nuevo ser humano deriva, en una primera instancia, de la conjunción de semen masculino, sangre femenina y, después del parto, de aliento divino y calor solar.

¹⁹ Martínez [2007] ha descubierto que al igual que en Mesoamérica, también para los rarámuri, los niños recién nacidos acarrean la enfermedad acumulada en el vientre materno.

humanos recorren el mismo camino, si es que la Luna no oscurece el Sol, y el diablo y otros seres voraces no se entrometen en las andanzas de los segundos. De ahí que la Sierra Tarahumara sea una tierra de cantadores y de chamanes.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilera, Sabina

2005 *La faja ralámuli. Un entramado cosmológico*, tesis de licenciatura en etnología, México, ENAH.

Bennett, Wendell C. y Robert M. Zingg

1978 (1935) *Los Tarahumaras*, México, INI.

Bonfiglioli, Carlo

2005 “*Jíkuri sepawáme* (la “raspa de peyote”): una danza de curación en la Sierra Tarahumara”, en *Anales de Antropología*, México, 39-II, pp. 151-188.

2006 “El peyote y sus metáforas curativas: los casos tarahumara, navajo y otras variantes”, en Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarria (Coords.), *Las Vías del Noroeste 1. Una macrorregión indígena americana*, México, IIA-UNAM, pp. 257-281.

en prensa “The Snake Symbolism in Rarámuri Dances: An Analytical Bridge Between the Northwest Mexico and the Southwest of the United States”, en *Annual Cord Conference. Continuing Dance Culture Dialogues: Southwest Borders and Beyond*.

en prensa “Danzas circulares, figuras espiroideas y predominancia del patrón levógiro entre los Rarámuri”, en *Anales*.

Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarria

2004 “De la violencia mítica al mundo flor: transformaciones de la semana santa en el norte de México”, en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 90-1, pp. 57-91.

2006 “Las vías del Noroeste: hacia una perspectiva sistémica de una macrorregión indígena americana”, en Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarria, *Las Vías del Noroeste 1. Una macrorregión indígena americana*, México, IIA-UNAM, pp. 15-32.

Brambila, David

1976 *Diccionario rarámuri-castellano*, México, Editorial Buena Prensa.

Fujigaki, Alejandro

en prensa “Dos cuerpos muertos: el cadáver humano y la víctima sacrificial entre los rarámuri de la Alta Tarahumara”, en *Anales de Antropología*.

Galinier, Jacques

1999 “L’entendement mésoaméricain. Catégories et objet du monde”, en *L’Homme*, 151 (juillet/septembre), pp. 101-121.

Gardea, Juan, Martín Chávez (Eds.)

1998 *Kite amachíala kiya nirúami. Nuestros saberes antiguos*, México, Gobierno del Estado de Chihuahua.

Garrido, Juan Pablo

2006 *Sistema ritual-festivo en la barranca tarahumara el caso de Guadalupe Coronado*, tesis de licenciatura en antropología social, México, ENAH.

Gómez, Filiberto

1948 *Rarámuri. Mi diario tarahumara*, México, Talleres Tipográficos de Excelsior.

González, Luis

1987 *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, México, SEP.

Levi, Jerome M.

1993 *Pillars of the Sky. The Genealogy of Ethnic Identity among the Rarámuri-Simaroni (Tarahumara-Gentiles of Northwest México)*, PhD thesis, Cambridge, Harvard University (Department of Anthropology).

1998 "The Bow and the Blanket: Religion, Identity and Resistance in Rarámuri Material Culture", *Journal of Anthropological Research*, vol 53, núm. 3, pp. 299-324.

López Austin, Alfredo

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.

Lumholtz, Carl

1981 (1902) *El México desconocido*, México, INI.

Martínez, Isabel

2007 *El camino solar. Ser humano y cosmos en el pensamiento rarámuri*, borrador de tesis de maestría en antropología, México, IIA-UNAM, mecanografiado.

Merrill, William L.

1992 (1988) *Almas rarámuri*, México, INI y Conaculta.

Mondragón, Lucila, Jacqueline Tello y Argelia Valdez

1995 *Relatos tarahumaras. Ki'á ra'ichaala rarámuli*, México, Conaculta–Dirección General de Culturas Populares.

Montemayor, Carlos

1998 (1995) *Los tarahumaras. Pueblo de estrellas y barrancas*, México, Editorial Aldus.

Pintado, Ana Paula

2005 "Rutuguli-Yúmari: descripción de las danzas, análisis del canto y perspectiva comparada", en *Dimensión Antropológica*, año 12, vol. 34, mayo-agosto, pp. 167-187.

Velasco Rivero, Pedro de, S.J.

1983 *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar*, México, Ediciones CRT.

Sintaxis y semántica en los rituales indígenas contemporáneos

Saúl Millán

ENAH-INAH

Resumen: La tendencia a considerar los rituales indígenas como prácticas aisladas, carentes de una relación sistemática con otros eventos del ciclo ceremonial, ha llevado a establecer correspondencias demasiado formales entre culturas y sistemas simbólicos que guardan una distancia histórica considerable. El interés que numerosas monografías muestran por el origen de ciertas prácticas ceremoniales, clasificándolas generalmente como prehispánicas y coloniales, no sólo exhibe un desinterés excesivo por el sistema ritual como tal, sino también una clasificación que ha sido elaborada mediante conceptos de experiencia distante, lejanos a las distinciones y los contrastes que los actores descritos consideran significativas. En el presente artículo intentamos demostrar que los rituales indígenas se organizan mediante una sintaxis y una semántica que suelen estar presentes en distintos tipos de ceremonias, tanto del ciclo festivo como del ciclo vital.

Abstract: The trend to consider Indian rituals as isolated practices, devoid of any systematic relation with other events on the yearly ceremonial cycle, has lead researchers to establish schematic correspondences among cultures and symbolic systems that keep a considerable historical distance between each other. In fact the main topic on numerous monographs is to find the origin of certain specific ceremonial practices, classifying it generally as prehispanic or colonial. This exhibits not only an excessive lack of interest on the contemporary ritual system as such, but also shows a classification system based on distant experience, alien to the distinctions and contrasts that the actors consider important. In the present article I'll try to demonstrate that Indian rituals are organized through a precise syntaxes and semantics that are usually shared both in the festive cycle rituals and the lifecycle ones.

Palabras clave: *ritual, sintaxis, semántica, indígenas*

Key words: *ritual, syntaxes, semantics, indians*

La tendencia a considerar la diversidad cultural como una manifestación superficial, argumentando que la unidad histórica reinaría en lo profundo, ha llevado muchas veces a pensar que la herencia prehispánica es predominante para comprender las prácticas ceremoniales de numerosas comunidades nahuas que se distribuyen a lo largo del país. Siguiendo esta línea de argumentación, algunos autores estiman que, a fin de apreciar la riqueza etnográfica de las fiestas indígenas contemporáneas, resulta "útil hacer la interpretación a partir de la realidad

prehispánica, cuando cosmovisión y ritual indígena formaban parte de un sistema autónomo y coherente” [Broda, 2001:227]. Entre sus posibles virtudes, este método interpretativo encierra, sin embargo, dos riesgos complementarios, cuya aplicación indiscriminada puede inducir a generar falsos modelos de la realidad. El primero consiste en suponer que, después de 500 años de cristiandad, represión eclesiástica y colonialismo, en las ceremonias actuales no han sobrevivido más que unos cuantos huesos del ancestral cuerpo de creencias. Con ello no sólo se niega la fuerza con que se proyectan las representaciones católicas sobre el ámbito ceremonial de los pueblos indígenas sino, sobre todo, la capacidad que subyace en este ámbito para organizarse como un sistema coherente. La articulación lógica de las representaciones y los rituales indígenas no es un atributo exclusivo del pasado prehispánico, y puede, por el contrario, encontrarse entre los grupos indígenas contemporáneos cuando se examina el sistema ceremonial en su conjunto. Hablar de sistema supone en este caso considerar a los distintos eventos del ciclo ritual como las partes de un conjunto más amplio, articulado por relaciones de distinta naturaleza, y no como prácticas aisladas que pueden ser examinadas de manera autónoma e independiente.

La propensión a considerar los rituales indígenas como prácticas aisladas, carentes de una relación sistemática con otros eventos del ciclo ceremonial, ha llevado por su parte a establecer correspondencias demasiado formales entre culturas y sistemas simbólicos que guardan una distancia histórica considerable. Así, ante una ceremonia indígena que celebra la semana santa, en la que el ruido estridente de las matracas puede desempeñar la función simbólica de distinguir dos periodos del ciclo ceremonial, los antropólogos que adoptan este método interpretativo se sienten obligados a afirmar que “las matracas suenan en lugar del *ayochicahuiztli*”, la sonaja de niebla con la cual “*Tlaloc* llamaba a las nubes” [Segre, 1979:39 y s.]. La recurrencia a este tipo de similitudes, empleadas en numerosas monografías que tienden a buscar ídolos detrás de los altares, olvida que la disparidad de rasgos aparentemente similares proviene sobre todo de las diferencias de significados y de los valores localmente asignados. Desde 1940, en efecto, Boas había ya argumentado que las máscaras de una sociedad específica, utilizadas para engañar a los espíritus, no pueden ser asimiladas arbitrariamente con las máscaras de otra sociedad distante, empleadas en este caso para conmemorar a los ancestros. Los diferentes significados atribuidos a determinados elementos hacen que objetos similares se conviertan en los vehículos de significaciones divergentes. De ahí que, antes de establecer una similitud formal entre las matracas de Semana Santa y la sonaja mítica de *Tlaloc*, sea necesario examinar el campo de significados que cada uno de estos elementos abarca en el contexto cultural al que pertenece. En la medida en que una comparación cultural involucra principalmente el campo de las representaciones, la similitud

no se restringe al aspecto formal de dos instrumentos sonoros, sino al conjunto de ideas y creencias que los actores les confieren como elementos simbólicos de una ejecución ceremonial. El sentido que una cultura atribuye a sus palabras y a sus actos no se obtiene en este caso mediante una comparación formal que omite el punto de vista del nativo, sino mediante lo que Clifford Geertz [1994] ha llamado *conceptos cercanos de la experiencia* para caracterizar esa forma de descripción densa y profunda, que emplea los contrastes y las distinciones de los propios agentes como las diferencias que son pertinentes para el análisis. Para un método que busca ante todo formular relaciones sistemáticas entre diversos fenómenos, resulta sin duda poco conveniente apresurarse a instituir identidades formales entre fenómenos que resultan en apariencia semejantes.

El interés que numerosas monografías muestran por el origen de ciertas prácticas ceremoniales, clasificándolas generalmente como prehispánicas y coloniales, no sólo exhibe una apatía excesiva por el sistema ritual como tal, sino también una clasificación que ha sido elaborada mediante conceptos de experiencia distante, lejanos a las distinciones y los contrastes que los actores descritos consideran significativos. De esta forma, cuando un etnógrafo afirma que tal o cual celebración es de origen prehispánico y se distingue por lo tanto de otra ceremonia, cuyo origen es en este caso colonial, está describiendo una distinción que puede resultar significativa para el historiador de las religiones, pero inexistente para el pensamiento indígena que hace posible su ejecución. Prehispánico y colonial no son términos que pertenezcan a la experiencia cercana de los protagonistas, cuyas clasificaciones suelen ser tan singulares como las que los nahuas de la Sierra establecen entre padrinos de bautizo y padrinos de “levantamiento”, sin que el carácter colonial o precolombino de alguna de ellas se convierta para el pensamiento indígena en una distinción pertinente. El hecho de que los nahuas de la Sierra conceptualicen las ceremonias del ciclo vital en categorías diferentes, de la misma manera que clasifican al color blanco y al rojo en rubros antagónicos, en cierta medida los hace distintos a otros grupos mesoamericanos que también cuentan con un pasado prehispánico y colonial, cuya huella en el tiempo no es garantía de un pensamiento uniforme. De ahí que el análisis etnográfico no consista en saber de antemano si su sistema ceremonial es una variante local de un modelo original, basado en las antiguas festividades de las culturas del Altiplano, sino en describirlas de tal manera que sus clasificaciones internas arrojen luces unas sobre otras. La forma más visible de este método consiste en volver significativas las diferencias antes de catalogar las similitudes en rubros tan vastos que, sin duda, resultan ajenos al pensamiento indígena que los ha generado. Por razones que no son sólo de hecho, sino también de derecho, la tarea etnográfica exige otorgar una relevancia especial a lo local, particular y variable, sin abandonar cuanto antes las diferencias locales para llegar rápidamente a arquetipos universales o a regiones culturalmente homogéneas.

Hace varias décadas, al examinar los rituales tzotziles de Zinacantán, Evon Vogt [1979:17] hizo notar que

aún cuando la historia ciertamente explica la introducción de muchos elementos del ritual, no explica lo que los rituales significan para los indios ni por qué siguen realizándolos como lo hacen. Cualquiera que sea el origen último de un ritual (maya, azteca, español o sincrético de cualquier modo), los rituales que observamos hoy tienen una forma y una coherencia típicamente zinacantecas.

Y la labor del investigador consiste básicamente en descubrir los principios ordenadores de esa coherencia. Si la cultura nahua de la Sierra ha logrado salir victoriosa en la lucha desigual que emprende con la cultura nacional, ese mérito —como advierte Lupo— “debe atribuirse en buena parte a su coherencia interna, [es decir], a la capacidad que hasta hoy tiene de ofrecer respuestas congruentes y comprobadas a las exigencias explicativas y operativas de sus portadores” [Lupo, 1995:53]. Sin ser homogéneos, los sistemas ceremoniales de los nahuas de la Sierra tienen al menos la virtud de ofrecer a sus miembros un régimen de significación que difícilmente podrán encontrar en otras sociedades alejadas en el tiempo y en el espacio. Nuestro argumento es que este régimen significativo, coherente en su forma y en su contenido, está diseñado a la manera de una sintaxis que ordena la experiencia social y regula los comportamientos colectivos, pero sólo en la medida en que conlleva una semántica que dota a cada evento ritual de un sentido compartido, inherente al lenguaje ceremonial.

LA SINTAXIS CEREMONIAL

En 1979, en efecto, Evon Vogt advirtió que los rituales indígenas podían ser entendidos como un conjunto de unidades elementales cuyos nexos admitían distintas formas de combinación, de tal manera que una serie de episodios recurrentes pueden “combinarse para formar dramas ceremoniales más largos” [Vogt, 1979:36]. En una ceremonia sencilla, en la que intervienen tan sólo un solicitante y un prestador de servicios, el primero recurrirá al procedimiento ritual de llevar la bebida al hogar del segundo, quien distribuirá el aguardiente de acuerdo con un orden preestablecido que parte desde los mayores hacia los menores. La secuencia expresa así dos rasgos fundamentales de la vida indígena: que la sociedad está organizada jerárquicamente, teniendo precedencia la edad sobre la juventud, y que el artículo escaso (el aguardiente) se distribuye a todos por igual, cualquiera que sea su rango [*ibid.*].

Un episodio elemental, como el que acabamos de describir, puede ser objeto de numerosas combinaciones que se aplican en el momento de distribuir la bebida durante una mayordomía, un bautizo o una ceremonia terapéutica. La lógica interna de estos procedimientos, que abarca desde la distribución de alimentos

hasta las procesiones, confiere a las unidades rituales la capacidad de presentarse como eventos aislados o bien como series de un conjunto más amplio.¹ En ambos casos, sin embargo, el acervo es necesariamente un universo limitado que reduce las unidades rituales y sus combinaciones posibles. De ahí que cada comunidad o cada región cultural cuente con un número definido de procedimientos ceremoniales que son susceptibles de combinarse de distintas maneras, pero siempre bajo una lógica de articulación que también convierte a las series en conjuntos escasos y limitados.

La existencia de un acervo reducido, circunscrito a un número específico de series y unidades, resulta inherente a una actividad simbólica que, como el ritual, opera sobre la base de continuas repeticiones. Si el acervo de procedimientos rituales fuera infinito y estuviera sujeto a una innovación permanente, las comunidades se verían en enormes dificultades para reproducir durante cada ciclo el esquema ceremonial. La repetición asegura, de esta forma, la transmisión de una memoria que puede extenderse hacia varias generaciones, gracias a una intensa codificación de los actos y de los procedimientos que deben efectuarse al interior de cada unidad ceremonial. Es por eso que en el momento de danzar, distribuir la bebida o bendecir los puntos cardinales, la secuencia de los actos funciona a la manera de una sintaxis que obliga a seguir un orden metonímico. No es necesario, en consecuencia, ser un “especialista ritual” para poner en marcha la secuencia de operaciones que se encuentran contenidas en el código ceremonial, aun si están sujetas a inevitables variaciones. El mayordomo que patrocina por primera ocasión una festividad, la pareja que apadrina un bautizo o el hombre que se dispone a consagrar su hogar, saben de antemano que deberán transitar por una secuencia ordenada de procedimientos ceremoniales que, en las comunidades indígenas, reciben el nombre genérico de “compromiso”. Por estas razones, cuando alguien asume un compromiso ceremonial es porque ha calculado con anticipación las actividades y los gastos, a sabiendas de que el evento involucra un número específico de unidades ceremoniales (adornar el altar doméstico, ofrecer la bebida, matar un guajolote, etcétera) que forman parte de la secuencia ritual.

La secuencia que enlaza a las unidades ceremoniales, distribuidas a menudo en un orden específico, varía de acuerdo con las funciones explícitas del ritual. Mientras ciertos rituales de padrinzago involucran tan sólo un par de actividades (adorno del altar familiar y distribución de la bebida), una mayordomía

¹ Empleamos el término de “unidad ceremonial” en un sentido muy cercano a lo que Vogt [1979] ha denominado “células” del ritual. A fin de ofrecer un modelo que permita dividir las ceremonias en unidades menores y más fáciles de manejar, Vogt ha llamado *células* a esos episodios recurrentes de la vida ritual que pueden inscribirse en series o secuencias más amplias.

supone en cambio incorporar a estas últimas y agregar una serie más extensa de unidades ceremoniales, como la distribución de comida, la ejecución de danzas y la entrega de las velas sacramentales. En consecuencia, los rituales del ciclo vital (bautizos, bodas o funerales) emplearán ciertas unidades contenidas en otras series y procederán a integrar eventos adicionales que no están contemplados en una mayordomía y que, sin embargo, pueden formar parte de una ceremonia curativa.

Como sucede en otras regiones indígenas, en efecto, los rituales nahuas se arman mediante la combinación de células o unidades que suelen estar presentes en distintos tipos de ceremonias cuyos procedimientos van dirigidos hacia diversos momentos del ciclo festivo, del ciclo agrícola o del ciclo vital. Si los rituales involucrados en cada uno de estos ciclos emplean las unidades ceremoniales que están presentes en los ciclos adicionales, también asumen parte de su secuencia y de su sintaxis. De esta manera, podría ilustrarse mediante signos alfabéticos (siempre que aparece *A* estará presente *B*, aunque no sea necesaria la presencia de *C*). Una mayordomía involucra la donación de vestimentas por parte del mayordomo y la presentación de la imagen del santoral en el templo, dos eventos que se reproducen bajo la misma secuencia durante una ceremonia de bautizo, cuando el padrino otorga a su ahijado un nuevo vestido y procede posteriormente a presentarlo en la iglesia. Si la serie de la mayordomía puede incorporar otras unidades adicionales, como la presencia de danzas y procesiones, éstas no formarán parte de los bautizos, que en cambio suponen la preparación de aves de corral como alimentos prescritos.

Las sintaxis de las secuencias rituales son así complejas y elaboradas, pero no por ello carentes de toda lógica. El hecho de que las series rituales tengan la capacidad de incluir eventos, fórmulas o discursos que forman parte constitutiva de otros “dramas ceremoniales”, como los llama Vogt, hace posible a su vez un diálogo entre los distintos ciclos del sistema ritual. Las celebraciones del ciclo festivo, por ejemplo, suelen incorporar unidades ceremoniales que se reproducen con cierta fidelidad en los ritos, más modestos y domésticos, del ciclo vital. La costumbre de asignar padrinos a las cruces durante las celebraciones del 3 de mayo, común entre los nahuas de Cuetzalan, reproduce en este sentido la fórmula que se emplea para inaugurar una nueva unidad doméstica, ya que la construcción de una casa exige contar con un padrino que levante la cruz del hogar. Si el ciclo festivo y el ciclo vital establecen en este caso correspondencias mutuas, éstas pueden a su vez extenderse hacia otras secuencias rituales del ciclo agrícola, que también incluye en sus ceremonias la formación de cruces elaboradas con maíz y la presencia de un padrino de mazorcas. Dado que en los tres casos puede observarse la existencia de una misma unidad ceremonial, representada en el vínculo que se establece entre cruces y padrinos, los ciclos ceremoniales están en posibilidades de dialogar entre sí y de formular un conjunto de relaciones metafóricas.

Si se define la metáfora como esa capacidad simbólica de establecer homologías entre elementos de distintas series, como lo hace Leach [1981], se comprenderá que el diálogo entre los dramas y entre los ciclos es algo más que una correspondencia esencialmente formal. La forma de la expresión —para emplear la terminología de Hjemlev [1966]— no agota la expresión del contenido. En términos del lingüista danés, la primera muestra tan sólo un plano denotativo en que la cruz remite a una formación cristiana y un padrino a una relación de parentesco ritual. La expresión del contenido abarca en cambio un plano connotativo que permite pensar a la cruz y al padrino bajo distintos significados o, para ser más exactos, bajo distintas “unidades conceptuales” que han sido culturalmente construidas. La diferencia entre la denotación y la connotación es, por lo tanto, esencial para comprender formaciones ceremoniales que, a pesar de presentarse en regiones culturales muy extensas, como es el caso de los padrinos y las cruces, pueden adquirir significados variables entre una y otra comunidad. Prácticas como el padrinzago, las mayordomías o los ritos funerarios para “levantar la cruz” son en efecto eventos extremadamente difundidos a lo largo de la Sierra Norte de Puebla, pero las connotaciones que éstos adquieren varían de acuerdo con los códigos conceptuales que cada micro-región formula y que no forzosamente son compartidos por todas las comunidades en su conjunto.

LA SEMÁNTICA CEREMONIAL

Más que en el plano denotativo, las variaciones culturales se expresan necesariamente en aquellas connotaciones que remiten a contextos y representaciones locales, propias de un grupo o de una comunidad de sentido. Roland Barthes ha señalado que aun cuando el plano de la connotación tiene un carácter general y difuso, puede entenderse como un fragmento de ideología cuyos “significados están íntimamente relacionados con la cultura, el saber y la historia” [1970:105], de tal manera que su sentido no alcanza a ser universal y generalizable. En toda cultura, en efecto, la connotación es una unidad conceptual que está localmente definida y distinguida como entidad. Puede ser un lugar, una idea o una fantasía, pero siempre un campo semántico que está sujeto a las variaciones conceptuales de la propia lengua que las formula. De hecho, decimos que una categoría local resulta compleja cuando está inmersa en un campo semántico muy elaborado, de tal manera que el estudio del simbolismo ritual se asemeja en este caso al análisis de un texto o de sistema de pensamiento [cfr. Severi, 1996]. Si bien es cierto que estos sistemas de pensamiento no pueden negar sus fuentes, como ha observado López Austin, también lo es que sus categorías están sujetas a desplazamientos semánticos que varían del modelo original, aún cuando las formas o los procedimientos ceremoniales puedan resultar semejantes a éste.

Un ejemplo elocuente de esta variación puede observarse en los ritos funerarios que tienen lugar durante el sepelio. Si bien los nahuas de Tzinacapan han conservado la antigua práctica mesoamericana, consistente en depositar ingredientes alimenticios en el ataúd de los difuntos, sus connotaciones varían plenamente del modelo original. Los ingredientes que acompañan la mortaja (sal, chile, tortillas, semillas de calabaza, etc.) no se conciben en este caso como los elementos que conformarán la dieta del difunto a lo largo de su travesía, sino como expresiones de un intercambio que establece vínculos ceremoniales entre el donador y el destinatario. Para nombrar estos ingredientes, en efecto, los nahuas recurren a la voz castiza de *recaudo*, que desde la época colonial designa el conjunto de especies que se emplean para sazonar un guiso o bien “las verduras que para el consumo doméstico se llevan diariamente al mercado”.² La noción de *recaudo*, sin embargo, no es exclusiva de los ritos fúnebres y se usa para denominar los ingredientes culinarios que un ahijado entrega, por obligación ritual, a los distintos padrinos que intervienen en las diversas ceremonias del ciclo vital. Conformado esencialmente por ingredientes culinarios, el *recaudo* es el símbolo de una relación específica que si bien involucra a padrinos y ahijados, se extiende por igual hacia otros miembros externos al grupo familiar con los cuales se mantiene un nexo de carácter ceremonial. Los nahuas llaman a esta relación *totechpoui*, que literalmente significa “cuenta entre nosotros”. De difícil traducción, incluso para los mejores informantes, la idea de *totechpoui* habla de un vínculo sumamente estrecho entre protagonistas que se vuelven destinatarios del recaudo, dado que éste sólo se entrega a aquellas personas con las cuales se tiene una relación semejante.

Cuando se observan a la luz de este campo semántico, que conecta padrinos con ingredientes culinarios, los alimentos que acompañan a los difuntos adquieren connotaciones distintas. Ya no se trata en este caso de la idea, sumamente generalizada entre los estudios etnográficos, de una dieta destinada a alimentar a los difuntos durante un penoso viaje hacia su morada final, sino de la creación de vínculos ceremoniales con determinadas figuras del ámbito celestial. Al arribar a su morada celeste, en efecto, los difuntos entregan su “recaudo” a la virgen del Carmen, que en calidad de madrina interfiere por el alma de los difuntos en virtud del parentesco ceremonial que los une. Como los padrinos, la virgen se convierte en la destinataria del recaudo de los difuntos, quienes asumen una posición equivalente a la de los ahijados en el mundo terrenal. Entre ambos mediará, por tanto, una relación específica, conocida como *totechpoui*, que indica que la virgen pertenece a ese pequeño círculo de personas que “cuenta entre nosotros”.

² En su *Diccionario de mejicanismos*, Francisco J. Santamaría define *recaudo* como “especies y, en general, ingredientes como chile, tomate, etc., que sirven como condimento en la cocina; verduras que para el consumo doméstico se llevan diariamente al mercado, etc. Voz castiza antigua”.

Las variaciones semánticas no se agotan, sin embargo, en las nociones de *recaudo* y *totechpoui* que acabamos de examinar, sino involucran a su vez la misma noción de “padrino”, de origen católico y colonial, que los nahuas emplean para definir las relaciones de parentesco ritual. Mientras otros grupos nahuas utilizan el término *itiotatzin*, subrayando la paternidad sagrada que se confiere al padrino, los nahuas de Tzinacapan acuden a la voz *tokay* y con ello enfatizan la dependencia que los nombres propios guardan respecto a los padrinos. En este último caso, la transmisión ceremonial del nombre, que antiguamente solía ir de los padrinos a los ahijados, adquiere connotaciones que remiten a un contexto local y que se encuentran relacionadas con la dotación anímica de los individuos. Si el ahijado tendrá que referirse al padrino como *motokay*, que literalmente significa “mi nombre”, es porque el primero recibe del segundo algo más que una paternidad sacramental, de tal manera que ese *plus* se convierte en un dato significativo para comprender las variaciones locales en torno a las connotaciones regionales de los padrinos.

Entre otros grupos indígenas, pertenecientes al área mesoamericana, la elección de padrinos suele presentarse como una sucesión de múltiples generaciones que asumen el papel de donadores o receptores de padrinzgos, de tal manera que los miembros de un grupo familiar tendrán como padrinos de bautizo y de bodas a los miembros de otro grupo familiar, el cual obtendrá sus padrinos de un grupo adicional [Signorini, 1979; Millán, 2003]. Lo característico de los nahuas de Tzinacapan es que esta regla de sucesión, acostumbrada anteriormente entre los padrinos de bautizo y de bodas, terminó por adaptarse al código numérico del sistema ceremonial, incorporando un número suplementario de padrinos a la vida de los niños y de los adultos. Idealmente, en efecto, la vida de un individuo transcurre mediante una trayectoria que deberá acumular siete padrinzgos sucesivos, en un ciclo que se abre con el bautismo y se cierra con el padrino de defunción, llamado también “padrino de cruz”. Entre el nacimiento y el matrimonio, que marcan el periodo de la infancia social, transcurren normalmente cinco padrinzgos que remiten a la cifra acostumbrada para las ceremonias infantiles, cuyas ofrendas y procedimientos se contabilizan en función de ese número. Además de los padrinzgos de bautismo, confirmación y primera comunión, contemplados en los sacramentos cristianos, se agregan en efecto dos padrinzgos locales, el de *nauipualtiloni* y el de *tiopanuilis*. Si el primero consiste en la ceremonia de iniciación que se efectúa a los ochenta días del nacimiento, como hemos indicado, el segundo es una forma de padrinzgo a la que se recurre en momentos de crisis, cuando el niño sufre alguna enfermedad prolongada y de difícil curación, cuya terapia exige la intervención de una pareja de padrinos adicionales, distintos a los padrinos del bautismo.

Tiopanquillis, la voz que designa a este tipo de padrinzago, es una palabra que conjuga el sustantivo *tiopan* (“iglesia”) con el verbo *cuillis* (“extraer”), y alude por tanto a los padrinos que “sacan de la iglesia”. En momentos de enfermedad, cuando son invitados por los padres del enfermo para cumplir esa función, su compromiso consistirá en regalar al niño un escapulario, llevarlo al templo y pasar dos velas sobre su cuerpo mientras se rezan las oraciones católicas correspondientes. Ubicados frente al altar mayor, y a fin de obtener la salud de sus ahijados, los padrinos de *tiopanquillis* procederán de manera semejante a los curanderos locales, quienes también emplean rezos y veladoras como instrumentos terapéuticos para suscitar la salud de sus pacientes. Durante los ritos de curación, en efecto, las velas desempeñan la doble función de absorber la energía nociva de los enfermos e irradiar sobre ellos sus cualidades cálidas y luminosas, contenidas en la cera y en la flama de las candelas. Como los padrinos, los curanderos de Tzinacapan concluyen el proceso terapéutico en la iglesia local, instituyéndose a partir de entonces en padrinos y protectores del paciente frente a las fuerzas sobrenaturales del inframundo [Aramoni, 1990]. Esta forma de padrinzago se produce, como ya hemos dicho, en virtud del “levantamiento” que los curanderos han generado sobre la condición anímica de sus pacientes, cuyos familiares darán el trato de compadres a los primeros y les ofrecerán los guajolotes que se acostumbra regalar a los padrinos.

Las correspondencias entre el padrinzago y la curación, explícitas en el caso del *tiopanquillis*, se extienden implícitamente hacia otras formas del parentesco ritual en las que padrinos y curanderos se vuelven figuras equiparables. Al describir una ceremonia de curación en Tzinacapan, cuyo objetivo consistía en “levantar” el alma de una joven del mundo de los muertos, Timothy J. Knab advierte en efecto que “tras la ceremonia, los que habían participado se convertirían en parientes rituales de la chica; serían protectores de su alma y recibirían el trato de compadres durante la gran comida ofrecida por lo padres” [Knab, 1997:86]. Este ejemplo es acaso suficiente para indicar que, así como los curanderos devienen padrinos de sus pacientes, el padrinzago adquiere connotaciones terapéuticas que involucran la salud de los ahijados, generalmente niños que transitan por la secuencia de cinco padrinzagos y que cierran su etapa infantil con el sacramento del matrimonio, considerado el sexto padrinzago. Entre el matrimonio y la defunción no existen, en efecto, formas de apadrinamiento formal hacia los individuos, ya que durante ese tiempo se conciben como personas maduras que escapan a la condición vulnerable de los infantes. Si los padrinzagos anteriores han contribuido a fortalecer el bienestar anímico de los ahijados, volviéndolos menos vulnerables a los factores extraños y nocivos, los hombres casados no requerirán de una dotación anímica suplementaria hasta el momento de su fallecimiento, cuando el padrino de defunción “levante” la cruz que representa el cadáver.

La noción de “levantamiento” (*pejpenalin*), empleada durante los ritos terapéuticos como equivalente semántico de “curación”, designa en efecto al séptimo y último de los padrinzagos, cuyas funciones están asociadas a la cruz, una de las formas metafóricas del cuerpo. De manera literal, la “levantada de la cruz” es una expresión que remite a la elevación que se provoca de la figura de madera, cuya posición horizontal se modifica hasta alcanzar una posición vertical, erguida sobre la mesa del altar. Mediante un acto ritual en el que los padrinos sujetan a la cruz de ambos extremos y la yerguen sobre su base, la cruz mortuoria literalmente se eleva. El acto es significativo si se considera que la palabra *pejpenalin* (“levantamiento”) se emplea generalmente para designar el proceso terapéutico mediante el cual un curandero rescata del inframundo el “alma” del paciente, sellando su victoria en la iglesia local frente a alguna de las imágenes del santoral. A partir del “levantamiento”, como señala Aramoni, “el curandero se instituye en protector formal del paciente, y en calidad de padrino será quien en el futuro interceda y abogue por él frente al *tremendum* de las fuerzas sobrenaturales” [Aramoni, 1990:199]. En este sentido, los padrinos de la “levantada de la cruz” juegan una función simbólica semejante y serán en el futuro los encargados de reproducir una ceremonia que se prolongará a lo largo de siete años, cuando a las almas de los difuntos les está finalmente “concedido realizar un viaje anual a la Tierra, en forma de mariposas o de otros seres alados, dirigiéndose desde occidente hacia el mar” [Signorini y Lupo, 1989:16]. Dado que cada persona cuenta con una entidad anímica (*ekahuil*) dividida entre siete animales compañeros, conocidos como *tonalmej*, los nahuas consideran que siete ceremonias anuales son necesarias para “levantar” las partes de ese conjunto anímico, y en virtud de esa creencia reproducen las acciones de los “padrinos de levantamiento” en un número equivalente a los padrinzagos del ciclo vital. Al igual que las personas, cuyo ciclo de vida se mide a través de la presencia de siete padrinos, los difuntos están a su vez sujetos a un número semejante de padrinzagos, destinados a “levantar” el alma residual. De ahí que la acción de los padrinos tome a su vez la forma de un procedimiento terapéutico, esta vez dirigido al alma, que los induce a colocar la cruz sobre el altar, pasar sobre ella las velas curativas y rezar las oraciones correspondientes a la despedida.

SÍMBOLOS RITUALES Y VARIACIÓN CULTURAL

Al efectuar un análisis semántico de distintas variantes del náhuatl, Sybille de Pury Toumi ha advertido con razón que las lenguas no difieren tanto en virtud de lo que pueden o no pueden expresar, sino más bien por aquello que “obligan o no a decir” [1995:195]. Las variantes dialectales tienen en este caso un peso singular desde el punto de vista ceremonial, ya que determinadas prácticas rituales ejercen una influencia decisiva sobre la lengua, al grado que “obligan” a emplear

términos que derivan de las propias representaciones locales. Al igual que las nociones de *padrino* que acabamos de mencionar, las variaciones pueden encontrarse en nociones tan centrales como la de “ofrenda”, cuyos desplazamientos semánticos impiden en algunos casos identificar un nombre genérico para designarla. La ofrenda tomará así el nombre de *tlasohuali* entre los nahuas de Pahuatlán, el de *tlamanali* entre los nahuas de Chiconcuautila y un conjunto de designaciones ambivalentes entre los nahuas de Cuetzalan, pero en cada caso el término evocará distintos campos semánticos que difícilmente se reducen a un referente general.

La ofrenda constituye, sin duda, un ejemplo privilegiado para mostrar la diversidad de campos semánticos a los que están sujetos los símbolos rituales. Por un lado, en efecto, la ofrenda es un factor generalizado que puede observarse en casi todos los altares dedicados a los muertos y a los santos, distribuida por lo general en un número específico de elementos que revelan la existencia de una codificación numérica, casi matemática, que es sumamente apreciada por el pensamiento nahua. En el otro extremo, sin embargo, la valoración de las cifras suele diferir sustancialmente entre las distintas variantes regionales, al grado que números comunes (5, 7 o 13, por ejemplo) pueden estar relacionados a distintas categorías conceptuales. Los nahuas de Cuetzalan, por ejemplo, emplean la distinción entre el 5 y el 7 para marcar el contraste entre los niños y los adultos, y en consecuencia las ofrendas se contarán de acuerdo con ambos grupos de edad. Hacia el interior de la Sierra, en la región de Chiconcuautila, la distinción pertinente en el momento de colocar la ofrenda no será ya la del 5 y el 7, sino la del 6 y el 7, cuyos múltiplos designarán, sin embargo, el antagonismo entre lo fasto y lo nefasto. Aunque este antagonismo está presente en casi todas las representaciones nahuas, bajo las designaciones de *cuale* (“bueno”) y *amo quale* (“no bueno”), algunas comunidades recurren en cambio al código cromático para expresar la forma en que ambos términos se oponen, mientras otras emplean las mismas distinciones del color para diferenciar los elementos femeninos de los masculinos.

En términos generales, en efecto, puede apreciarse que en las ceremonias nahuas subyacen tres grandes distinciones que funcionan como oposiciones binarias. Mientras algunas regiones tienden a acentuar la oposición entre lo fasto y lo nefasto, otras en cambio enfatizan las distinciones entre lo mayor y lo menor, o bien, entre los polos masculino y femenino. A grandes rasgos, dichas oposiciones se distribuyen en los códigos de cuatro regiones nahuas relativamente diferenciadas, como son Pahuatlán, Tepetzintla, Chiconcuautila y Cuetzalan, donde los sistemas ceremoniales suelen privilegiar esos contrastes con mayor claridad. Si bien cada variante regional privilegia una pareja de oposiciones, tomándola como un código de referencia para organizar su sistema ritual, en todas ellas se advierte la presencia de un pensamiento diferencial que procede mediante contrastes sucesivos, estableciendo dicotomías entre lo alto y lo bajo o lo frío y

lo caliente. De ahí que sea posible caracterizar al pensamiento nahua como un “pensamiento de la diferencia”, para usar la expresión que Françoise Héritier emplea cuando trata de definir ese tipo de pensamiento que valora aptitudes, cualidades y comportamientos con las categorías que se desprenden de un lenguaje dualista. Si el pensamiento nahua se ajusta con una enorme precisión a esas características, es sólo en la medida en que el “lenguaje dualista es uno de los constituyentes elementales de todo sistema de representaciones” [Héritier, 1996:68]. El sistema ceremonial no es en este caso una excepción, ya que su materia prima está formada por un conjunto de representaciones que si bien proceden de acervos históricos compartidos, adquieren en cambio nuevas connotaciones que ya no corresponden a los modelos originales.

La etnología contemporánea, como señala Jacques Galinier [1990:26], busca generalmente fundamentar la veracidad de sus investigaciones sobre un supuesto reparto equitativo de los conocimientos entre los miembros de la sociedad que estudia, sin estar segura de que las representaciones del mundo sean hoy en día verdaderamente colectivas. La observación es sin duda pertinente para el conjunto de pueblos nahuas que se distribuyen entre los extremos orientales y occidentales de la Sierra Norte de Puebla, donde las exégesis y las interpretaciones de los actores tienden a variar de acuerdo con criterios generacionales que se vuelven cada vez más divergentes. La impresión de un resquebrajamiento profundo, intuido por Montoya Briones desde la década de los sesentas, se agudiza “cuando se observa que unos individuos creen en una cosa, otros en una diferente y unos más en cosas diferentes a las de los anteriores, de tal suerte que pareciera un conjunto caótico y desarticulado de creencias y doctrinas sin ninguna conexión entre sí” [Montoya, 1963:177]. Sin embargo, no estamos ante un proceso que sea el resultado de supervivencias absolutas o desplazamientos totales, sino ante una tradición religiosa que se ha ido configurado a lo largo del tiempo y que actualmente se expresa a partir de complejas relaciones que a menudo deben buscarse en ese universo del discurso donde las representaciones toman la forma de un pensamiento articulado.

Este pensamiento, como advierte López Austin [1990:7], no puede negar sus fuentes. Desde la época prehispánica, en efecto, las representaciones nahuas conservan la tendencia a equiparar distintos órdenes taxonómicos y a homologar procesos que para nosotros resultan divergentes. De esta forma, diferentes sistemas taxonómicos van creando relaciones entre elementos de naturaleza heterogénea, al grado de quedar clasificados en categorías que vuelven equivalentes un color dado, una especie vegetal, un estado de ánimo, un cargo público y una parte del cuerpo humano, “hasta formar un sistema clasificatorio general de inmensos casilleros, en los que se distribuyen los elementos correspondientes de sistemas taxonómicos distintos” [López Austin, 1980:171]. Cada casillero

aparece así como un campo semántico unificado, cuyo sentido común confiere atributos semejantes a elementos que provienen de la naturaleza y a objetos o personajes que forman parte del sistema ceremonial. La costumbre contemporánea de donar guajolotes a los padrinos, común entre los nahuas de la Sierra, es acaso un ejemplo elocuente de este procedimiento, ya que el ave se asocia sistemáticamente al parentesco ritual y, al hacerlo, formula entre ambos un vínculo común que permite pensarlos bajo una misma categoría clasificatoria.

Desde nuestra perspectiva, este procedimiento ha hecho posible que el pensamiento nahua se nutra de distintas fuentes que, hasta la fecha, proporcionan los materiales básicos de la reflexión ceremonial. Un proceso de evangelización prolongada, unido a una instrucción escolar que abarca ya varias generaciones, ha incorporado numerosos conceptos que provienen de la tradición occidental y que hoy en día forman una parte constitutiva de las representaciones locales. Pero tales nociones han terminado por organizarse en un lenguaje dualista que, como hemos visto, permite articular elementos de origen precolombino con conceptos cristianos de origen colonial. El pensamiento de la diferencia, como lo llama Hérítier, promueve en este caso una nueva forma de diferenciación que ya no distingue entre diversos orígenes o tradiciones históricas, pero en cambio instituye dicotomías y similitudes que no es posible encontrar en las fuentes originales. Algunas de ellas son, por ejemplo, las distinciones que los nahuas contemporáneos establecen en torno al parentesco ritual, dividiéndolo en categorías que no corresponden al catolicismo colonial ni a las antiguas formaciones precolombinas. Las continuas referencias a los santos, las mayordomías y los sacramentos cristianos se inscriben así en una narrativa que acoge por igual a los vientos, los dueños del monte y las entidades anímicas, sin que el carácter colonial de los primeros y la naturaleza prehispánica de los segundos se convierta para el pensamiento indígena en un enigma insuperable.

BIBLIOGRAFÍA

Aramoni Burguete, María Elena

1990 *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces*, México, Conaculta.

Broda, Johanna

2001 "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (Coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE/Conaculta.

Galinier, Jacques

1990 *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/CIESAS/INI.

Hérítier, Françoise

1996 *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Ariel.

Hjelmslev, Louis

1984 *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos.

Knab, Timothy J.

1997 *La guerra de los brujos. Viaje al mundo oculto de los aztecas contemporáneos*, Barcelona, Península.

Lok, Rossana

1991 *Gifts to the Dead and the Living. Forms of Exchange in San Miguel Tzinacpan, Sierra Norte de Puebla, Mexico*, Leiden, Center of Non-Western Studies, Leiden University Press.

López Austin, Alfredo

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

Lupo, Alessandro

1995 *La tierra nos escucha*, México, INI, colección Presencias.

Millán, Saúl

2003(a) "Estructura social y comunidades indígenas: un balance preliminar", en Millán, Saúl y Julieta Valle (Coords.), *La comunidad sin límites. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*, vol. I, México, INAH, pp. 17-30.

Montoya, Briones, José de Jesús

1963 *Atla: Estudio sobre los Valores*, tesis para optar al título de Etnólogo y al grado de Maestro en Ciencias Antropológicas, México, ENAH.

Pury-Toumi, Sybille de

1997 *De palabras y maravillas*, México, Conaculta/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Santamaría, Francisco J.

1992 *Diccionario de mejicanismos*, México, Porrúa.

Segre, Enzo

1987 *Las máscaras de lo sagrado*, México, INAH.

Signorini, Italo

1979 *Los Huaves de San Mateo del Mar*, México, ini, serie Antropología Social núm. 59.

Signorini, Italo y Alessandro Lupo

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

Vogt, Evon

1966 "Réplica estructural y réplica conceptual en la cultura zinacanteca", en Vogt, Evon (Ed.), *Los Zinacantecos: un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, México, INI.

1979 *Ofrendas para los dioses*, México, FCE.

Rituales de paso y categorías sociales en la migración internacional nahua del Alto Balsas, Guerrero*

Martha García

Universidad Autónoma de Guerrero

Resumen: La experiencia histórica de la migración internacional en las comunidades nahuas de Guerrero ha implicado la creación de nuevas categorías sociales para hombres y mujeres protagonistas de este proceso. Tal reelaboración se sostiene en prácticas rituales que se han incorporado al bagaje simbólico de la colectividad y permite el reconocimiento de ciertos atributos y valores en aquellos que participan del tránsito "no autorizado" de la frontera México-Estados Unidos. Se propone que esta trayectoria consiste en un "rito de paso" que comprende tres etapas: "la despedida" (fase de la separación), "el viaje" (fase liminar) y "la recepción" (fase de agregación).

Abstract: The historic experience of international migration in the nahua communities of Guerrero involves the creation of new social categories for migrant men and women. This conception is sustained in ritual practices incorporated into the collective symbolic experience and allows recognition of certain attributes and values in those who participate in the "non-authorized" transit through the Mexico-United States border. In this paper it is proposed that this event is a "crossing ritual" or "rite of passage" consisting of three stages: "the farewell" (separation phase), "the journey" (threshold phase) and "the reception" (aggregation phase).

Palabras clave: "rito de paso", comunidades nahuas, frontera México-Estados Unidos, categorías sociales, inmigración "no autorizada"

Key words: "rites of passage", nahua communities, social categories, Mexico-United States border, "non-authorize" immigration

Cada vez con mayor insistencia se habla y documenta el tránsito no autorizado de las fronteras internacionales como un "rito de paso". Las mayores referencias provienen de las franjas más concurridas: la de México-Estados Unidos y la de Gibraltar, límites entre sur y norte, los umbrales para América Latina y África, respectivamente. Dentro de ese contexto, en las comunidades de origen la migra-

* La autora agradece encarecidamente a la persona que dictaminó este texto y a los antropólogos Saúl Millán y Andrés Medina por sus estimulantes comentarios. La responsabilidad final es de la firmante.

ción no autorizada se ha convertido en un “rito de paso” social que entraña desafíos de todo orden. Por lo general, se argumentan las cualidades de “valentía”, “decisión”, “aguante”, para explicar la transformación formal de un joven en hombre al internarse en otro país para “hacer la lucha”, “buscar la vida”, “hacerla”, “trabajar”. En esa línea y al observar las migraciones en los pueblos rurales mexicanos, en muchas ocasiones este pasaje se ha interpretado como una cuota masculina para obtener cierto prestigio dentro de la sociedad en cuestión.¹

Así, el interés por este enfoque proviene de una revisión crítica acerca de los cada vez más abundantes señalamientos sobre los “rituales de paso” como un tránsito específico de hombres púberes hacia la madurez masculina. Con frecuencia este pasaje se enmarca en comunidades con una “cultura migratoria” asentada en fuertes redes sociales, lo que supone dinámicas migratorias intensas. A pesar de que la inmigración no autorizada hacia Estados Unidos la realizan tanto hombres como mujeres de todas las edades, su significado simbólico está cargado de atributos masculinos.

Aun cuando se reconozca que hombres y mujeres en otras etapas del ciclo vital también participan de ese tránsito,² su protagonismo carece del mismo reconocimiento social, según los distintos estudios que refieren el “rito de paso”.³ Esta visión común, concentrada en los estudios sobre migración, obvia o margina la complejidad de este tránsito dentro de los procesos rituales que dan sentido a las experiencias colectivas y a sus consecuentes transformaciones simbólicas articuladas a la reestructuración de las categorías sociales locales, tal y como sucede entre las comunidades nahuas del Alto Balsas, Guerrero, enganchadas a las tendencias migratorias globales desde hace más de medio siglo.

Sobre la base de sus desplazamientos históricos, estos pueblos han acelerado sus procesos de integración con el resto de la sociedad al grado que su vida diaria está marcada por el intenso movimiento de bienes, símbolos y personas, propios y extraños, que atraviesan sus fronteras étnicas. Entre los nahuas existen distintas denominaciones en su idioma (náhuatl o mexicano) para referirse a la condición migratoria de las personas: *uehca quiztinemi* (lejos anda saliendo), *uehca onquiquiza* (lejos va a pasarse), *uehca ontequipanotinemi* (lejos anda trabajando) y *quiquizque* (los que siempre están

¹ Consultar Massey *et al.* [2000] y Alarcón [1988], entre otros.

² La antropóloga Lourdes Arizpe refiere que en Nepantla —comunidad del norte de Morelos con emigración a Estados Unidos— la práctica de salir empieza a adquirir visos de “ritos de pasaje” y registra “una especie de rotación” migratoria entre hermanos y hermanas [Arizpe, 2004].

³ Una aproximación al “rito de paso” en sus tres fases en la migración México-Estados Unidos se encuentra en Rodríguez [2005:124 y s.]. También Appadurai [2001] y Castles refieren el “rito de paso” dentro de las dimensiones simbólicas de las migraciones globales; el segundo autor destaca los registros de esta práctica en los estudios de las migraciones mexicana, marroquí y filipina [Castles, 2006].

fuera).⁴ Pero en español se conciben a sí mismos como “viajeros”, y acompañan este epíteto con una frase que condensa el espíritu de los migrantes: “buscar la vida”. Ésa ha sido la motivación de sus prácticas nómadas, clave nahua para entender por qué sus recursos son insuficientes y sus aspiraciones más amplias que en su territorio.

Desde esta trayectoria las comunidades han elaborado sus propias nociones sobre las personas que participan de este éxodo y sus infinitos retornos: es “viajero” o “viajera” quien sale a comerciar, va de paseo, de visita o quien trabaja dentro de los destinos nacionales; son “norteños” o “norteñas” quienes emigran o se han asentado en Estados Unidos. La alta movilidad ha convertido “el viaje” en una tradición, práctica vital cotidiana en su modo de vida; su incorporación en el espectro simbólico y ritual es resultado de las elaboraciones colectivas necesarias para una comunidad desbordada a fin de dar sentido a las agitadas experiencias transcomunitarias que conectan ciudades mundiales: México, Tijuana, Cancún, Acapulco, Los Ángeles, Nueva York, Chicago, Houston o París. De ahí, la propuesta de asociar el significado de las prácticas migratorias con el establecimiento de nuevas categorías sociales en el sistema simbólico nahua.

RITUAL DE PASO

Retomamos la propuesta clásica sobre los “rituales de paso” como el cambio de un estado a otro, proceso cuyo objetivo es aminorar los efectos nocivos de las perturbaciones de la vida social que suscitan esas transiciones [Van Gennep, 1986]. Para su análisis se recurre al enfoque procesual a partir de las tres fases: separación, margen y agregación [Van Gennep, 1986; Turner, 1988]. Al mismo tiempo, se considera que en el proceso ritual se definen y negocian ideologías en competencia dentro de las estructuras de poder, a partir de lo cual se exploran las relaciones entre actividades rituales y vida social [Bell, 1997]. Para el caso de este estudio: entre símbolos sociales y prácticas migratorias.

Así, el “paso del norte” se ha cristalizado como un “ritual de paso” no sólo porque cubre ciertas cuotas de sacrificio propios de los rituales de transición (iniaciáticos) como pruebas de riesgo y muerte, sino además porque significa el reacomodo de hombres y mujeres emigrantes con ciertos atributos, valores y significados en la escala social del grupo. De ahí la creación de las categorías “norteños” y “norteñas”, vistas como modelos sociales en el sistema de prestigio nahua. Desde luego, también adquieren cierta posición dentro de las sociedades nacionales que los expulsan y los reciben, e implica el cambio de estatus por salir de su país e ingresar a otro; la trasgresión normativa de los Estados-nación se constata en las definiciones jurídicas: emigrantes e inmigrantes.⁵

⁴ Agradezco el dato al lingüista Alfredo Ramírez y al estudiante de antropología Santos Díaz Tezotitlán.

⁵ El cambio de estatus no se cierra en las nociones jurídicas, en las representaciones sociales nacionales y transnacionales, el inmigrante no autorizado se transforma en “ilegal”, el “sin

Antes de avanzar, hay que advertir sobre una condición básica del ritual: la no reedición, lo que implica que el ritual de paso se presenta por única vez, a la primera experiencia de las o los inmigrantes indocumentados que los convierte en “norteños” o “norteñas”. Según el código comunitario esto significa que trabajadores y trabajadoras internacionales encarnan las aspiraciones (familiares y comunitarias) de “éxito”, “progreso” e “integración”.⁶ Como señala una joven inmigrante de Riverside: “Ya le dije a mi hermana que no sea tonta que se venga, allá no va a lograr lo que aquí se obtiene. ¡Imagínate seguir de campesinos!”⁷

MODELOS DE ÉXITO

Entre las comunidades nahuas las figuras de “éxito” y “progreso” se han cincelado a través del tiempo marcado por sus experiencias transcomunitarias como la migración. Los braceros, los “norteños de antes”, los pioneros de la emigración a Estados Unidos, fueron los encargados de imprimir cierta imagen de “el norte” y de pulir, a través de sus versiones, los detalles de mayor contraste con la realidad del lugar de origen. Así lo percibe un joven emigrante internacional: “Yo quise ir porque quería conocer por muchas razones: había trabajo, ganabas bien [...] Pues como hay muchos paisanos desde antes [...] porque eso decían: que te iba más bien en la vida”.⁸

Las crónicas de la experiencia transcomunitaria fueron repoblando las mentes nahuas y nutriendo las razones innumerables para salir a “el viaje”. Estos insumos alimentaron la esperanza y la construcción de proyectos de vida individuales aunque enmarcados en el presente inaceptable familiar y comunitario. Frente a los propios límites del espacio social original, el futuro se alimenta cruzando las fronteras. Con toda certeza, la seducción de tales imágenes se mezclaba con aquellas otras figuras esbozadas por las crónicas de los “viajeros” y “viajeras” que iban y venían “por todo México”, desde Tijuana hasta Cancún.

Ante la complejidad de recrear lugares imaginarios y gente diversa, cuando el acceso a las comunicaciones era limitado, en las comunidades nahuas algunas mujeres como *Juanita* escuchaban:

Que todo era diferente, que podías tener muchas cosas que no tenías aquí y que había mucha diversión, y a mí me gusta divertirme. Por eso me fui a Estados Unidos. Quería conocer, pero estando allá ¿quién me iba a mantener? Tenía que trabajar. No me dejaban ir, pero me fui.⁹

papeles”, “clandestino”, “mojado”. V. Checa [1997:111].

⁶ Estudios sobre la inmigración “sin papeles” de africanos a Europa, resaltan las ideologías de éxito en la comunidad de origen si los emigrantes logran insertarse en la sociedad receptora [Checa, 1997:129-157].

