

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

VOLUMEN 31, NÚMERO 89, ENERO-ABRIL, 2024



Diversas temáticas desde las disciplinas antropológicas

SECRETARÍA DE CULTURA
Alejandra Frausto Guerrero
Secretaria

INSTITUTO NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Diego Prieto
Dirección General

José Luis Perea González
Secretaría Técnica

Beatríz Quintanar Hinojosa
Coordinación Nacional de Difusión

ESCUELA NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Víctor Acuña Alonzo
Dirección

Melissa Aimé Fernández Chagoya
Secretaría Académica

Irán Irais Rivera González
Subdirección de Extensión Académica

Luis de la Peña Martínez
Departamento de Publicaciones

CUICUILCO REVISTA
DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Tamara Cruz y Cruz
Editora

Víctor Manuel Uc Chávez
Coordinación editorial

Adriana Nayelhy Jiménez León
Corrección de estilo

Constanza Hernández Careaga
Diseño y formación

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas
No. 89, enero-abril, 2024, es una publicación
cuatrimestral editada por el Instituto Nacional
de Antropología e Historia, Córdoba 45, Colonia Roma,
C.P. 06700, Alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México,
www.inah.gob.mx, revistacuicuilco@yahoo.com.
Editor responsable: Tamara Cruz y Cruz.
Reserva de Derechos al
Uso Exclusivo No.: 04-2016-072909112900-203,
ISSN: 2448-8488, ambos otorgados por el Instituto
Nacional de Derechos de Autor. Responsable de la
última actualización: Víctor Manuel Uc Chávez. Escuela
Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y
Zapote s/n, colonia Isidro Fabela, C.P. 14030,
Alcaldía Tlalpan, Ciudad de México.
Fecha de última modificación: 16 de mayo de 2024.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente
reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos
e imágenes de la publicación sin previa autorización del Instituto
Nacional de Antropología e Historia.

Imagen de portada:

Coline Raposa

Casa del Desierto

Marcadores de acrílico s/ papel

66.5 x 101.5 cm

2022

Consejo Editorial 2024

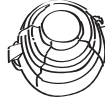
Elisa Drago Quaglia, Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje, UNAM. México.
Andrea Mutolo, Universidad Autónoma de la Ciudad de México. México.
Alejandro Pinet Plascencia, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
Viridiana Rivera Solano. Directora de la revista Quixe. México.
Iván San Martín Córdova, Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje, UNAM. México.
Manuela Sepúlveda, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
José Luis Vera, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
Brian Zuccala, Witwatersrand University. Johannesburgo, Sudáfrica.

Consejo Honorario

Roger Bartra, Universidad Nacional Autónoma de México. México.
Guillerrmo Boils, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. México.
Heraclio Bonilla, Universidad Nacional de Colombia. Colombia.
Johanna Broda, Universidad Nacional Autónoma de México. México.
Barry Carr, La Trobe University, Melbourne. Australia.
Camilo José Cela Conde, Universidad de las Islas Baleares. España.
María de Lourdes Cruz González Franco, Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje (UNAM). México.
Saurabh Dube, El Colegio de México. México.
Christian Duverger, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. Francia.
João Fábio Bertonha, Universidad Estadual de Maringá. Brasil.
Néstor García Canclini, Universidad Autónoma Metropolitana. México.
Carlos González Herrera, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. México.
Claudio Lomnitz, Universidad de Columbia. Estados Unidos.
Linda Manzanilla, Universidad Nacional Autónoma de México. México.
Robert M. Malina, Universidad Estatal de Tarlenton. Estados Unidos.
Eduardo Matos Moctezuma, Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.
Eduardo Menéndez, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México.
Héctor Pérez Brignoli, Universidad de Costa Rica. Costa Rica.
Frédéric Saumade, Université de Provence Aix Marseille. Francia.
Rebecca Storey, Universidad de Houston. Estados Unidos.
Gloria Villegas Moreno. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. México.
Anita Virga. Witwatersrand University. Johannesburgo, Sudáfrica

ISSN: 2448-8488

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas



VOLUMEN 31, NÚMERO 89, ENERO-ABIL, 2024

Diversas temáticas desde las
disciplinas antropológicas

ÍNDICE

- Comentario editorial 5
Tamara Cruz y Cruz

- Diversas temáticas desde las disciplinas antropológicas

- Figurillas femeninas prehispánicas de Jalisco, interpretadas desde una perspectiva de género 9
Chloé Marie Pomedio

- Centros ceremoniales (patios de mitote) prehispánicos en el sur de Sinaloa 31
Luis Alfonso Grave Tirado

- Préstamos latentes entre el maya y el español en cuatro textos del siglo XVI en Yucatán 61
Raúl Arístides Pérez Aguilar

- Representar y resignificar el espacio social. Sobre *Los reyes del pueblo que no existe* 93
Alicia Vargas Amésquita y Mauricio Díaz Calderón

- Entre la luz y la envidia: aproximaciones al mundo de los *mefi* 111
Daniela Peña Salinas y Carlos Arturo Hernández Dávila

- La Ocha o Santería cubana: diálogos bibliográficos de algunos conceptos fundamentales 133
Indira Mones Guevara

- Etnicidad y afrodescendencia entre los estudiantes de antropología en México 159
Alejandra A. Ramírez López y Belem Quezada Díaz

- Pueblos confinados, ¿autonomías espontáneas? 181
Bloqueos sanitarios en Yucatán durante el brote de COVID-19
Inés Isabel Cortés Campos
- Repugnancia, asco, ira, odio: pandemia de emociones 215
Anna María Fernández Poncela

RESEÑAS

- Incertidumbre y ambigüedad en las relaciones amerindias 243
Stan Declercq
- Control social y pánico moral. Las turbas linchadoras 249
en el México posrevolucionario
Octavio Spindola Zago

Comentario editorial

El ejemplar número 89 de *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas* es el primero del año y también el que marca el inicio de mi gestión como directora de la revista, la cual tengo el honor de dirigir a partir de este número.

Esta revista, producida por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, es resultado del trabajo conjunto de un equipo editorial que, a lo largo de los años, ha logrado posicionarla como una revista de calidad dentro del área de las Ciencias Antropológicas. Por ello, durante mi gestión me esforzaré por dar continuidad a su trabajo y mantener el nivel académico de la revista, con la publicación de artículos producto de investigaciones originales que muestren la diversidad de aplicación de las disciplinas antropológicas y que, además, promuevan y alienten el trabajo interdisciplinario.

Como cada año, las portadas de la revista contarán con la obra de un artista plástico invitado. Para este 2024, tenemos la obra de Coline Raposa, artista visual y politóloga, radicada actualmente en Santo Domingo, República Dominicana, país en que ha expuesto su obra, además de México, España y Colombia.

Este número está conformado por nueve artículos misceláneos y dos reseñas críticas, trabajos que constituyen una muestra de la diversidad de enfoques e investigaciones en las ciencias antropológicas que esperamos resulten interesantes al lector.

En el primer artículo, Chloé Marie Pomedio presenta el análisis de una serie de figurillas antropomorfas femeninas del periodo Preclásico provenientes de la Sierra de Minatitlán, Jalisco, bajo una perspectiva de género, resaltando la importancia y el reconocimiento social que tuvo la población femenina en edad fértil dentro de su grupo social.

El segundo artículo presenta la investigación de Luis Alfonso Grave Tirado sobre los centros ceremoniales prehispánicos del sur de Sinaloa, los

cuales logra identificar como sitios en que se practicaba el mitote desde la época prehispánica.

Enseguida, en un tercer artículo, Raúl Arístides Pérez Aguilar identifica voces en préstamos latentes entre el español y el maya, mediante un análisis lingüístico de cuatro textos del siglo XVI en Yucatán.

Después, Alicia Vargas Amésquita y Mauricio Díaz Calderón presentan en un cuarto artículo un análisis discursivo y semiótico de un documental, realizando una aproximación crítica a las maneras en que se representan y perciben los espacios sociales afectados por la violencia existente en la realidad nacional.

El quinto artículo, escrito por Daniela Peña Salinas y Carlos Arturo Hernández Dávila, trata sobre la ritualidad otomí en la Sierra de las Cruces y Montealto en el Estado de México, mediante el análisis epistemológico del papel que tienen los *mēfi* (especialistas rituales) en los ciclos rituales de la comunidad.

En el sexto artículo, Indira Mones Guevara realiza un análisis teórico sobre la estructura del sistema religioso de la Regla de Ocha o santería cubana, mediante la revisión de trabajos previos para identificar algunas categorías principales que definen su funcionamiento.

En el séptimo artículo, Alejandra A. Ramírez López y Belem Quezada Díaz analizan la condición étnico-racial de los estudiantes de antropología a partir de los resultados obtenidos mediante la aplicación de la Encuesta de Estudiantes de Antropología 2019 a estudiantes de todo el país, explorando los elementos que constituyen su autoadscripción a un pueblo originario o afrodescendiente.

El octavo artículo, escrito por Inés Isabel Cortés Campos, trata sobre el análisis cualitativo de los bloqueos sanitarios que se instalaron en varias comunidades rurales de Yucatán, México, al inicio de la pandemia COVID-19, para aislar a la población como reacción de la comunidad ante el peligro de contagio. El trabajo estudia la relación entre la crisis sanitaria y los poderes locales autónomos con el fin de identificar cuáles de estos poderes surgieron o se reforzaron durante el manejo de la crisis.

En el noveno y último artículo misceláneo, Anna María Fernández Poncela, a partir del análisis bibliográfico y documental expone la importancia de estudiar las emociones como construcciones psíquicas y sociales así como sus repercusiones dentro de la sociedad. En su escrito, la autora destaca la manera en que las emociones negativas como el miedo, la repugnancia, el odio o la ira influyeron en el manejo de la pandemia de influenza en México en 2009 y en las percepciones y consecuencias que tuvieron en el sistema social.

En la sección Reseñas, Stan Declercq presenta *Someter a los dioses, dudar de las imágenes. Enfoques relacionales en el estudio del arte tradicional amerindio*, libro de Johannes Neurath que compila cinco artículos sobre el arte y la complejidad ritual de diferentes poblaciones americanas pasadas y presentes, tanto de México como de Estados Unidos.

Finalmente, Octavio Spíndola Zago presenta el libro *En la vorágine de la violencia. Formación del Estado, (in)justicia y linchamientos en el México posrevolucionario*, de Gema Kloppe-Santamaría, el cual trata del incremento de los linchamientos en los años treinta y cuarenta del siglo xx. Spíndola nos comenta que el libro propone la interesante idea de que el aumento de los linchamientos en México se debe a un Estado que se percibía como incapaz de administrar justicia y también a la presencia de actores que amenazaban el *statu quo*.

Confío en que los artículos presentados en este número serán del agrado de nuestros lectores y que en los próximos logremos no sólo mantener sino también mejorar la calidad académica de la revista.

Tamara Cruz y Cruz
Editora de *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*

Figurillas femeninas preclásicas de Jalisco, interpretadas desde una perspectiva de género

Chloé Marie Pomedio*
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

RESUMEN: *En el marco del Proyecto Arqueología de la Sierra de Manantlán (UdeG, CONANP), en Jalisco, se han registrado evidencias de una refinada tradición alfarera que remonta al periodo Preclásico (400 A.E.C.–300 E.C.), la cual consta, entre otras producciones, de figurillas antropomorfas de barro procedentes de la cuenca baja del río Ayuquila; dichas figurillas marcan una riqueza cultural original y llaman la atención algunas representaciones de mujeres del pueblo: todas diferentes entre sí, embarazadas, dando a luz y/o cargando bebés. A partir de las recientes teorías feministas se busca plantear una interpretación de estas figurillas femeninas milenarias, representando procesos fisiológicos —el embarazo, la lactancia, el parto— y pedagógicos y/o lúdicos, por ejemplo la crianza, más allá de una explicación clásica y sesgada por el paradigma patriarcal, como suele formularse: erotismo o fertilidad. Así, se plantean como agentes de la importancia y reconocimiento social que se le daba a la población femenina fértil, en un contexto crono-cultural donde la demografía resultó esencial al desarrollo societal.*

PALABRAS CLAVE: *Teoría de género, arqueología, figurillas, Mesoamérica, Occidente.*

* chloe.pomedio@academicos.udg.mx

Gender perspective on female Preclassic figures from Jalisco

ABSTRACT: *Within the framework of the Sierra de Manantlán Archeology Project (UdeG, CONANP), in Jalisco, evidence has been recorded of a refined pottery tradition dating back to the Preclassic period (300 BCE – 300 CE), which consists, among other productions, of anthropomorphic clay figurines from the lower basin of the Ayuquila River; These figurines mark an original cultural richness, and draw attention for representing real women: all different from each other, pregnant, giving birth and/or carrying babies. In the light of recent feminist theories, we seek to propose an interpretation of these ancient female figurines, with physiological processes such as pregnancy, lactation, childbirth, and pedagogical and/or playful such as parenting represented, beyond a classic explanation biased by the patriarchal paradigm as it is usually formulated: eroticism or fertility. So, we consider them as agency elements of the importance and social status given to fertile women, in a chrono-cultural context where demography resulted essential to society development.*

KEYWORDS: *Gender Theory, archaeology, figurines, Western Mesoamerica.*

CONTEXTUALIZANDO UN NUEVO ANÁLISIS DE FIGURILLAS DE BARRO EN LA CUENCA BAJA DEL RÍO AYUQUILA

El Proyecto Arqueología de la Sierra de Manantlán (PASM) es un proyecto de investigación de la Universidad de Guadalajara, en colaboración con la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP), iniciado en 2018, con el objetivo de explorar, estudiar y valorar el patrimonio antiguo conservado todavía en la actualidad en el polígono y alrededores de la Reserva de la Biosfera de la Sierra de Manantlán en los estados de Jalisco y Colima, en particular en la cuenca adyacente del río Ayuquila (figura 1).

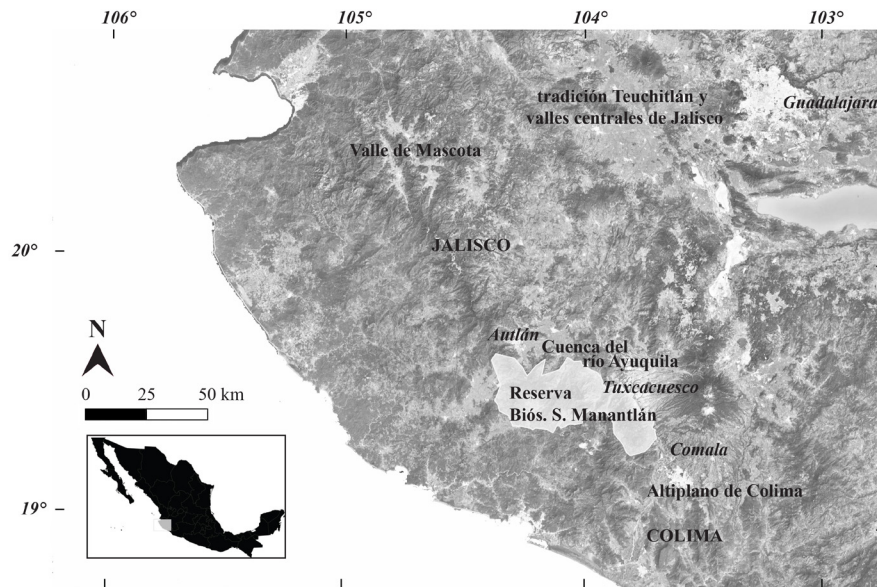


Figura 1: Ubicación de la región de estudio y de los principales sitios mencionados en el texto. El polígono de la Reserva de la Biósfera de la Sierra de Manantlán aparece en blanco.

Imagen: *Google Earth, Landsat/Copernicus*.

Elaboración: Chloé Pomedio.

Entre las figurillas de barro conservadas en la región y registradas como evidencias por parte del PASM, destacan ciertas figurillas femeninas, las cuales representan estados, posturas y acciones fácilmente identificables como el embarazo, la lactancia, el parto y recién nacidos en brazos (figura 2), a diferencia de otras figurillas femeninas o masculinas, cuyas posturas parecen más neutras. A la fecha, tenemos un registro visual de 40 figurillas que cumplen con una de las posturas mencionadas, provenientes de 12 colecciones de la región. Pero no se trata de indagar en datos estadísticos, simplemente esta cifra nos permite considerar la realidad de su presencia. La observación de las características de estas figurillas permitió establecer su pertenencia en diferentes tipos de la tradición tuxcacuesco-ortices, cuya fabricación principalmente tuvo lugar durante el periodo Preclásico Tardío (400 A.E.C.-300 E.C.) [Baus 1978], es decir, el primer periodo de desarrollo cultural importante en la cuenca de estudio [Kelly 1945]. Cada figurilla es única, algunas se parecen, pero siempre tienen algún detalle que las dife-

rencia. Unas son sólidas, otras son figurillas-sonajas. En cuanto a los contextos arqueológicos asociados, éstos se detallarán más adelante.



Figura 2: Muestra representativa de figurillas femeninas de barro del río Ayuquila en estado o posturas vinculadas al embarazo y cuidado de los recién nacidos.

a. Figurilla femenina embarazada cargando un niño o niña en su espalda (incompleta). Procedencia: Museo local Licho Santana de El Limón.

b. Figurilla femenina sentada con un recién nacido en brazos. Procedencia: Colección particular.

c. Fragmento de figurilla (cabeza) cargando un niño o niña en sus hombros. Procedencia: Colección particular.

d. Figurilla-sonaja femenina embarazada, la expresión facial sugiere que está a punto de dar a luz. Procedencia: Museo local Licho Santana de El Limón.

e. Figurilla embarazada en posición sedente. Procedencia: Museo local Licho Santana de El Limón.

f. Figurilla femenina incompleta en proceso de parto, con la cabeza del bebé saliendo de la vulva. Procedencia: Museo local Licho Santana de El Limón.

g. Figurilla-sonaja embarazada en posición de parto. Procedencia: Museo local Licho Santana de El Limón.

Fotografía: Proyecto Arqueología de la Sierra de Manantlán (PASM).

Surgen varias preguntas en torno a estas representaciones: ¿cuál pudo ser su o sus funciones y cuál fue la trascendencia social de estas representaciones para estas primeras sociedades? En resumen, se plantea la cuestión de ¿por qué y para quién fueron representadas estas mujeres en su proceso de dar y cuidar la vida? Existen trabajos pioneros que establecen las primeras pistas interpretativas en términos de diferencias de estatus sociales, creencias religiosas y prácticas chamánicas reflejadas en las figurillas [Bell 1972; Winning 1974. 1996; Mountjoy 1991, 2012; Townsend 1998; Beekman *et al.* 2016].

En particular, las representaciones femeninas en las figurillas del Preclásico se han vinculado al concepto religioso de la fertilidad. “Un aspecto de interés especial es el relativo a la asociación de las estatuillas al culto funerario [...] Al respecto debe tenerse presente que en el pensamiento religioso de los pueblos cultivadores la sexualidad y la muerte se conciben como aspectos de la fertilidad que (en tanto entidad numinosa) es resultado del círculo vida-muerte [...]” [Báez-Jorge 1988: 160]. La cuestión reproductiva se trata desde su dimensión simbólica, los cuerpos femeninos son representaciones divinizadas. En palabras de López Austin, “El significado de las figurillas de barro, con frecuencia femeninas [...] Poco se pudiera decir de ellas. Las femeninas se han relacionado con la fertilidad agrícola” [López Austin 1996: 475]. El término “fertilidad agrícola” parece resolver el problema interpretativo y no se plantea la necesidad de profundizar el análisis.

Sin embargo, estudios más recientes con perspectiva de género abren el camino a nuevas interpretaciones enriquecedoras al conocimiento sobre las sociedades mesoamericanas, en especial, permiten justificar el presente texto, cuya base es la crítica a la idea, donde el concepto de fertilidad —con toda su complejidad en términos simbólicos, agrarios, etcétera— basta para explicar la existencia y el lugar de estas representaciones femeninas, las cuales dan y cuidan la vida dentro del repertorio iconográfico mesoamericano; sin olvidar la crítica referente al tema de la fertilidad, considerada aparte de las otras temáticas, como las representaciones de poder, de estatus social, enfoques de análisis mucho más trabajados, como si la labor de dar y cuidar la vida fuera simplemente una evidencia biológica o algo no digno de la misma importancia o reconocimiento que las categorías clásicas de estatus o diferenciación social [Balaguer *et al.* 2003]. Claramente se puede percibir en estas posturas un juicio de valores característico del patriarcado occidental, por lo tanto, surge la necesidad de argumentar la posibilidad que esta temática del dar y cuidar la vida pudiera haber tenido una trascendencia social distinta a la actual; en otras palabras, contemplar

la posibilidad de la existencia de ideologías de género distintas en el mundo Preclásico mesoamericano.

Stockett define el concepto de “ideología de género” como: “A given society’s beliefs and expectations regarding appropriate behavior for culturally recognized categories of gender. ‘Gendered practices’ refers to the behaviors traditionally engaged in by those of a particular gender in relation to a prevailing gender ideology”¹. [Stockett 2005: 567]. La representación de pecho y/o vulva en todas las figurillas que nos interesan permite identificarlas al género femenino; hay una asociación entre este género y actividades de dar y cuidar la vida, se puede considerar, de acuerdo con la definición de Stockett, que estas figurillas se integran a una ideología de género vigente durante el Preclásico mesoamericano.

Por tanto, este texto tiene como objetivo presentar una argumentación que justifique la pertinencia de un análisis profundizado de las figurillas femeninas vinculadas al proceso de embarazo y cuidado de los recién nacidos, con base en la hipótesis sustentada en argumentos demográficos y societales de que estas representaciones se integraban a una ideología de género, donde las mujeres tuvieron una trascendencia social distinta a la que podemos plantear desde el paradigma del patriarcado actual.

VISIBILIZAR A LAS MUJERES Y EL CONCEPTO DE AGENCIA

No todos los estudios de género se plantean desde el feminismo [Berrocal 2009], sin embargo, esta corriente teórica permite explicar los mecanismos de la “invisibilización” de las mujeres en los discursos históricos, arqueológicos, en todos los demás campos intelectuales [Adovasio *et al.* 2008; Montón *et al.* 2012; Pathou-Mathis 2020]. En el ámbito de la arqueología, el visibilizar a las mujeres y su papel en las antiguas culturas no sólo consistió en agregarlas en las tradicionales estructuras y modelos de análisis, sino que permitió cuestionarlos profundamente y construir nuevos modelos más amplios sobre el papel de mujeres y de hombres, así como las dinámicas de género a lo largo del tiempo [Pyburn 2008].

Estudios emblemáticos surgieron cuando se empezaron a retomar interpretaciones sobre el rol de la mujer prehistórica, al cambiar el giro del

¹ Creencias y expectativas de una sociedad determinada con respecto al comportamiento apropiado para categorías de género culturalmente reconocidas. Las “prácticas de género” se refieren a los comportamientos tradicionalmente adoptados por personas de un género particular en relación con una ideología de género predominante (traducción de la autora, en adelante TDA).

debate sobre las primeras representaciones humanas femeninas conocidas como las “venus” prehistóricas [Jennett 2008], planteando por primera vez que estas representaciones esculpidas —por cierto, las primeras representaciones humanas esculpidas por la humanidad— probablemente no eran símbolos de fertilidad o del erotismo como lo interpretaron estudiosos varones desde el siglo XIX y a lo largo del XX, sino representaciones de mujeres en todas sus etapas de vida [Rice 1981], esculpidas por mujeres [McDermott 1996] y con atavíos que pudieran verse como símbolos de alto estatus y poder social [Soffer *et al.* 2000].

Así que se abre una nueva ruta interpretativa sobre las figurillas femeninas, si lo sumamos al concepto de agencia, otro elemento teórico innovador, se vuelve posible y pertinente armar una nueva interpretación de las figurillas de mujeres producidas durante el periodo Preclásico en la cuenca del río Ayuquila [Dobres *et al.* 2000].

Según Dornan, la Teoría de la Agencia:

Reflected a desire to counter deterministic models of human action by acknowledging that people purposefully act and alter the external world through those actions. [...] At the heart of agency theory is, thus, the basic agreement that people are not uniform automatons, merely reacting to changes in the external world but, instead, that they “play a role in the formation of the social realities in which they participate” [Barfield 1997: 4 *apud* Dornan 2002: 304].²

Dicho lo anterior, se puede defender la postura según la cual la agencia de las poblaciones en cuanto a la determinación y prácticas de género se ve reflejada por medio de las figurillas antropomorfas. Con base en el concepto de agencia, más allá de categorizar a las figurillas femeninas de barro de nuestra región de estudio como un ejemplo de división sexual de labores, la pregunta se enfoca sobre cuál fue la intención al origen de esta temática iconográfica: ¿Solamente se tratará de representar la fertilidad femenina como una norma social esencializada (para retomar la fórmula de Stockett) o habrá algo más?

² La Teoría de la Agencia: “Reflejaba el deseo de contrarrestar los modelos deterministas de la acción humana reconociendo que las personas actúan intencionalmente y alteran el mundo externo a través de esas acciones. [...] En el corazón de la teoría de la agencia está, por tanto, el acuerdo básico de que las personas no son autómatas uniformes, que simplemente reaccionan a los cambios en el mundo externo, sino que, en cambio, «desempeñan un papel en la formación de las realidades sociales en las que se ellos participan»”. (TDA). [Barfield 1997: 4 *apud* Dornan 2002].

A partir de estos postulados, asumimos que las figurillas de barro en general —en particular las que nos interesan aquí— son también agentes, cuya fabricación responde a una o varias intenciones y funciones que vamos a discutir ahora.

ESTUDIOS DE GÉNERO EN MESOAMÉRICA

Estudios de género acotados al territorio mesoamericano se han publicado desde la década de los años ochenta con aportaciones de corte teórico o metodológico [Silverblatt 1988; Conckey *et al.* 1997; Hill 1998], entre las cuales se construye desde la perspectiva feminista un modelo de complementariedad de género. “This model has been deployed to argue for more balanced power dynamics between male and female genders in many Mesoamerican societies”³ [Stockett 2005: 567]. También se desarrollaron estudios de corte analítico conforme se iba desarrollando desde la sociología y las humanidades una corriente internacional sobre esta temática.

Los primeros debates giraron en torno a la universalidad de la asimetría de las relaciones de género, luego sobre la importancia social de los géneros como estructuradores de comportamientos culturales [Costin 1996]. Mientras que el tema de la reproducción se considera un “imponderable biológico”, se argumenta sobre la especialización y participación —o no— de las mujeres en actividades de producción artesanal como la alfarería, fabricación de textiles, talla de lapidaria, así como en los cargos de poder religioso, económicos y políticos [Brumfiel 1991; Joyce 2000; Rodríguez Shadow 2007]. Todos estos estudios, de alguna manera, discutieron sobre el problema del desprecio social hacia las categorías de actividades tradicionalmente realizadas por las mujeres. Estudios más recientes se han acercado al tema de la sexualidad mesoamericana desde diversos enfoques, bajo la perspectiva del choque moral que pueda existir en la sociedad actual hasta la posible diversidad de géneros que no se ha explorado mucho. En particular, el análisis de figurillas procedentes del occidente mesoamericano que representan una diversidad de cuerpos y prácticas ha abordado la sexualidad por medio de su dimensión cosmogónica: la dualidad sagrada, el culto funerario y el ciclo vida-muerte [Ruiz 2015, 2018; Peña *et al.* 2021]. Si bien estos enfoques parecen muy relevantes, no profundizan en la crítica del paradigma patriarcal.

³ Este modelo se ha implementado para defender una dinámica de poder más equilibrada entre los géneros masculino y femenino en muchas sociedades mesoamericanas. (TDA).

El análisis arqueológico del contexto crono-cultural y demográfico del Occidente mesoamericano durante el Preclásico Tardío aporta argumentos para pensar que las representaciones de mujeres en distintas etapas del proceso de embarazo y cuidado de los recién nacidos pudieron tener un valor mucho más trascendental en términos sociales al que se les da como representaciones de la sexualidad y la fertilidad femeninas.

EL CONTEXTO CRONO-CULTURAL Y DEMOGRÁFICO DEL OCCIDENTE MESOAMERICANO: LA CUENCA DEL RÍO AYUQUILA O ÁREA AUTLÁN-TUXCACUESCO

Tomando en cuenta los avances en el debate sobre la validez de los diferentes modelos y teorías sobre el origen de la complejidad y del Estado en el Occidente de Mesoamérica [Williams *et al.* 2009; Heredia 2022], los estudios arqueológicos muestran que en los primeros periodos de desarrollo cultural en la región, como en el resto de Mesoamérica, las sociedades humanas tenían una estructura socio-política más sencilla, de tipo aldeana [Carmona 1989; Mountjoy 2000, 2012; Solar 2010].

Por lo tanto, se puede interrogar cuáles eran los estatus y relaciones entre géneros, si remontamos hasta los primeros tiempos de la civilización mesoamericana, pero tomando en cuenta el tipo de asentamientos y desarrollos que surgieron en el Occidente, en particular en los valles de Jalisco. Para esbozar las dinámicas sociodemográficas de esta región que nos interesa desde sus principios, Kelly [1980] y Mountjoy [2012, 2015] indican que los primeros pobladores sedentarios del “lejano occidente” (Colima, Jalisco y Nayarit) desarrollaron una primera cultura llamada “Capacha” durante el periodo Preclásico Medio (1000 A.E.C.- 400 E.C.), la cual se distingue por haber dejado evidencias materiales —por primera vez en la región— de actividades como la alfarería, pesca, molienda, intercambio a larga distancia de bienes como la obsidiana y piedras verdes, así como las prácticas funerarias como cremación en urnas y las primeras tumbas de tipo tiro y cámara. Además de recipientes cerámicos, llama la atención la presencia de figurillas antropomorfas, dentro de las cuales ya aparecen representadas mujeres embarazadas o con bebés [Mountjoy 2010]. En general, las características de su cultura material permiten establecer vínculos estilísticos, tanto hacia Michoacán (El Opeño) y el Altiplano Central (Tlatilco), como hacia las costas noroeste de Guatemala y las costas peruanas de América del Sur [Mountjoy 2015]; todas estas actividades realizadas por los primeros pobladores participan de alguna manera en la conformación de las bases de lo que se considera la civilización mesoamericana. Mountjoy [2015: 5] menciona, entre Nayarit y Jalisco, 41 sitios registrados para este periodo,

correspondientes, sobre todo, a cementerios; en efecto, si bien se conocen sus prácticas funerarias, no quedan casi huellas de sus asentamientos (las aldeas) porque su construcción todavía no implicaba elementos arquitectónicos duraderos o monumentales.

El patrón de asentamiento Capacha probablemente fue de aldeas establecidas en localidades cercana del centro del valle [de Mascota] en un lugar de buen potencial agrícola y bien situado para aprovechar de los recursos naturales. Aparte de una concentración de sitio en el altiplano de Colima, las aldeas debieron de haber bastante aisladas y la población muy esparcida. Los restos indican una vida bastante igualitaria; no indican diferencias socio-económicas o políticas marcadas [Mountjoy 1989: 14].

Hay que esperar hasta el siguiente periodo, el Preclásico Tardío (400 A.E.C.-300 E.C.), al cual pertenece la mayoría de las figurillas que nos interesan, para encontrar evidencias que se están conformando en ciertas áreas del Occidente, sociedades más complejas, cuyas realizaciones arquitectónicas son de carácter monumental [Clark *et al.* 2000; Williams *et al.* 2009; Beekman 2010: 17–18]. En la llamada tradición Teuchitlán, ubicada en las faldas del volcán de Tequila y en los valles centrales de Jalisco, aparecen por primera vez indicios de estratificación social [Weigand 1993]. Aparece una jerarquización entre los tipos de asentamientos: desde sencillos hasta monumentales, estos últimos caracterizados por espacios cívico-ceremoniales con arquitectura circular. Las primeras infraestructuras agrícolas y evidencias de comercio de obsidiana, entre otros bienes, a larga distancia; (este iniciado desde el periodo anterior) y la tradición funeraria de “tumbas de tiro” se difunden en un área muy amplia [Beekman 2010: 61].

En efecto, se han registrado conjuntos circulares monumentales cerca de Comala en Colima [Olay 2015] y otro conjunto de dimensiones más modestas, Los Cerritos, en el municipio de Tolimán en Jalisco [Pomedio *et al.* 2021], donde atestiguan la extensión del área de influencia de la tradición Teuchitlán hasta nuestra región de estudio. Es muy probable que la presencia de estos centros arquitectónicos ceremoniales se deba a la organización de comercio de bienes escasos entre la costa y los valles centrales [Weigand 1993: 42], pero, como se mencionó en el párrafo anterior, ya se había desarrollado una cultura local desde siglos antes y todavía se desconoce en gran parte cuál fue la dinámica cultural o naturaleza de las interacciones entre el área nuclear de la tradición Teuchitlán y la población aldeana del río Ayuquila. Si bien se ha avanzado bastante en el estudio de la tradición Teuchitlán en su área nuclear, los conocimientos y datos contextuales son

más limitados para nuestra área de estudio y la discusión gira principalmente a las tradiciones o complejos cerámicos —llamados Tuxcacuesco y Ortices— de los cuales destacan varios tipos de figurillas [Kelly 1949; Baus 1978; Olay 2009].

Los materiales que corresponden a los complejos cerámicos Tuxcacuesco y Ortices del Preclásico Tardío se encuentran en mayor abundancia que los materiales del complejo anterior Capacha, por lo que pueden considerarse un claro indicio del aumento demográfico que ocurrió en este periodo. A diferencia de las cifras dadas por Mountjoy para el periodo anterior, en la cuenca del río Ayuquila, Kelly [1949] registró hasta 13 sitios solamente en un tramo del río Tuxcacuesco de aproximadamente 10 km, que va de Tuxcacuesco a Toxín, con restos materiales del complejo Tuxcacuesco. Estos sitios no contienen elementos arquitectónicos monumentales, ya que eran simples aldeas, donde solamente quedan restos cerámicos en superficie, permitiendo entender que la sociedad preclásica asentada en la cuenca baja del río Ayuquila formó parte de las dinámicas demográficas y culturales en marcha en el Occidente de Mesoamérica durante esa época, es decir, una sociedad de aldeas conectada con el exterior, en proceso de crecimiento demográfico y de transformación social.

FIGURILLAS DEL OCCIDENTE MESOAMERICANO Y DEL RÍO AYUQUILA

Los estudios iconográficos sobre figurillas vienen a confirmar la idea de que las sociedades del periodo Preclásico no se regían por una estructura social tan jerarquizada como la que emerge en tiempos posteriores. Si nos acercamos a estos indicios materiales, es de precisar que las figurillas femeninas de barro, por estudiar, se integran en una profusa producción de figurillas, presente en todo el Occidente mesoamericano [Winning 1996; Townsend 1998; Beekman *et al.* 2016]. Asimismo, cabe destacar que esta temática de la fertilidad femenina y cuidado de la vida no es específica del Occidente Preclásico, también se encuentra generalizada entre las figurillas de barro mesoamericanas [Angulo 2007: 55] y documentada en focos culturales tempranos como Chupícuaro [Faugère 2014] y Chalcatzingo [Cyphers 1989].

En el Occidente y en particular en los territorios de la tradición de tumbas de tiro, se ha registrado una muy rica iconografía, a través de figurillas grandes y huecas o de menor tamaño y sólidas, representando seres humanos de todas las edades, géneros, estatus y prácticas. Diferentes estudios han determinado que esta amplia variedad en las figurillas, en general del Formativo, como se observa también en las asociadas a Chupícuaro y Tlatilco, entre otras culturas

desarrolladas durante este período; responde a una sociedad apenas jerarquizada y poco institucionalizada [Almendros López *et al.* 2009: 143]

Entre aquellas figurillas con características morfológicas masculinas — ausencia de pecho y a veces con el pene visible— destacan jugadores de pelota, guerreros, chamanes, bailarines y músicos. También se tiene registro de representaciones de parejas heterosexuales en interacción, preparando y comiendo alimentos, hablando o simplemente sentados juntos. Se puede distinguir en estas parejas diferencias de género por medio de la vestimenta y presencia de pecho principalmente [Kan *et al.* 1970; Bell 1972; Winning 1996].

Pero en cuanto a representaciones que se pueden categorizar como específicamente femeninas, es muy común la postura de las manos en el abdomen, el abdomen abultado, en posición de parto, la presencia de un bebé en brazos (véase la figurilla femenina amamantando del sitio El Pantano (MA-9), municipio de Mascota, Jalisco [Mountjoy 2010: 50]; la figurilla femenina sentada con las manos en la panza, tipo A de El Opeño, [Oliveros 2005: 674] y la figurilla femenina con bebe en brazos, de la tradición tumbas de tiro, procedente del Cerro del Teul (Zacatecas), en la portada del libro de Solar [2010]). Como lo hemos mencionado, esta temática parece ser de las primeras en surgir, pues entre las más antiguas figurillas encontradas en contextos funerarios de la cultura Capacha ya estaba representada la maternidad [Mountjoy 2010] y seguirá muy presente durante todo el Preclásico Tardío.

En el caso de la bien definida tradición Tuxcacuesco-Ortices [Olay 2009] puede considerarse una a las primeras producciones alfareras de figurillas sólidas en la región del río Ayuquila, pero su distribución no se limita a la cuenca fluvial, ya que fueron producidas en abundancia en toda la región [Kelly 1980: 6]. Datos contextuales más precisos se tienen tanto de sitios colimenses como de los valles del sistema fluvial Lerma-Santiago, donde quedó evidencia que las vasijas y figurillas provienen de contextos diferentes: funerarios como de contextos domésticos [López Mestas 2007; Solar 2010, Rodríguez y González 2021].

En su estudio sobre la función social de las figurillas preclásicas del Occidente, López Mestas [2007] enfatiza en que el tema de la sexualidad refleja rituales de fertilidad, dichos rituales se llevaban a cabo en ceremonias cuya organización y control implica una cierta jerarquización social. Además, las diferencias estilísticas entre figurillas podrían interpretarse en términos étnicos y su distribución representa una prueba de los encuentros e intercambios llevados a cabo durante ceremonias. Finalmente, el refinamiento en la fabricación de las figurillas al final del Preclásico reflejaría la

creciente diferenciación social entre la población. Ángulo [2007] completa muy bien esta primera interpretación cuando plantea la constancia de esta temática iconográfica gracias a que las sociedades de esta época comparten un mismo contexto de aumento demográfico, en el cual el papel primordial de la mujer como encargada de dar a luz y cuidar los recién nacidos está puesto en evidencia por medio de las figurillas. Un ejemplo muy claro del uso ritual en contexto funerario de estas figurillas quedó plasmado en el estudio de Rodríguez y González [2021] sobre una ofrenda de 14 figurillas de esta misma tradición Ortices-Tuxcacuesco, representando una escena de parto asociado a un entierro de una mujer muy joven. Gracias a su análisis, la función funeraria y conmemorativa de dichas figurillas aparece claramente. De igual manera, se representan otros estatus propios de los hombres, por ejemplo, los guerreros o jugadores de pelota. Si ambos géneros están así representados, podemos considerar que ambos se consideraban de igual importancia en la constitución de la sociedad. Para reforzar este argumento, a continuación, se destacan evidencias de la consideración dada a las mujeres que experimentaron la maternidad y consideradas como guerreras mesoamericanas.

DAR A LUZ Y SER MUJER EN MESOAMÉRICA: VISTAS COMO GUERRERAS

Para aproximarnos a la realidad que enfrentaban las mujeres durante el periodo Preclásico en la cuenca del río Ayuquila al momento de embarzarse y cómo implicaba la gestación humana para ellas, basta con referirse a los estudios demográficos y los cálculos de la tasa de mortalidad materna entre las sociedades tradicionales premodernas. Según Morel [Morel 2021], las mujeres de los periodos anteriores al siglo xx tenían hasta 100 veces más riesgos de morir en el transcurso del embarazo o parto que ahora, señala el mismo riesgo de morir antes de llegar al primer año para los recién nacidos. Estas cifras indican que la perspectiva de un nacimiento refleja un alto riesgo de morir. Aunque estos cálculos correspondan a estudios del territorio europeo y no al mesoamericano, se entiende que en tiempos antiguos la reproducción era labor que ponía en riesgo la vida. De hecho, en la Mesoamérica prehispánica el parto se conocía también como “la hora de la muerte” por la conciencia de los riesgos mortales que implicaba [Sahagún 1999 *apud* Rodríguez y González 2021: 54]. Desde entonces, las representaciones de mujeres gestando podrían también significar conciencia del riesgo de muerte al que éstas se enfrentaban.

Como consecuencia, podemos vincular el “imponderable biológico femenino” con la presencia de estas figurillas femeninas en contextos tanto

domésticos como funerarios, incluso recalcar la importancia de las prácticas funerarias en el ámbito social: un esfuerzo de la comunidad por reconocer el estatus social del difunto, de manera que el tejido social se mantenga y refuerce, a pesar de la pérdida del individuo y de todo el bagaje social que había creado a lo largo de su vida [Joyce 1999: 17]. En particular, durante el periodo Preclásico los ajueres funerarios incluyen ofrendas con vasijas, figurillas y ornamentos que simbolizan el estatus y otros valores o actividades sociales relacionados con el o la difunta [Joyce 1999: 18-22, 30]. Otro indicio importante son los entierros cuyos individuos presentan más riqueza en cuanto a ofrendas y ornamentos, se identifican tanto mujeres como hombres, sugiriendo que las mujeres tuvieron un reconocimiento y trato igual al de los hombres [Joyce 1999: 35-36].

The very elaboration of Pre-Classic burials, the scale of goods consumed even within villages with relatively modest populations and low levels of status differentiation, such as Tlatilco and Playa de los Muertos, strongly suggest that mortuary ritual was one of the arenas through which status was manipulated, concepts of value formed, and avenues opened for the assertion of legitimate individual distinction in Pre- Classic Mesoamerica⁴. [Joyce 1999: 42].

Finalmente, Rodríguez y González [2021] argumentan cómo en este tema de la maternidad y del parto es viable la comparación etnoarqueológica; a pesar que este dato corresponda a un periodo cronocultural mesoamericano posterior, nos interesa una creencia religiosa nahua del Altiplano Central, según la cual las *cihuateteo* o mujeres muertas en su primer parto eran divinizadas y podían acceder —al igual que los guerreros muertos en el campo de batalla— a la casa del Sol, considerado el espacio celeste más glorioso, y desde el *Cihuatlampa* participaban al transcurso diario del Sol [González 1991; Johansson 2006; Mikulska 2015: 114, 117]. Esta creencia permite ahondar que en el pensamiento mesoamericano el estatus de la mujer creadora y cuidadora de la vida tenía una importancia equivalente al de un guerrero varón.

⁴ La elaboración misma de los entierros preclásicos, la escala de bienes consumidos incluso dentro de pueblos con poblaciones relativamente modestas y bajos niveles de diferenciación de estatus, como Tlatilco y Playa de los Muertos, sugieren fuertemente que el ritual mortuario fue uno de los espacios por medio de los cuales se difundió el estatus. fue manipulado, se formaron conceptos de valor y se abrieron vías para la afirmación de una distinción individual legítima en la Mesoamérica Preclásica. (TDA).

HACIA NUEVAS PISTAS DE INTERPRETACIÓN

Dar y cuidar la vida: una aptitud específicamente femenina, fundamental para el devenir de las sociedades mesoamericanas preclásicas. La existencia de figurillas femeninas de barro de la tradición Tuxcacuesco-Ortices y la constante representación de mujeres en las diferentes etapas del embarazo, parto y cuidado de los recién nacidos permite considerar que esta aptitud y labor era reconocida como tal por todos los miembros de la sociedad, mujeres y hombres, dando la misma importancia a los demás estatus representados por medio de las figurillas de barro.

A partir de los argumentos, referencias, datos y reflexiones presentadas en este texto, se reafirma la idea que las actividades de mantenimiento etiquetadas como “domésticas” [Montón 2021], como dar y cuidar la vida, se consideran menos importantes o de menos prestigio, corresponden en realidad a un paradigma occidental o de sociedades jerarquizadas. Todo parece indicar, en el registro arqueológico y en los estatus y actividades representados en las figurillas de barro del periodo Preclásico, que el dar y cuidar la vida se valoró de la misma manera frente a las demás actividades y estatus masculinos constitutivos de su sociedad, siendo en realidad una misión no solamente fundamental para el crecimiento de los asentamientos, sino una práctica muy peligrosa, pues implicaba un alto riesgo mortal. En otras palabras, de esta labor depende el éxito del poblamiento y proliferación de la comunidad humana; se puede sugerir que se tenía conciencia de su implicación demográfica fundamental para el desarrollo humano.

Finalmente, estas figurillas femeninas de barro, producidas en la cuenca baja del río Ayuquila, durante los primeros tiempos de la civilización mesoamericana pueden entenderse como agentes surgidas de la ideología de género y concepción de la vida humana, propia de esta sociedad, donde el dar y cuidar la vida se reconoció como una actividad primordial, explicándose así la necesidad de su representación y el particular valor que se les pudo atribuir, en particular relacionadas con ritos y prácticas funerarias. Este texto no es más que un planteamiento preliminar y queda aún mucho por estudiarse. Un análisis a profundidad del corpus existente correspondiente a esta temática iconográfica permitirá, ojalá, reforzar dicho planteamiento.

AGRADECIMIENTOS

Se agradece mucho a las administraciones de la doctora Lilia Oliver Sánchez y del doctor Juan Manuel Durán, de la Universidad de Guadalajara, quienes nos han apoyado con financiamiento y logística, al equipo del

PASM, a Mayra Rodríguez Hernández por su interés en las figurillas de barro y a Flor Medina Sandoval por su pasión sobre las cuestiones de género, así como a Don Gabriel Michel Padilla por su inquebrantable amor por la cultura y vestigios del pasado; al biólogo. Fernando Gavito, al ingeniero Oscar Sánchez y todo el apoyo recibido por parte de la Reserva de la Biosfera de la Sierra de Manantlán; sin olvidar a mi esposo y a todas las científicas feministas que me inspiraron.

REFERENCIAS

Adovasio, James M., Olga Soffer y Jake Page

2008 *El sexo invisible: Una nueva mirada a la historia de las mujeres*. Lumen. Barcelona.

Almendros López, Laura y Fernando González Zozaya

2009 El Occidente de México. La reocupación del Valle de Colima. *Boletín Americanista*, (59): 137-154.

Angulo Villaseñor, Jorge

2007 De madres progenitoras a deidades de los mantenimientos, en *Iconografía Mexicana VII. Atributos de las deidades femeninas*. Homenaje a la Maestra Noemi Castillo Tejero, Beatriz Barba Ahuatzin y Alicia Blanco Padilla (eds.). INAH (científica). México: 55-66.

Báez-Jorge, Félix

1988 De la mujer y la tierra (Las figurillas femeninas del Preclásico y el pensamiento religioso en Mesoamérica). *La Palabra y el Hombre*, octubre-diciembre (68): 144-165.

Balaguer, Nadal y Camila Oliart Caravatti

2003 Una revalorización del trabajo femenino: análisis de la reproducción biológica desde una perspectiva socio-económica, en *Morir en femenino. Mujeres, ideologías y prácticas funerarias desde la Prehistoria hasta la Edad Media*, María Dolors Molas Font y Sonia Guerra López (eds.). Universitat de Barcelona (*Breviaris*), 7. Barcelona: 50-80.

Baus, Carolyn

1978 *Figurillas sólidas de estilo Colima: una tipología*. INAH (colección científica), 66. México.

Beekman, Christopher S.

2010 Recent Research in Western Mexican Archaeology. *Journal of Archaeological Research*, 18: 41-109.

Beekman, Christopher S. y Robert B. Pickering

2016 *Shaft tombs and Figures in West Mexican Society: a Reassessment*. Thomas Gilcrease Institute of American History and Art. Tulsa.

Bell, Betty

1972 *El gran Jalisco. La historia cultural del Occidente de México*. Sociedad de estudios avanzados del occidente de México, Museo local de Antropología. Ajijic, Jalisco.

Brumfiel, Elizabeth

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

Carmona Macías, Martha (Ed.)

1989 *El Preclásico o Formativo. Avances y perspectivas*. Seminario de Arqueología "Dr. Román Piña Chan". INAH. México.

Clark, John E. y Richard D. Hansen

2000 Tiempo Mesoamericano IV Preclásico Tardío (400 a.C.-200 d.C.). *Aquilegia Mexicana*, VIII (46): 12-19.

Conkey, Margaret W. y Joan M. Gero

1997 Programme to Practice: Gender and Feminism in Archaeology. *Annual Review of Anthropology*, (26): 11-37.

Costin, Cathy

1996 Exploring the relationship between gender and craft in complex societies: Methodological and theoretical issues of gender attribution, en *Gender and Archaeology*, Rita P. Wright (ed.). University of Pennsylvania Press. Philadelphia: 111-140.

Cruz Berrocal, María

2009 Feminismo, teoría y práctica de una arqueología científica. *Trabajos de Prehistoria*, 66 (2): 25-43.

Cyphers, Ann

1989 *Cultos y cuentos: reflexiones en torno a las figurillas preclásicas de Chalcatzingo*, en *El Preclásico o Formativo: avances y perspectivas*, Martha Carmona Macías (ed.). INAH. México: 207-222.

Dobres, Marcia Anne y John Robb

2000 *Agency in Archaeology*, Marcia Anne Dobres y John Robb (eds.). Routledge Press. Londres.

Dornan, Jennyfer L.

2002 Agency and Archaeology: Past, Present, and Future Directions. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 9 (4): 303-329.

Faugère, Brigitte

2014 Montrer ou cacher le corps humain. Quelques réflexions sur la percep-

tion du corps et ses représentations dans les Hautes Terres du Mexique préhispanique au Préclassique et au Classique. *Ateliers d'anthropologie*, 40. <<http://ateliers.revues.org/9619>>. Consultado el 22 de febrero 2024.

González Torres, Yolotl

1991 *Diccionario de Mitología y Religión de Mesoamérica*. Larousse. México.

Heredia Espinoza, Verence Y

2022 The Collapse of a Collective Society: Teuchitlán in the Tequila Region of Jalisco, Mexico. *Frontiers in Political Science*, 4.

Hill, Erica

1998 Gender-Informed Archaeology: The Priority of Definition, the Use of Analogy, and the Multivariate Approach. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 5 (1): 99-128.

Jennett, Karen Diane

2008 *Female Figurines of the Upper Paleolithic*, tesis de Honors Thesis. Texas State University, San Marcos. San Marcos, Texas.

Johansson K., Patrick

2006 Cihuateteuh, mujeres nahuas muertas en un primer parto la "singularidad" de un plural. *Arqueología Mexicana* (77): 70-75.

Joyce, Rosemary A.

1999 Social Dimensions of Pre-Classic Burials, en *Social Patterns in Pre-Classic Mesoamerica*, David C. Grove y Rosemary A. Joyce (eds.). Dumbarton Oaks (Research Library and Collection). Washington: 15-47.

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

Kan, Michael, Clement Meighan y Henry B. Nicholson

1970 *Sculpture of Ancient West Mexico, Nayarit, Jalisco, Colima. A catalogue of the Proctor Stafford Collection at the Los Angeles County Museum of Art*. Los Angeles County Museum of Art. Los Ángeles.

Kelly, Isabel

1945 The Archaeology of the Autlán-Tuxcacuesco Area of Jalisco, en *The Autlán Zone*, vol. 1. University of California Press (Ibero-Americana), 26.. Berkeley y Los Ángeles.

1949 The Archaeology of the Autlán-Tuxcacuesco Area of Jalisco, en *The Tuxcacuesco-Zapotitlan Zone*, vol. 2. University of California Press (Iberoamericana), 27. Berkeley y Los Ángeles.

1980 Ceramic Sequence in Colima: Capacha an Early Phase. University of Arizona Press (Anthropological Papers). Tucson.

López Austin, Alfredo

1996 La cosmovisión mesoamericana, en *Temas mesoamericanos*, Sonia Lombardo y Enrique Nalda (eds.). INAH. México: 471-507.

López Mestas, Martha Lorenza

- 2007 Las figurillas tempranas de Colima: una aproximación a su función social, en *El Occidente de México. Perspectivas multidisciplinares*, Rosa H. Yáñez Rosales (ed.). Universidad de Guadalajara-CUCSH, Guadalajara: 273-297.

McDermott, Leroy

- 1996 Self-Representation in Upper Paleolithic Female Figurines. *Current Anthropology*, 37 (2): 227-275.

Mikulska, Katarzyna

- 2015 *Los cielos, los rumbos y los números. Aportes sobre la visión nahua del universo, en Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*, Ana Díaz (ed.). UNAM. México: 109-174.

Montón Subías, Sandra

- 2021 Otros pasados son posibles. Discurso y arqueología. *Discurso & Sociedad*, 15 (3): 569-587.

Montón Subías, Sandra y Sandra Lozano Rubio

- 2012 La arqueología feminista en la normatividad académica. *Complutum*, 23 (2): 163-176.

Morel, Marie-France

- 2021 Morts des mères, morts des nouveau-nés : histoire et représentations (xvii-xxe siècle), en *La naissance au risque de la mort: D'hier à aujourd'hui*, Marie-France Morel (ed.). Eres. París: 15-48.

Mountjoy, Joseph B.

- 1989 Algunas observaciones sobre el desarrollo del Preclásico en la llanura costera del Occidente, en *El Preclásico o Formativo: avances y perspectivas*, Martha Carmona Macías (ed.). INAH. México: 11-26.
- 1991 The Analysis of Preclassic Figurines Excavated from the Site of La Pintada in the Central Coastal Plain of Jalisco, Mexico, en *The New World Figurine Project*, Terry Stocker (ed.). Research Press. Provo, Utah: 85-97.
- 2000 Prehispanic cultural development along the southern coast of west Mexico, en *Greater Mesoamerica. The Archaeology of West and Northwest Mexico*, Michael Foster y Shirley Gorenstein (eds.). University of Utah Press. Salt Lake City: 81-106.
- 2010 Caracterización de la cerámica del Formativo Medio y Tardío encontrada en la costa de Jalisco y Nayarit y el altiplano adyacente, en *El sistema fluvial Lerma-Santiago durante el Formativo y el Clásico temprano: precisiones cronológicas y dinámicas culturales*, vol. 565, Laura Solar Valverde (ed.). INAH (Antropología). México: 43-56.
- 2012 *El Pantano y otros sitios del Formativo*. Secretaría de Cultura de Jalisco. México.
- 2015 La Colonización del lejano Occidente de México por agricultores seden-

tarios durante el Formativo medio, 1200 a 400 a.C. *Revista Occidente*, junio (1): 1-18.

Olay Barrientos, María De Los Ángeles

2009 Las figurillas de la tradición Ortices-Tuxcacuesco, en *Memoria v Foro Colima y su Región Arqueología, antropología e historia*. Gobierno del Estado de Colima, Secretaría de Cultura. Colima.

2015 La tradición Teuchitlán en Colima, notas para una discusión. *Revista Occidente*, INAH. <https://www.researchgate.net/publication/334638368_La_tradicion_Teuchitlan_en_Colima>. Consultado el 22 de febrero 2024.

Oliveros Morales, José Arturo

2005 La cerámica del Occidente de México durante el Formativo, en *La producción alfarera en el México antiguo*, vol. 1, Beatriz Leonor Merino Carrión y Ángel García Cook (eds.). INAH (científica). México: 651-686.

Pathou-Mathis, Marylene

2020 *L'homme préhistorique est aussi une femme..* Allary Editions. París.

Peña Sánchez, Edith Yesenia y Lilia Hernández Albarrán

2021 *Cuerpos, géneros y sexualidad. Contexto mesoamericanos y contemporáneos*, Edith Yesenia Peña Sánchez y Lilia Hernández Albarrán (eds.). Secretaría de Cultura, INAH. <https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=gTRTEAAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT41&dq=%22genero+en+mesoamerica%22&ots=oDfHkhA551&sig=YWz8AN03dpnd4oLKeflb_WLTrhM#v=onepage&q=%22genero%20en%20mesoamerica%22&f=false>. Consultado el 22 de febrero 2024.

Pomedio, Chloé Marie, Héctor Flores Maravel, Danae L. Ramírez et al.

2021 *Proyecto Arqueología de la Sierra de Manantlán*. Informe técnico parcial, segunda temporada, 20202. Guadalajara, Jalisco, México.

Pyburn, K. Anne

2008 Shaken, Not Stirred: The Revolution in Archaeology. *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, 18 (1): 115-124.

Rice, Patricia C.

1981 Prehistoric Venuses: Symbols of motherhood or womanhood? *Journal of Anthropological Research*, (37): 402-414.

Rodríguez, Lidia y Fernando González Zozaya

2021 Alumbrar comunidad. Partería, expresiones de género y acompañamiento en parto en un estudio de caso del formativo superior en el Occidente prehispánico mexicano. *Praxis Arqueológica*, 2 (1): 40-60.

Rodríguez Shadow, María J.

2007 Las mujeres en Mesoamérica prehispánica, María J. Rodríguez Shadow (ed.). Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca.

Ruiz Cancino, Daniel

- 2015 Las representaciones femeninas, sus diseños corporales y su simbología en el Occidente mesoamericano. *Sztuka Ameryki Lacinskiej*, (5): 35-60.
- 2018 *Semillas de vida. La sexualidad en Occidente*, Daniel Ruiz Canciano (ed.). Museo Regional de Guadalajara, INAH. México.

Silverblatt, Irene

- 1988 Women in States. *Annual Review of Anthropology*, (17): 427-460.

Soffer, Olga, James M. Adovasio y David C. Hyland

- 2000 The "Venus" Figurines: Textiles, Basketry, Gender, and Status in the Upper Paleolithic. *Current Anthropology*, 41 (4): 511-537.

Solar Valverde, Laura (Ed.)

- 2010 *El sistema fluvial Lerma-Santiago durante el Formativo y el Clásico temprano*, Laura Solar Valverde (ed.). INAH. México.

Stockett, Miranda K.

- 2005 On the Importance of Difference: Re-Envisioning Sex and Gender in Ancient Mesoamerica. *World Archaeology*, 37 (4): 566-578.

Townsend, Richard

- 1998 *Ancient West México. Art and Archaeology of the Unknown Past*. The Art Institute of Chicago. Chicago.

Weigand, Phil C.

- 1993 Evolución de una civilización prehispánica: arqueología de Jalisco, Nayarit y Zacatecas/. El Colegio de Michoacán. Zamora, Michoacán.

Williams, Eduardo, Lorenza López Mestas y Rodrigo Esparza

- 2009 *Las sociedades complejas del Occidente de México en el mundo mesoamericano*, Eduardo Williams, Lorenza López Mestas y Rodrigo Esparza (eds.). El Colegio de Michoacán. México.

Winning, Hasso Von

- 1974 *The Shaft Tomb Figures of West Mexico*. Southwest Museum (Southwest Museum Papers), 24. Los Ángeles.
- 1996 *Arte prehispánico en el Occidente de México*. El Colegio de Michoacán y Secretaría de Cultura del Estado de Jalisco. Zamora, Michoacán.

Centros ceremoniales (patios de mitote) prehispánicos en el sur de Sinaloa

Luis Alfonso Grave Tirado*

CENTRO INAH SINALOA

RESUMEN: *Las fiestas de mitote son las principales ceremonias del ciclo agrícola entre los actuales grupos indígenas de la Sierra del Nayar: coras, huicholes, tepehuanes y mexicanos. Éstas se llevan a cabo en cerros pedregosos fuera de las poblaciones y algunos antropólogos las consideran un remanente prehispánico. La analogía etnográfica, sobre todo el registro etnoarqueológico de un patio de mitote cora, nos permitió interpretar ciertos sitios arqueológicos en zonas agrestes y de difícil acceso con evidencias de prácticas culinarias, pero que no fueron habitadas de forma permanente como centros ceremoniales, —como patios de mitote— y nos ayudó a confirmar que este tipo de ceremonias sí iniciaron en la época prehispánica, al menos en el sur de Sinaloa.*

PALABRAS CLAVE: *etnoarqueología, arqueología, occidente de México, ritualidad, prehispánico.*

Pre-Hispanic ceremonial centers (mitote patios) in Southern Sinaloa

ABSTRACT: *The mitote festivals are the main ceremonies of the agricultural cycle among the current indigenous groups of the Sierra del Nayar: Coras, Huichols, Tepehuanes and Mexicanos. These are carried out on stony hills outside the towns and some anthropologists consider them a pre-Hispanic remnant. The ethnographic analogy and especially the ethnoarchaeological record*

* alfonsograve@gmail.com

Fecha de recepción: 18 de octubre de 2023 • Fecha de aprobación: 18 de enero de 2024

of a mitote cora patio allowed us to interpret certain archaeological sites in wild and difficult-to-access areas with evidence of culinary practices but that were not permanently inhabited as ceremonial centers, that is, as patios of mitote and confirm that this type of ceremonies did begin in pre-Hispanic times, at least in the south of Sinaloa.

KEYWORDS: *ethnoarchaeology, archaeology, western Mexico, rituality, pre-Hispanic.*

INTRODUCCIÓN

La continuidad cultural entre el pasado arqueológico y el presente etnográfico en el noroccidente de México ha sido notada tanto por etnólogos como por arqueólogos [Grave 2012; Jáuregui 2008; Preuss 1998; Furst *et al.* 1975]. Por ello resultó de enorme importancia el registro etnoarqueológico de un patio de mitote cora en el otoño de 2012. La etnoarqueología o arqueoetnografía¹ pueden definirse como la aplicación de métodos arqueológicos a los modos de vida actuales [Gosden 2008; Williams 2005], es decir, el registro de los vestigios materiales todavía en uso, por medio de la metodología arqueológica.

Las fiestas de mitote son la principal ceremonia fuera del calendario católico y una de las más importantes de todo el ciclo ritual entre los cuatro grupos indígenas de la Sierra del Nayar: coras o naayeri, tepehuanes del sur u o'dam y audam, mexicaneros o meshika y huicholes o wixarika.² Su importancia ha sido destacada por prácticamente todo aquel interesado en estos grupos,

¹ “[...] la etnoarqueología rescató y perfeccionó procedimientos de trabajo etnográfico que prácticamente habían sido abandonados por los etnólogos, en particular hoy día en que está de moda concentrarse en los aspectos simbólicos, olvidándose a veces aspectos cruciales o rudimentarios como el tamaño del grupo estudiado, el registro de su repertorio tecnológico, etcétera. En ese sentido, la preocupación sempiterna de los arqueólogos por la ‘cultura material’ ha estimulado nuevas formas de registro etnográfico, o el registro de datos que hubieran sido olvidados en otras condiciones, por ejemplo, en lo que toca a procesos de abastecimiento, preparación [y] manufactura, desecho o almacén de productos y herramientas[...] La etnoarqueología debe ser vista no como una ciencia diferente a la arqueología, sino como una de las técnicas heurísticas que intentan facilitar la producción y evaluación de inferencias sobre el pasado” [Gándara 1990: 45-46].

² Mitote es una palabra de origen náhuatl, que proviene de *mitotia*, “bailar”, y es como se les conoce genéricamente a estas fiestas, incluso por los mismos indígenas; si bien cada grupo tiene su propia manera de nombrarlas: *metinietaka*, *mejti chuica* o *mehtyinyieta’aka* es la fiesta de mitote entre los coras y *uacánjapua* es el círculo de la danza; entre los tepehuanes el espacio ceremonial se denomina *nii’kartam*, *jich’ontam* o *mui’kartam* y *xio-talh* es el patio, para los mexicaneros mitote se denomina *xuravet*; por su parte, los huicholes a las fiestas celebradas en los centros ceremoniales *tukipa* les llaman *neixa*.

cuya habitación principalmente es en el suroeste de Durango y el poniente de Nayarit y Jalisco, aunque en los últimos años algunos tepehuanes se han asentado en el sur de Sinaloa [INAH 2017; Rangel 2022], y no es para menos, pues en estas ceremonias se recrea el origen del mundo; el propio patio de mitote es la representación del mundo primigenio [Guzmán 2002; Neurath 2002; Preuss 1998, 2020; Reyes 2006, 2022; Valdovinos 2010, 2020].

En ellas se apela a los antiguos dioses de la caza y la agricultura [Reyes 2022], pues su intención es propiciar “el favor de los dioses para que envíen lluvias abundantes y faciliten el crecimiento del maíz” [Preuss 1998: 154];³ por medio de las fiestas de mitote, el universo sigue en movimiento por el efecto que las danzas producen, entendidas como la vía para que la fertilidad se garantice, adquiriendo un estricto sentido regenerativo [Gutiérrez 2006: 179].

Por otro lado, la mayoría de los antropólogos están de acuerdo a que su origen es prehispánico; lo que se refrenda por las menciones de su práctica en los inicios del siglo XVII, cuando aún no se habían roto por completo las estructuras prehispánicas y, como trataremos de mostrar aquí, por los vestigios arqueológicos.

Si bien su práctica se da entre los cuatro grupos mencionados, aquí nos centraremos principalmente entre coras y tepehuanes, pues es entre quienes se ha descrito con mayor detalle y porque en ellos persiste su práctica en zonas agrestes alejadas de los asentamientos habitacionales. Entre los mexicanos los patios también se encuentran fuera, pero están aledaños a las comunidades principales [Alvarado 2007]; entre los huicholes no hay patios de mitote como tal, pero sí se celebran fiestas tipo mitote, pero éstas se efectúan en los llamados *tukipa* o *callihuey* [Gutiérrez 2008; Neurath 2002: 145], los cuales son centros ceremoniales mucho más elaborados que los sencillos patios de mitote, pero al igual que en éstos se repite la creación del mundo y “son representaciones del cosmos entero y, a la vez, donde habitan los ancestros fundadores o dioses” [Neurath 2002: 205].

EL MITOTE EN LOS DOCUMENTOS ETNOHISTÓRICOS

El franciscano Francisco del Barrio hizo un breve recorrido por territorio cora en 1604 y apenas iniciado se enteró que, en una zona en la parte más fragosa de la sierra, a dos días de camino de donde entonces se encontraba,

³ Todos los especialistas que han abordado el estudio de las fiestas de mitote están de acuerdo con la conclusión de Preuss [cf. Alvarado 2007; Guzmán 2002; Jáuregui 2003; Neurath 2002; Reyes 2006, 2022; Valdovinos 2009; 2010; 2020], por mencionar algunos.

los coras se reunirían “a hazer su mitote é borrachera” [Barrio 1990: 261]; aunque sus guías intentaron disuadirlo, decidió ir:

E pasando por unas quebradas vi mucha diferencia de figuras e caracteres para dexar en unas peñas blancas y areniscas, y queriendo saber bien lo que eran me dixeron los mismos coras que nos guiaban, que aquel lugar era el que escrivian e pintaban sus pasados [...] Eran muchos, e todos diferentes, y entre ellos algunas figuras. Vi esto en tres partes y el propio camino [Barrio 1990: 262].

Así, el lugar donde se celebraba la ceremonia tenía una carga simbólica desde tiempo atrás, pero se la preparaba concienzudamente: era una “plaza muy ygual y muy limpia, y barida, adonde abian de baylar su mitote. Tenian-la cercada toda de tiendas echas de jacal. Y eran tantas estas tiendas quantos eran los pueblos que avian de venir al baile. Y a cada pueblo competia su tienda, y en el medio estaba la plaza. Unas eran grandes, y otras no tanto, según eran los pueblos” [Barrio 1990: 262], ahí, “a la puesta del sol començo la herrería del demonio de sus cantos y bailes” [1990: 263]. Más adelante señala que el nombre del lugar era Anyari y estaba “en lo alto y sima [sic] de una grandísima sierra [...] parece un alcaçar torreado, mirado desde lejos [...]” [1990: 271].

El también fraile franciscano, Antonio Arias y Saavedra, quien fue guardián del convento de Acaponeta entre 1657 y 1673, recorrió varias veces la Sierra, por lo que su informe está mejor documentado. Corrige a del Barrio y dice que las reuniones más relevantes que implicaban a muchas rancherías se efectuaban en Tzacaymuta, donde estaba el templo del Nayaryt; es decir, de acuerdo con Arias, Nayaryt, por otro nombre Pilzintli, era el dios no la población:

Preguntándoles si tienen señor o tlactone [...] dicen que [es] el Nayaryt y así lo que es cierto que no le reconocen como a rey sino como a oráculo de quien toman parecer en sus guerras y en sus futuros contingentes; juntándose muchas rancherías (en la luna de Marzo) en la de Tzacaymuta Casa del Nayaryt a el cual le hacen muchos bailes y fiestas que ellos llaman mitotes [...] [Arias *et al.* 1990: 293].

Ahí era donde se realizaban las fiestas más concurridas, sin embargo, no era el único lugar: “He sabido de personas que se han hallado en sus fiestas, que en la Provincia de Hahuanyca se junta en el principal baile más de mil personas varones sin las mujeres y muchachos y en la de Chimalytecos de cautrocientos a quinientos varones y en la de Tzacaymuta más de mil y quinientos y en la Mymbre de trescientos a cuatrocientos” [Arias *et al.* 1990: 289].

El jesuita José de Ortega, quien vivió en la región cora entre 1727 y 1754, destaca que era en los cerros donde estaban los patios de mitote y donde se veneraba a los antiguos dioses:

[...] porque apenas habrá cerro en casi la mitad de la Provincia, que no haya yo corrido por diferentes motivos, y en que no haya tropezado con estas infernales figurillas; unas están como olvidadas, sin ningún reparo, ni aseo sus patios: muchas mui cuidadas, y mui limpios los lugares, en que se veneravan. Y aunque no les farbricavan Templos, hazian un crecado de piedras clavadas en el suelo, fixando en medio el Idolo, y cuidando, que siempre estuviera barrido el sitio, que quedaba dentro del círculo [...]; donde cada vez, que querían le tributaban embueltas en afectuosos suspiros sus comunes ofertas con las ceremonias [Ortega 1996: 15].

Describe una de estas ceremonias, la cual se celebró en septiembre para agradecer la cosecha, por lo que, antes de iniciar el baile ofrendaron los frutos que cada familia traía depositándolos sobre un tronco; junto al cual se sentaban el músico y el cantador, al lado había una batea llena de peyote molido y diluido en agua del que bebían:

[...] para no desfallecer al quebranto de tan larga función. La que principiaban, formando un circulo de hombres, y mujeres, quantos podían ocupar el espacio de tierra que habían barrido a este fin. Uno tras otro ivan bailando, ó dando zapateadas, teniendo en medio al Musico y al Maestro de Capilla, á quien imitaban, cantando en el mismo descompasado tono, que les dava. Danzavan desde las cinco de la tarde hasta las siete de la mañana, sin parar, ni salir del círculo [Ortega 1996: 18].

Eran pues las fiestas en los patios de mitote muchas veces ubicados en zonas agrestes, parte importante de la vida ritual de los grupos indígenas de la Sierra del Nayar en el periodo virreinal; a pesar de la desbocada persecución que fueron objeto, sobrevivieron.

EL PATIO DE MITOTE EN LA ETNOGRAFÍA

El primer antropólogo que observa y entiende la importancia de las fiestas de mitote en la vida ritual de los indígenas de la Sierra del Nayar es Carl Lumholtz quien, en 1904 (exactamente 300 años después que Francisco del Barrio), en su recorrido por la Sierra Madre Occidental lo documenta entre

tepehuanes, mexicaneros y coras.⁴ En San Francisco de Lajas, Durango, una población tepehuana, pudo visitar el patio de mitote, al que describe:

Hay cerca de Lajas un llano circular rodeado de encinas que es donde se reúnen para bailar. En el lado que está al oriente, existe un jacal de techo de paja sostenido en desván sobre cuatro postes, y cuyos costados más angostos dan al este y al oeste. En su interior se halla un altar que consiste únicamente en un tendido de varas (*tapexte*) que descansa sobre un bastidor formado de cuatro palos horizontales sostenidos a su vez por cuatro horquetas verticales [Lumholtz 1986a: 450].

Más aún, en Pueblo Viejo, Durango, una comunidad mexicanera, pudo asistir a una ceremonia en el patio de mitote comunal. “El 24 de marzo, poco antes de ponerse el sol, partimos a caballo hacia una alta mesa, empleando hora y media en recorrer una tortuosa vereda como de 3,000 pies de extensión (casi un kilómetro)” [Lumholtz 1986a: 462]. “Los indios estaban agrupados en un prado en torno de muchas fogatas que flameaban entre los árboles”, pero dominaba el fuego que estaba al centro del pequeño claro donde se iba a bailar. Si bien describe de forma más o menos detallada la ceremonia, aquí nos limitaremos a destacar los elementos materiales, pues son éstos los que nos pueden auxiliar en la práctica arqueológica. De particular importancia es el que: “Terminada la fiesta, se cuelga de un árbol, para usarse al día siguiente, el *tapexte* con que se ha erigido el altar, pero no se quitan los troncos que han servido para formar la enramada. En ellos se tienen suspendidos, por cuatro o cinco días, los objetos ceremoniales que se cuelgan después dentro de una canasta, a la pared de alguna cueva” [Lumholtz 1986a: 467, subrayado mío], es decir, permanecían en el lugar de la ceremonia o al menos en sus cercanías.

Más precisa es su descripción de un patio de mitote cora ubicado en las cercanías de Santa Teresa, Nayarit. Escribe Lumholtz (figura 1):

Estaba dicho punto a algunas millas de distancia en una remota localidad, sobre la cima de un cerro cuya parte superior se componía principalmente de

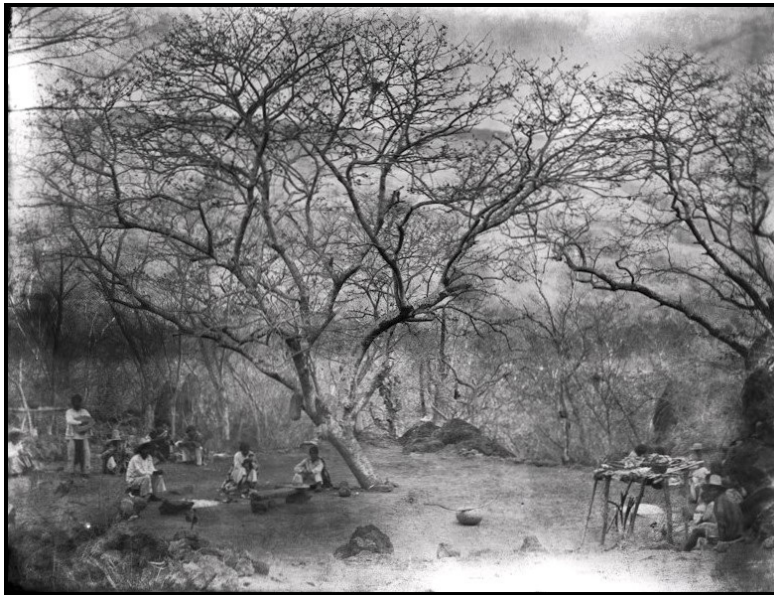
⁴ Previamente en su recorrido por el suroeste de Chihuahua, Carl V. Hartman, uno de los acompañantes de Lumholtz, hasta ese punto de su viaje describe entre los tubares un espacio de características similares a los patios de mitote, pero al interior de los poblados. Dice Hartmann: “En todos los pueblos tubares existe un área nivelada al aire libre, limpia de piedras y de cualquier basura, señalada por medio de una sola hilera de piedras de 6 a 12 pulgadas de largo [de 15 a 30 cm] y medio enterradas en el suelo. Estos espacios al aire libre, a veces muy amplios, servían antiguamente para bailes y ritos ceremoniales” [Lionnet 1978: 94 *apud* Chacón 2010: 114].

piedras enormes, varias de las cuales eran de una forma tan regular que parecían labradas a cincel [...] Aquellas pesadas piedras, por muertas que parezcan, no lo están para los indios, y constituyen los antepasados o *tácuats* de los coras [Lumholtz 1986a: 503].⁵

Y concluye: “En el centro del claro se erguía un magnífico árbol”, junto al cual había una piedra donde se sentaba uno de los sacerdotes principales. “Detrás había otras seis piedras semejantes colocadas en círculo alrededor del fuego (del centro del patio)” [Lumholtz 1986a: 504].

Figura 1

Patio de mitote cora de finales del siglo XIX en las cercanías de Santa Teresa, Nayarit



Fuente: Carl Lumholtz, 1851-1922 (photographer). Cora Indians gathered at sacred place of dancing, Nayarit, 1895. *AMNH Research Library, Digital Special Collections*. <<https://lbry-web-007.amnh.org/digital/index.php/items/show/10019>>. Consultado el 22 de agosto de 2022.

⁵ Asimismo, en su texto, *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, Carl Lumholtz [1986b: 35-36] señala que prácticamente “todas las colinas y cada roca de forma peculiar se considera como una deidad”.

Por su parte, Konrad Preuss, quien estuvo en la Sierra del Nayar, apenas unos años después que Lumholtz, en general describe los patios de mitote en términos sencillos, pues su objetivo principal era demostrar la intencionalidad de las fiestas, en particular de los bailes y los cantos; sin embargo, nos confirma que se encontraban en zonas agrestes y aislados de las comunidades [Preuss 2022: 147]. En el caso particular de San Francisco, el patio se ubicaba en el cerro Citalpa: “en medio de un campo lleno de enormes rocas. [Y agrega]: Un espacio rocoso de este tipo se llama *taúta*, por eso el sitio del mitote también se llama así” [Preuss 2022: 147].

En la etnografía contemporánea es Adriana Guzmán [2002] quien describe más ampliamente los patios de mitote cora, particularmente los de la comunidad de Mesa del Nayar,⁶ que cuenta con cuatro patios ubicados en los puntos cardinales, pero se enfoca en especial al del cerro *Tuáaca-mu’u-ta*, al poniente [Guzmán 2002: 19-20]. Los patios, dice Guzmán:

[...] se encuentran en pequeños claros enclavados en medio del cerro, rodeados de abundante vegetación, prácticamente escondidos, pues es imposible observarlos, ni siquiera a corta distancia. Los accesos a los patios están marcados de alguna manera, ya sea con troncos que indican la entrada, o con una formación natural de piedras que estrecha el acceso. O bien con un sendero que se va angostando hasta llegar a la entrada del patio [Guzmán 2002: 55].

El círculo para la danza mide unos 20 m de diámetro aproximadamente y “En el centro hay una fogata con piedras alrededor que forman una circunferencia, dos de ellas puntiagudas, colocadas en el poniente. En torno a la fogata se encuentra, marcado por los pasos de los danzantes, el círculo donde se baila”. Fuera de este círculo, al poniente, “se construye una ramada [...], con cuatro palos clavados en el piso y techo de hojas de roble”; mientras que al oriente “está el *sajrapuá*, el altar del mitote, que consiste en una estructura de madera de cuatro palos clavados en el piso, de casi dos metros de alto por 1.30 de largo y uno de ancho” [Guzmán 2002: 57-58]. “Atrás de este altar, a casi un metro de distancia [...], se dispone un altar menor que rememora a *Muchiita*, el lugar de los muertos” [Guzmán 2002: 58], donde se coloca la comida destinada primero a los ancestros y que luego será consumida por los participantes en el mitote. Además: “En cada patio hay una o dos cocinas, formadas por una hoguera y piedras apiladas

⁶ Donde llaman *uacánjapuá* al patio de mitote, que significa “todo el mundo”.

a manera de mesa, [...] y unos troncos clavados en el piso” [Guzmán 2002: 55]. Al terminar la fiesta, desmontan los altares y las ramadas [2002: 55].

Paulina Alcocer, por su parte, agrega que al menos en el caso de El Saladito, ubicado al noreste de Jesús María, Nayarit, las piedras en forma circular en torno al fuego central del patio son diez⁷ [Alcocer 2003: 185]. También refiere que se marca el inicio del mitote “con la incursión de un viejo principal o de un cantador a los cerros para depositar flechas y ofrendas a los dioses” [Alcocer 2003: 186]; son cerros distintos a donde se lleva a cabo el mitote, algunos hasta a un día de camino a pie.

Incluso enfatiza el uso temporal de los elementos que conforman el espacio ritual, pues se guardan los objetos utilizados, las ollas y los metates con los que se preparó la comida, así como la parafernalia ritual, entonces, al concluir el mitote: “En el altar ya sólo yacen los carrizos que fungieron de soporte a las ofrendas Las piedras que cubrían el lugar del fuego fueron apiladas sobre las cenizas aún calientes, y el techo de la ramada del poniente fue removido” [Alcocer 2003: 205].

Margarita Valdovinos, quien se ha centrado más en el estudio de los cantos en Jesús María (*Chuísete’e*) y San Francisco (*Kuáxata’a*), describe los patios escuetamente: “[...] patios circulares construidos *ex profeso*: al centro del patio se prende una fogata que se mantiene encendida durante toda la ceremonia; al oriente se instala una pequeña ramada que sirve de altar y frente a éste se coloca un asiento para el cantador” [Valdovinos 2009: 75],⁸ destaca que los patios se organizan en relación con los elementos sobresalientes del paisaje, desde la perspectiva humana y la que se atribuye a los dioses [Valdovinos 2010: 256].

Entre los tepehuanes es Antonio Reyes quien más ha estudiado los mitotes, particularmente en la comunidad de Santa María Ocotán o Juktir. Al igual que entre los coras, entre los tepehuanes los mitotes —o *xiotalh*, como les llaman los *o’dam*— se realizan en espacios fuera de la población y en medio del bosque, al menos el de Juktir, hacia el poniente de la población. Estos lugares son conocidos como *nii’kartam*, “lugar del baile”, o comúnmente patios de *xiotalh* [Reyes 2006, 2022], se trata también de plazas circulares o semicirculares al aire libre.

⁷ Estas piedras “son los asientos de los ancianos principales”, mientras la ramada occidental “es el lugar de Tex, la diosa de la Tierra y de la Luna” [Alcocer 2003: 185].

⁸ Valdovinos, en contraste con Paulina Alcocer, señala que la ramada que se instala en el poniente, en oposición al altar sólo “sirve para dar sombra a los participantes” [Valdovinos 2010: 254].

De capital importancia es la descripción que hace Antonio Reyes de uno de esos patios antes de la ceremonia, cuando aún no se han construido los elementos de material perecedero como el altar: “es un espacio más o menos circular, de aproximadamente 10 o 12 metros de diámetro, bordeado en algunos puntos por algunas piedras enterradas. Este círculo es de tierra y bien apisonado” [Reyes 2006: 64]. Al oriente del círculo hay cuatro agujeros, aunque cubiertos por piedras, forman un rectángulo de 3 m de norte a sur por 1.5 m de este a oeste, es donde se colocarán los horcones del altar [2006: 64]. Hacia el noroeste está una estructura de madera con techo de cuatro aguas, donde se preparan los alimentos rituales que compartirán al terminar la ceremonia, hay otras dos similares en el lado sureste, las cuales sirven para que pernocten algunos de los participantes del ritual en los días previos al mitote propiamente dicho, es decir, el baile que se celebra en la noche final. Entre estas dos últimas cabañas hay un pequeño foso de apenas 1 m de profundidad y 2 m de diámetro aproximadamente, el cual “es utilizado para ‘tatemar mezcal’ durante el *xiotalh* anterior a la siembra (que se celebra en abril-mayo). El agujero permanece el resto del año tapado con tierra y sólo es perceptible como un pequeño montículo” [Reyes 2006: 69].

Al terminar la ceremonia, los objetos usados en la cocina se dejan en el mismo patio. En los que cuentan con construcciones permanentes se almacenan ahí; en los que no, “simplemente se envuelven y se cuelgan de la copa de un árbol” [Reyes 2022: 154], sin embargo, los objetos rituales como las flechas se llevan a un abrigo rocoso “donde mora la deidad tutelar [...]”. Algunos se encuentran cerca de los patios ceremoniales [a media hora caminando]; mientras que otros pueden estar a uno o dos días de camino a caballo” [2022: 49-50].

Por otro lado, en el *xiotalh* de petición de lluvias, celebrado a finales de mayo, se peregrina por los lugares de los antepasados, los cuales están distantes entre 2 y 3 km del patio. En uno de ellos hay una piedra: “[...] con algunas cavidades poco profundas y de forma irregular. De estos agujeros destacan cuatro de alrededor de 30 centímetros de diámetro en los que se colocan ofrendas como pinole y la piel y los huesos de un chivo que previamente había sido sacrificado” [Reyes 2006: 148].

En suma, de acuerdo con las descripciones etnográficas, los patios de mitote se encuentran fuera de las poblaciones, en zonas montuosas o boscosas, generalmente pedregosas, al menos entre los coras; son de uso temporal y el elemento principal es el espacio circular formado por los movimientos de los danzantes y en cuyo centro arde un fuego durante los días de la ceremonia. Tanto el fuego como el espacio dancístico están muchas veces limitados por piedras y fuera del mismo se levantan las construcciones de

material perecedero; el altar siempre al oriente, mientras que la cocina puede estar al poniente o al norte. Puede haber otras construcciones, pero estas dos son las que no pueden faltar. Los materiales con que se erigió el altar y los utensilios de cocina se dejan en el propio lugar de la ceremonia, los objetos rituales se depositan en cuevas o abrigos un tanto alejados de los patios o bien se quedan bajo el cuidado de un sacerdote o sacerdotisa. Los patios de mitote son todo eso y más.

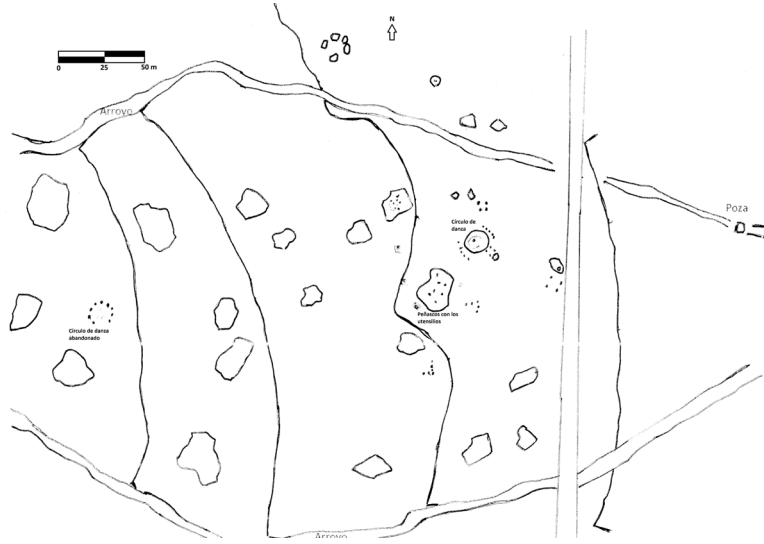
ETNOARQUEOLOGÍA DE UN PATIO DE MITOTE

Con el fin de apreciar mejor las características de los patios de mitote actuales y poderlos comparar con los vestigios prehispánicos, presentaremos los resultados de un registro etnoarqueológico, realizado en el Patio de Mitote Los Robles, perteneciente a la comunidad cora de Mesa del Nayar [Samaniega *et al.* 2012].⁹ La visita fue rápida y se buscó no alterar ninguno de los elementos, no tocamos ni recolectamos nada, no medimos, el croquis se hizo con pasos, a pesar de todo, creo que logramos aprehender la distribución espacial de la mayoría de sus componentes.

El centro ceremonial se ubica alrededor de 15 km al suroeste de Mesa del Nayar, en una zona donde antes era prácticamente inaccesible, pero ahora quedó a orillas de la carretera, la cual, de hecho, dividió y alteró el espacio ritual; sin embargo, se continúa utilizando regularmente y en el momento de la visita, efectuada el 9 de octubre de 2012, pudimos notar que recién se había utilizado, así que nos permitió observar con claridad todos los elementos.

⁹ El registro se realizó en virtud de que el patio fue afectado por la construcción de la carretera de Ruiz a Jesús María. Una primera visita preliminar se hizo en compañía de las autoridades de Mesa del Nayar, cuando se pidió permiso para una segunda visita, el cual fue otorgado. [Samaniega *et al.* 2012].

Figura 2
Croquis del Patio de Mitote Los Robles



Fuente: Elaboración del autor.

El espacio que contiene los vestigios materiales no se circunscribe únicamente al círculo donde se baila el mitote y sus alrededores inmediatos, también abarca un área considerablemente más grande, de 800 m de este a oeste por 400 m de norte a sur, la cual está salpicada por enormes peñascos (figura 2). Está dividido en al menos cuatro niveles conformados por sendas terrazas naturales, estando el nivel más bajo al oriente y el más alto en el poniente. Tanto al sur como al norte corren sus propios arroyos que se unen más abajo en el este, hacia el oeste se encuentra un profundo cañón.

Haremos la descripción de los elementos observados comenzando por el círculo dancístico. Éste se encuentra en un claro relativamente grande y plano, limitado al norte por un arroyo y a sus otros lados por enormes peñascos de roca caliza, dominado por la imponente presencia de uno de los robles más viejos del lugar (figura 3). El círculo mide aproximadamente 10 m de diámetro y tiene los restos de una gran fogata casi al centro. Hacia el noreste y suroeste se encuentran varias piedras lajas acomodadas siguiendo la circunferencia del círculo.

Figura 3
El círculo de la danza



Fuente: Fotografía del autor.

Al oriente se observan las marcas de cuatro postes, formando un cuadrado de aproximadamente 1 m por lado, detrás hay una piedra con unos pozuelos. Alrededor de 15 m al norte y al sur se localizan los restos de las hornillas, cerca de ahí todavía permanecían clavados los troncos de una de las mesas. incluso quedó olvidado un metate. Regados a su alrededor había un atado de pencas de maguey, flores amarillas y varios restos de las ataduras de *ixtle*.

Junto a la piedra que está situada 50 m al oriente, desde donde, por cierto, se domina el cañón que surca esa parte de la Sierra, se encuentran los huecos dejados por otros cuatro postes, pero éstos forman un espacio cuadrangular más grande, de casi 2 m por lado, quizá los restos de otro *tapexite*. A un lado estaban los restos de una fogata y dos jícaras.

En los grandes peñascos que limitan y dan forma al patio de mitote por sus lados sur y oeste, tanto entre los intersticios que quedan entre las piedras y el suelo como en los huecos de la misma piedra, estaban apenas

ocultas varias vasijas de cerámica, como ollas, platos, cazuelas y comales, metates, bateas, escobillas y astiles de flechas, sin olvidar los frascos de lámina y botellas de plástico (figura 4), incluso se aprecian algunos tuestos de las vasijas quebradas. Bajo las piedras, en una zona protegida de la lluvia, estaban las varas usadas, presumiblemente en la construcción del altar junto con algunos de los utensilios rotos. Entre los dos peñascos principales están unas pequeñas construcciones de piedra que forman una especie de mesa.

Figura 4
Los utensilios en los peñascos



Fuente: Fotografía del autor.

Es esta la zona central del espacio ritual, y más vestigios se extienden por los alrededores. Hacia el sureste hay otras dos áreas donde se llevaron a cabo actividades. Las dos están señalados por sendos robles viejos y junto a ellos hay un espacio limpio con señales de fuego alrededor y unas pequeñas estructuras de piedra, así como un tronco para el molino del maíz, ¿ otra área de cocinas?

Hacia el mismo rumbo, como a 150 m del círculo de danza, hay otro enorme peñasco, debajo, en una especie de abrigo, quedaron resguardadas

las varas del *tapexte* y unos metros al norte de él hay otro espacio limpio, junto a una piedra que presenta algunos pozuelos y donde hay algunos tepalcates en el suelo.

Hacia el oeste, un nivel más arriba del gran peñasco que contiene la mayor parte de los utensilios, hay otras dos grandes rocas que fueron acondicionadas como refugios; una de ellas incluso presenta desgaste en la roca y un pozuelo en uno de sus extremos. Metros más abajo está otro pequeño abrigo rocoso, donde se limitó toda la línea de goteo con una línea de piedras; en los alrededores había una inusual concentración de hojas de roble secas.

Como a 50 m al norte del círculo y del otro lado del arroyo hay una de esas rocas con evidencias de acondicionamiento, pero formando una especie de cama de piedra —¿un altar?— y 20 m al oeste, al pie de una de las grandes piedras que tiene una especie de pileta en la parte alta había una olla fragmentada, 50 m en la misma dirección se encuentra otra piedra con pozuelos o “júcaras pétreas”. Más adelante, todavía en el margen norte del arroyo, se observan probables alineamientos de piedra, asociados a un recinto de piedras donde, como nota curiosa, crecen varios magueyes.

El arroyo fluye hacia el este y a 200 m al noreste del círculo del mitote hay una pequeña poza donde cae el agua filtrada por medio de una hoja de roble. Es en este punto donde al parecer se aprovisionan de agua los participantes en el mitote.

Finalmente, 500 m al oeste del patio de mitote se encuentra otro patio ya abandonado, aunque la zona donde está el círculo dancístico, ya se presenta muy erosionada; es de apreciar que repite la distribución espacial: está al pie de un enorme roble, al sur y oeste del círculo central hay dos grandes zonas de peñascos donde, en dos de ellos, quedaron desechadas sendas ollas de barro (figura 5) y en el otro se observan pozuelos en la roca.

Figura 5
Olla desechada en los alrededores del círculo de danza abandonado



Fuente: Fotografía del autor.

CENTROS CEREMONIALES PREHISPÁNICOS EN CERROS DEL SUR DE SINALOA

En el sur de Sinaloa hay varios sitios arqueológicos en zonas, casi siempre cerros, que están alejadas o al menos aisladas de los asentamientos habitacionales. La primera mención de uno de éstos se remonta a 1930 cuando Carl Sauer y Donald Brand visitaron el cerro El Pirame, donde ellos lo llamaban El Pirámide, en la sierra baja de Sinaloa, en el municipio de Concordia. Ahí se ubican dos áreas con vestigios arqueológicos, una en la cima donde: “[...] se encuentran fragmentos de cerámica en las grietas de las rocas, aunque aparentemente se trata de loza simple, sin decoración” [Sauer *et al.* 1998: 39]. La otra, en una estrecha meseta a un costado, al oeste del cerro,¹⁰ ahí “hay un claro de forma rectangular de unos 25 m por 30 m.

¹⁰ En realidad no especifican en qué dirección, sólo dicen que está atrás del pico, pero, debido a que subieron desde el este pues llegaron al cerro desde El Arco —una

En los extremos norte y sur hay unas paredes de piedra parcialmente en ruinas, cuya altura llega hasta el pecho de un hombre. El lugar es conocido localmente con el nombre de ‘la cancha de pelota de los antiguos’ [Sauer *et al.* 1998: 38].¹¹

En la misma sierra baja, pero en el municipio de Escuinapa y casi en la colindancia con el estado de Nayarit, en 1967 Stuart Scott reportó dos sitios con sendas canchas para el juego de pelota en zonas agrestes y de difícil acceso [Scott 1967].

Figura 6
El Cerro del Muerto



Fuente: Elaboración y fotografía del autor.

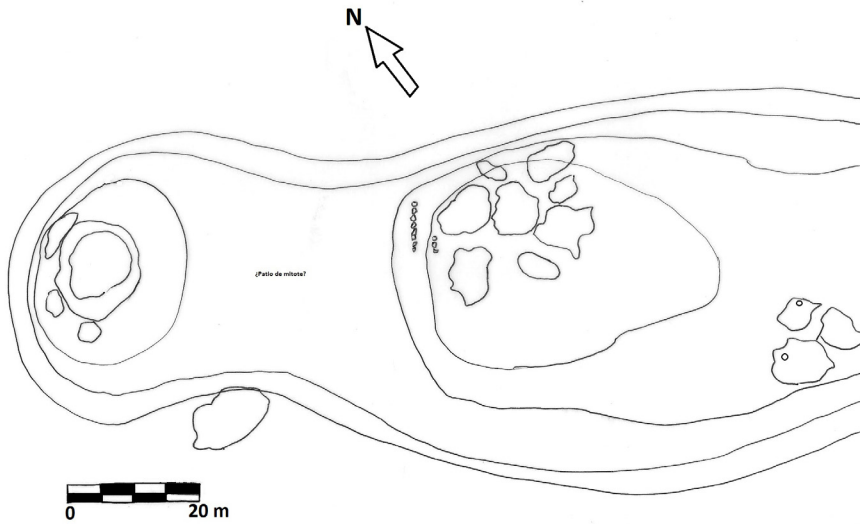
hacienda de beneficio de plata y oro, de la cual ahora sólo quedan sus ruinas— asumimos que la meseta estaba al oeste del cerro.

¹¹ En 2004 visité el lugar sólo para descubrir que el taste ya había sido destruido, pues en la meseta se construyó un hotel “ecológico”, aunque no prosperó y ya para entonces estaba abandonado. Igualmente la cima del cerro estaba alterada pues ahí se instaló un “mirador”. En efecto, pudimos confirmar que la vista desde ahí es panorámica y espectacular, lo que en parte explica el porqué de un espacio ritual ahí.