⁷ Trabajadora internacional (Riverside, 2004).

⁸ Trabajador internacional (Balsas, 2001).

⁹ Trabajadora internacional radicada en Houston (Balsas, 2002).

No sorprende que los viajes a Estados Unidos surgieran como una atracción para salir de la comunidad a conocer y trabajar, y hayan cimentando la recreación de una categoría social comunitaria que además de agregarse a la segmentación nahua también se alinea a otros elementos reconstituyentes de los valores de la masculinidad y la feminidad, trascendiendo el canon tradicional. En este proceso las tensiones son obvias porque “las norteñas se enseñan a mandar” y “los norteños no hacen lo que quieren, te ayudan”. Para ambos actores rituales de forma indistinta en lo familiar como en lo comunitario su papel es el de proveedores.

Si el ritual de paso queda trunco, si el actor ritual no “pasa la línea”, no completa la agregación, la valoración social no implica una descalificación, más de las veces se espera un mejor momento o la familia queda reconfortada por el regreso “sano y salvo” del familiar o amigo. Cuando la muerte asalta al protagonista ritual en el intento, la reincorporación al grupo de origen significa echar a andar “múltiples mecanismos sociales” [Checa, 1997] para su reingreso. Este retorno implica el cierre del proceso desplegando las prácticas funerarias como fase posliminar (reintegración).

Así, cruzar la frontera de forma ilegal responde a un pasaje socio-cultural dentro de la vida ritual nahua. La percepción sobre las expectativas de éxito de “norteños” y “norteñas” relacionada con la integración de la sociedad receptora, coloca esta práctica dentro de los “rituales agregados”, es decir, aquellos que no responden a las convenciones de cuño “tradicional” identificados en la literatura con una “cultura ancestral”. Igual que los nahuas, otros inmigrantes indocumentados tienen como filosofía constituida en sus mitos comunitarios salir a otros espacios para “buscar la vida”.¹⁰ Se trata de la experiencia transcomunitaria o, si se quiere, de la experiencia de la integración.¹¹

Por esta razón: “hacer la lucha”, “buscar la vida”, “hacerla”, son principios que condensan las representaciones y valores sociales asignados a hombres y

¹⁰ Entre los inmigrantes indocumentados centro y nordafricanos introducidos a Europa, se encontraron una serie de razones por las cuales emigraban de sus países. Sin embargo, su *leitmotiv* se concentra en frases como “buscar la vida”. Para estos africanos llegar a Europa, la “otra orilla”, significaba “alcanzar la libertad, la democracia, el bienestar, el desahogo económico: el “paraíso europeo” (aunque, en muchísimos casos, no es más que un *peregrinaje sin santuario*)” [Checa, 1997:91]. En un contexto más cercano, con tlapanecos de Guerrero, se documentó que esa búsqueda no era más que conseguir “hacerla” [Barragán, 2006]. En la experiencia de la migración nahua la síntesis es “hacer la lucha”.

¹¹ Desde la perspectiva de la aculturación en los tempranos estudios sobre migración, el varón que salía del lugar de origen en busca de trabajo o empresa propia era visto como agente de cambio, como actor social encaminado a empujar las transformaciones culturales de sus pueblos. V. Gamio [1948]. Algo similar se puede rastrear en las investigaciones sobre el tema de remesas y desarrollo.

mujeres emigrantes colocando a estos protagonistas rituales como referente de “éxito” y “progreso”, tal como ocurre con los “viajeros” o “viajeras”, aquellos que de algún modo encarnan los símbolos de prestigio nahuas. La síntesis de estas construcciones colectivas son los modelos usados por el grupo como un “juego de espejos”¹² en el que la imitación provoca una reacción en cadena. Todo vale. Anécdotas, chismes, “cuentos”,¹³ relatos y videos sobre la experiencia en “el norte” contribuyen a formar una idea de las condiciones de vida en comparación con la situación del lugar de origen. Lo mismo ocurre cuando los “viajeros”, “viajeras”, “norteños” y “norteñas” retornan al pueblo con aura de innovación y novedad: modales, vestido, hábitos, lenguaje, niveles de consumo y habilidades.¹⁴

Sin embargo, el modelo de “norteños” y “norteñas” trasciende el espectro personal de éxito e integración de alguien que “la hace”. Dentro del prestigio familiar y comunitario, estas categorías entran en las responsabilidades del dominio colectivo. Se espera que los emigrantes nacionales o internacionales “presten su servicio al pueblo” con aportaciones de toda índole para contribuir con los trabajos y las fiestas. Desde luego que el protagonismo económico de los emigrantes no se cancela en este tipo de activismo comunitario, pues la región entera se ha articulado a procesos económicos regionales de envergadura producto de los “migrapesos” y los “migradólares” y la reorganización de sus relaciones socio-económicas [García, 2002].

A partir de tales consideraciones se establece que los “ritos de paso” de la frontera internacional de forma no autorizada responden a los “cambios sociales o situacionales de los individuos; [y permite hablar de] verdaderas transiciones (for-

¹² El “juego de espejos” en este contexto se convierte en “símbolos desidentificadores”. Al analizar las identidades personales y sociales, Goffman desarrolla las categorías simbólicas de prestigio, estigma y desidentificación, cuyas propiedades son transmitidas en cualquier caso a través de la expresión corporal en presencia de aquellos que reciben la expresión. Los símbolos desidentificadores “tienden —real o ilusoriamente— a quebrar una imagen, de otro modo coherente, pero en este caso en una dirección positiva deseada por el actor, y que no busca tanto formular un nuevo reclamo como suscitar profundas dudas sobre la validez de la imagen virtual” [Goffman, 1963:57 y s.]. Alrededor del “juego de espejos” Burke indica que el sentido es transferir los “estereotipos crueles” en el que el otro es deshumanizado y estigmatizado en una figura animal o monstruosa. En su estudio sobre las representaciones, el autor se inclina hacia las imágenes negativas del “otro como la inversión del yo” [Burke, 2001:159]. Para el caso de los migrantes nahuas del presente estudio, se sugiere que el “juego de espejos” se acerca más a la referencia de Goffman, pues un lado del espejo representa la imagen de la aspiración social opuesta a la imagen de las identidades negativas impuestas por los imaginarios colonialistas del indígena pobre e incivilizado.

¹³ En el léxico popular se dice “puro cuento” cuando las narraciones tienden a ser exageradas o inverosímiles.

¹⁴ En las comunidades es muy frecuente escuchar pláticas o llamadas telefónicas o juegos de niños en inglés.

males y materiales), articuladas y estructuradas socialmente". De tal forma, esta práctica ritual trasciende la mera "actividad expresivo-simbólica" de un actor solitario al abarcar a la estructura social del grupo primero y de los Estados-nacionales [Checa, 1997:112]. Esta correspondencia es clara al dilatar el campo ritual a dos dimensiones culturales en conflicto y articuladas en las fases del proceso ritual.

"LA DESPEDIDA"

La etapa de "desprendimiento", "separación", "preliminar", se rige por diversas actividades de trámite simbólico y material de "el viaje" a lo largo de la comunidad extendida. En su aspecto "formal" está el ámbito sagrado en relación con seres protectores sobrenaturales, la familia y la comunidad. Sobre el desplazamiento "informal" en la fase de separación, los actores rituales operan los ámbitos de la clandestinidad dentro y fuera del grupo, es el lugar de la subversión.

Durante el primer momento del proceso ritual tienen lugar "las despedidas" donde muchos actores no están conscientes del evento: "Me dieron ganas de ir para allá. No me dejaron, pero siempre sí me fui", resalta una joven emigrante.¹⁵ Llega a suceder que los jóvenes emigrantes no avisan a sus familiares de sus proyectos de emigrar, lo que implica en ocasiones abandonar la escuela, paso importante con el que muchas familias están en desacuerdo dado el significado que tiene la educación. Por lo general, los jóvenes van "al norte" cuando ya terminaron la secundaria.

Dentro de la dimensión sagrada, la preparación de "el viaje", la separación, significa el establecimiento de acuerdos previos, "promesas", con seres protectores sobrenaturales: "pedirle a la virgencita que te vaya bien, que cruces", "quedar, pues, que le traerás flores, música o sus velitas"; también incluso "promesas" con sus muertos. Las cuotas simbólicas son modestas o exuberantes: desde el pago de una misa hasta las joyas para la virgen, lo que sin duda implica echar a andar múltiples mecanismos sociales en el resto del tinglado social tradicional: la comensalía, los préstamos económicos, la música, el baile (digno de todo ritual nahua), la participación de la familia extensa o de la comunidad por completo. Las promesas religiosas incluyen figuras devocionales de la región de los nahuas balseños como el Cristo Negro (nuestro señor del Perdón), en Cuetzalan.

Al fijar el itinerario de "el viaje" algunos actores incluyen una visita a la Basílica de la virgen de Guadalupe, en la ciudad de México. La celebración de esta imagen patrona de Xalitla, como en otras fechas devocionales, se convierte en un imán simbólico de los emigrantes, pues la transforman en escenarios de "la despedida" porque se sabe que cuando "norteños" o "norteñas" visitan la comunidad de origen regresan "al norte" con familia y amigos. Y ocurre que en

¹⁵ Trabajadora internacional (Balsas, 2002).

“la fiesta del pueblo” se preparan celebraciones especiales para los emigrantes donde el despliegue simbólico reafirma su posición social en la comunidad para saldar siempre los “acuerdos con sus seres protectores”. Estos mediadores sobrenaturales intervienen entre las fuerzas de la naturaleza y las fuerzas de los hombres (sociales) para proteger a los emigrantes de las inclemencias del tiempo y de los abusos no sólo en el cruce de la frontera sino en sus trabajos como indocumentados. En un primer momento se pide, se solicita, se ruega, la protección de amenazas objetivas externas en el trayecto de “el viaje”. Nada trivial se pide, sólo “llegar con vida”.¹⁶

Las experiencias del tránsito se han socializado de varias formas: el rumor, la tradición oral masticada desde hace medio siglo, la comunicación constante entre el extranjero y el origen, las imágenes difundidas por los medios masivos y las narraciones propias y ajenas de estos recorridos en sus incursiones transcomunitarias. En el terreno de los medios de información, las constantes noticias sobre los descubrimientos de muertos en Texas y Arizona o las golpizas o asesinatos de parte de agentes de la *Border Patrol* (policía fronteriza) o de los rancheros del sur estadounidense, son ingredientes de esa socialización acerca de los riesgos de la inmigración no autorizada. La emergencia del “problema de la migración” encendido por el gobierno por la promesa de un acuerdo migratorio con Estados Unidos, así como las notas diarias, reportajes y seguimientos informativos, son materia de comentarios en las comunidades nahuas.¹⁷

Dicha socialización procura entonces una despedida colectiva para lo cual la comunidad dispone de recursos varios: comentarios favorables acerca de un nuevo grupo de jóvenes que “va al norte”, las canciones dedicadas al futuro “norteño” o “norteña” en la bocina pueblerina donde los mensajes difundidos son claros: “La siguiente canción está dedicada al ‘Chino’ Celestino de parte de sus tíos Eustaquio Celestino y Alfredo Ramírez, que esperan que la escuche y sea de su total agrado”. La muy recurrente y significativa pieza “Paso del Norte” del cantante popular Antonio Aguilar se replica de manera cotidiana en la comuni-

¹⁶ Entre los *me'phaa* (tlapanecos de la Montaña de Guerrero) el alto riesgo que implica salir de la comunidad a trabajar obliga a algunos a “consultar” su suerte con “el sabio”, quien recurre a sus artes adivinatorias para conocer la decisión de los seres protectores sobre el destino del joven que pretende salir de la comunidad. Agradezco la confirmación del dato a Jonaz Espinoza Morán y Gisela Bautista Martínez, estudiantes de antropología. En otras experiencias, “la despedida” en esta dimensión sagrada involucra eventos colectivos como plegarias diarias desde que el emigrante sale hasta que logra cruzar la frontera, como sucede en el centro de Veracruz. Agradezco el dato a la antropóloga Cristina Oehmichen.

¹⁷ Durante el trabajo de campo fueron frecuentes las interpelaciones sobre procesos legislativos en Estados Unidos acerca de enmiendas, acuerdos o reformas en el tema de migración. En el 2001, eran constantes las preguntas sobre las consecuencias de la migración después del 11 de septiembre [García, 2002].

dad de Xalitla: “Mi mamá se quejaba el otro día que se fue un primo a Estados Unidos que ni siquiera se despidió de él. Dice mi mamá “ora, ni le dedicamos su canción”.

En la dimensión familiar, la fase del desprendimiento se realiza en cierto modo en un entorno “formal” cuando los consejos no sobran y que los nahuas sintetizan en la sentencia “portarse bien”. Y es que en el fondo hay una conciencia de la vulnerabilidad del estatus de indocumentado. Sin reservas dicen: “cuando estás de ilegal”, lo que entraña múltiples dificultades, que cualquier pretexto frente a la sociedad o la autoridad en los lugares de destino es suficiente para la sanción: multas simples, demandas legales y deportaciones. También “las promesas” familiares caben en este escenario de despedida. Quedan patentes los compromisos de regresar para el casamiento, arreglar la casa, ver a la familia, bautizar al sobrino, apadrinar a un niño que termina la escuela, entre otros acuerdos rituales. De cualquier modo, los emigrantes retornan para finiquitar compromisos familiares o comunitarios. Por esta razón, los desplazamientos entre un espacio y otro son recurrentes y complementarios, esto permite alargar el registro ritual y por lo tanto extender sus relaciones sociales dentro de la comunidad migrante en cien puntos nacionales e internacionales.

Son las convenciones sociales del sistema de prestigio lo que subyace en los acuerdos de reciprocidad y revelan las intrincadas relaciones afirmativas sobre el papel de emigrante. Por ello, “las promesas” familiares y comunitarias son parte del sistema dinámico ritual que se expresan en “las despedidas”. La gran confianza de que sus emigrantes se van con “gente del pueblo” otorga tranquilidad a la familia, es decir, cuando salen en grupo o cuando “el conecte es seguro”. Por eso, entre las decisiones importantes está la elección del “coyote”: “debe ser de confianza”. A pesar de las previsiones para este tránsito la última palabra está en manos de los “ordenadores”, ajenos a la comunidad, encargados del paso en la frontera. Es la fase liminar, donde las reglas del juego, el código ritual, es cedido al grupo hegemónico y sus “ordenadores”.

“EL VIAJE”

Una vez que los preparativos improvisados o previstos son suficientes para iniciar la travesía, la o el emigrante se dispone a viajar. Aquí principia el momento del margen, la invisibilidad, la clandestinidad, el riesgo y el sacrificio. Este punto es crucial ya que los términos del ritual asidos al origen ceden su curso a la lógica de la trasgresión mediada por la ilegalidad a cargo de “ordenadores” consumados dentro de un sistema legitimado de corrupción e impunidad. Pareciera que el viaje se convierte en una gran fase liminar.¹⁸ En esta etapa, el desprendimiento de la sociedad de origen

¹⁸ En el estudio sobre el trayecto de los inmigrantes norafricanos a Europa, el ritual de paso

ha quedado atrás y se ha dejado a los “ordenadores” del grupo de agregación (de las sociedades nacionales por donde transitan los emigrantes-inmigrantes) el importante momento de la preparación del ingreso del protagonista ritual a otro estatus, aquí operan “ordenadores” nacionales y transnacionales en el mismo campo ritual.

La diversificación de rutas en la migración nacional multiplica los caminos y las escalas: casas de amigos y familiares en las grandes ciudades o playas del país (desde luego en la zona occidental) rumbo a Tijuana o por el centro de la República Mexicana directo a Laredo o Ciudad Juárez. En estos recorridos, los emigrantes nahuas han tenido que trabajar para subvencionar su traslado a la frontera norte. Aunque repitan lugares, el mapa de su trashumancia hace imposible establecer algún recorrido específico, “patrón”, aunque a fin de cuentas lo importante es llegar al sitio convenido con el “contacto”. En ocasiones este lugar se negocia por quienes pagarán al “coyote” en el “otro lado”. A un futuro emigrante le habían indicado en el pueblo que tenía que llegar a “un hotel en Tijuana”, lugar donde lo recogería “el pollero” y ayudaría a pasar; en estos casos es común que no lo conozcan, de hecho, “lo que importa es pasar”.¹⁹

Durante el trabajo de campo era obligado hablar de ello. En las pláticas con los emigrantes surgía una pregunta inevitable: “¿Quiere que le cuente cómo pasamos?”.²⁰ De cierta forma esto alude a la centralidad del tema en sus propias historias. Las experiencias acerca del paso de los límites internacionales en varias generaciones revelan la construcción de la noción de “riesgo” y formulan los cambios de ruta conforme las políticas de control fronterizo. Los relatos muestran el nudo de sensaciones y sentimientos y la divergencia de los intereses.²¹

Dentro de este contexto, se observa que el campo ritual está definido por la flexibilidad, los términos de su devenir son espontáneos colocando “el paso del

se circunscribe al viaje [Checa, 1997:87-128]. Dentro de una investigación sobre la migración de Guatemala a Estados Unidos, se hace referencia al tránsito por y desde México como un “ritual de paso” dado las transformaciones de la identidad de los guatemaltecos en su proceso de “mexicanización” para evadir el control de agentes de migración mexicanos. Tal cambio, camuflaje, es considerado como una “estrategia de sobrevivencia” que adoptan los “mayas guatemaltecos durante el proceso migratorio y de establecimiento en Estados Unidos” [Castañeda, Manz y Allison, 2002:103]. En general, los autores refieren el cruce de la frontera o el viaje como “ritual de paso” (sin análisis procesual).

¹⁹ Trabajador internacional (Balsas, 2001).

²⁰ El tema era de interés pero no único en el estudio: “¡Oh! ¿También quiere saber cómo vivimos allá?”.

²¹ Cabe recordar el testimonio del sociólogo Jorge Bustamante, quien documentó esta experiencia vivida en carne propia. Su preocupación era perder su visa si la policía migratoria lo identificaba como un estudiante mexicano con permiso para asistir a una universidad de Estados Unidos. Eso pensaba, escondido en un matorral, cuando los agentes fronterizos detuvieron al grupo de migrantes indocumentados que él acompañaba y mientras estaba alerta a la aparición de algún animal ponzoñoso [Bustamante, 1997].

umbral" en un ámbito "informal" en esta fase ritual, aspecto central en este proceso. De hecho, los silencios y la clandestinidad que acompañan a este tránsito pueden alargarse conforme la fase liminar incrementa el peligro e incertidumbre. El alto riesgo para la inmigración no autorizada es producto de las renovadas políticas para aumentar el control fronterizo desde 1993, que entre sus consecuencias estuvo el desvío de las rutas tradicionales de los inmigrantes no autorizados a zonas escabrosas.

Con ello se inauguró un creciente despliegue policiaco y militar hasta el día de hoy en que se ha autorizado a la Guardia Nacional la vigilancia fronteriza y la construcción de más muros. Un diagnóstico al octavo año de su instrumentación señala que esta política orilló "a los indocumentados hacia áreas cada vez menos hospitalarias y más peligrosas" [Cornelius, 2001:2-17]. Otros registros del impacto de esta tendencia antiinmigrante corroboran que los fallecimientos de los migrantes en la frontera han sido producto de la política estadounidense. Entre los problemas considerados más graves están las nuevas rutas inauguradas por el cruce subrepticio en regiones alejadas de las zonas urbanas y caminos. El desierto, con más de 50 grados centígrados en el verano es una de las mayores amenazas o, en su caso, las montañas con temperaturas menores a 15 grados. Las condiciones adversas de esa agreste naturaleza empujaron a muchos emigrantes hacia la muerte [Santibáñez, 2004].

Sin saber a ciencia cierta cómo se institucionalizaron estos programas, los emigrantes nahuas establecen una diferencia entre el antes y el después de la década de los noventa. La socialización de la experiencia ha creado una idea sobre lo "trabajo para cruzar", en que la noción de riesgo es perceptible: "La segunda vez sufrí más feo. Ya no pasé por Tijuana, nos fuimos por una ciudad o pueblo, como quiera, por Tecate, le dicen". En este testimonio el emigrante compara su primera salida a Estados Unidos por Tijuana, antes de 1993, donde pasó con un grupo: "corriendo [...] llegamos a un *parqueadero*. ¡Ah, no! Primero, nos corretearon los *migra*. Brincamos un barandal y nos pusimos debajo de unos arbustos mientras nos dejaron de seguir. Luego nos regresamos otra vez y el coyote nos está esperando; ahí me pasé".²²

Ante políticas del control de la frontera más agresivas, con alta tecnología militar y mayor número de agentes policiacos, los emigrantes modificaron los recursos tradicionales del paso. Entre los nahuas esas reformas fueron experimentadas en el cambio de sus rutas y en el trato con "el coyote":

La primera vez que me fui pasé por el aeropuerto de Tijuana; dos, tres horas y ya estaba del otro lado. En otra ida ya no, ahora pasé por Tecate. Ahí nos cruzaron, nos dijeron que iban a ser de tres a cuatro horas. Entonces nos dieron garrafón de agua y todo. Cruzamos, pero tardamos caminando cuatro días, lo bueno fue que encontramos agua, pero comida

²² Trabajador internacional (Balsas, 2001).

no, no llevábamos. Entonces, es muy, muy triste pasar de esa forma, porque muchos [...] muchos se quedan. Esa vez se quedó un matrimonio porque el señor se dobló un tobillo. “El coyote” les dijo que los llevaría a un lugar donde pasa la migra, que ahí se esperaran porque si se movían se podían perder. Luego “el coyote” señaló una vereda y dijo que ahí habían muerto unos. El desierto es peligroso porque te puedes meter más.²³

Los riesgos latentes como consecuencia del control estadounidense de la frontera binacional han repercutido en el trato de los guías profesionales (traficantes de personas), quienes cometen una serie de actos delictivos que son parte también de los mencionados diagnósticos, como el aumento del cobro por cruzar: un “norteño” pagó 300 dólares por cruzar por Tijuana (hace diez años), la segunda ocasión pagó 2 mil dólares. En otros casos, se han documentado secuestros cuando el pago por el paso de los futuros inmigrantes no llega de inmediato, así como agresiones sexuales y vejaciones a mujeres:

Pero antes no había tanta cosa, que te pasara algo como ahora. Dicen que “los coyotes” abusan de uno. Antes no, yo conocí otros “coyotes”. Mis paisanos se iban de aquí conmigo y yo los recomendaba con un señor, un señor muy respetable que hacía bien las cosas y les decía a sus trabajadores que valía más que las trataran bien [a las mujeres] y que no salieran, les decía groserías, que no salieran “con sus *chingaderas* porque para mujeres hay muchas y esto es un negocio”. Negocio es negocio, *business* son *business*.²⁴

Acosos, persecuciones, vigilancia, incertidumbre, riesgo, muerte, son los componentes obligados de esta fase liminar impuestos por los Estados-nación donde el emigrante-inmigrante queda subordinado a las condiciones del código de su desagregación y agregación dentro de las escalas sociales nacionales respectivas.²⁵ Este contexto refleja que no sólo “La vida social de los transmigrantes está fuertemente condicionada por las normativas y códigos culturales de dos o más naciones-Estado” [Checa, 1997:98], sino que dentro de él opera un sistema completo de organización en lo económico, político, social y cultural y, dentro de éste, las fuerzas “clandestinas” de la industria de indocumentados.

Sin embargo, la identificación del programa de control fronterizo como “línea dura” es un lado de la moneda. La ambivalencia es la característica dominante

²³ Trabajador internacional (Balsas, 2001).

²⁴ Trabajadora internacional (Balsas, 2002). Un trabajo reciente sobre las repercusiones del cierre de la frontera México-Estados Unidos a partir de la metáfora de “el juego del gato y el ratón”, documenta las particulares condiciones y transformaciones en el cruce clandestino de las mujeres [Donato, Wagner y Patterson, 2008].

²⁵ Por un lado, se puede establecer la “política de la no política” del Estado mexicano que refiere a las omisiones respecto al fenómeno de la migración; y en segundo lugar, a la “política de simulación” de Estados Unidos, ya reconocida en la literatura reciente sobre migración [Cornelius, 2001].

de las políticas estadounidenses: preocupa sostener el mercado laboral segmentado donde los trabajadores internacionales mexicanos ganan los salarios más bajos en actividades productivas que los nativos rechazan [Levine, 2001:81-116]. De ahí el doble discurso que se corrobora en la poca preocupación por aplicar la ley en los lugares de trabajo:

De hecho, muchos de sus constituyentes y financiadores de campañas se molestarían mucho si el SIN²⁶ se pusiera serio con las inspecciones a los lugares de trabajo. Pero las acciones del Congreso desde 1993 demuestran que le importa mucho la aplicación de la ley en la frontera, y en un plano secundario la deportación de “extranjeros criminales” (aquellos que han sido convictos por crímenes no relacionados con la inmigración) [Cornelius, 2001:2-17].

Como los mismos protagonistas interpretan desde su experiencia, estos actores rituales emprenden desde ya, una etapa de invisibilidad y alta vulnerabilidad al ser presa del circuito de clandestinidad donde se les prohíbe hablar, salir, comunicarse. El correlato se concreta en su “invisibilidad”: “[El pollero] llegaba de noche y no nos dejaba salir porque decía que había muchos rateros en la calle, y no salíamos”.²⁷ El peligro se extiende por toda esta fase. Del encierro en las “casas de seguridad” de los guías profesionales hasta el cruce definitivo.

Estos agentes estructurales del tráfico de personas²⁸ arrastran a los migrantes en su ilegalidad al reino de la incertidumbre:

“El coyote” nos dejó, eran como las seis de la tarde. Nos dijo que estábamos perdidos e iba a buscar a alguien. Estuvimos como a las diez de la noche esperándolo. Ya nos queríamos entregar, y decíamos: “vamos a entregarnos”, porque ya teníamos hambre y sed. Pues sí, que les digo: “vamos hasta México”. Ya eran las once y que llega bien noche, hasta las once, el señor. Había conseguido un carro en San Diego, más tarde pasaron por nosotros, cruzamos en medio de un pueblito, los perros nos ladraban y nos ladraban [...]”²⁹

Instalados en el margen, el tránsito del umbral en esta fase ritual ha marcado también sus diferencias frente a la ofensiva oficial del control fronterizo. Una vez que “brincan”,³⁰ el riesgo es permanente mientras transitan por esa frontera que se ensancha a su paso. Después del “brinco”, ahora, el peligro lo encarna la Pa-

²⁶ Servicio de Inmigración y Naturalización, actual U.S. Citizenship and Immigration Services (USCIS).

²⁷ Trabajador internacional (Balsas, 2001).

²⁸ En muchas zonas de México, las propias comunidades cuentan con sus “guías” y la dinámica de los tránsitos es muy distinta de las registradas por los guías a sueldo.

²⁹ Trabajador internacional (Balsas, 2001).

³⁰ “Brincar” significa “que te pasan la frontera”. Dentro del negocio del tráfico de personas hay “coyotes” encargados del “brinco” y otros de internar a los inmigrantes.

trulla Fronteriza,³¹ su nombre coloquial es *La Migra*. El pasaje siguiente corresponde al “norteño” que páginas atrás contrasta su paso por Tijuana y ahora por Tecate:

Nos dijeron que nomás brincaríamos un cerro y ya, pero en el camino nos corretearon como tres veces. Primero, nos salió un tipo con pistola, no sabíamos qué era, no parecía judicial, y corrimos pa'l cerro y ahí nos salió un *migra*. Eran las diez de la noche, teníamos como siete horas caminando e íbamos cruzando por lo mero feo. Después llegamos a un *freeway*, una carretera, adelante había hartos matorrales, árboles, plantas, espinos [...] pon tú, era monte. Ahí nos salieron otros *migras*, nos alumbraron con las lámparas y corrimos para atrás; los que nos escondimos, luego pudimos seguir pero sin agua ni comida porque la tiramos en la corretiza. Quedé con mi tío que si nos agarraban, nos íbamos a venir a México.³²

Cuando los ahora “inmigrantes no autorizados” han cruzado con éxito, la fase de agregación comienza a reactivar los múltiples mecanismos sociales de su comunidad de origen. En tanto, la sociedad receptora hace lo propio dentro del rigor exigido para la integración; la incorporación incompleta sellada por la clandestinidad sobreviene a la etapa marginal del tránsito de la frontera alargando la fase liminar. Esta ambigüedad sostiene la condición de clandestinidad e invisibilidad de los ahora actores rituales agregados convertidos en “inmigrantes no autorizados”, en “trabajadores indocumentados” e “ilegales” desde la percepción social.

“LA RECEPCIÓN”

Esta etapa corresponde a la “agregación” y está determinada por las acciones que el grupo de pertenencia desarrolla para “incorporar” al nuevo inmigrante. Se trata de “la recepción”, fase que da por terminado el episodio de los desafíos de “el viaje” y tránsito del umbral, y preámbulo de diversos preparativos para la integración: seguridad de alojamiento, conexión laboral, pareja³³ y “papeles”.³⁴ Entonces, se prepara al actor ritual para su ingreso a la comunidad de origen como plataforma para acceder a la nueva sociedad.³⁵

³¹ Esta agrupación ha tenido un papel “destacado” en la última década. “El solo gasto para vigilar la frontera se ha elevado a más de 2 mil millones por año. La Patrulla Fronteriza ha rebasado el doble de su tamaño desde 1993, con 9,212 agentes en la nómina del año fiscal de 2000” [Cornelius, 2001:2-17].

³² Trabajador internacional (Balsas, 2001).

³³ Las situaciones son varias: “rescate” o reencuentro del novio o novia, del padre o madre “perdidos”, de familiares o amigos que han estado incomunicados por diversos motivos con sus familias y, desde luego, la reunificación familiar.

³⁴ Se trata de diversos documentos falsos de identificación a través de las oficinas privadas de empleo o de otros negocios que operan dentro de la “clandestinidad” en la gran industria de la migración indocumentada.

³⁵ Las llamadas “capitales migratorias” son centrales en el proceso de reintegración y adaptación de los migrantes [Durand y Massey, 2003; García, 2008].

Mi cuñado me ayudó a sacar papeles como el seguro, *la mica chueca*. Esa no se la puedes presentar a la policía porque te arrestan, te llevan a la cárcel y te preguntan quién te vendió esos documentos. Así que esos papeles se dejan en casa nomás los cargas cuando buscas trabajo. Hay agencias que piden papeles buenos. A veces al buscar un trabajo le dicen: “¡hey! ¿Tienes seguro bueno, mica?”, “no, pus no, es chueco”; “no, pus no hay trabajo, la fábrica fulana donde necesitan gente piden con papeles buenos”. Y esa es la forma en que se trabaja allá, por agencias.³⁶

A diferencia de esto, el grupo receptor ya tiene dispuesto su sitio al identificarlo en su escala social como un “indocumentado”, “alien”, “ilegal”³⁷, que se insertará en alguno de los segmentos bajos de la estratificación laboral. Fuera de este ámbito, pero no disociado, los espacios para este actor “agregado” lo mantendrán en la marginación, en la clandestinidad e invisibilidad; el correlato ideológico se expresa en las representaciones sociales “del otro”.

Una vez aquí, los inmigrantes ilegales viven a la sombra de nuestra sociedad. Muchos usan documentos falsos para conseguir empleo y eso hace difícil que los patrones puedan verificar que los trabajadores que contratan sean legales. La inmigración ilegal ejerce presión sobre las escuelas y los hospitales públicos, agota los presupuestos estatales y locales, y lleva la delincuencia a nuestras comunidades. Estos son problemas reales. Sin embargo, debemos recordar que la gran mayoría de los inmigrantes ilegales son gente decente que trabaja mucho, que sostiene a sus familias, que practica su fe, y que tiene un vivir responsable. Son parte de la vida estadounidense, pero están mucho más allá del alcance y la protección de la ley estadounidense.³⁸

Trámites simbólicos y materiales atribuidos a los “múltiples mecanismos sociales” activados en este ritual de paso continúan desplegándose por la comunidad extendida para adherir al nuevo inmigrante en el mundo de la clandestinidad con ropas de camuflaje (papeles “chuecos”, falsos), empleos donde “la migra no se aparece” y espacios donde no hay preguntas incómodas. La congregación del origen en los lugares de destino pretende reducir los costos de la inmigración no autorizada al erigir un espacio de marginalidad en el entendido

³⁶ Trabajador internacional (Balsas, 2001).

³⁷ Este calificativo ha sido cuestionado en virtud de que “ningún humano es ilegal”, por lo que aquí se ha utilizado el término de “indocumentado” o “inmigrante no autorizado”. Sin embargo, se retoma porque esta definición corresponde a las representaciones sociales dominantes en el discurso e ideologías nacionalistas hacia la inmigración indocumentada, sobre todo de uso indiscriminado en los medios masivos de comunicación, tanto anglosajones como mexicanos. En otra vertiente, se ha construido la noción “sin” (Europa) para referir una condición social de marginación (los desheredados). Al caso, los “sin papeles” y en otros problemas sociales: los “sin casa”, “sin tierra”.

³⁸ Parte del discurso sobre la reforma migratoria del presidente de Estados Unidos, George W. Bush. Washington, D.C., 15 de mayo [EFE, 2006].

de que “todos los miembros de la sociedad conocen y aceptan el papel que les corresponde”.

Tal interpretación ha sido elaborada por los nahuas inmigrantes que en su dinámica migratoria son atraídos por la comunidad, algunos recién llegados a Estados Unidos: “Nunca habían salido y creo que están juntos porque se sienten seguros. Creo que no se quieren aislar”.³⁹ Después del aparente repliegue del sistema de reciprocidad en la etapa extrema de la fase liminar, cuando los “ordenadores” ajenos al grupo conducen el ritual, se recobran los principios y la norma del grupo para la agregación de este actor. Esta activación refrenda su nuevo estatus como “nortño” y “nortña” y renueva su solidaridad con quienes lo han acogido en la congregación primera. Otra vez, la comunidad de origen actúa como brújula para ubicar al inmigrante indocumentado en su nuevo espacio social: “Cuando uno llega allá [a Estados Unidos] se le ayuda, no paga renta, le prestan ropa, le dan comida. Si no hay quien responda por alguno, pues lo regresan”.⁴⁰

Aunque la etapa liminar “informal” haya concluido, el revestimiento de indocumentado, su readecuación social en esa categoría dilata esa fase marginal por su “agregación no autorizada”, alargando su invisibilidad:

Allá, siempre tratamos de escondernos de la migración [agentes del SIN] Siempre estamos alerta, donde te ven te agarraban. Nunca supimos que tuviéramos derechos, que hubiera oficinas [consulados] que te protegieran. No porque no tengamos papeles, no tenemos derechos. Hay gente que pierde la vida y no tiene derecho.⁴¹

Esa marginalidad se expresa no sólo en los bajos salarios, resultado de su inserción en el mercado laboral segmentado étnicamente, sino en la vulnerabilidad de sus derechos como trabajadores:

Tuvimos una experiencia desagradable con una señora árabe. Trabajaba en su casa todo el día y no comía como ellos. Me prohibió preguntar cualquier cosa, un día salimos al parque con los niños y le pedí que me dejara ver a mi esposo, no quería y le insistí mucho y me llevó a casa; le conté cómo estaba y mi esposo me dijo que no volviera, aunque no me pagaran. La señora dijo que enviaría un cheque, pero nunca lo hizo. Había trabajado como tres semanas, nadie sabía dónde estaba trabajando.⁴²

Mismas crónicas, otros tiempos:

Me agarró *la migra*. Tenía trabajando tres años en una *nurcería* [invernadero], con gente de San Luis Potosí, Querétaro, Guanajuato y San Miguel [Alto Balsas], éramos

³⁹ Trabajadora internacional (Balsas, 2001).

⁴⁰ Trabajadora internacional (Balsas, 2001).

⁴¹ Trabajador internacional (Balsas, 2001).

⁴² Trabajadora internacional (Balsas, 2001).

como veinte personas. Pero un vecino nos denunció, vivíamos en una *trailer* [casa rodante], habíamos cinco, *la migra* nos llevó a Nuevo Laredo. Nos agarraron durmiendo, no nos dejaron agarrar nada ni nuestro dinero, ni lo que nos debían. Yo me regresé muy triste, no tenía nada ¿y sin estudios? pues a la construcción [...] y me acordé de lo pesado que es el trabajo de albañil. Me acuerdo de México y me da tristeza. Ahora todos estamos arreglados, tenemos papeles.⁴³

Producto de la ambivalencia pragmática y discursiva sobre los “indocumentados” el espacio social “invisible” de la marginalidad se rompe y es transgredido en colectivo dando pie a un proceso de “visibilidad” simbólica que encarna poder sobre el espacio conquistado por su trabajo y su participación en la sociedad receptora. Después del 11 de septiembre

Nos afectó a muchos inmigrantes, pero a los que no tenemos papeles nos afectó más, los que tiene papeles están protegidos por el gobierno, les presta dinero, tienen como un seguro de desempleo. Yo le preguntaba al mayordomo por qué a nosotros no nos daban seguro si pagamos nos cobran *taxs* [impuestos]. Trabajamos y consumimos, pero para el inmigrante no hay ningún beneficio.⁴⁴

CONCLUSIONES

La incorporación de la experiencia migratoria del “paso del norte” de forma “no autorizada” se ha agregado al registro simbólico nahua como un “ritual de paso” social inscrito en su régimen de prestigio. Este ritual recorre un amplio campo de relaciones cristalizadas a lo largo de la comunidad extendida cuyos significados dan sentido a los procesos de reconfiguración étnica vinculados a las experiencias transcomunitarias como la migración. Marcadores de las tendencias de la integración histórica de la región del Alto Balsas, los rituales de la frontera son huellas de un tránsito colectivo sobre una geografía social en varias latitudes: la comunidad, el país de origen y la nación de destino, cuyos límites y soberanías son transgredidos con su asentimiento.

En la dimensión comunitaria, el “paso del norte” se consagra como un “ritual agregado” en la medida que las comunidades nahuas otorgan a sus protagonistas categorías sociales orientadas por una expectativa de éxito y prosperidad familiar y comunitaria, nuevos valores reintegrados a la cosmovisión nahua sólo a través de su resignificación en el sistema de prestigio. Así, “norteños” y “norteñas” se modelan como los referentes para superar ese presente inaceptable que el grupo se empeña en trascender junto con otras estrategias paralelas a otros juegos de espejos que fomentan los símbolos desidentificadores.

Lo mismo ocurre en la sociedad receptora con los inmigrantes (autorizados o no autorizados) que los necesita y los niega al “invisibilizarlos” y al exigir las

⁴³ Trabajador internacional (Balsas, 2001).

⁴⁴ Trabajador internacional (Balsas, 2001).

cuotas simbólicas pagadas en vidas humanas con la convicción o razón de Estado de impedir el ingreso a los seres marginales que quebrantan sus fronteras, y al negarles su integración formal al confiscar sus derechos básicos humanos y laborales. Por su parte, el Estado-nación de origen colabora en esa construcción simbólica del actor ritual al arrojarlo como víctima para su supervivencia, también negándole sus derechos a una vida digna.

Las tres fases en que se desarrolla el ritual “la despedida”, “el viaje” y “la recepción”, permiten reconocer el papel de todos los actores y el alcance de su poder y autoridad en los espacios “formal” e “informal” del campo ritual total. Estos episodios asocian tres grupos distintos que imponen sus códigos en cada etapa del pasaje, donde “todos aceptan el lugar que les corresponde”, para lo cual no se equivocan en ejercer su fuerza e influjo.

A través de esta experiencia las comunidades nahuas plantean la importancia de la dimensión simbólica en los procesos de integración mediados por sus históricas migraciones cuyo dispositivo estructural recurre a la construcción de categorías sociales que permite la recodificación del orden en la comunidad de pertenencia y en las sociedades nacionales inmiscuidas. Dentro de estas elaboraciones, las representaciones sociales de los principales actores rituales: “norteños-norteñas” en una, y “emigrantes-inmigrantes” en las otras, responden a modelos que no son estáticos ni monolíticos, siendo su principal característica la ambivalencia.

Los modelos de aspiración social de “norteños” y “norteñas” resultan ser un referente ambiguo del que se toma lo que es posible incorporar desde los parámetros nahuas. Esto quiere decir que la tendencia de la integración no es unilineal ni acrítica, lo que abona la idea de reconfiguración étnica. Una bitácora perfecta de corrección de ruta es ese “espejo de dos caras” que los nahuas utilizan para reflejar las imágenes de su pasado y futuro desde una perspectiva dinámica y sobre ese “presente inaceptable” que las comunidades se empeñan en transformar sin importar si sus espacios y geografías vitales están confinadas por fronteras.

BIBLIOGRAFÍA

Alarcón, Rafael

1988 “El proceso de ´norteñización´: impacto de la migración internacional en Cabinda, Michoacán”, en Calvo, Thomas y Gustavo López (Coords.), *Movimientos de población en el occidente de México*, México, El Colegio de Michoacán-CEMCA.

Appadurai, Arjun

2001 *La modernidad desbordada*, México, Trilce-FCE.

Arizpe, Lourdes

2004 “Migración y cultura: Las redes simbólicas del futuro”, en Arizpe, Lourdes (Coord.), *Los retos culturales de México*, México, UNAM-Cámara de Diputados-Miguel Ángel Porrúa.

Barragán, Daniel

2006 “¡Órale, órale los de Guerrero!”. *Migrantes tlapanecos en Tlaquepaque: ecología de un desplazamiento lingüístico en proceso*. Seminario Permanente de Estudios sobre Guerrero, INAH. Ms.

Bell, Catharine

1997 *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Nueva York, Oxford University Press.

Burke, Peter

2001 *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona, Crítica.

Bustamante, Jorge

1997 *Cruzar la línea: La migración de México a los Estados Unidos*, México, FCE.

Castañeda, Xóchitl, Beatriz Manz y Allison Davenport

2002 “Mexicanization: A Survival Strategy for Guatemalan Mayans in the San Francisco Bay Area”, en *Migraciones Internacionales*, vol. 1, núm. 3, julio-diciembre, pp. 103-123.

Castles, Stephen

2006 “Una comparación de la experiencia de cinco importantes países de emigración”, en *Migración y Desarrollo*, Segundo Semestre, pp. 170-200.

Checa, Francisco

1997 “Las pateras y el Mediterráneo: un rito de paso”, en Checa, F y P. Molina (Ed.), *La función simbólica de los ritos*, Barcelona, Icaria.

Cornelius, Wayne

2001 “Death of the Border: Efficacy and Unintended Consequences of U.S. Immigration Control Policy, 1993-2000”, Cuaderno de trabajo, Center for Comparative Immigration Studies-UCSD, vol. 27, núm. 4, diciembre.

2004 “Controlling ‘Unwanted’ Immigration: Lesson from the United States, 1993-2004”, en *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 31, núm. 4, julio, pp. 775-794.

Donato, Katharine, B. Wagner y E. Patterson

2008 “The cat and Mouse Game at the Mexico-U.S. Border: Gendered Patterns and Recent Shifts”, en *International Migration Review*, vol. 42, núm. 2, summer, pp. 330-359.

Durand, Jorge y D. Massey

2003 *Clandestinos: migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*, México, Miguel Ángel Porrúa-Universidad Autónoma de Zacatecas.

EFE

2006 Discurso sobre la reforma migratoria del presidente de Estados Unidos, George W. Bush. Washington, D. C., despacho del 15 de mayo.

Gamio, Manuel

1948 “Reseña del libro de Robert C. Jones, Los braceros mexicanos en los Estados Unidos”, en *América Indígena*, vol. VIII, octubre, núm. 4.

García, Martha

2002 *Nómadas, viajeros y migrantes. La comunidad sin límites de la región nahua del Alto Balsas*, tesis de maestría en antropología social, México, ENAH.

2008 “Nahuas en Estados Unidos. Capitales migratorias de una región indígena del sur de México”, en Levine, Elaine (Ed.), *La migración y los latinos en Estados Unidos: Visiones y conexiones*, México, CISAN-UNAM, pp. 75-91.

Goffman, Erving

1963 *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu editores.

Levine, Elaine

2001 *Los nuevos pobres en Estados Unidos: los hispanos*, México, IIE-UNAM-CISAN.

Massey, Douglas et al.

2000 "Teorías sobre la migración internacional: una reseña y una evaluación", en *Trabajo*, segunda época, año 2, núm. 3, enero-junio, pp. 5-46.

Rodríguez, Mariángela

2005 *Tradición, identidad, mito y metáfora*, México, CIESAS-Miguel Ángel Porrúa.

Levine, Elaine

2001 *Los nuevos pobres en Estados Unidos: los hispanos*, México, IIE-UNAM-CISAN.

Santibáñez, Jorge

2004 "Muerte en el desierto", *Nexos*, núm. 317, mayo, pp. 46-50.

Turner, Victor

1988 *El proceso ritual*, España, Taurus.

Van Gennep, Arnold

1986 *Los ritos de paso*, España, Taurus.

De ritos y antropólogos. Perspectivas teóricas sobre el ritual indígena en la antropología realizada en México

Andrés Oseguera
ENAH-Chihuahua

A Margarita Hope

Resumen: *Este texto es un bosquejo de las principales propuestas de análisis sobre el ritual indígena que se han presentado a lo largo del siglo pasado y principios del presente. Para ello, sólo retomo algunas etnografías representativas (no aborda todos los trabajos sobre el ritual realizados en México) para recoger de sus páginas los presupuestos teóricos que las sustentan.*

Abstract: *In this paper I make a sketch of the main approaches of analysis about indigenous rituals that have appeared throughout twentieth and twentieth-first century. That is why I only retake some representative ethnographies (it is not a paper that approaches every single one of the studies on the ritual done in Mexico) to gather from their pages the theoretical principals that sustain them.*

Palabras clave: *rituales indígenas, rituales paganos, Mesoamérica, sincretismo, instrumentalismo, semiótica*

Key words: *indigenous rituals, pagan rituals, Mesoamerica, syncretism, instrumentalism, semiotics*

INTRODUCCIÓN

Cuando la ciencia antropológica en México empieza a dar sus primeros pasos a principios del siglo xx, las prácticas rituales de los indígenas eran consideradas las expresiones empíricas del atraso y la enajenación de la población nativa de México. Andrés Molina Enríquez, por ejemplo, preocupado por los *grandes problemas nacionales* (título de su obra principal publicada en 1909), no dudó en incluir a la “semidolatría” y a las supersticiones de los indígenas como los principales obstáculos de su desarrollo e inclusión del resto de la nación [1985:114 y s.]. Los textos de este abogado y escritor prolijo sintetizan muy bien la perspectiva que prevaleció durante los primeros años del siglo xx en torno al estudio de los rituales indígenas en México. La tónica común era negar o denostar las llamadas “supersticiones” e “idolatrías” del mundo religioso de los indígenas, pues resultaban contrarias a los principios rectores de esta filosofía positivista. Para Molina Enríquez el ideal de un México moderno y desarrollado se conseguiría por medio de la unidad de los mexicanos, no solamente en cuestiones

económicas y políticas sino también religiosas. Hacer desaparecer “toda diferencia religiosa en el país, o consumando, mejor dicho, la unidad religiosa que nos importa tanto, ya que esa unidad tiene que ser uno de los más activos factores de la constitución de nuestra nacionalidad, y una de las causas determinantes de la consolidación de ésta para el futuro” [*ibid.*:403]. Toda vez que los rituales eran considerados los síntomas de una enajenación, su estudio era concebido parte de una metodología para identificar los problemas que se intentaban extirpar. Así, la “investigación folklórica”, donde por supuesto se encontraban incluidos los rituales indígenas, era pertinente, según Manuel Gamio, sólo para

sugerir medios adecuados para extirpar, sustituir o estimular esas prácticas empíricas a base del criterio científico humano y comprensivo con que hay que proceder cuando se trata de innovar viejos hábitos culturales es decir, respetando en cuanto sea posible la tradición, armonizándola con las exigencias que impone el progreso social moderno [1945:208].

Este primer acercamiento a los rituales indígenas, poco fructífero en términos generales,¹ fue cambiando conforme se realizaban trabajos etnográficos más profundos y conforme las teorías antropológicas procedentes de Estados Unidos y de Europa iban llegando a México. Como resultado de este acercamiento teórico, es posible identificar, a lo largo del siglo xx y principios del xxi, al menos tres diferentes perspectivas en torno a los rituales indígenas.

La primera no podía sino surgir de la preocupación por el tránsito de las sociedades tradicionales (*folk*) a las urbanas. Este enfoque sobre el ritual indígena, que llamo *comparativista*, estaba en realidad subordinado a la preocupación por el cambio cultural de lo pagano a lo cristiano, de tal suerte que la identificación y la clasificación de los rituales bajo estos rubros terminaría por convertirse en un debate sobre el sincretismo religioso.

El segundo gran enfoque sobre los rituales indígenas, el *instrumentalista*,² se deriva del estudio de los “sistemas de cargos”, tema ampliamente discutido y debatido en los términos del estructural-funcionalismo difundido en México por la Escuela de Chicago. Aquí, los rituales indígenas (las fiestas dispendiosas de riqueza) son pertinentes en tanto permiten entender el papel social que cum-

¹ Los pocos estudios de la época sobre el ritual indígena se deben a los etnógrafos y viajeros extranjeros ajenos a los compromisos políticos del Estado mexicano. Al respecto destacan los trabajos etnográficos de Carl Sofus Lumholtz [1945 (1902)] y de Konrad Theodor Preuss [1998].

² Instrumentalista o racional es el tipo de acción guiada por un conjunto de reglas meditadas que a los ojos del observador se vuelven *sensatas*. Esta acción instrumental, contraria a la acción expresiva o emotiva, aún cuando puede ser conciente y meditada para conseguir fines específicos, sigue “pautas tradicionales o habituales que simplemente se presuponen” [Schutz, 1995:55].

plen, es decir, su función y por ello su existencia como tal. A raíz de esta visión instrumental, que dio inicio con el estudio de las jerarquías civiles y religiosas de los pueblos indígenas, se ha querido desentrañar el papel que cumplen los rituales en la conformación de las identidades colectivas.

Finalmente, la tercera perspectiva da inicio una vez que se reconoce la existencia de significados preexistentes y ocultos en las acciones rituales. La complejidad de esta última etapa es resultado de la confluencia de teorías antagónicas pero regidas bajo el supuesto de que los actos rituales son los portadores de significados en tanto que forman parte de un sistema de signos verbales y no verbales. Así, mientras que aquellos más cercanos a la antropología interpretativa se avocan al desciframiento de sistemas locales, los estructuralistas y con ellos los defensores de una cosmovisión mesoamericana intentan armar, con las expresiones rituales, modelos regionales y macro regionales. Aún cuando proceden de manera diferente para armar los sistemas de signos, estas propuestas las ubico dentro del enfoque *semiótico* del ritual debido al presupuesto compartido de la existencia de signos portadores de significados que requieren de interpretación.

Adelantándome a las futuras críticas de aquellos antropólogos dedicados a la afanosa labor de realizar historias meticulosas de la antropología realizada en México, advierto que este trabajo no intenta hacer una revisión exhaustiva de cada uno de los trabajos etnográficos que se hayan escrito hasta ahora sobre el ritual indígena. De hecho, intenta identificar algunos de los debates presentados a lo largo del siglo xx y principios del siglo xxi. Es una propuesta que no sigue el común de las historias sobre la antropología en México marcando etapas previas y sucesiones de ideas y autores; de manera arbitraria, como todo recuento, se trata de delimitar discontinuidades en el discurso antropológico que podrían estar confluyendo en tiempo y espacio real.

LOS RITUALES INDÍGENAS: ENTRE LO PAGANO Y LO CRISTIANO

Fue Robert Redfield, interesado en la concepción religiosa como parte sustancial de las comunidades tradicionales, el que marcó, aún cuando fuera de manera indirecta, la primera visión teórica para abordar los rituales indígenas. Efectivamente, en su propuesta para entender las sociedades en la escala del “*continuum folk-urbano*”, el ritual indígena estaría presente en las etnografías regidas por este planteamiento.

Una de las características de los pueblos que él denominaba *folk* en oposición a las comunidades urbanas era, precisamente, el predominio de las creencias religiosas y las prácticas rituales. *Tepoztlán, a Mexican Village* [1930] es un claro ejemplo de esta preocupación por la cosmovisión y los rituales enmarcada en la discusión comparativista. Cuando Redfield se refiere a las prácticas curativas de los nahuas de Tepoztlán, menciona al *american indian thought* en oposición al

pensamiento occidental [*ibid.*:161]. El pensamiento indio es considerado por el autor el reducto de un conocimiento ancestral que había prevalecido en las prácticas curativas. Por ello, las comunidades *folk* eran para Redfield aquellas que mantenían este conocimiento que muchas veces llegaba a ritualizarse: “*in general the medical treatments in use in Tepoztlán are like those of all folk communities a stock of traditional curative acts tending to be ritualistic*” [*ibid.*:166].

El ritual es considerado una expresión del conocimiento tradicional, la puesta en práctica del saber mágico y religioso. Además, es fundamental en el análisis general para determinar el tránsito de las culturas *folk* a las urbanas puesto que, en estas últimas, no había una influencia decisiva del ritual en la vida diaria, lo que sí sucedía en las primeras.

Según lo deja explícito el autor, los rituales eran una especie de mixtura de elementos prácticos, mágicos y religiosos [Redfield, *op. cit.*:133]. Sin desarrollar mucho la idea, Redfield distinguió aquellos elementos prácticos de los elementos expresivos en los rituales, dando a entender que estos últimos estaban asociados a la magia y al pensamiento irracional, mientras que los primeros tendían a estar dominados por el pensamiento racional. En las comunidades como Tepoztlán, los elementos prácticos y expresivos tenían una relación de coincidencia, mientras que en las comunidades occidentales estaban totalmente desfasados [*ibid.*:133 y s.].

Cuando Redfield describe los rituales de *passage* y el simbolismo entre los nahuas, su intención no es tanto indagar el sentido “profundo” de las prácticas rituales o llegar al significado de los mismos, sino clasificarlas para determinar si eran de origen “azteca” o europeas y ver con ello los momentos del cambio cultural. Cuando hace una descripción del carnaval de Tepoztlán, Redfield sólo se atreve a decir que éste “significa descanso [y] esparcimiento” [1929:33]. Es evidente que el dato etnográfico se vuelve relevante sólo en la medida en que responde al planteamiento del “*continuum folk-urbano*”.

Varios antropólogos, entre ellos Alfonso Villa Rojas, siguieron a Redfield en la búsqueda de datos etnográficos para determinar cómo se transformaban las sociedades humanas. Efectivamente, Villa Rojas publicó dos trabajos con Redfield, *Chan kom. A Maya Village* en 1933 y *Notes on the Ethnography of the Tzeltal Communities of Chiapas* en 1939. En este último libro, los autores describen tanto la geografía donde se encuentran las comunidades, como sus conflictos y su organización política. Además, muestran un gran interés en los aspectos relacionados con las costumbres y fiestas patronales. La descripción de los rituales tzeltales en la última parte de esta pequeña monografía, está enfocada, como en el caso de los nahuas de Tepoztlán, a resaltar aquellos elementos que provienen de sus ancestros, que son clasificados por los autores como costumbres “paganas” [1990 (1939):17].