También en el extremo sureño de Sinaloa, pero en las estribaciones de la sierra destaca la mole del Cerro del Muerto (figura 6) y en su ladera poniente se han registrado tres sitios arqueológicos: Mesa del Muerto, Palos Prietos y La Loma de los Indios. El primero se localiza en una pequeña meseta al oeste de la cima (la nariz) del cerro o más precisamente entre el pecho y la nariz.¹²

Los vestigios se ubican sobre dos áreas semiplanas y consisten en los cimientos de pequeñas estructuras, en el lado noreste están los de un cuarto de forma cuadrangular de casi 6 m por lado, con un estrecho porche en el oeste y una especie de fogón en su esquina. En el suroeste hay dos pequeñas plataformas rectangulares gemelas de 8 m de largo por sólo 5 m de ancho; en sus extremos hay dos pequeñas estructuras cuadrangulares de sólo 1 m por lado y entre ambas hay tres círculos de piedra de 1 m de diámetro, al parecer son los restos de fogones. En superficie sólo se recuperaron cinco tiestos pequeños de una olla y un machacador de granito, que sin duda son prehispánicos, aunque no se pudo establecer su cronología específica, ya que corresponden a tipos de amplia dispersión temporal.

Figura 7
Croquis del sitio Palos Prietos



Fuente: Elaboración del autor.

¹² Como se puede observar en la figura 6, el cerro tiene la forma de un cuerpo humano en posición supina, siendo relativamente clara la silueta que semeja el rostro y el pecho.

El sitio Palos Prietos se localiza al noroeste de la silueta que le da nombre al cerro, digamos a la altura de sus pies (figura 7). Los elementos que lo componen se distribuyen por poco más de una hectárea donde destaca una zona de forma cuadrangular de 50 m de largo y poco más de 40 m, aproximadamente, más o menos plana y prácticamente libre de piedras, con excepción de cinco de forma cuadrangular, encajadas profundamente en el suelo y alineadas en dirección norte-sur (figura 8). Esta zona está limitada al este y oeste por dos conjuntos de enormes peñascos y unos 100 m al este, tres grandes rocas forman un espacio en forma de U que, aunque es natural, al parecer fue acondicionado. En dos de estas piedras hay sendos pocitos o “jícara pétreas”.

Figura 8

Piedras alineadas al oeste de la zona plana en el sitio Palos Prietos



Fuente: Fotografía del autor.

No se observaron materiales arqueológicos en la zona plana, pero sí entre los peñascos, más propiamente en los intersticios entre las piedras y el suelo (figura 9), que corresponden a 33 tepalcates, una lasca de obsidiana gris clara y un fragmento de mano de metate. La mayor parte de los tuestos recuperados (32 de 33) corresponden a fragmentos de ollas o cazuelas del tipo Doméstico granular y Negro pulido de amplia distribución temporal; el restante corresponde a un cajete del tipo Decorado con borde rojo o Tuxpan rojo/naranja, uno de los tipos diagnósticos en el sur de Sinaloa y norte de Nayarit de la ocupación entre el 750 y el 1100 d. C. [Gámez 2004; Grave 2012; Grosscup, 1976; Kelly, 2008].

Figura 9
Tiestos entre los peñascos en el sitio Palos Prietos

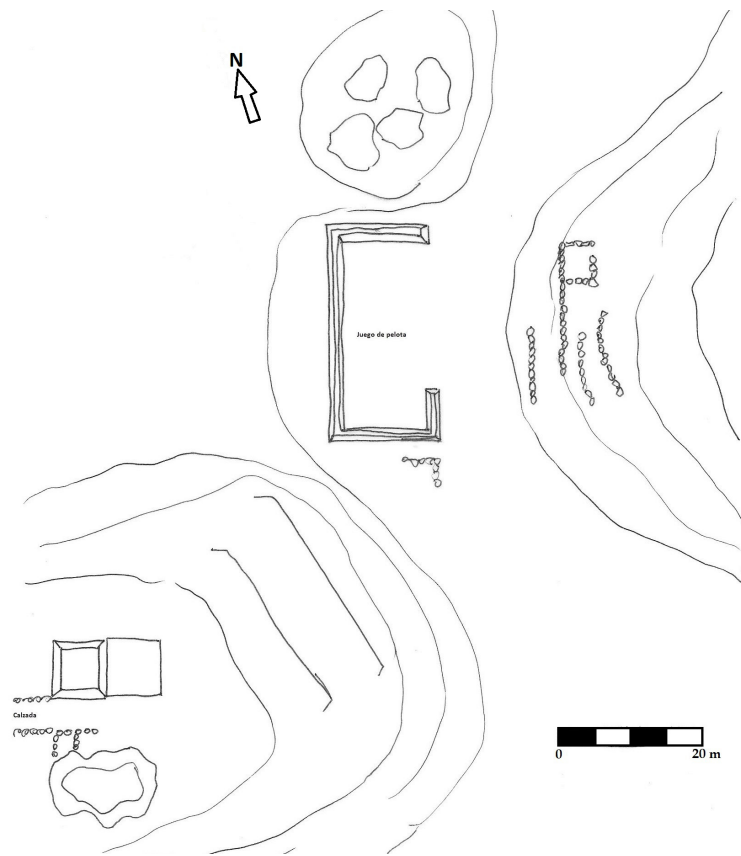


Fuente: Fotografía del autor.

Ya en la ladera baja está La Loma de los Indios. Es el asentamiento más grande y complejo de los tres. Se compone de tres conjuntos más o menos bien diferenciados, los cuales se ubican a lo largo de la loma en dirección este-oeste (Figura 10). La parte central es una zona nivelada artificialmente

y limitada al norte por un conjunto de grandes peñascos y al este y suroeste por sendas lomas. En la zona plana destaca una estructura alargada en forma de G de 26 metros de largo en dirección norte-sur por 12 metros de ancho, que los lugareños identifican con una cancha para el juego de pelota; pero no resulta claro; aunque sin duda sí la podemos considerar como un espacio ritual.

Figura 10.
Croquis de Loma de los Indios



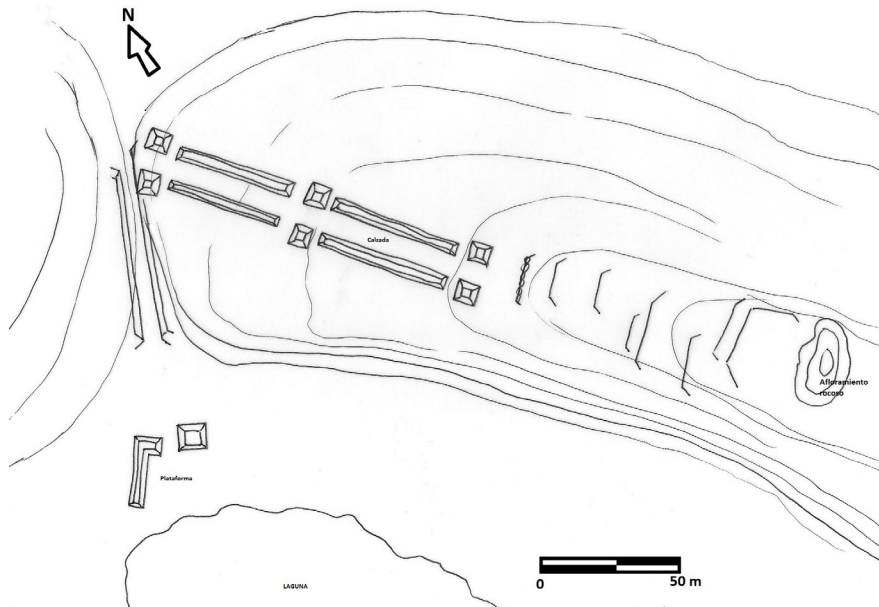
Fuente: Elaboración del autor.

No es sin embargo, la parte más compleja del asentamiento. La loma del lado este presenta una serie de niveles mediante terrazas, formando una especie de cuerpo escalonados hasta llegar a la parta alta, donde hay un par de estructuras, aunque la del lado sur es sólo un afloramiento rocoso al que le quitaron algunas piedras para darle una forma homogénea, en tanto que la estructura del lado norte es una plataforma alargada de 15 metros de largo por 8 metros de ancho, con un pequeño montículo cuadrangular en su extremo oeste de 6 metros por lado y poco más de 2 metros de largo. Las dos estructuras gemelas, una natural y la otra artificial están separados por poco más de 10 metros y por entre ellas hay una especie de calzada que parece bajar directamente hasta la zona de marismas y desde ahí, cuando la neblina lo permite, se puede observar incluso el mar.

Aquí los materiales sí los podemos considerar abundantes, pues se recuperaron más de 300 tepalcates, aunque casi todos en la loma del lado este y asociados a una serie de cimientos de cuartos cuadrangulares de unos cinco metros por lado. La mayoría de los tiestos son monocromos y utilitarios, sin embargo se pudieron identificar dos tipos diagnósticos: Chametla policromo medio (500-750 d.C.) y Decorado con borde rojo, (750-1100 d.C.).

El cerro de las Cabras por su parte está prácticamente a orillas del mar y en la ladera que mira hacia el océano Pacífico hay indicios, registrados bajo el nombre de El Montijo, que señalan que también ahí se realizaban ceremonias rituales. Al pie del cerro, entre éste y el mar, hay una pequeña laguna de agua dulce, la cual permanece con agua prácticamente todo el año, incluso en la temporada de secas. Se trata de una extensa área ceremonial que va desde la playa o más propiamente de la laguna al pie del cerro hasta la cima del mismo, o al revés, según se vea... o se camine (Figura 11).

Figura 11.
Croquis del sitio El Montijo, en el cerro de las Cabras.



Fuente: Elaboración del autor.

A la orilla de la laguna se observan los restos de una plaza de aproximadamente 25 metros por lado, la cual presenta una plataforma alargada en su parte norte limitándola; ahí inicia una especie de calzada de más de 6 metros de ancha que se dirige primero en dirección norte en el espacio entre dos pequeños cerros y más o menos a la mitad entre ambos vira y da vuelta hacia el este e inicia su ascenso hacia la cima del cerro del lado este precisamente limitada a ambos lados por muros de piedra de casi 1 metro de ancho y, cada ciertos metros, por unos pequeños montículos de forma cuadrangular de sólo 2.5 metros por lado y apenas 1 metro de altura, quizá altares. La calzada remata en la parte alta del cerro en una serie de plataformas escalonadas, hasta llegar a la cima donde, frente a un afloramiento rocoso, hay un espacio plano, de unos 40 metros de diámetro, el cual, al parecer fue nivelado artificialmente.

En El Montijo no se recuperaron materiales en superficie; sin embargo, en las marismas que circundan al cerro de las Cabras hay una gran cantidad de concheros y algunas salinas que fueron explotadas en la última etapa de ocupación prehispánica, entre el 1100 y el 1531 d.C. (Grave, 2018)

DISCUSIÓN Y CONCLUSIÓN

El registro etnoarqueológico de un patio de mitote complementó sin duda las observaciones derivadas de la práctica etnográfica en la región, lo que nos llevó a una mejor definición de los elementos que conforman este tipo de santuarios entre los grupos indígenas del Gran Nayar y aunque se confirmó la naturaleza efímera de la mayor parte de la infraestructura que se utiliza en puesta en uso de estos espacios rituales; la identificación de la conformación y distribución de sus diversos componentes, no solo el área donde se baila, fue de capital importancia. Así, ahora contamos con mayores herramientas para establecer una comparación con algunos de los vestigios arqueológicos del sur de Sinaloa; aunque la intención es que sirva también de ayuda en la interpretación arqueológica del resto de Sinaloa y, por supuesto, de los estados vecinos.

Empecemos por la ubicación; con excepción de entre los huicholes, los patios de mitote siempre se construyen fuera de las poblaciones y en el caso de coras y tepehuanos en cerros agrestes y de difícil acceso, y, de preferencia que presenten algunos peñascos, lo cual, dicho sea de paso, no es difícil en la Sierra Madre Occidental. De hecho, los propios cerros son el hábitat de los dioses y algunos peñascos se relacionan con los antepasados o más bien son los propios ancestros deificados, y al igual que la práctica del mitote es una tradición que viene de antaño; pues de los cuatro dioses principales de los coras, según Arias y Saavedra [1990: 300] dos tenían su morada en cerros y una en un peñasco dentro del mar;¹³ mientras que los restantes en “en los cerros más fragosos cercanos a sus Rancherías” [Ortega 1996: 15]. De tal modo, la comunicación con éstos durante los mitotes es expedita. Así pues, el patio de mitote propiamente dicho, esto es, el círculo donde se lleva a cabo el baile se encuentra siempre o casi siempre en un peñascal sobre la ladera o cima de un cerro; pero este es solo una parte del centro ceremonial, muchos otros elementos se encuentran en varios niveles que se suceden de oriente a poniente.

Ahora bien, el círculo dancístico en realidad no se construye, sino que se forma a través de precisamente los que bailan; pero algunas piedras se alinean en los alrededores de la circunferencia, las cuales sirven de asien-

¹³ La casa del Pilzintli era en general toda la serranía o cualquier cerro al oriente; de la Uxxu “una peña que está dentro del mar que llaman Matanche que quiere decir ‘garrapata plateada’” y “la del Narama un cerro que llaman ‘cabeza de caballo’ y por otro nombre Ychamet que quiere decir ‘la casa del Maguey y el Mezcal’” [Arias y Saavedra 1990: 300].

to a algunos de los principales participantes: el cantador y los sacerdotes; prácticamente se trata de los únicos elementos que podemos considerar permanentes, ya que, como pudimos notar en la visita al Patio de Mitote Los Robles éstas no se remueven al final de la ceremonia como sí ocurre con las ramadas, la cocina y el altar (Ver figura 3).

De relevancia fue también constatar que no solo los materiales perecederos sino también el utillaje culinario y el de degustación se queda resguardado en los peñascos adyacentes al círculo del mitote y más aún el que en los espacios en desuso se dejan los materiales que ya no son funcionales (Ver figuras 4 y 5).

Varios o todos estos elementos se encuentran reflejados en algunos sitios arqueológicos del sur de Sinaloa: se ubican en espacios rocosos en zonas agrestes y de difícil acceso; están divididos en varios niveles de oriente a poniente; presentan un espacio plano y limpio limitado por grandes peñascos entre los que se observaron vestigios de utensilios domésticos; pero no en la cantidad suficiente como para considerar que fueron habitados de forma permanente, con excepción quizá de la Loma de los Indios.

Por otro lado, no deja de ser sintomático que todos los santuarios prehispánicos serranos se localizan sobre la ladera poniente de los cerros, es decir, al oriente queda la cima de los propios cerros, por donde se asoma el sol todas las mañanas, pero desde ellos, hacia el occidente, se distingue la planicie anegada y el mar donde se oculta el sol. Las danzas celebradas en los patios, el mitote propiamente dicho comienza al atardecer y se prolonga durante toda la noche.

Para los grupos indígenas del Gran Nayar, la zona de marismas y el mar son el lugar de la noche, la oscuridad y de los muertos [Grave 2024], pero también de la fertilidad, lo que sin duda facilitaría la búsqueda de lo que dejó en claro K. T. Preuss [1998: 154]; esto es: “el favor de los dioses para que envíen lluvias abundantes y faciliten el crecimiento del maíz”.

Así, podemos considerar a los sitios arqueológicos en los cerros del sur de Sinaloa no solo como centros ceremoniales monteses sino específicamente como patios de mitote. De este modo podemos establecer que su práctica se remonta a por lo menos el periodo que va del 750 al 900 de nuestra era. Una larga tradición que permanece viva.

REFERENCIAS

Alcocer, Paulina

- 2003 El mitote parental de La Chicharra (*Metineita Tskiri*) en Chuísit'e, en *Flechas-dores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, Jesús Jáuregui y Johannes. Neurath (coords.). INAH, UdeG. México: 181-206.

Alvarado Solís, Neyra Patricia

- 2007 *Mexicaneros*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas; México.

Arias y Saavedra, Antonio

- 1990 Información rendida en el siglo XVII [1673] por el P. Antonio Arias y Saavedra acerca del estado de la Sierra del nayar y sobre culto idolátrico, gobierno y costumbres primitivas de los coras, en *Los albores de un nuevo mundo: siglos XVI y XVII. Colección de documentos para la historia de Nayarit I*. Thomas Calvo (comp.). Universidad de Guadalajara, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México: 283-309.

Barrio, Francisco del

- 1990 Relación de las cosas sucedidas en las serranías de choras y tepehuanes e de las costumbres e ritos destas naciones y de la disposición de sus tierras", en *Los albores de un nuevo mundo: siglos XVI y XVII. Colección de documentos para la historia de Nayarit I*. Thomas Calvo (comp.). Universidad de Guadalajara, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México: 256-273.

Calvo, Thomas

- 1990 *Los albores de un nuevo mundo: siglos XVI y XVII. Colección de documentos para la historia de Nayarit I*. Universidad de Guadalajara, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.

Chacón Soria, Juan Enrique

- 2010 "Una historia de la cultura tubar y los tubares: las barrancas de la sierra tarahumara". Tesis de Licenciatura en Arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Furst, Peter T. y Stuart D. Scott

- 1975 La escalera del Padre Sol: un paralelo etnográfico-arqueológico desde el occidente de México. *Boletín INAH*, Segunda Época, Número 12: 13-20.

Gámez Eternod, Lorena

- 2004 Sucesión cultural prehispánica en la llanura deltaica del río Acaponeta (Nayarit), tesis de maestría en Arqueología. ENAH. México.

Gándara Vázquez, Manuel

- 1990 La analogía etnográfica como heurística: lógica muestral, dominios ontológico e historicidad, en *Etnoarqueología. Coloquio Bosch-Gimpera*. Yoko Sugiura y

María del Carmen Serra (eds.). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México: 43-82.

Gosden, Chris

2008 Etnoarqueología, en *Arqueología. Conceptos Clave*. C. Renfrew y P. Bahn (eds.). Akal, Madrid: 194-201.

Grave Tirado, Luis Alfonso

2009 Del altiplano a la costa. Investigación arqueológica de salvamento en la nueva carretera Durango-Mazatlán. *Arqueología*, 41: 20-46. <<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/arqueologia/article/view/3543>>. Consultado el 26 de julio de 2023.

2012 [...] *Y hay tantas ciénagas que no se podía andar. El sur de Sinaloa y el norte de Nayarit, una región a lo largo del tiempo*. INAH. México.

2014 Arqueología de la sierra entre Durango y Mazatlán, en *Historia de Durango, tomo 1: Época antigua*, José Luis Punzo y Marie-Areti Hers (coords.). Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Juárez del Estado de Durango, Durango. México: 358-372.

2018 Intensificación productiva e ideología en las marismas de Escuinapa, Sinaloa. Patrón de asentamiento prehispánico y fuentes etnohistóricas. *Americae*, 3: 79-98. <<http://www.mae.parisnante.fr/articles-articles/grave-tirado>>. Consultado el 8 de noviembre de 2023.

2024 Una deidad de la muerte en el sur de Sinaloa. *Anales de Antropología*, 58 (1).

Grosscup, Gordon L.

1976 The Ceramic Sequence at Amapa, en *The Archaeology of Amapa, Nayarit*, Clement W. Meighan (ed.). Monumenta Archaeologica, vol. 2., The Institute of Archaeology, University of California. Los Angeles: 209-274.

Gutiérrez, Arturo

2006 Mitología y ritualidad: un acercamiento comparativo a los sistemas religiosos hopi, huichol y cora, en *Las vías del noroeste I: Una macrorregión indígena americana*. C. Bonfiglioli, A. Gutiérrez y M. E. Olavarría (eds.). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México: 171-188.

2008 Centros ceremoniales y calendarios solares: un sistema de transformaciones en tres comunidades huicholas, en *Las vías del noroeste II: propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*. C. Bonfiglioli, A. Gutiérrez, M-A. Hers y M. E. Olavarría (eds.). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México: 287-318.

Guzmán, Adriana

2002 *Mitote y universo cora*. Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara, México.

Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)

- 2017 Dedicación exposición al pueblo olvidado de Sinaloa: los tepehuanes del sur, en <<https://www.inah.gob.mx/boletines/6142-dedicacion-exposicion-al-pueblo-olvidado-de-sinaloa-los-tepehuanes-del-sur>>. Consultado el 30 de septiembre de 2023.

Jáuregui, Jesús

- 2003 El Cha'anaka de los coras, el Tsikuri de los huicholes y el Tamoanchan de los mexicas, en *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*. J. Jáuregui y J. Neurath (eds.). Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara, México: 251-285.
- 2008 La región cultural del Gran Nayar como campo de estudio etnológico. *Antropología* 82:124-150.

Kelly, Isabel

- 2008 *Excavaciones en Chametla, Sinaloa*, Sergio Ortega Noriega (presentación), Catherine S. Fowler, Robert V. Kemper y Luis Alfonso Grave Tirado (introducción), Victoria Shussheim (trad.). El Colegio de Sinaloa, INAH, Siglo XXI Editores. México.

Lumholtz, Carl

- 1986a *El México desconocido*. Tomo I (edición facsimilar). Traducción de Balbino Dávalos. Instituto Nacional Indigenista (Clásicos de la Antropología 11). México.
- 1986b *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*. Instituto Nacional Indigenista, México.

Neurath, Johannes

- 2002 *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara, México.

Ortega, Joseph de

- 1996 Maravillosa reducción, y conquista de la provincia de San Joseph del Gran Nayar, nuevo Reino de Toledo, en *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en su Provincia de México*. [Edición facsimilar], Prólogo de T. Calvo y J. Jáuregui. Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista, México: 1-223.

Preuss, Konrad Theodor

- 1998 *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.). Instituto Nacional Indigenista/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.
- 2020 *La expedición al Nayarit: registro de textos y observaciones entre los indígenas de México. La religión de los coras a través de sus textos*. Volumen I. Edición

crítica de Margarita Valdovinos. Siglo XXI Editores/Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Ibero-Amerikanisches Institut de Berlín, México.

Rangel Guzmán, Efraín

2022 Dinámicas socioculturales en asentamientos tepehuanes en el sur de Sinaloa. *Revista de Historia de la UJED* 14: 145-178.

Reyes Valdez, Antonio

2006 *Los que están benditos. El mitote comunal de los tepehuanes de Santa María de Ocotán*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

2022 *El retorno de los ancestros. Prácticas chamánicas, iniciación y cosmología O'dam*. Sb Editorial, Buenos Aires.

Samaniega Altamirano, Francisco Javier y Luis Alfonso Grave Tirado

2012 Un patio de mitote de la Sierra del Nayar como referente etnoarqueológico para el sur de Sinaloa, en el *Simposio Antropología e Historia del Occidente de México, Homenaje a Miguel Mathes*, celebrado en el Museo Casa de Carranza, ciudad de México, octubre de 2012.

Sauer, Carl y Donald Brand

1998 *Azatlán: frontera prehispánica mesoamericana en la costa del Pacífico, en Azatlán*, Recopilación, traducción y prólogo de Ignacio Guzmán Betancourt. Siglo XXI Editores, México: 1-94.

Scott, Stuart D.

1967 *Archaeological reconnaissance and excavations in the Marismas Nacionales, Sinaloa and Nayarit, México, West Mexican prehistory, part 1*. State University of New York at Buffalo.

Valdovinos, Margarita

2009 Los mitotes y sus cantos: transformaciones de las prácticas culturales y de la lengua en dos comunidades coras. *Dimensión Antropológica* 34: 67-86.

2010 Acción y 'multiempatía' en el estudio de las imágenes rituales. El mitote cora, en *Las artes del ritual. Nuevas propuestas para la antropología del arte desde el occidente de México*. Elizabeth Araiza (ed.). El Colegio de Michoacán, Zamora Mich., México: 245-265.

2020 Introducción a la edición crítica en español, en K. T. Preuss, K. T. (2020). *La expedición al Nayarit: registro de textos y observaciones entre los indígenas de México. La religión de los coras a través de sus textos*. Volumen I. Siglo XXI Editores: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Ibero-Amerikanisches Institut de Berlín, México: xli-c.

Williams, Eduardo

2005 Introducción: la etnoarqueología, arqueología como antropología" en *Etnoarqueología: el contexto dinámico de la cultura material a través del tiempo*. Eduardo Williams (ed.). El Colegio de Michoacán, Zamora, Mich., México: 1-28.

Préstamos latentes entre el maya y el español en cuatro textos del siglo XVI en Yucatán

Raúl Arístides Pérez Aguilar*
UNIVERSIDAD DE QUINTANA ROO (UQROO)

RESUMEN: *En este artículo se analiza el poblamiento de la península de Yucatán durante el siglo XVI y junto a él una serie de materiales que contienen voces en préstamo latente entre el español y el maya (los cuales no son solamente eso, sino que representan todo un trasplante de contenido cultural), así como las características peculiares de los textos donde hay competencias de uso más idiolectal que dialectal entre las palabras mayas y españolas o que solamente muestran una actitud de lealtad hacia la lengua por el escribano bilingüe.*

PALABRAS CLAVE: *préstamos léxicos latentes, español de Yucatán, cultura Maya, siglo XVI, lengua maya.*

Linguistics loanwords latent between the Mayan language and Spanish in four texts of the 16th Century in Yucatan

ABSTRACT: *The settlement of the Yucatan Peninsula during the 16th Century is analysed, along with a series of materials that contain latent borrowing voices between Spanish and Mayan (which are not only that, but a complete transplant of cultural content) and the peculiar characteristics*

* rauperez@uqroo.edu.mx

Fecha de recepción: 27 de agosto de 2023 • Fecha de aprobación: 8 de enero de 2024

of texts in which there are competencies of more idiolectal than dialectal use between Mayan and Spanish words or only that show an attitude of loyalty towards the language by the bilingual scribe.

KEYWORDS: *latent lexical borrowing, Spanish of Yucatan, Mayan culture, 16th Century, Mayan language.*

INTRODUCCIÓN.

Consideraba durante muchos años como una cultura inferior a la europea y vista por los ojos e imaginación de las personas blancas como habitada de gente “ociosa y viciosa, y de poco trabajo, y cobardes, viles y mal inclinados, mentirosos y de poca memoria” [Fernández 1996: 67-68], aunque “más notable que la del resto de las Indias, muy valiosa y lista para el conocimiento a Dios” [Las Casas 1965] y habitantes de una provincia “que por su grandeza y belleza es llamada Cairo” [Gage 1648: 74], la maya es en la actualidad una cultura, cuya memoria de su origen y rituales de la vida cotidiana mantiene una identidad colectiva de orden étnico y tradicional, transmitida, además, a sus habitantes en la misma lengua [INEGI 2019]¹ heredada, la cual conforma una parte muy importante de su visión del mundo donde se adscriben diversas formas de pensamiento de los tiempos pasados, presentes y futuros.

Hacia 1502, Cristóbal Colón en su cuarto viaje tuvo la oportunidad de descubrir Yucatán y no lo hizo, pero pudo entablar comunicación con el pueblo maya cuando envió a su hermano Bartolomé a tierra firme desde una isla de las llamadas Guanajas, frente a Honduras, quien encontró una canoa grande cargada de mercaderías diversas, procedentes de las partes occidentales de la Nueva España [Colón 1892: 147] y con gente semejante a las de las otras islas, aunque con la frente no tan ancha; entonces tomó como guía “a un viejo llamado Yumbé”,² al parecer de mayor autoridad y prudencia “que lo acompañó a muchos pueblos en su camino hacia oriente hasta que su lengua (la maya yucateca seguramente) no fue entendida” [Colón 1892: 149].

¹ Según los datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (en adelante INEGI) en 2020 la cantidad de hablantes de maya yucateco era de 764 587 distribuidos en la península de Yucatán.

² La traducción del maya yucateco sería *yum* ‘señor, padre’ y *be* ‘camino’, esto es ‘el señor del camino’ o ‘guía del camino’.

Después de acudir en marzo de 1508 en la célebre reunión de Burgos con el rey Fernando, Vicente Yáñez Pinzón y Juan Díaz de Solís, se hicieron a la vela desde el puerto de San Lúcar el 29 de junio, con las instrucciones de descubrir, antes de mayo, tierras “a la parte norte hacia el occidente” [Real Academia de la Historia 1920: XLVI]. Esta situación nueva de los navegantes evidencia que el proyecto del viaje para descubrir el canal a la tierra de la Especiería había sido abandonado desde octubre de 1507 por la Corona cuando el rey menciona en esa junta “me parece que es mejor que el tiempo y el gasto y trabajo que se había de poner en lo de la Especiería, se ponga en labrar las minas nuevas y en enviar a la tierra firme donde postremente se fallo el oro” [Real Academia de la Historia 1920: XLVI].

No se sabe si llegados a Cabo Catoche siguieron la costa hacia occidente o tomaron rumbo al norte hasta alcanzar los 23 grados y medio, es decir, el Trópico de Cáncer, algo al norte de Tampico. Lo que sí es seguro es que recorrieron toda la costa oriental de la península yucateca, donde tuvieron contacto con pueblos como Zamá (hoy Tulum), Cozumel, Polé y otros más; éste fue un segundo encuentro, espontáneo como el anterior.

El 8 de febrero de 1517, Francisco Hernández de Córdoba salió de La Habana rumbo a Yucatán y recorrió la península desde Isla Mujeres hasta Champotón entre marzo y abril de ese año; en todo su recorrido habló con los habitantes, pero hubo una batalla en Champotón donde su tropa fue derrotada y él herido de gravedad. De regreso a Cuba, comunicó al gobernador Diego Velázquez la cultura superior que había hallado en Yucatán y ello provocó la codicia de éste y la preparación de las expediciones de Grijalva y Cortés. Murió ese mismo año. Este tercer encuentro, amistoso en algunos sitios y belicoso en otros, dio la oportunidad a los españoles de conocer a los sacerdotes mayas y de tomar prisioneros a dos indios bautizados como Melchor y Julián, quienes fueron los primeros traductores de los españoles en lengua maya de las futuras expediciones.

El cuarto contacto fue el que se dio en 1518 en la expedición de Juan de Grijalva y el primero del que se conserva un texto escrito por el capellán de la Armada, quien narra los hechos ocurridos a partir del 1 de mayo. Este texto contiene la única descripción de la época del descubrimiento de lo que hoy es Quintana Roo, la cual ha llegado a nosotros y abarca desde Cabo Catoche hasta la Bahía de Asunción; contiene asimismo la primera documentación escrita de la palabra maya *taquín*³ y de la voz *cemís* ‘ídolos

³ La palabra *maia* y *Iuncatam* ya habían sido documentadas hacia 1505 por Alessandro Zarzi en Venecia, en la relación que hizo del documento de Bartolomé Colón, donde se habla de una nave venida de “una cierta provintia chiamata MAIAM vel Iuncatam con

que adoraban los taínos', así como otras de origen antillano: *canoa*, *cacique*, *maíz*, *ají*, no siempre con la definición exacta pues se dice que el maíz es una raíz con la que hacen pan.

El nombre de Yucatán llegó entonces a los oídos de los europeos y prueba de ello es cuando a finales de 1518 o inicios de 1519 apareció en Sevilla una carta donde se habla de la llegada de una carabela de:

LXXX toneles que viene desta tierra nueva que se dice *Hiucata*; trae en ella seis indios de esta misma tierra [...] hay capacetes de oro y almirces de oro, é arcsos é flechas de oro, é tanta cantidad de oro que decian que son mas de veinte é cinco mil pesos de oro de solo estas cosas [...], [...] tantas maravillas que no se puede escribir [Real Academia de la Historia 1898: xxxvi-xxxvii].⁴

Hernán Cortés llegó a las costas de Yucatán en 1519, en ella recogió a Jerónimo de Aguilar quien le serviría como intérprete no sin antes echar mano de Julián y Melchor para comunicarse con los mayas. De esta época es la documentación de la voz *ku* 'dios, templo, adoratorio', y con ella nombraron a todas las pirámides indígenas de la Nueva España; esto lo consideraríamos el quinto contacto pasajero, pues será hasta el sexto iniciado en 1527 con Francisco de Montejo y Alonso Dávila que inician la conquista de Yucatán en que este encuentro será constante y prolongado, pues los 20 años que le costó al adelantado pacificar la zona y asentar las instituciones españolas fue un proceso largo y doloroso en el que la lengua maya empezó a ser desplazada y junto con ella lo concerniente a su religión y cosmovisión, su origen y su idea del tiempo cíclico.

Los conquistadores, colonos y frailes empezaron a aprender la lengua de los indios para lograr mayores frutos en la tarea de control económico, religioso y cultural. Con la destrucción de los códices, libros y estelas que guardaban escritos jeroglíficos acerca de los astros, la historia y los gobernantes, los conquistadores y autoridades dieron órdenes de enseñarles español a los indios y alejarlos de la idolatría, pero esto nunca se logró efectivamente. Costarían cientos de años en conseguir que todos los indios

molte veste di bambasio de le quale ne erono forcio di sede di diversi colori" [Harris 1886: 473].

⁴ "Las nuevas que vinieron de Sevilla de todo lo que traía una carabela que viene de Tierra firme, las cuales enviaron al señor Arzobispo de Granada, Presidente del Consejo", esta carta la halló Cesáreo Fernández Duro en la *Colección Salazar* de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia y la dio a conocer en el *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo VII, en 1885. Yo la tomo del prólogo de José María Asencio a la Real Academia de la Historia [1888].

hablaran la lengua traída de Castilla, pues en la actualidad hay miles de hablantes monolingües de maya yucateco en toda la península.

Al ser pocos los religiosos franciscanos, tuvieron que echar mano de algunos de sus alumnos mayas más avanzados en sus tareas de evangelización y enseñanza de la lectura de la lengua maya, nunca de la castellana, y los nombraron “maestros de escuela”. Estos maestros enseñaron a algunos niños a leer y a escribir en maya con el alfabeto latino enseñado por los frailes, sin embargo, muchos caciques y gobernadores mayas se negaron a aprender con ellos, influidos por los *ah kinoob*, quienes eran los encargados de la educación de la nobleza y se oponían a que los caciques y principales enviaran a sus hijos a recibir educación cristiana, por eso en los juicios de idolatría de 1562 sólo una minoría de los caciques y gobernadores mayas pudieron firmar los autos.

Los “maestros de escuela” fueron auxiliares de caciques y gobernadores en la lectura de cartas y en el dictado de oficios, fueron también quienes transportaron, juntos con los *ah kinob*, los antiguos documentos jeroglíficos mayas a la letra latina, con la idea de salvar de la destrucción el contenido de los textos antiguos. Incluso, se encargaban de la enseñanza religiosa de los niños del pueblo. Con el tiempo estos maestros, por su capacidad de leer y escribir, llegaron a ser considerados como la figura antigua del *ah kin*, ‘sacerdote’, entonces lo aprovecharon varios de ellos para, en complicidad con sus alumnos, continuar con las prácticas religiosas propiamente mayas, ganándose, de este modo, la desconfianza de los religiosos.

Con la visita del oidor Tomás Medel en 1552 se inició la asignación de oficios de gobernadores a las autoridades tradicionales mayas y entre 1560 y 1561 el visitador Jofre de Loaysa autorizó el nombramiento de casi todos los *batabob*, ‘señores caciques’, quienes dependían de los antiguos *cuúchcabalob*⁵ de Tihosuco y Dzindzantún [Quezada 1993: 36]. Es posible que en esos años aparecieran los primeros cargos de escribanos de cabildo, desplazando a la voz maya *ah dzibhun* y encargándose no sólo de ordenar los libros del cabildo, sino de difundir la nueva cultura legal de la letra escrita que para los mayas facilitó la gestión interna de los pueblos y su inserción en el sistema político del imperio hispánico, así como la posibilidad de la

⁵ El *cuúchcabal* es la familia y gente que uno tiene a su cargo, según el *Calepino Maya de Motul (cuúchcabal)*, y va antepuesto siempre a un patronímico cuando tiene este significado. No confundir con el *cuúchcabal* que precede a un topónimo porque así significa territorio, provincia gobernada por un *halach uinic*; es decir una entidad político-territorial, asociada con el ejercicio de sus funciones políticas globales. Cuando los españoles llegaron a Yucatán, existían 18 *cuúchcabalob* desde Cozumel hasta Calkiní.

autoridad hispana de ejercer un control sobre la vida política, económica y judicial de las comunidades mayas.

También se dio el caso del uso del maya yucateco transcrito al alfabeto latino como lengua de comunicación escrita que incluía préstamos⁶ del español como provincia para *cuúhcabal* o gobernador para *batab*.

Otras fueron “alianza” para la frase nominal *u tabal u can* o ‘tratar bien al pueblo’ para *mektan cah*, ‘gobernar’ para *chichi cah* o *camci cah* [Okoshi 2012: 245]. A pesar del gran arraigo de la tradición oral y escrita de su cultura, los escribas mayas adoptaron “testigo, testimonio, testamento, procurador” hacia 1580, haciendo que los españoles requirieran el estilo hispánico de lo escrito por los mayas. Sin embargo, los números, títulos oficiales, material jurídico e instrumentos continuaron escribiéndose en maya. Chuchiak [2009] menciona al menos 25 palabras españolas durante los procesos de peticiones como títulos civiles y religiosos, formas reverenciales y direcciones, formas de humildad, posición social y residencial:

Maya:	Español:
<i>Halach uinic</i>	Gobernador
<i>Ah tepal</i>	Señor/rey
<i>Taclal Yalan auoc yalan akab</i>	Beso las manos de nuestra merced
<i>yum</i>	Padre, señor
<i>Ah cuch cab</i>	regidor
<i>almehenob</i>	noble
<i>Ah canan cabob</i>	Principal del pueblo
<i>Uinicob uay ti cah</i>	Gente de esta villa

⁶ Aquí conviene aclarar que cuando me refiero a préstamo no se trata de un préstamo establecido, es un “préstamo latente”, es una palabra de otra lengua que se incrusta en el léxico disponible de algunos hablantes por lecturas hechas o pláticas sostenidas y en muy pocas veces es usada tanto oralmente como en textos escritos debido a que no existen muchos otros hablantes de esa otra lengua que la conozcan y usen; de ese modo, la voz puede enquistarse durante siglos en el léxico pasivo de una comunidad de escribanos indios mayas, en este caso, permanecer en las crónicas u otros documentos de todo tipo y salir a relucir en forma oral y escrita cuando las condiciones de las lenguas en contacto son propicias. En Yucatán varias voces españolas se usaron en el siglo XVI, pero dan la impresión que más idiolectalmente que dialectalmente y sólo de forma escrita, propiciando que muchas cayeran en desuso y se olvidaran, otras reaparecieron cuando la sociedad maya yucateca empezó a comunicarse también en español y pasaron de ser préstamos latentes a léxico disponible, luego a léxico activo.

Conviene ver que en los archivos mayas de Yucatán del siglo xvi existen actas de elecciones, títulos de tierras, licencias para tener caballos o portar escopetas, censos de población, deliberaciones del cabildo indígena, cédulas, etcétera; hacer un recuento de todos sus documentos es imposible. Circunscribamos nuestra búsqueda de los préstamos del maya y del español en los textos que tenemos a nuestro alcance, pues es ése nuestro objetivo que deja fuera de sus límites, por obvias razones, a los diccionarios y vocabularios escritos en el siglo xvi sobre el maya yucateco.⁷

Sea nuestro *corpus* los textos que se escribieron en el siglo xvi ya sea por españoles, criollos o mayas, textos que revelan parte de la vida cotidiana que transcurría en la península yucateca y ofrecen abiertamente el uso escrito de las dos lenguas en contacto con los préstamos latentes que se dan entre ambas, es decir, las estrategias narrativas pueden ser distintas y el uso de las palabras también lo será si el texto escrito por un maya, por ejemplo, está destinado a los hablantes de esa lengua o si será leído por extraños.

En muchos textos escritos en español las voces mayas aparecen como testimonio de un uso idiolectal, cuya expresión es la equivalencia literal de la voz y la aclaración sobre ésta solamente, incluso la información relevante que contiene el significado, no así en los textos traducidos del maya al español, donde su aparición se debe al criterio del traductor o a la ausencia de la voz equivalente en español: *chun thanob*, 'los que tienen la palabra' [Quezada *et al.* 2001: 57].

En el otro caso, las voces españolas aparecidas en los textos mayas se deben a la carencia en maya de significante ni significado para esa voz: *coronel ti u ya kantunhaoob*, 'coronel de los guerreros', o que, habiéndolos, el amanuense indígena no lo usa: 'petición' y no *okotba than*, aunque a veces en un mismo texto practica el polimorfismo libre y usa ambas formas, por ejemplo, *cayx a names u hunil ca okotba tan petición* [Quezada *et al.* 2001]. Sea como fuere, los préstamos latentes de ambos lados son comunes en los textos del siglo xvi y se mantendrán de ese modo durante los siglos siguientes en la escritura hasta que la necesidad los haga salir de su latencia. En la oralidad la situación no será la misma a la escritura de los escribanos bilingües porque el hablante que está aprendiendo una lengua nueva toma como

⁷ Los supuestamente escritos por Luis de Villalpando y Gaspar Antonio Chi, aunque este indígena posiblemente intervino en la redacción del *Bocabulario de Mayathan* (1993), otro es el *Vocabulario muy copioso en lengua española y maya de Yucatán* [1580] de fray Alonso de Solana que permanece inédito y el *Diccionario maya de Motul* de Antonio de Ciudad Real (2001).

préstamo la primera voz que oye, no la sabe leer ni escribir, pero la puede usar oralmente y en esa inmediatez comunicativa recibe retroalimentación, situación distinta con los escribanos.

Nuestro *corpus* está conformado por 1. *La relación de algunas costumbres* (1582) de Gaspar Antonio Chi [Strecker et al. 1978]; 2. *Historia y crónica de Chac Xulub Chen* [Pech 1891]; 3. *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán*⁸ [De la Garza 2008] y 4. *Relación de las cosas de Yucatán* [Landa 2003].

LOS MATERIALES

1. *Las relaciones de algunas costumbres de Gaspar Antonio Chi, 1582*

Es un texto escrito hacia 1582, se conserva en fragmentos y contiene algunas costumbres de los antiguos habitantes de la península yucateca, sobre todo pobladores de la ciudad amurallada de Mayapán, costumbres del periodo prehispánico que, desgraciadamente, se han perdido y la Conquista los borró. Llama la atención que no haya una sola voz maya en todo el texto y sí varios antillanismos, los cuales, con seguridad, llevaron a Yucatán los españoles provenientes de las islas del Caribe o algunos esclavos indios. El autor gozó de las preferencias de fray Diego de Landa y sirvió a los españoles como intérprete y abogado de los indígenas, profesor, teniente de gobernador en Maní y receptor de negocios. También participó en, al menos, 13 de los cuestionarios aplicados a los mayas viejos o conocedores de sus costumbres que en 1577 envió la Corona española a los encomenderos de Yucatán como una forma para conocer la región. Producto de estos cuestionarios son las *Relaciones histórico-geográficas* de las cuales se hablará más adelante.

El texto de este descendiente de la familia Tutul Xiu, revela su condición pues llegó a aprender español y latín; tradujo al maya sermones en esas dos lenguas, además detalla las costumbres de los indígenas mayas que bien conocía, y esto lo convierte en historiador, aunque en esa tarea de historiar destaque con exageración la importancia de la familia Tutul Xiu.

Sin embargo, sí echa mano de *cacique* y no de *batab*, de maíz y no de *ixim*, de provincia y no de *cuúchcabal* porque su discurso está dirigido a un público hispanohablante. Aparecen también los nahuatlismos *milpa* y *cacao*, pero fiel a sus propósitos ofrece el uso de 'gobernador' y no de *batab*. El documento tiene valor histórico porque, en forma oculta, el autor realiza una crítica al gobierno español por la explotación hecha a los indios y los

⁸ En adelante *Relaciones*.

altos tributos que deben pagar, los cuales eran menores antes de la llegada de los hombres de Castilla.

2. *Historia y crónica de Chac Xulub Chen, 1562*

Escrita en maya por el *batab* Ah Nakuk Pech en la segunda mitad del siglo XVI, la obra muestra reiteradamente las posiciones que ocupaban los Pech en el momento cuando llegaron los españoles a Yucatán. Los motivos de su escritura fueron para dar a conocer los sucesos por sus descendientes y mostrar que él era originario del linaje Pech, por tanto, no pagaría tributo alguno, tampoco lo harían sus hijos, nietos y demás descendientes; es decir, el texto está dirigido a los parientes del linaje Pech en la lengua materna en la que se aprecia fidelidad lingüística, aunque con algunos préstamos del español.

El texto contiene 51 palabras castellanas, casi todas ellas son sustantivos, dos adjetivos: santo *ocolal* 'santa fe' y *cantolano* 'canto llano', y construcciones como 'canto de órgano', 'padreclérigo' y 'altose' la tierra. Son préstamos que el autor consideró necesarios para entablar una comunicación plena con los mayas a quienes dirige el texto.

El cuadro siguiente muestra los campos semánticos de los préstamos del español al maya hacia 1562.

Cuadro 1

Campo semántico	Voces
Organización social	españoles, <i>cristianoli</i> , hidalgos, <i>conixtadoren</i> , <i>capitanob</i> , adelantado, rey, encomendero, alcalde mayor, oidor, cabecera.
Vestimenta	<i>zayo</i> , capote, zapato.
Religión	bautismo, santa, <i>yglesyaob</i> , santo, oleos, cruz, padres, orden, <i>monisterio</i> , <i>missa</i> , vísperas, canto de órgano, <i>catolano</i> 'canto llano', obispo, padre <i>clerigo</i> , juramento.
Aspecto legal	escribano, <i>comisionil</i> , intitulo, <i>inprobanza</i> , justicia, vara, <i>banderasob</i> .
Topografía	México, España, Castilla.
Tiempo	años, meses, agosto, noviembre.
Abstractos	pasen 'paz', información, <i>ytoria</i> 'historia', <i>conixta</i> 'conquista', <i>altose</i> la tierra 'alzóse la tierra, guerra'.
Antropónimos	Martín, Fernando, Pablo, Juan, Luis, Antonio, Miguel, Francisco, Alonso, Agustín, Sebastián, Diego, Rodrigo, Tomás López, Rodríguez Álvarez, Úrsula, Jerónimo de Aguilar, Fernando Cortés, <i>Espoblaco</i> Lara, Luis de Villalpando, Juan de la Puerta, Diego de Becal, Juan de Guerrero, Melchor de Benavente, Juan.

En el cuadro se puede apreciar que el mayor número de préstamos está en el campo semántico de religión, seguido por el de organización social, entonces, muestra dos aspectos de la vida de los mayas donde la influencia española se dejó sentir con más fuerza. La lengua refleja este proceso de incorporación a nuevos patrones de vida y a una nueva ideología religiosa, aunque muchos continuaran con las prácticas prehispánicas.

El texto menciona tres sitios desconocidos por los mayas (España, Castilla y México) y varios conocidos como Cozumel, donde Jerónimo de Aguilar fue aprehendido por sus coetáneos. Ahora bien, ¿cómo supo de este acontecimiento Nakuk Pech, el autor de esta crónica?

La *Historia general de las Indias* de Francisco López de Gómara [1985], publicada en 1552, con seguridad nunca llegó a Yucatán hacia finales el siglo XVI, por tanto, Nakuk Pech no pudo leerla, es decir, la escena que narra: *chuci* Jerónimo de Aguilar *tumenob a Cusamil*, "fue aprehendido Jerónimo

de Aguilar⁹ por los de Cozumel”, no pudo obtenerla de una fuente escrita y esto sugiere que fue agregada con posterioridad; tal vez fue Pío Pérez (1798-1859) quien la añadió, ya que el texto le perteneció junto con otros de carácter histórico, pues él era un gran conocedor de la lengua y de la historia maya.¹⁰

En el campo semántico de aspecto legal, registrado en el cuadro 1, figuran seis voces que eclosionan en el texto por el carácter del mismo y aluden a un símbolo de autoridad (vara) perdida de los Pech ante el intruso, pero que siguió impartiendo justicia entre los gobernados: *yax mache vara utial justicia*¹¹ *il tumen*, ‘fui el primero en asir la vara en favor de la justicia’. ‘Título’ y ‘probanza’ los usa Nakuk Pech para defender su linaje y posición pues alega que son suyos: *intitulo* ‘mi título’, *inprobanza* ‘mi probanza’ y ‘bandera’ cuando los indígenas, arrodillados, reciben a los españoles en Campeche.

En el campo semántico vivienda sólo aparecen tres palabras españolas incorporadas: ‘mesa’, ‘libro’ y ‘mesón’; aunque el maya tenga *hun* ‘libro, papel’, el cronista, por alguna razón, no la usó. Los conceptos de ‘mesa y mesón’ no existían en la lengua indígena en el siglo xvi. Hoy, en varios

⁹ Dato curioso de este personaje es el que nos presenta Pech cuando asegura que *lai Aguilar lae te hantabi tumen ah Naum Ah Pot Cusamile tu yabil 1517 años*, ‘este Aguilar quien a saber tuvo por suegro a ah Naum Ah Pot en Cozumel en 1517 años’. [Pech 1891: 20] cuando se dice en las fuentes españolas que este hombre no tuvo mujer pues era clérigo, fuentes en las que no aparece la condición de yerno del español. ¿Cuál fue la fuente de Nakuk Pech? Se desconoce por completo.

¹⁰ Para ampliar los aspectos sobre la posible múltiple autoría de la *Crónica*, así como de otros de carácter identitario, de autopromoción del linaje Pech, de su alianza con los españoles y de una posible reconstrucción de la memoria sobre algunos sucesos con un objetivo concreto, puede verse la tesis doctoral de Florencia Scandar [2016: 206 y ss] donde se tocan varios asuntos interesantes, pero nunca se cuestiona de dónde provienen los datos sobre el rescate de Jerónimo de Aguilar en Cozumel, ocurrido en 1519 que aparecen en el párrafo 15 del texto. Restall [1997: 291] alude acerca de la autoría múltiple, argumentando que las palabras “conquista e historia are words that do not appear in other Maya text until the eighteenth century”. Otra prueba de una posible autoría múltiple es la que hemos hallado al observar la presencia de la abreviatura de años (a^s) al final del párrafo 9: *ich habil 1552 a^s* que sólo aparece una vez y la voz ‘años’, más de 10, lo mismo ocurre con la voz ‘santa’ que aparece en el párrafo 9 y la abreviatura ‘S^a’ en el 36 que indica, al menos, dos autores.

¹¹ ‘Justicia’ tiene este mismo significado en este contexto, sin embargo, pluralizada significa ‘magistrados’, como lo hace ver Restall [1997: 308] en los diversos textos por él recogidos de la Colección Carrillo y Ancona, *Libro de las cuentas y depósitos: ton can Bataban yt Justicyas yt Regidores*, en el Archivo Notarial del Estado de Yucatán (año de 1775): *ton con Batab y Justias dzay u*, y en los *Títulos de Ebtún: in testamento tu tanil in yum Batab y Justicias*.

lugares de la península yucateca se usa *caanché* ‘tablado de palos’ [Pérez 1877], *canché* o ‘altar’ como sinónimo de mesa, pero el cronista asienta *mesa*, tal vez guiado por el contexto de la palabra misma: *rey ah tepal utziob ti messa nachi ti España*, ‘y le sirvieron al rey en la mesa allá lejos en España’, donde no hay *caanché* sino *mesa*. Es decir, la palabra ‘España’ y las anteriores *ah tepal*¹² y ‘rey’ le sugirieron al autor usar *mesa* y no la voz patrimonial.

Zayo, *capote* y *zapato* son tres voces que se integraron al texto por novedad, al designar objetos de gran uso como fueron otros más. Existe en maya *xanab* ‘zapato, alpargata, cualquier especie de calzado’ [Pérez 1877: *xanab*], cuyo referente es distinto al calzado portado por los españoles, el cual fue obsequiado a los indígenas, según la *Crónica*, junto con los abrigos y las capas. El uso de *zapato* y no de *xanab* se debe a la diferencia entre el calzado español y el indígena que los mayas apreciaron de inmediato.

Acerca del tiempo, sólo se registran ‘año’, ‘noviembre’, ‘agosto’ y ‘meses’. El maya tiene *haab*, *habil* o *yabil* para el concepto año, no así para ‘agosto’ y ‘noviembre’. *Año* aparece varias veces a lo largo de la *Crónica*, casi siempre acompañado de las formas mayas y del número: *habil 1541 años* ‘en 1541 años’. *yabil 1542 años* ‘en 1542 años’ o *1542 años lai hab ca* ‘1542 años fue el año en que. Sólo en pocas ocasiones aparece agregada la preposición “de” en la estructura de la fecha: *t’ubolompis ukinil noviembre ti yabil de 1546 años* ‘a nueve días de noviembre del año de 1546’. Una sola vez también aparece la voz *meses*: *4 meses ca uchi* ‘a los cuatro meses’.

De los conceptos abstractos no hay palabra en maya para designar *historia*, pero sí cercanamente para definir ‘información, conquista y paz’. Para la primera existe *numchi* ‘dar noticia, significar’, refiriéndose a lo que el cronista comunica cuando escribe; *ilaob yuchul tulacal t’ubanalob t’in cantah ichil ininformacion*, ‘vieron cumplidos los sucesos que cuento en mi información’, sin embargo, el cronista prefiere la española. ‘Paz’ sólo aparece una vez: *9 de noviembre bol ulo de pasen*, ‘9 de noviembre llegó la paz’, y el cronista no usa *hun olal* ‘concordia, paz’, por razones desconocidas.

Katuntah y *katumyah* son dos voces mayas que aluden a la guerra y a la conquista de tierras, la cual bien pudo usar el cronista cuando asienta: *altose la tierra 9 de noviembre bol ulo passen*, ‘alzóse la tierra 9 de noviembre

¹² Híbrido maya y náhuatl que se traduce como ‘señor, soberano, majestad’. En náhuatl *tepeum* significa ‘conquistar’, en maya *tepeual* o *tepeual* es ‘reinar, ser señor’ con un claro significado político. *Ah tepal* es un término creado hacia el siglo xi por el ímpetu conquistador de Chichén Itzá, convertido en *U cuchkabal*. Véase el capítulo 31 de la *Crónica de Chan Xulub Chen* [Pech 1891: 23]. Para ampliar el concepto puede verse Quezada [1993: 25, nota 20].

volvió la paz', y sufrieron los indígenas "bajos los árboles, bajo las ramas, bajo los bejucos",¹³ pero prefiere la forma hispánica metaforizada, tal vez para él tenía un sesgo semántico que la diferenciaba de las guerras —quizá el horror que dejaban las armas de fuego— que los mayas habían tenido con otros pueblos tributarios y conquistados por ellos o simplemente por moda lingüística.

Esta narración del párrafo 22 de la *Crónica* es el conflicto bélico que hubo en Valladolid, que duró varios meses entre españoles e indígenas en 1546¹⁴ [Pech 1891: 25]. El autor usa la fórmula *altose la tierra*,¹⁵ forma que en el siglo xvi era muy común en la lengua española para referirse metafóricamente a la guerra: "[...] y lo que ha sucedido es que por el mes de Octubre pasado en esta isla se alçaron una cantidad de indios é se juntaron é hicieron muchos daños [...]"¹⁶ [Real Academia de la Historia 1898: 164] "alzada la tierra cercaron la ciudad y les dieron mucha guerra cinco u seis meses" [Paso 1939: 144-145] escribió el tesorero del puerto de Dzilam al rey, incluso agrega que "se tornó alzar esta tierra de guerra y mataron diez o doce cristianos y diez caballos" y que la villa fue abandonada por los colonos que se trasladaron a Campeche o se pusieron en camino rumbo al Perú, aunque en ese mismo párrafo el autor maya asienta: *canppel uci nanil Katun*, 'cuatro meses fue el tiempo de guerra', y dos renglones abajo: *ca zihil Katun*, 'cuando nació la guerra', volviendo a la forma patrimonial. La forma española es, al parecer, una moda nada más que, seguramente, pocos mayas entendieron al oírla.

¹³ La forma *yalan che*, *yalan aban*, *yalan ak* aparece en [Thomas 1648: 188] y es, al parecer, un recurso de los viejos manuscritos mayas porque se presume que es "a well-know formula probably the refrain of one their ancient chants" [Brinton:1882: 126].

¹⁴ El gran levantamiento de Valladolid lo registra la *Crónica*. Desde el punto de vista de los mayas este levantamiento se debió a la intervención de la hechicería de los sacerdotes porque en él participaron los caciques de Sací, Popolá, Tihosuco, Sotuta, Chancenote, Chetumal y Chauac há influidos por los *ah kin*, así como la provincia de Cochua que se alió a los territorios de Sotuta y Cupul para defenderse de la invasión española de ese año.

¹⁵ Escrita con *t* en imitación al sonido interdental castellano.

¹⁶ Alvar [1975: 151] comenta que 'alzar' en América tomó el significado de 'huir' y cita este mismo ejemplo cubano, pero creo que el texto no se refiere a que en octubre los indios se fugaron y se hicieron montaraces, sino a que empezaron a guerrear con los españoles, es decir, se sublevaron. Brinton [1882: 230] traduce el inicio del párrafo 22: 1546 años *lai hab ca uchi ahetzil lae altose la tierra* de este modo: *In the year 1546 there was a conjuration in the highlands of the country* con un desconocimiento de las modas lingüísticas americanas del siglo xvi, pues él mismo acepta que la línea "is corrupt, and I can only guess at the meaning".

Cabe destacar que junto a estos préstamos latentes, los cuales posiblemente serían conocidos por los indígenas mayas a quienes iba dirigida la *Crónica*, indígenas egresados o estudiados de las escuelas franciscanas de Mérida o bien mayas quienes no sabían leer ni escribir, aparecen varias voces autóctonas que entablan competencia con otras llegadas a Yucatán de las Antillas, del Altiplano de México o de la España misma. Podemos ver que el cronista usa *op*, *imix*, *ic*, *ak*, *xamach* y *dzimin* en lugar de ‘anona, maíz, chile, bejuco, comal y caballo’, esta última, *dzimin*, ‘danta, tapir, bestia’ que los mayas aplicaron al caballo porque se dejaba montar como algunos tapires.

Todos estos préstamos españoles y los otros que se incorporaron a la vida diaria en Yucatán hacia 1562 no deben ser considerados como préstamos establecidos, valdría tomarlos como latentes porque han entrado únicamente en la comunicación escrita de los escribanos bilingües, con errores sintácticos, de uso y de ortografía, pero con significados claros para referirse a una realidad en la que los puntos cardinales se escriben y dicen en maya, al igual que los lazos de sangre, los utensilios de la casa, la jerarquía social y la toponimia en general. Competencia que se puede apreciar en 9 de noviembre *bul uol pasen 4 meses ca uchi t’ubolonpis ukimil noviembre* en el párrafo 22 de la *Crónica*.

Finalmente, vemos que la preposición *de* y la conjunción *y* están registradas dos veces en el cuerpo del texto, por ejemplo *santo oleos y santo que entra en competencia con yetel: Maxtunil yetel Chac Xulub Chen* ‘Maxtunil y Chac Xulub Chen’, entabla plena convivencia: *dzaic patan yetel dzicil tiob y ca dzai hanalob* ‘dimos tributos y veneración y comida’. De sólo aparece en capítulo 23: “9 de noviembre *bol uol de pasen [...] yabil de 1546*”; algo queda claro, *y* se usa más que *yetel* y *de* sólo aparece junto a otro préstamo español, nunca entre palabras mayas como sí sucede con la conjunción *y*: *ulum y cab y uchahuil hanalob*.

3. *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán*

Las *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán* contienen más de 160 voces mayas registradas y redactadas por los encomenderos de los diversos pueblos de la región yucateca. El siguiente cuadro muestra los pormenores de estas palabras que estructuran las *Relaciones*, las cuales fueron pedidas por la autoridad y dadas por “personas inteligentes de las cosas de la tierra” [Garza 2008: 7] o sea, los encomenderos y sólo algunos indígenas conocedores de su historia quienes comunicaron a los españoles las costumbres, la flora, la fauna, la alimentación y demás aspectos de la vida privada y pública, pasada y presente de los mayas (ver siguiente cuadro)

Cuadro 2

Campo semántico	Voces
Flora	<p><i>abal</i> 'ciruela', <i>ak</i> 'bejuco', <i>ah kab</i> 'señor abeja', <i>bu'ul</i> 'frijol', <i>bul su'uk</i> 'tipo de hierba larga usada para techar', <i>boom</i> 'palo de madera blanca', <i>bek</i> 'roble', <i>bohom</i> 'árbol cuyo tronco se ahueca y produce un sonido al golpearse', <i>chaktun</i> 'piedra colorada', <i>chacte</i> 'árbol rojo', <i>chakah</i> 'árbol usado para cercar', <i>chaya</i> 'cierto árbol de hojas comestibles', <i>choch</i> 'árbol y fruta en forma de pera y pulpa lechosa', <i>chulul</i> 'árbol', <i>chem</i> 'árbol gordo', <i>chi</i> 'nancen', <i>chicam</i> 'jícama', <i>chinchinchay</i> 'tipo de chaya', <i>ek</i> 'palo negro', <i>ek'che</i> 'árbol negro', <i>ha'as</i> 'plátano', <i>habim</i> 'árbol del que se hacen carretas', <i>huhub</i> 'cierto árbol', <i>is</i> 'tipo de papa, camote', <i>ixim</i> 'maíz', <i>ixhowen</i> 'ciruela colorada', <i>ix kan abal</i> 'ciruela amarilla', <i>ik</i> 'chile', <i>kat</i> 'especie de pepino', <i>ki</i> 'henequén', <i>k'aniste</i> 'árbol y fruta amarilla por fuera y por dentro', <i>kuche</i> 'tipo de cedro', <i>kulim</i> 'ciruela pasa', <i>kulul</i> 'cactus y su fruto', <i>k'unche</i> 'árbol de frutas grandes y de corteza gruesa', <i>k'um</i> 'calabaza', <i>k'unche</i> 'calabaza pequeña', <i>kup</i> 'tipo de maíz comestible', <i>kopo</i> 'álamo', <i>kopte</i> 'siricote', <i>kimin</i> 'cierto guano, pochote', <i>kantunhub</i> 'yerba medicinal' también llamada 'ojo de gallo', <i>kabalthaw</i> 'cierta raíz medicinal, contra-hierba', <i>kitamki</i> 'variedad de agave', <i>k'umya</i> 'hierba medicinal', <i>kanche</i> 'tipo de árbol amarillo', <i>k'uik'uk</i> 'ciertahierba para hacer paredes o techos', <i>k'itamak</i> 'hacer paredes o techos', <i>kabalthaw</i> 'raíz medicinal', <i>kantunbub</i> 'hierba medicinal', <i>kup bez</i> 'cierta raíz comestible', <i>luch</i> 'árboles de vasos', <i>makal</i> 'tipo de tubérculo', <i>mop</i> 'palma, comúnmente llamada cocoyol', <i>makulan</i> 'cierta hierba', <i>nuk abal</i> 'ciruela de color verdoná', <i>on</i> 'aguacate', <i>op</i> 'anona', <i>ox</i> 'árbol de ramón', <i>pichi'che</i> 'árbol de guayaba', <i>pixoy</i> 'árbol usado en farmacopea', <i>pom</i> 'copal', <i>pich</i> 'guanacaste', <i>put</i> 'papaya', <i>sabakabal</i> 'ciruela pinta', <i>tuk</i> 'cocoyol', <i>ts'almuy</i> 'saramuyo', <i>ts'alam</i> 'árbol maderable', <i>ts'in</i> 'yuca', <i>tuk</i> 'palma real', <i>won</i> 'pitahaya', <i>xa'an</i> 'tipo de palma para techar', <i>wayam</i> 'planta de frutos pequeños y redondos comestibles', <i>ya</i> 'zapote', <i>ya'axnik</i> 'árbol de madera blanca', <i>ya'axche</i> 'ceiba', <i>ya'axbalalche</i> 'árbol rojo', <i>ya'ax</i> 'árbol de madera verde', <i>yz</i> 'camote', <i>zubinche</i> 'palo negro'.</p>

Fauna	<i>ah chab</i> 'oso hormiguero', <i>ahch'om</i> 'señor zopilote', <i>ahkab koh</i> 'especie de lóbulo', <i>ahau can</i> 'víbora de cascabel', <i>ah lu'ub</i> 'bagre', <i>am</i> 'araña', <i>bobilche</i> 'tipo de tigre', <i>beeh</i> 'codorniz', <i>cay</i> 'pez', <i>ceh</i> 'venado', <i>chi'ik</i> 'pizote', <i>chiwoh</i> 'tarántula', <i>ch'omak</i> 'zorra', <i>chek</i> 'mojarra' <i>ek'xux</i> 'gato montés', <i>ek balam</i> 'jaguar negro', <i>haleb</i> 'liebre', <i>huh</i> 'iguana', <i>ixhumpets kin</i> 'escorpión de la región', <i>k'ek'enil che'</i> 'puerco de monte', <i>koh</i> 'tipo de felino', <i>kuyum</i> 'víbora', <i>ki'ich pachoh</i> 'puerco espín', <i>kan</i> 'víbora', <i>kutz</i> 'pavo', <i>k'ok'ob</i> 'víbora ponzoñoza', <i>kitam</i> 'puerco de monte', <i>ku'uk</i> 'tipo de ardilla', <i>mukuy</i> 'tortola', <i>nom</i> 'perdiz', <i>och</i> 'zarigüeya', <i>pa'ay</i> 'zorrillo', <i>zabin</i> 'comadreja', <i>sots</i> 'murcié-lago', <i>taximchan</i> 'víbora que salta', <i>tul</i> 'conejo', <i>ts'ahcay</i> 'mo-jarra', <i>ts'itun</i> 'araña roja', <i>ts'ub</i> 'tuza', <i>ulum</i> 'guajolote', <i>wech</i> 'armadillo', <i>yuc</i> 'cervatillo', <i>zamho'ol</i> 'oso colmenero'.
Organización social	<i>ah cuchab</i> 'regidor', <i>batab</i> 'señor', <i>cucheabes</i> 'regidores', <i>chilam</i> 'intérprete', <i>holpop</i> 'cacique', <i>nacom</i> 'alférez'.
Cuerpo humano	<i>axil</i> 'verrugoso'.
Alimentación	<i>balché</i> 'bebida alcohólica', <i>cochoae</i> 'nuestra comida de pan', <i>ça</i> 'atole', <i>sa</i> 'atole'.
Religión	<i>ah kin</i> 'sacerdote', <i>chaac</i> 'dios de la lluvia', <i>chilam</i> 'adivino, intérprete', <i>ku</i> 'adoratorio, pirámide, Dios'.
Enseres de la casa	<i>kaan</i> 'hamaca, mecate', <i>chem</i> 'canoa', <i>ch'oben</i> 'tierra encarnada que untan al cuerpo', <i>ch'oy</i> 'cubo para sacar agua del pozo', <i>halal</i> 'flecha', <i>nabte</i> 'lanza', <i>xeme</i> 'cuentas coloradas a manera de coral', <i>ya'ax</i> 'verde intenso'.
Geografía	<i>ts'onoot</i> 'cenote', <i>chak'an</i> 'sabana', <i>che'n</i> 'pozo', <i>hok</i> 'ciénega', <i>hok'ak'al</i> 'salida de agua', <i>sahkab</i> 'tierra blanca', <i>ti ex</i> 'lugar de tinta negra', <i>ts'an</i> 'hundimiento'.
Vestido	<i>k'ubul</i> 'cierto tipo de toca', <i>kuyub</i> 'blusa de mujer', <i>ex</i> 'calzón', <i>pati</i> 'manta estrecha', <i>pik</i> 'enagua de media pierna', <i>suyem</i> 'capa', <i>yubte</i> 'manta de algodón para pagar tributo', <i>kuyub</i> 'peto para defenderse de los dardos'.
Lengua	<i>mayat'an</i> 'lengua maya', <i>ah maya</i> 'lengua maya auténtica, gente vil y de bajo entendimiento'
Minerales	<i>tun</i> 'piedra'.

Los campos semánticos que abundan en voces son el de flora y fauna porque contienen aspectos muy importantes en la vida de los mayas; flora y fauna despertaron singular atracción en los encomenderos españoles pues, con un conocimiento mejor de ellos los hispanos podían obtener importantes ganancias de los indígenas que tenían bajo sus órdenes.

A diferencia del texto maya, escrito por Nakuk Pech, los redactores o escribanos de las 52 *Relaciones* que se conservan, proporcionan, junto al sustantivo, los pormenores y las características de lo que se describe: “Hay también en estas provincias cantidad de cedros que los indios llaman *cuche* [kuché] y otro árbol llamado en la misma lengua *chulul*, de que los indios hacen sus armas: arcos y flechas y rodela; es palo negro durísimo como hueso” [Garza 2008: 43], también hacen comparaciones con recuerdos castellanos cuando dicen que parecen tigres, que los indios llaman *bobilche* [bobilché] y no tienen la ferocidad de los de Castilla.

Esto manifiesta que la lengua castellana se fue adaptando a la nueva realidad, va enriqueciendo su inventario léxico y los escribanos, para mejor entendimiento del rey de lo comunicado, tenían que describirle bien el detalle y/o comparar lo descrito con algo que el rey castellano conociera o tuviera a la mano.

Son muy pocas las *Relaciones* que no contienen voces mayas, la mayoría está poblada y completan la realidad yucateca ante los ojos de encomenderos, alcaldes, escribanos españoles, pues los mayas viejos entendían las instrucciones que les daban antes de dar respuesta a las 50 preguntas enviadas por el gobernador. Las *Relaciones* podrían no contener voces mayas, pero es rara la que no proporcione algún dato interesante acerca de la vida de los poblados antes de la Conquista: “[...] en tiempo de su gentilidad usaban de un vino con que se emborrachaban, la cual les era de gran utilidad para la salud corporal por ser purgativo” [Garza 2008: 32], aunque no documenta el escribano español el nombre del vino en la “Relación de Mérida”, sin duda el indígena cuestionado dijo *balché* —voz conocida en toda la región—tanto en Mérida como en el lejano oriente yucateco, en el poblado de Tzamá (hoy Tulum), el escribano anotó que en época anterior los indios bebían el vino llamado *quibalche* [kibalché] y gracias a ello vivían muchos años muy sanos; la vitalidad de la voz permanece pues aún es usada la bebida en toda la península tanto por hispanohablantes de todas las clases sociales como por los maya hablantes, sobre todo en sus festividades religiosas como el *hanal pixan* en noviembre.

De las varias voces que cubren los campos semánticos de flora y fauna, muchas de ellas continúan en uso en las comunidades de habla de monolingües de maya y en menor medida en otros sitios donde el contacto con

el español es considerable (Mérida, Cancún, Chetumal, Valladolid, Campeche, Cozumel), pero con gran vitalidad en sitios donde el maya continúa siendo la lengua materna de gran parte de la población (Maní, Ticul, Tekax, Mama, Peto, Tizimín, Izamal, Kantunilkín, Tixcacal Guardia, Nuevo Xcan, Chumpón, Tepich, Sacalaca, Sabán, Tihosuco, Calkiní, Hopelchén y varios pueblos más).

Las voces de los campos semánticos de organización social y religión no contienen más que los nombres de ciertos personajes importantes de la sociedad maya, de sus creencias y fe religiosas. El *batab* 'cacique', el *ah cuchab* 'regidor del pueblo', el *chilam* 'intérprete', el *ah kin* 'sacerdote', el *ku* 'dios' o 'pirámide, templo' son voces que se usaban en ceremonias con todo el respeto hacia los gobernantes y dioses, hoy día se siguen usando en ceremonias como *chaacchac* 'ceremonia de petición de lluvia', llamada *okotbatan* [Bracamonte *et al.* 2014: 78] por la gente antigua o en rituales como el *jetz lu'um* 'permiso para trabajar o usar la tierra'. No hay mucha información en las *Relaciones* sobre estos dos aspectos de la vida de los mayas, donde faltan los *ah kulel* 'abogado', el *hmen* de los rituales mayores, el *chibal* 'casta, descendencia', el *almathan* 'mandamiento' que por alguna razón los informantes mayas o hispanos nunca dijeron.

Hay más abundancia en el campo enseres del hogar que abarca desde *ch'oy* 'cubo' hasta *chulul* 'arco', pasando por *nabte* 'flecha', *kaan* 'cordel' y demás adminículos entre los que falta *na* 'casa' y *caanché* 'tablado de palos' que no aparecen en ninguno de los 52 textos.

La geografía se ve reflejada sólo en seis voces mayas, entre éstas aparecen *chak'an* 'sabana', *hok'ak'al* 'ciénega, pantano', *ch'en* 'pozo', pero faltan *kakaab* 'mar', *chi pay* 'costa' que nunca profirieron los indígenas entrevistados por el encomendero y el escribano españoles.

El vestido indígena se caracteriza por ser ligero y fresco: *xicol* 'chaleco de tela de los ministros de culto', *suyem* 'capa', *pik* 'falda', *kuyub* 'peto de guerra', *kubul*¹⁷ 'cierto tipo de toca' y demás prendas del hombre y de la mujer.

Para referirse a su lengua, la lengua maya, los indígenas la llaman *mayathan* [mayat'án] o *achmaya*¹⁸ [ahmáya].

¹⁷ Esta voz no aparece en los diccionarios consultados. La "Relación de Muxuppip", que es la única donde aparece, dice que es una 'toca de algodón arranjada por encima del hombro y por debajo del sobaco' [De la garza 2008: 235]. Pérez [1877] sólo registra *kub* 'un vestido como *guaypil*' sin más detalles de la prenda.

¹⁸ Pedro Bracamonte y Elmer Ek [2014: 58] hablan de la *hachmaya* [xachmáya] con el significado de maya antiguo y verdadera maya.

La lengua indígena hermana a los mayas, los identifica como raza, como pueblo, porque en ella supieron de los *bacabes* ‘sostenedores del mundo’, creen en los *aluxes* ‘duendes del monte’ y en los *wayes* ‘brujos’, se expresan para obsequiar *iswaj* ‘tortilla de maíz tierno’ y nombrar a todas las plantas, animales de los que se alimentan y aprovechan sus bondades, de ahí su alto número en las *Relaciones* que constituyen un amplio repositorio de más de 150 vocablos mayas, los cuales se fueron incorporando muy lentamente al español yucateco¹⁹ como la voz *axil*, aplicado a la piel verrugosa del cerdo, pues *axil* es ‘verruga’ y sólo se documentó una vez, no varias como *op*, *ik* o *haleb* y otras más que han tenido desde el siglo xvi una presencia continua entre maya hablantes e hispanohablantes del dialecto yucateco.

4. *Relación de las cosas de Yucatán*

“En dicho pueblo hice juntar a todos los principales [...] propúseles [...] que me diesen personas hábiles y experimentadas con quienes pudiese platicar y me pudieran dar razón de lo que les preguntase”, escribe Bernardino de Sahagún [1956: 105] sobre su estancia en Tepepulco, donde extrajo gran parte de los 12 libros que conforman la *Historia general de las cosas de la Nueva España*.

En Yucatán algo parecido legó Diego de Landa [2003] en un solo libro que escribió en Toledo durante su estancia en 1566, con sólo el auxilio de su memoria registró gran información sobre los mayas, su cultura, religión, tierras, costumbres, calendario, alfabeto, organización política, etcétera. En un texto que apenas rebasa las 100 páginas, este trabajador sacerdote inicia aclarando que Yucatán no es isla ni punta, sino tierra firme. Son más de 100 voces mayas, usadas por el religioso en su narración de hechos y descripción de cosas y asuntos. Lo primero que nombra es la tierra, en lengua de indios llama *uluumil cutz yetel ceh* ‘tierra de pavos y venados’, también llamada Petén ‘isla’, lo segundo es la vivienda *cotoch*, muy relacionada con la designación de una punta de tierra hallada por Hernández de Córdoba: Cabo Catoche.

El siguiente cuadro pormenoriza todas las voces mayas que usó Diego de Landa en la construcción de su texto, voces que él mismo define: *zihil* que quiere decir ‘nacer’ o bien traduce la frase: *ahau can may* que quiere decir ‘el gran sacerdote may’. A este cuadro habrá que agregarle los nom-

¹⁹ Será hasta el siglo xviii cuando el español yucateco muestre en la comunicación cotidiana su arraigo en la sociedad y será hasta el xx cuando supere en número a los hablantes de la lengua indígena.

bres de los días, los meses, los puntos cardinales y cinco colores básicos entre otros de ceremonias, bailes, festividades de los demonios, topónimos y patronímicos.

Cuadro 3

Campo semántico	Voces
Organización social	<i>chaces</i> 'ancianos de las fiestas', <i>cayom</i> 'pescador', <i>nacom</i> 'alférez', <i>holcanes</i> 'esforzados, valientes'.
Vivienda	<i>cotoch</i> 'casa'.
Lengua (se refiere a cuestiones lingüísticas hechas por el autor)	<i>mayathan</i> 'lengua maya', <i>ciuthan</i> 'díselo', <i>ychpa</i> 'dentro de las cercas' (se refiere a la ciudad de Mayapán), <i>hau can may</i> 'gran sacerdote may', <i>hun uinic</i> 'ruido de la gente', <i>pa</i> 'abrir', <i>ppa</i> 'quebrar', <i>tan 'cal'</i> , <i>than</i> 'palabra, hablar'.
Enseres	<i>caluac</i> 'vara gorda y corta', <i>vahonche</i> 'palo largo, enhiesto contra demonios', <i>kik</i> 'resina', <i>chahalte</i> 'incienso', <i>yaxek</i> 'palo', <i>am</i> 'piedras de la suerte', <i>iztah te</i> 'resina de árbol'.
Religión	<i>ah kin</i> 'sacerdote', <i>chilam</i> 'intérprete', <i>bacab</i> 'sostenedor del mundo', <i>acantunes</i> 'demonios', <i>hun hau</i> 'demonio' <i>caputzihil</i> 'bautizo, volver a nacer'.
Flora	<i>cumché</i> 'árbol', <i>copo</i> 'árbol', <i>cihom</i> 'árbol', <i>yaxché</i> 'ceiba', <i>chacté</i> 'árbol rojo', <i>ac</i> 'hierba', <i>tixula</i> 'flor', <i>tixula iaxpaliache</i> 'hierba para curar llagas', <i>ixlaul</i> 'flor', <i>nicté</i> 'árbol', <i>kom</i> 'flor', <i>zam</i> 'árbol para curar las bubas', <i>ya</i> 'zapote', <i>ox</i> 'ramón', <i>on</i> 'aguacate'.
Diversiones	<i>colomché</i> 'juego', <i>holcanacot/batelacot</i> 'baile de guerreros', <i>okotuul</i> 'baile', <i>chan tun yab</i> 'baile', <i>chohom</i> 'baile', <i>naual</i> 'baile prohibido', <i>alcabtan</i> 'baile', <i>kamahau</i> 'baile', <i>xibalbaacot</i> 'baile del demonio'.
Abstractos	<i>zihil</i> 'nacer', <i>em ku</i> 'bajada del dios'.
Comida	<i>zakah</i> 'maíz molido', <i>picula-kakla</i> 'bebida hecha con 415 granos de maíz tostado'.

Fauna	<i>kuch</i> 'pájaro carnicero', <i>uzcay</i> 'pez corbina', <i>alipechol</i> 'pez', <i>ba</i> 'pez' tal vez la raya <i>libiza</i> , <i>mex</i> 'pez araña', <i>taxinchan</i> 'serpiente', <i>ixyalchanil</i> 'pájaro', <i>cox</i> 'pájaro', <i>maxix</i> 'pato', <i>tzimín</i> 'caballo', <i>pay</i> 'zorrillo', <i>chic</i> 'tejón'.
Vestido	<i>Ixmol</i> 'hábito de plumas', <i>ex</i> 'calzones'.
Geografía	<i>dzonot</i> 'cenote, receptáculo profundo de agua'.

De manera similar a las *Relaciones* que fueron documentadas, poco después de la muerte de Diego de Landa, la *Relación de las cosas de Yucatán* contiene abundante información sobre la flora y la fauna de la península yucateca.

Si bien aparecen *ya* 'zapote', *ox* 'ramón', *kopo* 'cierto árbol', *on* 'aguacate' y *taxinchan* 'serpiente' en ambos textos, hay nuevas denominaciones como *mex* 'pez araña', *tzimín* 'danta, tapir' —porque este animal lo montaban los indígenas, llamaron así al caballo— y *ba* que es un pez que por sus características y forma con que ataca con la cola serrada y por el uso que se le da a esa cola se refiere a la *lebiza* o *labuza* o *libiza* de la que habla López Gómara en el capítulo de las costumbres de Yucatán: "[...] arco con dos aljabas de saeta de *libiza*, pez" [López Gómara:1985: 90] y en el de las casas de armas de Moctezuma: "El palo de que hacen estas armas es muy fuerte. Lo tuestan, y en las puntas hincan perdenal o huesos del pez *libiza*, que es enconado [...]" [1985: 114]. La voz *lebiza* es antillana y se refiere a una raya cuya piel seca era usada para rayar cazabe. Hoy la voz tiene un amplio uso en la zona oriental de la península yucateca con los significados de raya y lija tanto en la zona costera como en tierra adentro.

Enriquecen el vocabulario del español estas palabras usadas por el fraile cuando explica que los mayas dijeron *ciuthan* 'dícenlo' a la pregunta que les hicieron los españoles sobre el nombre de esa tierra, por ello la llamaron Yucatán; también explica que llaman los indios *ychpa* a la ciudad de Mayapán, que quiere decir 'dentro de las cercas' pues dicha ciudad estaba amurallada, tal vez sea *ichpak*, pues *ichil* es 'dentro' y *pak* es 'pared de mampostería'.²⁰ Explica Landa [2003: 147] también la diferencia fonética

²⁰ En el *Chilam balam de Chumayel* [Barrera 2018: 68] aparece *ychpaa* como fortaleza, pero también *paa* y *tulum* con el mismo significado, 'castillo', 'fortaleza', 'trincherá', con cierto matiz de diferencia pues *tulum* es un 'recinto rodeado por un muro defensivo' y *paa* es 'castillo', por eso *ychpa*, como se le llamó a Mayapán, quiere decir 'dentro de las cercas' (Landa:2003:95) Barrera [2018: 168] dice que *Ichpá* es uno de los sobrenombres de Mayapán y significa 'entre las murallas'. Lo que explica Landa es la adjetivación de Mayapán solamente y quizá el sobrenombre de ésta.

entre *pa* 'abrir' y *ppa* 'quebrar' y entre *tan* 'cal' y *than* 'palabra, hablar'. Ese decir, tiene una exposición metalingüística sobre la lengua maya, además, no halló en dicha lengua "seis letras de las nuestras que son D, F, G, Q, R y S [...] pero que tienen que añadir otras apretando mucho los labios [ppa] o dicho recio entre la lengua y los dientes altos" [*than*], (Landa:2003:111). No habla de las vocales largas ni de las vocales finales glotalizadas porque su oído hispánico posiblemente nunca las distinguió, sin embargo, cuando habla de la escritura inicia dibujando los caracteres de la *a* y registra tres: *a* corta, *a* larga y *a* glotalizada como en *ha* 'agua', *caan* 'cielo' y *na'* 'madre', respectivamente. Menciona algún aspecto morfológico del maya cuando dice que *zihil* quiere decir 'nacer' y *caputzihil* es 'nacer de nuevo'. El bautismo es un renacer para Landa y este razonamiento lo lleva a hablar de cómo se compone la lengua indígena para indicar dicho renacimiento.

Cuando habla del tiempo no menciona *haab* 'año' ni *uinal* 'mes' o *kin* 'día', por alguna razón tampoco documenta *ixim* 'maíz' o *ak* 'bejuco', pero sí las voces antillanas a las que suma *manatí*, *guayabas* y otras más.

La información que proporciona Landa sobre el pueblo maya es indiscutible, aunque el número de voces en la lengua originaria sea menor que el registrado en las *Relaciones*, las que contiene es lo más importante porque pocas son las que se repiten en ambos textos y esto hace un complemento.

CONCLUSIONES

Para darle nombre a esa nueva realidad, extendida sin límites ante los ojos españoles, la lengua de Castilla inició un lento proceso de adaptación y adoptó palabras de las islas del Caribe primero y luego las difundió en tierra firme donde recogió más. En este proceso de criollización los españoles aprendieron voces antillanas, nahuas, mayas y se quedaron con ellas para designar la realidad que envolvía sus vidas; y su empleo en otras latitudes de parecida naturaleza o de diferente grado de desarrollo "aindió" la lengua, la volvió mestiza y criolla. Esos raudales de voces que formaron el patrimonio de la nueva sociedad americana siguen vivos en diferentes regiones del continente: los antillanismos pueden oírse no sólo en el Caribe sino en México, Centro y Sudamérica, los nahuatlismos tienen gran vitalidad no sólo en México sino en Centroamérica, las voces mayas e incas se usan en territorios menores, pero siguen matizando la comunicación de todos los días.

Los indios durante siglos, por su parte, también modificaron su lengua con el trasplante cultural de los españoles, empezaron a adquirir voces, comenzaron a modificarlas y usarlas para designar los aspectos de su nueva

condición vital, las mezclaron en la captación de nuevos valores de conducta, en las nuevas propuestas de organización social y política; con ello enriquecieron su vocabulario disponible. La pasividad o actividad de dicho léxico dependió de los contextos donde se hallaban los indios. A diferencia de los españoles en sus textos, estos indígenas no necesitaron explicar las definiciones de ‘gobernador’, ‘escribano’ o ‘petición’ ni hacer comparaciones porque uno de los elementos comparativos faltaba en su cultura. En los pocos textos escritos en maya yucateco nunca aparecen estos procedimientos que aclaren los significados de las voces españolas o antillanas, es decir, escribieron solamente 1521 años con su equivalente 1521 *ca haab* ‘1521 nuestro año’, porque los contados indígenas que aprendieron a escribir en maya²¹ nunca tuvieron la necesidad de enviar algún documento a un personaje ajeno a la realidad americana y explicarle el significado de la voz, sólo la anotaban y eso bastaba; situación que sí tuvieron los españoles cuando tenían que legitimar sus logros y descubrimientos con textos administrativos y crónicas de viaje.

Las aportaciones del mundo indígena al español y viceversa no se limita solamente a prestar una palabra, en ocasiones se presta todo un contenido cultural. Cuando escribe el indígena *bataben cuchi ca inkamah santo oleos*, ‘cuando recibí los santos óleos’, implica que comprende, tal vez y según su cultura, todo el procedimiento detallado en la ceremonia del bautismo, impuesto o tomado por voluntad propia. Del mismo modo, cuando el encomendero español escribe: “Hay también unos árboles llamados *luch* que quiere decir árboles de vasos [...] esta fruta la parten por medio [...] y sacado lo de adentro [...] quedan hecho unos vasos que los españoles llamamos *jícara*” [Garza 2008: 213], indica el conocimiento del proceso de hechura de una jícara porque lo explica, cosa que no hace el indígena pues sólo menciona *ca oci ha t’inpole y ca t’inkamah bautismo*, ‘cuando entró el agua en mi cabeza y cuando recibí el bautismo’ [Garza: 2008: 123].

La palabra indígena o española se usa cuando no es posible hallar una voz patrimonial que tenga el mismo o parecido significado, y si la voz existe, el punto de referencia es el mundo europeo, los árboles de Castilla, León, Andalucía y de más sitios. Los mayas no tenían los mismos referentes que los españoles, pero algunos embonaban en los significados de las palabras

²¹ Cunill [2008] ofrece un panorama de las escuelas fundadas en Mérida, Campeche y Maní desde 1545, donde aparecen pocos hombres que sabían escribir (79) en Maní, Hocabá, Sanahcat, Tixcamachel, Tahmek, Sotuta, Kanchunup, Mopilá, Sahcaba, Usil, Tibolón, Calotmul, Peto, Zucab, Nabalón, Tiquibalom. El promedio es de cuatro hombres por pueblo.

de los “hombres barbados”, como el caso de ‘año’ y *haab*, tan importantes en la cultura maya pues tenía un calendario con muy buenos engranajes.

La adopción de los vocablos se dio por una necesidad de comunicación entre indígenas y españoles; esta urgencia creó una situación de bilingüismo cuando aumentó la población mestiza y surgieron las escuelas integradas, casi siempre, a los conventos de los franciscanos donde se enseñaba a leer y escribir en maya, así como de las *Sagradas Escrituras*; eran actividades no siempre apoyadas por los encomenderos, así que llevó a los frailes a recurrir a la violencia para catequizar. Cuando aprendieron a escribir los indígenas, se percataron de lo útil de esa herramienta recién adquirida, que usaron algunos para legitimar su linaje indígena —el caso de los *Papeles de Yaxá* y de la *Crónica de Chan Xulub Chen*— y para mantener bien arraigada su identidad por medio de sus escritos. Los frailes también aprendieron la lengua maya, muchos de ellos como Diego de Landa, Luis de Villalpando, Lorenzo de Bienvenida y Alonso de Solana no sólo adoctrinaron a los mayas, sino escribieron vocabularios y gramáticas de la lengua indígena. No sólo ellos aprendieron la lengua, el criollo juez receptor del pueblo de Tekax, Juan de Castañeda y Cabrera, asienta que recibió el juramento de derecho de Martín Dziu del pueblo de Yaxá “en su lengua maya que hablo y entiendo” [Garza 2008: 215].

Hemos hecho un recorrido en el siglo xvi mediante diversos textos escritos en español y maya para conocer parte de la realidad indígena y mestiza asentada en la península de Yucatán, rastreamos los diversos contactos que se dieron entre los indígenas mayas y los españoles desde el cuarto viaje de Cristóbal Colón hasta la presencia de Hernán Cortés en la región (1519) y del posterior aposentamiento que hizo el Adelantado Francisco de Montejo de las instituciones españolas y su organización política y social a partir de 1541.

De los múltiples contactos de los que hemos hablado, se produjeron préstamos latentes en las dos culturas encontradas, la lengua los ha registrado como préstamos necesarios que, muchos de ellos, aún rondan tanto en el español como en el maya en situaciones orales generalmente, aunque varias han sido registradas en diversos textos. Hace algunos años pude hallar ‘credencial’ y ‘votar’ en los letreros que emitió el Instituto Federal Electoral en lengua maya y en varios textos de ficción en español aparecían voces como *chi* ‘nancen’, *ic* ‘chile’ o *tu’ul* ‘conejo’, de autores yucatecos. Estas dos voces españolas, credencial y votar, se incorporaron al maya en el siglo xx, las mayas tienen varios siglos en el dialecto del español yucateco.

De los textos en español estudiados, sólo dos son los más ricos: el de Diego de Landa y las *Relaciones*, pues el número de voces mayas que contienen ambos rebasan las dos centenas. Los textos mayas, por su parte, in-

corporaron voces españolas a la lengua de los indígenas, las cuales han permanecido hasta la fecha, pero otras han caído en desuso, como ‘adelantado, encomendero, escribano, conquistador, hidalgo’. Los préstamos latentes que el español introdujo a la lengua maya en el siglo xvi son casi 200, según nuestro *corpus*, y pudieran llegar a ese número si el autor de la *Crónica de Chan Xulub Chen* hubiera sido menos fiel a su lengua materna, pero la fidelidad lingüística le gana, prueba de ello, usa *otoch* ‘casa’ y *na* ‘casa’ en el mismo renglón: *inuotoch Pakil na*, ‘en mi casa, en las paredes de mi casa’, con plena conciencia de uso; las dos palabras son sinónimos, pero *otoch* se usa cuando se dice de quién es la casa: *otoch cah Mani*, ‘casa del pueblo de Maní’, y *na* no hace referencia al propietario, sólo al edificio: *popol na* ‘casa del pueblo’.

La cantidad, difusión y vitalidad de los préstamos que el español ha dado al maya se puede encontrar hoy en cualquier maya hablante bilingüe o monolingüe; son menos en los monolingües, pero continúan en aumento en los bilingües, sobre todo en los jóvenes con estudios universitarios²² [Restall 1997]. Los préstamos que el maya ha dado al español son numerosos. De las varias voces que enlistó Barrera Vásquez [1937] para el español de Yucatán, en Chetumal 53 componen el léxico activo de los hablantes monolingües de español [R. Pérez 2000] y en Cancún son 42 [Alcalá 2009]. Estas cantidades dispares no indican que las voces mayas adoptadas por el dialecto yucateco hayan ido disminuyendo, creo que es al revés. La nómina de Barrera Vásquez [1937] debe ser enriquecida con *birich*<*bilich* ‘perro sin

²² Restall proporciona en los varios apéndices más de 350 voces españolas que no documentamos y que proceden de diversas fuentes mayas entre 1557 y 1838. A pesar de que muchas están fuera de la cronología de este trabajo, es importante ver su presencia no sólo en documentos notariales, sino en otros nuevos, ya que las voces pertenecen a varios campos semánticos: *yewa* ‘yegua’, *sía* ‘silla’, *cuchío* ‘cuchillo’, *camisa*, *matilo* ‘martillo’, *alaja*, *carrillo* ‘polea’, *tostón*, *bronso* ‘bronce’ y otras voces de curiosa creación como *baleta*, *bareta* ‘bala’, *papirera* ‘escritorio’, *sia tzimin* ‘silla de montar’, *freno tzimin* ‘brida’, *cuchala takin* ‘cuchara’; en este sentido abarcan amplios renglones de la vida cotidiana de los indígenas. Aun así, las formas mayas predominan: *mehen* ‘hijo’, *kax* ‘monte’, *xan* ‘palma’, con sus híbridos *sia caanché* ‘silla’ *banco caanché* ‘banco’. En los apéndices, en el periodo que abarca de 1557 a 1600 son sólo 15 formas españolas que no hemos documentado. Estos apéndices se ven enriquecidos con otros préstamos de centurias posteriores, indicando que las palabras españolas en la lengua maya han ido creciendo y modificándose con los años. Hoy, palabras como *emergencia*, *teléfono*, *préstamo*, *interés* y muchas más forman parte del léxico disponible de los mayahablantes bilingües, sobre todo de los radicados en ciudades; en los pueblos pequeños el número de voces es menor. Es pertinente aclarar que la nómina de Restall sólo incluye palabras documentadas una sola vez, por tanto, no permite hacer un estudio sociolingüístico de rigor.

pelo' referido al 'objeto o cosa de mala calidad' o bien procede de *bilici* 'cosa muy usada', *kolis* 'calvo', *pirix* 'nalgas', *tolok* 'lagartija', *jochobear* 'mirar insistentemente la comida de alguien', *buth* 'relleno', *chichí* 'abuela', *ch'el* 'rubio', *kabax* 'sin sal', *xek* 'revoltura', *xoy* 'perrilla', *lec* 'calabazo donde se guardan las tortillas', *chuchuluco* 'chipote', *tilux* 'libélula', *uix* 'orín', *tuch* 'ombligo', *chechón* 'llorón' y muchas más que ya forman parte del español yucateco porque:

1. Se han incorporado plenamente a la lengua receptora.
2. Han desplazado en cierto grado al sinónimo hispánico.
3. Se han integrado morfofonémica y sintácticamente al español, usando los afijos necesarios.
4. Han sido aceptados por los hispanohablantes sin que se hayan dado cuenta de su origen amerindio.

Cada hablante usa de un modo especial su lengua, si ha crecido en una comunidad monolingüe, usará sólo voces de esa lengua con los posibles préstamos que ésta tenga de otra u otras; si lo ha hecho en una comunidad bilingüe o en una familia bilingüe, usará ambas lenguas en determinadas situaciones y ante hablantes diversos. Cuando el hablante tiene como lengua materna la maya y aprende español a los 6 o 7 años, crecerá bilingüe con un léxico doble que en ocasiones lo ayudará a nombrar la realidad y a verla mediante los ojos de las dos culturas distintas. Algo así les sucedió a algunos mayas del siglo xvi en Yucatán, a los mestizos Pech, Xiu, Uitzil, Cocom, Chan, Dzul y de todos los apellidos autóctonos. Los que adquirieron primero el español y luego la maya, estuvieron en el mismo proceso de dar nombre a lo que sus ojos veían. Ambas lenguas recibieron, por otro lado, los préstamos de las que se hablaban en las Antillas y en el Altiplano de México; la presencia de estas voces llegadas a Yucatán desde las islas del Caribe y con los mexicanos aposentados en Mérida, así como otros lugares dio al español yucateco un matiz especial, parecido mucho en la entonación, pero se diferencia a nivel léxico de la modalidad campechana y de la modalidad quintanarroense, sobre todo la de la zona sur, donde hace frontera con Belice, en cuyos distritos de Corozal y Orange Walk puede oírse actualmente un maya muy claro y un español yucateco salpicado de léxico caribe.²³ El

²³ Mención aparte merece la presencia canaria en la península desde el siglo xviii pues varias voces llegadas de las islas Canarias forman parte del léxico activo en Campeche, Valladolid, Mérida, Felipe Carrillo Puerto, Tizimín, Chetumal, Bacalar y poblaciones menores.

español campechano se parece más a las hablas tabasqueñas desde Escárcega hacia isla del Carmen, pero a las yucatecas desde ese mismo punto pasando por Champotón, Campeche y el camino real hacia el norte.