Los estudios que Villa Rojas realiza en las comunidades mayas de la Península de Yucatán están enfocados al problema de las transformaciones culturales,

como resultado de los contactos que la población maya había tenido con otras culturas. El fruto de ello fue una vasta etnografía publicada en 1945 con el título *The Maya of Eats Central Quintana Roo*, que el Instituto Nacional Indigenista publicaría tiempo después como *Los elegidos de los dioses. Etnografía de los mayas de Quintana Roo* [1987]. El aislamiento en el que se encontraban los mayas de ese entonces permitió a Villa Rojas dedicarse al estudio de sus “tradiciones”, principalmente la llamada “Cruz que habla”.

Las “tradiciones” son descritas en este trabajo para dar a conocer la forma en que una cultura puede mantenerse y resistir al cambio cultural. Después de hacer un recuento histórico en la primera parte de esta etnografía, Villa Rojas describe la cultura material, donde incluye el tipo de casas, el mobiliario y los utensilios domésticos, la indumentaria, los alimentos y su preparación, artesanías, entre otros. Posteriormente pasa al tema de la economía y la organización social, donde aborda el parentesco y los sistemas de cargos. Al final, el autor se extenderá en el tema de la religión, con apartados que van desde “el complejo religioso pagano-cristiano” hasta el “universo de los mayas y su interpretación”. Villa Rojas parte del supuesto de que los indígenas mayas están “dominados” por el mundo sobrenatural:

El mundo de lo sobrenatural domina de tal modo la mente de estos indígenas que, dondequiera que éste se encuentra, cree ser vigilado por alguna cruz, dios o espíritu de los muchos que rodean su existencia. De aquí la importancia de las ceremonias, ritos, y deberes religiosos que le permiten estar en buenas relaciones con todos esos seres [*ibid.*:277].

Como ya se ha mencionado, al autor le interesan las prácticas rituales para mostrar cómo el aislamiento de una cultura produce un tipo de religión particular que, por mezclar elementos “paganos” y cristianos, representa a las sociedades tradicionales. Como la mente de los mayas está dominada por lo sobrenatural, para el autor resulta un indicador esencial de la etapa “tradicional” en la que se encontraban los indígenas de Quintana Roo. A través del estudio de lo sobrenatural el autor va narrando de lo más cercano y conocido, a lo más fantástico y exótico. Empieza describiendo a los seres por él llamados católicos, después pasa por los seres paganos, que para el autor son el reducto de un conocimiento prehispánico y posteriormente llega a las divinidades de los animales, de los duendes y seres malignos como los “vientos” y los “aires”. Su clasificación de seres sobrenaturales le permite diferenciar dos tipos de ritual: el católico y el pagano [*ibid.*:303].

En los trabajos de Villa Rojas hay una preocupación por entender el significado de los rituales, pero esta preocupación está claramente subordinada a la descripción de los elementos para el análisis comparativista y determinar así las características de los pueblos indígenas dentro de un *continuum* evolutivo. Sin

duda, la narración y la forma de exponer los datos obedece a una presuposición teórica e interpretación *a priori* consistente en demostrar que los mayas representan una sociedad tradicional, una sociedad que ha tenido contacto con otras sociedades más civilizadas y, por ello, una sociedad que está en el proceso de cambio cultural.

No son pocos los trabajos etnográficos de extranjeros y nacionales que seguirían esta misma perspectiva caracterizada por distinguir lo pagano de lo cristiano. Por ejemplo, en el trabajo monográfico de Wendell Bennett y Robert Zingg sobre los tarahumaras publicado en 1935 [1986], aparece, como parte medular de su etnografía esta clásica división entre “rituales católicos” y “rituales paganos”. El trabajo de Ángel María Garibay entre los otomíes de Huizquilucan, además de realizar una etnografía sobre algunas celebraciones a divinidades prehispánicas, organiza los datos etnográficos con esta división de “fiestas paganas” y “fiestas cristianas” [1957:18]. Así, mientras que el 3 de mayo estaba dedicado a la santa Cruz, el 10 de agosto a san Lorenzo y el 15 de octubre a santa Teresa; del 30 de abril al 8 de mayo se celebraba a Centéotl, diosa de la fecundidad, el 25 de mayo a Huitzilopochtli y el 22 de septiembre a Teteoinan, “Nuestra Divina Madre” [*ibid.*:18 y s.].

La consecuencia teórica más importante de esta división de los rituales indígenas fue, en mi opinión, el debate desatado posteriormente sobre el sincretismo. Éste inició por la dificultad en la interpretación, no del posible sentido oculto de las prácticas rituales sino de los orígenes y sus contextos, imposibilitando identificar y sustentar la diferencia entre lo pagano y lo cristiano. A raíz de esta dificultad se presentaron dos posiciones encontradas: la coexistencia de los dos aspectos del ritual era una muestra de la facilidad de los pueblos indígenas para aceptar los elementos religiosos ajenos permitiendo con ello la transformación o yuxtaposición de la religiosidad indígena, o bien, demostraba que lo que realmente prevalecía era una inmutabilidad “del esquema tradicional”, para usar los términos de Bennett, de las fiestas supuestamente nativas.

Van Zantwijk, por ejemplo, en 1965 seguía creyendo que los dioses de los actuales tarascos eran representaciones más o menos exactas de las divinidades de sus antepasados autóctonos que vivieron antes de la conquista, y que, en general, los indígenas del México actual compartían las mismas concepciones religiosas que alguna vez presentaron las civilizaciones “olmeca” y “azteca” [1974:189].

En un sentido diferente pero siguiendo la misma discusión sobre el sincretismo, Pedro Carrasco argumentaría que el “catolicismo popular” de los tarascos, es decir, el que estaba desligado de la Iglesia católica y de la ortodoxia institucional, era esencialmente de origen hispano y no prehispánico como generalmente se lo concebía [1976:59].

La discusión sobre el sincretismo siguió siendo tema de investigación durante varias décadas y básicamente pondría a los antropólogos a dilucidar qué era

exactamente lo que diferenciaba una cultura indígena de una mestiza. En algunos casos ya se sabía de antemano qué comportamientos y elementos culturales, que el antropólogo observaba en las comunidades indígenas, eran el producto de un préstamo cultural y cuáles eran aquellos elementos que permanecían y perduraban por varios decenios, oriundos de una cultura aborígen. En otros, debido a la dificultad de la interpretación tanto histórica como antropológica, se haría una búsqueda en el pasado indígena y/o ibérico para intentar desentrañar la naturaleza prehispánica o colonial presentes en las prácticas rituales, como lo hizo George Foster en su libro *Cultura y conquista* publicado en 1985.

De alguna u otra forma, la mayoría de los antropólogos dedicados a entender las prácticas religiosas entre los indígenas han incursionado en la polémica complejizando y enriqueciendo la discusión. Por ejemplo, Evon Vogt, sin dedicarse por completo al tema en cuestión, identificaba al menos cinco posibles resultados del sincretismo. En el primero, los componentes en contacto entre la religión católica y la indígena “*se fusionan, se combinan, se hibridan o se mezclan en partes iguales, tanto en sus formas como en sus significados*”; en el segundo “*los rasgos españoles están encapsulados en los modelos culturales indios preexistentes*”; en el tercero se propone que “*los indios han llegado a ser básicamente católicos [...] porque las formas y significados de la religión hispano-católica e india eran muy similares*”; la cuarta derivación del sincretismo “*es resultado de la dominación colonial de los españoles sobre los indios, al explotarlos como campesinos mesoamericanos. Por eso hoy los indios mantienen su identidad por medio de un simulado e impuesto ‘indianismo’ con costumbres de ‘segunda mano’*”; finalmente, como quinto resultado posible se considera que “*el actual sincretismo es fruto de un proceso que entraña una creativa y muy selectiva recombinación de formas y significados simbólicos*” [en Marzal, 2002:197].

Esta propuesta de Vogt, quien se inclinaría por la última opción por expresar la verdadera naturaleza creadora del aspecto sincrético de la religión, era similar al planteamiento que hiciera Manuel Marzal unos años antes. De acuerdo con este teórico del sincretismo, el nuevo sistema resultante de la interacción dialéctica de dos sistemas religiosos, se caracterizará por presentar “*ya la permanencia de determinados elementos con su misma forma y significado, ya su pérdida total, ya la síntesis de otros elementos con sus similares de otra religión, ya, finalmente, la reinterpretación de otros elementos*” [ibid.:199]. De este último resultado Marzal identifica tres tipos de reinterpretación indígena y afro-americana: 1) se acepta el rito cristiano y se le da un significado indígena; 2) se conserva un rito indígena y se le da un significado cristiano; 3) se acepta el rito cristiano, pero a su significado se le añaden nuevos significados [ibid.].

La discusión sobre el sincretismo está centrada en desentrañar el sentido o significado de los elementos considerando la presencia de, al menos, dos siste-

mas religiosos. Sin embargo, el significado está subsumido a la búsqueda de los orígenes o del proceso de la conformación de las nuevas creencias y con ellas los rituales. Uno de los problemas teóricos que se deja ver en estos planteamientos es, sin duda, la presuposición de sistemas religiosos previos a su posible confluencia en un espacio y en un tiempo específico. Se presupone, porque no está explícito en el discurso de los teóricos del sincretismo, que dichos sistemas religiosos están en estado de “pureza”: complemente armados, congruentes y cerrados. Me parece que es un problema teórico porque no existe posibilidad de verificar, por más que la historia documental nos permita investigar, la existencia de sistemas totalmente congruentes y sin préstamos previos de otros sistemas.

LOS RITOS Y SU PERTINENCIA SOCIAL

El sistema de cargos ha sido una de las vetas más aprovechadas por la antropología realizada en México para entender no sólo los aspectos normativos de las organizaciones comunitarias (economía y política) sino también para acercarse a los aspectos relacionados con la cosmovisión y la ritualidad indígena. Es probable que esto se deba a que el sistema de cargos fue considerado, desde la década de los treinta del siglo xx, una especie de *hecho social total*: la economía, la política y la religión parecían estar reguladas por este sistema, comparable con instituciones como el *potlatch* y con los grupos de filiación unilineales de las sociedades africanas, que permitían la adscripción de los individuos a una colectividad determinada.

Aunque fueron diversos enfoques teóricos los que permitieron el análisis del sistema de cargos en México [Korsbaek, 1996:32], la perspectiva sincrónica del funcionalismo predominó durante varias décadas. Así, a riesgo de simplificar demasiado, me parece que la discusión respecto al papel que cumplían las festividades donde participan obligatoriamente los cargueros y los mayordomos, se centraba en explicar el dispendio económico que contrastaba con la austeridad y pobreza de la vida cotidiana.

Frank Cancian en su libro *Economics and Prestige in a Maya Community. The Religious Cargo System in Zinacantan*, publicado en 1965, analiza el sistema religioso de una comunidad desde una perspectiva evidentemente funcionalista. Consideraba que los cargos religiosos permitían la integración y la cohesión de los integrantes de la comunidad así como su mantenimiento como sociedad tradicional. El sistema representaba, además, una institución que lograba reunir a muchos pueblos en un solo centro ceremonial, puesto que inducía, a partir de un “ritual común” y de “símbolos comunes”, el fortalecimiento de los lazos de interdependencia entre los zinacantecos [1976:182 y s.].

El sistema de cargos es considerado la institución donde todos los varones podían participar y acatar, de manera obligatoria, las normas y valores sociales

para el propio funcionamiento de las comunidades tradicionales y su propia integración. Pero había también otro componente importante, Cancian veía en el sistema de cargos una estratificación social: “la participación en el sistema de cargos refleja la clasificación económica de un individuo y determina, en gran medida, su ubicación social” [1976:138].

Se alejaba, en este sentido, de las interpretaciones de Eric Wolf [1991] y Manning Nash [1958], para quienes los conflictos en las comunidades indígenas eran resueltos por medio de la nivelación económica, mediante la distribución de la riqueza en las fiestas patronales y en el sistema de cargos.³ Para Cancian era evidente que sí existía una nivelación pero también una estratificación económica en el sistema religioso, que desembocaba en una estratificación social considerada de mayor importancia por los zinacantecos. Con la “teoría del consenso de la sociedad”, Cancian argumentará que, puesto que existían valores compartidos en torno al sistema de cargos, esta institución se caracterizaría por reafirmar, con su puesta en marcha, dichos valores sociales, “recompensando más a las personas que responden mejor a ellos”.

Si ocupar un cargo en el sistema civil o religioso resultaba un dispendio económico para los pocos indígenas que lograban llegar a los principales cargos, los individuos eran recompensados con el prestigio y el estatus tan valorados en dichas sociedades. Los valores sociales se reforzaban al participar en dicho sistema permitiendo la integración de la comunidad. Efectivamente, se consideraba que era una institución homeostática, organizada y equilibrada que permitía la integración (interdependencia y compromiso) de los miembros de una sociedad, a pesar de la estratificación que representaba que unos cuantos mantuvieran un prestigio mucho mayor que otros, cuando se mantenían en el sistema y acaparaban los distintos cargos de mayor importancia [1976:187-190]. Y en esta integración los rituales eran decisivos: “el propósito explícito de la jerarquía religiosa es garantizar la realización de rituales para los santos de las iglesias católicas locales. La tradición establece que se lleven a cabo estos rituales, y se tiene la creencia de que la comunidad que no los efectúe sufrirá consecuencias perjudiciales” [*ibid.*:46].

Desde esta perspectiva, los rituales eran percibidos por los antropólogos como actos colectivos que permitían la cohesión y el equilibrio de las comuni-

³ Sin embargo, a diferencia de considerar a las fiestas una forma igualitaria de distribución de la riqueza por medio del dispendio económico y el considerable tiempo invertido en los rituales por parte de los cargueros o mayordomos, Marvin Harris argumentaría, citando ejemplos etnográficos, que muchas veces los cargueros eran los individuos más prósperos de las comunidades, aspecto que indicaba que el sistema festivo no evitaba las diferencias de clase entre las comunidades indígenas, sino que, al contrario, las agudizaba. “El punto es que los cargos no acarrearán la ruina para todo el mundo”, sobre todo para los principales y caciques que se beneficiaban con la venta de los productos que se consumían en las festividades [Harris, 1964:28 y s.].

dades indígenas; “es la presencia simultánea de todos los ocupantes de cargos, ciertos eventos especiales y la multitud de gente, lo que convierte a estas *fiestas* en un acontecimiento extraordinario” [Cancian, 1976:73].

Destaca, por otro lado, un aspecto interesante en las investigaciones sobre los sistemas de cargos, que incluso está ausente, como lo demuestra Rodrigo Díaz, en los propios trabajos de Durkheim: considerar a los rituales elementos sociales relacionados con el poder [1998:105]. Así, puesto que para llevar a cabo un ritual “resulta muy costoso para el ocupante de un cargo”, no todos los individuos de una sociedad tienen acceso a determinados rituales. La estratificación por la riqueza y el prestigio que genera el sistema religioso que analiza Cancian, se expresa en la ejecución de los rituales, es decir, en los costos que éstos exigen a los cargueros. Siguiendo esta misma lógica, los rituales son considerados actos voluntarios por el deseo del prestigio y al mismo tiempo, coactivos por las exigencias sociales de participación [Smith, 1981:23 y s.]. Las formas de acceder al poder tienen pues esta doble cara de obligación y de interés para acceder a él:

En todas partes las comunidades pequeñas emplean la murmuración y el poder político para imponer la obediencia a sus normas. Esas comunidades también suelen tener vigorosos sistemas internos de prestigio, ya que la vida en los pequeños poblados es tan pública que la gente se ocupa con toda naturalidad en continuas y mutuas evaluaciones y graduaciones. En situaciones tales, un hombre que quiera destacarse tiene, lógicamente, que hacer un llamativo sacrificio personal en aras de los ideales comunitarios [Smith, 1981:24].

Además de expresar las diferencias económicas y de prestigio dentro de una comunidad, los rituales o el sistema de fiestas era considerado una forma política de los grupos indígenas de automantenerse para hacer frente a sistemas políticos y económicos externos. De esta forma, Smith argumentará que dicho sistema de fiestas es más una “reacción institucionalizada de los indios ante la manera en que se los incorporó, política, económica y socialmente, al estado colonial”, que una forma de nivelación económica dentro de la sociedad [1981:25]. Los rituales y el dispendio económico que les caracteriza para mejorar la posición social son, de acuerdo con el autor, expresiones de una situación de premercado.

El debate se circunscribe al papel que juegan las festividades en las comunidades. Se considera exclusivamente el aspecto instrumental de la acción ritual, olvidando el expresivo. Para los antropólogos que se insertaron en este debate, los rituales son concebidos, implícita o explícitamente, como acciones dirigidas a satisfacer un fin en específico: para estos investigadores es posible encontrar en las propias secuencias de los rituales indígenas que los define y los distingue, un sentido “lógico” para conseguir determinados fines: ya sea para lograr la distribución de la riqueza para el bien comunitario, ya sea para incrementar el

prestigio y el poder de mayordomos o fiesteros o para hacer frente al sistema político y económico que los oprime.

Bajo esta mirada instrumental los rituales han aparecido como un pretexto para hablar, entre otras muchas cosas, de la identidad indígena. Sin hacer alusión al sistema de cargos, diversos estudios han visto a las fiestas y a la ritualidad indígena como la expresión determinante encargada de fortalecer la identidad. Pedro de Velasco, por ejemplo, en *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara* [1987], señala que los indígenas de la sierra Tarahumara se habían convertido a la nueva religión católica por la necesidad de definirse, ante la “amenaza de los invasores” (los blancos), con una propia identidad religiosa-cultural. Las fiestas “fueron —como hemos visto— el medio de re-elaborar su comprensión del mundo (su religiosidad). Pero, además, han sido el medio de conservar, transmitir y expresar dicha identidad y de lograr la cohesión y el consenso de los Tarahumaras en torno de sus valores fundamentales” [*ibid.*:268].

Hablar entonces del sentido social de las prácticas rituales significa, sobre todo, remitirse a la identidad; “el ritual es un procedimiento por medio del cual se estructuran y reproducen —con base en la construcción de un tiempo y un espacio particulares— las identidades tanto individuales como sociales” [Portal, 1997:64]. Los ritos, llevados a cabo en cerros, pueblos o ciudades, permiten la cohesión, la pertenencia y fortalecen la organización comunitaria, en suma, recrean y construyen la identidad de un pueblo o de un grupo. Resulta difícil, después de hacer este tipo de generalización, decir algo nuevo: parecería que ya se ha dicho todo sobre la naturaleza de las acciones rituales.

MODELOS LOCALES Y REGIONALES: LA DISPUTA SOBRE MESOAMÉRICA

El análisis de los rituales indígenas cambiaría completamente con la perspectiva semiótica de la religiosidad indígena. Aquí no se trata simplemente del resultado de una propuesta teórica, pues es claro que la teoría interpretativa, el estructuralismo y la visión mesoamericanista intentan, a su modo, desenredar los significados ocultos y preexistentes de las prácticas rituales.

Comienzo con la propuesta interpretativa porque representó, desde la década de los setenta del siglo xx, el cambio necesario para volver a los rituales un objeto privilegiado de análisis.⁴ Portadores de una capacidad normativa y cogni-

⁴ A diferencia de la teoría interpretativa, la entrada del estructuralismo a México fue tormentosa [Giron *et al.*, 1987:9-17]. Veinte años después de la publicación de *Las estructuras elementales del parentesco* de Claude Lévi-Strauss [1998 (1949)] y en medio de una revalorización del marxismo y una efervescencia de la antropología comprometida con los desfavorecidos del sistema capitalista, aparece la tesis de licenciatura de Iván Zavala, que muy posiblemente representa el primer trabajo que expone de manera seria la propuesta teórica del estructuralismo en México. Sin embargo, unos años antes, el poeta Octavio Paz escribe *Claude Lévi-Strauss*

tiva, los rituales empezaron a figurar en los trabajos antropológicos como un elemento central de la vida social de los indígenas y de su estilo de vida forjado durante varios siglos. Evon Vogt, principal exponente en México de esta propuesta teórica, es claro al respecto: “a lo largo de los siglos Zinacantan ha desarrollado toda una red de creencias, símbolos, formas estructurales y secuencias de conductas, que en su conjunto forman un estilo de vida coherente” [1973:155].

De la misma forma que Jacques Soustelle [1982 (1940)] y Laurette Séjourné [1984 (1957)] realizaron sus análisis interpretativos sobre la religión precolombina, con la teoría interpretativa de las prácticas rituales de los pueblos indígenas, el análisis del ritual tendrá una perspectiva esencialmente criptológica, enfocada en develar el sistema “oculto” que reproducen los individuos en sus prácticas rituales. “A menudo, si no en todos los casos, buena parte de lo que es sistematizante en una cultura se mantiene oculto, si no inconsciente, y sólo adquiere significado para el investigador después de repetidas observaciones del comportamiento” [Vogt, 1993:14].

Los modelos de pensamiento que buscan los antropólogos constriñen al individuo; regulan la conducta de los individuos sin que ellos se den cuenta. Como señalara Alan Ichon, este esquema o “visión del mundo” expresado en un conjunto de creencias, rituales, ceremonias, cultos, danzas y dioses nativos, “tiene el mérito de existir sin haber sido solicitado; mi informante ha podido, ciertamente, ser conducido a coordinar su visión; pero él no la ha inventado” [1990:37 (1969)].

Si el etnógrafo logra descifrar los mecanismos del modelo “habrá descifrado el sistema y sabrá lo que se necesita para conducirse debidamente en la infinidad de situaciones y de contextos con los que se enfrenta” en cualquier tipo de sociedad estudiada [Vogt, 1973:155]. Con la idea de la “réplica estructural” entre el sistema social y el sistema ritual, se hace evidente la importancia del estudio de la cosmovisión indígena en sus propios términos. Lo que importa no es saber cómo las creencias pueden ser entendidas a partir de los esquemas del propio antropólogo, sino descifrar la estructura ceremonial para adentrarse en el sistema que regula el comportamiento social.

o el nuevo festín de Esopo [1967], donde intenta hacer una revisión crítica y completa de la obra del etnólogo francés. Resulta sintomático que haya sido el poeta mexicano uno de los principales expositores del estructuralismo en México pues demuestra el fuerte distanciamiento entre la postura política e intelectual del poeta y el grueso de la academia, principalmente de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, que rechazaba tajantemente, durante ese tiempo, todo tipo de influencias teóricas por considerarlas armas del imperialismo. Durante esa época la simple idea de acercarse a las discusiones sobre la mente humana desde la perspectiva estructuralista era (y sigue siendo en varias instituciones mexicanas) perder el tiempo sacando “conclusiones [...] aberrantes y fácilmente encaminadas a sustituir a la investigación científica por la especulación metafísica” como ya lo advertía, parodiando un poco a Augusto Comte, Ángel Palerm en 1970 [en Zavala, 1975].

En *Ofrenda para los dioses* [1993], Vogt hace explícita la intención de interpretar los significados colectivos de las prácticas rituales, basándose en la exégesis local y en los términos de los propios zinacantecos dentro de su cultura maya. Las interpretaciones (y las descripciones etnográficas) se convierten en una tarea detectivesca, caracterizada por encontrar relaciones ocultas de significado, más allá de las intenciones de los individuos. Muchos estudios posteriores seguirán las huellas de la exégesis que los rituales dejarán plasmadas en la práctica para encontrar un sistema coherente y oculto. Por ejemplo, Saúl Millán, en un trabajo reciente, hablará en los mismos términos al referirse a las representaciones simbólicas de los huaves:

Las correspondencias que el pensamiento indígena formula entre distintos planos, conectando jerarquías comunitarias con entidades anímicas y autoridades civiles con procesos rituales, revelan la preocupación de una cultura por establecer relaciones coherentes entre esferas de la vida social que de otra forma serían incompatibles entre sí [2007:32].

Entre las peculiaridades climáticas de la región del istmo de Tehuantepec y el conjunto de rituales y creencias en torno a los santos patronales y seres míticos, Millán tratará de establecer un sistema totalmente coherente, ajeno a cualquier tipo de contingencia espacial o temporal, donde todos los elementos concuerdan con una lógica conformada por semejanzas y diferencias semánticas que, vistos aisladamente, no presentan una relación y por lo tanto una lógica. De hecho, los actos rituales tienen una explicación lógica al estar constreñidos por el sistema; un sistema que va dejando en el tiempo sus componentes, es decir, que deja de ser perfecto, pero que el antropólogo se empeña en restaurar para armar el rompecabezas ya inexistente.

Si cada acción ritual tiene sentido en tanto que está relacionada con un orden colectivo, la interpretación particular de cada acción se entenderá como la parte de un todo. Por eso, tanto Vogt como sus seguidores, que son muchos, harán hincapié en la necesidad de encontrar el modelo compuesto tanto por las creencias como por los actos rituales. Sin embargo, no queda claro si es necesario comprender primero el modelo para interpretar las partes o comprender las partes para poder descifrar el modelo. Como señala Jeffrey Alexander que se detiene en explicar esta contradicción presente en los estudios interpretativos de la escuela norteamericana, el problema puede resumirse así:

Los todos mismos no están 'de veras allí' [puesto] que también ellos dependen de un salto imaginativo a partir de las partes. Los todos se construyen pensando acerca de la relación entre las partes significativas, pero la significación de las partes sólo se puede abordar si damos por sentada la existencia de un todo [1995:238].

En *Ofrenda para los dioses*, Vogt va transitando de la interpretación de las partes por sí mismas para desarrollar el sistema de pensamiento de los indígenas de Zinacantan, a la interpretación de estas partes recurriendo al presunto modelo general. De esta forma, cuando no existe una exégesis convincente que permita dilucidar el significado de algún elemento de un ritual, el autor trata de interpretarlo mediante el modelo general. En el caso, por ejemplo, de unos collares con monedas de plata que se ponen a las imágenes de los santos, Vogt se interroga de la siguiente manera:

Por qué los collares están formados por monedas de plata sigue siendo en parte un enigma. Por su apariencia redonda y brillante pueden ser símbolos de ‘pequeños soles’ y representar los días al ser contadas. Pero también tiene importancia en el mundo contemporáneo, en que según los indios los ladinos tienen casi todo el dinero y los indios son pobres y necesitan obtener más dinero, que los collares estén hechos de dinero, que se cuenta todos los domingos en una especie de rito de ‘aumento’ 1993:186].

Vogt no sólo trata de entender el significado de los collares utilizando el significado de la palabra *xlok' ual* que hace referencia a la acción de contar y exhibir los collares (*ual* significa mes), sino que también recurre a sistemas ya conformados que supuestamente rigen y significan las acciones rituales, como los calendarios prehispánicos y el contexto interétnico de Zinacantan.

El problema de considerar un modelo previo para entender las partes del ritual ha tenido, sin embargo, una salida atractiva en México: Mesoamérica. Para muchos investigadores que retoman ciertos principios de la propuesta interpretativa (la unidad sistémica del pensamiento), la genial idea de Alfredo López Austin [1995:15] del “núcleo duro mesoamericano” vino a remediar infinidad de problemas interpretativos. No solamente fue posible hablar de Mesoamérica como una “superárea cultural” como la definió Paul Kirchhoff en 1943, sino también, y fundamentalmente, como una cosmovisión abarcadora caracterizada por encauzar el sentido de las prácticas rituales de los indígenas:

En las actuales religiones indígenas se encuentran vivas tantas creencias y prácticas de la vertiente mesoamericana, hay tantos núcleos resistentes al cambio, que siempre es fructífero recurrir a ellas para el estudio de la religión mesoamericana y, recíprocamente, así es posible explicarlas en el contexto histórico de una tradición milenaria [López Austin, *op. cit.*:12].

Desde esta perspectiva, cuando se habla de los rituales indígenas y de sus creencias se apela a estos “núcleos resistentes al cambio”. Como forma de pensamiento y vehículo de comunicación, la religión es entendida como una especie de mecanismo interno de las sociedades mesoamericanas que, al pasar de los siglos, se mantiene sin cambios. Pareciera que los núcleos duros mesoamericanos tienen

la misma naturaleza que aquellas estructuras inconscientes mencionadas por Fernand Braudel [1999:73], caracterizadas por su larga vida, que contienen o albergan, como marcos resistentes y tenaces, el pensamiento de civilizaciones anteriores:

Aunque la tradición cultural mesoamericana de las elites con su sede en las grandes ciudades y los templos que eran centro de estudio y conocimiento al mismo tiempo que escenarios de espectaculares ceremonias y sacrificios, fue violentamente interrumpida por la conquista española, ciertos elementos de la cosmovisión, sobre todo los referentes al medio ambiente, el culto agrícola y la observación de la naturaleza, sobrevivieron durante la época colonial y hasta la actualidad, y siguieron teniendo vigencia entre grupos indígenas que en regiones apartadas conservan su identidad cultural a pesar de los radicales cambios en su organización socioeconómica y política [Broda, 1988:14].

Para interpretar los rituales es necesario, primero, conocer cuáles son las características de estos núcleos resistentes al cambio. López Austin, por ejemplo, construye modelos regionales o “fondos conceptuales” para estudiar el pensamiento de los antiguos nahuas. Estos modelos, obtenidos de las tradiciones actuales de varios pueblos y de documentos históricos, constituyen un listado de “principios básicos” (organizados por oposición) con la posibilidad de ser aplicables a todos los pueblos antiguos y recientes, con tradición mesoamericana.

La independencia de la estructura mítica de Mesoamérica respecto a la voluntad y decisión de los actores que la reproducen, es un reflejo de su misma creación, regenerándose ella misma hasta el infinito. La estructura es la que condiciona los cambios y las creaciones en relación con su contenido —así provengan de la religión católica— para ubicarlos dentro del modelo. Partiendo de la idea de que la cosmovisión está estructurada por nociones del medio ambiente, del cuerpo humano y de las fuerzas anímicas del hombre con respecto al cosmos, los rituales representan el vínculo entre lo abstracto de la cosmovisión y la “actuación” social de dichas creencias y nociones religiosas [Broda, 2001:16 y s.].

No caer en estos presupuestos teóricos ha sido difícil para los investigadores que se han abocado al estudio del ritual indígena. Por ejemplo, en *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes* [1990], Jacques Galinier trata de entender las “estructuras metales de la sociedad otomí” analizando sus propios rituales y, desde mi punto de vista, tratando de desligarse de la perspectiva *mesoamericanista*. El cuestionamiento que Galinier hace al inicio del trabajo es significativo al respecto: se pregunta si el “orden ritual, consciente o no, corresponde a una visión del mundo en el sentido kantiano del término, del cual sería la expresión empírica y concreta, socialmente compartida o nada más una producción cultural parcial, cuya inteligibilidad dependerá sólo de un saber esotérico” [*ibid.*:28]. Por supuesto, el autor se inclinará por la idea de que los rituales, por ser expresiones colectivas que impregnan a la comunidad, son los portadores

de una “trascendencia auténtica” [*ibid.*:28 y s.]. Existe una “lógica oculta” en los rituales pero ésta puede ser entendida independientemente de los mitos y las exégesis, a pesar de que estos “elementos del discurso ‘que se adhieren al ritual sin ser realmente parte de él’ son, al igual que los grandes relatos míticos, componentes esenciales de un universo de representaciones, por lo menos en el contexto de las sociedades mesoamericanas” [*ibid.*:30].

Galinier considera que mediante la observación de actos repetitivos es posible llegar a entender el modelo cognoscitivo de los otomíes. Es decir, en su investigación los rituales son el punto de partida y no el punto de llegada como podemos apreciar en los trabajos de los mesoamericanistas: “[...] el análisis de los rituales se me presentó como una especie de canevá que me permitiría definir una cierta concepción amerindia del mundo con mayor seguridad que si me hubiese apoyado únicamente en los discursos y relatos cosmológicos” [*ibid.*:31]. Sin embargo, esta preeminencia del ritual frente a otras fuentes de información no siempre antecede al descubrimiento del sistema; de hecho, en muchas ocasiones el autor se lanza a descifrar las reglas del universo de manera independiente a los rituales, aventurándose como lo haría cualquier mesoamericanista:

A lo largo del mundo mesoamericano, la tradición prehispánica presentaba al universo bajo el aspecto de una estructura estratificada, compuesta de diferentes capas. Entre los otomíes, esta *representación se ha mantenido más o menos intacta*: los diferentes niveles son denominados “mundos” (*simhoi*). El universo se percibe como una estratificación vertical de siete niveles o, más precisamente, de 3+1+3, es decir, tres mundos aéreos, un mundo terrestre habitado por los hombres y tres mundos subterráneos simétricos de las tres capas celestes [*ibid.*:491] (énfasis mío).

Como en este caso, muchos trabajos más o menos recientes sobre el ritual se han caracterizado por coquetear con la propuesta interpretativa al tratar de descubrir el modelo oculto de las representaciones simbólicas, pero al final terminan reconociendo “los núcleos resistentes al cambio”. Denièle Dehouve [2007], por ejemplo, en su investigación sobre el *depósito ritual* entre los tlapanecos de Guerrero, intenta desentrañar los significados latentes de las palabras pronunciadas por los rezanderos así como de los objetos que las acompañan. Aún cuando las exégesis de los indígenas sean vagas y difusas, para Dehouve “no existe aspecto alguno de las ceremonias que no tenga su sentido”, de hecho, esta ambivalencia es parte del carácter polisémico de los rezos, de los objetos rituales y de la teología para lograr la identificación de los hombres con las divinidades y asegurar un intercambio entre los mismos [*ibid.*:32, 215-221]. Pero las similitudes del *depósito ritual* con otros grupos indígenas actuales y prehispánicos son la prueba fehaciente de la resistencia al cambio de principios estructurales mesoamericanos como “la invitación de un ser sentado”, la “reconstitución del mundo” y, por

supuesto, la polisemia o la concentración de significados en un mismo objeto ritual [*ibid.*:255 y s.]. Aquí no sólo los actos rituales de los tlapanecos son subsumidos a una expresión de la religiosidad regional y ancestral, sino que la misma naturaleza de los símbolos y el pensamiento mítico (la lógica de lo concreto) que acompaña al *depósito ritual* son tratados como si fueran una peculiaridad exclusiva de Mesoamérica.

De la misma manera, María Eugenia Olavarría en *Cruces, flores y serpientes. Simbolismo y vida ritual yaquis* [2003] comienza desentrañando los significados locales para terminar con la demostración de un modelo general entendible sólo a través de sus transformaciones. Este es un trabajo sin duda novedoso no sólo porque se aborda a los rituales como una forma de activación de la cosmovisión yaqui, sino porque la interpretación de los mismos se vale de la metáfora del texto. Aún así, la autora va transitando conforme avanza esta propuesta, al estructuralismo, para argumentar que “[...] el modelo yaqui se situaría como un momento más del conjunto de transformaciones mesoamericano” [*ibid.*:235].

Los estructuralistas han compartido, en términos generales, los presupuestos teóricos de los mesoamericanistas [v. Bonfiglioli, 1995, 2006; Jáuregui y Bonfiglioli, 1996]. Esto es porque ambos reconstruyen modelos mentales y porque ambos encuentran en los rituales y en los mitos los significantes, organizados en oposiciones, de estos modelos. Sin embargo, los estructuralistas van más allá de la simple constatación de núcleo duro mesoamericano al proponer cadenas paradigmáticas y una serie de transformaciones entre los distintos modelos. Sin embargo, bajo el supuesto de que existe una sobreabundancia de significantes y un reducido número de significados, los estructuralistas no hacen sino corroborar que gran parte de los rituales y mitos de los pueblos indígenas de la actualidad están dialogando con los principios del mundo mesoamericano. “Así, la rivalidad de los hermanos astrales coras Hátsinkan y Sáutari es equivalente, dentro de este dilatado universo mítico, a la del par Quetzalcóatl y Tezcatlipoca” [Jáuregui, 2002:68 y s.].

Era cuestión de tiempo para que los seguidores de la propuesta interpretativa se enfrentaran en un debate con los historiadores y antropólogos mesoamericanistas. Sin embargo, el debate parece no cuestionar los presupuestos de fondo que caracterizan la perspectiva semiótica: los actos rituales hacen referencia, en tanto que signos no verbales o verbales, a un significado. Lo que se ha puesto a discusión, por parte de los primeros, no es la existencia de los significados (ocultos en este caso) o recurrir a la historia para sustentar el carácter sistémico —los significados siguen existiendo y además, al interpretarlos, siguen formando sistemas y modelos locales construidos con retazos del pasado local y colonial [v. Millán, 2008:77]— sino a la propia existencia de un modelo general en el que, como manual de interpretación, puedan incluirse, sin importar las distancias espaciales, cada una de las expresiones rituales de los indígenas del México contemporáneo.

La crítica en realidad se reduce a la difusión y preexistencia del significado depositado en un modelo único narrado en tiempo precolombino, dejando de lado la polifonía de sentidos ocultos en cada expresión ritual de los grupos indígenas. La unidad y el modelo sólo pueden existir a nivel étnico y no regional. Los que siguen buscando el núcleo duro mesoamericano se empeñan, según sus críticos, en negar la diversidad en aras de ver una unidad de pensamiento en una “superárea cultural”. Ahí donde unos quieren ver una sobreabundancia de significantes y un reducido número de significados, los otros invierten la ecuación y quieren ver una sobreabundancia de significados en significantes parecidos.

Poner en duda lo dado por supuesto, es decir, desarticular un modelo de interpretación como el mesoamericano, ha tenido ciertos ecos epistemológicos con el cuestionamiento que hicieron Viveiros de Castro [2002] y Philippe Descola [2004] al conjunto de oposiciones, empezando por el de naturaleza-cultura, consideradas universales y rectoras de la construcción del pensamiento etnológico. Como los antropólogos que hacen investigaciones sobre la cosmovisión y los rituales indígenas de México, estas propuestas invitan a empezar de cero, es decir, tratar de entender las propias categorías del pensamiento indígena para que aquellos seres o “existentes” antiguamente encasillados en oposiciones emanadas del pensamiento occidental (léase prehispánico), sean finalmente escuchados para invertir las relaciones entre los términos. Cansados ya del núcleo duro mesoamericano, no son pocos los que han sido tentados por este *perspectivismo* ¿ahora sí será posible entender el “verdadero” punto de vista del nativo reafirmando las diferencias étnicas?

Con respecto al ritual, parecería que con este neologismo (*perspectivismo*), no ha cambiado mucho la “perspectiva”; sigue siendo la puesta en escena de significados ocultos descifrados por el ingenio del antropólogo: recurriendo a las costumbres antiguas ya desaparecidas, a las lenguas indígenas contenedoras y reveladoras de las “nuevas” oposiciones, y a las exégesis locales narradas en códigos esotéricos. De hecho, los vaivenes interpretativos que alguna vez aquejaron a Vogt, sobre la preeminencia imaginativa de un todo que da sentido a las partes de un sistema o viceversa, no han desaparecido.

Es claro, sin embargo, que los mayores aportes al estudio del ritual en México han surgido, independientemente del debate, desde esta perspectiva semiótica. En varios casos los rituales han sido reveladores no sólo de los supuestos significados ocultos que encubren las acciones sino de la propia naturaleza dialéctica de la estructura social de las comunidades indígenas. Por ejemplo, según Johannes Neurath, los rituales entre los huicholes permiten el regreso a los orígenes, “lo que significa que los eventos narrados en los mitos de creación vuelven a suceder” [Neurath, 2000:58]. Pero además, el ritual permite legitimar “las instituciones de autoridad tradicional”, salvando “las contradicciones aparentes

de la ideología en realidades sociales no cuestionadas" [Neurath, 2002:32]. En un mismo sentido, Ingrid Geist [2005], valiéndose de la noción del *performance* propuesto por Victor Turner a través de la analogía del drama social, aborda los rituales huicholes como prácticas transformadoras de la realidad. Es en los espacios liminales y liminoides, que los rituales abren constantemente, donde emerge el significado para la construcción de la cosmogonía, pero además donde se muestran los sentidos más profundos y contradictorios de la realidad social.

CONCLUSIONES

La brújula para identificar las diferentes perspectivas y, con ellas, los debates que suscitan, ha sido la lectura de las obras antropológicas realizadas en México sobre los pueblos indígenas durante el siglo xx y principios del xxi. Sin duda, las ausencias de antropólogos nacionales y extranjeros en este trabajo son mayores de lo que quisiera. El espacio y la premura han sido determinantes para omitir obras paradigmáticas que podrían enriquecer los debates que ya se han señalado. Por otro lado, poner sobre la mesa estos debates no significa que todos los trabajos escritos sobre la ritualidad indígena encajen perfectamente en los mismos; muchos investigadores que han sido defensores de una perspectiva también han incursionado, como lo vimos en el caso de Vogt, en otros debates y por lo mismo, las obras son mucho más diversas de lo que aparentan.

Identificar discontinuidades en el discurso antropológico mexicano, por más arbitrario y subjetivo que parezca, tiene una virtud: obtener una visión general que posibilite la construcción de nuevas propuestas y por lo tanto nuevos debates. Por ejemplo, sería novedoso y hasta deseable que, después de más de dos décadas del predominio de la perspectiva semiótica, las nuevas investigaciones sobre el ritual indígena experimentaran con las propuestas de la antropología cognitiva, sobre todo aquella que propone alejarse de la búsqueda de significados preexistentes, ocultos y por lo tanto, sin conexión alguna con la práctica cotidiana y local [Oseguera, 2008]. Sólo así será posible advertir un cambio de perspectiva donde los rituales sean objeto de estudio para entender las formas simbólicas del pensamiento y, al mismo tiempo, revelar la dimensión cambiante de la realidad indígena.

BIBLIOGRAFÍA

Alexander C., Jeffrey

1995 *Las teorías sociológicas desde la segunda Guerra Mundial. Análisis multidimensional*, Barcelona, Gedisa.

Bennett, Wendell C. y Robert M. Zingg

1986 *Los tarahumaras. Una tribu india del norte de México*, México., INI, Colección núm. 6, Clásicos de la Antropología, publicado originalmente en 1935, Chicago, University of Chicago Press.

Bonfiglioli, Carlo

1995 *Fariseos y Matachines en la sierra Tarahumara. Entre la pasión de Cristo, la transmisión cómico-sexual y las danzas de conquista*, México, INI.

2006 "El peyote sus metáforas curativas: los casos tarahumara, navajo y otras variantes", en Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez, María Eugenia Olavarría (Eds.), *Las vías del noroeste I: una macrorregión indígena americana*, México, IIA-UNAM.

Braudel, Fernand

1999 *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza editorial.

Broda, Johanna

1991 "Presentación", en Broda Johanna, Stanislaw Iwaniszawski y Lucrecia Maupomé (Eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM.

Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (Coord.)

2001 *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/FCE.

Cancian, Frank

1976 *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zincacantan*, México, INI.

Carrasco, Pedro

1976 *El catolicismo popular de los tarascos*, México, SEP, serie Setseptentas núm. 298.

Descola, Philippe

2004 "Constructing Natures. Symbolic Ecology and Social Practice", en Descola Philippe y Gísli Pálsson (Eds.), *Nature and Society. Anthropological perspectives*, Nueva York, Routledge.

Dehouve, Denièle

2007 *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Plaza y Valdés/ Universidad Autónoma de Guerrero/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Díaz, Rodrigo

1998 *Archipiélagos de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, México, Anthropos/ UAM.

Foster, M., George

1985 *Cultura y conquista. La herencia española de América*, Jalapa, Universidad Veracruzana.

Galinier, Jacques

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

Gamio, Manuel

1945 "El material folklórico y el progreso social", en *América Indígena*, Órgano Trimestral del Instituto Indigenista Interamericano, vol. 5, núm. 3.

Garibay K., Ángel María

1957 *Superoivencias de la cultura intelectual precolombina entre los otomíes de huitzquilucan*, México, Instituto Indigenista Interamericano, ediciones especiales núm. 33.

Geist, Ingrid

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

Giron, Nicole, Ives-Marie Gourio y Jesús Jáuregui

1987 "Presentación", en Jáuregui Jesús e Yves-Marie Gourio (Ed.), *Palabras devueltas*, INAH / Instituto Francés de América Latina / Centre D'Etudes Mexicaines et Centroamericaines.

Harris, Marvin

1964 *Patterns of race in the Americas*, Nueva York, Columbia University, Walker and Company.

Ichon, Alain

1990 [1969] *La religión de los totonacas de la sierra*, México, Conaculta / INI.

Jáuregui, Jesús

2002 "La serpiente emplumada entre los coras y huicholes", en *Arqueología Mexicana*, vol. IX, núm. 53, enero-febrero.

Jáuregui, Jesús y Carlo Bonfiglioli (Coord.)

2006 *Las danzas de conquista I. México Contemporáneo*, México, Conaculta / FCE.

Korsbaek, Leif (Comp.)

1996 *Introducción al sistema de cargos*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.

Lévi-Strauss, Claude

1998 [1949] *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós.

López Austin, Alfredo

1995 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.

Lumholtz, Carl Sofus

1945 [1902] *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los Tarascos de Michoacán*, México, Herrerías.

Marzal, Manuel M.

2002 *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*, Madrid, Pontificia Universidad Católica de Perú / Editorial Trotta.

Millán, Saúl

2007 *El cuerpo de la nube. Etnografía de las representaciones huaves sobre las jerarquías civiles y religiosas*, México, INAH.

2008 "Mesoamérica en la mira: una carta de Danièle Dehouve", en *Diario de campo*, enero-febrero, núm. 96.

Molina Enríquez, Andrés

1985 [1909] *Los grandes problemas nacionales (1909) y otros textos, 1911-1919*, Prólogo de Arnaldo Córdova, México, Era.

Nash, Manning

1958 "Political Relations in Guatemala", en *Social and Economic Studies*, vol. 7, Kingston, pp. 65-75.

Neurath, Johannes

2000 "El don de ver. El proceso de iniciación y sus implicaciones para la cosmovisión huichola", en *Desacatos, Revista de Antropología Social*, CIESAS / SEP / Conaculta, invierno.

2002 *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México, INAH / Universidad de Guadalajara.

Portal Ariosa, María Ana

1997 *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México DF*, México, UAM-Iztapalapa / Dirección Nacional de Culturas Populares / Dirección General de Publicaciones del Conaculta.

Olavarria, María Eugenia

2003 *Cruces, Flores y Serpientes. Simbolismo y vida ritual yaquis*, México, UAM-Iztapalapa / Plaza y Valdés.

Oseguera, Andrés

2008 "Rituales y evocaciones entre los pimas de la sierra Madre Occidental", en *Dimensión Antropológica*, INAH, en prensa.

Paz, Octavio

1967 *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*, México, Joaquín Mortiz.

Preuss, Konrad Theodor

1998 *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, en Jáuregui, Jesús y Johannes Neurath (Comps.), México, INI / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Redfield, Robert

1929 "El carnaval en Tepoztlan, Mor.", en *Mexican Folkways*, vol. 5.

1930 *Tepoztlan: A Mexican Village*, Chicago, The University of Chicago Press.

Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas

1933 *Chan Kom. A Maya Village*, Washington, Carnegie Institution, Pub. 448.

1990 *Notas sobre la etnografía de algunas comunidades tzeltales de Chiapas*, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, publicado originalmente en 1939, Washington, Carnegie Institution, Pub. 509. Contributions to American Anthropology and History, no. 28.

Schutz, Alfred

1995 *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu.

Séjorné, Laurette

1984 [1957] *Pensamiento y religión en el México Antiguo*, México, FCE / SEP.

Smith R., Waldemar

1981 *El sistema de fiestas y el cambio económico*, México, FCE.

Soustelle, Jacques

1982 [1940] *El universo de los aztecas*, México, FCE.

Villa Rojas, Alfonso

1987 *Los elegidos de los dioses. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, INI. Publicado originalmente en 1945, Washington, Carnegie Institution, Pub. 559.

Velasco R., Pedro de., S. J.

1987 *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*, México, Ediciones Centro de Reflexión Teológica.

Viveiros de Castro, Eduardo

2002 *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify.

Vogt Z., Evon

1973 *Los zinacantecos: un grupo maya en el siglo XX*, México, Sepsetentas núm 69, SEP.

1993 *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de los rituales zinacantecos*, México, FCE.

Wolf, Eric

1991 *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, México, Era.

Zantwijk, van R. A. M.

1974 *Los servidores de los santos. La identidad social y cultural de una comunidad tarasca*, México, INI.

Zavala Echevarría, Iván

1975 "Lévi-Strauss en México", en *Estudios Políticos. Revista del Centro de Estudios Políticos*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM, vol. 1, núm.1, abril-junio.

MISCELÁNEA

La reedición de 1729 del Origen de los indios (1607) de fray Gregorio García

Teresa Martínez Terán*

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
Universidad Autónoma de Puebla

Resumen: Muchas cuestiones se plantean respecto a la vida y obra del dominico español fray Gregorio García (¿1554-1633?). Algunas de ellas, relacionadas con la cronología de su viaje a América, han sido resueltas; otras han sido ceñidas junto al estudio del periodo que vivió en Baeza. Otro aspecto tiene que ver con las razones por las cuales se reeditó en Madrid, en 1729 y en los albores de la dinastía borbónica, el Origen de los Indios inicialmente publicado en 1607. ¿Por qué esta reedición, atribuida a Andrés González de Barcia, aumentó el texto original en más de un tercio? ¿Por qué su responsable eligió el anonimato? ¿Qué significó en el contexto cultural de su tiempo? El presente artículo, inscrito en la historia de las ideas y de las racionalidades, se propone descifrar estos hechos en relación con los cambios y persistencias mentales que se suscitaron en España por el paso de los Austrias a los Borbones.

Abstract: There are many questions to be answered concerning the life and work of the spanish dominican fray Gregorio García (¿1554-1633?). Some of these questions, related to the chronology of his travel in America, could be resolved, others are approached together with the study of the period in which he lived in Baeza. Another problem is the reason that the Origin of the Indians, just published in 1607, was reedited in Madrid in 1729 under the first Bourbon regime. Why did this reedition, attributed to Gonzalez de Barcia, appear enlarged by more than a third its original size? Why did the one responsible for the edition hide in anonymity and what did this work mean in the cultural context of the time? This article, inscribed in the studies of history of ideas and rationalities, strives to understand these facts and what they show of the changes and the mental persistence between the Austria and the Bourbon dynasties.

Palabras clave: *Origen de los indios, Gregorio García, Nuevo Mundo, Ilustración borbónica*

Key Words: *Origins of the Indians, Gregorio García, New World, Bourbon Enlightenment*

BREVE RECUENTO BIOGRÁFICO

Descifrar lo que significó el relato de los orígenes de las primeras poblaciones americanas en el contexto colonial obliga a pasar por el dominico español fray

* Correo electrónico: teremar@prodigy.net.mx

Gregorio García y su libro *Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales* [1607]. Este artículo aborda, en particular, la historia y el sentido de una de las reediciones de este libro, la que apareció de modo anónimo en Madrid en 1729. El estudio preliminar de Franklin Pease, con el que esta edición se reimprimió en México en 1981, invitaba a ver con escepticismo las interpretaciones y a ensayar la reconstrucción de un pasaje historiográfico del siglo XVI que tuvo efectos ulteriores. Basado en escritos de Philips Ainsworth Means, Lee Eldridge Huddleston y Antonio de Alcedo, el mérito de dicho estudio consistió en evidenciar las inexactitudes existentes en lugar de ignorarlas. Problematizarlas, permitía ver que, en efecto, la vida de este dominico se encontraba más rodeada de “incógnitas que de noticias”.

Gregorio García, quien además escribió *Predicación del Evangelio en el Nuevo Mundo viviendo los Apóstoles* [1625] y *La monarquía de los Incas del Perú* (manuscrito extraviado hasta hoy), no nació en 1575 como supuso Means, y Pease tuvo razón al indicar que esa fecha era posiblemente tardía. Tampoco hizo sus estudios en el convento dominico de Baeza sino, muy probablemente, en Ciudad Real, de donde se trasladó a Sevilla para viajar a Quito en 1586 y no en 1592 como calculó Means. En el Archivo General de Indias de Sevilla, entre los pasajeros de los años 1577-1620, figura el dato que lo confirma:

En cinco de octubre de 1586 se despachó a la provincia de Quito al Padre Jorge Sosa y veinticinco religiosos de la orden de Santo Domingo que son los siguientes [...]: Fray Pedro de Padilla, Fray Juan de Galvez [...] (de Madrid). Fray Alonso de Cea, fray Gaspar de Peralta, fray Gregorio García, fray Juan de Cardenal, fray Francisco de Saavedra [...] (de Ciudad Real) [...] [Archivo General de Indias de Sevilla (AGI), contratación, 1586, legajo 5538, libro 2, ff. 29 y 29 verso].

En *Predicación del Evangelio en el Nuevo Mundo viviendo los Apóstoles* fray Gregorio ratifica: “Cuando en el año de mil quinientos ochenta y siete entramos veinticuatro religiosos con nuestro Provincial por el distrito de Quito, para cuya provincia habíamos salido de España, nos mostraron esta flor, la cual nos causó gran admiración y pasmo [...]” [García, 1625:225, r]. Estas fuentes dejan bien asentada la fecha de su viaje a América, pero sorprende pensar que habría bastado con asomarse un instante a las páginas de ese libro raro que es la *Predicación* para disolver el enigma de su travesía. Pease, que estudió esta obra como se aprecia en *Las crónicas y los Andes* [1995], no corrigió, sin embargo, este error de Means, quien en *Biblioteca Andina* calculó la estadía americana de García entre 1592 y 1604. Es posible que lo que indujo a ese acomodamiento tardío haya sido la suposición de que nació en 1576. Si el mismo García cuenta que su estancia en América le ocupó en total 12 años, nueve en Perú y tres en la Nueva España, obvio era retrasar la fecha de su regreso a Europa hasta 1604, dado que, como se creía, él había arribado a Perú en 1592.

Constatado 1586 como el año de su partida a América, el resto se ajusta bien. Permaneció en Perú de 1587 a 1595 y se trasladó a la Nueva España, donde estuvo de 1596 a 1598, para regresar a Europa hacia 1599. Desde entonces y hasta su defunción vivió en Baeza. Estos ajustes obligaban a reconsiderar las fechas de su nacimiento y de su muerte, y sin haber logrado establecer plenamente la primera, es posible que fray Gregorio haya nacido en 1554 [Michaud, 1843-1865:XV, 560]¹ y que su defunción ocurriera en 1633. Con esta última fecha aparece, al menos, registrada en un acta del Capítulo Provincial del convento de los Predicadores de Santo Tomás de Sevilla: “*In conventu Sancti Dominici de Baeza, + pater fr. Gregorius Garcia, praesentatus y pater antiquus*” [Inventario, 1633].