Innegable es que ambas lenguas intercambiaran palabras al entrar en contacto en las casas, en el mercado, en la calle, en las iglesias, en los nuevos edificios españoles, en gran parte de la geografía peninsular. El arraigo del español como lengua mayoritaria tardó siglos en darse en Yucatán; los frailes, maestros de escuela y los mozos de escuela en un principio educaban a los niños y a los adultos nobles —los que aceptaban— de los pueblos; quienes continuaron hablando su lengua materna hasta la muerte y sus hijos, así como los nietos, siguieron la tradición indígena. Esto puede apreciarse en los siglos siguientes, pues todavía en 1930, de toda la población del estado de Yucatán, de 5 años y más, hablaba lengua indígena, 72.2% [Bracamonte 2007: 17], por tanto, se da una idea del arraigo de la lengua indígena en la población yucateca.

En Campeche y Quintana Roo la situación fue diferente en el siglo xvi y siguientes. Los mayas campechanos continuaron hablando su lengua y hasta la fecha lo siguen haciendo en los sitios rurales y ciudades pequeñas, así son todas las del estado. Las selvas de Quintana Roo tenían una población “fuera de Campana” en el siglo xvi que, por lo mismo, nunca se contabilizó, pero se calcularon más de 200 000 indios que vivían en la llamada “montaña”, y en los siglos siguientes la situación poblacional se mantuvo.

Es hasta el siglo xx cuando se puede hablar de poblamiento masivo de la región oriental de la península, donde la lengua fue mayoritaria, pues hoy se habla en el centro del estado (pueblos como Chumpón o Tixcacal casi monolingües de maya), pero en el sur y en el norte su presencia es menor —salvo en poblados como Kantunilkín, Nuevo Xcan, Solferino, San Ángel, Limones, Noh Bec y otros.

En el siglo xvi la región más poblada de la península era la que comprende el actual estado de Yucatán²⁴ [García 1978: 163]. Los documentos que hemos analizado refieren varios topónimos, de ellos Calkiní, Cham-

²⁴ García Bernal ofrece un panorama de la población total yucateca que procede de diversas fuentes, aunque faltan datos de varias poblaciones. Los datos permiten comparar a los 232 576 indígenas que vivían en Mérida, Campeche y Valladolid hacia 1550 con los 700 españoles que residían —se supone— en esos mismos sitios. En 1562 el número de españoles asciende a 800, en 1586 los indígenas suman 170 000, en 1605 hay 3 000 mestizos, en 1 639 son 207 497 indígenas, en tanto que los españoles suman 4 390 que residían en Mérida y Valladolid, y llegan a 6 500 en 1672, finalmente hacia 1700 hay 130 000 indígenas, 1 019 mestizos y 323 entre mulatos y negros. La población mayoritaria sigue hablando maya.

potón, Campeche como provincia y villa pertenecen al estado de Campeche, los pueblos de Bacalar, Kantunilkín, Polé, Polyuc, Sacalaca, Chetumal, Chunhuhub, Tixcacal, Tihosuco y la provincia de Uyamil son de Quintana Roo, el resto, más de 290 poblaciones, son yucatecas. En las *Relaciones* se mencionan porque de ellas procede la información de 90 pueblos, ninguno de Campeche, siete de Quintana Roo y los 83 restantes de Yucatán.

REFERENCIAS

Alcalá Phillips, Gabriela Mónica

2009 *Mayismos en el léxico del español de Cancún, Quintana Roo, México*, tesis de maestría en Artes. Brigham Young University. EE.UU. <<https://scholarsarchive.byu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2967&context=etde>>. Consultado el 08 de enero de 2023.

Alvar, Manuel

1975 *España y América cara a cara*. Bello. Valencia.

Barrera Vásquez, Alfredo

1937 Voces mayas y mayismos en el español de Yucatán, en *Investigaciones lingüísticas*. UNAM. México. 35-71.

1993 *Bocabulario de Maya Than*. UNAM. México.

2018 *El libro de los libros del Chilam Balam*. Fondo de Cultura Económica. México.

Bracamonte y Sosa, Pedro

2007 Yucatán: una región socioeconómica en la historia. *Península*, II (2): 13-32.

Bracamonte y Sosa, Pedro y Elmer Ek

2014 *Después de 2012. Libro de la memoria y vaticinios mayas*. Miguel Ángel Porrúa. México.

Brinton, Daniel

1882 *The maya chronicles*. D.G. Brinton. Philadelphia.

Chuchiak, John F.

2009 Maya scribes, colonial literacy and maya petitionary forms in colonial Yucatan, *text and context yucatec maya literature in a Diachronic Perspective*. Bonner Amerikanistische Studien. Alemania: 159-183.

Ciudad Real, Antonio de

2001 *Calepino Maya de Motul*. Plaza y Valdés. México.

Colón, Fernando

1892 *Historia del almirante don Cristóbal Colón en la cual se da particular y verdadera relación de su vida y de sus hechos, y del descubrimiento de las indias occidentales, llamadas nuevo mundo, segundo volumen*. Imprenta de Tomás Minueza. Madrid.

Cunill, Caroline

2008 La alfabetización de los mayas yucatecos y sus consecuencias sociales, 1545-1580. *Estudios de cultura maya*, xxxi 163-192.

Fernández de Oviedo, Gonzalo

1996 *Sumario de la natural historia de las Indias*. Fondo de Cultura Económica. México.

Gage, Thomas

1648 *The English American, his travail by sea and land or, a new survey of the West India's containing a journal of three thousand and three hundred miles within land of America*. E. Cotes Impresor. Londres.

García Bernal, Manuela

1978 *Población y encomienda en Yucatán bajo los Austria*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla. Sevilla.

Garza, Mercedes de la

2008 *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán*, Mercedes de la Garza. UNAM (fuentes para el estudio de la cultura maya, 1). México.

Harisse, Henry

1886 Biblioteca Americana vetustissima A description of Works relating to America, published between the years 1492 and 1551. B.R. Gruner Publishing Company. Holanda <<https://www.bookdepository.com/es/Biblioteca-Americana-vetustissima-H-Harisse/9789060321508>>. Consultado el 23 de julio de 2022.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)

2019 Población de 3 años y más hablante de lengua indígena maya por entidad federativa según sexo, años censales de 2019 y 2020. <https://www.inegi.org.mx/app/tabulados/interactivos/?pxq=LenguaIndigena_Lengua_04_59db9355-f227-4ca4-a3a0-dbb899edbaef>. Consultado el 23 de julio de 2021.

Landa, fray Diego de

2003 *Relación de las cosas de Yucatán*. CONACULTA. México.

Las Casas, fray Bartolomé de

1965 *Historia de las Indias*. Fondo de Cultura Económica. México.

López de Gómara, Francisco

1985 *Historia general de las Indias*. Calpe. Barcelona.

Okoshi Harada, Tsubasa

2012 El *cúuchcabal* de los Xiu: análisis de su formación y consolidación, en *Contribution in the New World Archeology. Maya political relations and strategies*, 4: 231-250.

Paso y Troncoso; Francisco del

1939 *Epistolario de Nueva España 1505-1818*, t III, 1533-1839. Antigua Librería Robredo de José Porrúa e hijos. México.

Pech, Nakuk

1891 *Crónica de Chac Xulub Chen*. <<https://archive.org/details/chrestomathie-ma00conggooq>>. Consultado el 17 de julio de 2022.

Pérez, Juan Pío

1877 *Diccionario de la lengua maya*. Imprenta literaria de Juan F. Molina Solís. Mérida.

Pérez Martínez, Héctor

1936 *Historia y crónica de Chac-XulubChen*. Talleres Gráficos de la Nación. México.

Pérez, Raúl

2000 Vitalidad y Significación sociolingüística de los mayismos en el español de Chetumal. *Lingüística Mexicana*, 1 (2): 181-195.

Quezada, Sergio

1993 *Pueblos y caciques yucatecos 1550-1580*. El Colegio de México. México.

Quezada, Sergio y Okoshi Tsubasa Harada

2001 *Papeles de los Xiu de Yaxá*. UNAM. México.

Real Academia de la Historia

1888 *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar. "Isla de Cuba"* Madrid: Estudio tipográfico Sucesores de Rivadeneira/Impresores de la Casa Real, Segunda serie, t. 4. España.

1898 *Las nuevas que vinieron de Sevilla de todo lo que traía una carabela que viene de tierra firme, las cuales enviaron al señor arzobispo de Granada, presidente del Consejo*, en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar*. Establecimiento Tipográfico Sucesores de Rivadeneira Impresores de la Real Casa. Segunda Serie, t. 11. Relaciones de Yucatán I. Madrid: xxxvi-xxxvii.

1920 *Colección de documentos para la historia de Chile que tratan sobre Fernando de Magallanes*. Imprenta Universitaria. Santiago de Chile.

Restall, Matthew

1997 *The maya world. Yucatec cultura and society, 1550-1850*. Stanford University Press. Stanford.

Sahagún Bernardino de

1956 *Historia general de las cosas de Nueva España*. Editorial Porrúa. México.

Scandar, Florencia

2016 *Juan Pío Pérez Bermón: vida y obra de un ilustrado yucateco del siglo XIX*, tesis de doctorado en lingüística. Universidad Complutense de Madrid. Ma-

drid. <<https://eprints.ucm.es/id/eprint/42505/>>. Consultado el 21 de julio de 2022.

Solana, fray Alonso de

1580 *Vocabulario muy copioso en lengua española y maya de Yucatán, compuesto por fray Alonso de la Solana*. Orden de NPS Francisco, Mérida 1580. Mérida. <https://www.academia.edu/40201723/Vocabulario_muy_copioso_en_lengua_espa%C3%B1ola_y_maya_de_Yucat%C3%A1n_compuesto_por_Fr_Alonso_de_la_Solana_de_la_Orden_de_N_P_S_Francisco_M%C3%A9rida_1580>. Consultado el 3 de agosto de 2022.

Strecker, Matthias y Jorge Artieda

1978 La relación de algunas costumbres (1582) de Gaspar Antonio Chi, en *Estudios de Historia Novohispana*, 6. UNAM. México: 75-98.

Representar y resignificar el espacio social. Sobre *Los reyes del pueblo que no existe*

Alicia Vargas Amésquita*
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
Mauricio Díaz Calderón**
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

RESUMEN: *En este trabajo se busca analizar discursiva y semióticamente el incipit y algunas secuencias clave del documental Los reyes del pueblo que no existe de Betzabé García, con el objetivo de observar críticamente, por un lado, cómo son representadas las causas y efectos de la violenta realidad que el México contemporáneo padece; y, por otro, reflexionar sobre la emergencia de nuevas formas de percibir, explicar, vivir y significar los espacios físicos y sociales trastocados por esas violencias, en este caso, las que refieren al pueblo de San Marcos, en el municipio de Mazatlán, Sinaloa. Interesa particularmente dar cuenta de cómo esas violencias ejercidas tanto por el Estado-gobierno como por los grupos delincuenciales, parecen cohabitar y rediseñar espacios y ámbitos identitarios colectivos e individuales en un ejercicio de resistencia y resiliencia social.*

PALABRAS CLAVE: *documental mexicano, discurso fílmico, semiótica, violencia, no lugar.*

* alicia.vargas@academicos.udg.mx

** mauricio.dcalderon@academicos.udg.mx

Representing and re-signifying social space.
The case of *Los reyes del pueblo que no existe*

ABSTRACT: *This work seeks to discursively and semiotically analyze the incipit and some key sequences of the documentary *Los reyes del pueblo que no existe* by Betzabé García, with the aim of critically observing, on the one hand, how the causes and effects of the violent reality suffered by contemporary Mexico; and, on the other hand, to reflect on the emergence of new ways of perceiving, explaining, living and making sense of the physical and social spaces disrupted by this violence, in this case, those relating to the town of San Marcos, in the municipality of Mazatlán, Sinaloa. It is particularly interesting to realize how this violence exercised by both the State-government and criminal groups seems to coexist and reshapes collective and individual spaces and spheres of identity in an exercise of resistance and social resilience.*

KEYWORDS: *Mexican documentary, filmic discourse, semiotics, violence, no place.*

En el año 2006 se dio inicio la construcción de la Presa Picachos, en los municipio de Mazatlán y Concordia, Sinaloa, México. Con esta “magna” obra hidráulica se buscaba abastecer de agua a la pujante zona turística del puerto de Mazatlán. Como consecuencia, varias poblaciones fueron inundadas y desalojadas por la fuerza: San Marcos, Las iguanas, Puerta San Marcos, Casas viejas, Copales y El Placer [Hernández 2017; GRIETA s/f]. Esto generó “un largo conflicto entre comuneros y el gobierno estatal” [Cañedo-Cázar y Mendoza Guerrero 2017: 370] que culminó con el asesinato del activista Atilano Román Tirado, líder de los afectados, los cuales buscaban indemnizaciones justas.

Una todavía estudiante de cine, Betzabé García —nacida en Mazatlán, Sinaloa, en 1990— movida por lo ocurrido en su terruño, realiza su primer cortometraje: *Venecia, Sinaloa* [2011]. En este primer trabajo mostraba cómo los habitantes de San Marcos estaban siendo afectados por la anegación de sus tierras. En 2015, y con ese antecedente, filma su primer largometraje documental, *Los reyes del pueblo que no existe*.¹ Según declaraciones de la propia

¹ Hay que mencionar la realización de un tercer documental bajo la dirección de Betzabé García, *Unsilenced* [2016], en el cual se narra el asesinato del activista Atilano Román Tirado, durante una transmisión de radio en vivo. El acontecimiento llamó la atención del periódico *The New York Times*, que se convirtió en productor del cortometraje.

directora, ambos filmes son el resultado de la interacción que ella estableció directamente con los habitantes del pueblo de San Marcos:

En cuanto me enteré que seis pueblos quedaron sumergidos en el río Presidio fui a conocer qué es lo que había pasado. Lo primero que vi cuando estábamos en la lancha fueron unas tumbas que se asomaban por encima del río. Una sensación escalofriante [...] Entre los escombros, las paredes roídas por la humedad, no parecía haber ni un rastro de vida [Betzabé García, entrevista por Pedror Ortega 2015].

No obstante, a lo largo del filme de Betzabé, se va descubriendo que a las violencias del Estado que quiere desalojar a los sujetos e inundar sus espacios de habitación, cotidianidad y subsistencia, “se superponen” otras capas de violencia mucho más cercanas y amenazantes. Esas “amenazas” latentes y presentes los obligan a reconfigurar y resignificar las maneras de percibir y vivir sus espacios físicos y sociales.

En este artículo, se busca analizar algunas secuencias y momentos claves del documental *Los reyes del pueblo que no existe* [2015], con el objetivo de observar críticamente, por un lado, cómo son representadas las causas y efectos de la violenta realidad que el México contemporáneo padece; y, por otro, reflexionar sobre la emergencia de nuevas formas de percibir, explicar, vivir y significar los espacios físicos y sociales trastocados por esas violencias, en este caso particular, las referidas al pueblo de San Marcos, en el municipio de Mazatlán, Sinaloa. Allí, la violencia ejercida por grupos delincuenciales y determinadas políticas gubernamentales parecen cohabitar y rediseñar espacios y ámbitos identitarios colectivos e individuales.

Por su orientación documental, en la construcción semiótica y discursiva de *Los reyes del pueblo que no existe* resaltan varios aspectos vinculados con el imaginario social de donde surge: primero, una evidente tensión entre realidad y representación; segundo, el filtro subjetivo de la realizadora, quien da sus impresiones sobre esa realidad por medio de los recursos y prácticas cinematográficos utilizados para conformar al texto.

Si bien, en la entrevista arriba citada, García menciona que en su primera visita a San Marcos “no parecía haber ni un rastro de vida”, la primera secuencia del documental no privilegia la ausencia de vida. Es la voz de la directora quien comunica que lo visto genera “una sensación escalofriante”, sin embargo, visualmente se transmite otra experiencia. Tras la secuencia de créditos, acompañada por rumor de un motor en marcha, descubrimos en primer plano a un silencioso y estrábico joven que dirige desde la popa una pequeña embarcación. La cámara lo observa en una toma fija desde la

proa, mostrando sus mínimas acciones, mientras que en el segundo plano se registra el desplazamiento de la barca sobre el agua y un brumoso y fantasmal entorno (fotograma 1).



Fotograma 1: *Los reyes del pueblo que no existe* García, Betzabé, 2015 [0'38''].

La navegación es lenta y se juega con el enfoque para destacar alternativamente al hombre y algunos elementos no acuáticos del paisaje que va dejando a su paso, en especial fragmentos de construcciones y ramas de árboles, que se intuyen todas sumergidas en el agua. El uso del enfoque-desenfoco del primer y segundo plano —que se realiza con un corte que desplaza al hombre del centro a la derecha del encuadre— genera un juego paradójico de sentidos, por un lado, al convertir al barquero en una imagen borrosa, se produce un antagonismo visual con el paisaje del fondo sobre la base de lo cercano y lo lejano; por otro lado, hace que ambos planos se unifiquen en la noción de lo fantasmal. El conjunto de la anomalía visual aparece también en la mirada de este Caronte actualizado: el estrabismo del personaje se suma al desenfoco del segundo plano acuático y de la vegetación irregular y desnaturalizada que emerge del agua.

Detrás de la barca, acompañado siempre por el preeminente sonido del motor en funcionamiento, el paisaje no es aquel hacia donde la embarcación se dirige, de hecho, el texto consigna el espacio recorrido. Avanzar por estas aguas es registrar, simultáneamente, lo que ha quedado atrás y, desde el acto de la aproximación física y visual, el paisaje renovado como efecto de la inundación del poblado.

Las pequeñas olas tras la embarcación reflejan y distorsionan la vegetación, creando imágenes alucinatorias, ajenas a la realidad cotidiana. Así, tanto los residuos materiales como los vegetales, por su nueva cualidad acuática, acentúan los universos de la resignificación, la extrañeza y/o la enfermedad.

Casi al final de la secuencia de inicio, la toma cambia su objetivo y ahora la cámara se centra en las ruinas hacia donde se dirige la embarcación. El sonido del motor se va apagando gradualmente. La travesía de entrada al destino —la travesía de la mirada extranjera de la directora mediada por el encuadre de la cámara— desemboca en las ruinas calmas, en los vestigios cuyos reflejos en las aguas espectrales duplican y redefinen la realidad.

La presencia de lo animado está en la banda sonora; el nivel de lo auditivo se aplica infructuosamente para registrar cualquier indicio de los habitantes. Ahí, en estas calles/canales sólo el sonido efímero de las aves se escucha.

La instancia narrativa crea una tensión al ofrecer este arribo cargado de mínimos signos sin aparentes referencias inmediatas. El espectador sólo puede deducir que el sigilo con el que se navega es un síntoma y adivina un pasado reciente sin las certezas sobre lo allí sucedido. Aunque no se transita por “calles”, sobresalen señales confusas que han perdido su función, indicando que su referente ha quedado abajo. Navegar es, entonces, la pérdida de la tierra, es desplazarse sin los puntos de anclaje que ofrece lo sólido, lo estable.

El alumbrado público, diezmado, resiste al nivel del agua y alumbra con una sola farola, en pleno día. Resiste y sorprende. En lo profundo de esta nueva imagen alucinatoria está la presencia constante de los confines de la población. Desde el punto de vista narrativo, los límites se establecen en un aquí, determinado por las marcas residuales de lo social humano, y un allá, conformado por una especie de densa pared vegetal, la cual aguarda sin aparente movilidad.

Las casas se convierten en cuevas abiertas desdoblándose, distorsionadas, desde la base, por efecto de los reflejos en el agua. Ventanas y puertas arrancadas enmarcan oscuridades interiores más profundas: el sentido de pertenencia y de límite, de lo propio e íntimo, parece superado por la invasión líquida. Incluso los grafitis que se exponen en muchas de las fachadas, se suman a esta renovación de la propiedad y a la abdicación del espacio habitable regulado; pero la idea de vacío no es permanente, ya que la mirada-testimonio de la cámara inmediatamente convoca, adjudica y/o replica la emergencia de significados para repoblar los restos. En definitiva, las tomas y el sonido ambiental no parecen referirse a la vida común de una pequeña población. La calma con que se desplaza la cámara y la ausencia visible de los habitantes apuntan hacia un pasado inmediato, de un misterio por resolver.

Los códigos tienen que ser reinterpretados porque el abandono de la población ahora parece ser desarrollado desde diversas prácticas cinematográficas (el suspenso, el horror y/o el cine distópico).

Lauro Zavala [2023] al conceptualizar los vínculos entre el misterio y el suspenso literario y, por extensión, la práctica cinematográfica, señala:

En el suspenso producido como resultado del *misterio*, el lector o espectador sabe que hay un secreto, aunque ignora la solución que puede tener. En este caso, el narrador compete con el lector, y debe sorprenderlo. Ello atrae la curiosidad de este último, y se resuelve por medio de la explicación del narrador o del personaje que cumple el papel del investigador en la historia. Este suspenso es propio del relato policíaco, que es la narrativa epistémica por excelencia [Zavala 2023].

Esta definición privilegia el paso de un estado de ignorancia a otro de conocimiento, el cual se sostiene, además, por el devenir de la información, dosificada en el tiempo. En el texto de Betzabé García, la instancia narrativa en la secuencia de inicio siembra la duda y atrae la atención del espectador con los signos arriba señalados. La incursión de la lente cinematográfica en el pueblo inundado y los testimonios de los escasos habitantes permitirán la resolución del enigma que se plantea.

De manera simultánea, el encuadre cinematográfico de García revive los signos del abandono para convertirlos en material del género del horror:

El género de terror está caracterizado por especificidades visuales y convenciones normativas genéricas, las cuales incluyen escenarios, personajes, temas y conflictos narrativos particulares. Los escenarios típicos son páramos sombríos, localidades aisladas y cementerios; los personajes característicos incluyen a científicos locos, asesinos desquiciados o monstruos sobrenaturales; el miedo a la muerte es el tema dominante; y el bien *versus* el mal es el conflicto narrativo clásico [Rodríguez 2014: 3].

En el plano de la subjetividad de los espectadores, las películas de horror juegan un rol que deriva en el profundo mundo de lo irreal onírico, aunque en su origen siempre se refieren a realidades específicas:

Certainly, horror films connect with our profound and subconscious need to deal with the things that frighten us. In the way they work upon us, films are much like dreams, and horror films are like nightmares. Some horror films deal with our fears more directly than others, but in general, horror films speak to

our subconscious and —as do our dreams— deal with issues that are often painful for us to deal with consciously and directly.

[...] If dreams are personal, then films —offering a shared rather than solitary experience— are social, produced for a large audience and screened in a public place where one can be aware of the responses of others. Horror films speak, therefore, to shared fears, to a culture's anxieties [Derry 2009: 21-22].

¿Y no es este primer paisaje de arranque del documental una clara referencia, igualmente, a las modernas nociones de la distopía? Adrián Curiel Rivera, parafraseando a Gregory Claeys dice:

Lo primero que evoca la palabra *distopía* en el imaginario popular son imágenes de ciudades sumergidas, de cadáveres agusanados, de edificios en ruinas, de desiertos sembrados de carcasas de animales, máquinas abandonadas y torres de basura tóxica [...] La distopía con frecuencia linda con lo postapocalíptico [Curiel 2018: 6].

Esta yuxtaposición de referencias (misterio, suspenso, cine de horror, cine distópico) no hace sino señalar la contemporaneidad de la obra por su difícil clasificación y, ciertamente, por su complejo vínculo con la práctica documental. Se trata de formas múltiples que convergen en el *incipit*² para problematizar los vínculos entre la ficción como recurso y el impulso por definir una realidad tan peculiar y vigente.

Así, la sensación de escalofrío que García declara es reconstruida por medio la esta multiplicidad de géneros y con la utilización particular de formas cinematográficas que involucran espacio, tiempo, personaje, encuadres, los cuales terminan convirtiéndose en el sustrato o esencia de la realidad aludida.

Si los puntos de contacto con las referencias señaladas son posibles desde las nociones de la develación de una verdad perturbadora, los espacios inviables para la vida en común, la construcción de la dualidad de víctimas y victimarios, la imposibilidad de hablar directamente de hechos traumá-

² Nos apegamos a las propuestas de la teoría del *incipit* clásica en el análisis textual, según la cual en el inicio de todo texto se articula, se codifica, una primera interpretación temática, semántica, simbólica e ideológica [Amoretti 1983: 145]. Barthes apuntaba que el conjunto de datos reunidos en el inicio de un texto establece un sistema informativo, cuya conformación es un paradigma de repetición como secuencia que da sentido al resto de la obra [1974: 62].

ticos y, en general, de la ruptura de la vida social; son probablemente dos características del concepto de distopía las que mejor señalen el origen y el rumbo del texto:

[e]n primer lugar, una distopía debe referirse en última instancia al poder y sus complejos entramados. En segundo, debe aludir a las circunstancias histórico-sociales desde donde el lector o el espectador contempla la obra distópica [Curiel 2018: 6].

Ciertamente, la distopía se proyecta en el futuro. Sin embargo, en el texto de García esta norma es transgredida para situar a los personajes y a los espectadores en el presente. Desde esta ruptura, el texto se convierte en un testimonio alarmante, tanto por su actualidad como por la negación simultánea y oscilante de los dispositivos de la ficción. La tensión narrativa que se alcanza en el *incipit* es el producto de una intensa voluntad de apropiación de la realidad trastrocada.

El corte abrupto que finaliza con la entrada a la población [Betzabé 2015: 04'50''] se completa con la ausencia completa de sonido, un fundido a negro y la presentación del título del documental. Este corte abre un espacio estratégico en la narración, ya que antecede al material filmado desde el corazón del poblado. Su relevancia no sólo radica en el cambio de recursos cinematográficos, sino también en el título, su paradoja y actualización.

La frase “Los reyes del pueblo que no existe” resalta lo colectivo, cuyo rasgo semántico destaca el privilegio de un sistema jerárquico: “los reyes”. Esta colectivización es disruptiva, ya que trastoca la idea de la monarquía como forma social y de gobierno centrada en una persona, aquí no hay un único rey, todos lo son. De igual manera y como producto del paisaje devastado que observamos en la secuencia de inicio, la noción de víctimas aparece revertida: se identifica a sus personajes en una posición de preeminencia. Este redefinido grupo social aparece como resistente a las formas cinematográficas con las que se nutrió el arranque del filme, donde la catástrofe, el temor y el fracaso anunciaban el destino de los personajes/habitantes. Además, se transforma el espacio habitual donde se ejerce la monarquía, no se trata de un reino, sino simplemente de un pueblo, donde todos se igualan en la categoría de “reyes”. Sin embargo, la reversión no es total, pues la existencia del espacio/reino es negada en el título “no existe”. Ese pueblo que “no existe”, como espacio, bien puede ser explicado desde el concepto contemporáneo de los llamados no lugares. Marc Augé afirma tajantemente: “[El] no lugar es lo contrario de la utopía: existe y no postula ninguna sociedad orgánica” [Augé 1992: 114]. Y precisa primero oponien-

do, luego relativizando las cualidades del lugar y las de su aparente oposición, tal como las conocemos:

Si un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico, definirá un no lugar [...] Agreguemos que evidentemente un no lugar existe igual que un lugar: no existe nunca bajo una forma pura; allí los lugares se recomponen, las relaciones se reconstituyen; las “astucias milenarias” de la invención de lo cotidiano y de las “artes del hacer” de las que Michel de Certeau ha propuesto análisis tan sutiles, pueden abrirse allí un camino y desplegar sus estrategias. El lugar y el no lugar son más bien polaridades falsas: el primero no queda nunca completamente borrado y el segundo no se cumple nunca totalmente: son palimpsestos donde se reinscribe sin cesar el juego intrincado de la identidad y de la relación [Augé 1992: 84].

El título *Los reyes del pueblo que no existe* acepta y genera toda una serie de afirmaciones y contradicciones en el mínimo espacio de su textualidad. Parece obviar lo que el referente extratextual sí conserva: San Marcos como un pueblo que “ya no existe”, por lo menos no en los términos históricos que lo definían antes de la inundación y la huida de sus habitantes. En ese “pueblo que (ya) no existe” se retienen las nociones de resistencia, sedimentación y acumulación, es el “palimpsesto” intrínseco a toda obra de arte, tal y como lo propone el mismo Marc Augé cuando habla de la modernidad artística: “[L]a modernidad en arte preserva todas las temporalidades del lugar, tal como se fijan en el espacio y la palabra” [Augé 1992: 82].

La tercera secuencia [Betzabé 2015: 04'57''] inicia con una larga toma del cielo nublado, anunciando la inminente tormenta. Los pájaros atraviesan rápidamente la pantalla, mientras la banda sonora envía los primeros signos de la presencia humana nativa: un golpeteo regular de una hacha o un machete contra un objeto de madera —después veremos que es un troco— se une a los eventuales truenos de la próxima lluvia. Esta decisión narrativa, donde se superpone la vida natural con pequeños gestos auditivos de lo humano, señala las interdependencias que sólo pueden ser construidas por efecto del poblado en aparente abandono. Es la naturaleza la que asume una mayor relevancia y define lo cotidiano. Asimismo, el espacio se construye con referencias a lo alto y lo bajo, a lo cercano y lo profundo: son las coordenadas de un lugar problematizado que se debate entre la inexistencia, los escombros y las nuevas semantizaciones que esos remanentes alcanzan.

La primera imagen terrestre en esta secuencia (fotograma 2) confirma la división entre tierra y agua, al crear la dualidad cohabitante de lo real y

su distorsión enigmática, latente e invasiva; aunque ahora ya aparecen las fronteras entre lo acuático y lo terrestre: desde el agua la cámara filma la ribera, que es en realidad parte del poblado. La toma panorámica mantiene la distancia que estableció desde el inicio, con lo que se reafirma el testimonio, la mirada de quien ha llegado desde fuera. Es en esta línea entre la consistencia del suelo y la liquidez de las aguas, donde localizamos a un hombre en su intento por mantener la viabilidad del ambiente: desbroza y quita restos de arbustos secos mientras se llena el espacio con los ecos de su labor. Esta acción contrasta no sólo con las aguas demasiado próximas, sino con el fondo de la imagen —casas tapiadas o derruidas, calles ocupadas por animales sueltos y una sensación general de abandono. Más que buscar una gran amplitud de las tomas, lo que la cámara muestra es la profundidad de campo, con lo cual reconstruye un espacio que evoluciona hacia el interior.



Fotograma 2: García, Betzabé [2015: 05'35''].

Otro elemento significativo aquí es precisamente el hecho de que esas casas estén clausuradas, cerradas, mientras que en la secuencia de llegada las construcciones se muestran despojadas de puertas y ventanas, como si la partida fuera un acto sin regreso; las casas del interior —pertenecientes a una capa social de mayor poder adquisitivo— aparecen tapiadas. Se trata de dos maneras de inhabilitación, la primera que asume una partida definitiva; y la segunda, donde se sugiere un posible regreso.

Esta secuencia mezcla tomas de las casas de la población con tomas de la pareja Pani y Paula, realizando sus actividades diarias. Mientras la pareja se dedica a la producción de tortillas, sus animales domésticos son captados circulando libremente en las calles y un burro aparece en estado de celo. Esta aparente cotidianidad laboral se instala como una sinrazón: ¿por qué o para quién se producen las tortillas? Sólo se puede adivinar que sus clientes forman parte de esas presencias oscuras que orbitan alrededor del pueblo y de las cuales poco se dirá de manera expresa.

Betzabé García intenta capturar la realidad de esta población mediante una variada y compleja propuesta cinematográfica, recogiendo testimonios y proponiendo imágenes de vida cotidiana en este lugar de excepción:

Los reyes del pueblo que no existe cuenta la vida de tres familias que se quedaron a vivir en San Marcos, un pueblo que quedó parcialmente inundado. Las tres familias se quedaron por tres motivos distintos: Pani el tortillero, después de hacer tortillas para sus animales dedica su tiempo libre para cortar la maleza de la plaza y pavimentar las calles. Jaimito y Yoya de vivir en una casa de “palo”, se pasaron a vivir a la casa más grande del pueblo. Miro todos los días le lleva tortillas a una vaca que quedó atrapada en una especie de isla y que espera que el agua baje para poder salir [Betzabé García, entrevista por Pedrortega 2015].

Esa cotidianidad es contruida con secuencias que van narrando, al mismo tiempo, la excepción y la excepción como cotidianidad. Por ejemplo, una vaca atrapada en un islote por efectos de la inundación es cuidada por Ramiro, mientras también se hace responsable de sus ancianos padres, quienes no quieren dejar el lugar; Pani y Paula elaboran una gran cantidad de tortillas e intentan reparar los estragos de la inundación y conservar de manera meticulosa la iglesia del pueblo; Yoya y Jaime, esposos desde hace 38 años, no parecen aspirar a más de lo que han conseguido: tras la partida de la mayor parte de los antiguos habitantes del pueblo, dejaron su humilde hogar para ocupar la casa más grande del pueblo que ahora está deshabitada, mientras continúan sin cesar sus interminables y cariñosas disputas.

Las tres familias cuentan historias diferentes y, al mismo tiempo, convergen en la preservación de tradiciones y en el cumplimiento de los deberes en los que se formaron. En este sentido, siguiendo a Marc Augé, el San Marcos de la narración, a pesar de su devastación, no es la negación de lugar: “[E]l lugar se cumple por la palabra, el intercambio alusivo de algunas palabras de pasada, en la connivencia y la intimidad cómplice de los hablantes” [Augé 1992: 83]. Es en esta atmósfera periférica, en estos espacios

de excepción, donde “transitan palabras e imágenes que reencuentran su raíz en los lugares todavía diversos donde los hombres tratan de construir una parte de su vida cotidiana” [Augé 1992: 112].

En esta microsociedad los contrastes se reproducen constantemente. Por una parte no deja de ser un espacio diezmado, pero vital, con una historia propia; por otra, surge un posicionamiento casi existencial en sus pobladores, donde destaca la ruptura con las exigencias previas a la inundación y, como consecuencia, la relajación es la marca de su día a día. Su vida es simple y sus testimonios dan cuenta de haber encontrado una cotidianidad refrescante, en medio de la destrucción del entorno; de alguna manera se encuentran en un “no lugar” que es al mismo tiempo “su lugar”:

[...] el espacio del no lugar libera a quien lo penetra de sus determinaciones habituales [...] Objeto de una posesión suave, a la cual se abandona con mayor o menor talento o convicción, como cualquier poseído, saborea por un tiempo las alegrías pasivas de la desidentificación y el placer más activo del desempeño de un rol [Augé 1992: 106].

Betzabé García reconoce que en el proceso de filmación son los habitantes quienes terminan cuestionándola. Estas maneras simples de existencia, esas estrategias del día con día para solucionar los peligros que los circundan resultan ejemplificadoras. Es posible asumir que de este descubrimiento haya surgido el título del documental. Así, el mirar al otro paradójicamente desemboca en una intensa pregunta sobre aquel que ejerce la mirada, como si el objeto escudriñado tuviera una capacidad espectral y reflejante al mismo tiempo. Es decir que el lente de la cámara no sólo enfoca a los objetos, sino que se narra a sí mismo, en este caso, a la directora misma. Al respecto, en la entrevista que Betzabé da a Pedror Ortega, declara:

[U]no de los retos más difíciles del documental fue plantear el miedo que viven los que habitan todavía San Marcos. Hay una calma latente, se escuchan disparos pero nadie dice nada, nadie escucha nada. Toda la película vive una atmósfera que se plantea como la inundación, hay una fuerza maligna que acecha el pueblo pero no sabemos qué es, poco a poco te cuentan murmurando que tienen miedo, miedo a la muerte, miedo a que tumben la puerta a balazos. Pani después de que armados balearan su camioneta, en lugar de irse de San Marcos que es lo que yo hubiera hecho, tomó el evento como una especie de milagro ya que salieron con vida y desde entonces arregla el pueblo todos los días un rato por la tarde. “En la vida no hay agarraderas, estamos flotando en el universo” y su agarradera es cortar la maleza de un pueblo que se ve destinado al entierro

pero que revive y late con fuerza cada vez que la tortillería funciona [Betzabé García, entrevista por Pedror Ortega 2015].

Entonces el documental pasó de ser “un documental de las víctimas de la inundación” a uno “mucho más existencial donde están en juego las decisiones que toman cada uno de los personajes, y que me llevaron a preguntarme ¿qué hago aquí en San Marcos? ¿qué hago aquí en esta vida?” [Betzabé García, entrevista por Pedror Ortega 2015].

En *Los reyes del pueblo que no existe* el grupo familiar aparece como la unidad mínima que se mantiene, ya sea en los vínculos de la pareja — Yoya y Jaime y Pani y Paula— o en los hijos que cuidan a sus mayores. Cuidar la siembra y los animales para garantizar la alimentación resulta su objetivo económico principal, sin pretender ningún tipo de acumulación o riquezas. Su religiosidad resalta en la limpieza y el cuidado constante de la iglesia de San Marcos.

¿Cómo entender los testimonios de las últimas tres familias que habitan San Marcos?, ¿cómo pueden estos habitantes reconocerse en un mundo globalizado, territorializado, cuando ni siquiera pueden alcanzar el estatuto oficial de locales, por su evidente fragilidad espacial? Desde las huellas últimas de una población que dejó de ser para el orden oficial ¿es posible encontrar mínimas voces renovadas por la tenacidad? ¿O, quizás, atestiguar sólo las resonancias que anteceden a un fin radical?

Betzabé García convivió con los afectados por cinco años, durante los cuales fue testigo de las estrategias de represión estatal —se calcula que fallecieron más de 40 personas. Este sometimiento obligó “alrededor de 800 familias” a dejar este pueblo y otros de la zona. La comprometida convivencia del equipo de producción se manifiesta en la naturalidad con la que se realizan las preguntas, sobre todo, con la ruptura parcial de la ley del silencio. *Los reyes del pueblo que no existe* es un filme sobre la memoria de la vida cotidiana de un pueblo pequeño mexicano y sobre la verdad dicha de soslayo, dicha entre dientes, murmurada o enmascarada. Se trata de la verdad de la extrema violencia del Estado y del narcotráfico con el que se convive. Aquí, el pasado puede ser dicho como placebo, aunque el presente aparece clausurado, indecible en su totalidad por el temor a represalias. Betzabé García afirma quizá con demasiada inocencia: “La reconstrucción existe, sólo se necesita memoria” [Ponce 2017].

Durante la filmación la violencia aparece, se sugiere, se cuele inevitablemente: en los disparos que se quiere confundir con fuegos de artificio y en la toma lejana a un vehículo típicamente usado por las bandas criminales. El miedo se convierte, asimismo, en un recuerdo persistente. Es esta

utilización del pasado la que configura un posible encierro terminal y una clausura del futuro para este espacio, la búsqueda sólo está enfocada en el regreso y no se plantean acciones o posibilidades futuras. Ramiro sentencia: “No hay tráfico de gente. No hay gente” [García 2015: 59:17]. La violencia devora la noción de mañana. Formalmente, el encierro en este espacio abierto se obtiene con imágenes que determinan el aquí y el allá. Y, simultáneamente, esas imágenes perfilan el intransitable campo de lo desconocido, donde monstruos, espectros, narcotraficantes y el Estado acechan. La mínima vida social e individual que restan aparecen suspendidas en la espera de una renovación o de la llegada del final definitivo.

En la penúltima imagen de *Los reyes del pueblo que no existe*, Betzabé García propone la noción de espera o aplazamiento en la vida de los pobladores de San Marcos como colofón de su historia. La toma los muestra en medio de las simbólicas penumbras de la noche, paradójicamente, disfrutando de sus conversaciones. La esperanza está presente gracias a la tenacidad de sus escasos habitantes por preservar su forma de vida y seguir arraigados a su pueblo.

Los reyes del lugar que no existe tienen como marco y punto de partida la llamada “Guerra contra el narcotráfico”, emprendida por el presidente Felipe Calderón Hinojosa, durante su catastrófico mandato (2006-2012). Este periodo trágico, que se ha extendido y ampliado hasta la actualidad, se caracteriza por la radicalización de la violencia, como base del sistema económico imperante, el cual ha permeado todas las estructuras de la sociedad, en lo que Sayak Valencia ha denominado “capitalismo *gore*”.³

La violencia representada no sólo responde a decisiones estéticas o funciona como efecto de las narraciones para impactar al espectador. La violencia atraviesa los componentes simbólicos y culturales, también como formas derivadas de la política y economía neoliberal. Estas exacerbaciones inciden directamente en las representaciones y problemáticas identitarias en constante movimiento.

³ “Tomamos el término *gore* de un género cinematográfico que hace referencia a la violencia extrema y tajante. Entonces, con capitalismo *gore* nos referimos al derramamiento de sangre explícito e injustificado (como precio a pagar por el Tercer Mundo que se aferra a seguir las lógicas del capitalismo, cada vez más exigentes), al altísimo porcentaje de vísceras y desmembramientos, frecuentemente mezclados con el crimen organizado, el género y los usos predatorios de los cuerpos, todo esto por medio de la violencia más explícita como herramienta de necroempoderamiento. [...] La crudeza en el ejercicio de la violencia obedece a una lógica y unas derivas concebidas desde estructuras o procesos planeados en el núcleo mismo del neoliberalismo, la globalización y la política” [Valencia 2012: 15-17].

Desde el título, el documental de Betzabé García ya vehicula las nociones de vestigios espaciales y la disolución del ser y el estar. La imagen que se ofrece podría ser reflexionada desde la propuesta de las identidades líquidas postmodernas. “En la vida todos estamos flotando en el universo”, afirma uno de los habitantes de San Marcos, ampliando exponencialmente la situación actual. Son los cuerpos físicos, individuales o sociales, los que padecen una resimbolización que los expone a existencias donde las referencias concretas se diluyen. Así, la concepción de Zygmunt Bauman sobre la modernidad podría encajar con las representaciones ofrecidas en los filmes:

[La] modernidad se vuelve “líquida” en el transcurso de una “modernización” obsesiva y compulsiva que se propulsa e intensifica a sí misma, como resultado de la cual [...] “ninguna de las etapas consecutivas de la vida social puede mantener su forma durante un tiempo prolongado” [Bauman 2013: 17].

Los reyes del pueblo que no existe acierta al representar situaciones donde se movilizan y/o excluyen cuerpos sociales, los cuales buscan maneras de definirse desde sus renovadas posiciones periféricas. Las formas de exclusión social no resultan un fenómeno emergente, lo que ahora pudiera llamar la atención es su incidencia, su intensidad y sus reiteraciones sistematizadas. Desde esta perspectiva, sólo quedaría esperar un incremento de esta dinámica, por lo tanto, una mayor disolución de los términos “individuo” y “espacios de vida”:

Si los no lugares son el espacio de la sobremodernidad, es necesario explicar esta paradoja: el juego social parece desarrollarse fuera de los puestos de avanzada de la contemporaneidad. Es a modo de un inmenso paréntesis como los no lugares acogen a los individuos cada día más numerosos [Augé 1992: 114].

Así, el San Marcos de Betzabé García se conforma como lugar singular, anómalo, donde se aceleran las influencias de las políticas económicas y sociales coercitivas, donde, al mismo tiempo, se expresan estrategias de resistencia, aunque sin probar todavía su efectividad. Este espacio simbólico parecería que se replicará de manera cada vez más frecuente en corto plazo.

Las migraciones y movilidads que redefinen los territorios, las circulaciones inéditas o las resistencias a estas movilidads, el surgimiento de lugares invisibles o negados, el no-lugar como forma de habitación sin huella fija, propiciatorio para cualquier exceso, y quizá redención, todas éstas, son algunas de las constantes que se replican en la obra cinematográfica de Gar-

cía y en la realidad concreta de México. Los sinsentidos, las paradojas y la mutación-degradación son procesos generalizados; ciertamente confirman la reflexión de Giorgio Agamben: “El estado de excepción señala un umbral en el cual lógica y *praxis* se indeterminan y una pura violencia sin *logos* pretende actuar un enunciado sin ningún referente real” [Agamben 2004: 83].

No hay duda que son la violencia del Estado y la violencia surgida por la acumulación o ausencia de riqueza los elementos claves para comprender una profunda transformación social, cultural e identitaria, asimismo, no debemos obviar las prácticas del narcotráfico como un elemento crucial que juega un papel cada vez más importante en todos los ámbitos de la vida social, económica y simbólica. De manera particular, queremos resaltar cómo esta violencia incide en una nueva percepción de territorio, el cual se concretiza en el concepto de “plaza”, superpuesto a la estructuras convencionales de gobierno:

[...] el concepto de plaza ha jugado un papel casi mítico en la literatura sobre el comercio ilegal de drogas en México. [...] [L]a plaza sería un ámbito territorial sobre el que algún individuo o un grupo de personas mantienen el monopolio de la actividad de producción y comercio de drogas en estrecha colaboración con las autoridades policiales en la zona, que son las que les otorgan esa licencia temporal a cambio de una cantidad fija o variable de dinero y otros activos inmateriales [Resa 2003].⁴

Así, los mapeos están inconclusos, son imposibles o se redefinen continuamente. Sus habitantes aparecen sólo como pulsaciones intermitentes. Los conceptos como ciudadanía y solidaridad son vestigios de ideas que nunca acaban de completarse, dando paso sólo a nuevos enfrentamientos a territorios inhabitados y personas poco viables.

⁴ Y continúa la cita: “La sucesión como arrendatario de una plaza sería un periodo de extremada violencia ya que diferentes empresas de drogas se enfrentarían hasta que una de ellas alcanza la preeminencia monopolista. Aunque existe un repertorio más amplio de instrumentos para alcanzar la cúspide, la violencia es el más importante dentro de la confrontación porque el acceso al monopolio se produce, sobre todo, a través de la eliminación física o la intimidación de posibles competidores. Es la aplicación al comercio ilegal de drogas en México del concepto de territorialidad de la mafia ítalo-americana” [Resa 2003].

REFERENCIAS

Agamben, Giorgio

2004 *Estado de excepción. Homo sacer, II, I.* Adriana Hidalgo editora. Buenos Aires.

Amoretti H., María

1983 Comenzar por el comienzo o la teoría de los incipi. *Portal de Revistas Académicas, Revista Filología y Lingüística*, Universidad de Costa Rica. Costa Rica. <<http://www.revistas.ucr.ac.cr/index.php/filyling/article/view/16135/15584>>. Consultado el 23 de febrero de 2016.

Anónimo

s/f Presa Picachos (Sinaloa). *Grieta. Medio para armar*. <<https://www.grieta.org.mx/index.php/proyectos-hidricos/presa-picachos-sinaloa/>>. Consultado el 26 de enero de 2024.

Augé, Marc

1992 *Los no lugares. Espacios de anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa. Barcelona.

Barthes, Roland

1974 *¿Por dónde empezar?* Tusquets. Barcelona.

Bauman, Zygmunt

2013 *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica. México.

Cañedo-Cáarez, Sibely y Juan Manuel Mendoza-Guerrero

2017 Desplazamiento forzado y empoderamiento femenino: el caso de la presa Picachos en el sur de Sinaloa, México. *El Ágora USB*, vol. 17, N° 2 (julio-diciembre). <<https://www.redalyc.org/journal/4077/407755356002/movil/>>, págs. 370-386>. Consultado el 26 de enero de 2024.

Curiel Rivera, Adrián

2018 La distopía literaria. *Revista de la Universidad de México: Utopías y distopías*, noviembre. <<https://www.revistadelauniversidad.mx/download/fd8412ab-60fe-4358-899b-1a03f11dbb69?filename=utopias-y-distopias>>. Consultado el 9 de marzo de 2023.

Derry, Charles

2009 *Dark Dreams 2.0: a Psychological History of the Modern Horror Film from the 1950s to the 21st Century*. McFarland & Company, Inc., Publishers. Carolina del Norte.

García, Betzabé

2011 *Venecia, Sinaloa*, Betzabé García (dir.). Centro de Estudios Cinematográficos CUEC- UNAM – CUEC. México [Documental]. <<https://www.youtube.com/watch?v=Y4WKmhJti4U>>. Consultado el 15 de febrero de 2023.

2015 *Los reyes del pueblo que no existe*. Betzabé García (dir.). Ruta 66, Venado Films. México [Documental].

2016 *Unsilenced*. Betzabé García (dir.). *The New York Times*. México [Documental].