Una reciente edición española del *Origen de los indios* de 1607 incluye un bosquejo biográfico que intenta apoyarse en los datos aportados por García en sus obras. Mas siendo tan escasos, su autor recurre a información indirecta y a conjeturas, entre otras cosas, para fijar la fecha de nacimiento de García entre 1556 y 1561 [Borges, 2005:36], mientras que en la presentación no suscrita de la misma reedición, se presume que fray Gregorio murió en 1628. Se sobreinterpreta, además, un dato del prólogo original del *Origen de los Indios* al afirmar que su autor ingresó a la orden dominicana en Baeza después de escuchar un sermón durante la fiesta de Tomás de Aquino. Sin embargo, en el texto de García no se menciona la ciudad en donde se hallaba cuando, siendo seguramente muy joven, escuchó tal sermón.

Nuestra búsqueda en el Archivo General de Indias de Sevilla muestra, en cambio, que fray Gregorio pertenecía a un grupo de cinco dominicos procedente del convento de Ciudad Real, lo que indica que fue allí donde ingresó a la orden de Predicadores y donde cursó sus estudios. Si esto es así, y si García nació en Cózar como se afirma en los catálogos sobre el tema, no se trata de “Cózar, Jaén” como asegura Borges [2005:37], sino del poblado manchego de Ciudad Real, cercano a Valdepeñas y a Villanueva de los Infantes, que entonces pertenecía a la diócesis de Toledo [Madoz, 1847:7-164].

SIGNIFICADO IDEOGRÁFICO

Otro problema es el del significado atribuido a su obra, y es posible que el interés de arraigar a García en Baeza tenga que ver con este asunto: ¿Por su residencia baezana (baezana) o por los temas que eligió para sus tratados, Gregorio García exhibiría su filiación judía? ¿Por qué creer, que en el ambiente de Baeza, él pudo ser un cristiano converso y afín a los círculos intelectuales místicos de los siglos XVI y XVII? Esta ha sido hasta hoy una exégesis habitual, y entre sus partidarios conviene mencionar a Giuliano Gliozzi, autor de *Adamo e il Nuovo Mondo* [1977],

¹ Aunque sin proporcionar la fuente, esta es la única obra en la que se fija un año de nacimiento.

y a Huddleston [1967] quien coloca a García como el autor de la “tradición atlántica” del poblamiento originario de América. Pease deriva tal posibilidad del trabajo de Pierre Duviols [1976] y recuerda que casi todas las obras que trataron el tema de la migración hebrea al Nuevo Mundo eran de autores entre quienes había “cristianos nuevos” e incluso ideas judaizantes. A este propósito menciona a Diego Andrés Rocha, Fernando Montesinos, Antonio de León Pinelo y a Manasseh Ben Israel que era judío de Ámsterdam [Pease, 1981:XXXVIII; 1995:338]. De García dice que sólo se sabe que vivió en Baeza y que la universidad de esta ciudad “fue, en determinado momento, un asilo para espirituales conversos gracias a la actividad de Juan de Ávila [...]”. Y comenta: “aun cuando la persecución de los conversos había decrecido de manera notoria en el siglo xvii”. Gliozzi [1977] escribió que García, tras su aparente imparcialidad, desarrolló con particular intensidad las teorías de la ascendencia hebraica y/o española de los indios que servían a dos poderes en contradicción; y que su fin era conciliar los intereses del rey y de los colonos. Según él, el objetivo era claro pero disimulado por la prudencia con la cual se debía presentar por primera vez esta tesis a la Corona.

Jean Claude Morisot, anotador de una edición de *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* del francés Jean de Léry, asegura que García sostuvo el origen hebreo de los amerindios; sólo que esta vez la afirmación no busca afiliar al dominico con los conversos de Baeza sino que persigue la finalidad opuesta al hacerlo partícipe de las conocidas funciones inquisitoriales de su orden religiosa. Señalando un origen judío a los indígenas americanos, procedía el acusarlos de infidelidad positiva o de herejía; y el someterlos, por ese hecho, a la jurisdicción del Santo Oficio instalado desde 1571 tanto en Perú como en la Nueva España. Entre las notas que Morisot redacta para el libro de Léry, hay una donde se asienta que la opinión del origen judío de los indios fue refutada por el padre jesuita José de Acosta y afirmada “por el inquisidor [sic] español Gregorio García” en *Origen de los Indios* [Morisot, 1975:240].

La opinión de Huddleston es un tanto distinta porque destaca dos corrientes básicas en la literatura colonial sobre la genealogía indígena. Una de ellas es la “Acosta Tradition” que planteó el paso a América de grupos asiáticos por algún corredor terrestre o por algún estrecho situado al norte de los dos continentes: en la geografía imaginaria se denominaba “de Anian” y más tarde recibiría el nombre de su explorador Vitus Bering (1680-1741). El nombre de esta fuerte tradición deriva, como es evidente, de que su iniciador fue José de Acosta, quien en la *Historia natural y moral de las Indias* [1954:I, 13-33] planteó que debería haber algún punto donde los dos continentes se acercaban tanto que habrían permitido el tránsito de hombres y de animales. La otra corriente destacada por Huddleston [1967] es la “García Tradition”, que según su interpretación, propuso una serie de migraciones por rutas trasatlánticas. Conforme a esta clasificación, García

habría sostenido la navegación hacia América de poblaciones de origen europeo o semítico. Dicho sea de paso, no parece correcto atribuir tal propuesta a García, pues si bien es cierto que éste habló de distintas migraciones y de distintas rutas, expuso en su libro 12 opiniones entre las que se encuentran dos que reproducen las ideas de Acosta sobre la trayectoria asiática.

Fácilmente se le atribuyen a García dos posiciones contradictorias: ser inquisidor y al mismo tiempo ser un defensor de la hipótesis hebraísta debido a su supuesta condición de cristiano nuevo. Sin embargo, y sin pretender repetir ahora estos temas que trato en otra parte [2001], es justo recordar que en *Origen de los Indios* García reproduce de manera doxográfica las 12 opiniones más sonadas en su tiempo sobre la procedencia de los primeros pobladores de América. Las retoma incluso en los términos y prosa en que habían sido formuladas por otros autores como José de Acosta, Gonzalo Fernández de Oviedo, Juan de Betanzos, el Inca Garcilaso de la Vega y en general los autores que aventuraron un origen cartaginés, fenicio, hebreo, chino, africano y europeo para los indígenas del Nuevo Mundo. Al final incluye, con apoyo parcial en la historia de Acosta, lo que los pueblos autóctonos contaban sobre su origen.

Sin cerrar la posible afinidad entre García y el espiritualismo avilista, Pease advierte que el *Origen de los Indios del Nuevo Mundo* es una recopilación de muy variadas fuentes. Esta es la razón de que le parezca ecléctica y contradictoria la opinión del autor expresada al final y que diga que allí no le preocupa a García “argumentar en contra de autores a los cuales citó respetuosamente en otros tópicos” [Pease, 1995:337]. Realmente, fray Gregorio había expuesto su plan: repetiría cada una de las hipótesis del origen de los indios como si fuera propia y sin importarle que fuesen contradictorias entre sí. Luego mostró su opinión: se sucedieron migraciones de distinta procedencia a América. Él había admitido que sobre el origen de los indios no había conocimiento científico o saber por causas, y más allá del dogma monogenista, tampoco la revelación decía cuál de los hijos de Noé era el progenitor de los pueblos americanos, ni podía conocerse por fe humana o autoridad puesto que no había quien lo supiera.

No quedaba más que la opinión y en ese punto, aunque la antropología y la arqueología contemporáneas se acerquen más a la versión de Acosta sobre las migraciones por Bering, hay que asumir que aún se discute si América fue visitada o poblada por otras rutas y en otros tiempos. La cuestión es que en el siglo XVI el tema del origen de los pueblos americanos se hallaba imbricado con otros dos: el de si los antiguos europeos ya habían tenido noticias del continente y si éste había sido visitado o descubierto con anterioridad. Aceptar cualquiera de estas dos ideas tenía consecuencias políticas porque hacía tambalear los fundamentos del derecho español al Nuevo Mundo, pero el no aceptarlas cuestionaba el canonismo bíblico, según el cual, el evangelio ya había sido predicado por toda la tierra.

Sea cual sea la similitud y diferencia entre estos dos autores, lo claro es que ni Acosta ni García intentaron un trabajo científico y que sería anacrónico leerlos desde esa óptica. Ni antes ni ahora cabe esperar de ellos la solución a un problema arqueológico contemporáneo como es el de la procedencia y prehistoria del hombre americano. García dice creer en una población múltiple de América porque sabe que a una opinión no le son indispensables las evidencias lógicas o empíricas y porque está convencido de que los pueblos, incluyendo los de España, se han formado con presencia e influencia de distintas naciones. Así, explica que los primeros pobladores pudieron llegar al Nuevo Mundo de varias maneras, en distintas épocas, procedentes de varios lugares. Lo percibe en la variedad de lenguas y costumbres que observa donde ha sucedido lo mismo que en España,

que hay el día de hoy mixtura de todas las naciones que a ella vinieron [...] Más donde mejor se echa de ver lo que voy diciendo es en nuestras Indias, donde hay Castellanos, Indios, Portugueses, Gallegos, Vizcaínos, Catalanes, Valencianos, Franceses, Italianos, Griegos y Negros, y aun Moriscos, y descendientes de Judíos: todos los cuales, viviendo en unas mismas provincias, forzosamente se han de mezclar por vía de casamiento, o por vía de ilícita conjunción o cópula [García, 1607:487-488].

Lo que percibe es la conformación poblacional americana de finales del siglo xvi e imagina que pudo haber sido así con las poblaciones originarias; tan diversas como diversos y muy mezclados eran ya los pueblos españoles antes de que supieran del Nuevo Mundo.

Viendo las crónicas del siglo xvi más como literatura que como historia, o mejor, desde la óptica de la historia de las racionalidades, lo que puede extraerse de ahí, del modo en que se articularon distintas representaciones sobre la naturaleza y el origen de los pueblos autóctonos, son las condiciones de formación de ciertos tipos de estructuras sociales y mentales. Descifrar esa clasificación colonial que tiene efectos y resonancias hasta hoy, reflexionar la forma en que ha repercutido en la conciencia e inconsciencia colectivas, en las relaciones personales y clasistas, contribuye a la comprensión socio-política del presente. Es por ello, y no porque importen los linajes a los que pudieron pertenecer las poblaciones autóctonas de América, que la conclusión de García tiene interés. Cuando se le identifica con una de las opiniones que transcribió no se considera que la doxografía, donde incluso se cita fielmente y sin mencionar la fuente original, era una práctica común en su tiempo, práctica que ya con el individualismo del siglo xviii y con la afirmación de las literaturas y los derechos de autor, comenzaba a dejar un cierto sabor a plagio. Los comentarios que los bibliógrafos dominicos Quétif y Échard hacen sobre García [1721:II],² al decir que su libro de la *Predica-*

² En la entrada respectiva, estos autores anotan que el mismo García confesó en la *Predicación del*

ción fue tomado de una tal “historia de Rosario”, revelan su impresión, quizás inconsciente, de que dicho texto era una copia.

Lo raro en ese tiempo de vastas crónicas era la elaboración de antologías monográficas [Duchet, 1975:15] y en esto las dos obras de fray Gregorio abonan el campo del género al proponerse como tratados monotemáticos basados en la exposición de la “doxa” o conjunto de ideas habidas sobre un problema. Traducían así el cúmulo de opiniones y creencias que constituían el “archivo” de la época. Uno de esos tratados aborda la procedencia de los primeros americanos; el otro los relatos fabulosos de una evangelización prehispánica de América. Por esto mismo, los esquemas mentales y prejuicios propios del siglo xvi aparecen en sus páginas y en su imaginario.

Él dice asumir cada una de esas opiniones como si fuera propia al grado de pretender fortalecerlas todas, para luego oponerles las objeciones convenientes. Como simple relator, dice, refiere el proceso actuado por litigantes opuestos para que el juez, que es el lector, juzgue [1981:83]. Esta sección es lo que para el investigador posterior resultó insólito, porque al no estar familiarizado con ese método, consideró imposible la exposición neutral de posiciones tan incompatibles entre sí. De ahí que atribuyeran a García las más dispares tendencias y que se le imputen ideas y frases que no son suyas. El último capítulo del libro iv del *Origen de los Indios* contiene una última acotación introducida mediante un recurso que se antoja retórico: no quería dar mi opinión, pero ante la insistencia, la daré. Un recurso útil para expresar la tesis de una América multiétnica y la idea de un mestizaje progresivo.

Esta parte, mínima en cuanto a extensión, es heterodoxa y problemática en cuanto a significación. Por esto y por su transcripción de las tesis que sugerían un antiguo conocimiento del continente americano, cayó sobre García la sospecha de antihispanismo, pues fue interpretado como una negación de “los méritos españoles de descubrimiento”. Y esta tesis, que subyace sin duda como una constante entre sus dos libros, explica, tanto la reutilización y corrección de García en el siglo xviii bajo el régimen de Felipe v de Borbón, como el uso que hicieron algunos criollos de sus ideas. Asimismo, explica por qué su libro de la *Predicación* interesó en México a Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), y sirvió más tarde a las aspiraciones independentistas de fray Servando Teresa de Mier (1765-1827).

Lo que hay que observar si se quiere comprender la posición de García en el ambiente místico y “espiritualista” de principios del siglo xvii, son las relaciones que mantuvo con los intelectuales del medio y el conflicto que reinó entre los dominicos de Baeza y Jaén por un lado, y la universidad de Juan de Ávila por

Evangelio “que tomó ese texto de la historia de Rosario”. Tal afirmación es extraña si se observa que en ese libro la única mención de dicho nombre está en su dedicatoria a la virgen del Rosario.

otro. Contra la exégesis que hace de García un criptojudío, mi conclusión es que él se ubica entre los autores moderados de Baeza y que llegó a trabar amistad con personajes más bien hostiles al misticismo español. Un ejemplo de esto es Francisco de Villava, quien escribió los poemas con los que se inicia el *Origen de los indios* y que había satanizado a los alumbrados comparándolos con la secta gnóstica de los agapetas del siglo III.

La universidad de Baeza había sostenido una larga pugna con el convento dominicano de Santa Catalina de Jaén por el otorgamiento de grados y el reconocimiento de universidad. Varios litigios se ventilaron por ello y se fallaron a favor de la universidad fundada por Juan de Ávila. Un ejemplo:

Executoria real que ganaron la ciudad y Universidad de Baeza, contra el convento y colegio de Santa Catalina de Jaén, sobre la universidad que pretendían tener. Litigola por la ciudad y Universidad de Baeza, Don Gil de los Arcos y Alférez, capitán de la milicia antigua de Baeza, por el Rey nuestro señor [junio 5, 1630. AHN, Consejos, legajo 5.440].

Ello indica que las corrientes místicas activas en la región durante la segunda mitad del siglo XVI y principios del siguiente contaron con el apoyo papal y real. Este conflicto afectó las relaciones entre el convento dominico y la universidad biacense. Aunque García no ataca al iluminismo, por el contenido de sus obras, por los poemas que a modo de epígrafes colocó en sus libros y por su relación con los autores baezanos, no se le puede imputar una afinidad con los "alumbrados" y ni siquiera con la espiritualidad avilista que era bastante más aceptada.³

DESAJUSTES BIBLIOGRÁFICOS

a) *El origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales* (1607) OINM. Esta obra conoció una relativa difusión en vida de García y ya entonces fue citada por otros autores. Antonio Vázquez de Espinosa (1570-1630), que vivió 14 años en América y escribió *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, menciona el *Origen de los Indios* de García. Éste, en cambio, no nombra a aquél cuya obra no fue publicada sino hasta muy tarde, tras haber sido encontrada por Charles Upson Clark en la Biblioteca del Vaticano. No obstante, la reedición de 1729 del *Origen de los Indios* sí cita el *Compendio* y lo integra tanto en el cuerpo de la obra como en la bibliografía [1729:124-125, 128]. Lo mismo sucede con otros textos y autores que García no pudo conocer por motivos cronológicos o editoriales, pero que la reedición añade sin indicar que no pertenecían al *corpus* original. Es el caso del franciscano Pedro Simón y de su texto *Noticias historiales de Tierra*

³ Por razones de espacio no es posible explicar aquí toda esta problemática que amplió en *Reconstrucción historiográfica de fray Gregorio García*, texto que espero publicar en breve.

Firme [1627], al que, por su datación, García no podía aludir. Lo revelador es que tanto Vázquez de Espinosa como Simón son añadidos a propósito de las imaginarias similitudes de los amerindios con el personaje bíblico Issachar, convertido en asno y condenado por Jacob a soportar las más pesadas cargas [OINM, 1729:256-257].

- b) *La reedición de 1729. Dificultades para atribuirla a González de Barcia.* La primera reedición de *El Origen de los Indios* apareció en Madrid en la imprenta de Francisco Martínez Abad. Apareció notablemente aumentada y se puede decir hasta deformada, pese a que algunos piensan que los añadidos enriquecen la obra. El hecho es que este texto, aunque incluye las páginas originales, ya no es el inicial sino que ostenta otra estructura. Le fueron agregados casi todo el capítulo 22, casi todo el 23 y un capítulo completo que es el 24 del libro IV, además de páginas, párrafos y apostillas intercalados en su redacción. El reeditor advierte en el prólogo que hará múltiples adiciones y que las colocará entre corchetes, pero no siempre mantiene su promesa. El capítulo 24, totalmente nuevo, se abre sin corchetes en la página 248 y se cierra 60 hojas después en la 314. Las alteraciones sufridas por el original indican que en sólo dos de los agregados se aumentaron más de 100 páginas de un total de 336. Si le sumamos los añadidos de una hoja y menores, tenemos que más de la tercera parte del libro de 1729 es obra del reeditor.

La incorporación de autores, libros, ideas y corrientes denominadas por el reeditor “más modernos” [1729:Proemio], contribuyó en gran medida a aumentar la confusión ideográfica sobre García al enmarcar su problemática en otra intención y en otro momento histórico. Es constante la incorporación de *antiloquios* que contradicen las informaciones o reflexiones del autor original en torno a temas específicos. No repetiré los problemas derivados de las adiciones, la pregunta ahora es, ¿quién realizó la segunda edición? La opinión aceptada, a la que adhieren Huddleston [1967] y Pease [1981; 1995], es que fue Andrés González de Barcia. En idéntica postura se halla la última edición española del *Origen de los Indios*, que aunque dice limitarse a establecer una reedición crítica del texto de 1607, menciona en los estudios preliminares la reimpresión de 1729 como debida a González de Barcia [García, 2005:12; Borges:38]. Visto así, no parece haber problema, y si Barcia no firmó la reedición no fue necesariamente por voluntad de anonimato: pudo deberse a un error de impresión, ¿o quizás a su conocida modestia?

Una exploración intertextual muestra que el primero en colocar la obra de García entre las reeditadas por Barcia fue Antonio de Alcedo en *Bibliotheca Americana* [1735-1812:I, 325]. Y bien, se conocen las peripecias por las que atravesó esta obra antes de su publicación. Habiendo sido terminada en 1807 [Barros, 1863; Pérez Bustamante, 1968], fue posteriormente saqueada, mutilada, reanota-

da, algunas de sus partes fueron adquiridas por libreros de Europa y de Estados Unidos, y finalmente publicada en Quito en 1964-1965. Respecto a García y su obra, Alcedo incluye datos que han sido fuente de no pocas confusiones que hemos intentado rastrear. Además de Alcedo dos bibliógrafos europeos hicieron la misma atribución de la reedición de 1729 a Barcia [Brunet, 1861: XII; Graesse, 1859-1869]. Lo curioso es que en ambos aparece: “González de Garcia [sic], editor de la obra y autor de las numerosas adiciones”. En otros enciclopedistas españoles la referencia no figura, y parece que una reimpresión del catálogo de Palau y Dulcet la incluyó posteriormente [1947-1948: VI].

En 1860 el dato se repite entre los franceses. La *Biographie universelle* de Michaud señala, en la entrada correspondiente a Gregorio García, que la opinión de éste es la de que América no fue poblada por una sola nación sino que sus habitantes llegaron de diversas partes del mundo y en épocas diferentes. Sobre lo que Jean B. Eyriès, autor del artículo, comenta: “se trata de una idea muy razonable que hace honor al juicio del historiador”, y agrega:

La segunda edición fue dada por el autor de *Ensayo cronológico para la historia general de la Florida*. Este nuevo editor hizo muchas adiciones; de modo que todo lo que se había imaginado hasta entonces sobre el origen de los Americanos y sobre la manera en que el Nuevo Mundo había sido poblado, se encuentra ahí reunido y expuesto con una erudición poco común, pero que no es siempre necesaria.

Pues bien: el autor del *Ensayo cronológico para la historia general de la Florida* es González de Barcia. Sin embargo, hay razones para preguntar cómo y cuando se estableció la identidad del reeditor de García.

1. El prólogo a la edición de 1729 del *Origen de los Indios* no está firmado. En ninguna parte del texto aparece el nombre de su reeditor o responsable.
2. Barcia reeditó en 1737-1739 el *Epítome de la Biblioteca Oriental y Occidental* (1629-1650) de Antonio de León Pinelo, y firmó la edición aumentada. De García anota allí sus dos libros publicados *Origen de los Indios* y *Predicación del Evangelio*, menciona su libro inédito *Monarquía de los Incas del Perú* pero no dice ni media palabra acerca de la reedición de 1729. ¿No era de esperar, que si él aumentó y reeditó el *Epítome*, debiera mencionar la reimpresión del *Origen de los Indios* que, dicen, él mismo se encargó de prologar, incrementar y publicar?
3. Basta con revisar los registros de la Biblioteca Nacional de España en busca de la bibliografía completa de Barcia. Allí no hay datos que lo relacionen con la reedición de 1729 y nada semejante fue mencionado por los enciclopedistas fuera de Alcedo. En efecto, además del *Epítome*, Barcia editó a numerosos cronistas españoles y a algunos europeos. Reeditó los *Comentarios reales de los Incas* de Garcilaso de la Vega, la *Monarquía Indiana*

de Juan de Torquemada, *La Araucana* de Ercilla, las *Décadas* de Antonio de Herrera, una antología de varios autores titulada *Historiadores primitivos de Indias*, y otras de carácter literario. Llegó a firmar obras personales con tres pseudónimos distintos: Gabriel Cárdenas y Cano, García Aznar Belez, o bien, Don Ibon, pero siempre fueron suscritas. ¿Por qué, desde el siglo XIX y hasta hoy, hay quien atribuye sin reserva la reimpresión del *Origen de los Indios* al escritor y traductor González de Barcia?

Upton Clark, que exhumó de la biblioteca del Vaticano el *Compendio y descripción de las Indias Occidentales* de Vázquez de Espinosa, encontró también una carta de 1783 dirigida por el jesuita Joaquín Camaño a Lorenzo Hervás y Panduro en la que se cita un pasaje de “el añadidor” de Gregorio García que prueba que conoció algunas partes del *Compendio*. Lo importante ahora es observar que los corresponsales aludidos desconocen el nombre del reeditor de García porque lo citan como “el añadidor”. Volviendo a Barcia, un ejemplar de la antología *Historiadores primitivos de Indias* [1739:I] compilada por él, se encuentra curiosamente encabezado por dos escritos, una carta de Agustín de Zárate sin relación con el tema y luego un folio que dice: “DECLARACION DE LA dificultad que algunos tienen en averiguar por donde pudieron pasar al Perú Las Gentes que primeramente lo poblaron”. Agrega que el asunto fue tratado prioritariamente por García y que el libro se acabó de imprimir, con muchas adiciones y reflexiones, en 1729. A pie de página figura: “La principal relación de este libro, cuanto al descubrimiento de la Tierra, se tomó de Rodrigo Lozano, vecino de Trujillo, que es en el Perú, y de otros que lo vieron”. Y es cuanto hay allí sobre la reedición.

c) *La noticia de la reedición parisiense*. ¿Es verdad que el *Origen de los Indios del Nuevo Mundo* fue publicado en París en 1715? De ser así, se trataría de la segunda edición y habría sido anterior a la madrileña de 1729. Y una vez más, es Alcedo el primero en afirmarlo:

García, Fr. Gregorio.-Religioso del orden de Santo Domingo, nació en Cózar de la diócesis de Toledo [...] y publicó para prueba de su erudición: *Origen de los Indios del Nuevo Mundo*; Valencia, en la imprenta de Felipe Mey; 1608. 8°. Madrid, 1729.-Folio. -París, en la imprenta real, 1715. *Predicación del Evangelio en el Nuevo Mundo viviendo los Apóstoles*, Baeza, 1625.-8°. -Monarquía de los Indios del Perú, manuscrito.-Folio [Alcedo:I, 304].

Seguro que Alcedo tampoco vio la *Monarquía de los Incas del Perú* porque cambia el título elegido por García al sustituir “Incas” por “Indios”. Además de la imprecisión en cuanto a formatos y fechas de publicación, informa de la edición parisina del *Origen de los Indios*. El antecedente del equívoco puede hallarse en el *Scriptores Ordinis Praedicatorum* [Quétif y Échard, 1721:II, 437] que anota: “Origen de los Indios del Nuevo Mundo [...]. *Valentiae; Patrissi Mey 1607 in 8°. Extat Parisiis,*

in Regia O 1715". Alcedo o sus anotadores tradujo así la última parte: "En la imprenta Real, París, 1715", cuando es probable que "Regia O", indicando oficio, imprenta o biblioteca Real sólo certificara la existencia del libro en sus inventarios. En todo caso, la búsqueda en este sentido ha sido infructuosa.

d) El "añadidor" Anónimo de 1729. Otro dato confirma nuestra tesis de que este libro fue publicado deliberadamente sin el nombre de su autor, quien encubrió sus juicios bajo la firma de García. En 1733 Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764) trató, en el *Teatro crítico universal* [1726-1740:V, XV], el tema "Solución del gran problema histórico sobre la población de la América, y revoluciones del orbe terráqueo", donde escribe:

De este mismo sentir es el docto Anónimo, que poco ha dio de nuevo a luz el libro intitulado: *Origen de los Indios del Nuevo Mundo*, compuesto a principios del siglo pasado por el Padre Presentado Dominicano Fray Gregorio García, ilustrándole con muchas Adiciones, donde reinan una acertada crítica y una copiosa erudición.

Si a tan poca distancia de la reedición madrileña del *Origen de los Indios*, Feijoo trata a su autor de "docto Anónimo", es porque la obra apareció decididamente con ese carácter. Claro que las dudas anteriores no clausuran la posibilidad de que Barcia haya podido ser el autor de la reedición; simplemente obligan a explicar por qué, pese a las observaciones señaladas, se difunde sin más que dicho texto es de su autoría. Y si lo hubiese sido, puesto que la afinidad ideológica entre el reeditor anónimo de 1729 y González de Barcia no es imposible [v. Capel, 1985], ¿por qué omitió su nombre en la publicación?

LAS CONDICIONES DE LA REEDICIÓN

Situando el libro de 1729 entre las transiciones vividas en España por el paso de los Austrias a los Borbones, ¿los cambios de contenido reflejan una mentalidad ilustrada o proyectan el tradicionalismo anterior? Quizás no habría que presuponer la existencia de una tal disyuntiva. La guerra de sucesión por el trono español dificultó a Felipe V concretar una política de reformas económicas y administrativas antes de 1715. Se ha dicho que los primeros años de su reinado (1700-1746) fueron los de mayor dependencia de Francia. Pero eran también años de oposición al pensamiento racionalista y empirista que inquietaba en otras regiones de Europa desde el siglo XVII y que también allí era objeto de persecución. Otros creen que los cambios fueron lentos, en parte por la hispanización de Felipe que descendía de los Habsburgo por línea materna y que llegó a muy corta edad al trono español [Marías, 2005].

Es con Carlos III, entre los años 1759 y 1788, que generalmente se acepta la existencia de un proyecto ilustrado en España, proyecto que era al mismo tiempo monarquista, absolutista y centralista. Es también este monarca quien se jactará de ha-

ber limpiado la fama española de las manchas que le impuso la leyenda negra. Parte de esa tarea de salvamento consistió en reforzar el control sobre la importación de libros e ideas, más acentuado conforme avanzaba el siglo XVIII [Defourneaux, 1973]. Se imputa a Bartolomé de las Casas la autoría de la primera leyenda negra. El pensamiento ilustrado será culpado de sumarle un segundo capítulo a esa larga historia [v. J. Marías, 2005]. Sería preciso, entonces, establecer una distinción entre borbonismo e Ilustración, pues la modernización española no incluía la reconstitución del poder político. Si la Ilustración se va definiendo por ciertos rasgos de carácter crítico y liberal, ésta no despunta tampoco en Francia sino hasta finales del siglo XVIII y tras una larga pugna con los poderes monárquicos. Más aún, tras una revolución. La ilustración política europea no entra en España de la mano de Felipe V de Borbón porque también se encontraba proscrita bajo el despotismo francés.

La polémica “novatores” / “tradicionalistas” reflejó, en el plano cultural español, las tensiones de quienes deseaban que los Borbones reinaran en España, y quienes se inclinaban hacia la continuidad de los Austrias. Pero al nivel de los conflictos iniciales entre las dos dinastías, las diferencias ideológicas no eran tan marcadas y se centraban más en ajustes de poder. Tanto se protegía el orden político regalista y eclesiástico que filósofos como Voltaire, Montesquieu y Rousseau fueron inmediatamente prohibidos en España; otros como Locke, Hume, Grocio y Puffendorf tardaron un poco más si se consideran las fechas de publicación de sus obras y las de su censura. Los cargos, desde jansenismo hasta materialismo y ateísmo, condenaban cualquier frase sospechosa de anticlericalismo y antimonarquismo, y este control se extendió las dos primeras décadas del siglo XIX [Defourneaux, 1973]. José Cadalso (1741-1782), Melchor de Jovellanos (1744-1811), Fernández de Moratín (1760-1828) y los llamados ilustrados españoles, escribieron en la segunda mitad del XVIII sin enfrentar visiblemente a los poderes eclesiásticos y políticos. Hay, sin embargo, en la primera mitad del siglo, una presencia que se considera inspirada por la filosofía naturalista: la del beneditino Benito J. Feijoo. Por tanto y a falta de otras pistas, este autor servirá de referencia para evaluar las posiciones del *Origen de los Indios* de 1729.

En el *Teatro Crítico Universal* ya citado [1733:XV], Feijoo trató el origen de los primeros americanos, y si bien no hace mofa de las opiniones tradicionales sobre el tema, tampoco concuerda totalmente con ellas. Él avanza la idea de que el globo terráqueo sufrió grandes mutaciones, conmociones del tipo de terremotos, cambios geológicos e hídricos que causaron escisiones de grandes placas terrestres, la aparición de nuevos océanos, el acercamiento de territorios y hundimiento de otros. Estas alteraciones en la fisonomía del orbe separaron poblaciones que se encontraban próximas o comunicadas hasta ese momento. Junto a esta explicación naturalista prevalecen en Feijoo los dogmas bíblicos sobre la genealogía de las poblaciones y el rechazo de las tesis poligenistas.

Fue, tal vez, ese cierto vacío de poder del que hablamos, existente en las primeras décadas del siglo XVIII español, el que le permitió a Feijoo citar con alguna comodidad, aunque expurgándolos, a filósofos como Locke, Boyle, Newton, Voltaire, y manifestarse en favor de la observación experimental como forma de conocimiento frente a las tesis neoescolásticas y cartesianas. Con el tiempo esos filósofos serían abiertamente prohibidos, y los jesuitas, entre quienes se encontraban aún los confesores de Luis XIV de Francia y de Felipe V de España, se verán enfrentados a los Borbones. Durante la primera mitad del siglo de las Luces en Feijoo no se riñen ni su borbonismo ni su clericalismo. Por lo que, junto a los filósofos anteriores, cita igual y muy naturalmente a jesuitas como Kircher.

El capítulo xxiv del *Origen de los Indios*, totalmente añadido en 1729 y encabezado “otras opiniones sobre el origen de los indios y se propone la más congruente” [1729:248], comienza atacando el poligenismo de Paracelso y los *Preadamitas* de Isaac de La Peyrère. Habiendo anunciado el reeditor que iba a enriquecer el libro con autores “más modernos” incorpora textos de Juan de Laet y de Georg Hornio, situados ambos, por parte del autor de la reedición, en la misma línea reformista de los primeros. Entre los autores añadidos se encuentran Solórzano Pereyra (*Política indiana*, 1647), Hugo Grocio, y Atanasio Kircher (*Oedipo egiptiano*, 1652; *Mundo subterráneo*, 1665). Grocio proponía la ascendencia etiope de los indígenas de Yucatán, mientras que ciertos de los llamados reformistas alegaban un poblamiento de América por el norte a través de Groenlandia; hay que añadir que el poligenismo de Paracelso y de La Peyrère sostenía, además, una creación inicial dual o múltiple.

Con las misiones jesuitas en Oriente, Kircher se interesó por la China y los jeroglíficos egipcios, y recogió descripciones mitológicas de animales y lugares que habían sido ya expuestas por algún autor alemán. Retomaba, simultáneamente, el gnosticismo renacentista contenido en la traducción de Marsilio Ficino del *Corpus Hermeticum* (1471). Trató de las idolatrías orientales que entonces, como señaló Voltaire, eran motivo de controversia entre dominicos y jesuitas [1996:452-460]. Según éste, dichas querellas absurdas que se extendieron durante todo el siglo XVIII por lo menos, acabaron por desacreditar las misiones cristianas en China. Voltaire comenta las inconsistencias que en Francia mezclaban fanatismo y pretensiones de racionalidad. Hasta 1705, dice, año en que Thomas Maillard de Tournon llega a Pekín como enviado del papa Clemente IX, la corte del emperador Kang-Hi ni siquiera se había enterado de que se la estuviera juzgando en Roma y en París.

El autor de la segunda edición del *Origen de los indios* cita especialmente al “sabio mexicano” Carlos de Sigüenza y Góngora, y al tiempo que lamenta que su fama haya quedado en las sombras, dice coincidir con su opinión sobre el origen de los pueblos americanos [1729: Proemio]. Esta opinión, “la más con-

gruente” según el reeditor, iba a ser expuesta en el párrafo xiv del capítulo xxiv. Pero parece una indicación falsa porque el señalado párrafo xiv no contiene una opinión sino una respuesta a una de las objeciones sobre la procedencia *scytha* de los americanos [1729:306]. En cambio, en el párrafo I del capítulo xxiv del libro iv, vuelve a hablar de Sigüenza y trata de “Los Egipcios y cómo fueron a poblar las Indias” [1729:248]. Si el reeditor anónimo dice comulgar con la opinión de Sigüenza y que ésta es la más congruente, entonces, el lugar en el que la trata es el párrafo I del capítulo xxiv y no el párrafo iv como anunció.

En *Teatro de virtudes políticas* Sigüenza tituló el prelude III de este modo: “Neptuno no es fingido Dios de la gentilidad sino hijo de Misraim, nieto de Cham, bisnieto de Noé, y progenitor de los Indios Occidentales” [1680:11-20]. Y nombrando a García y a Alejo Venegas, a Gómara y a Agustín de Zárate, explica que Neptuno fundó Cartago y Libia, y que de allí proceden los primeros pobladores de América, “descendientes sin duda de Nephthuim (fundador de Egipto) [...] provinieron de la Atlántida a poblar el mundo occidental”. Sigüenza alude al *Edipo egipcio* de Kircher para marcar la similitud entre mexicanos y egipcios en cuanto a costumbres, calendarios, jeroglíficos, etc. Y cita a Ficino que introdujo el *Cricias* de Platón y cuyo relato de la Atlántida es reproducido por Kircher en *Mundo subterráneo*. Por estos datos se diría que el reeditor pondera la idea acerca de que los antiguos supieron del continente americano y de que hubo una predicación prehispánica en América, pero sucede que su solución es sincrética: utiliza parcialmente a estos autores para defender el origen egipcio de los amerindios y reivindicar, al mismo tiempo, los derechos españoles de primer descubrimiento. Lorenzo Boturini [1746] dice no estar de acuerdo con la solución que García da al origen de los indios, pero es tan ecléctico como el reeditor de 1729 al declarar expresamente que, fuera del apóstol santo Tomás que predicó en América en tiempos primitivos, ningún otro pueblo pisó el continente antes del descubrimiento español.

Boturini acierta a medias al decir que Sigüenza y sor Juana Inés de la Cruz creyeron en la ascendencia camítica de los indios [1746:125], porque si esto es verdad respecto a Sigüenza, la *Carta Athenagórica*, que es lo que probablemente evoca Boturini, no afirma tal cosa más que en la parte firmada por “sor Filotea de la Cruz”. Además, si Sigüenza mantuvo afinidad con los jesuitas, sor Juana se distanció de ellos o al menos de uno de sus sectores a raíz de su crítica al sermón del portugués Antonio Vieira. En todo caso, el pensamiento mexicano sobre Egipto, al tiempo que valoraba los aspectos positivos de sus civilizaciones, refleja el signo contradictorio de los tiempos. Hay, en esta apreciación de las culturas orientales la misma paradoja que emerge en algunas crónicas del Nuevo Mundo entre, por un lado, la valoración del saber pagano y, por otro, la exigencia de subordinar la experiencia a la dogmática cristiana. Aquí es donde

se revela también el antagonismo de un espíritu como el de Sigüenza, interesado en la experimentación, la matemática, y los credos bíblicos sobre la organización providencial del mundo. En cuanto al hermetismo kircheriano de sor Juana, y en general sobre el tema ciencia y espiritualidad en México durante el siglo xvii, hay que remitir a los estudios especializados [Trabulse, 1984, 1988; Buxó, 1996; Paz, 1983]. Por mi parte, creo que sor Juana padecerá más, hasta el silencio, el imperio del dogma sobre el deseo de investigación.

Es notorio que tal apreciación positiva de los pueblos orientales de África no es compartida por la reedición de 1729. Ésta, fiel al ordenamiento jerárquico del Génesis bíblico y a la maldición de Noé, destaca “los vicios y costumbres depravadas de los hijos de Cam”, fueran egipcios, etíopes o cartagineses. Igualmente, en oposición al procedimiento seguido por García, quien no privilegió ninguna de las opiniones expuestas, la reedición toma partido por una de esas tendencias. Inscritos en la escolástica o en la gnosis hermética, los textos agregados por su “añadidor” pertenecen aún al mismo universo esotérico que impregnó la dinastía de los Habsburgo, creencias que explicaban la procedencia de las poblaciones con referencias bíblicas y mitologías antiguas. Era por eso que el sabio alemán Atanasio Kircher le era más útil a Felipe v de Borbón y que había que revitalizarlo frente a la difusión que estaba alcanzando el racionalismo cartesiano.

El anónimo de 1729, o “seudo-García”, como le llamo, reutiliza también las viejas leyendas de la Atlántida, de Cartago, de las Hespérides, y procede por supuestas analogías culturales y fisiológicas. Aprovecha las especulaciones de Kircher, inclinadas hacia la ortodoxia cristiana, para desvalorizar las culturas orientales. Feijoo procede como el reeditor al atacar el preadamismo de Isaac de La Peyrère que afirmó que Dios había creado hombres antes de Adán y que sólo los hebreos descendían de éste [1655]. La Peyrère pertenecía a quienes, desde el siglo xvii, intentaron una lectura racional de la Biblia. Fue por eso que Léon Poliakov [1987], después de Leo-Strauss, lo situó al lado de Hobbes y de Spinoza como el tercer miembro de “un triunvirato diabólico”.⁴ No obstante, por su matriz bíblica, el poligenismo de los *Preadamitas* no estaba mejor orientado de lo que estuvieron las hipótesis monogenistas, hábilmente satirizadas por Giordano Bruno [1992:231] cuando escribió que una ballena se comió a los americanos en un continente y los fue a vomitar en otro.

En 1733 la posición de Feijoo sobre la distribución primitiva de las poblaciones no es más científica, pero intenta una explicación naturalista al remitir a las transformaciones geológicas sufridas por el planeta y al citar los informes que a princi-

⁴ La observación es general y acertada por lo que concierne al proyecto de leer críticamente la *Biblia*. Para ver algunas diferencias entre las filosofías de Hobbes y de Spinoza, v. A. Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*.

pios del siglo XVIII llegaban a la academia francesa de ciencias. Intuye, sin contar con evidencias ni con los instrumentos de investigación de los que sólo se dispondrá en el siglo XX, la existencia antigua de una Pangea. Imagina una sucesión de glaciaciones que debieron dar una fisonomía distinta al planeta y la posibilidad de que los continentes hayan estado antiguamente comunicados o estructurados de forma continua por corredores terrestres. Su falla está en creer que los asentamientos y desplazamientos poblacionales fueron anteriores a la fragmentación de la tierra. Si modifica el marco explicativo al grado de decir que él no necesita a Dios ni al diluvio para argumentar una transformación física del orbe terráqueo, no lo expone sin dar por sentados los dogmas monoteístas y monogenistas.

Sin apartar las creencias en la desigualdad “racional” de los pueblos, ni las de la influencia del clima sobre sus caracteres que por otra parte prevalecen hasta en Montesquieu y en Kant, Feijoo esboza un relativismo cultural que le lleva a decir respecto a los amerindios: “Más rudo es que ellos quien por esto los juzga rudos” [2001:II, 188]. Por ese tono cosmopolita, por su simpatía hacia los giros voltairianos, habría en él un partidario de esa ambigua Ilustración que al mismo tiempo sostiene el monarquismo y el catolicismo tradicional. No era tiempo ni lugar para más. Tal era el horizonte axiológico del siglo XVII. Será hasta la segunda mitad del siglo XVIII cuando se concrete en Europa otra antropología sobre nuevas bases epistémicas y los rangos de siempre. Se transita, como sostiene Gliozzi, de la genealogía bíblica a la teoría racial. A diferencia de Feijoo, el *Origen de los Indios* de 1729 se orienta por un marcado hispanismo⁵ y el reforzamiento de las tendencias que jerarquizan a los pueblos por su filiación originaria. Si la obsesión de González de Barcia era, según reseña Capel [1985], rescatar los hechos de los castellanos en las Indias para refundar sobre ellos los derechos territoriales de España, entonces su postura reencuentra la del reeditor de 1729, y ambas expresan la línea política del primer Borbón español: mantener el control absoluto del territorio sobre la base de los viejos títulos eclesiásticos y civiles.

HIPÓTESIS SOBRE EL ANONIMATO

El año de 1728 había visto en Madrid la celebración de un gran auto de fe de libros [Defourneaux, 1973:123]. El tribunal inquisitorial, en alianza con el Consejo Real, vigilaba con especial celo las obras que trataban del pasado o del presente español, y por ello la condenación de las historias que valoraban las culturas indígenas y que, por contraste, ponían en entredicho la práctica colonial hispánica.

⁵ V., por ejemplo, la larga nota añadida en 1729 (pp. 22-23) donde se reclama, enérgicamente y contra el decir de extranjeros como Laet y el Inca Garsilaso, la nacionalidad española del piloto, que según el relato, informó a Cristóbal Colón de la existencia de las tierras que lo llevaron al descubrimiento.

Ese ambiente, aunado a la censura del pensamiento antimonárquico e iconoclasta, incitaba la circulación clandestina de obras y la impresión de anónimos, aunque ambas prácticas estuvieran formalmente sancionadas por el Santo Oficio; llegaba a manipularse un texto ajeno para añadirle todo lo que el autor original no dijo pero que el “añadidor” quería decir. En este caso, se le hacía circular bajo seudónimo o con el nombre del autor original como sucedió con un texto de Voltaire.

Del *Origen de los Indios* de 1729 se sabe que tuvo una publicación algo accidentada porque iba a ser reimpresso en los talleres de Nicolás Rodríguez Franco junto con las *Décadas* de Antonio de Herrera, y que finalmente apareció por separado con el sello de Francisco Martínez Abad. Este incidente puede estar en el origen de que se acepte sin reserva que González de Barcia, autor de la reedición de las *Décadas* de Herrera, es evidentemente el reeditor del *Origen de los Indios*. Pero, ¿de qué se oculta el “añadidor” de 1729 si sus propuestas son plenamente regalistas y bíblicas, y si se despliegan en la línea de la plena apología de España y de la justificación de sus políticas en ultramar? Estaba alterando el libro de un dominico que, pese a su carácter doxográfico, no era un catálogo ni un epítome sino un “tratado” que se pretendía de autor. Y aunque aún era usual la transliteración por la que unos escritores tomaban fragmentos de otros sin citarlos, el término “autor” comenzaba a pesar y pronto se le protegería jurídicamente. En el marco oficial y con su bendición, el *Origen de los indios* circuló bajo el nombre de García sin sombra de anonimato. No, por cierto, para la suspicacia de Feijoo quien lo desenmascara al citarlo como “docto Anónimo”.

Otro dato a considerar es que el reeditor incorporó a jesuitas como Kircher, y a Sigüenza, que si no llegó a ser jesuita siempre estuvo muy próximo a esta orden. Sobre éste dice que escribió cosas que se hallan extraviadas. De estos manuscritos, ejemplo de otra historia fascinante, contó Sigüenza en *Paraíso Occidental* que morirían con él ante la falta de recursos para imprimirlos. Los nombra como historias de los chichimecas o mexicanos y de la predicación de santo Tomás apóstol “en estas tierras y de su cristiandad primitiva” [Sigüenza, 1995, Prólogo (1684)]. Sus títulos indican que creyó, como antes Gregorio García y más tarde Boturini y Servando Teresa de Mier, en una antigua evangelización de América. El hecho es que al morir, Sigüenza heredó 470 libros y 28 manuscritos a la Compañía de Jesús [Trabulse, 1988:19-27], y aunque no se sabe hasta hoy el uso o destino que tuvieron, hay que notar que el añadidor de García sabía de su contenido. Pese a ello, no es posible asegurar que él los haya leído, y si así hubiese sido lo disimuló bien al citar a Sigüenza a través del *Giro del mundo* de Gemelli Carrera, quien había copiado algunos de sus escritos cuando lo trató en México. Dos cosas llaman ahora la atención: una es la proximidad ideológica del “pseudo García” con los jesuitas; otra es esa fantástica creencia en una antigua predicación de América que había sido sostenida por García en el libro de la *Predicación*.

Primero. La afinidad con los jesuitas significaba la oposición a lo que se tenía como las herejías más peligrosas: el calvinismo y el jansenismo. El índice inquisitorial de 1747 prohibía los libros sospechosos de reformismo y jansenismo, y en la segunda mitad del siglo XVIII, ésta última ya vaga denominación se asoció al jacobinismo, al ateísmo, al materialismo, y a lo que se llamó filosofía naturalista. El texto de 1729 refleja las posiciones contrarreformistas sobre el origen de los pueblos. Retoma la polémica contra el poligenismo al que tilda de apóstata, blasfemo y hereje, mientras que su simpatía con los jesuitas asoma en frases como la siguiente:

[...] como entre otros refiere Atanasio Kircher en su Prodomo Copto, de cuya invención se burla Hornio sin más fundamento que manifestar su odio a los Padres de la Compañía; pero bien castigado deja su poco juicio el mismo Kircher, aunque sin nombrarle, en su China ilustrada [...] [1729:243].

Asumir la tendencia jesuita era ubicarse en el terreno oficial y sobre otras órdenes religiosas. Y sin que nos incumba tomar posición en favor de ninguna, hay que decir que a este respecto la reedición de 1729 no hace excepción. Un asomo de desdén hacia la Orden de Predicadores es la deformación de Francisco de Vitoria en un par de párrafos. En uno de ellos falsea la *Relección de Indios* al imputarle la afirmación de que la conquista de Canaán por parte de los hebreos era semejante a la de las Indias [1729:239, 299], pues el teólogo de Salamanca disertó en el sentido opuesto. Ahora bien, si el “añadidor” de García es el erudito que se sabe, esta transcripción obedece a intención y no a ignorancia. A las distorsiones anteriores hay que agregar la deformación misma del texto de García, dominico también, y el hecho de que su autor haya elegido quedar en el anonimato.

Segundo. La insinuación de García sobre un conocimiento primitivo de América (*Predicación del Evangelio*) y su creencia en la composición pluriétnica de sus poblaciones (*Origen de los Indios*) le atrajo la sospecha de antihispanismo. Tal acento, que lo acercará al independentismo criollo, no convino a España. La reedición de 1729 utiliza la de 1607 del *Origen de los Indios* a la vez que corrige sus inconvenientes. Refuerza su orientación en dos sentidos: magnificar la actuación española en América y descalificar de nuevo a sus poblaciones junto con quienes, desde el exterior, escribían el capítulo dos de “la leyenda negra” y la idea de un “descubrimiento múltiple”. Era explicable que la reedición legitimara la España de los Austrias en la España de los Borbones. Pero no era ante éstos, tan monarquistas como los Habsburgos, que se quería lavar la fama del imperio sino frente a las corrientes que agitaban las aguas de la razón, la tolerancia y el progreso, y que sentaban el fideísmo y el monarquismo en la nueva hoguera de las *Lucas*.

Tras el relato colonial de los orígenes no había tanto una cuestión de ciencia ni sólo un trasnochado afán de alcurnia, sino un problema político: la refun-

dación de la soberanía y su derecho, es decir, de la dominación, en la ficción teológica que favorecía a España. Entre una fundación contractual del poder como la que se había insinuado en Europa y que acabaría por imponerse, y una fundación apoyada en los mitos de la superioridad natural por razones bíblicas, de conquista y de origen, la reedición de 1729 quiso modernizar la última actualizando los primitivos derechos de descubrimiento y las antiguas creencias sobre la naturaleza de los pueblos. Era continuar con un orden y una representación de la historia que finalmente se iba a revertir con la adopción del pacto social como nueva ficción fundadora de autoridad y de dominio.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, José de

1954 *Historia natural y moral de las Indias* (1590, Sevilla), Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.

Aguilar Piñal, Francisco

1986 *Bibliografía de autores españoles del siglo XVII*, t. IV, Madrid, csic.

Alcedo, Antonio de

1964-1965 *Bibliotheca americana*, Catálogo de los autores que han escrito de la América en diferentes idiomas, y noticia de su vida y patria, t. I, **Quito**.

Barros A., Diego

1863 "Biografía Americana", en *Revista de Buenos Aires*, núm. 8, t. II, Argentina.

Borges Morán, Pedro

2005 "Gregorio García. Historiador americanista", en *Origen de los indios del nuevo mundo e indias occidentales*, Madrid, Corpus hispanorum de pace, csic.

Boturini Benaduci, Lorenzo

1746 *Idea de una Nueva Historia General de la América Septentrional.. Fundada sobre material copioso de figuras, symbolos, caratères, y geroglíficos, cantares, y manuscritos de autores indios, ultimamente descubiertos*, Madrid, Imprenta de Juan de Zúñiga.

Brunet, Jacques Charles

1860-1865 *Manuel du libraire et de l'amateur de livres*, 6 v., París, Firmin Didot.

Bruno, Giordano

1992 *L'expulsion de la bête triomphante*, Normandía, Michel de Maule.

Buxó, José Pascual

1996 *Sor Juana Inés de la Cruz, amor y conocimiento*, México, UNAM-Instituto Mexiquense de Cultura.

Capel, Horacio

1985 *Geocrítica, Cuadernos críticos de geografía humana*, Universidad de Barcelona, año IX, núm. 56, <http://www.ub.es/geocrit/geo56.htm>

De la Cruz, Sor Juana Inés

1690 *Carta athenagórica*, Puebla, Diego Fernández de León.

Defourneaux, Marcelin

1973 *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*, Madrid, Taurus.

De la Peyrère, Isaac

1655 *Praeadamitae, sive Exercitatio super versibus duodecimo, decimotertio, & decimoquarto, capitis quinti Epistolae D. Pauli ad Romanos, quibus inducuntur. Primi homines ante Adamum*, Amsterdam, Elzevier.

Duchet, Michèle

1975 *Antropología e historia en el siglo de las Luces*, México, Siglo XXI.

Duviols, Pierre

1976 "Represiones y religión en los Andes en los siglos XVI y XVII", en *El etnocidio a través de las Américas*, México, Siglo XXI.

Feijoo, Benito Jerónimo

1778 (1733) *Teatro crítico universal*, reedición t. V, XV, Madrid, Blas Román.

2001 (1928) *Teatro crítico Universal*, vol. I, Madrid, Biblioteca Clásica Castalia.

García, Fray Gregorio

1607 *El origen de los indios del Nuevo Mundo e islas occidentales*, Valencia, Pedro Patricio Mey.

1625 *Predicación del evangelio en el Nuevo Mundo viviendo los apóstoles*, Baeza, Pedro de la Cuesta.

1729 *Origen de los indios del Nuevo Mundo e islas occidentales*, Madrid, Francisco Martínez Abad.

1981 (1729) *Origen de los indios del Nuevo Mundo e islas occidentales*, facsimilar, prólogo de Franklin Pease, México, FCE.

2005 (1607) *Origen de los indios del Nuevo Mundo e indias occidentales*, edición crítica por C. Baciero, A. M. Barrero, P. Borges, J. M. García Añoveros y J. M. Soto Rábanos, Madrid, Corpus hispanorum de pace, segunda serie, CSC.

Gliozzi, Giuliano

1977 *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropología come ideología coloniale: dalle genealogía bibliche alle teorie razziali, 1500-1700*, Florencia, La nuova Italia.

González de Barcia, Andrés (Comp.)

1739 *Historiadores primitivos de las Indias Occidentales*, t. I, 1749, Madrid.

Graesse, Jean Georges Théodore

1859-1869 *Trésor de livres rares et précieux ou Nouveau Dictionnaire Bibliographique*, 7 vols., Dresden, Rudolf Kuntze.

Huddleston, Lee Eldridge

1967 *Origins of the Americans Indians: European Concepts, 1492-1729*, Austin-Londres, Institute of Latin American Studies, University of Texas Press.

Madoz, Pascual

1847 (1845-1850) *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de ultramar*, 16 vols., t. VII, Madrid, estudio tipográfico literario universal.

Marías, Julián

2005 *España inteligible*, Madrid, Alianza editorial.

Martínez Terán, Teresa

2001 *Los antípodas. El origen de los indios en la razón política del siglo XVI*, México, ИСУН-Universidad Autónoma de Puebla.

Michaud, M. (Dir.)

1843-1865 *Biographie universelle ancienne et moderne*, 45 vols., t., XV, París-Leipzig.

Morisot, Jean Claude (traducción, prólogo y notas)

1975 *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, de Jean de Léry, Ginebra, Droz.

Negri, Antonio

1993 *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Barcelona, Anthropos-UAM.

Palau y Dulcet, Antonio

1948-87 *Manual del librero Hispano-americano. Bibliografía general española e hispano-americana desde la invención de la imprenta hasta nuestros tiempos*, 28 vols., Barcelona, Oxford, Dolphin Book Co.

Paz, Octavio

1983 *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, México, FCE.

Pease, Franklin

1981 *Origen de los Indios del Nuevo Mundo de Gregorio García*, (estudio preliminar), México, FCE.

1995 *Las crónicas y los Andes*, Perú, FCE.

Pérez Bustamante, Ciriaco

1968 (1863) *Antonio de Alcedo y su "Memoria" para la continuación de las "Décadas" de Herrera*, Madrid, csic, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo,

Poliakov, Léon

1987 *Le mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Bruselas, Complexe.

Ricard, Robert

1951 "Antonio Vieira y sor Juana Inés de la Cruz", en *Revista de Indias* 11, núms. 43-44, enero-junio, Madrid.

Quétif, Jacques y Échard, Jacques

1721 *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, t. II, París, Lutetiae Parisiorum.

Sigüenza y Góngora, Carlos

1680 *Teatro de virtudes políticas que constituyen a un Príncipe*, México, Vda. De Bernardo Calderón.

1995 *Paraíso occidental*, México, FFYL-UNAM-CONDUMEX.

Simón, Pedro

1992 *Noticias históricas de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*, núms. 173 y 174, Venezuela, Biblioteca Ayacucho.

Trabulse, Elías

1984 *El círculo roto*, lecturas 54, México, SEP-FCE.

1988 *Los manuscritos perdidos de Sigüenza y Góngora*, México, COLMEX.

Voltaire

1990 (1765) *Filosofía de la historia*, Madrid, Tecnos.

1996 *El siglo de Luis XIV*, México, FCE.

Cráneos de tzompantli bajo la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México

Ana Solari*

RESUMEN: *A partir de los trabajos de rescate arqueológico efectuados entre los años 1991 y 1996 por el Programa de Arqueología Urbana debajo de la Catedral y el Sagrario metropolitanos de la Ciudad de México, se han podido registrar y recuperar numerosos vestigios del antiguo Recinto Sagrado de México-Tenochtitlan. Se presentan aquí los resultados de las investigaciones realizadas a partir de un grupo de cráneos de tzompantli, es decir, cráneos con perforaciones en sus huesos parietales y temporales y otras huellas de manipulación intencional diagnósticas procedentes de estas excavaciones. Los análisis efectuados en el Laboratorio de Antropología Física del Museo del Templo Mayor, sumados al contexto de hallazgo de los cráneos y al uso de información arqueológica y etnohistórica, permitieron reconstruir una posible ceremonia ritual asociada al tzompantli. La sucesión de ritos que conformaría esta ceremonia se iniciaría con los sacrificios humanos, pasando por la colocación de los cráneos en el tzompantli, y finalizaría con el entierro de cráneos decapitados y perforados como ofrendas a las deidades mexicas. El tzompantli dejaría de ser visto principalmente como una estructura donde se exhibían los cráneos de individuos sacrificados para integrarse en una compleja ceremonia ritual religiosa mexicana.*

ABSTRACT: *From the archaeological rescue carried out between years 1991 and 1996 by the Program of Urban Archaeology under the Cathedral of Mexico City and the Sagrario metropolitano, it has been possible to register and recover numerous remains from the old sacred city of Mexico-Tenochtitlan. The results of investigations into a group of tzompantli skulls skulls displaying drilling on their parietal and temporal bones as well as other traces of intentional manipulation, all proceeding from the excavation are presented here. The further analysis, which took place at the Laboratory of Physical Anthropology of the Templo Mayor museum, taken in conjunction with the context where the skulls were found and with the use of archaeological and ethno-historical information, allowed to re-construct a possible ritual ceremony associated with the tzompantli. The succession of rites forming this ceremony begin with human sacrifices, moving through the placement of the skulls on the tzompantli and ending with the burial of the drilled beheaded skulls, as an offering to the mexica gods. The tzompantli is no longer seen purely as a structure where skulls that belonged to sacrificed individuals were displayed, but also as an integrated part of a complex mexica religious ritual ceremony.*

* Becaria MAEC-AECID

Laboratorio de Antropología Física de la Facultad de Medicina de la Universidad de Granada. solari@correo.ugr.es

Agradezco a Juan Alberto Román Berrelleza, José Luis Salinas Uribe y demás autoridades del Museo del Templo Mayor; a Juan Alberto Román Berrelleza y José Luis Salinas Uribe del Museo de Templo Mayor; Salvador Guilliem Arroyo de Tlatelolco, José Álvaro Barrera Rivera del Programa de Arqueología Urbana, Amalia Attolini y Bertina Olmedo Vera del Museo Nacional de Antropología; a los doctores Daniel Olivera e Inés Gordillo de la Universidad de Buenos Aires; al doctor Miguel Botella del Laboratorio de Antropología Física de la Universidad de Granada.

Palabras clave: *cráneos humanos, Catedral metropolitana, ceremonia ritual, sacrificios humanos, tzompantli, ofrendas*

Key words: *human skulls, metropolitan Cathedral, ritual ceremony, human sacrifices, tzompantli, offerings*

INICIOS DE LAS INVESTIGACIONES

La Catedral y el Sagrario metropolitanos de la Ciudad de México están localizados dentro de lo que antiguamente fue el recinto ceremonial de la ciudad de México-Tenochtitlan, es decir que son edificios construidos, en parte, sobre estructuras arquitectónicas prehispánicas. Según Barrera Rivera [1999] estas edificaciones, al igual que todo el valle, han sufrido hundimientos debido a los movimientos tectónicos y a la extracción de agua del subsuelo. Además, este autor considera que la compactación del terreno, especialmente en esa zona, ha sido más acelerada debido al peso de los edificios que se localizan en ella. Esos son los principales motivos por los cuales el hundimiento del área ha sido desproporcionado, siendo más acelerado donde no existen basamentos prehispánicos.

Debido al hundimiento diferencial y sus efectos sobre la Catedral y el Sagrario metropolitanos, entre los años 1991 y 1996, el Programa de Arqueología Urbana (PAU) se encargó de realizar el rescate arqueológico de esas construcciones hispanicas. Las obras de rescate consistieron fundamentalmente en la excavación manual de 32 lumbreras (perforaciones circulares de 3.40 m de diámetro), 29 pozos (perforaciones de 80x80 cm en el Sagrario para la instalación de pilotes) y en el registro y recuperación de los elementos arqueológicos descubiertos durante las excavaciones.

En particular, los vestigios arqueológicos hallados durante las excavaciones de las lumbreras fueron abundantes y variados. Matos Moctezuma [2002] comenta que aparecieron pisos, en ocasiones superpuestos, así como muros, escalinatas con alfardas y un canal que corre a lo largo de las lumbreras 15, 19, 23 y 28. También fueron descubiertos restos de edificios, tanto de planta circular como rectangulares, algunos de ellos con altares y otros de gran tamaño. Entre las más importantes estructuras arquitectónicas se destacaron los hallazgos del extremo sur del cabezal poniente del Juego de Pelota y parte del muro en talud de la cancha. Asimismo, Barrera Rivera [1999] menciona que el registro arqueológico estuvo compuesto por:

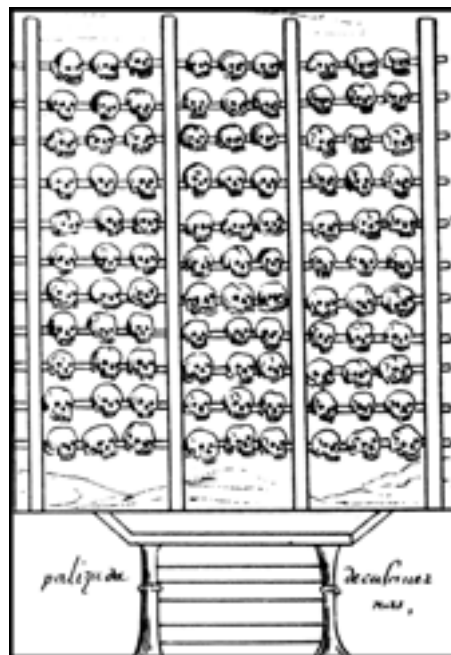
[...] más de 30 muros, en talud, rectos y circulares; más de 20 ofrendas; gran cantidad de pisos de estuco, de piedra laja, sillares y apisonados; canales de desagüe, banquetas, basureros, pilotes de madera coloniales y prehispánicos, clavos arquitectónicos, pintura mural, esculturas de piedra, basas, fragmentos de columnas, escalinatas, alfardas, una caja de madera, huesos humanos y de animales, objetos de madera, braseros, almenas, gran cantidad de cerámica prehispánica y colonial, carbón, muestras de tierra de las capas culturales y capas culturalmente estériles, lítica, etcétera [Barrera Rivera 1999:22].

En cuanto a la cronología, los investigadores consideran que aunque los restos arquitectónicos localizados bajo la Catedral y el Sagrario denotaban un constante auge en la construcción, fue posible señalar dos momentos principales de ocupación:

[...] uno más antiguo, que se situaría cronológicamente alrededor del año 1390 d.C., contemporáneo por lo tanto a la etapa II del Templo Mayor, dado que las construcciones desplantan a una profundidad que varía entre los 12 y los 8 metros, aproximadamente, y uno más reciente, que probablemente correspondería a la etapa V, fechada como 1480 d.C., aproximadamente, que parece estar entre los 8 y los 4 metros, contados a partir del piso de la feligresía [López Arenas, 2001:42].

Durante las excavaciones se recuperaron también una serie de cráneos humanos que presentaban evidencias concretas de haber sido colocados en alguno de los *tzompantli* (Figura 1) dentro del antiguo Recinto Sagrado de México-Tenochtitlan, es decir, cráneos con perforaciones en sus huesos parietales y temporales, así como otras huellas de manipulación intencional diagnósticas relacionadas. Ese grupo de cráneos humanos conformaron la muestra de estudio de una investigación centrada en una posible ceremonia ritual mexica asociada al *tzompantli* [Solari, 2005], cuyos principales resultados se exponen en el presente trabajo.

FIGURA 1



LOS CRÁNEOS DE TZOMPANTLI BAJO LA CATEDRAL

En el año 2004, con la colaboración y orientación del antropólogo físico José Luis Salinas Uribe (ENAH-Templo Mayor), tuve la oportunidad de observar personalmente todo el material óseo humano recuperado durante las excavaciones de la Catedral metropolitana que se encuentra almacenado en el Laboratorio de Antropología Física del Museo del Templo Mayor de la Ciudad de México. De todos los restos óseos humanos procedentes de las 32 lumbreras excavadas, se seleccionó la muestra de estudio compuesta exclusivamente por aquellos cráneos, completos o parciales, con evidencia de haber sido colocados en alguno de los *tzompantli* dentro del antiguo Recinto Sagrado de México-Tenochtitlan.

A partir de la muestra de estudio, se procedió al análisis antropofísico del material óseo humano, que consistió básicamente en la determinación del Número Mínimo de Individuos (NMI), la identificación de la edad y el sexo de cada individuo, y la observación macroscópica de los huesos craneales con lupa de 10 aumentos y bajo luz artificial directa en busca de las huellas de manipulación intencional humana *perimortem* presentes en los mismos (decapitación, desollamiento, descarnamiento, raspado, cortes, cocción, etc.) [Bass, 1987; Botella *et al.*, 1998; Brothwell, 1987; Ubelaker, 1989; White, 2000].

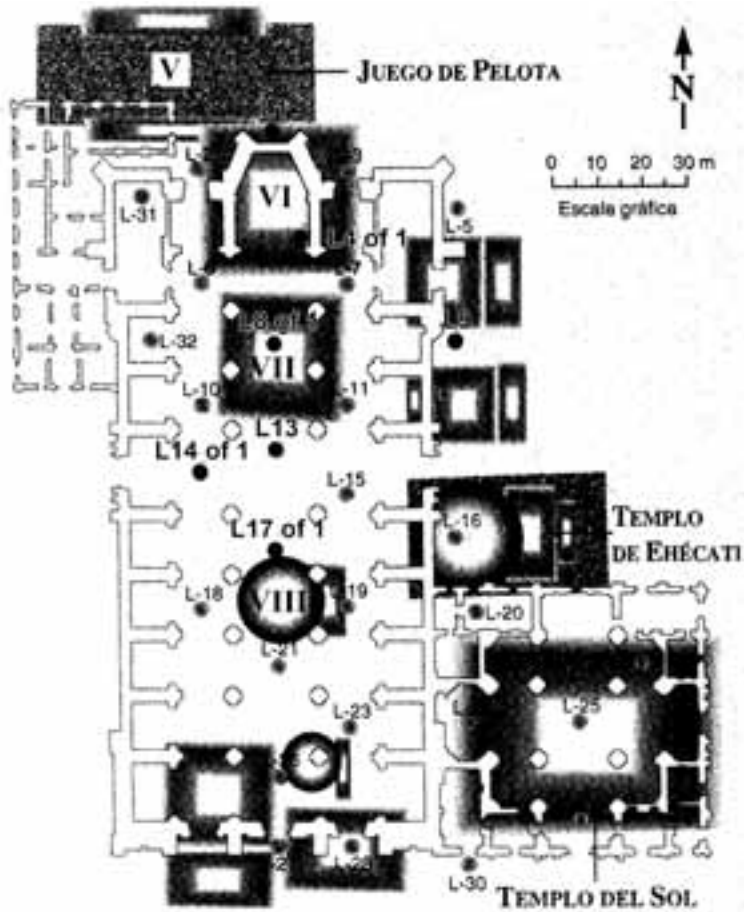
En siete de las 32 lumbreras excavadas bajo la Catedral metropolitana, solamente se recuperaron un grupo de cráneos humanos, completos y parciales, que presentaban perforaciones redondeadas en sus huesos parietales y temporales, así como otras huellas culturales diagnósticas (cortes, fracturas, alteraciones por el calor, golpes, etc.), evidenciando que posiblemente fueron expuestos en alguno de los *tzompantli* dentro del recinto ceremonial.

Los cráneos se hallaron distribuidos en las lumbreras 1, 4, 8, 9, 13, 14 y 17 (Figura 2), contabilizando un NMI de 15 individuos, entre completos y fragmentados. La mayoría se encontraron asociados espacialmente a diversas estructuras arquitectónicas prehispánicas que formaban parte del antiguo Recinto Sagrado de México-Tenochtitlan y estaban temporalmente relacionadas con el contexto prehispánico (nivel reciente) y de contacto prehispánico-colonial. Asimismo, algunos de los cráneos procedían de un contexto arqueológico de ofrendas enterradas pertenecientes, según la categorización de López Arenas [2001: 77-102], al grupo III de cráneos decapitados.¹

Del total de 15 individuos, siete corresponden a fragmentos de cráneos (lumbreras 1, 9 y 13) pertenecientes a sujetos adultos de sexo indeterminado que presentaron

¹ Todos los datos de las excavaciones de las lumbreras fueron proporcionados por el arqueólogo Barrera Rivera del Programa de Arqueología Urbana (PAU), y los datos de las ofrendas (lumbreras 4, 8, 14 y 17) fueron extraídos del trabajo de López Arenas [2001].

FIGURA 2



cortes en sus huesos parietales y otras huellas de manipulación intencional. El contexto arqueológico de hallazgo de esos fragmentos no se relacionó directamente con un contexto de ofrendas enterradas; además los fragmentos de las lumbreras 9 y 13 pertenecían a material de relleno colonial de origen prehispánico (Tabla 1).²

² Resulta importante aclarar que los fragmentos óseos de los seis individuos de las lumbreras 9 y 13 también pudieron provenir de un contexto primario de ofrendas enterradas en asociación a estructuras edilicias prehispánicas, pero debido a la remoción y re-depositación sufrida durante la época colonial hacia su contexto secundario de hallazgo no fue posible conocer su procedencia original.

TABLA 1
Muestra de estudio / cráneos de *tzompantli* de la Catedral metropolitana, México D. F.*

Número de individuos	Lumbrera	Elementos óseos	Edad / Sexo	Huellas de manipulación intencional
1	1	Frag. parietal izquierdo	Adulto / Indet.	Desollamiento, raspado, perforación del cráneo
1	4	Cráneo completo c/ mandíbula	25 años / fem.	Desollamiento, descarnamiento, perforación del cráneo, golpe <i>ante-mortem</i> , huesos cocidos
1	8	Cráneo completo sin mandíbula (cráneo 1)	25 a 30 años / masc.	Desollamiento, perforación del cráneo, fracturas, golpes <i>peri-mortem</i> , huesos cocidos
5	9	Frag. de cráneos: parietales, occipitales, frontales, temporales, etc.	Adultos / Indet.	Desollamiento, raspado, perforación del cráneo
1	13	Frag. parietal izquierdo	Adulto / indet.	Desollamiento, perforación del cráneo
5	14	Cráneos completos, semi-completos y vértebras (1A, 1B, 3B, 5, s/n)	1A: 20-25 años / fem. 1B: 22-25 años / fem. 3B: 14-16 años / fem. 5: 14-16 años / fem. s/ n: 20-25 años / masc.	Desarticulación, raspado, desollamiento, golpes, perforación del cráneo
1	17	Frontal y parietales	Adulto / indet.	Perforación del cráneo, huesos cocidos

* Nota: Los datos de la asociación espacio-temporal fueron aportados por Barrera Rivera

TABLA 1
...Continuación

Asociación espacial	Asociación temporal	Ofrenda	Contenido	Continente / Distribución interna
Estructura V	Contexto prehispánico - capa III - nivel reciente (1480 d.c)	No		
Ofrenda asociada a la estructura VI	Contexto prehispánico - capa III - nivel reciente (1480 d.c)	Si (of.1)	1 cráneo humano, fragmentos de cerámica, semillas.	Entre el relleno constructivo se encontró el cráneo asociado a los fragmentos de un brasero.
Ofrenda asociada a la estructura VII	Contexto prehispánico - capa III - nivel reciente (1480 d.c)	Si (of.1)	3 cráneos humanos y 13 mandíbulas.	Entre el relleno constructivo, sobre una capa de tezontle molido rojo estaban colocados los 3 cráneos formando un triángulo y alrededor las mandíbulas en forma dispersa.
Sin asociación directa con ninguna estructura	Relleno colonial - capa II	No		
Sin asociación directa con ninguna estructura	Relleno colonial - capa II	No		
Ofrenda enterrada entre las estructuras VII y VIII	Límite e/ contexto prehispánico - capa III - nivel reciente (1480 d.c) y relleno colonial - capa II	Si (of.1)	5 cráneos humanos, frag. de cerámica, frag. de navajillas de obsidiana, semillas y pigmento rojo.	Entre el relleno constructivo, sobre una capa de arcilla fina estaban colocados los cráneos, alrededor los fragmentos de cerámica y obsidiana, cubiertos por el pigmento rojo.
Ofrenda asociada a la estructura VIII	Contexto prehispánico - capa III - nivel reciente (1480 d.c)	Si (of.1)	Frag. de un cráneo humano y vértebras, 7 mandíbulas, semillas.	Entre el relleno constructivo, los elementos se encontraron de manera dispersa.

del PAU y los datos de las ofrendas han sido extraídos de López Arenas (2001).

Lumbrera 1. El material óseo consiste en un fragmento de parietal izquierdo, correspondiente a un individuo de edad adulta y sexo indeterminado. Presenta huellas intencionales de manipulación humana producidas con instrumentos líticos que evidencian actividades de desollamiento, raspado para la remoción del periostio y perforación del cráneo. Este fragmento, en principio, no estaba asociado a ninguna ofrenda, por lo que se carece de mayores datos sobre el contexto del hallazgo salvo por su asociación espacial con la estructura VI. Puede adscribirse temporalmente a la capa III contexto prehispánico nivel reciente (1480 dC).

Lumbrera 9. El material óseo consiste en numerosos fragmentos de cráneo que contabilizan un NMI de cinco individuos adultos de sexo indeterminado. Todos los huesos presentan huellas intencionales de manipulación humana que evidencian acciones de desollamiento, raspado y perforación del cráneo. Los restos óseos no estaban asociados a ninguna ofrenda y corresponden a material de relleno colonial de origen prehispánico.

Lumbrera 13. El material óseo consiste en un fragmento de parietal izquierdo correspondiente a un individuo de edad adulta y sexo indeterminado. El mismo presenta huellas de manipulación intencional humana que evidencian actividades de desollamiento y perforación del cráneo. El fragmento tampoco estaba asociado a ninguna ofrenda y además consiste en material de relleno colonial de origen prehispánico.

Por otra parte, ocho individuos (Figuras 3 a 10) corresponden a cráneos completos o parcialmente completos (lumbreras 4, 8, 14 y 17) de adultos (20 a 30 años) o adultos jóvenes (14 a 16 años), de los cuales cinco son de sexo femenino, dos masculino y uno indeterminado [Bass, 1987; Brothwell, 1987; Ubelaker, 1989; White, 2000]; algunos de ellos presentaron deformación cefálica intencional de los tipos tabular erecta y bilobulada [Dembo e Imbelloni, 1938; Román Berrelleza, 1990]. Todos los cráneos presentaron varios tipos de manipulación intencional *perimortem*: desollamiento, descarnamiento, raspado, perforaciones circulares en parietales y temporales derechos y/o izquierdos, fracturas, golpes, desarticulación y huesos cocidos (hervidos) [Botella *et al.*, 1998]; esos ocho individuos pertenecían a cuatro ofrendas del grupo III de cráneos decapitados [López Arenas, 2001:77-102]: ofrenda 1-lumbrera 4, ofrenda 1-lumbrera 8, ofrenda 1-lumbrera 14, ofrenda 1-lumbrera 17 (Tabla 1).

El grupo III de cráneos decapitados [López Arenas, op. cit.] se conforma por un total de siete ofrendas. Allí se destaca la presencia de cráneos humanos completos o fragmentados, con y sin perforaciones en la región temporo-parietal, así como de vértebras cervicales, maxilares y numerosas mandíbulas halladas en asociación directa con materiales heterogéneos (cerámica, semi-

llas, navajillas de obsidiana, pigmentos, etc.) enterrados en relación a diversas construcciones prehispánicas dentro del área que ocupaba el antiguo Recinto Sagrado de México-Tenochtitlan.

FIGURA 3



FIGURA 4



FIGURA 5



FIGURA 6



FIGURA 7



FIGURA 8

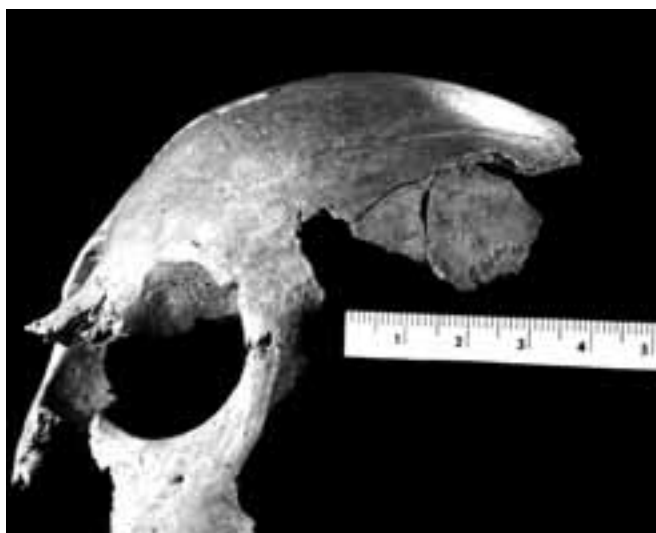


FIGURA 9



FIGURA 10



Lumbrera 4. El material óseo consiste en un cráneo completo con mandíbula correspondiente a un individuo de aproximadamente 25 años de edad y sexo femenino. Presenta huellas intencionales de manipulación humana que evidencian: (i) acciones de desollamiento y descarnamiento realizadas con navajillas de obsidiana; (ii) golpes en el maxilar derecho realizados con un

instrumento punzocortante; (iii) alteración térmica producto de la cocción de los huesos; y (iv) perforaciones del cráneo en ambos parietales y temporales. Este cráneo estaba espacialmente asociado con la estructura VI y correspondía temporalmente a la capa III contexto prehispánico nivel reciente (1480 dC). El cráneo pertenece a la ofrenda 1 localizada a una profundidad de 5.40 m, entre el relleno constructivo. El mismo se encontró recostado sobre su parietal derecho mirando hacia el oeste junto a fragmentos de un brasero de cerámica y semillas de tomate. Los materiales de la ofrenda fueron depositados sin orden aparente y en un solo nivel vertical de depósito.

Lumbrera 8. El material óseo consiste en un cráneo completo sin mandíbula correspondiente a un individuo de sexo masculino y edad aproximada entre 25 a 30 años. Presenta huellas intencionales de manipulación humana que evidencian actividades de desollamiento, golpes con un objeto punzocortante en ambos malares y con un objeto contundente en el frontal, y alteración térmica debido a la cocción de los huesos. También presenta perforaciones del cráneo en ambos parietales y temporales, y fracturas debido a la técnica de perforación mediante cincelado y golpes con un objeto contundente. El cráneo pertenece a la ofrenda 1 y se halló asociado a otros dos cráneos más sin perforaciones, junto a 13 mandíbulas con huellas de manipulación intencional. Dos de los cráneos estaban colocados en posición vertical, es decir, con la quijada sobre el piso. En conjunto formaban un triángulo equilátero, uno de ellos estaba orientado hacia el norte mientras que los otros se orientaban al este y al suroeste respectivamente. Las mandíbulas asociadas estaban dispersas sin ninguna orientación específica. La ofrenda estaba depositada sobre una capa muy fina de tezontle rojo molido entre el relleno constructivo a una profundidad de 5.15 m. Se determinaron dos niveles verticales en el depósito, el inferior constituido por la capa de tezontle rojo sobre el que se apoyaban los cráneos y las mandíbulas. La ofrenda estaba espacialmente asociada a la estructura VII y correspondía temporalmente a la capa III contexto prehispánico nivel reciente (1480 dC).

Lumbrera 14. A nivel general, el material óseo consiste en cinco cráneos, en su mayoría completos, incluyendo, en algunos casos, las primeras vértebras cervicales. De los cinco individuos de la lumbrera 14, cuatro son de sexo femenino (cráneos 1A, 1B, 3B y 5) y uno de sexo masculino (cráneo s/N). Dos de ellos pertenecen al rango de edad de 14 a 16 años (3B y 5), mientras que los otros tres están en un rango de 20 a 25 años de edad aproximadamente (1A, 1B y s/N). Todos presentan huellas de manipulación intencional humana que evidencian acciones de desollamiento, raspado, desarticulación, fracturas y perforaciones del cráneo. En todos los casos la perforación del cráneo se realizó únicamente en uno de los lados del

cráneo y no en ambos; cuatro de los individuos presentan la perforación en su parietal y temporal derechos (1a, 1B, 3B y s/N), mientras que sólo un individuo de sexo femenino de 14 a 16 años presenta la perforación en su parietal y temporal izquierdo (5).

Con respecto a las otras huellas de manipulación, el cráneo 1A presenta huellas de desarticulación en el atlas y el *foramen magnum* y huellas de raspado para la remoción del periostio; el cráneo 1B presenta huellas de desollamiento y una fractura con perforación del hueso parietal izquierdo, producto de un golpe con un instrumento punzocortante; el cráneo 3B no presenta ninguna otra huella de manipulación además de la perforación en el lado derecho del cráneo; el cráneo 5 sólo presenta huellas de raspado; y el cráneo s/N tampoco presenta otras huellas de manipulación además de la perforación en el lado derecho del cráneo. Otro dato es que cuatro de estos individuos tienen deformación cefálica intencional, dos del tipo tabular erecta (1A y 5) y dos del tipo bilobulada (1B y s/N).³

Los cinco individuos pertenecen a la ofrenda 1, excavada a una profundidad de 2.55 m en el espacio situado entre las estructuras VII y VIII. En cuanto a su ubicación cronológica, ésta se ubica entre las capas II y III, contextos colonial y prehispánico (nivel reciente). La ofrenda se localizó bajo un piso estucado, entre el relleno constructivo y sobre una matriz de arcilla fina. A su vez, estos cinco cráneos estaban asociados a otros restos óseos correspondientes a cuatro cráneos más sin perforaciones, así como a fragmentos de vasijas y un brasero de cerámica, fragmentos de navajillas de obsidiana, pigmento de color rojo y restos de semillas. Los cráneos se hallaron muy juntos en posición vertical. Se observaron dos niveles verticales en el depósito; en la parte inferior había una capa homogénea de material arcilloso sobre la cual se localizaban los cráneos y alrededor de ellos los fragmentos de vasijas y de brasero. Todos los materiales de la ofrenda estaban cubiertos con restos de pigmento rojo.

Dentro del grupo de ofrendas analizadas, ésta se destaca por el número de cráneos recuperados en la excavación. Al contabilizar los cráneos en el Laboratorio de Antropología Física del Museo del Templo Mayor, se determinó la presencia de nueve individuos asociados en esta ofrenda entre los cráneos completos y los fragmentados. Cinco de ellos fueron exhaustivamente analizados, pues corresponden a la muestra de cráneos perforados para el *tzompantli*; los otros cuatro consisten en cráneos completos sin perforaciones. Tres de ellos corresponden a infantes, dos de ocho o nueve años

³ Dos tipos comunes de deformación cefálica entre los grupos humanos prehispánicos del altiplano central mexicano según Román Berrelleza [1990].

aproximadamente y uno de cuatro a seis años. Los tres de sexo indeterminado, denominados cráneos 3A, 3C y 4 respectivamente. El otro cráneo sin perforaciones corresponde a un individuo de sexo masculino de 20 a 25 años de edad, denominado como cráneo 2.

Lumbrera 17. El material óseo consiste en una calota humana (frontal y parietales) perteneciente a un individuo de edad adulta y sexo indeterminado. Presenta huellas de manipulación intencional humana que evidencian la alteración por el calor debido a la cocción de los huesos y perforación del cráneo en ambos parietales. El fragmento de cráneo pertenece a la ofrenda 1, asociado con siete mandíbulas humanas y numerosos restos de semillas, depositados entre el relleno constructivo de manera dispersa y conformando un solo nivel vertical. La ofrenda se encontró sobre un piso estucado que era el desplante de la estructura VIII de planta circular, a una profundidad de 4.48 a 4.64 metros. Este material estaba espacialmente asociado con la estructura VIII y corresponde temporalmente a la capa III contexto prehispánico nivel reciente (1480 dC).

CEREMONIA RITUAL ASOCIADA AL TZOMPANTLI

La aproximación teórico-metodológica utilizada estuvo fundamentada, básicamente, en el cruce de un amplio rango de fuentes de datos independientes conceptual y metodológicamente de tipo etnohistórico, arqueológico y antropofísico. La consulta de fuentes históricas como la obra del cronista español fray Bernardino de Sahagún [2000], el análisis contextual del registro arqueológico asociado a los cráneos y el estudio antropofísico llevado a cabo sobre la muestra de estudio, posibilitaron la integración e interpretación de unos datos cuyos resultados obtenidos se exponen seguidamente de manera sintética.

La interpretación del hallazgo de un grupo de cráneos con perforaciones en sus huesos parietales y temporales, enterrados en un contexto de ofrendas, permitió plantear la hipótesis de la existencia de una ceremonia ritual asociada al *tzompantli*. La colocación de los cráneos en dicha estructura es considerada como un rito posterior al sacrificio humano [González Torres, 1985] y como tal, formaría parte de una compleja ceremonia ritual compuesta por la sucesión de varios ritos: el sacrificio humano, la colocación de cráneos en el *tzompantli* y el entierro de cráneos como ofrendas [Solari, 2005].

Con base en las definiciones de rito y ceremonia ritual propuestas por Cazeneuve [1971] y retomadas por López Luján [1993: 52-54], se considera el 'rito' como un acto individual o colectivo de carácter simbólico que se repite conforme a reglas invariables y cuya eficacia es de orden extra-empírico. Sin embargo, los ritos generalmente no se presentan de forma aislada, sino en secuencias definidas temporalmente y denominadas 'ceremonias rituales', las cuales consisten en

espectáculos largos y complejos conformados por la sucesión de varios ritos o elementos rituales.

En ese sentido, a continuación se propone discutir brevemente cada uno de los ritos constituyentes de la ceremonia ritual propuesta en vinculación al *tzompantli*.

PRIMER RITUAL: EL SACRIFICIO HUMANO

Siguiendo a González Torres [1985], en los rituales religiosos mexicas las ofrendas más preciadas eran los seres humanos. A través de la muerte ritual de un ser humano se establecía la comunicación con las deidades por medio de la energía liberada en el momento de la muerte. La sangre y el corazón eran las dos ofrendas más importantes obtenidas del sacrificio humano. Los dioses eran los destinatarios de los sacrificios. Los calendarios regían la realización cíclica de las ceremonias rituales, que además debían efectuarse en lugares sagrados para así poder establecer la comunicación con las deidades.

A su vez, de acuerdo con Matos Moctezuma [1998], en el análisis de los mitos nahuas se encuentra la justificación para la realización de los sacrificios humanos entre los mexicas, ya que es en estos rituales en los que se recreaban los mitos donde los dioses se sacrificaban para que el universo continuara su marcha, donde la muerte da origen a la vida, donde el ciclo natural de vida-muerte y creación-destrucción se repite constantemente.

Entonces, ¿qué lugar ocuparon las cabezas humanas dentro de los rituales de sacrificio humano para los mexicas? En principio, dentro de la muerte ritual de seres humanos la cabeza no jugó un rol importante; en cambio, la muerte por extracción del corazón fue la principal forma de sacrificio ritual humano. No obstante, en los ritos posteriores al sacrificio y en estrecha relación a la occisión ritual, la cabeza sí tuvo un papel destacado en ciertas ceremonias.

Al respecto, según fray Bernardino de Sahagún [2000] habría un total de siete fiestas, en los dos calendarios, en las que se practicaban sacrificios humanos y cuyos ritos posteriores consistían en la decapitación y colocación de cráneos en el *tzompantli*.

Seis de estas fiestas corresponden al calendario anual de 18 veintenas llamado *Xiuhpoualli*. Cada una de esas fiestas estaba dedicada a diferentes dioses a los que se honraba, entre otras formas, a través del sacrificio de seres humanos. Así es como durante la fiesta de *Tlacaxipehualiztli* se honraba a los dioses *Xipe Tótec* y *Huitzilopochtli*; durante *Tóxcatl* a *Tezcatlipoca* y *Huitzilopochtli*; durante *Xócotl huetzi* a *Xiuhtecuhtli* y *Yiacatecuhtli*; durante *Tepeíhuatl* a los dioses de los montes y a *Tláloc*; durante *Quecholli* a *Mixcóatl*; y durante *Panquetzaliztli* a *Huitzilopochtli*. En todos estos casos el tipo de muerte principal era la causada por la extracción del corazón, aunque en *Tlacaxipehualiztli* también se efectuaba el sacrificio gladiatorio y en *Xócotl huetzi* los sacrificados eran quemados vivos antes de que se les extrajera del corazón.

Con respecto a los ritos posteriores al sacrificio, en todas estas fiestas las víctimas eran decapitadas y sus cráneos colocados en los diversos *tzompantli* dentro del recinto ceremonial de acuerdo con los dioses honrados, pero también se llevaban a cabo otros tipos de ritos. En particular en *Tlacaxipehualiztli* las víctimas eran desolladas y, como también ocurría en *Xócotl huetzi*, se practicaba la antropofagia.

En relación a las víctimas, se sacrificaban cautivos en *Tlacaxipehualiztli*; imágenes de dioses en *Tóxacatl* y *Tepeihuitl*; esclavos y cautivos en *Xócotl huetzi* y *Panquetzaliztli*, y cautivos e imágenes de los dioses en *Quecholli*.

Por otra parte, a partir de los datos extraídos de la obra de Sahagún [2000], hay una fecha del calendario adivinatorio de 260 días llamado *Tonalpohualli*, en la cual también se sacrificaban seres humanos y sus cráneos eran expuestos en el *tzompantli*. Esta fecha que se repite cada 260 días es conocida como "2 caña". Al respecto, según el listado de los 78 edificios que componían el Recinto Sagrado de México-Tenochtitlan, habría dos *tzompantli* asociados a esta fecha, uno para los dioses *omacame* y el otro para el dios *Omácatl*, también llamado *Umácatl* [Sahagún, *op. cit.*].

SEGUNDO RITUAL: LA COLOCACIÓN DE CRÁNEOS EN EL TZOMPANTLI

Entre las prácticas realizadas con posterioridad a los sacrificios, las cabezas humanas comienzan a jugar el rol principal dentro del rito de la colocación de cráneos en el *tzompantli* y la ceremonia ritual asociada.

Desde el punto de vista religioso, los cráneos cumplían la función de ofrendas para las deidades mexicas y como tales se presentaban en forma de rituales religiosos para establecer una comunicación con la sobrenaturaleza. En cada uno de los siete *tzompantli* existentes dentro del Recinto Sagrado de México-Tenochtitlan se exponían, a manera de ofrenda, los cráneos de las víctimas sacrificadas en honor a ciertos dioses dentro del panteón mexica. Los cráneos se ofrecían a los dioses como dones para establecer una comunicación con ellos a través de un ritual religioso llevado a cabo en un tiempo y espacio específicos. Los *tzompantli*, como escenarios de actividad ritual, constituyeron áreas fronterizas entre el mundo de los hombres y el mundo de los dioses, convirtiéndose así en zonas liminares [López Luján, 1993].

El ofrecimiento de dones se hacía de manera pública y visible colocando los cráneos, decapitados y perforados por las sienes, en alguno de los siete *tzompantli* dentro del recinto ceremonial. El evento se realizaba en forma cíclica, dependiendo del dios honrado y de su respectiva festividad.

Hasta el momento no se han hallado evidencias directas de la presencia de ninguno de los siete *tzompantli* que menciona Sahagún [2000] en su obra. La ubicación y distribución de estas estructuras dentro del antiguo Recinto Sagrado de México-Tenochtitlan, así como las dimensiones o características de los mismos,

siguen siendo desconocidas hasta hoy debido, por una lado, a la destrucción sufrida durante la conquista y, por el otro, a las excavaciones parciales realizadas en la actualidad en el centro de la Ciudad de México, más exactamente en el área que antiguamente ocupaba el recinto ceremonial. La evidencia indirecta sobre la existencia de los *tzompantli* registrada en México-Tenochtitlan procede de los hallazgos de cráneos humanos, decapitados y perforados en sus huesos temporales y parietales, encontrados en las sucesivas excavaciones realizadas en el área, de los cuales los cráneos procedentes de la Catedral metropolitana son una pequeña muestra de ello.

TERCER RITUAL: EL ENTIERRO DE CRÁNEOS COMO OFRENDAS

De acuerdo con Matos Moctezuma [2002] los actos de ofrendamiento pueden tener una gran diversidad de expresión y cumplen la función de rendir culto a los dioses, así como de establecer una comunicación con la divinidad. Entre los diversos tipos de ofrendas, en este caso, se destaca el entierro de bienes debajo de o en asociación a estructuras edilicias con características especiales de sacralidad. Asimismo, dentro de este tipo de ofrendas lo que sobresale es el entierro de cráneos humanos completos, con o sin perforaciones para su colocación en el *tzompantli*.

Al respecto, se considera a la oblación como “el acto ritual de presentar algo (objetos, vegetales, animales u hombres) a un ser sobrenatural” [López Luján, 1993: 56]. En el caso mesoamericano y en algunas circunstancias específicas “algunas ofrendas son enterradas definitivamente en los lugares sacros con el objeto de conmemorar o consagrar monumentos, edificios y sucesos calendáricos, así como para rendir culto a las deidades” [López Luján, *op. cit.*].

Al igual que la colocación de cráneos en el *tzompantli*, las cabezas humanas tuvieron un importante papel entre los rituales de oblación mexicas. Dentro de los cuantiosos y variados tipos de bienes ofrendados por los mexicas a sus dioses, existieron numerosos casos donde el elemento destacado dentro de la ofrenda lo constituyeron los cráneos humanos de individuos decapitados, con o sin perforaciones, aislados de otros segmentos corporales. Esto queda de manifiesto en las ofrendas del grupo III de cráneos decapitados de la Catedral metropolitana [López Arenas, 2001; Solari, 2005] y en algunas ofrendas del Complejo A del Templo Mayor [López Luján, 1993]. Sin duda, el significado y valor que los mexicas otorgaron a la cabeza humana determinó su importancia dentro de los tipos de bienes ofrendados.

En este sentido, para los antiguos nahuas la cabeza correspondía a uno de los tres centros anímicos del cuerpo humano donde estaba ubicada una de las tres entidades anímicas llamada *tonalli* [López Austin, 1996]. El *tonalli* consistía en una energía, sustancia o fuerza con múltiples características, funciones y significados determinantes en la vida del individuo al que pertenecía. Esta entidad

podía ser introducida en un ser vivo que no fuese su poseedor anterior, revitalizando e incrementando la fuerza del nuevo dueño. Además, la muerte violenta conducía a que los difuntos capturaran los *tonalli* de los vivos en beneficio del dios al que servían.

Dado que las cuatro ofrendas que contenían cráneos de *tzompantli* analizadas aquí consisten, casi exclusivamente, en cráneos humanos enterrados en asociación a diversos edificios dentro del antiguo Recinto Sagrado de México-Tenochtitlan, se considera que podría tratarse, como en el caso de Templo Mayor, de ofrendas de consagración de importantes edificios dentro del recinto ceremonial [López Luján, 1993]. Sin embargo, si las relacionamos con los otros dos ritos asociados a los sacrificios humanos y a la colocación de cráneos en el *tzompantli*, bien podrían estar vinculadas a rituales de conmemoración de sucesos calendáricos y/o de culto a las deidades [López Luján, *op. cit.*].

Lamentablemente, la información obtenida por medio de las excavaciones en la Catedral metropolitana no permite todavía inferir, de manera definitiva, cuáles eran algunos de los edificios prehispánicos que actualmente se encuentran enterrados bajo la Catedral y que antiguamente formaron parte del Recinto Sagrado de México-Tenochtitlan. Las cuatro ofrendas analizadas aquí están espacialmente asociadas con las estructuras arquitectónicas VI, VII y VIII (Figura 2). Al respecto, sólo me atrevo a sugerir la posibilidad de que estas estructuras podrían relacionarse con templos de los dioses asociados con los siete *tzompantli* existentes dentro del recinto ceremonial, puesto que a cada uno de estos dioses correspondía un *tzompantli* donde se exponían los cráneos de los individuos sacrificados en su honor frente a su templo correspondiente.

CONSIDERACIONES FINALES

A partir del estudio realizado sobre un particular grupo de hallazgos arqueológicos procedente de las excavaciones llevadas a cabo por el Programa de Arqueología Urbana en la Catedral metropolitana de la Ciudad de México, fue posible delinear la trayectoria del principal elemento del *tzompantli*: los cráneos humanos. Se trató de definir el proceso que estos cráneos atravesaron y determinar, al menos provisoriamente, ciertas etapas rituales por las cuales pudieron haber pasado. El contexto arqueológico de procedencia de algunos de estos cráneos, con perforaciones en sus huesos parietales y temporales, correspondió a una última instancia dentro de la ceremonia ritual: el entierro de cráneos humanos como ofrendas (lumbreras 4, 8, 14 y 17). Se destacan asimismo las instancias anteriores y directamente relacionadas: la colocación de cráneos en la estructura del *tzompantli*, y los sacrificios humanos [Solari, 2005].

Las cabezas humanas como centros anímicos portadores de una entidad anímica en particular, el *tonalli* [López Austin, 1996], fueron para los mexicas ofren-

das dedicadas a sus dioses en diversos rituales religiosos asociados dentro de una ceremonia ritual mayor. En consecuencia, la colocación de cráneos en el *tzompantli* formaría parte de un rito religioso asociado con otros, conformando entonces una compleja ceremonia ritual dentro de la sociedad y religión mexicana [Solari, 2005].

Al menos en siete fiestas de los dos calendarios se sacrificaban seres humanos, la más importante ofrenda dedicada a los dioses. Posteriormente, estas víctimas eran decapitadas y sus cabezas expuestas en los siete *tzompantli* que formaban parte del Recinto Sagrado de México-Tenochtitlan. Los mismos dioses celebrados y honrados en las fiestas, a través de la ofrenda de seres humanos sacrificados, tenían sus respectivos *tzompantli* dentro del recinto ceremonial para que las cabezas de los individuos decapitados en su honor fueran expuestas y ofrecidas para ellos a la vista y en pública exposición.

Estas ceremonias se repetían de acuerdo a los ciclos de los calendarios y por lo tanto se repetían también los sacrificios, las decapitaciones y las cabezas expuestas en los diversos *tzompantli*. Debido a esto, los cráneos en algún momento eran retirados de estas estructuras para colocar los nuevos, pero algunos de estos cráneos todavía tenían otra función que cumplir. Este ciclo de ofrendas se cerraba cuando los cráneos eran enterrados en asociación espacial con edificios dentro del recinto ceremonial que, en principio, podrían corresponder a los mismos dioses honrados en los rituales anteriores. Diferentes rituales para honrar a las mismas deidades a través de una ofrenda en particular: los cráneos humanos.

A modo de síntesis, en vista de los resultados obtenidos a través del análisis de los restos óseos procedentes de la Catedral metropolitana, fue posible sugerir que los 15 individuos de las lumbreras 1, 4, 8, 9, 13, 14 y 17 correspondían a individuos sacrificados. Esos individuos constituidos por jóvenes y adultos de ambos sexos, fueron en algún momento víctimas sacrificadas para honrar a diversos dioses mexicanos en sus respectivas festividades calendáricas. Las huellas de manipulación intencional humana presentes en los cráneos que componían la muestra de estudio no evidenciaron de manera directa la práctica del sacrificio humano, sobre todo si se toma en cuenta que la principal forma de sacrificio ritual fue la muerte por extracción del corazón. Al considerar esas huellas como evidencia de prácticas efectuadas *postmortem* asociadas a los ritos posteriores al sacrificio humano [González Torres, 1985], tales como la colocación de cráneos en el *tzompantli*, el desollamiento, la decapitación o la antropofagia, resulta factible plantear que se trata de individuos sacrificados.

Luego de ser sacrificados, los 15 individuos de la muestra fueron sometidos a diversos tratamientos *postmortem* para ser expuestos como ofrendas en el *tzompantli* [Botella *et al.*, 1998]. El hallazgo de cráneos humanos completos o fragmentados con evidencias de manipulación intencional humana, tales como decapitación y perforación de los huesos parietales y temporales, son prueba suficiente para considerar que se trata de cráneos de *tzompantli*.

Para el caso de las ofrendas enterradas, cabe recordar que no todos los individuos corresponden a un contexto de ofrenda. Sólo ocho individuos procedentes de las lumbreras 4, 8, 14 y 17 pertenecen a cuatro ofrendas recuperadas entre el relleno constructivo durante las excavaciones de la Catedral metropolitana. Aún siendo una muestra pequeña y restringida, los cráneos de estos individuos permitieron sugerir la posibilidad de que dichos sujetos, después de ser sacrificados, posteriormente decapitados y sus cabezas colocadas en el *tzompantli*, fueron retirados para ser finalmente enterrados como ofrendas a los dioses mexicas junto a otros cráneos sin perforaciones y diversos elementos asociados, como evidenció el contexto arqueológico del hallazgo.

Por último, es interesante resaltar que, de los 15 individuos que componen la muestra de estudio, algunos cráneos fueron enterrados como ofrendas mientras que otros no tuvieron, en principio, el mismo destino.⁴ A su vez, entre los cráneos enterrados como ofrendas hay algunos con perforaciones asociadas al *tzompantli* y también otros cráneos decapitados pero sin perforaciones [López Arenas, 2001]. Por lo tanto, queda claro que no todos los cráneos de los individuos decapitados fueron colocados en el *tzompantli*, ni todos los cráneos de *tzompantli* fueron exclusivamente enterrados como ofrendas. Todo ello parece apuntar a la multiplicidad de variantes rituales relacionadas probablemente con disímiles fines de oblación, y nos abre, en consecuencia, un abanico de posibilidades para continuar investigando.

BIBLIOGRAFÍA

Bass, William M.

1987 *Human Osteology: A Laboratory and Field Manual of the Human Skeleton*, Columbia, Missouri Archaeological Society.

Barrera Rivera, José A.

1999 "El rescate arqueológico en la Catedral y el Sagrario metropolitanos de la Ciudad de México", en Matos Moctezuma (Coord.), *Excavaciones en la Catedral y el Sagrario metropolitanos: Programa de arqueología urbana*, México, INAH, pp. 21-49.

Botella, Miguel C., Inmaculada Alemán y Silvia A. Jiménez

1998 *Los huesos humanos. Manipulación y alteraciones*, Ediciones Bellaterra.

Brothwell, D.R.

1987 *Desenterrando huesos*, México, FCE.

Cazeneuve, Jean

1971 *Sociología del rito*, Buenos Aires, Amorrortu editores.

Dembo, A. y J. Imbelloni

1938 *Deformación intencional del cuerpo humano de carácter étnico*. Sección A, t. III, Buenos Aires, Humanoir.

⁴ Dada la remoción y re-depositación en tiempos de contacto prehispánico-colonial, no se debe descartar la posibilidad de que dichos restos óseos humanos también procedieran de un contexto primario de depositación de ofrendas enterradas.

Durán, fray Diego de

1951 [1867-1880] *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*, 3 vol., México, Editorial Nacional.

González Torres, Yólotl

1985 *El Sacrificio humano entre los mexicas*, México, FCE, INAH.

López Luján, Leonardo

1993 *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, INAH.

López Austin, Alfredo

1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, vol. I y II, México, IIA-UNAM.

López Arenas, Gabino

2001 *Rescate arqueológico en la Catedral y el Sagrario Metropolitanos: Estudio de las ofrendas*, tesis de licenciatura en Arqueología, México, ENAH / INAH.

Matos Moctezuma, Eduardo

1997 *Muerte a filo de obsidiana*, México, FCE.

1998 *Vida y muerte en el Templo Mayor*, México, Asociación Amigos del Templo Mayor, FCE.

2002 *Estudios Mexicas*, vol. I, ts. 1, 2 y 3, México, El Colegio Nacional.

Román Berrelleza, Juan Alberto

1990 *Sacrificio de niños en el Templo Mayor*, México, GV Editores, INAH.

Sahagún, fray Bernardino de

2000 [1570-1582] *Historia general de las cosas de Nueva España*, ts. I, II y III, Cien de México. Conaculta.

Solari, Ana

2005 *Los tzompantli del Recinto Sagrado de México – Tenochtitlan*, tesis de licenciatura inédita en Ciencias Antropológicas orientación Arqueología, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

Ubelaker, Douglas, H.

1989 *Human Skeletal Remains. Excavation, Analysis, Interpretation*, Washington, Taraxacum.

White, Tim, D.

2000 *Human Osteology*, California, Academic Press.

FIGURAS Y TABLAS⁵

Figura 1. El Tzompantli según Fray Diego de Durán [1951]

Figura 2. Distribución de lumbreras, estructuras prehispánicas y ofrendas con cráneos de tzompantli-Nivel Reciente (1480 d.c). (Extraído y modificado de Matos Moctezuma 2002, T.3: 79)

Figura 3. Vista lateral izquierda del cráneo: ofrenda 1-lumbrera 4 (MTM)

Figura 4. Vista lateral derecha del cráneo: ofrenda 1-lumbrera 8 (MTM)

Figura 5. Vista lateral derecha del cráneo 1A: ofrenda 1-lumbrera 14 (MTM)

Figura 6. Vista frontal del cráneo 1B y vértebras cervicales: ofrenda 1-lumbrera 14 (MTM)

Figura 7. Vista lateral derecha del cráneo 3B: ofrenda 1-lumbrera 14 (MTM)

Figura 8. Vista lateral izquierda del cráneo 5: ofrenda 1-lumbrera 14 (MTM)

Figura 9. Vista lateral derecha del cráneo s/n: ofrenda 1-lumbrera 14 (MTM)

Figura 10. Vista lateral izquierda del cráneo: ofrenda 1-lumbrera 17 (MTM)

Tabla 1. Muestra de estudio / cráneos de tzompantli de la Catedral metropolitana, México D.F.

⁵ Las fotografías fueron tomadas por la autora. Todo el material óseo pertenece al Museo del Templo Mayor (MTM) de la Ciudad de México. D.F.

Empoderamiento de las mujeres indígenas de Tabasco. El papel de los fondos regionales de la CDI

María de los Ángeles Pérez Villar

Verónica Vázquez García

Emma Zapata Martelo

Colegio de Postgraduados, Campus Montecillo, Texcoco, Estado de México*

Resumen: La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) apoya a mujeres indígenas mediante proyectos productivos, actividades de capacitación y fortalecimiento organizativo. El presente artículo analiza el papel que juega esta institución en el empoderamiento de mujeres chontales de Tabasco, identificando los factores que lo impulsan o inhiben. Se trabajó con siete grupos del Fondo Regional de Mujeres Chontales (FRMCh), organización reconocida por su solvencia financiera. La información se obtuvo mediante observación participante; ocho grupos focales y 32 entrevistas a profundidad con mujeres; y seis entrevistas semi-estructuradas a los operadores de los fondos. Los resultados se presentan en tres ejes: las relaciones al interior de los grupos de mujeres, las oportunidades de desarrollo personal que ofrece la CDI y la forma de operar de ésta. Se concluye que, a pesar de algunas carencias en la forma de operar de la institución (falta de diagnóstico y seguimiento, escaséz de personal especializado en el tema de género), algunas mujeres han desarrollado habilidades autogestivas y se han apropiado de sus proyectos. Asimismo, algunas se han beneficiado de la capacitación en el manejo de sus proyectos y en el tema de los derechos de las mujeres. Es necesario que estas acciones lleguen a más mujeres e incorporen, de manera explícita, la perspectiva de género para contribuir de manera más efectiva a su empoderamiento.

Abstract: *The Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) supports indigenous women through productive projects; training activities; and by strengthening their organizations. This paper analyzes the role of this institution in promoting the empowerment of Chontal women living in Tabasco. Research was conducted with seven groups that belong to the Fondo Regional de Mujeres Chontales (FRMCh), an organization that has been acknowledged for its financial solvency. Data were obtained through participant observation; eight focal groups and 32 interviews with women; and six semi-structured interviews with male and female fund operators. The results are discussed along three axis: the relationships within women's groups; the opportunities for personal development that the CDI offers to women, and the way it operates. The paper concludes that, in spite of some deficiencies in such operation, some women have developed self-management abilities and have taken control of their projects. Some have also benefited from training activities in project management and women's rights. However these actions must reach a larger number of women and must clearly incorporate a gender perspective in order to empower them more effectively.*

* Correos electrónicos: anpv73@hotmail.com; vvazquez@colpos.mx; emzapata@colpos.mx

Palabras clave: *género, empoderamiento, mujeres indígenas, Tabasco*

Key words: *gender, empowerment, indigenous women, Tabasco*

INTRODUCCIÓN

Los estudios sobre el empoderamiento femenino tienen sus orígenes en la literatura denominada MED (Mujeres en el Desarrollo) y GED (Género en el Desarrollo). El enfoque MED, predominante en los años setenta, sostenía que las mujeres eran un capital humano que se encontraba desaprovechado. Las políticas diseñadas desde este enfoque intentaron incorporar a las mujeres al “desarrollo” sin cuestionar la carga de trabajo que se les generaba [Portacarrero, 1990]. Poco a poco se supo que las mujeres ya participaban en diversas actividades productivas, pero en los niveles más bajos del sistema económico y sin que su trabajo fuera reconocido. Estos cuestionamientos dieron origen al enfoque GED, que empieza a difundirse a fines de los años ochenta. Éste conduce a una creciente conciencia sobre las desigualdades de género, clase y etnia en los países que en aquel entonces conformaban el “tercer mundo”. Se empieza a ver a las mujeres como actrices importantes de sus grupos económicos y a diseñar políticas que realmente atiendan sus necesidades [Portacarrero, 1990; Martínez, 2000].