Hernández, Lizbeth

2017 El pueblo que sobrevive bajo las aguas. *El financiero*. <<https://www.elfinanciero.com.mx/after-office/el-pueblo-que-sobrevive-bajo-las-aguas/#:~:text=Tras%20la%20mala%20planeaci%C3%B3n%20gubernamental,viejas%2C%20Copales%20y%20El%20Placer.>>. Consultado el 19 de enero de 2024.

Pedror Ortega

2015 Betzabé García: Los reyes del pueblo que no existe. *FilmArte. Revista sobre #CineArtesanal*, 1, 29 agosto.

Ponce, Armando

2017 Se estrena el documental “Los reyes del pueblo que no existe”. *Proceso*, 27 de marzo, Cultura. <<https://www.proceso.com.mx/cultura/2017/3/27/se-estrena-el-documental-los-reyes-del-pueblo-que-no-existe-181211.html>>. Consultado el 9 de marzo de 2023.

Resa Nestares, Carlos

2003 El comercio de drogas y los conceptos míticos: la plaza. *Nota de investigación. El comercio de drogas ilegales en México*. <<https://www.casede.org/index.php/biblioteca-casede-2-0/crimen-organizado/narcotrafico-y-drogas/219-el-comercio-de-drogas-y-los-conceptos-miticos-la-plaza/file#:~:text=Resumiendo%20mucho%2C%20la%20plaza%20ser%C3%ADa,temporal%20a%20cambio%20de%20una>>. Consultado el 15 de febrero de 2023.

Rodríguez, Carina

2014 *El género de terror en las series de televisión digitales argentinas*. XII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIC), Universidad Pontificia Universidad Católica del Perú. <<https://congreso.pucp.edu.pe/alaic2014/wp-content/uploads/2014/11/GT11-Carina-Rodr%C3%ADguez.pdf>>. Consultado el 9 de marzo de 2023.

Valencia, Sayak

2010 *Capitalismo gore*. Melisuna. México.

Zavala, Lauro

2023 *El suspenso narrativo*, Serie: *Visualizaciones XXXVI: Del cuento policíaco al cine contemporáneo*. Chasque.net <<http://www.chasque.net/frontpage/relacion/0010/visualizaciones.htm>>. Consultado el 9 de marzo de 2023.

Entre la luz y la envidia: aproximaciones al mundo de los *mēfi*

Daniela Peña Salinas*

COORDINACIÓN NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA-INAH

Carlos Arturo Hernández Dávila**

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA (ENAH)

RESUMEN: *En la Sierra de las Cruces y Montealto, en el Estado de México, el Divino Rostro es una divinidad fractal que habita en cinco cerros sagrados, conocidos como “rosario”. Dador de la vida y las semillas, esta divinidad recibe mantenimiento y sustento de “sus cuerpos”, conocidos como los mēfi (trabajadores), los cuales son elegidos mediante el rayo y quedan atrapados entre la ira de Dios y la envidia de los humanos.*

PALABRAS CLAVE: *Sierra de las Cruces y Montealto, mēfi, Divino Rostro, chamanismo otomí, envidia.*

Between light and envy: Approaches to the world of the Mēfi

ABSTRACT: *In the Sierra de las Cruces and Montealto, in the State of Mexico, the Divine Face is a fractal divinity that lives in five sacred hills, known as “rosario”. Giver of life and seeds, this divinity receives maintenance and sustenance from “their bodies”, known as the mēfi (workers), which are chosen by the lightning and are trapped between the wrath of God and the envy of others humans.*

* daniacps@gmail.com

** crucesymontealto@gmail.com

KEYWORDS: *Sierra de las Cruces y Montealto, mēfi, Divino Rostro, otomí shamanism, envy.*

Quien vive de combatir a un enemigo,
tiene interés en que éste siga con vida.
[Nietzsche 1996:537].

1. ¿PROFETAS O SACERDOTES?

Este ensayo discurre por la revisión del mundo de los *mēfi*¹ como el cimientito de una verdadera “epistemología del saber tradicional” [Déléage 2009], de carácter otomí en la Sierra de las Cruces² y Montealto en el Estado de México, tal como es vivido y ritualizado entre los miembros de las Asociaciones del Divino Rostro que peregrinan al “rosario” —un circuito de cinco cerros-santuario donde una fraternidad de Cristos tiene sus casas, sus bodegas de nubes y sus trojes— en el que se resguarda “la semilla” que da vida a la gente, donde “tira y levanta” (enferma y cura) a sus “árboles, palomitas y corderos”, como esta divinidad fractal se refiere a los seres humanos.

Es en los cinco cerros dichas entidades divinas (son personificación del *rayo*) reciben el mantenimiento por parte de los *mēfi*, quienes fueron electos de las comunidades, mediante el mismo *rayo*, la enfermedad o el infortunio. En esta sierra, tan rural como urbana, los *mēfi* reconocen que el “rosario” configura el cuerpo de Cristo crucificado; los puntos son los cerros de la Campana, la Verónica, el Pocito de Ayotuxco, Huayamalucan y el Cerrito de Tepexpan, distribuidos entre los municipios de Ocoyoacac, Huixquilucan, Lerma y Jiquipilco, todos en el Estado de México.

Los *mēfi* son “agarrados” contra su voluntad. Esta elección es, en toda regla, un acto de rapacidad. El Divino Rostro “primero es cazador, cuando

¹ Los *mēfi* son los especialistas rituales otomíes de la Sierra de las Cruces y Montealto. Su nombre otomí se traduce como “trabajador”.

² Esta sierra es un conjunto orográfico enclavado dentro del Eje Neovolcánico Transversal, en el Altiplano Central de México y se erige como un espinazo montañoso que separa los valles y cuenca de México y Toluca, en una trayectoria que corre de norte a sur, siendo su punto más austral el municipio de Huitzilac, en el Estado de Morelos, desde donde se extiende hacia el norte hasta llegar a Jilotepec. En su discurrir, la Sierra atraviesa una veintena de municipios del Estado de México y hasta cuatro alcaldías de la Ciudad de México.

por el rayo atrapa a alguien para que lo sirva, pero luego es el buen pastor que cuida a sus corderos”, refiere Irene Barranco, *mēfi* de Ameyalco [comunicación personal, 1 de enero de 2016, Cerro de la Campana, Huixquilucan, Estado de México]. Pero, tal y como hemos señalado en otros espacios [Hernández 2016; Hernández *et al.* 2021], el Divino Rostro no es el único existente no-humano con apetitos predatorios, por ejemplo, la dueña del agua (*Minthe-Serena-Mantezuma*) suele tomar forma de una mujer blanca o mestiza que cautiva y ahoga a los hombres desprevenidos que se acercan al manantial en la “mala hora” (mediodía, la hora de los encantos). El cuerpo de estos ahogados, se dice, asegura que el agua no cesará de manar. Igual de rapaces son los malos aires, el arcoíris, los difuntos, las brujas nocturnas, el *sincuate* que roba la leche de las recién paridas, así como algunos santos que suelen castigar a sus inconstantes devotos, todos estos existentes buscan algo de lo que carecen: el cuerpo que los humanos sí poseen. En esta lógica, uno de los predadores por excelencia es también el *mbæhe*, es decir, el no-indio, blanco o mestizo, siempre sediento de hurtar la fuerza vital de los otomíes mediante el trabajo, así como sus tierras, bosques y reservas hídricas³ [Hernández *et al.* 2021].

Además de estos peligros, los otomíes deben aprender a cuidarse del riesgo que entraña la envidia, de la cual derivan las más complejas afecciones humanas. En esta cadena cinegética, sólo el *mēfi* se erige como un elemento indefectible en la gestión de la misma, no sin posibles consecuencias fatales para él mismo. ¿Cómo trabajan los *mēfi*?, ¿son profetas o sacerdotes? Nosotros sostenemos que no actúan con una función u otra, su acción ocurre más bien en el cruce entre una “trayectoria chamánica profética” y otra “sacerdotal”. Tan víctimas como victimarios, tan especialistas ceremoniales como carismáticos portadores del oráculo, los *mēfi* se saben confrontados al interior de sus propias asociaciones —por sus pares, a los que denominan “compadres”) y al exterior, especialmente por los sacerdotes católicos o los pastores evangélicos, ambos unidos en su lucha contra la “idolatría” de los *mēfi*. Este doble circuito de desavenencias parece intacto en el tiempo, al menos desde la época colonial.

En efecto, tan sólo unos días antes de cerrar este texto, nos encontrábamos acompañando a los *mēfi* de los pueblos de San Miguel Ameyalco, San Francisco, La Concepción Xochicauatla en Lerma y de San Pedro Abajo en

³ Durante la pandemia por COVID-19, el *mbæhe* se presentaba en los pueblos en forma de médico o enfermera, en busca de gente para exterminar, no sin antes despojarla de grasa o líquido de rodillas, tal y como se reportó en otras regiones de México y América Latina.

Temoaya, comunidades de gran raigambre otomí, con motivo de la celebración de la fiesta grande de la asunción de la Virgen María al cielo (14-16 de agosto del 2022). Al amanecer del último día, nos apersonamos con ellos (hombres y mujeres) en el borde oriental del cerro de La Campana, en un desfiladero donde se encuentra una pequeña cueva llamada “la troje”; ahí será enterrada la *mixa*: un conjunto de dones que se compone por tamales de diversos tamaños, hierbas curativas, pan, naranjas, plátanos, barras de chocolate, perillas (flores de plátano), un pollo frito y una “torta” que se prepara con carne de pescado o rana envuelta en huevo. La continuidad y persistencia de la estructura de la *mixa* —también llamada “el mandadito” o “el regalo”— parece confirmarse no sólo con observaciones realizadas en el presente, sino con las anotaciones y denuncias de algunos curas contra estas idolatrías nutricias de los otomíes, como la que presentó, ante el arzobispado de México, el cura de Huixquilucan en 1767, cuando señala:

Le consta que los naturales de dichos barrios se emplean en abusos y supersticiones, pues ha visto en un hoyo en la iglesia de Texcaluca donde ponen tamales, naranjas, gallinas, flores, chocolate, tepache, aguardiente y muñecos, así como en las cumbres del cerro de san Bartolomé y de san Francisco. Y que sabe que en un capulín que está a la salida del barrio de san Martín hay una cueva y otras más en el cerro del mismo barrio, además de un altar donde estaba una cruz de tejamanil, y en el dicho altar un muñeco a caballo con una trompeta en la boca y junto a él una malinchi [AGN 1767].

Se suele identificar estas acciones rituales como una entrega de ofrendas en contextos de ceremonias de fertilidad agrícola [Broda 2013a] y, en sentido estricto, esto es válido; los mismos participantes en las ceremonias sostienen que “suben al cerro con la *mixa* con el mandadito para el Divino Rostro para que luego él mande la lluvia” [Isidra Hernández, comunicación 24 de abril, Cerro de La Tablita, Temoaya, Estado de México]. Así como en el siglo XVIII, los otomíes de hoy mantienen la costumbre de subir con la *mixa*, la cual se preparan con suficiente antelación. Es fama que las ceremonias “grandes” en la cima de los cerros duran cuatro días, las fiestas fijas se celebran del 31 de diciembre al 2 de enero, con ocasión del año nuevo, y del 14 al 16 de agosto para celebrar la asunción de la Virgen María. En cambio, la fiesta de la Santísima Trinidad es movable y suele acaecer entre mayo y junio, por lo que es ordinario iniciarla el viernes y concluirla el lunes siguiente. Pero a este triduo se le debe agregar el trabajo oculto, realizado la tarde y noche anterior a la salida al cerro, tiempo cuando un grupo de mujeres molenderas y cocineras preparan los tamales, el pollo y la torta en los

mismos oratorios de linaje de cada asociación, donde se convierte, durante ese tiempo, en una suerte de “cocina del inframundo” [Figuerola 2014]

La cueva llamada “troje” se sella con abundantes pétalos de rosas rojas. “Son la sangre de Cristo, la que debe dar fuerza a la semilla y a la tierra para que se *glorie* —alcance la gloria— el maíz”, sostiene Maximiliano Calixto Maravilla, el *mēfi* mayor de San Miguel Ameyalco [comunicación personal, 15 de agosto de 2018, San Miguel Ameyalco, Estado de México]. Al concluir las tareas de mantenimiento, cuando todos regresan a sus pueblos para retomar sus oficios de amas de casa, comerciantes, albañiles o tejedoras, es altamente probable que, al amparo de lo incógnito del monte, los *mēfi* de otros pueblos suban al mismo cerro, desentierren la semilla y esparzan sobre ésta huesos de capulín o pétalos de flores blancas: “Ahí donde nosotros dejamos sangre, otros cabrones subieron a dejar hielo, granizo”, explica un *mēfi* de Huitzilapan. Esta acción —una verdadera declaración incógnita de guerra— inspira tanto el deseo de venganza como la permanente desconfianza y sospecha entre “trabajadores”. El mismo Maximiliano Calixto nos señaló que un par de cuervos con frecuencia revolotean sobre ellos a una distancia prudente cuando trabajan en las cimas: “Los envían *los otros*, los que trabajan lo negro, para vigilarnos. Al rato ellos sabrán qué hicimos y van a querer subir para deshacer nuestro regalo”, remata [[comunicación personal, 15 de agosto de 2018, San Miguel Ameyalco, Estado de México].

El circuito de rapacidades está a la vista y puede resumirse con la siguiente reflexión de un *mēfi*:

Dios es *corajudo* con nosotros, y la gente es envidiosa y también nos molesta mucho. De verdad, mucho sufrimos. Por eso, siempre que vamos a una salida, a un cerro para dar mantenimiento, decimos que vamos con *gusto/con armonía*, porque esa es la única forma que el Divino Rostro reciba nuestro trabajo. [Pascual Mendoza, comunicación personal, 7 de junio de 2015, San Francisco Xochicuautila, Estado de México].

Si algo supo con claridad, el *mēfi* Pascual Mendoza, fue vivir de manera constante entre el humor variable del Dios al que sirvió y el temor de la capacidad destructiva de la envidia (poderoso sentimiento, nido en lo más hondo del corazón humano). Según nos contó, al menos en seis ocasiones estuvo a punto de ser asesinado, si vivió para contarle fue gracias a que, en medio del monte, el Divino Rostro le sugería tomar atajos o cegaba momentáneamente a quienes pretendían arrebatarle la vida. Murió al inicio de la pandemia por COVID-19, en marzo del 2020.

La combinación de ambas violencias tiene como resultado que la existencia de estos hombres y mujeres se desarrolle bajo un riesgo constante, del cual ningún *mēfi* legítimamente “rayado” puede escapar. La hipótesis guía de nuestra investigación es simple: su chamanismo se encuentra atravesado por un sofisticado mecanismo predatorio de naturaleza dual que lo convierte en el destino de la ira y la violencia proveniente de los existentes divinos a los que entrega su cuerpo y del resto de la comunidad humana a la que sirve, en especial de su círculo más inmediato (otros *mēfi*). Este doble eje de violencia se explica en el discurso de quienes la padecen como una marca ineludible cuando demuestra su elección por parte de Dios: “Si a Cristo lo humillaron, lo corrían de los pueblos y lo perseguían hasta finalmente matarlo, ¿qué nos espera a nosotros, sus cuerpos?”, sostiene Andrés Terrazas, un anciano *mēfi* de La capilla, Huitzizilapan [comunicación personal, 1 de noviembre de 2016, La Capilla, Huitzizilapan, Estado de México].

Las fuentes históricas apoyan la relación potencialmente riesgosa y violenta entre el Divino Rostro y su cuerpo humano, cuyos desencuentros y reclamos se viven en el muy especial mundo de los sueños. En 1805, fray Benito María Moxo cita un testimonio recogido en Huixquilucan acerca de la ira de los *embuehes* (*mbæhe*), los **ídolos** de barro que representaban a las deidades ancestrales y visitaban en la noche a los curanderos, quienes intercedían por los enfermos:

[...] Aquellos indios veían a sus pretendidas deidades no como unos númenes benéficos y amigos de los hombres, sino como unos tiranos que exijan continuos y a veces penosos homenajes y sacrificios por su solo gusto y capricho. Los imaginaban armados con flechas envenenadas, que disparaba infaliblemente contra sus adoradores al menor descuido u olvido que éstos tuviesen. Su justicia era una pasión cruel que, como no se templaba nunca o casi nunca con la bondad y compasión, excluía el tierno y dulce amor y sólo producía un terror pánico y un miedo extremadamente servil.

Cuando un indio enfermaba o alguno de sus parientes, cuando peligraba la cosecha o experimentaba algún mal, se acudía al adivino para preguntarle sobre el porqué del enfado de los *embuehes*. Sólo se podía conocer este asunto por este medio de un adivino, quien lo escuchaba con gravedad y circunspección, para luego decirle que acudiera al día siguiente para conocer la respuesta. Al otro día y montando en cólera, le decía: “¿por qué vienes a consultarme? ¿debo yo acaso pagar tus delitos? Esta noche se me han aparecido en sueños los *embuehes* pero con rostro airado y con un duro látigo en la mano. En vano procuré calmar su furor. Como representaba yo tu persona y me esforzaba en ser tu medianero, **me trataron con extrema violencia. Me molieron a golpes, pasaron y**

volvieron a pasar sobre mi cuerpo, y se retiraron por fin dejándome tendido en cama y medio muerto; y me mandan a que te diga que todos tus males te sucedían porque no les llevabas flores, velas, tamales, incienso y otras ofrendas, como lo practicaron tus antepasados. También me dijeron que en caso de que no hagas lo que te piden te castigarán más hasta matarte a ti, a tus bestias, tus hijos” [Moxo 1999: 323].⁴

Un siglo después, el erudito y sacerdote católico, Ángel María Garibay Kintana, da cuenta de la ira de los dioses otomíes, a partir de los testimonios que recoge durante su paso como vicario de la parroquia de Huixquilucan, en las primeras décadas del siglo xx (2006). El “adivino” aludido por Moxo es sin duda el *mēfi*, en cuyo cuerpo se cebaba la cólera divina por culpa de la desmemoria [Garibay 1957].

2. TS'INGONI (EL RAYO): PENSAR POR FIGURAS

El Divino Rostro, su caballo, los *mēfi* y el *rayo* surcan el mismo cielo. Esta ligadura es una verdadera marca ontológica entre los otomíes de la región que ha sobrevivido con buena salud a lo largo de los siglos. Así lo demuestra el expediente 19 del volumen 79 del fondo de Bienes Nacional del Archivo General de la Nación de México (AGN), donde se refiere a una querrela entre los indios del pueblo de Huixquilucan (actual Estado de México) contra su cura beneficiado, el bachiller Ignacio Segura Troncoso, en el año de 1693. La arbitrariedad del cura en el cobro de aranceles, presionando a los indios al confiscarles sus sombreros, los abusos en obligarlos a sembrar sus tierras y en proveerle de molenderas que le hicieran tortillas, además de las peculiares formas de reprenderlos por su inasistencia a la misa — golpeándolos con el hisopo del agua bendita en la cabeza— y los pleitos con los alcaldes, a quienes le quitaba las varas de mando para azotarlos con ellas, fueron acciones que obligaron a la audiencia a poner preso al cura en la casa parroquial y que se llamaran testigos para dirimir el caso.

El cura también alegó en su defensa los agravios que recibió y expuso, por medio de sus testigos de descargo, la causa profunda por la cual los indios le aborrecían: la contumaz y escandalosa superstición que nublaba su razón, ensombrecía sus corazones y amenazaba sus almas.

Más allá de lo ofrecido por el expediente, en materia de los modelos de ejercicio del poder eclesiástico, las respuestas y estrategias de resistencia

⁴ Negritas nuestras.

indígena, en especial sobre este documento, nos ofrece un par de datos que el cura consignaba acerca de la muerte por *rayo* y sus efectos en la reincidencia intolerable de la superstición otomí. Un testigo del bachiller declara tener conocimiento:

[...] de que los indios del mismo pueblo de San Francisco [Ayotuxco] habían enterrado un indio en el cementerio de su autoridad, sin ser costumbre con viejos [y con riesgo] de que se lo comiesen los marranos u otros animales , y que el motivo fue haberlo muerto un rayo, y habiéndolo desenterrado [dicho bachiller] le halló lleno de flores y que el fiscal y otros muchos de los indios que estaban con coronas vigilando alrededor del cementerio se negaron a que le enterrasen en la iglesia, diciendo que los compañeros del rayo, a quien ellos llaman Ángel, vendrían a quemarla [AGN 1693: f.83].

El dato es inquietante. No sólo por el empeño del cura en desenterrar al difunto —cosa que causó el estupor de los indios—, sino por la breve descripción del ceremonial funerario, en el cual destacaban las flores para el cadáver del “rayado” y las coronas de flores que portaban quienes lo sepultaban. La determinación del pueblo por enterrarlo en el campo y no en el atrio de la iglesia se debía, según los interrogados, a que siendo ahora el “rayado” compañero del Ángel, es decir, un ángel él mismo, al enterrarlo en la iglesia —escondido— haría que sus compañeros, intentando rescatarlo, quemar el edificio; esto habla del poco respeto de los rayos-ángeles por cualquier cosa cuando se impide rescatar a uno de los suyos. El empeño del cura por desenterrar a los muertos o desamortajarlos se dio a partir cuando descubre que “iban muy abultados” y al examinarlos notó que los indios les colocaban ayates nuevos, coas o hachas, porque “trabajarían en el otro mundo”, sembrando o “acarreamo piedras”. Un exasperado bachiller halló en otro difunto, además de la ropa, “un *quimil* de tortillas y seis reales en la boca” [AGN 1693: 92 y 92v]. Volviendo al caso del “rayado”, otro testigo señaló que:

Cuando desenterraron al indio que mató el rayo tuvo noticia que lo halló *enrosado* y enterrado en el cementerio, y a dos indias con corona de flores, las hermanas del difunto y se llaman Angelina y Nicolasa. Y este testigo oyó repicar a el tiempo que los enterraron, y tuvo entendido que era una criatura y en tiempo del doctor Antúnez sucedió que mató otro rayo a otro indio y que lo enterraron de la misma manera, y con mucho repique y muchas flores, y habiendo llegado a noticia del dicho cura de los castigos, luego ahí en la puerta de la iglesia y ha oído decir que los dichos naturales están entendiendo que “el que mata un rayo

se va al cielo por compañero de San Gabriel, y que queda una de aquellas que se ponen las flores por sacerdotisas [AGN 1693: 93].

El “rayado” fue sepultado, cubierto de flores, además se le dio el trato de un hombre virgen o sin descendencia, como si de un niño se tratara; esto nos obliga a pensar en la relación entre el *rayo* y la infancia y las que se establecen entre los rayos, la lluvia, los *tlaloque* y los ángeles, como se aprecia en la obra de Glockner [2016]. Constatar la existencia de un linaje y un sacerdocio indígena, ligado al *rayo*, y la creencia que los humanos muertos por *rayo* son compañeros de los ángeles, fueran, para el cura, razones suficientes en consolidar su defensa ante la audiencia —la disciplina y correcciones, empleadas por él, eran de urgente aplicación entre los pueblos de su curato— en donde el demonio era en realidad quien gobernaba el alma otomí. El expediente informa, además, sobre la existencia de cultos al demonio en lo secreto, en la montaña, encubierto por la figura del Arcángel Gabriel, al cual lo llevaban en procesión al cerro y con ofrenda de muñecos, frutas exquisitas, pan, pulque, tamales, gallinas cocidas y palomas vivas que amarraban en el altar del monte y a las que un indio subía cada día a darles de comer. El cura también denuncia las prácticas de brujería para sanar enfermos, en rituales oficiados por un hombre de Atarasquillo,⁵ a quien le llamaban “el viejito”; este hombre restregó el cuerpo de un enfermo con una culebra hecha de *tochomite*⁶ e hilos de colores, posteriormente fue arrojada al río. La ceremonia, denuncian los testigos, se hizo en una casa delante de un altar presidido por un muñeco de palo *a caballo*, otra muñeca de barro (ambos con listones), además de incienso, mirra y copal. Estas ceremonias se replicaban también en cada barrio, donde tenían sendos oratorios en cuevas naturales o construidas por los indios [AGN 1693: 109-138].

Éste y otros testimonios nos dan cuenta de una sierra llena de pueblos —en el lenguaje de los curas— “infestados” de superstición. Prácticamente desde el siglo XVI y hasta el día de hoy los curas han sido enfáticos en la denuncia y exhibición pública de la idolatría otomí que, encubierta bajo una excesiva afición hacia las imágenes de los santos, las limpias y las romerías, se mantiene maravillosamente oculta a la vista de todos [Hernández 2018a]

⁵ Atarasquillo es un territorio dividido en dos pueblos, Santa María y San Mateo. Ubicado a casi 15 km al norte de Huixquilucan. En la época prehispánica, Atarasquillo, Huixquilucan, Xochicuátla y Huitzililapan fueron parte del mismo señorío, cuya cabeza era Cahuacán, hoy Santa María Magdalena; ubicado en Nicolás Romero, México.

⁶ El *tochomite* (*Hamelia patens*), también llamado mazamorra, coralillo, hierba santa cimarrón, hierba coral y rompetilla) es un arbusto de la familia *Rubiaceae*, de 1 a 4 m de alto, con estípulas triangulares de 2 a 4 mm de largo.

Casi siglo y medio, después de este pleito, vio la luz en el año de 1834 en la Imprenta de la Testamentaria de Valdez, ubicada en las calles de Tacuba y Santo Domingo, en la Ciudad de México, el *Catecismo de la doctrina cristiana en lengua otomí traducida literalmente al castellano*, del padre Francisco Pérez; fue un libro pensado para el uso de sacerdotes destinados a ejercer el ministerio sacerdotal entre los otomíes, incluía en su interior, con numeración independiente, un *Manualito Otomitica* —una suerte de guía sacramental. En lo referente al sacramento de la penitencia, el cura preguntaba al penitente otomí lo siguiente:

Ya sabes que te acercas a este sagrado confesionario para que le confieses a Dios todos tus pecados, ahora que hay remedio, y antes de que Dios se enoje, y ejecute su divina justicia, que ya muchas veces ha vibrado sobre tu cabeza, ya con **rayos**, ya con enfermedades, ya con guerras, ya con hambre (*ya con ña juēi, ya con ñan giennî, yá con ña thúnhi, nhê ra tjûûjû*) [Pérez 1834: 5].

Una vez iniciado el sacramento, el confesor cuestiona las creencias de los indios respecto del destino *post mortem*, con un énfasis especial en los barrenderos (*maxi*):

¿Has creído o le has hecho creer a alguno que aquellas almas que están en el purgatorio porque no se acuerdan de ellas, están pidiendo venganza contra tu enfermo, y se lo han entregado a los barrenderos (esto es) a los que murieron de puñaladas, de **rayos**, de parto, y ahogados y dices que este es el golpe que han dado a tu enfermo?

Rangue gîn in i fênî, bi â ân tzÿtbi contra ri dâtgî, ja xpi têt tia maxi, (esto es), nÿh tox xqui dû ra kjuai, ta juēi, ra bôtzî, ó xpi kjôttî, ja gui ênô guegue nhô ran dâtti xan dât nô [Pérez 1834: 9].

En ambas alocuciones, el término usado para *rayo* es el mismo: *juēi*. Una revisión modesta de los diccionarios nos revela que, en efecto, el sustantivo *juēi* resultaba, en su variante *nohuēy*, de uso común en el otomí del siglo xvi. El *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario-trilingue* (1605), de Fray Alonso Urbano, indica en castellano, náhuatl y otomí las siguientes entradas: **Rayado con rayos**. (Náhuatl): *Tonameyo, tonalmiyo, pepetlacac*. (Otomí): *yyottzi, yticcuēti, yhitzæte, ytinequi*; **Rayo del cielo**. (Náhuatl): *Tlahuitequiliztli*. (Otomí): *nohuēy*; **Muerto de rayo**. (Náhuatl): *Tlahuitecoe*. (Otomí): *nomehuēy*; **Rayo, caer**. (Náhuatl): *Tlauiteco*. (Otomí): *Naphenohuēy*. [Urbano 1990: 364].

“Y la luz se hizo carne, y puso su casa entre nosotros”. Esta paráfrasis del inicio del Evangelio de San Juan remite al énfasis que la religión y la

cultura judía ponen en la palabra, considerando al misterioso ser divino como un “verbo” encarnado. Entre los otomíes del Estado de México no es la palabra la que se encarna, es el *rayo* una misteriosa entidad dual, el que tira, pero es la centella la que levanta, al mismo tiempo, es el Divino Rostro y cuando está “cayendo” (descansando, eligiendo un lugar o una persona) se convierte en el operador cosmológico por excelencia, paradójicamente, perturba al mundo, lo ordena; prescribe y establece redes de alianza y consanguinidad entre sus elegidos y servidores, quienes, de manera simultánea, son “sus esposas, sus hermanos, su cuerpos”. Cuando elige ciertos humanos, los convierten en “cambios” o “relevos” de especialistas rituales difuntos o retirados de las arduas tareas del cosmos en movimiento, incluso confirma su autoridad en el mundo solar.

En el mundo otomí serrano el *rayo*, el Señor del Rayo, el *rayito*, no son evocaciones de un meteoro de un rango similar al del arcoíris, las nubes, la lluvia, tampoco es sólo un personaje mítico, es la base de un fértil régimen cognitivo que tiene, entre sus características innegociables, la sólida adhesión de la religión otomí a “pensar por figuras”, como lo sugiere Chapparro [2013], mediante de un complejo sistema de configuración del cosmos, cuyos pilares categóricos son 1) la economía del sacrificio y 2) la afinidad predatoria, de los cuales nos ocuparemos más adelante.

En sentido estricto, el *rayo* desafía y confirma la noción otomí de una verdadera teoría de la dividualidad o, en palabras de Alfred Gell, de la “persona distribuida” [2016]; una de sus propiedades es la de ser expresada por medio de un “pensamiento figural” [Lyotard 1977: 11-26], sincrético y barroco, aglutinante y sujeto a constantes flujos de veneración e interpretación, permitiendo que el conjunto de acciones ceremoniales sean al mismo tiempo una liturgia narrativa y un discurso operativo. En este conjunto coherente, el *rayo* se erige como el detonador de las metáforas que ponen al mundo en marcha.

En la Sierra, la iconografía cristiana proporciona elementos donde el *rayo* se torna la espada de San Miguel, la lanza de San Jorge, la palma vegetal de Santa Bárbara (acompañada también de un rayo), el cetro del Señor de la Cañita, la llave de san Pedro y nuevamente la espada de San Pablo o el cuchillo de San Bartolomé. El *rayo* es evocado en las plegarias musicales chamánicas⁷, donde los *mēfi* piden al Dueño del Mundo (*Nzoya*) les envíe lluvia/rayo/relámpago/*cuarta*/nube, un conjunto de elementos para que el maíz “no se desmaye” y que la tierra “agarre fuerza”. Al preguntar sobre

⁷ Conocidas como “punto”, capaces, mediante la voz y el tono exacto de la melodía, de “abrir” o “cerrar” las puertas del cielo.

la *cuarta*, obtuvimos como respuesta que “la *cuarta* es el pedazo de cuero que trae el señor Divino Rostro para arrear su caballito ‘regador del cielo’; es su chicote o su *cuarta* con la que castiga al pecador o a los corderos que se andan desbalagando. La *cuarta* es pues el rayito”, sostiene Gerardo Fuentes, *mēfi* de Ameyalco [comunicación personal, 22 de marzo de 2019, Cerro de la campana, Huixquiluca, Estado de México].

El *rayo* se encarna en el monte y los *mēfi* también se saben trabajadores del dueño del mundo, algunos viejos campesinos de los pueblos de San Pedro Abajo (Temoaya), Xochicuautila y Huitzilapan (Lerma) aluden a dicho dueño como *Mixenthe*, usando el mismo vocablo otomí que dominaba un grupo de otomíes detenidos por su cura en 1817, acusados de ofrecer ceremonias a aquel “caballero, español, dueño del monte”. La raíz *mix* alude también al gato y unido a *thē* (monte) se entiende como “el gato del monte”. En la iglesia de este último pueblo existe, escondida en una esquina del muro sur, el fresco de una cruz flanqueada por dos felinos; algunos viejos aún los señalan como “los dueños”. Ángel y rastreador de compañeros, cazador de cuerpos y pastor de almas, prótesis manual del Divino Rostro (espada, palma, cuchillo, *cuarta*, culebra, venado o culebra), fabricante de parentescos, alterador del paisaje y marcador de cuerpos, el *rayo* (*ts’ingoni*) es una pieza clave del chamanismo serrano y del insondable motor de su pensamiento figural. Pedimos al lector que acompañe esta cartografía cognitiva a partir de itinerarios corporales en clave de la dupla sacrificio/predación, imprescindibles para comprender a cabalidad nuestra argumentación central.

3. LA AFINIDAD PREDATORIA

El paulatino abandono de la labor agrícola y la aparición de una clase de trabajador, cada vez más dependiente del comercio o el trabajo asalariado fuera de los pueblos, nos llevaron a pensar que las diferentes versiones sobre los rituales, la cosmovisión o la narrativa mítica al interior de las asociaciones existen no sólo como una natural diferencia entre legos e iniciados, sino como una experiencia campesina compartida entre socios, cuyas actividades, residencia, edad y experiencia cotidiana revisten un sustrato totalmente diferente, aunque no necesariamente distanciada totalmente del antiguo *corpus* de saberes. Los actuales *mēfi* (campesinos o no) aún siguen reivindicando su labor dedicada esencialmente al “mantenimiento” del mundo, a la “reproducción de las semillas” y a la procuración de la salud humana, pero sus cofradías son cada vez menos numerosas. En contraparte, los grupos emergentes, dedicados exclusivamente al chamanismo tera-

péutico, gozan de mayor éxito en la sierra y actualmente congregan a un número mayor de fieles que los grupos tradicionales. El “chamanismo nutricio” [Århem 2001] está siendo relegado a un sitio cada vez más marginal. Y, sin embargo, son precisamente estos nuevos grupos los que están brindando una mejor respuesta al embate de la modernidad y la conurbación.

Las asociaciones que reivindican ser las “legítimas y originales” depositarias de este saber se arrogan también el derecho de encargarse del ritmo del culto en los cerros de mayor poder. Por ejemplo, se reconoce el primado del cerro de La Campana dentro del Espinazo serrano, por ende, de la asociación del pueblo que lo custodia, San Miguel Ameyalco, nombrado como “la cabeza” de los grupos. Los grandes acontecimientos ceremoniales tienen a ese cerro como su centro, implicando el reconocimiento de los *mēfi* de Ameyalco como los depositarios de los orígenes del saber esotérico. Pero dicha legitimidad es una invariable fuente de discordia, pues provoca que continuamente y con sigilo se esparza la envidia entre los diversos grupos devocionales que piden lo mismo al idéntico dueño del mundo. Nuevamente aparece la voz de don Pascual Mendoza cuando señala:

A veces nos juntamos entre trabajadores, entre *mēfi*, y preguntamos: —a ver, ¿a ti Dios qué te dio? ¿En qué eres chingón? ¿En qué eres el mayor? Y ahí se ve quién tiene qué cosa, quién tiene qué poder. Porque no a todos Dios les dio de todo, a pocos les dio la *palabra completa*. Y ahí surge la envidia: ¿por qué Dios a unos les dio y a otros no? [Pascual Mendoza, comunicación personal, 15 de agosto de 2013, Xochicuaatla, Estado de México].

Esta guerra, simultáneamente pública y clandestina, se lleva a cabo por los mismos hombres y mujeres alcanzados por el *rayo* para gestionar el bien (el trabajo del Señor) y el mal (la brujería). De esta manera se verifica en la Sierra de Las Cruces un doble juego predatorio que hasta ahora no se había descrito con suficiencia, por un lado, la depredación divina para allegarse de humanos, cuya misión sea “trabajar sobre el mundo”; por el otro, el constante latrocinio humano que, cifrado en las claves de la brujería, se dirige en contra de pueblos enteros o personas específicas y cuyo origen es envidia [Trejo 2014]. El envidioso es quien pide granizo, hambre, enfermedad y muerte, siempre para otros y es el *mēfi*, con frecuencia, el mismo objeto del rencor y la codicia de sus pares. Los peones saben que cada día se mueven entre dos filis: la agresión de Dios por no caminar ni trabajar “como él lo pide” y la de sus “compadres”, quienes siempre están al acecho de querer despojar a otro mejor dotado de lo que legítimamente ha recibido del cielo: “yo tenía [el don de] la palabra, yo podía hacer servicio, pero el

envidioso me hizo un daño y me lo quitó, se lo robó”, sostiene Gregoria Crescencio, una *mēfi* de Temoaya a quien la sustracción de su don la redujo a ser sólo cocinera y cantora de alabanzas [comunicación personal, 12 de diciembre de 2020, san Pedro Abajo, Temoaya, Estado de México]. ¿Quién le hizo eso?, cuestionamos, así que ella sentencia: “¿Quién más?: otros compadres, envidiosos de que a ellos no les dieron lo mismo que a mí” [Gregoria Crescencio, comunicación personal [12 de diciembre de 2020, san Pedro Abajo, Temoaya, Estado de México].

Esta rapacidad “interpares” no es anormal, es ordinaria entre las asociaciones del Divino Rostro, son causa de conflictos que alcanzan consecuencias delicadas; de hecho, es gracias a la envidia que todo el sistema chamánico se mantiene activo, vigente y en continua reflexión, es el lubricante de la descomunal máquina, la religión del monte. Por sospecha o por certeza, por indicios o murmuraciones, la envidia altera a los socios a tal grado que cada servicio, es decir, cuando el Divino Rostro o la Virgen “agarran el cuerpo” de uno de sus trabajadores, son ellos mismos quienes alertan a sus hijos contra esta maldad, además, el poderoso sentimiento homologa a todos los *mēfi* bajo el tamiz de una desconfianza integral; en los cerros-santuario cualquier persona podría ser un “compadre”, un aliado, un brujo, un enemigo y un adorador del diablo, ésa es la explicación de las exageradas fórmulas de cortesía que acompañan cada saludo, cada invitación, aceptada o no, para comer, cada favor o solicitud presentada, cada gesto y palabra dicha en voz alta, cada mirada y cada silencio.

Este registro se dirige a reforzar una cuestión afectiva cuando atiende al uso del diminutivo “compadrito” como constante en la denominación del vínculo parental, situación alejada de la realidad ordinaria, en la que la envidia, la competencia y la rivalidad son más constantes que el cariño y el afecto. Entendido como un mecanismo de solidaridad, afecto, reciprocidad, comensalidad y donación de energía, la noción del compadrazgo serrano puede ser tan útil como gravosa, con base en su punto de partida o llegada; dicha opción parece ser la elegida por las monografías citadas, las cuales no suelen plantear abiertamente las preguntas sobre la forma en cómo el parentesco opera más allá de las categorías de “ritual” o “espiritual”. El parentesco por alianza atañe, sin distinción, al matrimonio y al compadrazgo. Será acaso por ello que Miguel Alberto Bartolomé acuña el término “parentela” para definir: “[...] el grupo de potencial relación y acción parental integrado por todos los parientes consanguíneos, afines, por alianza y por compadrazgo, de un ego” [Bartolomé 1997: 96]. La vía parental construye identidades más allá de los tópicos esencialistas. Por tanto, en la Sierra, si no se es pariente, es prácticamente imposible transformarse en *mēfi*, en

carne y cuerpo de Cristo. El problema encuentra una ruta de aclaración cuando socios y *mēfi* construyen esta alianza de compadrazgo sin importar el origen de la enfermedad que los hizo parientes, aunque sólo éstos accederán al grado de alianza conyugal con el Divino Rostro.

CONCLUSIONES

“Encoronado”, “enrosado” y “encapillado”, muerto y resucitado, presa y sacrificado, renacido y desposado, el *mēfi* es cuerpo del Divino Rostro y la Virgen de Guadalupe, ocasión que se manifiesta explícitamente cuando la voz de uno y otro son la misma, cuando el fluido aéreo de la voz circula sin restricción entre uno y otro. Estos “cuerpos de Cristo”, asperjados por la sangre de las palomas, que son el Espíritu Santo, carecen de vida propia, “ya no se mandan solos” y su dedicación exclusiva es a trabajar y caminar el sendero de Dios. Sin embargo, llamará la atención cómo estos hombres y mujeres desempeñan su labor con intensidad casi todo el año, aunque con tres periodos de inflexible inactividad que enunciaré sin explicar por ahora: a) En el triduo de Difuntos; b) el Carnaval y c) la Semana Santa. En estos periodos pesará sobre ellos una severa interdicción de “trabajar o hacer trabajar al Señor” por razones diversas en cada caso, aunque con un común denominador en los tres periodos, mejor explicado por medio de las frases: “el Señor duerme”, “el Señor está indispuerto”, como una señal velada de que los dioses atraviesan días aciagos cuando su poder queda en suspenso. Hay incluso días de la semana cuando esta condición se repite, es prácticamente imposible “trabajar limpio” los días miércoles y viernes, señalados como días en los cuales Dios simplemente no responderá y el trabajo, si alguna eficiencia tiene, será por obra del diablo, indiscutible ganador de la ausencia de Dios. “En esos días el señor no responde: está como retirado o tal vez está impedido de hablar”, señala un *mēfi* de Ameyalco [comunicación personal, 30 de mayo de 2017, Ameyalco, Estado de México].

Los tiempos de suspensión del poder celeste son un buen pretexto para volver sobre el problema de la “incorporación”. Durante las fiestas de los Fieles Difuntos y el Carnaval los muertos están presentes en los pueblos, en las comunidades humanas, pero con motivos diferentes, en la fiesta de los Fieles Difuntos su presencia es esperada en el ámbito familiar, con el fin de compartir la mesa preparada para ellos, pues vienen a levantar la cosecha; en el Carnaval se hacen presentes como ancestros, para combatir contra el gran predador de carne humana, el toro, y para preparar la siembra. Así, durante el mes de noviembre y con sus sutiles esencias, saturando el ambiente, van comiendo aromas de casa en casa donde son convocados por

medio de inscribir sus nombres en las ceras del altar doméstico. En cambio, los altares del Divino Rostro de las capillas-oratorio reciben durante el día de Todos los Santos su propio regalo, no sólo para aquél, sino para todos los mayores difuntos que ahora comparten con él el indefinido mundo-otro, esto lleva a expresar a un *mēfi* de Huitzilapan: “En donde está el Señor están también todos los *mayores* difuntos” —aderezado a nuestra propia reflexión, nos empuja a postular que en más de una ocasión la diferencia entre el Divino Rostro y algunos muertos es imprecisa, casi inexistente. Esta declaración está confirmada cuando, por medio del “servicio”, los *mēfi* o algunos humanos difuntos reciben el permiso de hablar desde el espacio donde su existencia se ha mudado. Con frecuencia Dios permite a un difunto que hable con sus deudos, dejándolo al habla como si se tratara de una charla telefónica: “Aquí está conmigo mi hijo N., y les quiere hablar algo mis hijitos, ahí se los dejo”, se escucha con estas u otras palabras cuando se requiere una orientación o apoyo en el procedimiento ritual, siempre desde el mundo-otro.

La pasión del cuerpo de Cristo se actualiza en los cuerpos de los trabajadores durante los “días grandes” de la Semana Santa, al menos desde el Viernes de Dolores hasta el Domingo de Resurrección. En este periodo la interdicción del trabajo de los *mēfi* se repite, pero las razones son diferentes: la Semana Santa es también tiempo “peligroso”, “delicado” (*sunt'tui*), debido al irrenunciable sufrimiento para los trabajadores, pues la muerte de su Maestro se reactualiza durante estos días, “en la Semana Santa te duele todo, amaneces quejumbroso, con malestar en las manos, la cabeza, los pies y el costado. Ahí mero donde clavaron o hirieron al maestro. Tienes sueño, tienes sed: son días de mucho padecer”, declara Pascual Mendoza [comunicación personal, 30 de abril de 2016]. De suerte que este periodo es, para los *mēfi*, una estación para reproducir los mismos padecimientos de Cristo en el *Vía Crucis* y la Crucifixión. Leocadia Flores lo resume de esta forma:

La Semana Santa es peligrosa para nosotros. No podemos hacer nada, sólo acostaditos, sin trabajar ni llamar al Señor, porque Él está tendido, está difunto también en estos días de gloria. Ya resucitará y entonces le hablaremos, trabajaremos con Él. Pero ahorita no. Hay algunos que salen al monte por leña, por ejemplo, para el fogón de la casa, pero sólo deben recoger la madera que está en el suelo porque si hachan un árbol, éste se puede quejar y lanzar las astillas directamente a los ojos, a la cara o brazos del leñador. Los árboles también

sufren en estos días⁸. La gente nos pregunta que por qué nosotros padecemos y es que nos *encoronamos*, cargamos la corona de espinas, la sangre del Espíritu Santo, somos cuerpos de Jesús. Y si él sufre, nosotros igual [Leocadia Flores, comunicación personal, 11 de abril del 2016, san Pedro Abajo, Temoaya, Estado de México].

Es así que en Semana Santa el muerto es uno y múltiple, fractal: Cristo y sus “incorporaciones”, los *mēfi*. Estas dualidades pasivas saben que los “días de guardar” se viven mejor al amparo de la propia casa, donde el altar del Divino Rostro no recibe sahumerio ni copal en la mañana, tampoco un plato con una porción de la misma comida que la familia del *mēfi* comerá: incluso la muerte impone un ayuno inapelable. En alguna capilla-oratorio pudimos presenciar que durante este periodo las imágenes son cubiertas con paños, como se hace en las iglesias de los pueblos, aunque, por supuesto, este recubrimiento opera en los templos de los pueblos serranos por razones distintas; en las iglesias las imágenes se velan para centrar la atención sólo en la cruz de la pasión; en los oratorios, se efectúa esta acción para cancelar, durante unos días, la capacidad de ver que tienen los santos. Sin esta potencia, su poder tiende casi a cero⁹. Así, si los *mēfi* no dudan en participar activamente en el carnaval, travestidos o enmascarados, compartiendo el súbito frenesí propio del tiempo carnavalesco. En cambio, en Semana Santa no suelen sumarse a las representaciones vivientes de estos días, durante los cuales los pueblos serranos se convierten en destinos turísticos, gracias a las cadenas de televisión estatales que divulgan dichas festividades masivas en horarios de máxima audiencia. Las razones para esta participación se expresan en la exégesis sobre el hecho de que estas “Judeas” son, en efecto, “meras representaciones”, “simples simulacros, pues las gentes nomás actúan, como en las [tele]novelas: pero no sienten lo que sintió el Señor de verdad. Nosotros sí que lo sentimos, por eso somos sus cuerpos, y por eso nos duele y mejor ni nos levantamos de la cama, porque luego no podemos ni caminar” [podemos agregar: Leocadia Flores, comunicación personal, 11 de abril de 2016, San Pedro Abajo, Temoaya, Estado de México].

⁸ Árboles sufrientes, cruces aquejadas, Cristos quejosos, etcétera.

⁹ En San Francisco Magú registramos que en su capilla-oratorio, la cruz del Divino Rostro se saca de su altar y “se tiende” en el suelo, “pues es difuntita”. Durante la noche del Sábado Santo será levantada gradualmente conforme se reza un rosario de cinco misterios, hasta quedar definitivamente levantada a medianoche, “la hora de la resucitación”.

La rapacidad humana elige también el mismo camino, no son pocos los ejemplos de ataques de brujería mediante la ingesta de comida “preparada”. La *yecta* (dieta) no es una cuestión nimia. Pero lo *mēfi* están atrapados en un doble registro predatorio: el de Dios, quien elige sus cuerpos humanos, y el de la envidia, cuyo efecto pretende eliminar privilegios y equilibrar las diferencias al interior de las comunidades humanas. Continuamente los *mēfi* se asocian estableciendo relaciones de compadrazgo con quienes han sido designados miembros de un colectivo congregado contra su voluntad y que deben, por todos los medios posibles, mantenerse en un trabajo, con la pretensión de ser perpetuo.

De las dos rapacidades enunciadas, la humana (envidia) es el motor que produce y potencia la primera (la toma de cuerpos). La guerra entre *mēfi* empieza con desplegar ante los pares sus capacidades, pasa por el exterminio de casi todos los socios de una agrupación específica y continúa con los trabajos oscuros que atentan contra el sustento de pueblos enteros. Así, las certezas se erosionan, pues entre aquellos nunca se sabrá con rigor si el “compadre” —teóricamente un aliado— con el que se comparten días de “trabajo de Dios” será quien, días después, suba en secreto al monte para deshacer la *mixa* que pide la fecundidad de las semillas para conjurar el hambre los pueblos. “De entre todos los compadres, nunca jamás se sabrá quién hace la chingadera”, repetía, casi como un mantra, don Pascual Mendoza [comunicación personal, 8 de agosto de 2017, Xochicuautla, Estado de México].

“Compadre”: sinónimo de afín, por tanto, de potencial enemigo.

REFERENCIAS

Archivo General de la Nación (AGN)

- s/f Autos de capítulos que ponen los indios de Husquilucan a su cura beneficiado Br. Don Ignacio de Segura y Troncoso. Bienes Nacionales. AGN, vol. 79, exp. 99: f. 83.
- 1767 Sobre idolatrías en el curato de Huixquilucan. Indiferente General. AGN, caja 2423 exp. 35, derechos parroquiales.

Århem, Kaj

- 2001 La red cósmica de la alimentación, en *Naturaleza y sociedad. Perspectivas Antropológicas*, Descolá Phillipe y Gísli Pálsson. Siglo XXI. México.

Barrientos López, Guadalupe

- 2004 El cerrito Tepexpan: sustentador de la vida. Un santuario indígena en el Valle de Ixtlahuaca, en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. INAH-UNAM. México: 366-393.

Bartolomé, Miguel Alberto

- 1997 *Gente de costumbre, gente de razón, Las identidades étnicas en México*, INI, Siglo XXI, México.

Broda, Johanna

- 2013a Ofrendas mesoamericanas en una perspectiva comparativa, en *Convocar a los dioses: Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*. IVEC. Xalapa: 639-702.

Chaparro Amaya, Adolfo

- 2013 *Pensar caníbal. Una perspectiva amerindia de la guerra, lo sagrado y la colonialidad*. Katz. Madrid.

Cotonieto, Hugo

- 2003 *Identidad, cosmovisión y curanderismo. El caso de la "Asociación del Divino Rostro del Cerro de La Campana de San Miguel Ameyalco", Lerma, Estado de México, (1999-2002)*, tesis de licenciatura en Antropología Social. UAEM. México.

Déléage, Pierre

- 2009 Epistemología del saber tradicional. *Dimensión Antropológica*, 46 (16): 69-79.

Fausto, Carlos

- 2007 Feasting on People. Eating Animal and Humans in Amazonia. *Current Anthropology*, 48 (4): 507-555.

Figuerola, Helios

- 2014 De la plegaria y la cocina ritual (Chiapas, México). *Anthropology of food*, S9.

Galinier, Jacques

- 1990 *La Mitad del Mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México. UNAM. México.

2009 *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica.* INAH, CDI, CEMCA. México.

Garibay Kintana, Ángel María

1957 Supervivencias religiosas precolombinas de los otomíes de Huizquilucan, Estado de México. *América Indígena*, xvii (3), julio: 207-220.

Gell, Alfred

2016 *Arte y agencia. Una teoría antropológica.* SB Editores. Buenos Aires.

Glockner, Julio

2016 *El paraíso barroco de Santa María Tonantzintla.* BUAP. Puebla.

González Montes, Soledad

1997 Pensamiento y ritual de los ahuizotes de Xalatlaco, en el Valle de Toluca. *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica.* El Colegio Mexiquense, A.C., IIH-UNAM. México y Zinacantepec: 313-377.

González Ortiz, Felipe

2002 La tradición prehispánica y católica en Huixquilucan. *Expresión Antropológica*, Nueva Época (14), enero-abril: 6-17.

Hernández Dávila, Carlos Arturo

2016 *Cuerpos de Cristo. Cristianismo, conversión y predación en la Sierra de las Cruces y Montealto, Estado de México,* tesis de doctorado. ENAH. México.

2018a Multinaturalismo y corporalidad en la Sierra de Las Cruces y Montealto, Estado de México. *Cuicuilco, Revista de Ciencias Antropológicas*, 25 (72): 171-196.

2018b Bien incómodo y mal necesario: el sacerdocio católico visto desde la experiencia religiosa otomí. Mecanoescrito Ponencia presentada en el xx Coloquio de Estudios Otopames, San Luis Potosí, 3 de octubre.

Hernández Dávila, Carlos Arturo y Daniela Peña Salinas

2021 Alteridad viral: imágenes del COVID-19 en el pensamiento salvaje. *Cuicuilco, Revista de Ciencias Antropológicas*, 28 (81): 25-47.

Huges-Jones, Stephen

2013 *La palma y la pléyade. Iniciación y cosmología en la Amazonía Noroccidental.* Ediciones Universidad Central. Bogotá.

Lyotard, Jean-Françoise

1977 Energumen capitalism. *Semiotext(e)*, II (3): 11-26.

Moxo, Benito María de

1999 *Cartas mexicanas.* Fundación Miguel Alemán/Fondo de Cultura Económica, México.

Nietzsche, Friedrich

1996 *Humano, demasiado humano*, I. Akal. Madrid.

Pérez, Francisco

1834 *Catecismo de la doctrina cristiana en lengua otomí traducida literalmente al cas-*

tellano. Instrucción para los principiantes que desean ser dignos ministros de la viña del señor, muy útil para todos los eclesiásticos que en los pueblos que hablan la lengua otomí, y Manualito Otomica. Imprenta de la Testamentaria de Valdés. México.

Romero García, Juana

2004 *El Señor del Rayo. Comunidad y ritual en santa Cruz Ayotuxco*, tesis de maestría en Historia y Etnohistoria. ENAH. México.

Trejo, Leopoldo et al.

2014 *Sonata Ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca Meridional*. INAH. México.

Viveiros de Castro, Eduardo

2010 Chamanismo transversal, en *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz. Buenos Aires: 139-151.

2004 Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena, en *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Alexandre Surallés y Pedro García Hierro (eds.). IWGIA. Lima: 36-81.

Urbano, Alonso

1990 [1564]. *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe español-náhuatl-otomí*, edición facsimilar, a cargo de René Acuña. IIA-UNAM. México.

La Ocha o Santería cubana: diálogos bibliográficos de algunos conceptos fundamentales

Indira Mones Guevara*

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA (ENAH)

RESUMEN: *El presente artículo constituye parte de un trabajo de investigación más extenso sobre el sistema oracular del caracol [Mones 2022]; es una parte de dicho trabajo, dedicada expresamente a la revisión de los postulados de algunos autores sobre ciertas categorías manejadas en el análisis del sistema religioso de la Regla de Ocha. En aras de analizar estructuralmente el sistema ritual, se impone examinar el vínculo de sus categorías principales con el oráculo, así como la noción de “persona” que maneja. Dicha propuesta está dirigida exclusivamente al análisis bibliográfico y el diálogo con estos autores, lo cual se reveló fundamental para el desarrollo de un trabajo de campo, reflejado en la investigación original.*

PALABRAS CLAVE: *Regla de Ocha, aché, “persona”, mito, oráculo*

Ocha or Cuban Santería: bibliographic dialogues of some fundamental concepts

ABSTRACT: *This article is part of a more extensive research work on the oracular system of the snail [Mones 2022]. The article, as a part of a previous work, it is expressly dedicated to the review of the postulates of some authors on certain categories used in the analysis of the religious*

* imonesguevara@gmail.com

Fecha de recepción: 1ero de julio de 2023 • Fecha de aprobación: 18 de septiembre de 2023

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas número 89, enero-abril, 2024

system of the Regla de Ocha. In order to structurally analyze the ritual system, it is necessary to examine the link of its main categories with the oracle, as well as with the concept of person managed within the ritual system. This proposal is aimed exclusively at bibliographic analysis and dialogue with these authors. Which was revealed fundamental for the development of fieldwork, reflected in the original research.

KEYWORDS: *Osha, Ashé, person, myth, oracle.*

En el presente artículo se propone desarrollar un análisis sobre algunas de las categorías centrales en la Regla de Ocha o Santería Cubana, a partir de la revisión teórica de algunas propuestas bibliográficas anteriores. Abordar estas categorías permite penetrar la estructura del sistema religioso y con ello analizar concepciones como la de persona, ritual, oráculo, destino, oricha y las relaciones entre ellas como parte de la lógica del propio sistema religioso. Se expone un diálogo de informaciones ofrecidas por algunos especialistas y antropólogos que han abordado estos temas, con mayor alusión y referencia a las fuentes secundarias, como vía para puntualizar algunos aspectos que deben ser examinados desde diferentes perspectivas. El despliegue de esta revisión bibliográfica, efectuada como parte del trabajo de tesis original, permite exponer algunas ideas propias sobre los particulares abordados. A pesar de los datos y análisis ofrecidos por varios autores sobre las categorías mencionadas, el presente artículo, como aporte, enfatiza la importancia de valorar, para la Ocha, el manejo de una concepción de “persona dividida”. Una “persona” formada por elementos externos al cuerpo como los orichas y los muertos, reunidos por medio del dispositivo ritual de la Moyugba. Éste y otros elementos se encuentran insertos a lo largo del texto en la discusión que se ilustra como un intento al diálogo y a la reflexión sobre los temas abordados.

Exponer un breve análisis de las nociones cosmológicas más importantes del sistema es central en la medida que facilitan la comprensión antropológica de las distintas ritualidades, actuadas al interior de la práctica religiosa. Los elementos rituales estructurales que describe el sistema religioso son la iniciación, el sacrificio y los sistemas oraculares de la mano de un complejo sistema clasificatorio, descrito en los relatos míticos. Todos estos elementos articulan una teoría y práctica de vida para el mundo donde se incluyen los seres humanos, cuyo manejo y sentido de ser responden a la acción, a la vida diaria y a la consecución de un destino. Aquello que atraviesa todos estos elementos como principio organizativo y de acción ritual es el Aché. El Aché es una especie de energía-condición que poseen

todos los elementos del mundo; una especie de *maná*. Su posesión y manejo ritual describe una ontología específica y una particular concepción de “persona”.

EL PRINCIPIO: MITO DE LA CREACIÓN

Según la cosmogonía, manejada en el contexto de la Ocha, el mundo es un gran huevo en el que se encuentran dos dimensiones: *Ayé* (la Tierra tal cual la conocemos los vivos) y *Orun* (reino de los antepasados y los dioses). Estas dimensiones no refieren ubicaciones espaciales precisas como arriba o abajo, sino que pueden encontrarse superpuestas, convivientes, sólo responden a estados ontológicos distintos, de tal manera que los topos del paisaje funcionan tanto para una como para otra dimensión. El mundo es concebido según dos esferas de la existencia que coexisten en el espacio y entre las cuales se registra una discontinuidad ontológica: *Ayé* y *Orun*.

Según Dos Santos [1973] *Orun* es una concepción abstracta y no se localiza en ninguna parte del mundo real; se encuentra en un estado paralelo que no debe confundirse con la atmósfera o el cielo cristiano. Se puede considerar *Orun* como el cielo de arriba, de donde cae la lluvia y el rayo [Woortman 1978], pero también hay abundantes referencias a que él mismo se ubica debajo de la Tierra [Falokun 2015; Verger 1981], esta última opción es coherente con un sinnúmero de rituales, los cuales se refieren los informantes, los orichas acceden al cuerpo humano por medio de los pies y provienen de la Tierra, por ello la usual expresión: “se subió con el santo” o “el santo se le subió a la cabeza”.

Una de las versiones del Mito de la creación, según las fuentes orales y encontrada también en Falokun Fatunmbi,¹ relata cómo:

Olodùmaré (el creador) llama a *Obatalá* (Rey del paño blanco) al reino de los antepasados, con la intención de encomendarle la tarea de crear tierra seca en las aguas del mundo. *Obatalá* se arrodilló delante del creador y dijo que no conocía el misterio (*avó*) de crear tierra en el Mundo. El creador dijo a *Obatalá* que le daría el *aché* (poder, fuerza creadora) para hacer la tierra en el Mundo. El día que *Obatalá* iba a comenzar su viaje desde el reino de los antepasados al Mundo le fue dado un caracol, una concha llena de tierra, una gallina de cinco dedos, nueces de palma y un camaleón. *Obatalá* tomó también el *aché* y preguntó a *Olodùmaré* cómo haría el viaje. Se le encomendó recopilar todo el oro posible y

¹ Las distintas versiones del mito que ofrecen los practicantes están reflejadas en esta visión relatada.

llevárselo a *Ogún* (espíritu del hierro) quien forjaría una cadena larga a través de la cual *Obatalá* bajaría al Mundo. *Obatalá* tomó el *aché* en una bolsa y comenzó su descenso por la cadena. Cuando llegó al último eslabón arrojó la tierra de la concha, dejó caer la gallina en la tierra, quien rascó el piso esparciendo la tierra sobre la superficie de las aguas originarias. Viendo que el suelo estaba firme, tiró una nuez de palma a la tierra. La semilla brotó y nació una palmera que alcanzó la cadena de la cual colgaba el *Oricha*. Por medio de la palmera éste pudo bajar a la tierra. Al descender decidió beber vino de palma y descansar de su largo viaje. Mientras que *Obatalá* dormía y olvidaba su encomienda, el creador le asigna la tarea de terminar la obra de la creación a *Oduduwa* quien culmina de crear al ser humano. Al despertar de su sueño y ante lo ocurrido, el creador le prohíbe beber vino de palma nunca jamás [Falokun 2015: 83-84].

Al bajar a la Tierra el *oricha Oduduwa*, como culminador de la obra encomendada por su padre *Olodumare*, se convierte en fundador de la primera ciudad y del linaje con sede en Ife, Nigeria, donde reconocen su descendencia todas las ciudades y grupos yorubas hasta hoy. Al llegar a la Tierra cada *Oricha*, creado en virtud del mito o nacido de *Oduduwa* —según las versiones— se adjudica un territorio y se considera el fundador de un linaje. Los descendientes consanguíneos de éstos perpetuarían en el poder político y fundarían una serie de cultos a los ancestros del cual se deriva, de algún modo, la religión a los *orichas* en África.²

En un análisis sobre los elementos que el mito expone, se ilustra la relación del proceso de la creación del mundo con los 16 elementos primordiales, fruto de oposiciones básicas de cuatro pares significativos multiplicados. Esta especificidad denota la importancia del número 16 para el sistema, número que rige, a su vez, al oráculo del caracol. Klaas Woortman refiere:

Tenemos entonces, en el proceso de la creación, tanto los “dioses encarnados”, los seres anómalos (gallina de 5 dedos y camaleón); tenemos las oposiciones y las mediaciones. En resumen, la creación consiste en el establecimiento de un orden lógico, de una separación de contrarios, de una imposición de la cultura ordenadora por sobre una realidad caótica. Oponiéndose *Orun* a *Aiyé*; [...] Los mitos de la creación, por otro lado, contruidos sobre un sistema de oposiciones binarias, resultan una estructura de cuatro elementos opuestos: cielo, tierra, agua, tierra firme. “cuatro”, como vimos, se desdobra en 16, y también un

² Este mito de la creación es referido, además, por varios autores: Bascom [1991], Woortman [1978], Parrinder [2014], Dos Santos [1973], Verger [1981], Johnson [2016], entre otros.

componente del mito. De un lado tenemos una estructura cuádrupla, de otro tenemos una progresión 2-4-16 y finalmente, una postulación de orden. Tales componentes son centrales en la conexión entre la cosmología y la adivinación [...] [Woortman 1978: 31].

Por su existencia y rol en el proceso de la creación del mundo, los orichas se ubican como personajes reales de la historia de la Tierra Yoruba. Muchos de los relatos míticos que constantemente se refieren, son historias entre la convivencia de orichas, humanos, plantas, animales y hasta objetos en *Ayé* (la Tierra). En un tiempo mítico criaturas, plantas, hombres y orichas convivían en la Tierra. Todos dominaban el lenguaje y practicaban la vida social.³

La mitología explícita, según la define Lévi-Strauss (1976), puesta de manifiesto en la Ocha refiere generalmente dos momentos específicos: el primero, la creación del mundo; el segundo, aquellos mitos que relatan la separación de *Ayé* y *Orun*. Lázara Menéndez [1995] los refiere con un acertado aforismo: “Los dioses de la creación y la creación de los dioses” [1995: 42]. El momento de la creación es importante para establecer de qué modo fue asumida una mitología con una serie de orichas primordiales. El segundo momento, de separación, origina el mundo tal cual lo conocemos hoy.

Como consecuencia del abandono de las entidades primordiales representantes y dueños de todo cuanto existe, aquello que restó en el mundo humano cambió: plantas y animales perdieron habilidades de transformación, principalmente el habla —distintiva de su condición social— para adquirir, de una vez y para siempre, la forma que proyectan hoy. A partir cuando los orichas abandonan el mundo terrestre, tal cual lo percibimos y concebimos los humanos, se generaron dos esferas de la existencia que coexisten en el espacio y entre las cuales se registra una discontinuidad: *Aiyé* y *Orun*. El universo pasó a ser un medio organizado, según un sofisticado sistema de clasificación. La cosmología, entonces, se desplegó hacia una mitología que presenta principios de distribución en el cual todo lo que existe puede ser agrupado en clases, de acuerdo con el Oricha al que pertenece [Goldman 2003].

Los relatos míticos refieren un antes y un después; hacen referencia, como plantea Cohen [1969], al origen y a la transformación. El mito es presentado circular y opuesto pues, mientras en el primer momento se relata el

³ Las deidades en tiempos míticos se movían constantemente de *Orun* a *Aiyé*, el lugar de encuentro solía ser un mercado *Ajigbomekon Akira*, donde todos comerciaban [Souza 2003; Verger 1981; Betancourt, 2009].

origen de los hombres a partir de los dioses, en el segundo se relata el origen de los dioses a partir de los hombres [Woortman 1978]. Son las historias sobre cómo *Yemayá*, ofendida por su esposo *Okere*, se vuelve río o cuando *Olokun* se retira a las profundidades del mar, cómo *Obba* se convierte en agua y *Ogún* se va de la Tierra y se vuelve inmortal [Bascom 1980].

Cada uno de estos orichas describe una personalidad humana arquetípica, ligada a los avatares históricos de los que fue protagonista. Gran parte de estas historias son recogidas por una amplia mitología que transita desde los modelos genéricos —orichas de la creación— hasta los modelos más humanizados —orichas reyes y reinas— o simples personajes adyacentes. Los mitos no sólo los hacen como parte de la creación, sino de relatos épicos como guerras, epidemias, además, se asocian a los distintos saberes que transmitieron a los humanos. El conocimiento de la metalurgia, la caza, la agricultura, la pesca y el pastoreo son esferas adjudicadas al linaje como parte de la herencia de los orichas⁴. Un oricha, a la vez que constituye un elemento del paisaje, también responde por instituciones sociales; se le asocian determinados animales, acciones, sentimientos, colores, números, seres humanos y partes del cuerpo.

Los dioses se han retirado de la Tierra y desde ese momento mítico hasta hoy todo el esfuerzo ritual de la Ocha se aboca al acercamiento de las dos dimensiones. Los dioses-orichas habitan en *Orun* y los humanos en *Aiyé*. Todo lo que existe en *Aiyé* se encuentra distribuido entre los *orichas*, lugares, plantas, animales, objetos, así como los humanos. El mundo se presenta según un elaborado sistema clasificatorio que separa y agrupa diferentes elementos en conjunto que corresponden a un oricha.⁵ Marcio Goldman, en su análisis sobre el *Candomblé*, plantea:

Los mitos presentan la polivalencia de las divinidades: simultáneamente esencias inmóviles, fuerzas de la naturaleza (relámpagos, truenos, ríos, etc ...), instituciones culturales (guerra, justicia ...) e individuos que vivieron en el pasado (reyes, reinas, guerreros ...). El cosmos, la naturaleza, la cultura y el hombre se sintetizan en este sistema que podría llamarse el total, en el sentido del “hecho social total” de Mauss. Por otro lado, todo lo que existe se puede agrupar en clases según el *Orixá* al que pertenece, generando sistemas de clasificación del tipo descrito

⁴ Elemento ausente en las formas americanas de relación entre orichas, hombres y sus linajes religiosos. Una de sus causas Roger Bastide [1970] la atribuye a la destrucción de los linajes africanos en América.

⁵ En este caso los orichas son una combinación específica de aché en tipos ideales.

por Durkheim y Mauss. No es difícil ver en el *Candomblé* una lógica clasificatoria, mítica y “totémica” en acción: división del universo e introducción de una serie de discontinuidades [Goldman 2003: 2].

Los mitos que son utilizados y referidos en el ritual sirven a este último y están condicionados por las necesidades prácticas de la acción que el ritual potencia. No obstante, la distinción importa en demasía pues el ejercicio oracular es un ritual que une las dos dimensiones –Ayé y Orun– en una acción exegética-explicativa, que actualiza al mito, según la necesidad específica del ritual.

Son pocos los mitos referidos por los practicantes que cuenten una historia no vinculada para algún signo del sistema oracular; casi en su totalidad los mitos o *patakíes*, que se escuchan continuamente entre los conocedores, refieren algo marcado en un signo que remite a una eventualidad contextual. Así, es común escuchar historias sobre comportamientos, decisiones y destinos trancos como consecuencia de una acción indebida. En este esquema solamente la historia sobre la creación del mundo parece no explicar algo específico⁶ o, como plantea Menéndez [1995], se atempera y le resta importancia.

La cosmogonía yoruba refiere la creación y fundación de un mundo donde habitarían dioses y hombres. Sin duda la mitología que de ella se desprende también refiere, aunque ubicada con base en signos numéricos específicos, la convivencia; sin embargo, en la mitología implícita ambas dimensiones remiten a condiciones ontológicas distintas y su forma de relación.

La discontinuidad que se registra entre ambos mundos responde a una necesidad de práctica ritual que es la única capaz de disminuir la distancia entre ellos y resuelve un problema lógico pues los hombres no pueden estar contiguos a los dioses [Woortman 1978]. Las diferencias existen con el único propósito de ser traspasadas o intentar cruzar en el proceso ritual [Goldman 1984: 123]. El propósito de la práctica religiosa consiste en acercar, unir y mixturar estas dos esferas de la existencia a través del ritual.

⁶ Según Goldman [1984], la mitología explícita e implícita, la primera observa mitos elaborados con independencia del trabajo ritual; la segunda sólo existe para apoyar o sustentar la actividad ritual y se deriva de ésta. El autor plantea para el *Candomblé* el predominio del mito implícito; sin descartar la existencia, menor pero no ausente, de una mitología elaborada, según la primera clasificación. En este caso, creo pertinente dicha disquisición y considero similar el caso de la Ocha.

ORÍ, DESTINO, DEIDAD PERSONAL Y ACTUANTE DE LA COMUNICACIÓN ORACULAR

La posibilidad de la efectividad ritual está fundamentada en la existencia de un nexo entre los hombres y los dioses, con la creación de la vida mediante el vientre materno. Este nexo entre los orichas y los hombres es dado pues los humanos también se encuentran distribuidos entre los orichas. El vínculo debe ser construido ritualmente para garantizar la transformación del ser humano en “persona”. Es la construcción ritual de este nexo quien posibilita atravesar las discontinuidades que el mito establece y ofrece posibilidad de acercar, al hacer coincidir momentáneamente, a los hombres y sus orichas. Éste es el mecanismo para establecer continuidad en un sistema que se erige sobre la base de lo discontinuo, la heterogeneidad y la diferencia infinitamente multiplicada [Descolá 2012], donde los seres no son más que la repetición de sus dioses, sus destinos, sus historias, como trayectorias trazadas según movimientos ya concebidos, pero condicionados por la posibilidad de ser modificados.

Cuando el ser humano se encuentra en el vientre se estima que aún habita en *Orun*, es en ese momento aún está la conexión con el mundo de los orichas, “el vientre es el cielo nuestro”, como suelen decir los practicantes, la vagina es la puerta del cielo [Betancourt 2009: 146]. Cuando los orichas se retiran de Ayé dejan un único camino para poder llegar a ella, el vientre, donde los seres humanos deben permanecer nueve meses, tiempo que, según refieren los practicantes, era lo que tardaban las deidades en hacer el viaje de un lugar a otro.

La “persona” antes de nacer escoge *Orí*, la divinidad del destino, deidad personal que no abandona al ser y lo acompaña desde su nacimiento: moviliza la vida dentro de un principio trazado por el destino [Souza 2003; Rubiera *et al.* 2001]. Momentos antes de nacer, la criatura va a casa de *Ajalá Mopin*, constructor de cabezas y escoge una cabeza propia, de la cual se asigna su destino en la Tierra.

Ajalá ayudará a encontrar la mejor cabeza. Aquellos que le dan *Ajalá* regalos, *Ajalá* mismo le escogerá *Orí* para que sean afortunados en la Tierra. Ellos se volverán ricos o llegarán a viejos o serán coronados como reyes. Y podrán obtener todo lo que desean en la Tierra. Aquellos que no se molestan en preguntarle a *Ajalá* u ofrecerle algo, escogerán y llevarán con ellos tal vez un buen *Orí* o un mal *Orí*, porque *Ajalá* construye todas las cabezas [Dos Santos 1973: 52].

William Bascom, en sus estudios en África, registra una versión interesante sobre el pacto de destino entre *Orí* y *Olodumare*:

Antes de que nazca —o renazca— un niño, el alma guardiana ancestral se presenta ante *Olorun* para recibir un nuevo cuerpo, un nuevo aliento y su destino (*iwá ipín*) para su nueva vida en la tierra. Arrodillándose ante *Olorun*, esta alma tiene la oportunidad de elegir su propio destino, y se cree que puede tomar cualquier decisión que desee, aunque *Olorun* puede negarse si las solicitudes no se hacen con humildad o si no son razonables. El destino involucra la personalidad del individuo, su ocupación y su suerte: e involucra un día fijo en el que las almas deben regresar al cielo. El alma guardiana ancestral a veces es referida como la cabeza (*orí*) o como “dueña de la cabeza” (*olorí*) y en los versos de *Salako* se personifica como Cabeza [...] Los informantes enfatizan la importancia del alma guardiana ancestral, algunos incluso la llaman una deidad. “La cabeza es la deidad principal del individuo. La cabeza es más importante para todos que su propia deidad. La cabeza es la más antigua y poderosa de todas las deidades” [Bascom 1980: 34].

Luego ocurre el nacimiento, cuando el individuo olvida, al pasar por el canal del parto, todas las decisiones y elecciones hechas antes de venir de *Aiyé* [Souza 2003; Falokun 2015]. Al escoger *orí*, cada individuo va a estar automáticamente ligado a un oricha como modelo o conjunto ideal que corresponde a ese ser y su destino. Woortman [1978] comenta al respecto:

Ganar *ori* es “nacer”; pero no se trata de un nacimiento biológico, sino cultural. Se trata de ganar un “lugar” en el orden cosmológico [...] Cada *ori* se modela en el *órun* con materiales específicos que determinarán la deidad tutelar del individuo, así como sus prohibiciones —el *ewò*— particularmente las prohibiciones alimentarias, y sus posibilidades y elecciones [Woortman 1978: 72].

La referencia de este autor a que cada *Orí* será elaborado con materiales específicos que corresponden a su oricha tutelar, refuerza la concepción, según la cual:

La clase de elemento del cual se moldea el *Orí* individual, indicará el tipo de trabajo apropiado para su beneficio, cual lo hará volverse rico. Y todas las cosas prescritas como prohibiciones —*ewo*— lo que le está prohibido comer por la forma en que constituyeron *Orí*. El material que es usado para crear *Orí* tiene algunos signos distintivos, no es mera materia [Dos Santos 1973: 52-53].

Al olvidar los actos previos en *Aiyé*, durante el momento del nacimiento, el sujeto pasa a vivir una vida guiada por la contingencia y por deseos

personales que suelen no corresponder con lo pactado con *Orí*, antes de bajar a la Tierra. El destino contempla aspectos fijos como la posición social o la riqueza que no se pueden modificar de forma significativa. El tránsito de la vida describe un derrotero producto de acciones continuas que, con base en su sintonía o no con *Orí*, serán éxitos o fracasos de una vida particular.

La conducción de un mal recorrido desalinea al sujeto del destino escogido, por tanto, el transcurso de su vida será de desventuras, problemas, imposibilidades y contrariedades; una vida marcada por el fracaso. Es a *Orí* a quien se apela para cambiar la mala fortuna y solamente con su aprobación se pueden modificar ciertos aspectos del destino [Falokun 2015]. Es el dios interior que habita en el centro de la cabeza y sobre quien se harán los rituales más importantes para alinear ese *Orí*-destino-recorrido con un oricha-modelo personal de existencia.

De ahí surge la necesidad del ritual como medio para construir y reconstituir continuamente una “persona” alineada con su destino. El destino escogido y olvidado al nacer se puede torcer, mejorar, complementar, en una palabra, cambiar con la manipulación del *Aché*, mediante el ritual. Por lo tanto, el ritual es el elemento central que genera, acción tras acción, la posibilidad constante de transformación.

El papel central del oráculo en ese sentido es que constituye el único mecanismo de comunicación de *Orí*, una vez que el sujeto ha nacido. El oráculo del caracol es un ejercicio de ritual mediante el cual *Orí* se comunica con el resto de la “persona”. A pesar que la “persona” no ha sido creada ritualmente, cualquier individuo puede asistir al oráculo para conversar con los orichas, sobre todo para comunicar, por medio del caracol, la voluntad de *Orí*.

ORICHAS

Los orichas son modulaciones genéricas del *Aché* que combinan propiedades estables asociadas a elementos naturales, energías, colores, temperaturas, así como espacios e instituciones sociales; son lo primero que pobló la Tierra, las energías primordiales con combinaciones de *Aché* en tipos ideales. Según las explicaciones manejadas en la práctica, los orichas, en su versión genérica, abarcan también toda la creación; a ellos se les atribuyen espacios, plantas, animales; junto a ellos se construye el destino de los hombres; son pieza clave en la construcción de la “persona”. Para el caso de los orichas, la presencia y la manifestación del *Aché* se produce desde

los Ínmole —elementos invisibles de los *Oddu*⁷— hacia los *Irúnmole*s, sus expresiones visibles, que han sido asociadas al paisaje natural y a un estado de cosas primigenias existentes antes de la creación del hombre; su manifestación en el mundo ubica a estos últimos como seres consientes y entre ellos se ha tendido que ubicar ciertos orichas.

Alguno orichas son asociados con los *Irúnmole*s, solamente son *Irúnmole*s aquellos frutos de la creación primigenia y asociados a los elementos del paisaje. Así que se registran diferentes versiones en la historia oral. Los *Irúnmole*s principales son *Obatalá* (manifestación del aire y la luz), *Olókun* (el agua y los océanos), *Onílè* (la tierra), *Oggún* (el metal), *Shangó* (el fuego). Cuando estas potencias son presentadas, se les asimilan características humanas. Tal como diría Descolá [2013], son agencias especializadas asignadas a unidades de tiempo, espacio, prácticas, clases de técnicas y temperamentos que juegan una función crucial como fin o medio de relación.⁸

Los orichas constituyen un eje transversal de enlace entre las dos dimensiones discontinuas: *Ayé* y *Orun*. Como entidades genéricas pertenecen a *Orun*, sin embargo, pueden ser actualizadas en dispositivos materiales y su creación implica la participación activa también en *Ayé*. En los procesos rituales de creación de “persona” y oricha durante la consagración se completan Oricha y humano, de tal modo que cada uno participe en ambas dimensiones.

Esta lectura debe ser completada con aquello explicado anteriormente sobre el papel social de la figura arquetípica del oricha. En África los orichas han sido concebidos como ancestros divinizados, son parte de su historia y la relación ritual con estas entidades ha estado marcada, entre otras cosas, por la ejecución de cultos familiares estructurados por linajes, que podrían establecer su conexión hasta los linajes fundadores [Brandon 1993; Ramos 2000].

El individuo, como parte de su familia consanguínea, sostenía relaciones rituales con sus ancestros y en otro nivel también podía ofrecer culto a deidades de la comunidad en los templos locales, los mercados o los distin-

⁷ Patrón de distribución del aché.

⁸ Así como Descolá [2012: 309] apunta para los sistemas analógicos orientales: “[...] de modo que toda ‘naturaleza’ (*sing*) es el resultado de una combinación de una dosis más o menos armoniosa y equilibrada entre elementos heterogéneos que proceden del Agua, el Fuego, la Madera, el Metal y la Tierra. En síntesis, la manera de ser, la personalidad, el temperamento, la idiosincrasia y el *sing* de un existente no son obra de una oposición dinámica entre el espíritu y la materia, sino que expresan las distinciones establecidas entre los estados de los elementos y las proporciones de sus respectiva mezclas”.

tos espacios destinados a un culto más colectivo.⁹ Verger [1981], en sus descripciones, expone que la relevancia de cada uno de estos orichas poseía un carácter regional, a pesar que varios fueran conocidos en todo el territorio yoruba, eventualmente incluidos en panteones ajenos. Es así como *Obatalá* y *Odudúwa* se asociaron a Ife, *Shangó* a Oyó, *Yemayá* a Abekoutá y *Eleguá* al territorio de Keto, así como *Babalú Ayé* viene a ser fundamental para el panteón de las tierras Ewé-Fon, al oeste de Nigeria.¹⁰

La existencia de orichas que se conocen en casi todo el territorio yoruba se relaciona fundamentalmente con las expansiones militares de Oyó, durante las cuales el culto a las deidades de estos territorios era asumido por los poblados conquistados. La tendencia de los conquistadores consistía en apropiarse de las deidades de los pueblos que conquistaban y establecer el culto de otras, por medio de sacerdotes y templos en esos territorios [Verger 1981]. A su vez, el conocimiento del origen en Ife implicaba el culto a una serie de deidades, reconocidas como originarias de ese lugar, las cuales constituían los ancestros de todo el pueblo Yoruba, como *Oranyan*, *Oduduwa* y *Obatalá*.

Convertir deidades extranjeras en propias parece ser un mecanismo del sistema, que desde sus formas ancestrales se describe en una transformación y un pragmatismo constante, y no en una lucha contra patrones heréticos por foráneos, característico de los modelos monoteístas. Este pragma-

⁹ El culto a los ancestros y a los orichas en todos los niveles se ejerce por medio de una serie de templos que Brandon [1993] describe en su obra. Pueden existir varios templos dedicados a un mismo dios en una ciudad, pero cada una posee un grupo de sacerdotes encargados del culto. Dentro de ellos, se ubica la parafernalia, los objetos dedicados al culto del dios y su altar con una materialización específica, en piedra, hierro o madera, que después de un tratamiento ritual alcanzan su sacralidad icónica. La función principal del templo no es la reunión de las personas, sino es la casa o el lugar donde habitan estos objetos agentes. Son los objetos en sí y no la estructura que los alberga, importante dentro del culto. Por tanto, los templos se erigen en cualquier lugar que se asocie con una deidad o que una deidad reclame para sí. Puede ser un mercado, un cruce de caminos, el borde de un río o la frontera entre dos pueblos, así como el centro del mismo o una casa de familia, incluso su umbral principal.

¹⁰ El culto a *Babalú Ayé* se estima su origen en las tierras del Dahomey, el grupo étnico Ewe-Fon veneraba este dios y un conjunto de deidades asociadas como *Naná*, y *Naní*, consideradas orichas mayores. Estas deidades forman parte del sistema religioso pre-*Oduduwa* fundador de Ife. En los sacrificios rituales a estas deidades no se utilizan instrumentos de hierro, pues ellas forman parte de una civilización anterior a la llegada de este metal con *Ogun* —que viene con *Oduduwa*. Otras de las hipótesis relacionan su origen con la región Mahino [Verger 1981], de donde provienen algunos de los grupos étnicos llegados a Cuba. e la región y los mitos que hay acerca de los orichas, en el famoso imperio Yoruba, dentro del presente texto, vienen con *Oduduwa* [Verger 1981].

tismo pudiera estar asociado a cuestiones como la pertinencia de un culto a la diosa asociada con el mar, allí donde el mar no existe. La variedad de apelativos, virtudes técnicas adjudicadas a estos orichas varían continuamente, dependiendo la región y los mitos que hayan sido conservados de forma local. Al respecto apunta Pierre Verger:

[...] todavía no existe, en todos los puntos del llamado territorio *Yorubá*, un panteón de *orixás* bien jerarquizado, único e idéntico. Las variaciones locales demuestran que ciertos *orixás*, que ocupan una posición dominante en algunos lugares, están totalmente ausentes en otros. El culto a *Xangô*, que ocupa el primer lugar en Oyó, es oficialmente inexistente en Ifé, donde un dios local, *Oramfé*, toma su lugar con el poder del trueno. *Oxum*, cuyo culto es muy marcado en la región de *Ijexá*, está totalmente ausente en la región de *Egbá*. *Iemanjá*, que es soberano en la región de *Egbá*, ni siquiera se conoce en la región de *Ijexá*. La posición de todos estos *orixás* depende profundamente de la historia de la ciudad donde figuran como protectores [...] [Verger 1981: 8].

Samuel Johnson ejemplifica el fenómeno con la deidad *Orisanlá*, que en diferentes regiones cambia de nombre, historia y hasta cierto punto de atributos. “Es llamado *Orisa Olufón* en Iwofín, *Orisaoko* en Oko, *Orisakirè* en Ikire, *Orisagiyán* en Ejigbo, *Orisarowu* en Owu y *Obatalá* en Oba” [Johnson 2016: 27]. Además de la guerra y las cuestiones sociopolíticas que solían instaurar nuevos cultos en los territorios conquistados, éstos también se propagaban con la extensión de las rutas comerciales y la migración. El sistema de cultos, mayoritariamente locales, será de importancia en la conformación de la Ocha en América, dada la primacía que se le otorgó a determinados orichas sobre otros en el proceso ritual.

Se puede afirmar que no existe un sistema ortodoxo e invariable de culto, su ejercicio no es uniforme en todos los territorios o familias, aun cuando se maneja una común concepción de la naturaleza del ser humano. La “persona” es múltiple, está formada por diversos elementos que no son dados al nacer, debe ser construida a lo largo de su vida con rituales continuos que sincronicen eventualmente todos sus componentes: orichas, ancestros y el cuerpo.

De este lado del mar se genera, entonces, una práctica religiosa nueva y distinta en muchos aspectos. Los procedimientos rituales originados proyectaron un nuevo tipo de estructura social: la familia ritual. La producción de parientes como modelo de la filiación genealógica y por linaje fue sustituida en Cuba sobre la base de un modelo de parentesco ritual, no necesariamente consanguíneo. El culto se individualiza y los orichas toman el

aspecto de un dios personal, como deidad tutelar, con la cual se construye, a decir de los practicantes, un parentesco filial y relaciones de intercambio, por medio del sacrificio y la ofrenda. En este caso, la construcción de la filiación con Oricha es una construcción americana, pues la ancestralidad sobre la cual era construida en África y verificable, hasta cierto punto, fue desestructurada con el traslado hacia América y la ruptura de los linajes.

La idea de un individuo hecho, definido por los límites corporales y la noción occidental de “persona”, incorporaron a ese “otro”, mediante de nominaciones de vínculos filiales. Las escalas características de esa clasificación contemplan a Oricha como modelaciones genéricas del aché dentro de las cuales todo puede ser incluido y ubicado. Se trata de un sistema clasificatorio, avalado en un sistema mítico que apunta la polivalencia de las divinidades, donde el universo se sintetiza en ese sistema total de clasificaciones [Goldman 1994].

Los humanos también se reparten entre los orichas, pero la elección de oricha no es humana, es el destino personal escogido el que determina a qué oricha pertenece cada humano y qué modelo genérico de Aché, debe ser consagrado para crear una “persona”, mediante un procedimiento que va más allá, incluso de esta consagración. No puede dejarse de lado que el proceso de construcción ritual de la “persona” sobrepasa con mucho la idea de un vínculo de filiación con un solo oricha, pues no es éste únicamente el que conduce o construye la vida o el destino de un individuo consagrado.¹¹

LA “PERSONA”: CUERPO, AGENCIAS Y TRAYECTORIA

Tres elementos deben ser acotados: el primero es que la “persona” se define según las relaciones que construye por medio del ritual consagratorio y el oráculo con elementos que se encuentran fuera del cuerpo. El segundo es que, dentro del cuerpo, y el cuerpo mismo, debe ser visto como un lugar de entidades o puntos con agencia y no como un conjunto biológico y sistémico de partes. Existen puntos del cuerpo que son sociales, en la medida en que tienen agencia porque pueden comunicarse con el caracol. El tercero es que la “persona” es definida por la movilidad constante que implica un recorrido de vida; constituye un complejo cúmulo de trayectorias, perfiladas

¹¹ El proceso ritual mediante el cual se construye “persona” en la Ocha es la consagración, en ella el vínculo se establece con varios orichas, generalmente entre cinco y nueve.

en el ejercicio de Itá.¹² Las contingencias de estas trayectorias pueden ser revisitadas en ejercicios oraculares cotidianos.

La consagración ilustra sobre el primer punto. La creación de oricha y la creación de una cabeza que corresponde a ese oricha es la construcción ritual de un ser por el que atraviesa el cosmos y al mismo tiempo lo reproduce. Ese ser creado aún no es completo, a partir de ahí sus trayectorias estarán definidas por procesos de incorporación continuas de elementos, circunstancias y actitudes que, a partir de la acción, lo definirán. La condición de ser “persona compuesta” por diferentes órdenes o definida en trayectorias móviles [Holbraad 2009], se describe según múltiples aspectos que pueden residir en rasgos del cuerpo, en objetos, lugares, marcados por temporalidades finitas o eternas porque algunas preexisten a la “persona” después de la muerte [Vigliani 2016], por ejemplo, el nombre ritual, utilizado luego en *moyugbas*¹³ de otras personas, cuya mención evoca y contiene el aché del que se ha ido o de algunos orichas que deciden quedarse, aun cuando su cabeza ha partido de este mundo. Silvia Vigliani refiere al respecto de concepciones similares:

Las personas entonces son constituidas, mantenidas y alteradas en el transcurso de las prácticas sociales, a lo largo de la vida y después de la muerte [...] En efecto, en ontologías relacionales en donde la tendencia dividual de persona es más acentuada, las sustancias con cualidades generativas circulan no solo entre los cuerpos humanos, sino que pueden encontrarse en determinados lugares, objetos o animales. Las relaciones dividuales entonces no solo ligan a los seres humanos entre sí, sino que reúnen a todos los elementos del cosmos dentro de la persona [Vigliani 2016: 29-30].

En este caso la autora comenta que la dividualidad se define cuando distintos elementos del cosmos pueden pasar por la “persona dividual” afectando o modificando la constitución de la misma [Vigliani 2016: 29]. En el presente caso varía dicho principio. Las relaciones que se establecen no son externas, son internas al ser justamente en la medida en que son constitutivas de una identidad única como trayectoria [Holbraad 2007]; no la adjetivan, sino que la constituyen como verbo. Vigliani [2016] plantea que la composición interna de la “persona” depende de relaciones externas con

¹² Ejercicio oracular fundamental en la construcción de “persona” que ocurre durante la consagración.

¹³ Saludo y súplica de permiso hablada que se le hace a los orichas y a los ancestros al comenzar cada acto ritual.

otros seres o sustancias y esas relaciones están condensadas en sustancias físicas. Evidentemente este caso es posible, sin embargo, la dividualidad también puede contemplar la posibilidad que las relaciones no sean externas y que todos los principios relacionados no sean sustancias físicas, cada principio debe ser visto en forma de trayectoria. Cuando a un sujeto se le indica en un signo que debe estudiar porque en dicho signo “nace la biblioteca”, no se está describiendo una relación o adjetivando una condición del ser en ese ámbito, se está condicionando una actitud, en la cual, el nacimiento de la biblioteca describe una trayectoria, según un signo concreto y coincide con la trayectoria de ese ser, por lo que a partir de ese momento lo define como una “persona” con necesidad de estudiar, acción hacia la cual debe orientar su comportamiento.¹⁴

En ese mismo sentido se encuentran los ancestros y los orichas como modelos de acción; los cuales también forman parte de la “persona” por medio de acciones determinadas, sobre todo, con la *Moyugba*, la cual consiste en una fórmula ritual que se recita mencionando a los ancestros y se convoca e invoca a cada oricha, además, se nombran las personas vivas y de la comunidad religiosa más cercana para solicitar su Aché. Esta invocación es personal y cada consagrado debe poseer una para poder accionar cualquier ritual religioso, es necesario elaborarlo según un orden específico. Si la “persona” no tiene *Moyugba* propia, no puede accionar ningún ritual ni comunicarse con los orichas tampoco con los ancestros. La *Moyugba* se forma de la técnica fundamental de orden y reunión de los componentes de la “persona total” para la acción; es la forma de ser -fuera y con los ancestros o de los orichas- y de accionar con y para ellos; permite acceder a esa red de múltiples elementos que la definen.

La “persona” es tal, en la medida en que todo lo supuestamente ajeno la participa y la define. Como refería Roger Bastide en un trabajo sobre el principio de individuación en África:

El ser africano existe solo en la medida en que se encuentra fuera y diferente de él [...]. A parte del nombre que le es dado, existe concretamente solo por y en la red que lo conecta a la época de los antepasados, en el espacio del misterio vivo, a los tótems y los dioses. Fuera de esta red no es nada más. Que es lo que puede constituir la unidad de esas participaciones en otras cosas, fuera de las cuales no posee, al parecer, más que un vacío pleno [Bastide 1973: 38].

¹⁴ Un análisis interesante sobre este tipo de relación en el caso del oráculo de *Ifá* es analizado por Martin Holbraad [2007].

En otro orden de cosas, se encuentra el cuerpo, tratado y trabajado en la consagración y sobre el cual se deposita el grueso de prescripciones y prohibiciones para hacerlo coherente, según el conjunto de entidades de la “nueva persona”. El cuerpo como nodo de reunión de agencias, de órganos con voluntad como el corazón o como un lugar que necesita tener su propia sombra, es uno de los elementos fundamentales que no se debe dejar de examinar cuando se habla de “persona”. Quizás en nuestra propia obsesión de ligar siempre la “persona” al cuerpo, lo hemos obviado. Aun cuando se ha visto que ésta puede estar definida por personajes, actitudes, por un lugar en una estructura o a ubicaciones espaciales que otorgan identidad en contextos excluyentes, como ha ilustrado Geertz [1994].

Varios antropólogos han señalado diversas formas de concebir el cuerpo y la persona, específicamente en África y Brasil, que se revelan familiares a las manejadas en las religiones cubanas de origen afro. Fue revelador un texto que recoge varios trabajos de un Congreso del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) en el año 1973 sobre el concepto de “persona” en África Negra. En ese congreso algunos autores presentan un cuerpo habitado por múltiples principios como el aliento, la sombra, los ancestros o los dioses. Los sentimientos, actitudes, deseos, capacidad, cualidades o poder, así simple y llano, son concebidos como entidades agenciadas atribuidas a partes del cuerpo donde se cree que habitan, pertenecen o por medio de las cuales fluyen. Puntos de coincidencia se registran en los trabajos y en otros posteriores investigadores [Augé 1993, 1998; Bascom 1980; Goldman 1985; Souza 2003].

Las coincidencias encontradas con respecto a las nominaciones y las funciones atribuidas a ciertas entidades del cuerpo se apuntan en los textos de Dos Santos [1973], Verger [1973], Bastide [1973], Bascom [1980] y Thomas [1973], en los cuales se reconoce la existencia de *Iponrí*, *Iporí*, *Eledá*, *Ojijí*, *Emí*, *Orí* y *Echu* y cómo alguno de ellos se relacionan con Oricha o determinan el destino en éxitos o fracasos. Dichos autores también refieren la movilidad de los elementos y sus relaciones, cuyo caso también apuntan la necesidad que esta pluralidad de instancias actúen y coexistan de forma coordinada, en función de lograr un equilibrio provechoso a la trayectoria de vida. Una de estos enfoques lo registra Dos Santos:

[...] el *Iponrí* de la persona. Este concepto es fundamental, ya que establece una serie de relaciones entre el individuo y su mítica materia original. Determina el *Orisa* o entidad deificada a la cual debe adorar; establecerá sus posibilidades y elecciones, y sobre todo indicará sus prohibiciones (*ewe*), particularmente las

alimentarias. El *Iponrí* personal tiene su representación material la cual, debidamente preparada y sacralizada, recibe ofrenda [...] [Dos Santos 1973: 47].