La perspectiva de GED se ocupa de las relaciones de género en situaciones culturales e históricas concretas. Incluye, en la agenda para el cambio, las necesidades estratégicas de las mujeres, propugnando modificar relaciones de desigualdad [Nazar y Zapata, 2000]. GED analiza el papel de éstas tanto en el ámbito productivo como en el reproductivo, con el fin de que la política pública no genere nuevas cargas de trabajo para ellas. En su propuesta introduce dimensiones cualitativas, quizá no medibles, del desarrollo, como por ejemplo la importancia de la autonomía femenina, y la necesidad de promover una democracia participativa donde la brecha entre líderes y “masas” sea eliminada para que la gente se convierta en sujeto de sus propios mundos, más que en objeto de mundos ajenos [Pérez, 2001].

GED concibe a las mujeres como sujetos activos e impulsores de cambios y propone al empoderamiento femenino como estrategia para superar las limitaciones del enfoque MED. Para Young [1997], el empoderamiento consiste en facilitar el control de las mujeres sobre los procesos que afectan sus vidas, lo que les permitirá asentar sus propias agendas, organizarse para ayudarse unas a otras y elevar demandas de apoyo al Estado y de cambio en la sociedad. El empoderamiento reconoce la necesidad de aumentar el poder de las mujeres, conceptualizado en términos de auto-confianza para influir en el cambio político y social a través del control de recursos materiales y no materiales [Hidalgo, 1999].

El objetivo de este trabajo es analizar el papel que juega la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), en particular su Programa de

Fondos Regionales, para facilitar el proceso de empoderamiento de mujeres indígenas del municipio de Nacajuca, Tabasco. Se eligió esta institución debido a que en sus lineamientos reconoce la importancia de las mujeres en el desarrollo económico, social y cultural del país. La CDI se propone apoyar sus actividades a través de los siguientes cursos de acción: proyectos productivos con viabilidad técnica, financiera y comercial, la formación integral de la mujer mediante la capacitación y el desarrollo empresarial, el fortalecimiento de la organización de las mujeres y la coordinación con diversos programas públicos y privados [CDI, 2006].

El Programa de Fondos Regionales Indígenas (FRI) es el instrumento de política federal orientado a atender las necesidades de financiamiento de organizaciones indígenas para llevar a cabo actividades productivas. Estas instancias, en muchos casos, han sido el único apoyo a iniciativas que permiten reemplazar esquemas de producción desventajosos por procesos comunitarios que impactan, de manera positiva, la economía local [FRI, 2004]. El reglamento de los FRI sostiene que al menos 10% de los grupos apoyados deben estar conformados por mujeres. Se eligió trabajar con el Fondo Regional de Mujeres Chontales (FRMCh), porque de los nueve fondos que operan en el estado de Tabasco es el único constituido sólo por mujeres.

El FRMCh es una asociación de diversas organizaciones cuyos principales objetivos son: gestionar recursos para el financiamiento de proyectos productivos rentables y recuperables, realizar eventos de capacitación para sus agremiadas, mejorar los niveles de bienestar social y fortalecer la organización de las mujeres en sus respectivas comunidades. El Fondo se creó en noviembre de 2002, y en diciembre de 2003 se constituyó en asociación civil con el nombre de "Nich Ixim" (flor de maíz) *Consejo de Mujeres Chontales A.C.* Inició con 14 organizaciones y en la actualidad cuenta con 73. El FRMCh se ha consolidado como uno de los mejores programas de la región, al beneficiar a grupos de mujeres indígenas mediante proyectos productivos con capacidad de recuperación financiera.

MARCO CONCEPTUAL: IMPULSORES E INHIBIDORES DEL EMPODERAMIENTO

El empoderamiento se manifiesta como una redistribución del poder, ya sea entre naciones, clases, razas o entre géneros. En lo que respecta a las mujeres, constituye una estrategia para desafiar la ideología patriarcal, transformar estructuras e instituciones que refuerzan la discriminación de género y capacitar a las mujeres pobres para que accedan a información y recursos clave para su desarrollo personal [Batliwala, 1997]. El concepto de empoderamiento tiene una relación directa con el de autonomía, entendida como un proceso de negociación con otros espacios, entre ellos el Estado, y no como individualización y separación [León, 1997].

El modelo de empoderamiento de Rowlands [1997] ubica al proceso de empoderamiento en tres dimensiones; la personal, la colectiva y la de las relaciones

cercanas. La primera abarca los avances en el ámbito de la mujer como persona; la segunda, de la organización a la que pertenece; y la tercera, a las relaciones que establece con su familia. Los factores impulsores e inhibidores son los que, como su nombre lo dice, promueven u obstaculizan el empoderamiento. Identificar estos factores es crucial para avanzar en la equidad de género. Algunos estudios realizados con mujeres rurales mexicanas [Hidalgo, 1999; 2005; Martínez, 2000; Pérez, 2001; Vázquez *et al.*, 2002; Zapata *et al.*, 2002; Zapata *et al.*, 2003; Olivares, 2006] han hecho esta labor, contribuyendo de manera importante a dilucidar qué tipo de situaciones y organizaciones favorecen el empoderamiento femenino; sin embargo, la mayoría han sido realizados con mujeres apoyadas por asociaciones civiles más que por organismos de gobierno. Además, dichos estudios no han examinado en detalle de dónde proviene cada factor, es decir, si son producto de la interacción de las mujeres con la organización que promueve ciertas actividades del núcleo familiar o de ambos y en qué medida.

El presente estudio pretende analizar el papel que juega una institución de gobierno que tiene un discurso favorable a la equidad de género en el empoderamiento de las mujeres. Esto es importante porque, según Hidalgo [1999], algunos impulsores operan en el ámbito familiar, por ejemplo el apoyo de la pareja en las actividades de la mujer, pero es a partir de las instituciones donde se tiene el potencial de impulsar cambios de tipo macrosocial.

METODOLOGÍA

El diseño de la investigación fue de tipo cualitativo. Ésta pretende capturar el significado de determinados fenómenos sociales para los actores inmersos en ellos; en este caso, el fenómeno de nuestro interés fue el empoderamiento femenino. A través de la observación y el análisis de los testimonios recogidos, fuimos construyendo su significado para las mujeres, así como el papel que le atribuyen a la CDI en su proceso de empoderamiento.

Para recabar datos se utilizaron los siguientes métodos: observación participante, grupos focales y entrevistas (a profundidad y semi-estructuradas). Mediante la primera quisimos capturar los principios sociales que organizan las socias del FRMCh. Las observaciones fueron anotadas en un diario de campo. Con los grupos focales nuestro objetivo fue generar discusión sobre el empoderamiento a partir de las experiencias de las mujeres. Por último, realizamos dos tipos de entrevistas; a profundidad y semi-estructuradas. Las primeras fueron utilizadas con las socias a partir de un guión temático que nos permitió explorar sus propias interpretaciones sobre el empoderamiento, especialmente con aquellas que se expresaron poco en los grupos focales. Por su parte, las entrevistas semi-estructuradas se realizaron con técnicos del Centro Coordinador de Desarrollo Indígena de Nacajuca (CCDI-Nacajuca) y del FRMCh con ayuda de un guión más estructurado, debido a que disponían de menos tiempo.

Tanto los grupos focales como las entrevistas fueron grabadas y transcritas para su codificación y análisis con el programa ATLAS Ti. 4.2, el cual nos permitió clasificar ordenadamente los temas que fueron surgiendo a lo largo del trabajo de campo. Los nombres de los informantes fueron cambiados para garantizar su confidencialidad.

El Cuadro 1 presenta información sobre cómo y con quién fueron aplicados cada uno de los métodos. El Cuadro 2 enlista el nombre de cada grupo, su giro y la comunidad en donde opera, todas pertenecientes al municipio de Nacajuca y habitadas por indígenas maya-chontales.¹ Estos siete grupos conforman 10% del total de 73 que forman parte del FRMCh. Por su parte, cinco de los técnicos entrevistados (tres hombres y dos mujeres) laboran con la CCDI-Nacajuca y una trabaja para el Consejo de Mujeres Chontales A.C.

CUADRO 1
Total de entrevistas

Técnicas de campo utilizadas	Socias	Técnicos
Observación	X	---
Grupos focales	8	---
Entrevistas	32	6

Fuente: Elaboración propia con datos de trabajo de campo (marzo-mayo 2006).

CUADRO 2
Entrevistas a socias de grupos

Número de socias	Comunidad	Nombre grupo	Giro
4	San Isidro	La voz de los chontales	Artesanías
4	Pastal	Mujeres unidas del Pastal	Cría de lechones
3	Olcuatitan	Las Flores	Papelería y mercería
5	Olcuatitan	Taller artesanías "Valeria"	Artesanías
3	Tecoluta	Mujeres de lucha	Tienda comunitaria
3	San Simón	Silvestre	Ganado
6	Guaytalpa	Esperanza	Cerdos de engorda
4	Consejo	---	Directivas

Fuente: Elaboración propia con datos de trabajo de campo (marzo-mayo 2006).

¹ El término *chontal* es un vocablo mexicano que significa "extranjero". Se autodenominan

Las 32 mujeres entrevistadas tienen un promedio de tres hijos. La mayoría (82%) son casadas o viven en unión libre; el resto son solteras (15%) o viudas (3%). Se trata de mujeres jóvenes que en su mayoría saben leer y escribir, y con un promedio de edad de 37.5 años; la mayoría (62%) tiene menos de 40 y buena parte de las restantes (29%) están entre los 41 y los 50 años; las demás (9%) tienen más de 50. En lo que respecta al nivel de escolaridad, 6% de las mujeres tienen licenciatura, 12% bachillerato o carreta técnica, 24% secundaria y 49% tiene estudios de primaria que van desde segundo grado hasta la primaria completa. El 9% restante no asistió a la escuela.

En Guaytalpa, San Isidro y Olcuatitán (grupo de papelería y mercería) se concentran las socias más jóvenes (50% son menores de 30 años) y con los niveles más altos de escolaridad (licenciatura, carrera técnica y bachillerato). Como se verá más adelante, estos dos factores van a influir de manera positiva en su empoderamiento.

IMPULSORES E INHIBIDORES DEL EMPODERAMIENTO

La información obtenida en campo fue organizada en tres grandes áreas, dentro de las cuales hay factores que impulsan o inhiben el empoderamiento. Éstas son: 1) el tipo de relaciones sociales que se dan al interior de cada grupo, 2) las oportunidades de desarrollo personal para las mujeres que ofrece la institución, en este caso la CDI, y 3) la forma de operar de ésta. En el resto del artículo analizamos, con apoyo en los testimonios recogidos, estas tres áreas.

LAS RELACIONES AL INTERIOR DE LOS GRUPOS:

SOMOS MUJERES UNIDAS Y LUCHAMOS

En esta área encontramos tres impulsores del empoderamiento; la capacidad autogestiva, la apropiación de las mujeres del proyecto y el sentimiento de unidad al interior del grupo. A continuación desarrollamos cada uno de ellas.

La autogestión se manifiesta en la capacidad de las mujeres para realizar trámites y diligencias ante alguna institución, de manera individual o colectiva, con el fin de obtener algún producto o servicio para el buen funcionamiento y mejoramiento de su organización. Dos de los técnicos entrevistados la describen así:

[...] hay muchas mujeres que realmente le entran al trabajo, se empoderan del proceso [sic] e inclusive no se quedan así, si les das dos cosas y ellas ya tienen cuatro, ah porque ya fueron a verlo ante otra instancia. La mujer realmente toma los procesos,

yokot'anob o *yokot'an*, que significa "el pueblo que habla yoko ochoco". Se consideran descendientes de los olmecas históricos [Uribe, 2003:57].

los asimila, los aprende y entonces ya como que ellas ya son más inteligentes de buscar otras alternativas fuera de esta institución. Podemos hablar de un proceso de empoderamiento y de un proceso de autogestión, de la misma gente, de los grupos de mujeres [Técnico CCDI-Nacajuca, mayo, 2006].

Las mujeres se han aventado ellas a hacerlo y han tenido resultados, por ejemplo han solicitado una fábrica, una tienda y ellas solas, es decir solas en el sentido de que ellas hacen los trámites, van a contactar a los proveedores, negocian, platican, van y compran ya esos espacios que antes na' más el hombre lo podía hacer. Las mujeres deben de participar, de tomar las riendas en el sentido de definir el rumbo [Técnico CCDI-Nacajuca, mayo, 2006].

Según una socia perteneciente al grupo de papelería y mercería de Olcuatitán, una de las razones por las cuales la autogestión se da es porque las mujeres conciben el negocio como "propio":

[...] vemos qué hace falta [...] nos preocupamos porque no nos haga falta y tenemos que estar [al] pendiente. Y si es necesario ir a gestionar ante la institución para que nos den apoyo o capacitación [...] tratamos para tener un buen proyecto, preocuparnos por salir adelante, porque es un negocio propio, es nuestro [Martina, Olcuatitán, junio, 2006].

Según Cecilia, integrante del mismo grupo, el haberse mantenido unidas para gestionar recursos "da seguridad" a las mujeres:

Al principio, cuando empezamos, nos costaba trabajar organizadas así en equipo, a pesar de que sí estábamos comprometidas con el grupo y las demás compañeras, pero sólo éramos nosotras, no había otros grupos en la comunidad. Ahora nos conocemos, de aquí del pueblo y de los otros y eso nos ayuda, nos da seguridad, porque estamos juntas, somos emprendedoras, podemos trabajar por nosotras mismas, porque estamos comprometidas, somos mujeres unidas y luchamos pues por lo que queremos [Cecilia, Olcuatitán, mayo, 2006].

Lucía, del grupo de artesanas de San Isidro, señala cómo la autogestión "abre espacios" a otras mujeres para que ellas también "se atreven a hablar":

Es importante que aprendamos pues a enseñarnos entre nosotras lo que sabemos, nuestras experiencias, así para que las otras compañeras también vayan perdiendo el miedo y hablar ante las autoridades o la institución a donde vayamos. Pero es importante poco a poco ir viendo como ya muchas empiezan a hablar y eso a mi me da gusto pues porque somos como maestras, porque vamos abriendo espacio a otras de las compañeras y se atreven ellas también a hablar con la gente, con las autoridades. Porque el trabajo en nuestro grupo es importante para nuestras familias y comunidades y es por eso que debemos valorar nuestro trabajo y juntas salgamos adelante [Lucía, San Isidro, mayo 2006].

Puede verse que el trabajo en equipo de las mujeres de Olcuatitán y San Isidro las ha llevado a avanzar en el empoderamiento tanto individual como

colectivo, puesto que saben que estando juntas han podido conseguir cosas que de manera individual no hubieran logrado. Hay que notar, además, que en estos grupos se encuentran las mujeres más jóvenes y con los grados de escolaridad más altos, lo cual sin duda les ha facilitado la gestión de recursos ante las autoridades. En este sentido, no sólo son los tres factores discutidos hasta aquí (capacidad autogestiva, apropiación del proyecto y unidad de grupo) los únicos que facilitan el empoderamiento: también está la tenacidad de las mujeres más jóvenes que, aunada a la confianza que les da “tener estudios”, permite que superen ciertos obstáculos, como la discriminación. En palabras de Lucía:

Yo siento que nos discriminan en las instituciones, primero porque somos mujeres y además por ser indígenas, eso a muchas mujeres pues las hace sentir menos y por lo mismo pues, no se sienten seguras ni capaces de gestionar cosas ante la institución, más a las mujeres que ya son más grandes, nosotras pues ahí estamos hasta que nos hagan caso [Lucía, San Isidro, mayo, 2006].

LAS OPORTUNIDADES DE DESARROLLO PERSONAL:

ME GUSTARÍA APRENDER DE OTRAS PERSONAS

Los fondos de la CDI otorgan recursos para proyectos productivos acompañados de talleres de capacitación para operarlos adecuadamente, lo que les da a las mujeres oportunidades para intercambiar experiencias. Tanto los talleres como los intercambios de experiencias son impulsores del empoderamiento, aunque las mujeres mencionaron algunos puntos que podrían hacerlos más eficientes, como veremos enseguida.

Durante 2005, con el apoyo del Instituto Tecnológico de la Zona Olmeca, se capacitó a los técnicos de los fondos que operan en el estado de Tabasco mediante seminarios en los que se trataron aspectos relacionados con las empresas rurales [CDI, 2006]. Esto permitió que los técnicos, a su vez, pudieran capacitar a algunas socias en áreas relacionadas con las necesidades de sus proyectos. La manera más común de hacerlo son los talleres, definidos por Guerrero [2003] como una forma de trabajo donde los participantes construyen su aprendizaje mediante ejercicios dirigidos a objetivos concretos.

Las seis socias del grupo La Esperanza y las cuatro del grupo Mujeres Unidas del Pastal recibieron asesoría sobre cría de cerdos y lechones, respectivamente. El primero es considerado uno de los grupos más exitosos por llevar sus pagos a tiempo. Alma relata el contenido del curso de capacitación:

Pues sobre la alimentación de los cerditos, la crianza que cada etapa tiene, lo del alimento que va por etapas, que primera etapa, que segunda etapa, tercera etapa, todo eso nos dieron antes de empezar el proyecto [...] Nos dieron esa de cómo íbamos a vender, fue cuando nos dieron el primer crédito [...] nos reunieron y ya nos dijeron

cómo íbamos a formar nuestro comité de la caja de ahorro, del trabajo de la tesore-ra, la secretaria o sea, cómo iba a funcionar nuestra organización [Alma, Guaytalpa, mayo, 2006].

Sin embargo, parece que la asesoría no es suficiente, porque no ayuda a las mujeres a resolver problemas y “a veces ni llega”:

El apoyo de la institución desde mi punto de vista no es muy bueno, porque lo que nos dan es nada más de darnos crédito, no nos ayudan si tenemos problemas, así para que podamos tener éxito en el trabajo y pues sí pedimos asesoría pues sí es tardado y a veces ni llega [...] [Alma, Guaytalpa, mayo, 2006].

Las integrantes de Mujeres Unidas del Pastal también valoran la capacitación recibida sobre manejo de lechones. Sin embargo, recalcan que necesitan capacitación de tipo administrativo:

Pues sí aprendimos algo de lo del trabajo con cerdos, pero yo creo que nos hacen falta otras capacitaciones para sabernos administrar y manejar mejor el negocio pues para tener un poco de ganancia [Mariana, Pastal, mayo, 2006].

Cuatro de las integrantes del Consejo Directivo del Fondo asistieron a un taller sobre violencia de género organizado por el Instituto Estatal de las Mujeres de Tabasco. Así describen la experiencia:

Pues fíjese que yo ahí en este curso que nos dieron de violencia me di cuenta de que no na' más son los golpes la violencia, sino que nos digan cosas así como de que estás gorda, quítate, y cosas así, eso nos dijeron, se llama sublime [sic], porque aunque no golpean a uno pues sí hace sentí mal [Carolina, mayo 2006].

Lamentablemente, el alcance de este taller fue limitado pues sólo asistieron las dirigentes del Consejo. Según Hidalgo [1999; 2005] la capacitación en derechos de las mujeres es vital para fomentar procesos de empoderamiento. La autora compara una organización que explícitamente incorpora la capacitación en cuestiones de género con otra que no lo hace, demostrando que las mujeres que han entrado en contacto con la teoría de género han tenido mayor oportunidad de transformar su situación de vida. Tienen más confianza en sí mismas, son más asertivas en la defensa de sus derechos y tienen mayor control sobre su sexualidad y movilidad física [Hidalgo, 2005]. Es probable que algo similar ocurra en Tabasco, por lo que es necesario aumentar el número de socias que acuden a este tipo de capacitaciones.

Otro problema identificado por las mujeres es que la capacitación y el arranque de los proyectos no siempre van de la mano. En otras palabras, no todos los grupos han recibido las asesorías antes de iniciar sus actividades, muchas veces

porque los técnicos parten de la idea de que ellas ya conocen el manejo o que sus maridos se encargarán de enseñarles. Evidentemente, esta presunción obstaculiza el empoderamiento de las mujeres, ya que las hace dependientes de otras personas en su trabajo y no necesariamente genera nuevas habilidades en ellas.

No nos dieron, ni nos han dado nada en los tres años que llevamos. No nos enseñaron, porque siempre como dijeron ellos esas cosas las saben los maridos de uno [Gudelia, San Simón, junio, 2006].

Por su parte, los intercambios de experiencias son encuentros de diversos grupos que tienen por objetivo compartir experiencias y conocimientos. Esto ayuda a que a las mujeres tengan una visión más amplia de lo que les gustaría implementar en sus proyectos, además de generar nuevos intereses de capacitación:

En esos cursos que nos han dado afuera he aprendido eso de ecoturismo, nos dieron diferentes métodos para que nuestro producto por ejemplo, si sembramos el tomate, el tomate dé fruto y no se muera, entonces nos dieron muchos tips. En mi caso me gustaría aprender a hacer productos artesanales pero con otras fibras, bueno conozco unas dos que tres pero na' más veo la textura y todo pero no sé como se elabora, para cambiar un poco la rutina de trabajo de nosotras, mezclar el material, me gustaría aprender de otras personas [Ninive, San Isidro, mayo, 2006].

Realizar viajes en ocasiones representa dificultades, sobre todo para las mujeres casadas y con hijos, pero convivir y relacionarse con otras personas fomenta el crecimiento personal. Lamentablemente, las mujeres que acuden a estos intercambios son, de nuevo, las integrantes del Consejo Directivo, quienes se comprometen a retroalimentar a las demás:

Se han invitado a foros organizados por el Instituto Estatal de la Mujer, sólo se invita a las integrantes del Consejo Directivo. Lo que se hace es que las que asisten exponen lo que aprendieron en la asamblea general [...] Así se hacen las cosas, considero que ha ayudado, no mucho pero sí un poquito, han cambiado y esto ayuda aunque no todas van pero hay esa retroalimentación (Técnica Fondo "Nich Ixim", junio, 2006).

Queda pendiente determinar si esta retroalimentación realmente se ejecuta, y si es así, si tiene el efecto deseado; aunque los testimonios recogidos parecen indicar que no es así. Tendría que considerarse la posibilidad de ampliar el grupo de mujeres que acceden a estos intercambios, ya que, como bien lo señalan las entrevistadas, aprender nuevas cosas y tener experiencias positivas con otras personas es importante para el empoderamiento.

FORMA DE OPERAR DE LA INSTITUCIÓN

La forma de operar de la institución es crucial para impulsar los avances en las mujeres. Por desgracia, en esta área se encontraron varios inhibidores del empo-

deramiento: la ausencia de un diagnóstico que justifique la existencia de un proyecto; la falta de seguimiento de éstos y, relacionado con ambos factores, la falta de personal especializado en particular en el tema de la perspectiva de género.

Primero, se detectó que en ocasiones no existe un diagnóstico previo que justifique el proyecto a realizarse, motivo por el cual muchos de ellos no se llegan a consolidar:

Bueno es que hay que trabajar desde el proceso de cómo se construye el diagnóstico, ver qué tanto realmente ellas saben del proyecto, qué información tienen, porque les va a ayudar para darle más viabilidad a su proyecto. Sí, porque los proyectos se dan que si de pollos, pavos, cerdos, pero muchas veces ellas no lo saben manejar o piden alguno porque saben de los criollos por ejemplo, de cómo se crían pero el cuidado ya ves que no es el mismo ni las condiciones, pero como no se hacen diagnósticos antes de, por eso muchos de los proyectos no funcionan pues, creo que esa es una debilidad que aun tenemos en la institución [Técnica CCDI-Nacajuca, mayo, 2006].

Aunada a la ausencia de diagnóstico está la falta de seguimiento, a pesar de que ambos elementos se contemplen dentro de los objetivos de los programas:

El objetivo es coordinar, evaluar, dar seguimiento y evaluación a los programas y proyectos, que vayan a dar impulso al desarrollo rural sustentable de los pueblos indígenas. La parte creo que más importante es la coordinación y evaluación no nada más de los programas [...] sino de los programas que vayan enfocados al desarrollo integral de los pueblos indígenas, acciones, programas, todo, pero eso es algo que apenas vamos a empezar a impulsar porque pues aquí ya ves, no tenemos gente, pues sí hay, pero no está capacitada, hay que capacitar al personal para poder dar seguimiento a los proyectos y que se lleve una especie de inventario de su funcionamiento [Técnica FRI-Nacajuca, mayo, 2006].

Una mujer coincide con esta apreciación:

Pues así como de que vengan a vernos de cómo vamos no, vienen a veces o sea pues no [...] Es que van a ver más a los grupos que van atrasados en pago, pero a nosotras casi no, no nos dan seguimiento pues, eso sería bueno para ver cómo vamos y en qué fallamos, porque nosotras como grupos sí sabemos a veces, pero nos hace falta ese apoyo de ahí de ellos de la INI [CDI] [Felicidad, San Isidro, mayo, 2006].

Esta situación se explica, en parte, con el tercer factor identificado en el estudio: la falta de recursos humanos para responder a la amplia gama de necesidades de las mujeres desde un enfoque de género. Aunque la CDI menciona la importancia de apoyar las actividades económicas y organizativas de las mujeres, y ha hecho esfuerzos para promover su empoderamiento, se carece de personal capacitado para desarrollar los procedimientos e instrumentos que realicen esta labor de forma sistemática. Esto es, evidentemente, un factor inhibitorio de mucho peso, porque apoyar las actividades de las mujeres no necesariamente

implica que se vaya a combatir la inequidad de género. Hidalgo [1999; 2005] demuestra que los proyectos no sólo deben apoyar las necesidades económicas de las mujeres, sino también diseñar estrategias que ataquen la falta de reconocimiento social del trabajo doméstico y que promuevan la participación femenina en espacios de poder comunitario.

Una acción que pretende resolver este problema es el establecimiento de vínculos con otras instituciones como El Colegio de la Frontera Sur y el Instituto Estatal de la Mujer. En voz de un técnico:

[...] se busca la vinculación con otras instituciones porque no tenemos todos los perfiles, aquí lo que hacemos es la función de contratar a personal que tenga un poco más el perfil para poder atender todas estas cuestiones [...] porque no hay [de] otra, porque no tenemos recursos también para ir capacitando, tampoco al personal, finalmente el problema que tenemos es que no hemos podido formar cuadros porque no hay recursos [Técnica CCDI-Nacajuca, mayo 2006].

La técnica encargada de realizar estos vínculos nos explica:

Con Ecosur se pretende implementar cosas que vayan a ayudar aquellas cosas como el empoderamiento, para que ellas [las socias] se apropien, para que ellas como grupo, logren establecerse, logren a lo mejor hacer que sus esposos ya las ayuden, hacer que sus hijos se involucren en actividades que puedan beneficiar a la misma familia, nosotros no tenemos personal calificado, lo que hacemos es buscar quién nos puede proporcionar ese servicio, en este caso estamos pensando un poquito en Ecosur [Técnica CCDI-Nacajuca, Mayo, 2006].

CONCLUSIONES

Este trabajo se propuso, a través de una metodología cualitativa, investigar los factores que impulsan o inhiben el empoderamiento de mujeres indígenas. Se trabajó con el 10% de las organizaciones que forman parte del FRMch, una asociación civil que cuenta con 73 organizaciones en el estado de Tabasco. El fondo se ha consolidado como uno de los más reconocidos de la región debido a su capacidad de recuperación financiera.

Las áreas de análisis que desarrollamos aquí fueron construidas a partir de tres testimonios: las relaciones al interior del grupo, las oportunidades de desarrollo personal que ofrece la institución y su forma de operar. Al interior de cada una, identificamos algunos inhibidores e impulsores del empoderamiento.

Los testimonios analizados dan cuenta que existe discriminación hacia las mujeres. A pesar de ello, algunas desarrollaron capacidad autogestiva, se apropiaron de sus proyectos y se mantienen unidas, y todo esto ha contribuido a su empoderamiento. En los grupos de San Isidro y Olcuatitán se encontró que la edad y el nivel educativo intervienen positivamente para que las socias tengan más confianza en la gestión. Estas mujeres buscan el beneficio de sus grupos y estimulan a sus compañeras para que intenten hacer cosas nuevas.

La CDI ofrece talleres de capacitación así como oportunidades para que las socias operen sus proyectos e intercambien experiencias que las retroalimenten. Ambos son factores que favorecen el empoderamiento, pero existen limitantes importantes en el área administrativa y de derechos de las mujeres. Este tipo de capacitación sólo ha llegado a las directivas y aunque se planea la retroalimentación hacia las socias de los grupos, no existe la seguridad de que realmente se lleve a cabo porque no hay un seguimiento ni proceso de evaluación por parte de la CDI, CCDI-Nacajuca ni del propio FRMCh. Es importante ampliar el grupo de mujeres que accedan a estos talleres e intercambios ya que ambos favorecen el empoderamiento.

En lo que se refiere a la forma de operar de la institución, encontramos que no se hace un diagnóstico que justifique la existencia de los proyectos, no se les da seguimiento y hay una falta de personal especializado, en particular en el tema de la perspectiva de género, lo cual ocasiona que algunos proyectos no tengan el éxito deseado. Es importante atender estas cuestiones y verificar si los vínculos establecidos con instituciones que cuentan con especialistas en el tema han rendido algún fruto.

Estos resultados nos permiten hacer algunas reflexiones sobre el papel que juegan las instituciones en impulsar el empoderamiento de mujeres indígenas. Coincidimos con otros estudios [Bonfil, 1999] en que es importante apoyar a las organizaciones de mujeres porque a través de ellas se abren espacios a la participación femenina autorizada y aceptada en los asuntos públicos de la comunidad. Esta apertura de lo doméstico al exterior permite a las mujeres incluir en su perspectiva el intercambio regional, organizativo, político y comercial, así como construir nuevos espacios de interacción y relaciones de reciprocidad al interior y exterior de sus comunidades. Sin embargo, pensamos que estos procesos serán más lentos y difíciles mientras el empoderamiento no tenga un carácter explícito en el discurso oficial. Actualmente la CDI destaca la importancia de apoyar las actividades económicas y organizativas de las mujeres, pero no visualiza al empoderamiento como parte central de su estrategia. Los técnicos que operan los proyectos tampoco lo tienen presente en sus planes de trabajo. La escasez de recursos tanto humanos como financieros para el trabajo de género es evidencia de ello. Pensamos que si el empoderamiento femenino estuviera contemplado explícitamente dentro de los objetivos de la institución, habría mayor capacidad humana y financiera para impulsarlo. Es necesario promover acciones que lleven a las instituciones del país en esta dirección.

Dimensionar el poder de las instituciones para impulsar cambios de tipo macrosocial es también un asunto que motiva nuestra reflexión. Coincidimos con Hidalgo [1999] cuando dice que hay que trabajar en el ámbito institucional; sin embargo, es importante reconocer también que las mujeres tienen vínculos mu-

cho más sólidos en otros espacios, por ejemplo la familia y la comunidad, ya que pasan buena parte de su tiempo en ellos y no necesariamente tratando con instituciones. Por este motivo, otros estudios [Zapata *et al.*, 2003] han señalado que las relaciones cercanas de las mujeres (con la pareja, los hijos y los padres) son las más difíciles de transformar cuando se habla de autonomía femenina. Queda pendiente entonces considerar el peso de estos espacios en los procesos de empoderamiento de las mujeres en relación con el tratado aquí (la institución), tema que retomaremos en futuras investigaciones.

BIBLIOGRAFÍA

Batliwala, Srilata

1997 "El significado del empoderamiento de las mujeres: nuevos conceptos desde la acción", en León, M.(Ed.), *Poder y empoderamiento de las mujeres*, Bogotá, Tercer Mundo, pp.187-214.

Bonfil Sánchez, Paloma

1999 "Las alfareras de las ollas morenas. Las mujeres indígenas en su construcción como sujeto social", tesis de maestría en Antropología Social, México, UAM-Xochimilco.

CDI

2006 "Acciones de gobierno para el desarrollo integral de los pueblos indígenas. Informe 2005", México, CDI.

FRI

2004 *Programa de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*, México, FRI.

Guerrero, Cristina

2003 *Lineamientos para eventos de educación y capacitación para el desarrollo*, México, El Colegio de la Frontera Sur.

Hidalgo Celarié, Nidia

1999 "Cajas de ahorro como estrategia de sobrevivencia de mujeres rurales: Caso de la organización SSS Susana Sawyer, Alamos, Sonora", tesis de maestría en Estudios del Desarrollo Rural, México, Colegio de Postgraduados.

2005 "Microfinanzas para mujeres y género en el sector rural: un análisis socioeconómico de proyectos en México", tesis de doctorado en Ciencias, México, Universidad Autónoma Chapingo.

León, Magdalena

1997 "El empoderamiento en la teoría y práctica del feminismo", en León, M. (Ed.), *Poder y empoderamiento de las mujeres*, Bogotá, Tercer Mundo, pp.1-26.

Martínez Corona, Beatriz

2000 *Género, empoderamiento y sustentabilidad. Una experiencia de microempresa artesanal de mujeres indígenas*, México, Grupo Interdisciplinario sobre Mujeres y Pobreza.

Nazar, Austreberta y Emma Zapata

2000 "Desarrollo bienestar y género: consideraciones teóricas", en *La Ventana*, núm. 11, pp. 73-118.

Olivares Cuevas, Paola

2006 "Una mirada desde la perspectiva de género hacia las mujeres rurales de Achichipico Morelos y el proceso de empoderamiento", tesis de maestría en Ciencias, México, Universidad Autónoma Chapingo.

Pérez Nasser, Elia

2001 "El proceso de empoderamiento de mujeres indígenas organizadas desde una perspectiva de género", en *Estudios Agrarios*, núm. 17, pp.125-169.

Portocarrero, Patricia

1990 *Mujer en el desarrollo, balances y propuestas*, Lima, Flora Tristán.

Rowlands, Jo

1997 "Empoderamiento y mujeres rurales en Honduras: un modelo para el desarrollo", en León, M. (Ed.), *Poder y empoderamiento de las mujeres*, Bogotá, Tercer Mundo, pp. 213-245.

Uribe Iniesta, Rodolfo

2003 *La transición entre el desarrollismo y la globalización: ensamblando Tabasco*, México, UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.

Vázquez, Edith, Esperanza Tuñón et al.

2002 "Procesos de empoderamiento entre mujeres productoras en Tabasco", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 4, núm. 2, pp. 85-124.

Young, Kate

1997 "El potencial transformador en las necesidades prácticas: empoderamiento colectivo y el proceso de planificación", en León, M. (Ed.), *Poder y empoderamiento de las mujeres*, Bogotá, Tercer Mundo, pp. 99-118.

Zapata, Emma, Verónica Vázquez, Pilar Alberti et al.

2003 *Microfinanciamiento y empoderamiento de mujeres rurales, Las cajas de ahorro y crédito en México*, México, Plaza y Valdés, Colegio de Postgraduados y Programa Nacional de Financiamiento al Microempresario.

Zapata, Emma, Janet Gabriel Townsend, Jo Rowlands et al.

2002 *Las mujeres y el poder contra el patriarcado y la pobreza*, México, Plaza y Valdés.

Representaciones y discursos sobre multiculturalidad, identidad y patrimonio urbanos del Programa Mérida, Capital Americana de la Cultura, 2000

José Humberto Fuentes Gómez*

Facultad de Psicología-Universidad Autónoma de Yucatán

Zuleika Formoso Sierra**

Resumen: El presente artículo estudia y analiza el Programa Mérida Capital Americana de la Cultura 2000 como caso significativo de política cultural urbana, enfatizando en: a) sus conceptos de cultura y multiculturalidad urbana; b) sus ideas sobre el patrimonio histórico de la ciudad; y c) sus representaciones sociales de la identidad de los meridianos. Asimismo, da cuenta de los agentes, acciones y espacios involucrados. Concluimos que a pesar de que éste incluyó 3,000 actividades a lo largo de todo un año, al basarse en una concepción simplista de la diversidad cultural de los ciudadanos no superó la perspectiva tradicional sobre la oferta cultural y reprodujo estereotipos clasistas.

Abstract: The article examines and analyzes the Program Merida American Capital of Culture 2000 as a significant case of urban cultural policy, emphasizing: a) their concepts of multiculturalism and urban culture, b) their ideas about the historical patrimony of the city, and c) their social representations of the identity of the meridianos. It also gives an account of the agents, actions and spaces involved. We concluded that even though it included 3,000 activities, over an entire year, based on a simplistic conception of cultural diversity of citizens, did not exceed the traditional perspective on the cultural offer and it reproduced class stereotypes.

Palabras clave: políticas culturales, identidades urbanas, representaciones, multiculturalidad

Key words: cultural policies, urban identities, representations, multiculturalism

LAS POLÍTICAS CULTURALES URBANAS

Hablar de políticas culturales actualmente resulta común dentro de la agenda de los Estados Nacionales. Por ello en la mayoría de los países el trabajo realizado por las instituciones culturales es materia de reflexión y discusión, tanto en el sector público como en el privado. Esta discusión adquiere diferentes matices

* Correo electrónico: fgomez@uady.mx

** Investigadora independiente. Correo electrónico: fzuleika@hotmail.com

dependiendo del ámbito en que se realiza la crítica, ya sea la estructura administrativa del sector cultural, la calidad de los programas, la aplicación de los presupuestos o la eficacia de las acciones culturales [Nivón, 2000:1].

El término política cultural no se refiere a un objeto delimitado o único, y durante muchos años se ha utilizado para incluir diversas cuestiones y múltiples propósitos. Es hasta décadas recientes que se ha perfilado en torno a él un componente más o menos compartido. Como punto de partida resulta útil la definición de García Canclini, quien entiende por políticas culturales

El conjunto de intervenciones realizadas por el Estado, las instituciones civiles y los grupos comunitarios organizados, a fin de orientar el desarrollo simbólico, satisfacer las necesidades culturales de la población y obtener consenso para un tipo de orden o de transformación social [1987:26].

Toda política pública relacionada con la cultura implica la existencia de un agente legítimo capacitado para generar propuestas y tomar decisiones ceñidas a mecanismos establecidos legalmente para ello, que acuerda acciones de carácter vinculante para los diversos agentes sociales implicados en la definición de tal política [Aguilar, 1996:37]. Por ello, el contenido de las políticas culturales no puede entenderse aislado de los procesos de conformación del poder y de las relaciones sociales de un tiempo y espacio concretos, así como de las expectativas de los diferentes agentes sociales y grupos que intervienen en la conformación de determinado campo cultural. En el caso mexicano las políticas culturales durante varios años se han llevado desde el Estado para preservar las lenguas, las costumbres, las tradiciones, o para procesos de alfabetización en las comunidades rurales, o el “rescate” del folclor de los pueblos o sus manifestaciones artísticas.

Entenderemos por políticas culturales el conjunto de intervenciones, acciones y estrategias que distintas instituciones gubernamentales, no gubernamentales, privadas, comunitarias, etc., diseñan y llevan a cabo con el propósito de satisfacer las necesidades y aspiraciones culturales, simbólicas y expresivas de la sociedad en sus distintos niveles y modalidades [Olmos, 2004:66]. Cuando estas políticas se enfocan al ámbito urbano deben tener claro que éste se caracteriza por su heterogeneidad, complejidad y un estado de permanente tensión y cambio. Por ello, deben considerar en sus distintos niveles y modalidades la variedad cultural de los destinatarios, vistos como ciudadanos con derecho al disfrute de la ciudad y sus espacios [*Ibid.*:66].

En virtud de la diversidad de políticas culturales urbanas que pueden existir, consideramos pertinente aclarar que en este artículo nos centraremos exclusivamente en aquellas que se generan en las ciudades, mediante las dependencias de Desarrollo Cultural, que proponen, difunden y organizan programas de cierta

magnitud y declaran de manera explícita en éstos, los siguientes factores: a) la multiculturalidad de las ciudades, b) el uso, preservación y defensa del patrimonio urbano, y c) la identidad de sus ciudadanos. El efecto de éstas políticas en los ciudadanos depende de la forma como cierto tipo de gestores culturales e instituciones conciben tales factores y, en consecuencia, llevan a cabo sus actividades relativas al campo cultural.

El diseño y ejercicio de este tipo de políticas culturales tradicionalmente ha sido competencia de los gobiernos federales, estatales o municipales. Sin embargo, no puede entenderse la tarea oficial sin la colaboración y mediación de sectores que disponen de influencia, sea de naturaleza económica o de clase.

MÉRIDA, YUCATÁN: CAPITAL AMERICANA DE LA CULTURA 2000 (CAC 2000)

Para las autoridades municipales de Mérida y buena parte de sus ciudadanos, el inicio del año 2000 dio lugar a un conjunto de expectativas relacionadas con el compromiso para iniciar un vasto programa enfocado al desarrollo de una oferta cultural¹ que mostrara ante la comunidad internacional a los meridianos como personas sensibles e interesadas en la cultura. No era para menos: meses antes la capital de Yucatán había sido electa, en Barcelona, la Primera Capital Americana de la Cultura.² La selección de Mérida para dicho nombramiento, entre varias ciudades concursantes de todo el continente,³ obedeció, según los organizadores, a cuatro motivos principales:

1. Ser una ciudad ubicada en un país del norte de América, pero con profundas raíces en el centro y el sur del continente. Esta pertenencia geopolítica

¹ Por oferta cultural entendemos la presencia en el espacio urbano de posibilidades de acceso y disfrute de bienes culturales producidos por una red desigual de instituciones precisas y especializadas. Esto es así porque en la mayor parte de las sociedades contemporáneas, las ciudades se han construido física y socialmente en un entramado de estructuras de competencia social que aún persiste [González, 1994:12]. Las ofertas culturales acompañan el desarrollo urbano y son el efecto de procesos crecientes y necesariamente desiguales de especialización de diferentes instituciones, agentes y prácticas específicamente “culturales” que [deben] estar ligadas a la “construcción, preservación y promoción en múltiples soportes materiales de diversos sentidos sociales, de la vida y el mundo” [Gimenez, 1987:44].

² Desde 1985 en Europa se designa cada año a ciudades como Capitales Culturales. Éstas, para optar por el título, deben ofrecer una amplia oferta cultural para sus ciudadanos, contar con un rico patrimonio histórico de tipo artístico monumental, ciudadanos con una identidad bien definida relacionada con una historia y pasado común, y que la urbe tenga espíritu cosmopolita abierto a las culturas del mundo que decidan convivir en una Capital Cultural. En la primera edición se otorgó el título de Capital Europea de la Cultura a 10 ciudades simultáneamente, que se comprometieron a desarrollar un programa cultural integral que las promoviera a escala mundial.

³ Estas fueron: Arlington, Atlanta, Jefferson, Parish, San Luis y Virginia Beach, de Estados Unidos; Cuenca, Ecuador; Lima, Perú; Mendoza, Argentina; Montreal, Québec y Toronto de Canadá; Santiago y Viña del Mar de Chile y Santo Domingo de República Dominicana.

era óptima, tratándose de la primera designación de una ciudad como Capital Americana de la Cultura.

2. Tener una importante presencia precolombina, especialmente del mundo maya.
3. La candidatura presentada por Mérida contó con una adhesión y consenso ciudadano muy importantes, y los diversos sectores sociales de la ciudad se sumaron a la iniciativa del Ayuntamiento meridano.
4. El proyecto del Ayuntamiento de Mérida, tuvo desde su planteamiento una lógica organización y viabilidad que le permitió ajustarse plenamente a los objetivos establecidos en las bases de la convocatoria, lo que se comprobó al haber llevado a cabo continuos programas culturales.⁴

La designación de Mérida, un año antes de la ejecución del programa CAC 2000, le permitió al Ayuntamiento municipal suscribir convenios muy ambiciosos con inversionistas y empresas locales e internacionales.⁵ Los acuerdos en materia de intercambio turístico, cultural y artístico, originalmente se realizaron con las 10 ciudades designadas, de manera simultánea, *Capitales Culturales Europeas 2000*. Éstos posteriormente se ampliaron a otras ciudades de Asia y América aprovechando el impacto de la designación de la capitalidad cultural como un evento sin precedentes. Con ello se trató de posicionar a Mérida como ciudad con una variada y rica herencia cultural que combinaba las influencias maya prehispánica, europea y contemporánea; y dicha estrategia permitió a la capital yucateca ser uno de los destinos turísticos más difundidos de América Latina en el año 2000.

Durante el tiempo que se realizaron las negociaciones para participar en el proceso de postulación, las autoridades municipales no informaron que la nominación de Capital Cultural implicaba una erogación de 425,000 dólares americanos. El 22 de agosto de 2000 (en plenas festividades), diputados del PRI denunciaron que la Comuna Meridana había pagado esa cantidad. Según la diputada Alpizar Carrillo se podía comprobar que el Ayuntamiento emitió, en octubre de 1999, tres cheques a nombre de la Organización No Gubernamental (ONG) que otorga el título de Capital Cultural y señaló que éste había sido comprado, que no era honorario como lo pretendía hacer creer el alcalde panista.

Frente a las críticas el Alcalde confirmó que efectivamente la Comuna había realizado ese pago y que “La cantidad mencionada fue girada por concepto de servicios, difusión internacional y transportación que se proporcionaría a ese

⁴ Ayuntamiento de Mérida, Administración 1998-2001, *Reporte Final de Actividades del Consejo Mérida 2000*.

⁵ El alcalde meridano fue claro al enfatizar el propósito: “Que Mérida sea vista en el extranjero como un importante polo de desarrollo industrial y empresarial.” [Informe final de actividades de la subdirección de Cultura, admón. 2000].

organismo y no por comprar el título.”⁶ El alcalde Abreu Sierra reconoció que no se había informado expresamente que debía pagarse esa cantidad por la designación, pero que sí había mencionado que en las bases del concurso estaba estipulado un pago por los conceptos mencionados. Asimismo, informó que el Ayuntamiento había erogado hasta el mes de abril de 2000 la cantidad de 2.1 millones de dólares en total, incluyendo el pago a la ONG.

Los 425,000 dólares erogados para recibir el nombramiento de Capital Americana de la Cultura, según las autoridades municipales, se pagaron por los servicios de la ONG que incluían la proyección mundial de Mérida, la divulgación de las actividades del programa, los contactos que se establecieron con medios de comunicación internacionales y otros rubros como la transportación proporcionada en Europa. Frente a la crítica del periódico local *Por Esto!*, la Comuna insistió en que la cantidad mencionada fue destinada, principalmente para la publicación de reportajes sobre Mérida en el extranjero.

El Ayuntamiento meridano varias veces recalcó que había ahorrado aproximadamente unos 10 millones de dólares en publicidad de la ciudad con su nombramiento, cantidad absorbida por la ONG designadora al emplear todos los foros de difusión en el extranjero con los que tenía convenios, vendiendo en todas las delegaciones internacionales el paquete turístico Mérida 2000 Capital Americana de la Cultura.⁷

Por otra parte, es pertinente señalar que las ciudades investidas con el título de Capitales Culturales no están reconocidas como Patrimonio Cultural de la Humanidad por la UNESCO. El nombramiento procura justamente destacar su riqueza patrimonial y cultural, para conformar un circuito de cooperación y difusión entre éstas y las que sí están reconocidas. En la práctica, más allá de la buena voluntad para promover la riqueza cultural, el nombramiento de Capital Cultural involucra elementos para negociar con el capital simbólico de las ciudades con especificaciones de valor patrimonial y cultural. Aunado a la parafernalia discursiva de designar a las ciudades acercándolas, con el objetivo de difundir los valores y la diversidad de formas en que manifiestan la identidad de sus habitantes, hay intereses locales, competencias, negociaciones, proyectos políticos y económicos.

AGENTES E INSTITUCIONES DEL PROGRAMA DE ACTIVIDADES MÉRIDA CAC 2000

Recién aceptado el nombramiento la alcaldía meridana constituyó el Consejo Mérida 2000 conformado por las instituciones culturales más influyentes según

⁶ *Diario de Yucatán*, sección local, 24 de agosto de 2000, Mérida.

⁷ El paquete turístico fue ofrecido por los hoteles, restaurantes, agencias de viajes y demás empresas de servicios patrocinadoras del evento, que a su vez fueron los beneficiarios de la derrama económica.

la Dirección de Cultura Municipal en la sociedad meridana. A éste se invitó a rectores y directores de universidades locales (públicas y privadas), a la Arquidiócesis de Yucatán, al Instituto de Cultura del Gobierno del Estado, así como a agrupaciones culturales independientes, ex alcaldes de Mérida (exclusivamente de extracción panista), regidurías municipales, cámaras profesionales, asociaciones civiles, embajadas y empresas auspiciantes. El Consejo, conformado por sectores bien definidos de la sociedad, se organizó en cuatro comisiones de trabajo: eventos, integración a la comunidad, educación y comunicación. Estas trazaron las directrices que organizaron y orientaron las acciones y el contenido de la programación de los eventos relativos a la capitalidad.

El 12 de octubre de 1999, en el teatro Peón Contreras de Mérida, se realizó el acto protocolario de la firma del acuerdo entre el Ayuntamiento meridano y la ONG otorgante del nombramiento de Capital Americana de la Cultura. A la ceremonia asistieron autoridades y personalidades de los ámbitos político, social, cultural y económico. Fungió como testigo de honor en la firma del convenio la directora de asuntos culturales de la OEA. El alcalde meridano destacó los tres objetivos que perseguía Mérida con dicho nombramiento:

- a) Estar dirigida hacia adentro de la comunidad, el sentir, el orgullo de vivir y ser parte de la ciudad, es el impacto a nuestra autoestima social para que como comunidad intentemos lo que antes no había[mos] intentado.
- b) Mostrar al mundo lo nuestro, aquello que nos identifica como pueblo: de poetas, músicos; así como los bailes tradicionales, comida, religiosidad popular y nuestras tradiciones.
- c) Lograr que en el año 2000 Mérida se convierta en el espacio y el tiempo para la convivencia de las culturas de América, tiempo y espacio para aprender de lo otros lo que no es nuestro y aquello nos ayude a ser mejores personas.⁸

Esa misma noche se firmó la *Declaración de Mérida*, donde se expresaba la voluntad de integración en el mundo a partir de la propia identidad. Suscrita por representantes de varias ciudades americanas, empezaría a hacerse válida en un congreso panamericano de alcaldes programado para mayo de 2000. Incluyó cuatro compromisos:

1. Trabajar con una política pública que impulse la cultura desde el ámbito del rescate, valorización y actualización de los valores, costumbres y principios propios de cada comunidad, y el intercambio e integración de una cultura americana centrada en las personas.
2. Fomentar políticas públicas que coadyuven al perfeccionamiento de la vida democrática de las ciudades.

⁸ Palabras del discurso del Alcalde Xavier Abreu la noche del 12 de octubre de 1999.

3. Fomentar el intercambio cultural y la cooperación internacional entre los gobiernos locales, a fin de buscar la integración de América.
4. Impulsar el desarrollo social y económico de nuestras comunidades, teniendo como base la cooperación y equidad.⁹

A partir de la firma del nombramiento inició una intensa labor de promoción que involucró al Ayuntamiento, empresarios locales, asociaciones civiles y a los miembros del Consejo Mérida 2000. Éste realizó visitas a las embajadas de España, Estados Unidos, Canadá, Brasil, Chile, Perú, Venezuela, Argentina, Costa Rica, Israel, Bolivia y Colombia en la Ciudad de México; reactivó los convenios con Belice, Cuba, Francia y Alemania y convocó a los consulados de Inglaterra, Japón y Corea en Mérida. El objetivo fue invitarlos a participar en el programa de actividades y se propuso ofrecer a los meridianos por lo menos 3,000 eventos culturales “de alto nivel”. También se solicitó a más de 100 instituciones privadas y compañías independientes proponer actividades culturales que serían evaluadas por el Consejo Mérida 2000, para su eventual integración a la agenda del Programa. La respuesta fue positiva y de esta forma se pudo llegar a la meta de los 3,000 eventos a lo largo del año 2000.

EL CONCEPTO DE MULTICULTURALIDAD DEL PROGRAMA MÉRIDA CAC 2000

Hasta hace tres décadas el mapa cultural de las ciudades mexicanas era de decenas de comunidades relativamente homogéneas culturalmente, quizá aisladas, dispersas entre sí y poco vinculadas con la metrópoli. Hoy, sin embargo, el mapa ha cambiado. Viviescas [1995:46] destaca el movimiento migratorio, rural-urbano, de ciudades grandes a ciudades menores y viceversa, e incluso de otros países, que ha dado lugar a una trama cultural urbana heterogénea formada por una enorme diversidad de estilos de vivir, de modos de habitar, de estructuras de sentir y de narrar, muy dinámica y densamente comunicada. Ese panorama nos obliga a repensar y abordar el estudio de la trama cultural urbana. Ahora no basta con repetir que la multiculturalidad es la existencia de diversas culturas que comparten el espacio urbano; la multiculturalidad remite a formas heterogéneas y diversas de vivir y reproducir la experiencia urbana [Nivón, 1999:129].

En el caso de Yucatán y su capital, la conquista española enlazó dos grupos humanos con culturas diferentes. Durante los siglos de dominación colonial, los pobladores autóctonos sometidos al imperio español tuvieron que negociar fórmulas para la convivencia en las ciudades. Desde ese momento, los recursos materiales, innovaciones tecnológicas, educación y los bienes simbólicos más apreciados, estuvieron relativamente concentrados entre la población de origen europeo. La mayor parte de los pobladores de origen maya, establecidos en la

⁹ Extracto de la *Declaración de Mérida*, firmada por los alcaldes de América, octubre de 1999.

ciudad de Mérida, apenas fueron reconocidos como ciudadanos a raíz de la Guerra de Castas (1847),¹⁰ pero las acostumbradas definiciones de su estatus y el de los demás sectores continuaron intactas en muchos indicadores. Establecidas las bases sociales, ideológicas y económicas, los blancos y criollos se relacionaron con los otros sectores de la población meridana (los mestizos y los indios), dando lugar a una organización social claramente definida entre las clases sociales cuya base aún se expresa en la capital yucateca.

Actualmente se puede observar en el espacio urbano meridano evidencias explícitas de dicha naturaleza histórica. Los descendientes de la antigua aristocracia, quienes continúan poseyendo el capital económico, cultural y simbólico, ocupan consecuentemente la posición hegemónica. Cuidando no transgredir su frontera sociocultural, blancos, indígenas y mestizos conviven y se apropian de espacios y prácticas que consideran suyos [Hansen y Bastarrachea, 1984].

Los contrastes que se generan en una sociedad altamente segregada se reflejan en la naturaleza de las políticas culturales difundidas y puestas en marcha. Ello también refuerza la importancia del espacio público de la ciudad como referente clave de apropiación identitaria de cada grupo, para reproducir sus prácticas y socializar con los suyos [Fuentes, 2000]. En ese sentido, coincidimos con Escalante [1999:173] al aseverar que en las ciudades latinoamericanas no hay “no-lugares” posibles, pues cada territorio es peleado centímetro a centímetro para nombrarse, definirse o usarse.

Si bien la cuestión étnica en una sociedad como la meridana tiene una impronta fundamental, es evidente que no es el único factor que influye en la heterogeneidad de la población. Otros elementos como el género, la edad, los niveles de escolaridad e ingreso económico, la segregación del espacio urbano, y la disponibilidad diferencial de tiempo libre de los diversos grupos sociales también intervienen en la conformación de la misma.¹¹

En el campo de la política cultural el Programa Mérida CAC 2000 evidenció la poca eficacia de sus acciones para aprehender ese universo complejo. El gobierno local, al concebir la instrumentación y aplicación de ofertas culturales para un público supuestamente homogéneo, ignoró dicho factor multicultural que no toma en cuenta las especificidades de los ciudadanos.

La multiculturalidad como propone Olmos alude a culturas en contacto que suponen intercambio y enriquecimiento mutuo, más allá de la homogenización que busca la imposición de una cultura sobre las demás. Ciertamente,

¹⁰ Esta guerra civil tuvo una duración de más de medio siglo y concluyó hasta la primera década del siglo xx, v. González [1985].

¹¹ Fuentes *et al.* [2002] ofrecen ejemplos de esta heterogeneidad en su investigación de las prácticas sociales de los jóvenes meridianos y el ciberespacio.

la convivencia no siempre se da en perfecta armonía; implica entendimientos, pugnas, encuentros y desencuentros, apertura e intolerancia, visiones opuestas del mundo [2004:88]. Pero hace posible la existencia de más opciones, más puntos de vista para encarar la existencia y la emergencia de múltiples soluciones. El multiculturalismo no es un limbo donde flotan las identidades en un estado de gracia, sino una esfera donde se juegan a fondo las diferencias, pero no para eliminarse entre sí, sino para su pleno reconocimiento y aceptación [*Ibid.*:88].

En el caso de la política cultural meridana se entendió la dimensión de la multiculturalidad como la presencia de comunidades culturales diversas pero separadas. Se propuso a Mérida como una capital multicultural en su sentido cosmopolita. Esta forma en que las políticas culturales municipales en México han entendido la dimensión de la multiculturalidad no es del todo errónea, ya que hace referencia a una realidad local existente. Las comunidades libanesa, española, argentina, francesa, italiana, coreana, etc., son para la Dirección de Cultura Municipal sociedades con una fuerte representación artística e íntimas colaboradoras del gobierno municipal en la programación de la oferta cultural meridana.¹²

Sin embargo, la multiculturalidad no debe limitarse al simple fenómeno de encuentro y convivencia espacial y de socialización de culturas diversas. De hecho, actualmente la propia dinámica de las sociedades urbanas exige una mayor intervención de la investigación social en cuanto al estudio de la diferenciación interna de la ciudad.

Las expresiones actuales de multiculturalismo en nuestras ciudades, tienen ante sí una experiencia cultural basada en la etnicidad y la territorialidad, que hace de la diferencia cultural algo cotidiano [...] trabajar, pasear, consumir, obliga a definir políticas de convivencia o exclusión [Nivón, 1999:129].

La multiculturalidad no debe resumirse a la concepción simplista de las autoridades meridianas. El espacio global donde se posicionan nuestras ciudades es multicultural; desde esta realidad estudiar la interacción entre culturas locales, regionales, nacionales y extranjeras, debe llevar a diseñar políticas públicas que fomenten la convivencia y aceptación de la diversidad identitaria y minimicen los desencuentros, la intolerancia y el menosprecio hacia prácticas diferentes a las reproducidas por los sectores privilegiados en cada ciudad.

Las políticas públicas del desarrollo simbólico de una ciudad deben ocuparse de atender la otra cara de la multiculturalidad. Esta perspectiva tiene que ver con el contraste de grupos y clases sociales, cuyas diferencias son de estatus y nivel so-

¹² Esta afirmación se basa en la información contenida en el Primer Informe de la Dirección de Cultura del Ayuntamiento de Mérida (2001-2004), y en el Reporte Final de las Actividades del Consejo Mérida 2000, Ayuntamiento de Mérida, Administración (1998-2001).

cioeconómico. La multiculturalidad, entendida como las diversas formas de vivir y reproducir las prácticas propias de cada grupo social, no es un factor negativo, posibilita la existencia de otras opciones y puntos de vista para encarar la existencia de soluciones alternativas a las problemáticas de la vida cotidiana [Olmos, 2004].

ESPACIOS URBANOS PRIVILEGIADOS, IDENTIDAD DEL HACH¹³ MERIDANO Y NOCIÓN DE PATRIMONIO DEL PROGRAMA MÉRIDA CAC 2000

De acuerdo con las normas de la ONG que otorga el título, las ciudades designadas como Capital Americana de la Cultura deben realizar un programa cultural incluyente, multicultural y tolerante a todas las manifestaciones artísticas, con el objetivo de difundir los valores y la diversidad de formas en que se manifiesta la identidad de los habitantes de su ciudad. El Ayuntamiento meridano fungió como mero gestor y operador de dicho programa, dado que el sector empresarial local, así como los grupos de élite, reunidos en asociaciones civiles, fueron los encargados de proponer y diseñar los eventos y su contenido temático. Es importante recalcar la relativamente amplia participación de la iglesia católica y sus instituciones educativas y la ausencia de otras instituciones religiosas que no fueron convocadas.

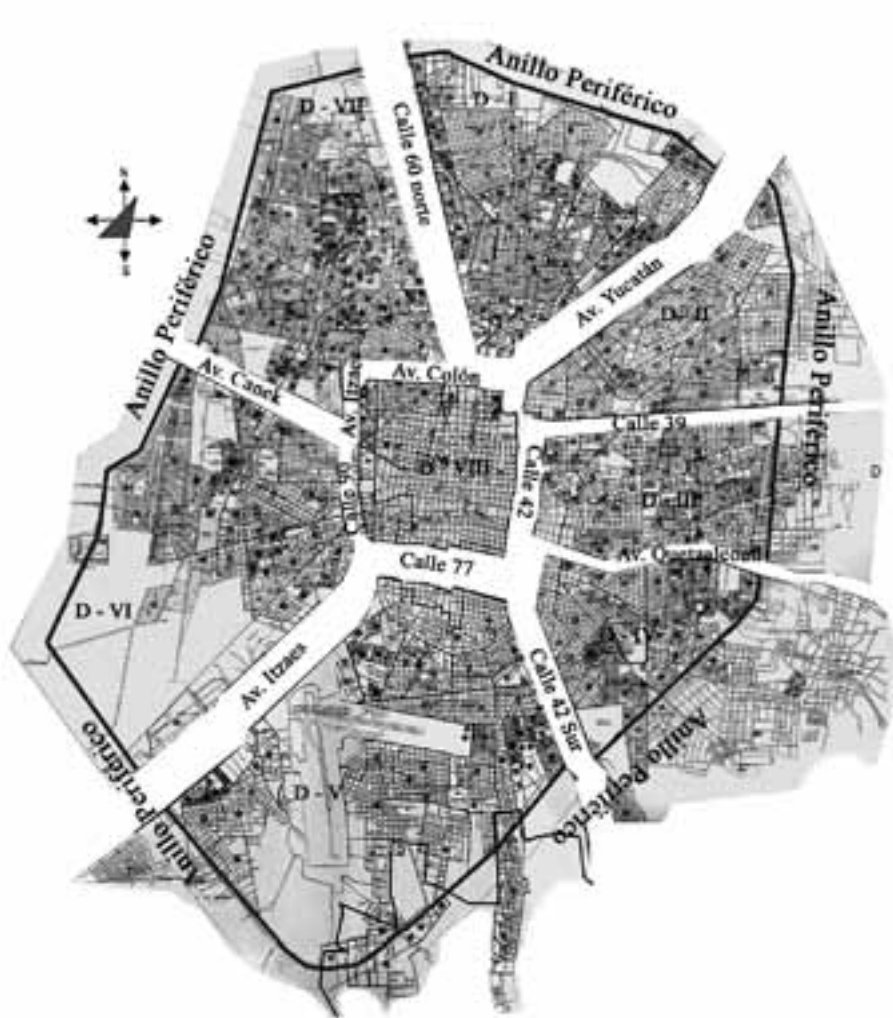
En total se llevaron a cabo 3,000 eventos que se verificaron, en su mayoría, en tres distritos urbanos (VIII, Centro Histórico; I, Montejo y II, Alemán) de los ocho que conforman la ciudad (v. Plano 1).¹⁴ Los distritos VIII con el 66.7% y el I con el 22.9%, fueron sede de casi el 90% de toda la oferta cultural, y el distrito II localizado en la porción nororiental alojó al 5.3% de los eventos. La selección de espacios no fue accidental: el Centro Histórico concentra la mayor parte de las instalaciones; teatros, galerías, museos y foros destinados a la oferta cultural y actividades artísticas (v. Plano 2); es también la sede privilegiada de los equipamientos del poder, gran parte de los establecimientos comerciales y turísticos, y del patrimonio arquitectónico e histórico. Es por ello la zona más importante de la ciudad.

Por su parte, los distritos Montejo y Alemán, ubicados en el polígono norteño de Mérida, disponen del mayor y mejor equipamiento urbano y en ellos residen los pobladores con mayores recursos económicos. La concentración de la oferta cultural evidenció la intención de realizarla en un espacio claramente delimitado, relativamente homogéneo en cuanto al nivel socioeconómico de sus pobladores y por el tipo de consumo cultural que demandan.

¹³ Palabra maya que significa verdadero, legítimo, propio, cierto. Es también adverbio usado para designar muy, mucho, tan, ciertamente, verdaderamente y es partícula superlativa [Diccionario Maya Cordemex, 1980:166 y 167].

¹⁴ Para información sobre la conformación de la estructura urbana y la distribución de su población en la misma v. Fuentes [2005].

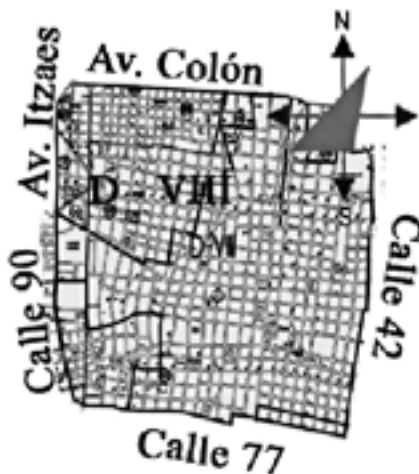
PLANO NÚM. 1
Ubicación de los Distritos Urbanos y principales
vialidades de la Ciudad de Mérida



- | | |
|----------------------------|---|
| D. I Montejo (norte) | D. V Santa Rosa (sur) |
| D. II Alemán (nororient) | D. VI Mulsay (poniente) |
| D. III Pacabtún (orient) | D. VII Canek (norponiente) |
| D. IV Kukulcán (surorient) | D. VIII Centro Histórico (sector central) |

Tomado de Fuentes [2005: 119]

PLANO NÚM. 2
Distrito VIII Centro Histórico de la
Ciudad de Mérida



Zona de la ciudad donde se localiza la mayor parte de los soportes públicos y privados destinados a la oferta cultural utilizados en el Programa Mérida, CAC, 2000.

Tomado de Fuentes [2005:138]

La localización concentrada de los soportes y establecimientos relacionados con la oferta cultural (cines, teatros, museos, galerías, auditorios), es una constante en la mayoría de las ciudades mexicanas y no es exclusiva de Mérida. Las políticas culturales no inventan esa localización, pero al utilizar dichos recintos y espacios refuerzan la segregación en el campo de la oferta cultural, enfatizando las fronteras a veces físicas, a veces imaginarias pero no por ello menos reales, ya que sus efectos se aprecian en la ausencia de grupos urbanos que no se consideraran convocados para muchas actividades culturales.

Por otra parte, es importante destacar la participación de la prensa local en la difusión del Programa CAC 2000. Por un lado el *Diario de Yucatán* periódico conservador e identificado con el Partido Acción Nacional respaldó ampliamente el programa y fungió como principal medio para difundir el tipo de política cultural del Ayuntamiento. La sección de "Imagen" de dicho periódico permitió al lector de las clases media y alta, principalmente, conocer el calendario de eventos de cada día y semana y leer la reseña de los mismos durante todo el año 2000.

Pero más allá de ello este periódico compartió las representaciones sociales, discursos e imaginarios de los organizadores al difundir la imagen de una ciudad altamente culta, de tradiciones arraigadas e inamovibles, profundamente religiosa y conservadora (léase católica) donde prevalece el respeto a un sistema de valores morales, éticos y estéticos, así como modas, usos y costumbres particulares que le dan la esencia al meridano. Una ciudad donde según dicho discurso la violencia no existe, la seguridad es su divisa, la gente es amable y educada y, por fortuna, donde son raros los problemas sociales que comúnmente agobian a las grandes ciudades de nuestra América.

Por otro lado, el periódico *Por Esto!*, no identificado con el Ayuntamiento en turno, mantuvo una postura opuesta. Durante todo el año reiteradamente recalzó, a través de sus editorialistas y reporteros, la visión sesgada del programa CAC 2000, los procedimientos poco claros que beneficiaban a ciertos empresarios y personas, la exclusión de determinados sectores de la comunidad artística, así como el tipo de actividades y espectáculos.

Uno de los aspectos centrales para el otorgamiento del nombramiento de Capital de la Cultura según la ONG otorgante es la presencia de indicadores de una fuerte identidad local. El Programa Mérida CAC 2000 siempre lo tuvo presente y construyó y proyectó un conjunto de características sobre la identidad del meridano en un modo generalizado. Para comprender la lógica sobre la que descansa esa concepción de comunidad identitaria es necesario analizar con qué elementos se construye, cómo se expresa, representa y reproduce [García, 2001:110].

En el caso de la construcción de la identidad del meridano, los responsables del diseño de las políticas culturales concretadas en actividades del programa Mérida CAC 2000, partieron de un conjunto de atributos y características que les interesaba mantener perpetuadas, aun cuando la identidad del ciudadano actual se construye a partir de la diferencia. Asimismo, la “esencia” del meridano se observa como una apropiación simbólica que los grupos hegemónicos locales ejercen. Al asumirse y legitimarse dichas prácticas imaginadas se refuerza, en propuesta de Herzfeld [1997:109], esa permanencia de “nostalgia estructural” basada en la evocación de temporalidades pasadas, en la cual la perfección balanceada de las relaciones sociales no había sufrido el deterioro que afecta a la sociedad actual en su conjunto.

La “nostalgia estructural” se percibe cuando se presentan dos intenciones: el deseo evidente de la institución por difundir y reproducir estereotipos de generación a generación, que no deberán cambiar por salud social; la otra tiene que ver directamente con una retórica oficial de volver los ojos a costumbres en desuso, o bien, modificadas por circunstancias actuales, tales como las medidas adoptadas en cuanto a la seguridad pública de hoy contrapuestas con las de año, o bien las reglas de cortesía, basadas en normas de convivencia anteriores

dentro de las clases media y alta, que a su vez, delimitaba el espacio de cada habitante en la ciudad.

El discurso oficial no podía contener indicadores de alteración, desorden o desigualdad; por ende omitía la existencia de formas y expresiones que podían dar cuenta de la heterogeneidad de la población urbana. En cuanto a la difusión de tal identidad, el discurso reflejó características de una identidad atemporal, reduccionista y acartonada, donde sobresalían usos y costumbres comunes aunque no exclusivos de las clases media y alta que se erigieron como arquetipos distintivos del meridano, como el hablar “aporreado”, uso de palabras mayas, el gusto por la famosa y reconocida gastronomía yucateca, así como ciertas prácticas comunes de dichos estratos como el gusto por la trova, el teatro regional, asistir a misa, disfrutar de la playa, etcétera.¹⁵

El Programa CAC 2000 procuró entretejer un imaginario particular. Así, quedó remarcado el carácter icónico de la identidad meridana proyectada según las prácticas propias de las clases hegemónicas. Cuando mencionamos la iconicidad de dicha representación retomamos a Herzfeld [1997:42], quien la distingue como una forma de incorporar los rasgos deseables de una ideología localizada hacia el conjunto.

El discurso sobre la identidad del meridano, expresado en la política cultural local, se alimenta de una cimentada literatura, costumbres y leyendas propias de la región que, poco a poco, se han ido incorporando al conjunto de rasgos que constituyen al meridano “auténtico”. Esta identidad cultural oficializada nos remite a un folclorismo asociado al turismo que vende bien: las mestizas con sus bellos trajes regionales bailando la jarana, la elaborada cocina yucateca, las ciudades mayas prehispánicas de refinada arquitectura, las leyendas del Mayab,¹⁶ el teatro regional,¹⁷ y diversas prácticas sociales que han sido supuestamente compartidas por los habitantes de Mérida. Todos son elementos de una identidad construida a partir de referencias pasadas.

La política cultural del Programa CAC 2000 reprodujo la “esencia” del meridano como una apropiación simbólica que los grupos en el poder ejercen en la ciudad. El programa urdió un imaginario oficial, incorporando los rasgos desea-

¹⁵ En la construcción de esta imagen del meridano auténtico jugaron un papel relevante reconocidas personas vinculadas con la literatura, arte y música, así como historiadores y cronistas que publicaron artículos en un periódico meridano de gran difusión.

¹⁶ El término *Mayab* es una construcción de literatos e historiadores yucatecos que desde fines del siglo XIX se aplica al espacio donde se asentó y desarrolló la cultura maya yucateca.

¹⁷ El teatro regional es una institución de fuerte arraigo entre los meridianos. Mediante la representación folclórica y satírica aborda diversos aspectos de la sociedad local, incluyendo la política, los modos de vivir, el habla y las formas de convivencia entre los (*dzules*) meridianos y (*huiros*) mestizos e indígenas.

bles de una ideología específica hacia el conjunto, y omitiendo o discriminando prácticas alternativas de vivir la ciudad.

Por otra parte, en concordancia con esa idea de identidad, el Programa CAC 2000 valoró el espacio urbano como recurso importante para acotar y enaltecer el perfil del meridano que buscaba proyectar. Así, seleccionó espacios y edificios como referentes emblemáticos que distinguen a “la Ciudad Blanca” como urbe culta, bella, señorial y cosmopolita; que además según la autoridad municipal son los más apreciados, conocidos y reconocidos por los meridianos que la aman.

[...] todos los eventos del programa CAC 2000, están pensados justamente en la satisfacción de los gustos refinados del meridano, y obviamente, se eligieron los espacios con que el meridano siente plena identificación. Su Paseo Montejo, sus teatros en el Centro Histórico, sus edificios patrimoniales [Discurso de Clausura del Programa, 31 de diciembre 2000].

Así, se privilegió el Paseo Montejo, avenida aristocrática de influencia francesa; el impresionante Palacio Cantón, sede del museo arqueológico de la ciudad; la Catedral, máximo templo católico de Yucatán; el Teatro Peón Contreras y la torre modernista de una institución bancaria; todos ellos a modo de muestra de la riqueza arquitectónica.¹⁸ Por supuesto, en los carteles difundidos en diversas partes del mundo, no se incluyeron las imágenes de soportes urbanos como la Plaza Grande o Principal, el Zoológico del Centenario, el Edificio de Correos y el mercado Lucas de Gálvez,¹⁹ lugares plenamente utilizados y reconocidos por las clases medias bajas y sectores populares.

El conjunto de imágenes elegidas para promocionar la ciudad en carteles y propaganda oficial, si bien ilustra aspectos relativos a la cultura local, expresa también la clara intención de promover una imagen atractiva para el turismo. Evidentemente, para las autoridades municipales éstos son los referentes que definen Mérida y la cultura puede ser un recurso para la generación de divisas.

Cuando la autoridad decide construir un conjunto de imágenes para representar la ciudad, se enfrenta a una situación problemática, ya que es difícil por no decir imposible aprehender la totalidad de esa realidad. En la imagen hay

¹⁸ El cartel oficial de la Capital Americana de la Cultura incluyó sólo tres soportes urbanos: Palacio Cantón (capital de la arquitectura); la torre del mencionado banco (capital de la modernidad) y el teatro Peón Contreras (capital del teatro). Las restantes imágenes mostraban a un trovador (capital de la música), una niña con el traje regional (capital de las tradiciones), un cuadro modernista (capital de la pintura), una mujer urdiendo una hamaca (capital de la artesanía), una mesa con platillos regionales (capital de la gastronomía), un verso (capital de la literatura) y un escultor (capital de la escultura). La torre del reloj del Ayuntamiento fue usada como emblema de toda la ciudad.

¹⁹ Las autoridades evitaron la inclusión del mercado por considerarlo un lunar de la ciudad que “afea” la imagen de Mérida. Los pobladores entrevistados del centro y norte lo consideran un nido de malvivientes, maloliente y un espacio que los turistas han de evitar.

siempre un valor de la representación, ya que simboliza cosas concretas. Ese valor, según Aumont [1992:86], debe manifestarse en la aceptación social de los símbolos representados para quienes se dirige. Cuando la autoridad difunde imágenes estereotipadas de su ciudad a los ciudadanos que la habitan, la conocen y reconocen, no es raro que éstos puedan sentirse poco identificados con ellas.

El Centro Histórico de Mérida (cuyos espacios públicos fueron utilizados para llevar a cabo los eventos y espectáculos de la CAC 2000, principalmente la explanada del parque principal, el Centro Cultural Nuevo Olimpo y el teatro Peón Contreras), se cuenta como uno de los nueve sitios históricos más importantes de México, incluido entre las 13 zonas monumentales e históricas del país y está clasificada como la segunda zona de valor patrimonial en cuanto a extensión y número de edificaciones después del Centro Histórico de la Ciudad de México [Díaz:1986].

El patrimonio inmueble de la ciudad se consideró en el discurso oficial como un elemento cohesionador y de identidad del meridano. Aun cuando la ciudad de Mérida no ha sido declarada Patrimonio Cultural de la Humanidad, la intención y los esfuerzos realizados fueron encaminados a influir y sensibilizar a la UNESCO para reconocerla como tal. Esto aunado al antecedente de la ciudad que es un destino turístico reconocido, atrae a muchos visitantes al año por los atractivos particulares que tiene. También es capital del circuito *Mundo Maya* que capta inversiones gubernamentales y empresariales de los países que conforman esta red.

En ese sentido, el patrimonio cultural de Mérida es uno de los principales pilares del turismo urbano y su valoración estuvo presente de modo particular en el discurso CAC 2000. El diseño e implementación de políticas culturales ha utilizado el patrimonio histórico de la ciudad, antes, durante y después del nombramiento de Mérida, para proyectarla como ciudad-patrimonio. Este tipo de ciudad [Troitiño, 1998] es un instrumento de riqueza, cuenta con un recurso de primera en cuanto a construcciones coloniales, siendo “culturalmente productivas”. Este ángulo teórico permite ver a la ciudad de Mérida como un patrimonio urbano que conecta tres dimensiones de la cultura: a) como herencia a conservar, b) como componente de nuestra conciencia y c) como elemento productivo generador de riqueza. La cultura, en ese sentido, se considera un poderoso instrumento de recuperación urbana y de creación de riqueza. El patrimonio histórico municipal meridano, junto con la proyección de la imagen de una ciudad multicultural y una serie de características que se engloban en una identidad meridana específica, fueron los ejes principales de la política cultural llevada a cabo y que se mantiene vigente.

Las autoridades meridianas no rebasaron la visión monumentalista del patrimonio urbano. Por ello, sus intentos a través de programas o eventos de difusión y rescate han tenido poco éxito. Es necesario crear un marco para que este patrimonio se conciba como una pertenencia colectiva que debe protegerse como lo

hacemos con nuestra casa. Así, los meridianos podrían valorarlo como parte de ellos mismos. Los conectaría con un pasado común y no entraría en contradicción con la pluralidad cultural, mucho menos con los fines turísticos que pueden resultar de su promoción. “Por tanto, la forma como los ciudadanos valoren el patrimonio está influida por la manera en que hayan definido previamente su propia identidad cultural. Así, al tratar el patrimonio cultural es urgente colocar la cuestión del pluralismo cultural” [Arizpe, 2001].

ACTIVIDADES Y EVENTOS DEL PROGRAMA CAC Y SU IMPACTO EN LOS MERIDANOS

El Programa incluyó 3,000 eventos que fueron en su mayor parte gratuitos. El 71%, estuvo destinado al público en general, pero en la práctica se observó que se enfocaron a sectores sociales determinados. Hemos señalado que la mayor parte de los eventos se realizaron en el Centro Histórico y los distritos I y II, éstos últimos ubicados en la zona norte de la ciudad. La localización de estos distritos en el norte (donde se concentra la población de clase social media alta y alta) condujo a segmentar al público, ya que los pobladores de los otros distritos quedaron a una distancia mayor de las sedes, e incrementó al doble el costo de transporte público; también los horarios influyeron para reducir la participación de los meridianos. Tales situaciones no afectaron a las familias que disponían de automóvil privado. En los eventos realizados en foros del Centro Histórico, los obstáculos fueron de otra naturaleza: el trato que los individuos recibían en el acceso, también terminó por definir el tipo de público.

Cabe destacar que la mayor proporción de los 3,000 eventos estuvo relacionada con la noción de alta cultura occidental que engloba literatura, pintura, escultura, teatro, música, danza y cine. Varios de éstos incluyeron artistas, grupos e instituciones reconocidos en el contexto internacional por su notable calidad. Evidentemente espectáculos de esta naturaleza tuvieron gran poder de convocatoria entre los meridianos con el capital cultural y simbólico que, como ha explicado claramente Bourdieu [1988] con su noción de *habitus*, se asocia a determinados grupos de la sociedad.

El Cuadro 1 muestra esquemáticamente la distribución porcentual de las temáticas abordadas en la política cultural local dentro del Programa Mérida CAC 2000. Cabe aclarar que el total de eventos del cuadro es una muestra de 2,000 eventos del total de 3,000 que ofreció el Programa y es representativo de la diversidad de temáticas.

Los eventos relacionados con las bellas artes, congregaron a un público homogéneo que por ello comparte características socioeconómicas y culturales que derivan de la posesión de conocimientos necesarios para apreciar dichas manifestaciones artísticas. Esto generó una oferta cultural que ignoró la multicultural-

lidad y las necesidades de gran parte de los meridianos. El ciudadano que no se ajustaba a los parámetros de la identidad del *hach* meridano optó por otro tipo de distracciones y espacios, en los cuales no es imprescindible contar con ese bagaje de conocimientos que posee “el verdadero meridano” para apreciar lo que escucha o lo que ve.

¡Qué te puedo decir!, pues mira hubo de lo mejor [...], pero a mi no me llama, no me gusta, por decir: entras al Olimpo y ¿qué hay? Pinturas pero yo no lo entiendo. Para mí son cosas pintarrajeadas, en las que pusieron para los festejos. Ballet, por decir, a mí me aburre, no le encuentro chiste. Será porque soy ignorante o no sé cómo lo vea, pero pues yo preferí ir a los bailes de la Plaza, eso sí estuvo bueno, bajaron a los Aldeanos, Júnior Klan, y eso sí estuvo bien [...], aunque creo que eso no es cultural, ¿o sí? [Entrevista a mujer afanadora de 43 años].

CUADRO 1
 Distribución porcentual de temáticas
 culturales del Programa CAC 2000

Temática	Frecuencia	%
Bellas artes	829	41.4
Cultura regional	576	28.8
Multiculturalidad	257	12.8
Temática académica	140	7.0
Valores y moralidad	72	3.6
Religión	55	2.8
Lo maya o étnico	47	2.3
La identidad	18	0.9
Preservación del patrimonio	6	0.3

Fuente: Elaboración propia a partir de una muestra de 2,000 eventos registrados en la prensa meridana de enero a diciembre de 2000.

Para los habitantes con este tipo de capital cultural y simbólico, que fueron los principales consumidores de la oferta presentada, el nombramiento de la ciudad confirmó lo que ellos ya sabían: los meridianos son cultos.

El hecho de privilegiar las bellas artes como contenido temático a consumir no permitió crear los espacios para las manifestaciones culturales alternativas que garantizan, de una manera integral y democrática, el desarrollo simbólico de los meridianos. Dichas manifestaciones no “encajan” dentro de la misma política cultural local, quedando confinadas a la dimensión de la “cultura popular” o la “cultura de masas”, y cuya presencia en la agenda de la administración de la cultura es poco reconocida.

Coincidimos con Rowe [1991:12] al sostener que la cultura popular rompe con el acotamiento y esquema que la institución se ha formado sobre el campo de “lo cultural”, ya que dichas expresiones obligan repensar el concepto en sí desde las prácticas de la vida cotidiana hasta la dimensión de la producción artística.

En este orden de ideas el Programa CAC 2000 generó una clara segmentación de los públicos. Cada evento estuvo dirigido a sectores homogéneos, evitando la heterogeneidad, aunque se indicara que era para público en general. Cabe, de nueva cuenta, recordar la propuesta de Bourdieu [1988:74], de que el acceso a la cultura también se vuelve un elemento de diferenciación social, en la medida en que el capital cultural se posee, se hereda y sirve para marcar las distinciones sociales.

Los eventos con contenido moral y ético abordaron en varias conferencias cuestiones relacionadas con la pérdida de valores, abandono de buenas costumbres, el papel e importancia de la familia, autoestima, educación y religión. Todos fueron propuestos por las asociaciones civiles y religiosas. Estos grupos están integrados en su mayor parte por ciudadanos de extracción católica pertenecientes a familias de clases medias y altas e identificadas con el Partido Acción Nacional. Los representantes más conspicuos de tales grupos escriben editoriales sobre estos temas en un periódico local, son conocidos y reconocidos en la sociedad meridana y buena parte de ellos mantiene lazos de parentesco.

Cada evento agrupó a determinado núcleo de personas. Esto es, los públicos se compartimentaron de acuerdo a sus hábitos de consumo cultural. No ocurrió así con los eventos al aire libre en la Plaza Grande que lograron reunir diversos estratos sociales. Un ejemplo de éstos fue el concierto ofrecido por Tania Libertad y Armando Manzanero.

Dentro de los eventos agrupados en el rubro de temática maya o étnica (47 en total), en septiembre se llevó a cabo en la Plaza Grande el Primer Encuentro Americano de Culturas Autóctonas. Dicho evento, bastante concurrido, debido a los atuendos multicolores de las diversas etnias participantes y la puesta en escena de sus ceremonias y bailes, durante una semana modificó la monotonía del Centro Histórico.

También se llevaron a cabo varias conferencias que abordaron la cuestión étnica con perspectivas románticas y folclóricas, que evidenciaron la clara distinción entre los mayas como cultura prehispánica gloriosa, culta y civilizada, y la situación actual de sus herederos directos. Tal parece que la presencia numerosa, cotidiana y reiterada de los mayas, como personas que viven y trabajan, consumen, se apropian y construyen la ciudad, no deja una impronta suficiente para identificarlos y reconocerlos. En lugar de valorar la multiculturalidad de los meridianos de origen maya que disponen de un bagaje cultural como la lengua autóctona que utilizan y reproducen, la política cultural prefirió recurrir a los distintivos de una cultura ancestral.

Respecto a la distribución de los espacios utilizados para realizar los eventos del Programa CAC 2000 el siguiente cuadro muestra los datos absolutos y relativos.

CUADRO 2
 Espacios y sedes de los eventos del
 Programa CAC 2000

Espacio	Frecuencia	%
Centro Cultural Olimpo	617	30.9
Plaza principal	112	5.6
Vía pública Paseo Montejo	48	2.4
Teatro Peón Contreras	35	1.7
Parque de las Américas	27	1.3
Teatro Daniel Ayala	13	0.7
Teatro Mérida	12	0.6
Otros	1,136	56.8

Fuente: Elaboración propia a partir de una muestra de 2,000 eventos registrados en la prensa meridana de enero a diciembre de 2000.

Del total de eventos registrados en el programa, el 56.8% (1,136) se llevó a cabo en la categoría “otros”. Ello hace referencia a recintos privados: consulados, clubes sociales, centros culturales, así como sedes de asociaciones civiles, fundaciones e instituciones artísticas y educativas. Para acceder a éstos muchas veces era necesario contar con membresía o el reconocimiento y/o invitación del grupo, de manera que no eran para un público general, sino que se auto-adscribieron quienes forman parte de una comunidad reconocida.

La cantidad de eventos y actividades incluidos en el Programa CAC 2000 permitió atender a públicos diversificados. La categoría que más proporción registró fue la enfocada al público en general con el 71% (como ya señalamos en su mayor parte se relacionó con las bellas artes: música, literatura, danza, etc.) Las actividades culturales enfocadas a los jóvenes ocuparon el segundo lugar (11.3% del total) e incluyeron exposiciones y conferencias académicas, conciertos de música de diversos géneros y dieron cabida a los grupos locales de rock, de bajo presupuesto, que ofrecieron conciertos con notable afluencia de jóvenes de todos los distritos de la ciudad y de diferentes estratos sociales. Asimismo, el Programa CAC incluyó actividades para niños (6.8%), para personas de la tercera edad (2.8%) y para minusválidos (0.8%).

CONCLUSIÓN

En diversos ámbitos se ha planteado que hablar de política cultural única remite, en cierta forma, al autoritarismo y que por ello se prefiere hablar de políticas culturales. Pero como acertadamente dice Olmos, el problema no es usar palabras en singular o plural, sino la definición clara del concepto de cultura sobre el que se estructurarán las acciones [2004:68]. La forma como se conciba la cultura guiará y determinará el tipo y características de la oferta que se proponga. Un modelo cerrado de cultura propondrá un programa de artes, letras, espectáculos y entretenimiento, y los responsables de su gestión, si son progresistas, pueden, incluso, señalar en sus discursos la importancia de democratizar la cultura y llevarla a quienes no tienen acceso a ella. En cambio, un modelo abierto considera la cultura como una forma integral de vida [2004:75] y reconoce la diversidad para proponer una política cultural plural(ista).

En este trabajo revisamos la oferta cultural, los destinatarios, la imagen de la ciudad y la identidad del meridano del Programa Mérida 2000, Capital Americana de la Cultura. En este contexto buscamos profundizar en el estudio de los proyectos de ciudad que se construyen en el entorno local y observamos cómo las autoridades municipales retoman conceptos y elementos considerados parte del discurso cultural que alimenta lo que, en términos de desarrollo simbólico, son las prácticas y modos de sentir de un “meridano auténtico”.

Los resultados de la investigación permiten apreciar, de manera crítica, la estructura sociocultural sobre la cual descansa esta nostalgia simbólica y la consecuente apropiación de modos y modelos culturales. Éstos tienen muy poco que ver, por lo menos a un nivel generalizado, con la realidad social e identitaria que gran parte de los ciudadanos reproduce cotidianamente en sus discursos y prácticas, en su decir y hacer como meridianos que usan e imaginan su ciudad y a sus vecinos.

La identidad en el contexto urbano del Programa CAC 2000 enfatizó la noción de autenticidad y con ello coincidía con las políticas oficiales en el campo de la cultura que actualmente buscan apegarse al corazón de la cultura mesoamericana, de lo autóctono, “de lo nuestro”. El discurso se centró en el folclor, relacionado con la promoción, defensa y glorificación de la cultura autóctona local, olvidando que el indígena está vivo y forma parte del tejido social urbano. Bendix remarca la “búsqueda de la autenticidad” en la creación discursiva de una memoria integradora que pretende identificar y promover un espacio multicultural. “La autenticidad es un ingrediente de la base del proyecto idealista y burgués: el folclor, la historia, los descubrimientos de tradiciones inventadas minan el discurso institucional sumergiéndose en la búsqueda de la autenticidad cultural” [1997:4].

El sentido ideal de los proyectos institucionales en el campo de las políticas culturales, debe ir más allá de la simple promoción y difusión de una identidad en los

programas orientados al consumo cultural; debe fomentar el sentido de integración entre los habitantes de una ciudad, definiendo los parámetros bajo los cuales se concibe la identidad urbana, y reconocer la diversidad. Una política cultural que soslaya dicha premisa olvida que en las ciudades está presente la alteridad, la diferencia, y que el "otro" es también ciudadano y que sus necesidades relacionadas con la construcción del sentido y significado merecen ser tomadas en cuenta.

Al interior de las sociedades multiculturales los diferentes grupos se transforman necesariamente. Ello puede resultar difícil a la hora de generar políticas públicas culturales para todos, ya que el Estado afronta una tensión entre dos estrategias inherentes a su funcionamiento: por un lado proteger y reconocer la pluralidad de la sociedad en general, y por otro reconocer y alentar la dinámica propia de las sociedades multiculturales.

En este contexto, las políticas culturales urbanas deben poner el acento no en un tipo de ciudadano homogéneo y generalizado construido idealmente sino en personas concretas; debe procurar identificar, conocer y dar respuesta a retos para la cultura de los ciudadanos y ello implica, como propone Puig [2004:264], optar por organizaciones para la cultura con técnicos inteligentes para la civilidad cambiante, reinventada, diferente y heterodoxa, y para fomentar entre los ciudadanos aprendizajes esenciales para la vida de civilidad. En dicho sentido, el Programa CAC 2000 no pudo aprehender ese universo complejo de gustos diversos de los ciudadanos y, a pesar de ofrecer un abanico de eventos, resulta claro que no tomó en cuenta la diversidad cultural de los meridianos.

Coincidimos con Bayardo y Lacarrieu [1998] en que la tendencia, aún preva-
leciente, a limitar los derechos sociales de la mayor parte de los ciudadanos en la prestación de servicios sociales, ha limitado su ejercicio a una participación en el ámbito de la cultura. Por ello, no debe extrañar que todavía se observe como en el caso analizado que las políticas culturales que debieran garantizar y mejorar el acceso a bienes y servicios culturales terminan generando nuevos criterios de diferenciación social, al promover actividades minoritarias (para ciertos grupos de clases medias y altas, relativamente educados), marginando sistemas menos especializados (como los grupos culturales independientes con propuestas alternativas) y guiándose más por la necesidad de representaciones e imaginarios sociales, que por los espacios de participación más incluyentes y democráticos.

Finalmente, cabe destacar que el Programa de la Capital Americana de la Cultura que revisamos en este ensayo, va más allá de la creación de recursos, soportes y medios para la creación y difusión de la oferta cultural e involucran fines socioeconómicos. Ciudades que pasan de ser urbes con austera infraestructura, a metrópolis de proyectos ambiciosos en los que interviene inversión pública y privada, convirtiéndolas en destinos turísticos prominentes, evidencian que el diseño, planeación y propuesta de los programas oficiales en el área del desarrollo

simbólico de los habitantes de una ciudad, no escapa a los intereses económicos de los sectores hegemónicos existentes. No puede entenderse el comportamiento de una política cultural fuera de su contexto socioeconómico y político.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar, Luis

1996 "Estudio introductorio", en *La hechura de las políticas*, México, Miguel Ángel Porrúa, pp. 9-38.

Abreu, Xavier

1999 *Palabras pronunciadas por el Alcalde de Mérida el 12 de octubre de 1999*, Mérida.

2000 *Discurso de clausura del Programa, pronunciado por el alcalde de Mérida el 31 de Diciembre 2000*, Mérida.

Arizpe, Lourdes

2001 "El espacio cultural global", en *Simposio internacional Reabrir espacios públicos, políticas culturales y ciudadanía*, México, septiembre.

Aumont, Jacques

1992 *La imagen*, Barcelona, Paidós.

Barrera, Alfredo (Dir.)

1980 *Diccionario Maya Cordemex, maya-español, español-maya*, Mérida, Cordemex.

Bayardo, R. y M. Lacarriue (Comps.)

1998 *La dinámica global/local. Cultura y comunicación: Nuevos desafíos*, Buenos Aires, Fundación CICCUS.

Bendix, Regina

1997 *In search of Authenticity. The Formation of Folklore*, Madison, The University of Wisconsin Press.

Bourdieu, Pierre

1988 *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.

ONG-CAC-2000

2000 *Carta Convenio de la Reunión de Alcaldes Americanos*, mayo de 2000, Mérida.

Consejo Mérida, 2000

2001 *Reporte Final de Actividades del Consejo Mérida, 2000*, Ayuntamiento de Mérida, Administración 1998-2001.

1999 *Declaración de Mérida*, firmada por los alcaldes de América, octubre de 1999, extracto, Mérida.

Díaz, Rodrigo

1986 *Protección del patrimonio cultural urbano*, México, INAH.

Escalante, Paloma

1999 "Nuestra ciudad, nuestra cultura, nosotros mismos", en *Cuiculco, Revista de la ENAH*, núm. 15, México, ENAH, pp. 49-52.

Formoso, Zuleika

2005 *La construcción de las políticas culturales en contexto urbano: La experiencia Mérida Capital Americana de la Cultura*, tesis para optar al título de licenciado en Ciencias Antropológicas (Antropología Social), Mérida, Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán.

Fuentes, José

2000 "Imágenes e imaginarios Urbanos: su utilización en los estudios de las ciudades", en *CIUDADES*, núm. 46, Puebla, Red Nacional de Investigación Urbana, pp. 3-10.

2005 *Espacios, actores, prácticas e imaginarios urbanos en Mérida, Yucatán*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán.

Fuentes, J., J. Gamboa y M. Rosado

2002 "Yukas.com: ciberespacio y prácticas sociales de jóvenes meridianos", en *Anuario de Espacios Urbanos. Historia, cultura, diseño, 2002*, México, UAM-Azcapotzalco, pp. 277-296.

García, Néstor

1987 *Políticas culturales en América Latina*, México, Grijalbo.

García, María Haydee

2001 "Comunicación e identidades urbanas en San Luís Potosí en tiempos de globalización", en Patiño y Castillo (Comps.), *Cultura y Territorio, identidades y modos de vida*, Puebla, Red Nacional de Investigación Urbana-BUAP, pp. 109-123.

Gimenez, Gilberto

1987 *La teoría y el análisis de la cultura*, México, SEP / Universidad de Guadalajara / Consejo Mexicano de Ciencias Sociales.

González, Jorge

1994 "La transformación de las ofertas culturales y sus públicos en México", en *Revista de Estudios sobre las culturas contemporáneas*, vol. VI, núm. 18, Colima, Universidad de Colima.

González, Moisés

1985 "Yucatán 1848-1902, La Guerra de Castas", en Gutiérrez Luís (Ed.), *Documentos gráficos para la Historia de la Nación 1848-1911*, vol. I, México, COLMEX, pp. 82-88.

Hansen, Azael y J. Bastarrachea

1984 *Mérida, su transformación de capital colonial a naciente metrópoli en 1935*, México, INAH.

Herzfeld, Michel

1997 *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*, Nueva York, Routledge.

Nivón, Eduardo

1999 "Metrópolis y multiculturalidad", en Aguilar M. et al. (Coords.), *Territorio y cultura en la Ciudad de México*, t. II, México, UAM-Iztapalapa / Plaza y Valdés, pp. 115-130.

Nivón, Eduardo

2002 *La construcción de las políticas culturales en la democracia*, México, UAM-Iztapalapa.

Olmos, Héctor

2004 "Políticas culturales y gestión", en R. Santillán y H. Olmos (Comps.), *El gestor cultural. Ideas y experiencias para su capacitación*, Buenos Aires, Fundación CICCUS, pp. 66-99.

Puig, Tony

2004 *Se acabó la diversión. Ideas y gestión para la cultura que crea y sostiene ciudadanía*, Buenos Aires, Paidós.

Rowe, William

2001 *Memory and Modernity. Popular Culture in Latin America*, Londres, London Press.

Troitiño, Miguel

1998 "Historia urbana, valoración y protección del patrimonio cultural de la ciudad", en Cbrales y Moreno (Comps.), *La ciudad en retrospectiva*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, pp. 11-43.

Viviescas, Fernando

1995 "La ciudad, la calidad del espacio para la vivencia", en Giraldo y Viviescas (Comps.), *Pensar la Ciudad*, Bogotá, FEDEVIVIENDA / Tercer Mundo, pp. 143-170.

RESEÑA

MILLÁN, Saúl, *El cuerpo de la nube. Jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*, INAH/Conaculta, colección Etnografía de los pueblos indígenas de México, serie Estudios monográficos, México, 2007, 272 pp.

Reseña de Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez

En 2003, Saúl Millán presentó una tesis que, galardonada dos años más tarde con el premio Bernardino de Sahagún otorgada por el INAH a la mejor tesis de doctorado en antropología, es ahora publicada en la colección Etnografía de los pueblos indígenas de México. Análisis etnográfico de la cosmovisión huave, es así porque el grueso de la información de que da cuenta fue obtenida directamente sobre el terreno (sin por ello haber obviado una exhaustiva revisión de la producción etnográfica sobre los huaves, Oaxaca y Mesoamérica en general) y porque —aquí reside, desde nuestra perspectiva, su mayor virtud— da cuenta de la especificidad cultural de su objeto de estudio, puesto que, en palabras del autor, “la cultura sólo se cristaliza cuando se distingue de otra” [p. 21]. A contracorriente de aquellas investigaciones que tienden a confirmar interpretaciones generalizables a Mesoamérica en detrimento de los datos etnográficos locales, el ahora libro del profesor e investigador de la ENAH se concentra en las prácticas y representaciones de un pueblo huave para, sólo entonces, entablar diálogo con etnografías de otras regiones indígenas del país. Este texto sobre jerarquía y simbolismo ritual es doblemente valioso en la medida en que ofrece una lectura de un pueblo que resulta a todas luces distinto en el panorama mesoamericano, pues se trata no de un pueblo de agricultores sino, sobre todo, de pescadores, hablantes de una lengua no cercanamente emparentada con el resto de las lenguas indígenas de México. Esta especificidad cultural, propia de toda sociedad pero particularmente relevante en el caso huave inscrito en el ámbito mesoamericano, es evidente para el autor, quien escribe:

Mientras otros pueblos indígenas de Mesoamérica han convertido el maíz en un centro de referencia, sobre el que giran gran parte de las creencias y las representaciones (López Austin, 1994), los huaves han hecho del agua el punto de articulación que conecta a los santos, los vientos y las entidades anímicas [p. 141].

Y si el pivote de la cultura huave es el agua, el lenguaje con que opera este mecanismo cultural es la mitología y las nociones sobre el cuerpo, mientras que la máquina no es otra que la estructura social, fundamentalmente aquélla que se manifiesta en el sistema de cargos y en las actividades rituales que organiza.

El cuerpo de la nube es, como anuncia el subtítulo, un estudio de comunidad, San Mateo del Mar, pero no limitado a ésta, pues el autor no duda en convocar información de las comunidades vecinas cuando ello le resulta conveniente, particularmente en el capítulo histórico en el que da cuenta de las circunstancias regionales oaxaqueña e istmeña, centrándose en la entonces cabecera huave: San Francisco del Mar. Sin apologizar los membretes que definen las diversas disciplinas sociales, Saúl Millán tiende puentes entre la historia y el presente etnográfico con recurrentes lecturas antropológicas del pasado y una rigurosa reconstrucción diacrónica que da contexto a su lectura sincrónica de un pueblo huave. Aunque ciertamente ofrece un panorama general de la historia colonial de la región, su recuento se centra en algunos aspectos de la organización social. Este recuento histórico permite a Millán convocar a diversos historiadores para ofrecer un panorama de la Oaxaca colonial con especial énfasis en el Istmo de Tehuantepec y el litoral huave: de la explotación de la sal, la industria ganadera y la pesca a la nobleza indígena y la macehualización; de las haciendas marquesanas, las órdenes religiosas y el clero secular a las comunidades huaves, sus mayordomías, cofradías y hermandades, para mostrar la gradual integración de la economía comunitaria con la de la cofradía; de la jerarquía civil a la religiosa, para exponer la transformación de los cargos que derivó en una noción de prestigio del carguero cifrado en la articulación de las corporaciones jerárquicas inscritas en las ideas, creencias y representaciones huaves del territorio y la autoridad que fueron plenamente vigentes hasta hace unas décadas.

Es aquí que conviene llamar la atención sobre la metodología a la que recurrió Millán para producir buena parte del *cuerpo de la nube*. En contraste con un texto como “El depredador celeste” en que, frente a una comunidad erosionada por la occidentalización, Galinier (1990 [1984]) recurre a una —digamos— arqueología de los estratos culturales profundos de la sociedad mazahua guiado por su conocimiento previo de una sociedad lingüísticamente emparentada (la otomí oriental), Millán, frente a una sociedad como la huave en que “se había derrumbado el mundo religioso tradicional” [Signorini, 1979:94], opta por la reconstrucción a partir de lo que es posible verificar hoy pero también, y sobre todo, respecto al sistema

de cargos, con base en lo que sus informantes señalan como las prácticas que eran vigentes hacia mediados del siglo xx. El resultado: un modelo cultural enteramente sistemático en la conexión de dominios que van de las jerarquías civil y religiosa a la mitología, evidenciando que, en realidad, la definición de tales campos no es otra que la de la mirada occidental cuando, en cambio, las culturas ofrecen sus propios recortes de la realidad. Respecto del parentesco escribe:

Hace ya varias décadas que David Schneider (1984) puso en duda la existencia de un dominio autónomo denominado parentesco. Siguiendo su ejemplo, algunos antropólogos han insistido en la premisa de que el parentesco es una construcción cultural, no sólo en el sentido de que es una representación más o menos transparente de una serie de hechos que existen en la naturaleza, sino en el sentido de que el parentesco se va construyendo significativamente en cada cultura, antes de ser algo parecido a un objeto empírico observable. Desde una perspectiva cultural, los hechos de la procreación no definen necesariamente la “sustancia compartida” que da sentido a las relaciones de parentesco. Esta sustancia no tiene que ser necesariamente el producto de la relación sexual; puede ser el alimento que se comparte, la leche que alimenta a los niños, la tierra que se trabaja, la casa que se habita o la tumba de los muertos. Como ha recordado Bloch (1993), no hay ninguna necesidad de que, en un sistema de parentesco, el nacimiento deba definir a la persona. Puede definirla la muerte, el proceso de matrimonio o la construcción de una casa. Cada una de las concepciones de persona da lugar a un sistema de parentesco distinto, que puede basarse en el nacimiento, en la tumba, en la casa o en la comida [p. 136].

En este sentido, *El cuerpo de la nube* devela la forma en que los huaves construyen un campo de representación y ejercicio de la autoridad que resulta indisociable de la tradición oral y las prácticas rituales o, dicho de otra forma, no hay tal cosa como el sistema de cargos, sino que lo pudiéramos denominar como tal, extiende sus dominios a la esfera de la mitología y la noción de persona, ofreciendo elementos precisos que apuntan al estudio de esa cultura a través de su noción de cuerpo. En el marco de las unidades domésticas y las unidades sociales intermedias (barrios, que en San Mateo son denominados secciones), el libro ofrece una reconstrucción del sistema de cargos sanmateño abocado a la ritualidad comunitaria que, como hemos referido, encuentra en el agua su “punto de articulación”. Si bien no pretende ser una monografía que dé cuenta sumariamente de todos los aspectos de la comunidad, sin duda ofrece un panorama extenso del ciclo ritual anual y de algunos aspectos relevantes de esta ritualidad, particularmente de aquéllos que constituyen ese campo en que ocurren desplazamientos de sentido que van del cuerpo a la sociedad, del mito a las autoridades, del ritual al parentesco, inscritos siempre en precisos sistemas clasificatorios que distinguen lo femenino de lo masculino, el norte del sur, lo alto de lo bajo, las autoridades y los santos principales de las y los secundarios.

Particularmente atento a los términos de la construcción social de la realidad, Millán devela las conexiones que las palabras huaves establecen entre esos campos que resultan discretos para una mirada extranjera, haciendo propias aquellas perspectivas que, en detrimento del vocabulario técnico de la antropología y las descripciones funcionalistas de los estudios sobre el sistema de cargos en Mesoamérica, buscan dotar de su propio sentido a las prácticas culturales. Sin suscribir algún argumento sapir-whorfiano, en la perspectiva de Millán, la labor etnográfica consiste precisamente en conectar las prácticas sociales con las nociones culturales que las nombran, esto es, encontrar en las palabras de los actores (los términos para nombrar la autoridad y las autoridades, y de ahí al cuerpo) el medio privilegiado para dar cuenta del sentido de las prácticas (el sistema de cargos y de ahí a la cosmovisión).

¿Cuáles son [...] los métodos que permiten identificar una representación que no existe en el repertorio de nuestra propia cultura? David Schneider sugiere que las palabras son la principal vía de acceso para identificar las “construcciones culturales” (sabemos, por ejemplo, que la noción de *espíritu* es una construcción cultural porque tiene un nombre y a ese nombre corresponde un significado). Pero las palabras, advierte, tienen una característica fundamental que es necesario considerar: nunca encierran un significado singular, excepto en un número limitado de circunstancias. De ahí que la labor de la etnografía consista en determinar qué significados sobrevienen en determinadas circunstancias y en qué forma “los diferentes significados de las palabras se conectan entre sí” (Schneider, [...1984]:4) [p. 36].

Instalada en dos de los temas clásicos de la etnología mesoamericanista (el sistema de cargos y el complejo constituido por las entidades anímicas), la apuesta de Millán está cifrada en el cuestionamiento tanto de los estudios etnográficos abocados a la estructura social que resultan ciegos a las representaciones locales, como de aquéllos que, a la inversa, pretendiendo dar cuenta de la cosmovisión nativa obvian la organización comunitaria. Así, su principal crítica está dirigida a aquellas investigaciones de los sistemas de cargos que “promovieron una representación hasta cierto punto uniforme de la población indígena de México”:

[...] en un ejercicio de interpretación que ha confundido las nociones locales de autoridad con las funciones explícitas de los cargos, proyectándolas generalmente hacia las clásicas distinciones entre política, economía y sociedad [p. 28].

En pocas palabras, el modelo que ofrece la reconstrucción de Millán y las palabras de sus interlocutores es uno en que la participación de los hombres en la sociedad —vía las comidas colectivas (*angoch ombas*, “encontrar el cuerpo”) ofrecidas en ocasión del matrimonio y el bautizo, y la alianza matrimonial (*angoch owixeran*, “encontrar el brazo”), así como en el paso por los cargos jerarquizados cuyo proceso culmina en la condición de *montag ombas*, “los que tienen el

cuerpo grande”—redunda en su equiparación con los habitantes ancestrales de San Mateo, los *monbasoic* (hombres de “cuerpo-nube”), aquéllos que, a diferencia de los huaves contemporáneos, conocían la identidad de su *alter ego* (*ombas*), aquéllos que eran los responsables del arribo de las lluvias, responsabilidad que, con la llegada del cristianismo, quedó en el cuerpo de las autoridades civiles. Así, el paso de los hombres por los cargos escalafonados de las jerarquías civil y religiosa, cuyo ingreso implica estar casado y cuya culminación redunda en la constitución de su cuerpo, no es otro que el de la restitución de un cuerpo perdido en el tiempo primigenio, “cuando los huaves eran aún gente de costumbre” (contraportada).

No es gratuito [...] que el término empleado para designar a los “parientes” (*acualaats*) sea un concepto que remite a las representaciones corporales, “a semejanza del cuerpo humano que debe su forma y consistencia a la arquitectura del esqueleto”, como indicaba Signorini [1979:129]. Formado por el verbo *acual* (“concebir”) y el sustantivo *olaac* (“huesos”), el término tiene el sentido de un organismo constituido por diversos elementos vinculados entre sí, en una relación que resulta del proceso de crecimiento puesto en marcha por el acto de la concepción. La idea subyacente es por lo tanto la de un proceso inicial que parte del concepto de *acualaats* (“esqueleto”) para culminar en formaciones sociales más extensas, donde la noción de *ombas* (“cuerpo”) sirve para representar la culminación de un proceso gradual. De ahí que la trayectoria emprendida a través de un grupo ceremonial, de los cargos civiles y de ciertas mayordomías tenga por resultado la constitución de un grupo designado con ese término [p. 135].

Pero revisemos con detenimiento los datos etnográficos que Millán conecta para llegar a estas conclusiones. La complejidad del sistema de cargos aparece construida en torno a dos categorías opuestas: *napalüch* (“designación, nombramiento”), que refiere a un criterio territorial, y *jervis* (del castellano “servicio”), de carácter vitalicio. El primero está sujeto a un límite temporal, mientras que el segundo, que no atiende a la unidad territorial del cargo, aparecía ligado a uno de los cuatro grupos ceremoniales que existían hace algunas décadas: los danzantes de Malinche, los danzantes de Serpiente, “los que tocan el tambor” y “los que corren a caballo”, grupos entre los que, con excepción de los encargados de la iglesia, los hombres de San Mateo debían elegir para formar parte por el resto de su vida. El sistema escalafonario de estos grupos ceremoniales definía los cargos mayores como *ombas* o “cuerpo” del grupo, del que los cargueros formarían parte incluso después de cumplir sus compromisos ceremoniales: el ofrecimiento de alimentos.

A diferencia de los miembros de los cuatro grupos ceremoniales, quienes participaban de la jerarquía eclesiástica no arribaban al final de su carrera a la condición de *ombas* y estaban exentos de los nombramientos civiles, al tiempo que eran equiparados a ellos en atención al carácter anual de sus tareas y al “hecho de portar los bastones de mando que identifican a la autoridad comunitaria”

[p. 88]. Esta distinción entre los cargos civiles y los eclesiásticos, sin embargo, no hace sino subrayar que:

[...] la jerarquía civil y la jerarquía religiosa se separan en la base pero se integran en la cúspide, de tal manera que el maestro de capilla, máxima autoridad de la iglesia, puede concluir su trayectoria con un cargo en el ayuntamiento municipal [p. 89].

Y nuevamente en este juego de semejanzas y diferencias que Millán evidencia con precisión, la jerarquía civil aparece contrastante con la eclesiástica en la medida en que la primera posibilita “trayectorias divergentes que no están sujetas a un orden preciso” y “abre las posibilidades a dos líneas que convergen en los puestos de regidor, síndico o tesorero” [p. 90]. En esta imbricación de las responsabilidades civiles y las religiosas, ocupar un cargo civil menor con obligaciones eclesiásticas permitía acceder a un cargo civil de mayor jerarquía “en la órbita territorial del municipio”, y a la inversa, “a fin de asegurar un destino opuesto al de su grupo de origen” [p. 91]. Paralela al caso de los grupos ceremoniales, la trayectoria en la jerarquía civil culmina en la condición de *montag ombas*, aquellos a “quienes les ha crecido el cuerpo”, “un restringido grupo de ancianos que, aun cuando carecen de una organización interna o de un carácter corporativo, desempeñan un papel importante en las decisiones públicas” [p. 94] tomadas en asamblea.

Millán da cuenta que en el siglo XIX se multiplicó el número de cofradías y mayordomías, así como el de “altares” dedicados a imágenes del santoral católico, lo que derivó en la jerarquización de los santos con un sentido paralelo al de la jerarquización de los cargos del sistema de autoridades civiles y religiosas. En esta representación de “una comunidad reducida de santos” [p. 100], la virgen de la Candelaria y san Mateo Apóstol constituyen las figuras preeminentes, situadas una “en el inicio del periodo estival” [p. 101] y otro hacia el final de la temporada de lluvias; en el mismo sentido, la primera es llamada Madre del Viento del Sureste, mientras que el santo patrono es llamado Padre Rayo. Resulta relevante que en el nombre con que se llama a la primera (*müim ncherrec* = Madre Viento del Sureste) se reconoce el término *ncherrec* con que los huaves también se refieren a los *tonos* o *naguales*, lo que no hace sino confirmar el empate de las nociones sobre los santos y el “cuerpo” (*ombas*), término al que, como hemos visto, aluden las posiciones más altas del sistema de cargos. Como muestra Saúl Millán, en sus acepciones mitológicas el concepto de *ombas* aparece asociado a la noción de *alter ego*, “algo que está en lugar de alguien”, mientras que “en sus acepciones gremiales es el factor que permite el concierto de funciones heterogéneas” [p. 86].

Mientras el primer caso constituye un punto de partida, en la medida en que cada hombre nace con una *tono* o *alter ego*, el segundo es el resultado de un proceso gradual que implica el paso por una escala jerárquica [*ibid.*].

La noción de *ombas* (“cuerpo”) que aparece ya en las representaciones sobre los santos, ya en la terminología de los cargos, remite a la noción de *monbasoic*, “hombres de ‘cuerpo-nube’”:

Una antigua creencia, que Lupo y Ramírez han registrado en distintas versiones, asegura que los habitantes originales de San Mateo del Mar eran *monbasoic*, es decir, hombres de “cuerpo-nube” que se trasladaban a la velocidad del rayo hacia Cerro Bernal, una elevación topográfica cercana a la costa que constituía entonces su “lugar de trabajo”. Las versiones que registran Elisa Ramírez y Alessandro Lupo son a un tiempo opuestas y complementarias. Mientras la primera afirma que “antes las autoridades eran *monteoc* (personas con tono rayo) honestos y correctos” [1987:18], el segundo ofrece una explicación más amplia cuyas variaciones son significativas: “Un tiempo, cuando vivían los *montaweal* (los antiguos), todos eran *monbasoic* y, según la división hasta ahora válida, los hombres eran *monteoc* (rayo) y las mujeres *ncherrec* (viento del sureste)” [Lupo, 1991:296]. Las diferencias entre ambas versiones son en efecto recurrentes en las exégesis huaves, al grado de que algunos informantes atribuyen el rango de *neombasoic* (o *monbasoic*, en plural) a la totalidad de la población antigua y otros, por el contrario, al pequeño círculo que define a las autoridades locales. Una posición intermedia consiste en pensar que algunos huaves identifican a los ancestros como autoridades por las mismas razones que otros los identifican como *neombasüic*. Esta posibilidad no sólo equipara los términos en cuestión, sino además permite suponer que uno es la condición teórica del otro [p. 102].

En las narraciones mitológicas, los pobladores ancestrales de San Mateo conocían su *alter ego* en virtud de que cada matrimonio ofrecía a su hijo primogénito a *Mijmeor Cang*, la virgen de Piedra —considerada la divinidad más antigua de San Mateo—, a cambio de que ella bautizara a sus hijos posteriores, otorgándoles el nombre y revelándoles la identidad de su *ombas*. La introducción del cristianismo [...]

[...] suprimió el conocimiento que los antiguos huaves tenían de su *alter ego* y promovió una diferenciación social hasta entonces inexistente, que consiste en la posibilidad de que ciertos hombres desarrollen el conocimiento de sus entidades anímicas y se conviertan por lo tanto en *monbasüic*, los hombres de ‘cuerpo-nube’ que ostentaban la noción primigenia de autoridad. Si esta ruptura representaba el origen de la jerarquía sobre el plano social, también posibilitaba el diálogo con las entidades anímicas que habitan Cerro Bernal, a las que las autoridades huaves dirigen actualmente sus plegarias para solicitar la lluvia. [...]

Si el mito postulaba la ruptura entre cada hombre y el conocimiento de su *ombas*, propiciada por el advenimiento del cristianismo, la trayectoria a través de los cargos y las ofrendas volvía a reconstruir la concordia original, convirtiendo a las autoridades en verdadero *monbasoic* [pp. 103, 107-108].

En fin que, como otros casos etnográficos, los huaves muestran que el cuerpo no es, como cree Occidente, una invariante universal sino un punto de llegada

que se construye por caminos variados. Paralela a esta interpretación desarrollada en *El cuerpo de la nube*, que conecta las representaciones del cuerpo con el ejercicio de la autoridad comunal, una propuesta teórica parece ser la más relevante, a decir por las discusiones suscitadas tras la presentación del libro y, algunos años antes, la publicación de un artículo en que trata esta cuestión. Frente a los dos caminos que tienden a reconocer los especialistas del sincretismo: “o bien los elementos ajenos se han integrado a una estructura antigua, que corresponde a la religión indígena, o bien las religiones indígenas son esencialmente una estructura cristiana con elementos vernáculos que funcionan como apéndices adicionales” [Millán, 1999:35], el autor de este libro sobre jerarquía y simbolismo de un pueblo huave propone discutir el concepto de *bricolage* [Lévi-Strauss, 1969 (1962)]. Con “restos y sobras” de la evangelización y una historia regional que tiende sus lazos desde el Tláloc de Cerro Bernal y las serpientes en las estelas de Izapa de la época precolombina hasta los protagonistas de la mitología huave, y ceñidos a una “lógica de lo sensible”, se asocian “objetos, instrumentos y personajes” “que provienen de contextos heteróclitos, de tiempos ajenos y culturas extrañas” [p. 192]. En contra de los postulados del sincretismo, según los cuales los “significados originales [...] se ajustan a nuevos significantes en situaciones de contacto cultural” [Millán, 1999:46], el *bricoleur* mesoamericano, según propone Millán, escoge sus imágenes “más en razón de sus significantes que en virtud de sus significados” [p. 193], revelando al concepto de sincretismo “como la variante de un principio más general que alude a la conexión de los signos” [*ibid.*:47].

Concluyendo, parece justo decir que el doctor Millán lleva a la práctica aquella propuesta de Marcel Mauss de reconocer en los fenómenos sociales “hechos sociales totales”, complejos que desbordan su encasillamiento en etiquetas como política o religión, organización social o economía, en el entendido de que los hechos culturales son de carácter pluridimensional y sin perder de vista el imprescindible diálogo interdisciplinario entre la antropología, la historia y hasta la arqueología. A la vez, ofrece una mirada renovada sobre los temas clásicos en Mesoamérica de la definición de persona, y con éste los de tonalismo y nahualismo, así como el del sistema de cargos. Esta mirada novedosa, por supuesto, no es otra que la de una cultura (en este caso la de un pueblo huave) que, con la pasión necesaria y un análisis atento a las palabras de los actores, siempre ofrecerá una perspectiva enriquecedora del patrimonio de la humanidad de que el etnógrafo está obligado a dejar testimonio.

BIBLIOGRAFÍA

Bloch, Maurice

1993 "Zafimaniry Birth and Kinship Theory", en *Social Anthropology*, vol. 1, pp. 119-132.

Galinier, Jacques

1990 "El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas" [1984], Ochoa, Ángela (trad.), *Anales de antropología*, vol. xxvii, México, IIA-UNAM, pp. 251-267.

Lévi-Strauss, Claude

1969 *El pensamiento salvaje*, México, FCE [1962].

López Austin, Alfredo

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.

Lupo, Alessandro

1991 "La etnoastronomía de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca", en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (Eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM.

Millán, Saúl

1999 "El sincretismo a prueba. La matriz religiosa de los grupos indígenas en Mesoamérica", en *Dimensión antropológica*, año 8, vol. 23, México, INAH-Conaculta, pp. 33-49.

Ramírez Castañeda, Elisa

1987 *El fin de los montiocs*, México, INAH, colección Divulgación.

Schneider, David

1984 *A Critique of the Study of Kinship*, Michigan, Ann Arbor/ The University of Michigan Press.

Signorini, Italo

1979 *Los huaves de San Mateo del Mar*, México, INI, serie Antropología social, núm. 59.

SEVERI, Carlo, *Le principe de la chimere. Anthropologie de la mémoire*, París, Éditions de la Rue d'Ulm, 2007¹

César Carrillo Trueba
Facultad de Ciencias, UNAM

Uno de los hechos más asombrosos del estudio del arte paleolítico es la organización de las figuras en las paredes de las cavernas. El número de especies animales representadas no es muy grande y sus relaciones topográficas son constantes: el bisonte y el caballo ocupan el centro de los tableros, almizcleros y ciervos los enmarcan en los bordes, leones y rinocerontes se sitúan en la periferia. El mismo tema puede repetirse muchas veces en la misma caverna; esto se encuentra idéntico, a pesar de sus variantes, de una caverna a otra. Se trata por lo tanto de algo más que una representación accidental de los animales de caza, de algo más que una "escritura", de algo más que "cuadros". Detrás del ensamble simbólico de las figuras debió existir forzosamente un contexto oral con el que el ensamble simbólico estaba coordinado y del que reproducía espacialmente los valores.

André Leroi-Gouhran, *Le geste et la parole*

Durante largo tiempo la escritura sirvió de criterio para definir como civilizada una sociedad. Así, por ejemplo, John Lubbock, un gran erudito en temas de arqueología y etnografía —primo de Charles Darwin—, afirma en su libro *Los orígenes de la civilización y la condición primitiva del hombre* que no hay pueblo de los considerados de la edad de piedra —muchos de los africanos, los australianos y los antiguos pobladores de Europa, entre otros— que haya llegado a desarrollar

¹ Publicado originalmente en italiano bajo el título de *Il percorso de la voce. Un'antropologia della memoria*. Turín, Einaudi, 2004; y actualmente en prensa en su versión en francés, que es la reseñada aquí, a partir de la cual se hará próximamente la traducción al español.

una escritura. Y si concede el estatuto de escritura figurativa a la pictografía de los indios del este de lo que es hoy Estados Unidos y Canadá es porque no le queda más que rendirse ante las evidencias presentadas por Henry Schoolcraft en su monumental obra; no obstante, este concepto sólo significa que éstos se hallan, desde la perspectiva evolucionista que Lubbock sostenía, en la vía para lograr constituir una verdadera escritura, para lo cual sería necesario que “los dibujos llegasen a representar, primero, una palabra, y después un solo sonido, simplificándose al propio tiempo, y adquiriendo un valor convencional” [Lubbock, 1987].

Esta visión dejó como legado una total oposición entre lo oral y lo escrito, entre sociedades con y sin escritura, y llegó a retomarse incluso por antropólogos de la talla de Lévi-Strauss, lo cual puede apreciarse en su obra, como lo señala Gordon Brotherston, ya que, por ejemplo, fue el criterio que empleó para dejar fuera de *Mitológicas* a los pueblos de Mesoamérica y los Andes [Brotherson, 1992:69-75]. Los trabajos de varios lingüistas críticos de esta concepción, como Dennis Tedlock, Dell Hymes y Joel Scherzer, han mostrado que semejante oposición es artificial y que existe una gran variedad de situaciones intermedias con distintas trayectorias, y no una evolución lineal que vaya de un término al otro.

El trabajo de Carlo Severi acerca de la memoria ritual se inscribe en esta vertiente crítica, contra lo que él llama “inferencias basadas en la falta de *x*”, una forma de definir a las demás sociedades por medio de lo que no son o no tienen por parte de quienes sí son o sí lo tienen. Desde esta perspectiva, “a la ausencia de escritura corresponde una falta de documentos, una falta de recuerdos dignos de fe, una falta de organización en los conocimientos, una falta de orden en la tradición y el pensamiento”; razonamientos que se insertan en la lógica binaria de “‘nosotros’ y ‘ellos’” y las innumerables oposiciones que de ella derivan, y que tornan “casi imposible el conocimiento de las culturas alejadas de nosotros”.

Dedicado desde hace más de veinte años al estudio de las tradiciones orales de los pueblos de América y Oceanía, Carlo Severi aborda la tradición iconográfica de estas regiones desde el ámbito de la memoria ritual. El trabajo de campo para la elaboración de su tesis de doctorado lo efectuó entre los *cunas* de Panamá, un pueblo irreductible que posee una antigua tradición iconográfica, de la cual ya dan cuenta algunos cronistas del siglo *xvi*, y que está estrechamente ligada a la memoria ritual [Severi, 1996]. Así, por ejemplo, cuando un chamán enseña a un aprendiz, éste pasa

[...] días enteros en la cabaña de su maestro, a quien debe respeto y obediencia. Casi todos los días le debe llevar regalos e incluso llega a trabajar para él durante largos años. A cambio, el maestro lo recibe en su casa y le transmite su saber. La enseñanza se basa en dos formas de aprendizaje distintas: una puramente verbal, que requiere la memoria sonora del discípulo, pues el maestro recita un pasaje del canto a memorizar y hace que el discípulo lo repita hasta que se lo aprenda de memoria. El texto es

tratado aquí, de acuerdo con la afortunada expresión de Dennis Tedlock, como una reliquia. A lo largo de esta primera fase de aprendizaje el alumno aprende sólo textos breves cuyo sentido le escapa por completo [...] La segunda técnica de aprendizaje utilizada por los especialistas cuna se basa en los pictogramas. El maestro comienza a mostrar al joven alumno algunas imágenes que representan personajes importantes de la narración chamánica, por ejemplo, un enfermo acostado en su hamaca, un brasero ritual de donde sale humo, ‘pueblos’ sobrenaturales habitados por espíritus animales, o el jaguar del cielo —uno de los grandes protagonistas de la mitología cuna. El alumno debe entonces registrar esas imágenes en su memoria y después copiarlas con cuidado. Se le explica que esos dibujos desempeñan un papel indispensable en la memorización —que llega a ser muy precisa— de los cantos de la tradición chamánica, en ocasiones muy largos.

Los cantos chamánicos cunas poseen una estructura similar a la existente en otras tradiciones literarias de América, que consiste en la repetición, numerosas veces, de algunas fórmulas verbales, con ligeras variaciones —lo que se conoce como estructura paralelista;² éstos encuentran correspondencia en la pictografía, la cual posee una estructura similar, como una transcripción de la estructura verbal, organizada de acuerdo con una serie de rigurosas reglas de representación, muy alejada del carácter arbitrario que le asignan muchos historiadores de la escritura.

Así, por ejemplo, la lámina que describe el recorrido que efectúa la canoa de la luna por el cielo constituye un listado de los espíritus que la acompañan en su trayecto nocturno, al cual se halla asociada una descripción de los lugares por donde pasa a lo largo de éste. El espacio se encuentra dividido en tres zonas: el cielo, el mar y la tierra, y los espíritus aparecen siguiendo un eje vertical u horizontal, una forma de organización que les confiere ciertas características de acuerdo con el lugar que ocupan en la sucesión lineal y la zona en donde se hallan. Esta estructura, en donde alternan elementos fijos que varían a lo largo de una secuencia lineal, en orden de aparición, es común a los cantos chamánicos cuna. Si en el canto se describen, por ejemplo, diferentes pueblos habitados por una multiplicidad de espíritus, la estructura gráfica es similar; pero también se puede tornar más compleja, con listados de nombres que se encuentran dentro de otros listados, o bien grupos de variantes, y éstos se pueden alternar en lugar

² Por ejemplo:

“¿Veis este *kalu*?” el viejo Nele Ukkurwar aconseja a las mujeres valientes.

El *kalu-de-nia* aparece, el *kalu-de-nia-Rojo* aparece.

El *kalu-de-nia* se hace ver rojo.

El *kalu-de-nia-Rojo* y el *kalu-que-tiene-cabellera* se unen, se chocan como dos *cayucos* [en el mar].

Lejos, muy lejos los *kalu* se unen, los *kalu* aparecen juntos.

Allá, mas allá de donde sube el *cayuco* del sol, apareció otro *kalu*.

“¿Veis este *kalu*?” el viejo Nele aconseja a las mujeres valientes.

de ser insertados. Todo ello genera patrones de organización más complejos pero sin que se altere la estructura básica. La pictografía da cuenta entonces de tal complejidad, reorganizando la distribución de las figuras en el espacio gráfico de manera que se mantenga el orden temporal y espacial, por lo que

cada pictograma encuentra su lugar mental en la memoria del texto. Al mismo tiempo, a partir del lugar que ocupa en una secuencia específica, sensibiliza la estructura general. Así, organizados de acuerdo con criterios mnemónicos, el espacio dibujado y el espacio mental tienden a coincidir.

Sin embargo, la relación entre el canto y la pictografía no es lineal, ya que ésta aporta siempre elementos que no contiene el canto y éste puede tener elementos que se indican tan sólo una vez en la gráfica y no aparecen nunca más; es decir, que su relación es flexible, pero mantiene siempre la estructura paralelista, la alternancia entre constante y variación. Lo importante es que en todos los casos se mantiene la relación establecida entre “la estructura de un texto regularmente enunciado en un modo paralelista y la intervención del pictograma como traza mnésica de las palabras a enunciar”. En esto radica su capacidad de ser una técnica mental que permite “la organización de los pictogramas en la conciencia”. La persistencia de dicha estructura se explica por la existencia de un esquema mental, espacio-temporal, “constituido de lugares fijados e identificados en secuencias lineales”, a partir del cual “se organiza el ejercicio técnico de la memoria”.

Con esta base, Severi se adentra en el estudio de la pictografía de los esquimales y de los pueblos del este de Canadá y Estados Unidos —*ojibwas, lakotas, dakotas* y *apaches*, entre otros. Su intención no es el análisis de los diferentes estilos de representación gráfica ni de las transformaciones de algún rasgo en particular ni la inclusión de elementos de origen europeo; para él lo central es la comprensión de “las operaciones mentales implicadas en el establecimiento de esas relaciones”. Encuentra entonces que dichas tradiciones iconográficas mantienen, efectivamente, una relación similar entre las fórmulas verbales y la pictografía, como lo muestra el análisis de la llamada Biblia Dakota —un documento del siglo XIX elaborado por un lakota—, así como de otros documentos de esa misma época procedentes de varios pueblos indios de Norteamérica y esquimales. El análisis comparativo de esas diferentes tradiciones iconográficas le lleva a concluir que se trata

[...] no sólo de una manera de construir lo memorable distinta a la escritura, sino [que existe] también un tipo de evolución propio a la pictografía, radicalmente diferente del descrito por los historiadores de la escritura. Se trata de un recorrido evolutivo en el cual, en lugar de que el pictograma conduzca al fonograma por medio de una estilización progresiva, éste desarrolla una relación mnemónica entre ciertas

secuencias de imágenes, sean realistas o convencionales, y ciertas secuencias de palabras ritualmente enunciadas de acuerdo con una forma específica.

Esta relación mnemónica, además, no sólo se establece entre fórmulas verbales y pictografía, también existe con otras formas de iconografía, como las máscaras, y con objetos como los cordeles mnemónicos, como muestra el análisis que hace Severi de algunas tradiciones iconográficas de Oceanía. Esto abre la posibilidad de entender muchos objetos considerados como simples piezas de museo desde una perspectiva distinta.

EL CONTEXTO RITUAL

Uno de los aspectos que Severi observó desde un principio es que esta relación no ocurre en un contexto ordinario sino que, tiene lugar siempre en un contexto de comunicación ritual, que es parte de la acción ritual. Y fue de ahí donde surgió la pregunta de cómo se establece dicho contexto. Esto fue abordado en el estudio sobre un ritual *iatmul* en Oceanía, el *naven*, en donde analiza —en colaboración con Michael Houseman—, la forma como se constituye un contexto de comunicación en la acción ritual, y en el cual concluyen que un aspecto fundamental es la transformación de la identidad de los participantes, la adquisición de identidades complejas, múltiples y contradictorias [Houseman y Severi, 1992].³ Sin embargo, al abordar el análisis del canto chamánico —que a pesar de carecer de movimiento, no deja de ser una forma de acción ritual—, por su naturaleza esencialmente verbal se requería buscar formas adecuadas para entender el contexto de comunicación ritual, sobre todo la manera como se constituye.

No se podía atribuir esto al empleo de la estructura paralelista, ya que no existe en todos los cantos chamánicos de América y se usa también en contextos no rituales. Tampoco se podía atribuir al contenido del canto, a las metáforas empleadas, ya que en muchos casos éste no es comprensible o se limita a una modulación sonora sin sentido alguno. Para responder a esta interrogante, Severi recurre a la pragmática, la parte de la lingüística encargada del estudio de los actos relacionados con el habla y que forman parte de ella, es decir, aquellos aspectos que no son de orden sintáctico ni semántico, entre los que se encuentran la inflexión de la voz, los tonos, los gestos, las relaciones existentes entre los hablantes, el contexto específico y los factores culturales [v. Levinson, 1992]. Tanto en su trabajo con los cunas como en el estudio de las tradiciones iconográficas del norte de América, Severi observa que la relación entre palabras y pictogra-

³ Esta obra retoma y analiza muchas de las ideas de Gregory Bateson expuestas en su libro *Naven*, publicado en 1936 y reeditado en 1958 con un epílogo en donde hace interesantes reflexiones sobre sus ideas de entonces [Bateson, 2003].

mas es algo más que una técnica para memorizar un canto chamánico, ya que en la medida que éste se encuentra en un contexto particular, ritual, que se caracteriza por diferir completamente de la vida ordinaria, se convierte entonces en

[...] un medio de construir una dimensión sobrenatural, pensada como un doble invisible o, en todo caso, como un mundo posible que posee una existencia paralela a la del mundo real [...] Es en el seno mismo de este proceso de evocación, ligado a la recitación de los cantos ordenados en secuencias de constantes y variaciones, que nacen esos seres ambiguos y en continua metamorfosis que hemos denominado "criaturas paralelistas".

Entre estas últimas, en los cantos cunas destaca el jaguar del cielo, que posee una identidad compleja, constituida por otros animales —es también un ave—, cuerpos celestes —el Sol—, objetos rituales —una cuerda para ceremonias funerarias—, representaciones gráficas —pintura corporal—, etcétera. Es decir, que la enunciación del canto implica la construcción de figuras y esquemas cosmológicos, por lo que ésta tiene por efecto una transformación ritual del universo. Y de esta transformación participa también el mismo enunciador, el chamán, debido a que la enunciación paralelista posee igualmente una forma reflexiva, en donde el chamán se refiere a sí mismo como si fuera otra persona. Varios cantos chamánicos comienzan con una descripción de las condiciones en que ocurre el canto, del lugar donde se halla el chamán, de lo que le rodea, hacia donde mira, etcétera, lo cual constituye algo parecido a las instrucciones para efectuar un canto chamánico —muy cortazarianas, por cierto—, que a veces son transmitidas junto con el canto, en la parte introductoria, y que transforman las condiciones de enunciación al generar una situación paradójica, que no existe en la vida ordinaria, al crear una persona que habla de una persona que habla de una persona que habla de una persona que habla [...]

El primer efecto de esta transformación es que el enunciador se desdobra, ahora son dos personas: una que se halla en la habitación, junto al paciente, y otra que se encuentra en alguna parte lejana, por ejemplo, recorriendo los pueblos de los espíritus. Pero no sólo eso, el chamán ve transformada su propia identidad, se convierte en un ser complejo, dotado de múltiples identidades, muchas contradictorias, que se condensan en su persona durante el contexto de comunicación ritual. Así, por ejemplo, para enfrentar el jaguar del cielo que está provocando una enfermedad a la persona que acude a verlo, el chamán debe adquirir una identidad igual de compleja que la de éste, de otra manera no podrá derrotarlo; por lo que va a encarnar, a lo largo del canto, el espíritu vegetal que es su aliado contra los espíritus animales patógenos, pero también encarnará espíritus animales que se hallan en el cuerpo del enfermo. Su identidad compleja se manifiesta por la vía sonora, es su voz el medio de expresión de esa multitud de seres.

El chamán se vuelve así una única e inesperada especie de enunciador, constituida por una serie de connotaciones que indican simultáneamente los espíritus aliados y los espíritus enemigos, los vegetales y los animales, el sabio adivino representado por el árbol Balsa y el jaguar del cielo.

Esta transformación es justamente lo que constituye el contexto de comunicación ritual, en donde priman los aspectos pragmáticos del lenguaje, lo cual hace del canto chamánico prácticamente tan sólo una forma sonora. Esto es muy claro en uno de los cantos chamánicos cunas más conocidos, el *Mu ikala*, que se recita en los casos de parto difícil y cuyo contenido, en contra de lo que dice Lévi-Strauss, es incomprensible para la mujer que intenta parir, ya que está en una lengua reservada a los chamanes, por lo que, a oídos de ella, se trata solamente de una letanía monótona y sin sentido, salpicada de algunas palabras que sí llega a entender. Es decir, si hay eficiencia terapéutica, ésta se debe más bien al contexto en que tiene lugar la enunciación del canto, a lo que J. L. Austin y John R. Searle definieron como el efecto perlocutorio de un acto de habla, y no al generado en la parturienta por el contenido de las palabras del canto chamánico, que es la tesis de Lévi-Strauss en su célebre texto “La eficacia simbólica”.

No obstante, el hecho de que la mujer no entienda no significa que crea ciegamente en lo que hace y dice el chamán. Severi plantea que el efecto perlocutorio que se produce en este contexto de comunicación ritual consiste en una tensión entre duda y creencia, la cual puede terminar por el rechazo o la adhesión a la creencia por parte del paciente. Se ha visto que el sonido puede tener un efecto terapéutico —en personas autistas, por ejemplo—, pero es sobre todo el contexto ritual que genera una suerte de espacio que provoca y permite la proyección de la mujer, esto es, su participación activa en el proceso de sanación, en la resolución de las dificultades para lograr el parto. Como lo explica el mismo Severi:

[...] ante el misterio engendrado por sonidos incomprensibles se establece entonces una especie de atmósfera más familiar, en donde la mujer enferma o cualquier otro paciente no se siente completamente desorientado. De hecho, en ocasiones éste entiende algunas palabras pronunciadas por el oficiante y, casi por azar, es en parte sacudido por algunas palabras clave, cuyo sentido podrá comprender. En la escena ritual de la enunciación, la imagen construida por el canto se puede describir como una suerte de trama, una línea regular y continua compuesta de sonidos emitidos. Paralelamente a esta línea aparecen, de manera discontinua e irregular, como puntos luminosos, las palabras cuyo sentido habrá entendido el paciente.

Esta situación —de la cual sólo retenemos aquí los rasgos formales de la enunciación— implica las dos condiciones que Gombrich asigna a la generación de una ilusión perceptiva, tal y como se realiza a partir de que se desata un proceso de proyección: la familiaridad de ciertos rasgos que son retenidos y entendidos, y la presencia

de una pantalla vacía, la cual consta en este caso de secuencias de sonidos incomprensibles y enunciados en la oscuridad. Estos sonidos, a pesar de que se hallan insertos en un contexto de comunicación, no son palabras, por lo que no dejan de carecer de sentido. Como sucede en los casos del *benandanti* de Obersdorf y de la bestia de Gévaudan, un espacio vacío o latente, una grieta aparentemente sin importancia, aparece en el flujo de las representaciones enunciadas. Y es en ese punto vacío en donde se efectúa —al igual que en el caso de una ilusión o de una figura incompleta— un trabajo mental que empuja a completar, por medio de una proyección, la imagen sonora engendrada por el sonido enunciado.

Es este proceso de proyección el que lleva al paciente a creer, a adherir a la creencia en lo que implica el ritual.

Así, Severi plantea que la creencia no es algo dado de una vez por todas, y que la idea de creer, vista como “la adhesión a una concepción del mundo”, carece de sentido. La creencia implica siempre duda e incertidumbre, y en los rituales esto se manifiesta como una suerte de desafío. Desde esta perspectiva, la creencia constituye, en el fondo, una relación entre una representación y una persona que cree en ella; se trata por tanto de un nexo social complejo. Y el contexto ritual constituye, por lo mismo, un campo fundamental para la generación y el establecimiento de creencias, para la orientación de la imaginación y la formación de la memoria.

Este último aspecto es abordado al analizar un caso de mesianismo entre los apaches, ocurrido a principios del siglo xx, empleando múltiples referencias a otros acontecidos en el xix. Desde una perspectiva tradicional, se trataría simplemente de un caso de sincretismo, en la medida que dicho movimiento contiene una mezcla de símbolos y contenidos cristianos e indígenas. Sin embargo, más que en el contenido, Severi centra su estudio nuevamente en la forma, lo que le permite observar que los rituales efectuados por el mesías y sus seguidores poseen una forma totalmente apache, por lo que, más que sincretismo, se trata de un caso en donde se mantiene la forma ritual indígena y se integran contenidos cristianos, sin dejar de ser un elemento de impugnación a la legitimidad del invasor, con quien vivían en un estado de guerra total. El empleo de contenidos cristianos genera, en conjunción con los de origen apache, más bien una representación paradójica, contraintuitiva, lo cual significa, en realidad, que los apaches se “mantienen fieles a la tradición indígena y no a la tradición cristiana”.

El personaje mesiánico en cuestión, Silas John, era hijo de un chamán, de quien recibió múltiples enseñanzas. Tras adquirir un conocimiento más profundo, en particular del espíritu de la serpiente y del rayo, comienza su pregonar, pero a favor de Cristo, e incluso contra algunos rituales apaches. No obstante, su representación de Cristo consistía en una cruz con una serpiente pintada y los rituales que llevaba a cabo eran apaches en su forma, siguiendo la tradición del

canto chamánico. Este cambio no debe ser visto como una simple hibridación o la invención de una tradición no auténtica, ya que

[...] el paso de la religión tradicional al culto mesiánico hace pasar de una situación donde el chamán tradicional se opone al cristianismo debido a que reivindica un punto de vista religioso profundamente diferente, a una situación donde él —o más bien su discípulo convertido en profeta— se opone al cristianismo porque proclama estar más cerca del verdadero cristianismo que el misionero blanco. La transformación que se opera aquí —con frecuencia y de manera un tanto apresurada llamada ‘inversión’ por los antropólogos—, se describe más precisamente como la constitución de una paradoja. El nuevo profeta declara ser más poderoso que el anterior porque se considera a sí mismo como *a la vez diferente y parecido* en relación al dios de los cristianos. Desde un punto de vista de la lógica, su mensaje se puede formular en estos términos: “yo me opongo a ti, dios de los blancos, porque soy parecido a ti y porque soy diferente de ti”. El resultado de este proceso constituye una manera característica de definir un nuevo sujeto, el mesías indígena, el cual reviste connotaciones contradictorias.

Es en el contexto de la acción ritual donde Silas adquiere una identidad compleja, pues

[...] *habla* como un cristiano y actúa como un chamán apache: una vez entrando en el espacio ritual se convierte simultáneamente en uno y otro. El análisis de las condiciones contra intuitivas de comunicación que imponía a sus discípulos para fundar su Nueva Oración muestra que la solución del problema de interpretación planteado por un enunciado mesiánico como “yo soy Jesús porque soy un chamán” no se debe buscar en la contradicción banal que existe entre los dos predicados, sino más bien en la complejidad, ritualmente realizada, del “yo que lo enuncia”.

De igual manera, los participantes en el ritual presentan una faceta paradójica, ya que

[...] el que reza como un cristiano se identifica, al repetir sus gestos, con Silas el profeta, y simultáneamente con el espíritu de la montaña, el Gan, cuya danza le muestra el profeta. Lo que el oficiante hace mientras sigue los pasos de danza apropiados (“yo celebro al Gan”), contradice lo que dice mientras enuncia su plegaria (“yo dirijo mi plegaria a Jesucristo”). Al interior del espacio ritual del Campo sagrado, aquel que reza se convierte al mismo tiempo en el que celebra la danza de los Gan. El análisis de la acción ritual basado en la identificación del tipo de práctica de comunicación que constituye el contexto de la Nueva Oración de Silas John muestra que las acciones rituales enseñadas por Silas contradicen su doctrina. La supuesta “nueva religión” es *también* la religión tradicional: la Nueva Oración incluye la danza tradicional que Silas prohibía.

Las conclusiones de Severi ponen en tela de juicio el concepto de sincretismo y el de contacto cultural; bien valen la extensión:

[...] a pesar de las apariencias, la definición ritual de Silas John como Jesús, el chamán apache fundador de la oración del Campo sagrado de las cuatro cruces, no es de ninguna manera el resultado de un intercambio entre creencias culturales distintas. Al contrario, esta definición constituye una aplicación ulterior de la lógica paralelista que hemos visto operar en los casos del cantador cuna y del chamán apache tradicional. De hecho, la adquisición ritual de una identidad compleja por medio de una serie acumulativa de connotaciones contradictorias parece ser más bien una característica muy difundida, o tal vez general, en las tradiciones chamánicas amerindias. Podemos deducir entonces que cuando Silas John pretendía que se había convertido en Jesús, no estaba abrazando el cristianismo, sino que se oponía aún más a éste y se oponía sobre la base de una actitud perfectamente tradicional. El 'yo' que pide a sus discípulos que le llamen 'Jesús' no es resultado de una simple hibridación cultural. Se trata de un enunciador que, aunque en apariencia paradójico, se encuentra totalmente construido de acuerdo con la técnica paralelista compuesta de "pares canónicos de connotaciones contradictorias". El caso de Silas John nos permite percibir claramente que esta serie de connotaciones, dentro de la tradición, no deja de ser una *serie abierta* susceptible de incluir en todo momento un nuevo término. Podemos incluso llegar a decir que no hay ninguna traza de sincretismo en los movimientos mesiánicos apaches, ya que el término 'Cristo' se convierte, a partir de los primeros intentos por 'resucitar' a los jefes asesinados por los blancos danzando sobre sus tumbas, en uno de los términos constitutivos del universo chamánico de los apaches, y será insertado entonces en la serie de pares canónicos que definen al enunciador de un canto (jaguar y ave, mujer y árbol, serpiente y rayo, voz e imagen [...]). Dar el nombre de 'Cristo' a Silas John no era por lo tanto una manera de traicionar la tradición chamánica, era una 'nueva' manera de permanecer fiel a ella.

En una situación de conflicto, donde la sociedad que buscaba imponerse no lograba consolidar su dominio —incluido el ámbito religioso— y la que resistía se encontraba un tanto debilitada, el movimiento mesiánico es una suerte de reactivación, es un acto de resistencia y lucha —lo cual es claramente percibido por los invasores—. El éxito de Silas John radica en que, a pesar de no enarbolar elementos religiosos verdaderamente nuevos, logra "capturar la imaginación" de la población apache.

Lo nuevo no era la danza ni la oración, era más bien la relación, estricta y obligatoria, entre una plegaria y una danza que se mostraba a pesar de estar aparentemente prohibida. Esta relación —que seguramente no era consciente, y que fue tal vez resultado de una súbita intuición del profeta— fue un medio de establecer una modalidad contrainstitucional inédita para la propagación de un mensaje que no tenía nada de nuevo.

El análisis relacional muestra aquí otra de sus virtudes, ya que permite entender de manera no mecánica la propagación de una representación. No es que

ésta haya sido usada conscientemente como un medio de resistencia —esto es más bien una consecuencia—, ni que se trate de una representación contraintuitiva que, a la manera de la selección natural en la teoría de la evolución, se propague porque en el cerebro humano existe un módulo que retiene ese tipo de representaciones, como lo sostienen algunos autores. Es el contexto particular, ritual, contraintuitivo, el que genera y fija la representación —también contraintuitiva—, la cual después desempeñará varias funciones —como ser un elemento clave de la resistencia apache—. Así, al elaborar un análisis con un enfoque cognitivo pero desde otra perspectiva, Severi logra dotar de vida a Silas John y a sus seguidores, en lugar de convertirlos en marionetas movidas por las circunstancias, por los factores externos, o por mecanismos internos, cerebrales, como simples autómatas.

DEL ENFOQUE MORFOLÓGICO A LOS SISTEMAS COMPLEJOS

Cuando se habla de tradiciones no occidentales, lo que fascina al lector, y generalmente también al investigador, son los temas inéditos, con frecuencia asombrosos, alrededor de los cuales se organizan las creencias de los pueblos lejanos o mal conocidos. Así, se busca el dibujo de un río que encarna al chamán del Amazonas, el camino en el desierto australiano marcado al infinito por los trazos de una vida en el sueño, el dios yoruba a la vez ferretero y espíritu del rayo, recientemente transformado en tierra brasileña en general de un ejército armado de fusiles y bayonetas relucientes, y finalmente colocado —de pantalón blanco, saco azul y espada de plata—, en lugar de San Juan en una iglesia barroca. En general, *la forma* de los procesos de transmisión de conocimientos interesa menos. Lo común es que, a lo más, se haga una mención rápida al hecho de que la transmisión de esas creencias de una generación a otra se efectúa por medio de la transmisión oral, un punto de vista que torna difícil la comprensión, e incluso la percepción, de las enormes diferencias que separan, al interior de las tradiciones en donde la escritura no está presente, las modalidades específicas de la transmisión. Por su lado, la investigación empírica muestra que sólo podemos comprender cómo funciona una tradición si estudiamos el tipo de comunicación que ésta pone en acción.

Este interés por la forma, la morfología, data de largo tiempo en Severi —probablemente se deba a su formación original de filósofo—, y se ha conformado como un enfoque, una manera de abordar los temas que trabaja. En esta perspectiva, las ideas de Goethe son fundadoras, como lo explica el mismo Severi en un artículo de 1988 que forma parte de un libro intitulado *Las ideas de la antropología*, y en donde establece un puente entre la propuesta del genio alemán y la noción de estructura tal y como la concibe Lévi-Strauss. En este trayecto, Gregory Bateson es un punto obligado, ya que fue alguien que, en sus múltiples investigaciones, privilegió la forma.

A grandes rasgos, Goethe plantea que el estudio de las formas —de las plantas, animales, nubes, etc.— debería constituir una ciencia en sí, una disciplina que tenga como “objeto particular lo que las demás ciencias tratan solamente de paso; que retome lo que se encuentra fragmentado en ellas e instituya una nueva perspectiva que permita considerar de manera simple [...] las cosas de la naturaleza” [Severi, 1988:125]. Goethe pensaba que la visión mecanicista de causas y efectos no permite entender los fenómenos en su totalidad —el organismo entero no es la suma de sus partes—, y que por ello es preciso formular de otra manera el estudio de la naturaleza, tratando de aprehender su dinámica interna, las relaciones entre sus partes que generan su forma.

En la naturaleza viviente nada se produce que no se inscriba en un todo. Si los fenómenos nos aparecen separadamente y que estamos obligados a considerar nuestras experiencias como hechos aislados, esto no significa en absoluto que estén separados en la realidad. Nuestra tarea es encontrar nexos entre ellos [*ibid.*:127].

Así, al abordar el estudio de la forma de las plantas, Goethe aplica su idea de encontrar lo que él llama un fenómeno original (*Urphaenomena*), y afirma que toda planta es resultado de “la metamorfosis gradual de un solo y mismo órgano”, es decir, que cada órgano de la planta proviene de un solo y mismo órgano. De igual manera, en la medida que todas las plantas “tienen un aire de familia que permite compararlas unas con otras” [Thuillier, 1980:89], es posible pensar que provienen de una planta original, lo que hoy se denominaría un ancestro común y que hace que un grupo sea considerado monofilético —algo ajeno al pensamiento de Goethe, quien básicamente consideraba el desarrollo ontogénico, del organismo, y no el evolutivo o filogenético .

Este mismo enfoque lleva a Goethe a refutar la teoría del color de Newton, para quien este fenómeno se reduce a su aspecto físico, esto es, a la descomposición de la luz y la producción de los colores. Para Goethe esto no puede ser planteado solamente en términos de causas y efectos, es necesario verlo como una totalidad y ésta incluye forzosamente la percepción humana, es decir, es preciso analizar la relación entre los aspectos físicos y aquellos que dependen de la fisiología y la psicología humanas.

Las intuiciones de este gran pensador, ubicadas un tanto al margen de la ciencia predominante, no dejan de ser fuente de inspiración para muchas generaciones. Podemos encontrar su influencia en ámbitos tan diversos como la genética y la historia del arte. Así, al igual que muchos otros, Severi abreva de ellas pero también las somete a un ejercicio crítico que lo obliga a retrazar su historia e influencia en el campo de la iconografía, en donde Aby Warburg es un personaje clave, al igual que lo es Gregory Bateson en la vertiente que lleva a la antropología. De esta labor resulta un enfoque renovado para el estudio de las tradiciones iconográficas, en el cual aplica

[...] lo que parecía ser una instrucción metodológica elemental del pensamiento morfológico y que se puede formular así: “busca el caso más simple y evalúa su propia complejidad”. Si la descripción de esta primera *Urform* es suficientemente completa, los casos más complejos pueden después disponerse en una serie ordenada, revelando así —por similitud y diferencia— aspectos hasta entonces desapercibidos [...]. El fenómeno elemental en el que se basa nuestra investigación no es por lo tanto la expresión material de los sistemas gráficos denominados primitivos, sino más bien el lazo mental que se establece entre dos formas, una icónica y la otra lingüística, de la traza mnésica.

Una profunda revisión histórica y etnográfica acerca del arte de la memoria en el mundo, aunada a su propio trabajo de campo, lo llevan a plantear

un tipo de *Urform* de la memoria, típica de estas tradiciones, que he propuesto llamar *la forma-canto*. Una forma profundamente ligada al uso ritual del lenguaje, en la cual la imagen y la palabra tienen un peso y una dignidad estrictamente equivalentes, tanto desde el punto de vista de su lógica —inferencias, clasificaciones, etcétera—, como de sus aspectos, en ocasiones, intensamente poéticos. El análisis de esta forma permitió también otra conclusión: las artes de la memoria no occidentales se basan al menos en dos criterios psicológicos de orden general. El primero consiste en adjudicar una “sobresalencia”⁴ a representaciones gráficas contraintuitivas que podríamos considerar como *imágenes agentes* que nos vienen de culturas lejanas. Esta imagen memorable, en su manifestación general, es frecuentemente una quimera. El segundo rasgo psicológico general reside en la organización, igualmente necesaria y constitutiva, de las imágenes memorables en secuencias ordenadas.

Este enfoque metodológico ha resultado muy fructífero para su trabajo de investigación, como se puede apreciar en los aspectos de su obra que hemos destacado. Al analizar los fenómenos como un todo, cuya forma resulta de la relación entre sus partes, Severi rompe con la idea de que el estudio de muchos objetos procedentes de otras sociedades considerados como obras de arte debe basarse en el desciframiento de su simbolismo; y siguiendo la idea de Goethe sobre la producción del color, rescata de esa vertiente “la idea de que un pensamiento visual se encuentra totalmente en acción en las iconografías”. A partir de ella propone “estudiar el funcionamiento de este pensamiento en el contexto de las prácticas de memorización”, para lo cual es fundamental nuevamente la relación existente entre el objeto y quien lo mira, ya que, por sus características y en un contexto dado, el objeto permite la proyección de quien lo mira —lo que Vischer llamó, en 1873, la empatía visual— lo cual hace que “connotaciones mentales que se encuentran ausentes de la imagen exterior pueden volverse parte esencial de dicha ‘totalidad inextricable’ que constituye la experiencia visual”.

⁴ *Saillance* en francés significa algo que se destaca, que sobresale; empleo este neologismo porque me parece lo más aproximado al sentido original.

No se trata entonces ya de estudiar solamente

la evolución de las formas, sino el modo de relación que, al interior de una tradición, se establece entre la forma como traza material inscrita sobre un soporte y las operaciones mentales, los actos de mirar y el tipo de asociación que ésta supone [...] Esta nueva perspectiva permitirá identificar, al mismo tiempo que los fundamentos psicológicos de toda cultura —como lo proponen Pascal Boyer y Dan Sperber—, cuáles operaciones cognitivas están implicadas en el conjunto de prácticas y técnicas que requiere el establecimiento y funcionamiento de una tradición específica. De esta manera, la investigación en antropología podrá unirse a los datos obtenidos en el trabajo de campo.

La forma de abordar los aspectos cognitivos es también bastante distinta a la predominante, la cual, basada en una analogía con la evolución de las especies, plantea que ciertas representaciones que se pueden encontrar prácticamente en toda sociedad —ideas religiosas, mitos, etc.— se encuentran ampliamente difundidas por poseer características que corresponden a esquemas, módulos o sistemas de inferencia propios al cerebro humano. Las representaciones contraintuitivas, por ejemplo, se propagan fácilmente porque existen procesos mentales que las retienen. Ciertamente es un tema que requeriría un mayor desarrollo —imposible de efectuar aquí—, pero quisiera al menos señalar que el tratamiento que le da Severi se inscribe en la misma línea de pensamiento que en la biología evolutiva —sobre la base de las ideas del mismo Goethe y ligada estrechamente a la génesis de los llamados sistemas complejos—, se ha criticado el pensamiento neodarwinista, adaptacionista, proponiendo otra manera de comprender la evolución biológica. Entre las propuestas más relevantes en este campo se encuentran las que provienen de un enfoque morfogénico en embriología, que han abierto nuevas maneras de ver incluso, la genética y la relación de los organismos con el ambiente desde una perspectiva evolutiva [v. Goodwin, 1998].

Lo curioso es que entre las figuras más sobresalientes de esta rama de la biología se encuentra Conrad Hal Waddington,⁵ gran amigo de Gregory Bateson, con quien compartió y discutió muchas de sus ideas, y que Edmund Leach menciona entre las personas que más influyeron la obra de Bateson [Leach, 1980:8 y s.]. Al ver la importancia que tiene la obra de este último en los trabajos de Severi, pareciera que, de alguna manera, el enfoque morfológico llevara a plantear los problemas de manera similar en ámbitos lejanos, llevando a formas similares de entenderlos y explicarlos, y a un mismo afán de restituir la complejidad de los fenómenos.⁶

⁵ La visión de Waddington se aprecia en el libro *Hacia una biología teórica* [1976], que contiene las ponencias y discusiones de una serie de reuniones organizadas por él en 1967, 1968 y 1969, en las cuales se percibe el gran alcance de sus ideas.

⁶ Gregory Bateson era un gran defensor del valor heurístico de la transdisciplina, y afirmaba que “una ‘corazonada’ vaga, tomada de otra ciencia, lleva a formulaciones precisas en otra ciencia en términos de las cuales es posible pensar más fructíferamente sobre nuestro propio material” [Bateson, 1972:105].

Esto mismo se refleja en la manera de avanzar en el estudio de los aspectos cognitivos en antropología que plantea Severi, un campo en donde priman las vastas generalizaciones y la construcción de grandes sistemas y teorías, que pretenden dar cuenta de un gran número de casos posibles elaborando inmensas revisiones etnográficas con el fin de hacer dichas sistematizaciones casi totales —extensivas, desde un punto de vista lógico—, lo cual no sólo resulta pretensioso, sino que, sobre todo, implica una fuerte reducción de la complejidad, como sucede al querer explicar ciertos aspectos de la diversidad cultural por medio de factores biológicos tan generales.

La objeción de muchos antropólogos a este enfoque —afirma Severi— es que la complejidad es precisamente lo que caracteriza la etnografía; por lo que quienes defienden dicha complejidad ven en todo intento de reducirla una alteración fundamental del objeto de estudio, ya que crea un efecto tan reduccionista que lleva a excluir la posibilidad de confirmar o negar el punto en cuestión [Severi, 2004:1].

Severi ha preferido avanzar estudiando distintos casos pero tratando de conservar su complejidad, es decir, con un enfoque intensivo —contrario al extensivo—, como él mismo lo explica: “quiero mostrar que una perspectiva cognitiva diferente, desarrollada en términos intensivos, puede enriquecer nuestra manera de tratar la complejidad etnográfica y ayudarnos a repensar una serie de conceptos antropológicos tradicionales” [*ibid.*].

El trabajo de Carlo Severi resulta así muy completo, su propuesta metodológica constituye un cimiento sólido, lo cual permite levantar una estructura firme pero muy imaginativa y propositiva, un andamiaje donde la creatividad pueda desarrollarse con mucha libertad sin perder rigor. Tal vez lo único que puede resultar un poco abrumador para quien lea este libro de un tirón es la profusión de nuevos conceptos, pero al respecto podemos evocar al mismo Gregory Bateson, quien al analizar su trabajo sobre el ritual del naven, señala justamente la cantidad de conceptos nuevos que había introducido en su análisis, algunos un poco apresuradamente por los imperativos del trabajo de campo pero también por los vuelos de la imaginación —muy altos en su caso, como se aprecia en su obra—. El listado tan grande que resultó fue depurado, sometido al escrutinio de lo que —en contraposición a la libertad que lo había empujado a lo anterior— llamó un pensamiento más estricto; por lo que afirma entonces que “los avances en el pensamiento científico proceden de una *combinación del pensamiento libre y del estricto*, y esta combinación es el instrumento más valioso de la ciencia” [Bateson, 1992:101]. Su conclusión al respecto se ajusta perfectamente al trabajo de Severi:

si me piden ustedes una receta para acelerar este proceso, diría primero que debemos aceptar y gozar de esta naturaleza dual del pensamiento científico y estar dispuestos

a valorar la manera en que ambos procesos colaboran para hacernos avanzar en la comprensión del mundo [*ibid.*:112].

Toca así, a cada lector, disfrutar y valorar este libro tan pleno de rigor como de imaginación.

BIBLIOGRAFÍA

Bateson, Gregory

1992 (1972) *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Planeta/Carlos Lohle.

2003 *Naven*, Stanford University Press.

Brotherston, Gordon

1997 (1992) *La América indígena en su literatura: los libros del Cuarto Mundo*, México, FCE, pp. 69-75.

Houseman, Michael y Carlo Severi

1992 *Naven ou le donner à voir*, París, CNRS/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Goodwin, Brian

1998 (1994) *Las manchas del leopardo. La evolución de la complejidad*, Barcelona, Tusquets.

Levinson, Stephen C.

1992 (1983) *Pragmatics*, Cambridge University Press.

Leach, Edmund

1980 "Gregory Bateson". Obituary, en *RAIN*, núm. 40, pp. 8-9.

Lubbock, John

1987 (1870) *Los orígenes de la civilización y la condición primitiva del hombre*, Barcelona, Alta Fulla.

Severi, Carlo

1996 (1993) *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, Quito, Abya-Yala.

1988 "Structure et forme originare", en Descola, G. Lenclud y A. C. Taylor (Eds.), *Les idées de l'anthropologie*, París, P. Armand Colin, pp. 117-149.

2004. "Capturing Imagination: A Cognitive Approach to Cultural Complexity", en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 10, pp. 815-838.

Thuillier, Pierre

1980 (1976) "Goethe l'hérésiarque", en *Le petit savant illustré*, París, Seuil.

Waddington

1976 *Hacia una biología teórica*, Madrid, Alianza editorial.

Revista Cuicuilco # 42, 2008. Editada en el Departamento de Publicaciones de la ENAH. Impresa en los talleres de Gráfica, creatividad y diseño s.a. de c.v. en tipo Palatino de 10 puntos. El tiraje consta de 1000 ejemplares.