William Bascom relata algo similar:

Los yorubas creen en la reencarnación y en múltiples almas. El alma más importante es el alma guardiana ancestral (*eledá, ìpònrí, ipòrí*) que está asociada con la cabeza de una persona, su destino y reencarnación. El segundo es el aliento (*emí*) que reside en los pulmones y el pecho y tiene las fosas nasales para servirlo, como las dos aberturas en los fuelles de un herrero yoruba. La respiración es la fuerza vital que hace trabajar al hombre y le da vida. Algunos dicen que hay una tercera alma, la sombra (*òjji*), que no tiene ninguna función durante la vida, sino que simplemente sigue al cuerpo vivo. Uno puede ver la sombra y escuchar y sentir la respiración; pero nadie escucha, siente o ve al alma guardiana ancestral mientras el individuo está vivo. La sombra no tiene sustancia y no requiere nutrición; la respiración es sostenida por la comida que come el propio individuo; pero el alma guardiana ancestral debe ser alimentada ocasionalmente a través de sacrificios conocidos como “alimentar la cabeza” (*ìborí, ìbo, orí*) [Bascom 1980: 34].

En resumen y retomando a Roger Bastide [1973: 38], el individuo, con base en este tipo de concepciones, “no es más que una pluralidad de almas corporales (las almas que radican en el dedo gordo, alma del estómago, y alma del corazón) y de almas síquicas (la sombra, el doble, la respiración) [...]”. Aquello que define la “persona” no es más que la multiplicidad de sus elementos y la fusión del individuo con aquello que le es exterior; sin embargo, es preciso aclarar que la noción de alma no es la ideal para explicar semejantes principios corporales. En la Ocha estos lugares con entidades agenciadas son además puntos de comunicación y de relación para la acción de la “persona”, incluso se debe añadir que las partes fundamentales de la misma se encuentran fuera de los límites visibles del cuerpo, el oricha y los ancestros gobiernan elementos corporales puntuales pero habitan fuera de éste.

Entonces, ¿con qué cuenta el ser humano cuando sale del vientre materno?, ¿qué elementos deben ser contruidos, alineados e integrados en la “persona” para que transite el destino escogido y olvidado al nacer? Todas estas cuestiones como explicación sólo existen para justificar la práctica ritual.

El individuo cuando nace posee aquellas partes del cuerpo, *Ará*, a las que se le asignan cualidades y agencia; se encuentra el corazón (*Ococán*), el soplo vital (*Emí*), los dedos gordos de los pies (*Ìpori*) que se asocian a la

voluntad de acción y a los ancestros, *Ipin-ijeun* que se asocia a los deseos y se ubica en el vientre, así como a *Orí* y algunas otras partes. Lo importante de este esquema es que muchas de las partes con las que el sujeto cuenta al nacer se relacionan, pero no tienen comunicación consciente entre ellas para la coherencia del conjunto.¹⁵ El equilibrio entre las partes posibilitaría la acción coordinada y el éxito personal. El sujeto tampoco tiene conciencia de la existencia y poder de agencia de los ancestros sobre su ser, tampoco del poder de Oricha, quien ocupa el lugar de dueño y señor de su cabeza. El individuo se encuentra incompleto, necesita consagraciones rituales que a la vez construyan entidades particulares y al cuerpo. La coexistencia de esos elementos es dada al nacer, sólo su coordinación, por medio de un ritual consagradorio, es lo que permite formar la “persona”, la cual se encuentra en un estado virtual [Goldman1985: 15] hasta que esos elementos sean contruidos y fijados para una coexistencia equilibrada. Es importante acotar que no es pertinente pensar este proceso como un sistema de partes que responde a un todo, según la concepción orgánica del estructural funcionalismo o la visión durkhemiana sobre un todo por encima de las partes. Son relaciones en continuo fluir.

ACHÉ Y ORÁCULO

Todo lo que hay en el mundo es manifestación de *Olodùmaré*, potencia creadora por encima de todos los dioses. *Olodùmaré* se expresa en el Aché, energía creadora, que toma cuerpo en los *Oddu*, patrones de energía de la creación que expresan la contracción y expansión de la luz en modelos de combinación binaria. Este patrón u *Oddu* es conocido/creado en virtud de los procesos oraculares como el código de destino de cada elemento de la creación. Cada *Oddu* suele ser interpretado como un signo que puede ser combinado y que revelan la composición en tipos y cantidades de Aché de cada elemento del mundo. Los signos describen la materialización del Aché, establecen una guía de destinos individuales y las relaciones entre los distintos elementos del cosmos.

En virtud de un patrón numérico, todos los existentes son una singularidad definida en combinaciones binarias de lecturas subsecuentes. Para cada sistema oracular existe un número determinado de signos y tipos de

¹⁵ La relación entre las partes implica una comunicación verbal propia del ámbito humano; propia por demás de los elementos del ser a los que se le atribuye agencia y con ello la capacidad de comunicación.

combinaciones primarias y secundarias posibles en su ejercicio,¹⁶ que van particularizando tanto las individualidades y los destinos como sus relaciones. Con lo cual se establece un sistema clasificatorio que goza de infinitas combinaciones y movibilidades, con un desempeño ritual formalizado, pero sin fines predeterminados ni productos iguales. Estos ejercicios de combinación son tan variables e infinitos como la individualidad que codifiquen en cada caso. El sistema particulariza cada elemento del mundo, dependiendo de la lógica inteligible y estable, pero sin resultados prefijados que pudieran establecer una clasificación finita.¹⁷

Según esta lógica, *Oddu* y sus combinaciones abarcan todo lo que existe [Bascom 1980; Falokun 2015; Souza 2015; Zuesse 1975], incluso generan patrones de comportamiento, alimentación, vestuario y demás elementos relacionales que constituyen y definen la “persona”. El *Oddu* relata la expresión corporal de un sujeto, su misión, su comportamiento, debilidades y fortalezas; es el código que describe la “persona”, una “persona” compuesta de múltiples aristas y componentes con los que ha nacido pero que debe “trabajar” para devenir en ellos. También indica cómo realizar este proceso.

Como ya se refirió, el *Oddu* o patrón signico refleja los tipos y cantidades de Aché. El Aché es una especie de energía-condición que poseen todos los elementos del mundo; constituye un tipo de esencia que genera existencia según se particulariza [Goldman 2007]. Cada “persona” y cada elemento por categorías o en la individualidad de su ser posee una cierta combinación y cantidad de aché; muchos de ellos son concebidos como seres vivientes, en mayor casos con agencia.¹⁸

A partir de las distribuciones iniciales del Aché se organiza el mundo, se ordenan los diferentes seres en escalas clasificatorias diferenciadas que condicionan una estructura, además, son subvertibles y traspasables por medio del ritual. El Aché es un don de nacimiento, sin embargo, puede

¹⁶ En el sistema *Ocha-Ifá* se conocen dos oráculos principales que funcionan bajo el sistema que se describe. El propio de la Ocha es el oráculo del *Diloggún* o los caracoles, mientras que las nueces de palma y el *opkuele* son los instrumentos del oráculo de *Ifá*. Las diferencias entre ambos sistemas es la cantidad de signos que trabajan. El primer sistema trabaja hasta 12 signos y el segundo, 16.

¹⁷ Es importante aclarar que los dos sistemas oraculares más complejos del sistema *Ocha-Ifá* trabajan a partir de combinaciones de números en pares, donde cada par puede ser resultado de una o dos manipulaciones rituales de sus instrumentos.

¹⁸ La agencia de algo, sea cosa, planta, animal, oricha o paisaje, parece encontrarse relacionada con la capacidad de establecer comunicación, por medio de un lenguaje comprensible para las partes que la ejecutan. Sobre lo que se entiende por comunicación ver Descolá [1988: 138-140].

ser disminuido, incrementado o perdido de cierto modo. La trasmisión de esa energía se da en distintas proporciones a lo largo de toda la creación. Piedras, ríos, plantas, animales y personas comparten este pedazo de la potencia creadora que en cada ciclo de creación y reencarnación los deposita en ellos. Según define concretamente Adrián de Souza [2015: 52] basado en fuentes africanas: “El aché constituye el principio de la realización, es la fuerza dinámica que asegura la existencia porque sino, estaría paralizada, sin posibilidades de ejecución [...]”.

La distribución de los elementos del cosmos en escalas jerárquicas no siempre responde al principio de especiación de Occidente. Una planta como iroko —especie de ceiba africana— contiene más aché que muchos animales; del mismo modo, un animal determinado puede ser sagrado para un oricha y los humanos deben cuidar de él como manifestación viviente de la divinidad.

Todo forma un cosmos jerárquico y categorizado en escalas de energías aportadas por el Aché que cada cual proyecta. La perdurabilidad de esa estructura escalonada depende totalmente de la interrelación y equilibrio entre sus actores. En principio, la distribución del aché describe un proceso clasificatorio, pero justamente es la posibilidad de su manipulación la que permite atravesar las propias escalas clasificatorias que establece. De ahí la importancia del ejercicio oracular y el conocimiento de la codificación por medio de *Oddu*, pues es el ejercicio oracular el que decide la posible acción ritual para el manejo y la manipulación del aché.

Los rituales mueven el Aché, lo incrementan en una piedra al tiempo que lo disminuyen en otra, de la misma forma lo toman de la sangre de un animal para otorgarlo a un humano o a un Oricha. Algunos rituales como el sacrificio, por ejemplo, se constituyen en medios fundamentalmente metonímicos que ejercen la manipulación del aché. Los fines pueden ser inmediatos o a largo plazo, pueden destinarse justo al lugar donde se efectúan o estar determinando algo que se encuentra a miles de kilómetros. Entre analogías y metonimias se entretiene un sinnúmero de acciones significantes con el solo fin de eliminar las distinciones. Es un intento por lograr una ruptura de la discontinuidad establecida entre los componentes del sistema, así como un esfuerzo por contrarrestar cualquier desequilibrio que afecte el tránsito del destino pactado y relatado en *Oddu*, o sea, su propio lugar en la estructura.

La vida se estructura con base en una particular concepción de “persona”, en la que el Oricha será elemento rector, mediante una serie de combinaciones numéricas descritas por el oráculo. La “persona” es la consecución de un destino personal, que juega en equilibrio con todos los com-

ponentes del sistema, incluso, los manipula para moverse dentro de éste. Dicho modo de organizar el mundo se vislumbra un esfuerzo significativo por incluir todo lo existente, visible y no visible, en el marco de la acción humana [Brandon 1993].

CONCLUSIONES

Con el presente artículo se ha intentado examinar algunas de las categorías principales que delinear principios elementales de clasificación y acción en un sistema religioso como la Ocha. Esta tentativa ha puesto énfasis en presentar las estructuras con una teoría sobre el ser y la formación de “persona” dentro de la misma, entre ellas: Oricha, *Orí*, “persona”, destino, signo, oráculo y Aché.

El interés por abordar las categorías principales de este sistema va en consonancia con el propósito de analizar aspectos estructurales del culto. Visualizar los aportes de varios autores y dialogar con ellos permite exponer posicionamientos propios sobre algunos particulares, por ejemplo, la dividualidad como concepto de identidad, trabajado para otros temas, fundamental para analizar la práctica ritual de la Ocha.

Del mismo modo, la “persona” se compone de elementos ajenos al cuerpo como orichas y ancestros, que incluye elementos internos al mismo, los cuales deben ser vistos como puntos con agencias. La consagración es la que permite inicialmente la generación de esta “persona dividual” y la obtención de un oráculo propio, elemento que permite la constante comunicación con los orichas y el ejercicio de una “persona total”. A su vez, la ejecución continua de rituales es la única vía para poder ejercer un destino equilibrado que potencie la realidad de esa “persona total”.

REFERENCIAS

Augé, Marc

1993 *El genio del paganismo*. Muchnik editores. Barcelona.

1998 *Dios como objeto. Símbolos-cuerpos- materias-palabras*. Gedisa. España.

Bascom, William

1980 *Sixteen Cowries Yoruba Divination from Africa to the New World*. Indiana University Press. EE.UU.

1991 [1969] *IFA DIVINATION. Communication between Gods and Men in West Africa*. Indiana University Press. Bloomington and Indianapolis.

Bastide, Roger

- 1970 *Memoire collective et sociologie du bricolage. L'anne sociologique*; 21 (III^e série):65-108.
- 1973 *Le principe d'individuation (contribution à une philosophie africaine), en La notion de personne en Afrique noire.* CNRS. París.

Betancourt Estrada, Víctor

- 2009 *La Santería una tradición en decadencia.* Ediciones. Grabaciones y Distribuidora Orunmila. La Habana.

Brandon, George

- 1993 *Santeria from Africa to the New World. The dead sell memories.* Indiana University Press. Indianapolis.

Cohen, Percy S.

- 1969 *Theories of Myth. Man*, 4 (3): 337-353.

Descolá, Philippe

- 1988 *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar.* Ediciones ABYA-YALA. Quito.
- 2012 *Más allá de naturaleza y cultura.* Ediciones Amorrortu. Buenos Aires.
- 2013 *Presence attachment, origin: ontologies of incarnates,* en *Companion to the Anthropology of Religion*, Janice Boddy and Michael Lambek (eds.). Blackwell Wiley. A. Nueva Jersey.

Dos Santos, Juana Elbein

- 1973 *Èsù bara, principle of individual life in the nàgó system,* en *La notion de personne en Afrique noire.* CNRS, París.

Falokun Fatumbi, Awo

- 2015 *ÌBÀ 'SÈ ORÌSÀ. Proverbios, leyendas, historia sagrada y oración IFÀ.* CreateSpace Independent Publishing Platform. EE.UU.

Geertz, Clifford

- 1994 *Desde el punto de vista del nativo: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico,* en *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas.* Piados Básica. Barcelona: 73-90.

Goldman, Marcio

- 1984 *A Possessao e a construção ritual da pessoa no candomblé,* tesis de maestría en Antropología. Universidad de Rio de Janeiro. Brasil.
- 1985 *A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. Religião e Sociedade*, 12 (1): 22-54.
- 1994 *Observações Sobre o "Sincretismo Afro-Brasileiro". Kâwê Pesquisa, Revista Anual do Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais da UESC*, I (1): 132- 137.
- 2003 *As formas de Classificação hoje: Série, Estrutura, Devir,* conferencia en el Instituto de Filosofía e Ciências Sociais. UFRJ. Brasil.
- 2007 *How to learn in an afro-brazilian spirit possession religion.* Ontology

and multiplicity in Candomblé, en: *Learning Religion. Anthropological Approaches*, David Sarró, Ramón y Berliner (eds.). Berghahn Books. Oxford: 103-119.

Heusch, Luc de

1976 Introduction: Pour une nouvelle problématique du sacrifice. *Systèmes de pensée en Afrique noire*, (2): 7-22.

Holbraad, Martin

2007 The power of powder: multiplicity and motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifá (or mana again), en *Thinking through things: theorizing artefacts ethnographically*, M. A. Henare et al. Routledge. Londres: 189-225.

2009 Ontology, Ethnography, Archaeology: an afterword on the Ontography of Things. *Cambridge Archaeological Journal*, 19 (3): 431-441.

Johnson, Samuel

2016 [1921] *The History of the Yoruba's from the earliest times to the beginning of the British Protectorate*. Editorial Forgotten Books. Londres.

Lévi-Strauss, Claude

1973 *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. Editorial Siglo XXI, México.

Menéndez Vázquez, Lázara

1995 ¿Un cake para Obatalá?! *Revista Temas*, (4), octubre, diciembre: 38-51

Mones Guevara, Indira

2022 *Dieciséis bocas y un solo canto: El oráculo del caracol y la construcción ritual de la persona en la Regla de Ocha*, tesis de doctorado, Posgrado en Antropología Social, ENAH. México.

Parrinder, Geoffrey

2014 [1969] *West African Religion. A study of the beliefs and practices of Akan, Ewe, Yoruba, Ibo and Kindred Peoples*. Wipf & Stock Publishers. Nueva York.

Ramos, Miguel

2000 *Oyó Batá drums and hegemony in nineteenth-century Cuba*, tesis para obtener el grado de maestría. Universidad Internacional de la Florida. EE.UU.

Rubiera Castillo, Daysi y Aníbal Argüelles

2001 Género y mitología en la Regla Ocha o Santería. *Revista Del Caribe*, (35): 49-53

Souza Hernández, Adrián de

2003 *IEÁ Santa Palabra. La ética del corazón*. Unión Editorial Nomos. Bogotá.

2015 [1998]. *Echu-Eleguá: Equilibrio dinámico de la existencia*. Ediciones Unión. La Habana.

Thomas, Louis-Vicent

1973 Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique Noire traditionnelle, en *La notion de personne en Afrique noire*. CNRS. París.

Verger, Pierre Fatumbi

1973 Notion de personne et lignée familiale chez les Yoruba, en *La notion de personne en Afrique noire*. CNRS. París.

1981 *Orixás Dioses Yorubas en África y el nuevo mundo*. Corrupio. Brasil.

Vigliani Silvia

2016 La noción de persona y la agencia de las cosas. Una mirada desde el arte rupestre. *Anales de Antropología*, 50 (1): 24-48.

Woortman, Klaas A. A. W

1978 Cosmología e Geomancia: um estudo da cultura Yorùbá- Nágô. *Anuario Antropológico*, 2 (1): 11-84.

Zuesse, Evan M.

1975 Divination and Deity in African Religions. *History of Religions*, 15 (2): 158-182.

Etnicidad y afrodescendencia entre los estudiantes de antropología en México

Alejandra A. Ramírez López*

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA (BUAP)

Belem Quezada Díaz**

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS (UAEM)

RESUMEN: *El presente artículo tiene como objetivo analizar la adscripción étnica de los estudiantes de antropología que participaron en la Encuesta de Estudiantes de Antropología 2019, con la finalidad de explorar los elementos que constituyen su autoadscripción a un pueblo originario o afrodescendiente, primero se lleva a cabo una revisión metodológica de los principios utilizados en la encuesta, generando reconocimiento étnico, con el deseo de explorar qué variables influyen entre dichos estudiantes para reconocerse como parte de un grupo étnico-racial. Posteriormente, se realizan una serie de inferencias sobre los resultados explorados mostrando el uso de las identidades y la complejidad que conlleva la autoidentificación a estos grupos.*

PALABRAS CLAVE: *Estudiantes de antropología, etnicidad, adscripción étnica, indígenas, afrodescendientes.*

Ethnicity and Afrodescendants among Anthropology Students in Mexico

ABSTRACT: *This article aims to analyze the ethnic affiliation of anthropology students who participated in the 2019 Anthropology Student Survey in order to explore the elements that constitute their*

* alejandraramlp@gmail.com

** belem@uaem.mx

self-identification with an indigenous or Afrodescendant people. To achieve this, a methodological review of the principles used in the survey to generate ethnic recognition is initially conducted, with the purpose of exploring which variables influence these students to recognize themselves as part of an ethnic-racial group. Subsequently, a series of inferences are made based on the explored results to demonstrate the use of identities and the complexity involved in self-identifying with these groups.

KEYWORDS: *Anthropology students, ethnicity, ethnic affiliation, Indigenous people, Afro descendants.*

INTRODUCCIÓN

El presente texto se basa en el análisis de los datos arrojados por la Encuesta de Estudiantes de Antropología 2019, realizada en Universidades de todo el país, donde el total de participantes fue de $N=725$, siendo la Ciudad de México el espacio con mayor participación $n=395$, seguido por la región centro (Estado de México, Morelos e Hidalgo) $n=147$. Por lo tanto, es importante señalar que en regiones como el sureste, sur, norte y occidente hubo menor participación. Esto es importante porque, sin lugar a dudas, puede verse reflejado en los resultados que están mayormente enfocados en el centro del país, mientras que la poca participación en el sur y sureste —regiones donde se concentra la población indígena y afrodescendiente— está subrepresentada.

El objetivo de la Encuesta de Estudiantes de Antropología 2019 consistió en conocer a la población que estudia antropología en México, las condiciones que la caracterizan y las formas en las que llevan a cabo su experiencia escolar. En este texto sólo nos centraremos en la condición étnico-racial de los estudiantes de antropología para identificar cuántas personas con origen indígena y afrodescendiente tienen afinidad por esta disciplina.

En principio es necesario recordar que la antropología en México juega un papel sumamente importante en la definición y caracterización de poblaciones que han sido denominadas étnicas. Por lo que, una primera hipótesis podría sugerirnos que en su conjunto de disciplinas conglomerada jóvenes con características étnico-raciales diversas. Sin embargo, los resultados arrojan que sólo una minoría de estudiantes de antropología se reconocen como indígenas o afromexicanos, por lo que es importante revisar cómo se están adscribiendo los jóvenes a estas categorías étnicas.

Comenzamos este texto planteando algunos apuntes sobre qué es la etnicidad, cómo se ha definido en México, qué elementos son importantes para que los jóvenes se definan como indígenas o provenientes de pueblos originarios y de qué forma se ha pensado la afrodescendencia como

adscripción sociocultural para hacer referencia a los estudiantes afromexicanos. Este apartado pone sobre la mesa algunos debates que sirven para entender cómo se construyeron las preguntas que formaban parte del cuestionario, aplicado a los estudiantes que se reconocieron como indígenas y afrodescendientes.

Posteriormente, hacemos hincapié en algunos criterios metodológicos que definieron en la encuesta la autoadscripción de los encuestados, para tener mayor claridad en los resultados obtenidos y proponer algunos argumentos que nos sugieren pensar en una antropología de las ausencias; planteamos algunas causas que podrían explicar la nula presencia de estudiantes de antropología, la discriminación de los estudiantes racializados, la marginación de los pueblos originarios, la invisibilización de las poblaciones afromexicanas y los usos dinámicos de la identidad, para dar paso a algunas conclusiones.

ETNICIDAD Y AFRODESCENDENCIA: DILUCIDACIONES TEÓRICAS

En cada país de América Latina la categoría de etnicidad ha tenido distintas concepciones que responden a los contextos regionales, políticos, económicos y socioculturales. En México, por ejemplo, las etnias se relacionan principalmente con las poblaciones indígenas. Este fenómeno parte de la perspectiva en la que la etnicidad no es una característica inherente a una población, sino que responde a una construcción cultural que se hace de la misma. Bajo esta línea, Miguel Bartolomé, en su interpretación sobre Cardoso de Oliveira, sostiene que “lo étnico se construye como resultante de una estructuración ideológica de las representaciones colectivas derivadas de la relación diádica y contrastiva entre un *nosotros* y un *los otros*” [Bartolomé 2006: 29], por lo que estaríamos hablando de una categoría que tiene como principio básico la alteridad. Maya Lorena Pérez Ruíz, por otra parte, apunta que “lo étnico es una construcción cultural que corresponde a una forma de clasificación social a partir de la cual se organizan las diferencias culturales entre grupos sociales que establecen relaciones en condiciones asimétricas y en la cual, dichas diferencias se emplean para marcar y establecer fronteras, así como para explicar y justificar relaciones asimétricas y de dominación” [Pérez 2008: 46]. Estas concepciones plantean que en los ejercicios de otredad también está presente la desigualdad, muchas veces entrañada en “la racialización” que se hace de “la diferencia”.

Podemos puntualizar que la etnicidad forma parte del aparato ideológico que produce la igualdad y la diferencia en los Estados-Nación, que para el caso mexicano se ha cimentado en la noción de que la raíz indígena,

en conjunto con la española, hizo posible el mestizaje. Olivia Gall [2019] sostiene que el mestizaje, en el contexto liberal, planteaba un proyecto de asimilación de los pueblos indígenas que hizo posible la idea de “mexicanidad”, la cual conocemos hoy en día. Este proyecto con funciones tanto políticas como culturales tuvo un gran peso en el siglo xx porque determinó por medio de la noción homogénea de mestizo, todo lo que quedaba fuera de ella como eje de la etnización y diferenciación de numerosas poblaciones en México.

En América Latina una característica fundamental de las etnias ha sido su relación con el territorio [Bello 2000; Wade 2000; Bartolomé 2017]. Ng’weno [2013: 81] plantea que “la clasificación racial de las comunidades indígenas como culturalmente distintas del resto de la sociedad propició la disposición de leyes concretas en sus territorios”. En estos contextos, el territorio está considerado no sólo como un espacio geográfico, sino como un espacio sociocultural, marcado por una historia colonial.

La conexión etnicidad-territorio está relacionada con la forma en cómo se ha construido la categoría de etnia. Desde la perspectiva de Giddens [2000], la etnicidad hace referencia a las prácticas culturales y perspectivas que distinguen a una determinada comunidad, así que las diferencias étnicas son totalmente aprendidas. El Estado es uno de los productores de procesos de etnización, pues crea discursos sobre la diferencia cultural, que para el caso de América Latina se centran, muchas de las veces, en el espacio geográfico y cultural que conforma el territorio [Wade, 2000]. Esto toma relevancia en México porque se sabe que muchos pueblos originarios fueron desplazados por los procesos coloniales y se asume que la lucha por el territorio es legítima, sin embargo, puede cambiar entre las poblaciones que no poseían un territorio “milenario” y han quedado fuera de las categorías étnicas.

Para ejemplificar dicho fenómeno podemos pensar en las poblaciones afrodescendientes. Ng’weno [2013] describe cómo, a pesar que las poblaciones afrocolombianas fueron reconocidas como étnicas en la Ley 70, esta condición aún es muy ambigua cuando se trata de posesión de tierras. La autora sugiere que no se duda del derecho de las poblaciones indígenas sobre sus territorios, pero se modifica cuando son poblaciones afro los que están en pugna territorial, debido a su condición diaspórica. En este sentido, “la inclusión-exclusión simultánea de los negros es una forma de racialización bajo la idea de que no dependen de su conexión con la tierra” [Ng’weno 2013: 83]. La racialización puede ser entendida como el proceso mediante el cual se asigna a un grupo características supuestamente propias de una condición étnico-racial, por ejemplo, el binomio pueblo origi-

nario-territorio o lengua-pueblo originario. En este sentido, los procesos de racialización son importantes para definir quiénes pueden considerarse como grupo étnico en un contexto nacional determinado.

En México, hasta agosto de 2019 los movimientos de afromexicanos, activistas y académicos lograron que se modificara el artículo 2 de la Constitución para que se reconocieran a los pueblos y comunidades afromexicanas como parte de la composición multicultural de la Nación, el logro fue de suma importancia pues —como puede verse en el trabajo de Velázquez e Iturralde [2016]— una de las objeciones que se anteponian a esta reforma era la falta de ancestralidad de estas poblaciones. Nuevamente la noción de ancestralidad-territorio presente en las poblaciones originarias marcaron el debate legislativo. En México la categoría etnia es utilizada como sinónimo de indígena, lo que origina que entre poblaciones no originarias “la etnicidad deba ser probada” [Ng’weno 2013: 88].

Es importante señalar que la reforma del artículo 2 ha dado pie a un proceso de etnización que lleva varios años gestándose en las poblaciones afromexicanas, pues como afirma Citlalli Quecha [2015], los afrodescendientes en México cuentan con un patrimonio cultural inmaterial (memoria, tradición oral, prácticas religiosas, expresiones musicales, danzas, matrifocalidad) que se han puesto en la mesa en materia etnopolítica.

En el contexto de este debate, en la Encuesta de Estudiantes de Antropología 2019 se separó la etnicidad de la afrodescendencia, no porque se piense que las poblaciones afromexicanas no puedan ser consideradas étnicas, sino porque esta idea, ligada a los movimientos etnopolíticos y útil en la obtención de derechos, en ocasiones queda muy corta para entender los procesos identitarios de las personas afrodescendientes.

Gadea [2011], en un análisis sobre jóvenes afrodescendientes, propone hablar de “espacio de la negritud” para hacer referencia a la experiencia negra entre los afrodescendientes, con el objetivo de comprender en qué medida el escenario de las desigualdades, prejuicios y discriminaciones han redefinido a las poblaciones afrodescendientes. Desde esa óptica, el “espacio de la negritud” no se reduce a una pertenencia racial, sino que se proyecta en el juego de relaciones sociales [Gadea 2011: 871]. Esta perspectiva, con énfasis relacional, sugiere que las categorías “negro” o “afrodescendiente” no son las únicas o las más importantes a la que los jóvenes pueden adscribirse.

Las dilucidaciones teóricas nos parecen importantes porque marcan los puntos de partida para la exploración de los datos, asimismo, dan cuenta de lo complejas que son las identificaciones étnicas en México, pues se han construido históricamente, a partir de una diferencia colonial impuesta

por las élites blancas. El complejo entramado de identificaciones étnicas en México encontró una supuesta homogeneidad en la categoría de mestizaje como representación de lo “mexicano”, pero las poblaciones que no entraron en esta conceptualización han ido reconstruyendo, mediante prácticas y resistencias, los significados de las categorías étnico-raciales que les fueron impuestas, lo cual, en ocasiones, hacen compleja la identificación con algunas categorías, como se explora a continuación.

CRITERIOS METODOLÓGICOS QUE DEFINIERON LA AUTOADSCRIPCIÓN DE LOS ENCUESTADOS

La Encuesta de Estudiantes de Antropología 2019 fue llevada a cabo entre el 23 de septiembre y el 30 de noviembre de 2019, mediante un cuestionario en línea, con un muestreo no probabilístico y la participación voluntaria de estudiantes de 15 universidades mexicanas que estudiaban en su mayoría antropología social, arqueología y ciencias sociales, aunque también hubo respuestas de estudiantes de antropología física, etnología y lingüística.

La encuesta fue contestada por $n=725$ estudiantes de antropología de los cuales 261 eran hombres (36%) y 464 mujeres (64%) con una edad media en hombres de 25 años y de 24 años en mujeres.

Aunque la encuesta fue realizada entre estudiantes de diversas universidades, 43.3% de la participación corresponde a la Escuela Nacional de Antropología e Historia, seguida por la Escuela Nacional de Antropología e Historia del Norte de México, la Universidad Autónoma del Norte de México y la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

Si bien cada universidad cuenta con planes de estudio diferentes, en promedio una tercera parte de los encuestados se encontraba iniciando la carrera, una tercera parte en la mitad de sus estudios y otra a punto de finalizarlos, por lo que se encuentran representados todos los grados de estudio.

Finalmente, es importante señalar que algunas universidades como la Universidad Autónoma de Yucatán, Universidad Veracruzana y Universidad Autónoma de Guerrero tuvieron menor participación que las escuelas ubicadas en el centro y norte del país. Este dato es relevante, ya que los datos del INEGI [2020] reportan que los estados con mayor porcentaje de hablantes de lengua indígena son Oaxaca (31.2%), Chiapas (28.2%), Yucatán (23.7%), Guerrero (15.5%) e Hidalgo (12.3%). Respecto a las personas que no hablan una lengua indígena pero se consideran como tal, también hay predominancia de estados del sur: Oaxaca (69.2%), Yucatán (65.2%), Campeche (47.3%), Chiapas (36.8) e Hidalgo (36.7%). Mientras que las entidades

federativas en las que se concentra el mayor número de afrodescendientes son Guerrero (8.6%), Oaxaca (4.7%) Baja California Sur (3.3%), Yucatán (3%), Quintana Roo (2.8%), Veracruz (2.7%), Campeche (2.1%), Ciudad de México (2%), San Luis Potosí (2%) y Morelos (1.9%).

El Censo del INEGI es una herramienta que nos da pauta para pensar en la importancia de las preguntas que tienen como objetivo la autoadscripción étnico-racial de un sujeto o colectivo, ya que en gran medida los datos cuantitativos están determinados por la forma en la que se realiza el cuestionario. En dicho Censo la lengua se utiliza como una de las variables primarias para identificar la identidad étnico-racial de las personas. De hecho, en sus resultados se generaron datos tanto de “hablantes de lengua indígena” como de personas que se autoadscriben indígenas. Por lo que sigue habiendo importancia de “la lengua”.

Por otro lado, para contar la población afromexicana la pregunta se centró en “ancestralidad, costumbres y tradiciones”. Además de que se otorgó la opción de reconocerse como afromexicano, negro o afrodescendiente, aunque algunas de estas categorías de uso común en las zonas de población afromexicana también tienden a llamarse “prietos” o “morenos” [Quecha 2015]. En este caso, el Censo se concentró en la “cultura”, por lo que otorgó una posibilidad distinta de autoreconocimiento para los encuestados. Incluso es posible pensar en el instrumento del Módulo de Movilidad Social Intergeneracional del INEGI [2017] donde se preguntaba por el color de la piel como pregunta de autoidentificación, para observar cómo cambian los criterios de autoadscripción étnico-racial.

Rojas, Aguad y Morrison [2019: 11-12] plantean que “la autoidentificación étnico racial de los individuos es altamente sensible al contexto, las condiciones de la persona y la forma en la que se plantea la pregunta”, así que los porcentajes pueden variar de acuerdo con las preguntas que se plantean y las respuestas que se ofrecen; por lo que no pueden reducirse a una sola variable.

Estos ejemplos dan pauta a recordar que “la identidad es subjetiva, multidimensional y dinámica por lo que no puede reducirse a una sola variable” [Rojas *et al.* 2019: 13], por ejemplo, la lengua. Para el caso que se explora, la Encuesta de Estudiantes de Antropología 2019 se basó en la autoadscripción de los participantes, en torno a distintas variables como lengua, color de la piel, lazos familiares, territorialidad, etcétera. Es importante mencionar que las autoras del presente texto no participaron en la elaboración del cuestionario en el que está basado la Encuesta, sin embargo, es crucial señalar cuáles son las características de este instrumento para conocer las pautas de exploración y análisis presentados en los resultados.

La pregunta usada para referir a la autoadcripción de los encuestados fue la siguiente: ¿Te consideras miembro de algún grupo étnico/pueblo originario? Seguida de ¿cuál? (pregunta abierta) y ¿por qué te consideras miembro de esa etnia/pueblo originario?

1. Porque hablo el idioma de esta etnia.
2. Porque mi papá/mamá/familiares son de esta etnia.
3. Porque mantengo y practico las tradiciones de esta etnia.
4. Porque nací en una comunidad o pueblo de esta etnia.
5. Otro.

Este conjunto de preguntas da pie a plantear variables que van más allá de la lengua como ancestralidad, cultura, territorialidad y autoadcripción. Federico Navarrete [2004: 14-15] señala que “existe una concepción que asume que los pueblos indígenas y su cultura pertenecen al pasado, por ello buscan los elementos que conocemos de la cultura prehispánica y los distinguen de la cultura occidental buscando su autenticidad”, por ejemplo, la lengua. Esta perspectiva es esencialista y no da pauta a pensar en otras posibilidades de los individuos para identificarse étnicamente, así que la variedad de respuestas otorgadas en la encuesta otorga un panorama amplio, en un intento por comprender las autoidentificaciones de los sujetos.

Las preguntas sobre afrodescendencia formaron parte del apartado sobre condición étnico-racial, definiendo las razones por las que las y los estudiantes se reconocían como afrodescendientes. La primera pregunta: “¿Te consideras negro/a, fromexicano/a, afrodescendiente?” estuvo acompañada de “¿cuál?”, con la finalidad que cada estudiante pudiera escribir el término con el que se identificaba, ya que, como lo plantean Velázquez e Iturralde [2016] y Quecha [2015], la cuestión de la terminología en las distintas formas de llamar a esta población en México es compleja y está en constante debate, pues las personas tienden a llamarse de formas distintas en los múltiples contextos donde interactúan.

La siguiente pregunta hacía referencia a las razones por las que cada estudiante se reconoce en esta amalgama cultural. Es relevante hacer hincapié en que las respuestas posibles son distintas a las que definen la adcripción a un grupo étnico-pueblo originario porque las dinámicas identitarias que han conformado los procesos de alteridad fueron muy distintos para el caso afrodescendiente, como se pudo ver en la argumentación teórica presentada en el primer apartado de este texto.

¿Por qué te consideras negro (a), afroamericano (a) o afrodescendiente?
Puedes marcar más de una opción:

1. Por tus antepasados.
2. Por tus costumbres.
3. Porque mi papá o mi mamá son negros/afrodescendientes.
4. Por la localidad donde naciste.
5. Por el color de tu piel.

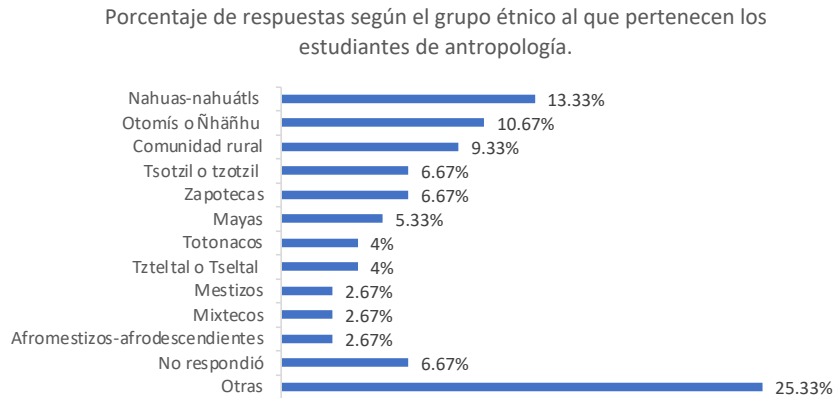
Nuevamente la ancestralidad, la cultura, la territorialidad y la autoadcripción aparecen, pero se suma una variable importante: el color de la piel. Como muestran los trabajos de Ng'weno [2013] y Wade [2021], en América Latina la racialización ha jugado un papel central en la definición de la otredad. "Los proyectos de mestizaje-homogeneización tuvieron un lugar subordinado para las poblaciones negras e indígenas necesarias para la operatividad del concepto de mestizaje, las jerarquías de clase y las identificaciones raciales" [Wade 2021: 41]. Los procesos de racialización, para el caso de las poblaciones afrodescendientes se formaron en gran medida a partir de sus rasgos fenotípicos. En esta línea, Restrepo argumenta que "la racialización se puede considerar como una particular marcación constitutiva de los cuerpos que deriva del sistema colonial, por lo que rasgos como la forma del cabello o el color de la piel, fueron históricamente, indicadores racializados para codificar grupos raciales" [Restrepo 2010: 18]. En suma, el color de la piel, puede jugar un papel importante en el reconocimiento como afrodescendiente, aunque no es el único factor ni el más relevante.

RESULTADOS

1. Estudiantes de antropología autoadscritos como indígenas o pertenecientes a un pueblo originario

Antes de presentar la exploración de los resultados de la Encuesta es importante señalar que sólo 610 estudiantes contestaron esta pregunta. Los datos respecto a N=725 para la pregunta "¿Te consideras miembro de algún grupo étnico/pueblo originario?" confirman que únicamente 75 estudiantes se autoidentifican como parte de esta categoría étnica, es decir, 10.34% de ellos. Mientras que 73.79% afirma no ser indígena y 15.86% no respondió.

Gráfico 1
Grupo étnico al que pertenecen los estudiantes de antropología



Fuente: Elaboración propia.

Frente a la pregunta abierta “¿cuál?”, de $n=75$, cinco (6.67%) estudiantes que se autoidentificaron como indígenas dejaron esta pregunta en blanco. 70 de ellos respondieron con categorías elegidas por sí mismos, quienes fueron agrupadas de la siguiente manera: 10 respondieron que nahuas-nahuátl's (13.33%), ocho se identificaron como otomís o ñhãñhu (10.67%), cinco como tsotzil o tzotzil (6.67%), cinco como zapotecas (6.67%), cuatro como mayas (5.33%), tres como totonacos (4%) y tres dentro de la categoría tzeltal o tsel'tal (4%). Es interesante que siete estudiantes (9.33%) apuntaron nombres de pueblos originarios de la Ciudad de México o comunidades rurales dentro del país, dos se asumieron como mestizos (2.67%), dos como mixtecos (2.67%) y dos como afromestizos-afrodescendientes (2.67%). Si bien aparecen múltiples adscripciones con sólo una respuesta, éstas fueron englobadas en otras que representan un total de 25.33% con 19 respuestas.

Dichos resultados muestran la complejidad de la autoadscripción a un grupo étnico. En México el término “grupo étnico” se ha usado muchas veces como sinónimo de pueblo indígena o pueblo originario, incluso los distintos grupos y poblaciones originarias son conocidos como “etnias”, lo que nos hace inferir que no es inusual que la mayoría de los estudiantes que se autoadscribieron a un grupo étnico afirmaron ser de origen indígena (nahuas, ñhãñhu, etcétera). Sin embargo, es importante aclarar que la cuestión étnica no sólo se puede atribuir a los pueblos indígenas-originarios.

Desde la perspectiva de Giddens [2000] la categoría etnicidad hace re-

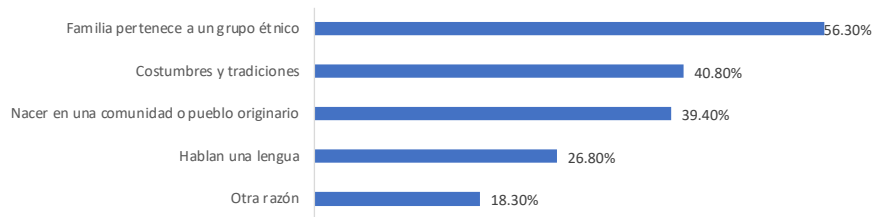
ferencia a las prácticas y formas de ver el mundo que distinguen a una determinada comunidad-población, frente a otros grupos sociales que a su vez les consideran como diferentes. Esta mirada explica por qué, a pesar de la fuerte tendencia de equipar étnico con indígena en México, dos estudiantes autoadscritos como afromexicanos y dos estudiantes autoidentificados mestizos mencionaron que son parte de un grupo étnico, puesto que desde su propia perspectiva pertenecen a uno.

La mayoría de estudiantes autoadscritos como parte de un grupo étnico o pueblo originario aseveraron ser indígenas nahuas, otomís, tsetales, zapotecos y mayas. El Censo del INEGI [2020] afirma que en México las lenguas con mayores hablantes son náhuatl con 1 651 958, maya con 774 755 hablantes, tseltal (589 144), tsotsil (550 234), mixteco (529 593), zapoteco (490 845) y otomí (298 861). Si consideramos que el INEGI toma la lengua como uno de sus criterios para definir a la población indígena, esto indica que las poblaciones más grandes responden a los grupos antes mencionados. Por lo que se puede inferir que los datos de la Encuesta empatan con el contexto nacional.

Respecto al cuestionamiento “¿por qué te consideras miembro de esa etnia/pueblo originario?”, la mayoría de los estudiantes respondieron a esta pregunta con más de una opción; como hemos mencionado en los criterios metodológicos, es importante pensar la adscripción étnica de manera multidimensional, ya que las identidades no se configuran bajo un solo eje. Los siguientes datos aportan al debate acerca de los elementos que se pueden considerar para definir a una población como étnica. De $n=75$ (estudiantes que respondieron esta pregunta de opción múltiple), 26.8% de los casos que se consideran parte de una etnia se autoadscriben a ella porque hablan una lengua; 56.3% de los casos mencionaron que su familia pertenece a un grupo étnico, por ende, ellos también; 40.8% de los casos aceptan mantener costumbres y tradiciones que los hacen parte de una etnia; 39.4% de los casos afirman haber nacido en una comunidad o pueblo originario mientras que sólo 18.3% de los casos apuntan que es otra razón la que los hace autoadcribirse en una categoría étnica, pero no la especifican. Estos datos apuntan a la importancia de los lazos familiares y la herencia cultural, geográfica y territorial, sobre otros elementos como la lengua. Como propone el trabajo de Juris Tipa en el que explora las identidades étnicas de estudiantes de la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH), “cuando el idioma no puede ser activado como elemento para la membresía étnica, la descendencia se convierte en el elemento principal de autoadscripción” [Tipa 2017: 74].

Gráfico 2 Características de autoadscripción

Porcentaje de las características de autodescripción de las personas que se consideran parte de una etnia o pueblo originario (N=75).



Fuente: Elaboración propia.

Llórens [2002: 661-665] enumera algunas de las características más utilizadas para definir un grupo étnico en censos y encuestas, plantea que las más comunes son el idioma, pues muchas veces se hace un equivalente entre etnia y grupo lingüístico o sus antepasados comunes que remiten a unan historia compartida. Otro rasgo responde a la ocupación prolongada de un determinado espacio geográfico; finalmente se encuentran las diferencias biológicas como color de piel. La perspectiva de utilizar variables multidimensionales en la caracterización de poblaciones consideradas étnicas se relaciona con la necesidad de superar los rasgos racializados como los denomina Wade [2000], que son supuestamente inherentes a las poblaciones étnicas, ejemplo: la lengua y el fenotipo; para pensar “a las unidades étnicas como productoras de sistemas de relaciones sociales” [Cardoso 2007: 62].

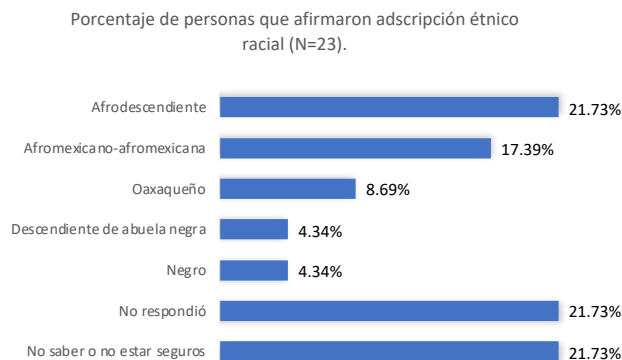
Los resultados de esta Encuesta muestran que la herencia parental real o simbólica fue la razón por la que más estudiantes se autoidentificaron dentro de un grupo étnico, seguido por la reproducción de la cultura y la procedencia territorio-espacial, mostrando que efectivamente las relaciones sociales son un elemento importante en la autoidentificación juvenil a los grupos étnicos. La prevalencia de los lazos familiares, la cultura, la territorialidad y la presencia en un espacio geográfico abre posibilidades a pensar en la importancia de referentes que no se asocian con rasgos fenotípicos o con la lengua, sino con elementos que permiten autodefinirse con un grupo étnico por una percepción de pertenencia, parentesco, ancestría real o simbólica respecto al grupo con el que se adscriben.

2. Estudiantes de antropología autoadscritos como negros, afrodescendientes o afromexicanos

A este apartado de la Encuesta (N=725), 605 personas respondieron a la pregunta: “¿Te consideras negro/a, afromexicano/a, afrodescendiente?”, 23 de ellos se autoidentificaron como afromexicanos, negros o afrodescendientes, es decir, 3.2%, mientras que 582 (80.3%) señalaron no identificarse con ninguna de estas categorías y 16.6% no respondió a la pregunta. Cuando se distingue entre hombres y mujeres se observa que 7.2% de los hombres se consideran negros, afromexicanos o afrodescendientes, mientras que esta adscripción en las mujeres es de 3.4%.

De acuerdo con los datos arrojados por el Censo del INEGI [2020] en México 2 576 213 personas se reconocen como afromexicanos, que representa 2% de la población total del país, De los cuales 50% son mujeres y 50% hombres. Al igual que en la Encuesta, aquí se explora los pueblos afrodescendientes son una minoría. Esto puede deberse a múltiples factores como el complejo mestizaje que se desarrolló entre pueblos afromexicanos, indígenas y mestizos; la invisibilización de estas poblaciones promovida por la ideología del mestizaje, desde la que se negó durante siglos la importancia e influencia de las poblaciones afrodescendientes en el contexto histórico, sociocultural y social mexicano; sin olvidar el racismo al que se han confrontado estas poblaciones, cuya consecuencia es que muchas personas afromexicanas prefieren reconocerse como mestizos, hechos que está influyendo en el complejo conteo de esta población.

Gráfico 3
Adscripción étnico racial entre los estudiantes



Fuente: Elaboración propia.

Una pregunta abierta permitió a los participantes que se afirmaron como “afro” la opción de escribir el nombre de la categoría con la que se sentían identificados. De $n=23$, cinco estudiantes (21.73%) respondieron que se sentían identificados con el término afrodescendiente, cuatro (17.39%) con el de fromexicano-fromexicana, dos (8.69%) con el gentilicio de oaxaqueño, uno (4.34%) se identificó como negro, uno más (4.34%) como descendiente de abuela negra puertorriqueña, cinco (21.73%) respondieron no saber o estar seguros de cómo denominarse, mientras que cinco (21.73%) no escribieron algo más.

Los estudiantes de antropología se autoadscriben en su mayoría con el término afrodescendiente, seguido por el de fromexicano-fromexicana. Mientras que la categoría negro-negra sólo fue mencionada por una persona. Esto da muestra de la complejidad que existe en el uso de los términos de autoidentificación en estas poblaciones. María Elisa Velázquez y Gabriela Iturralde [2016: 218] sostienen que “el tema de las denominaciones es un campo en disputa”, ellas identifican que mientras en la Costa Chica comúnmente se le conoce a esta población como morenos, entre ellos han decidido nombrarse pueblos negros, fromexicanos y afrodescendientes, en sentido institucional; mientras que algunos activistas han optado por los términos afrodescendientes, fromexicanos-fromexicanas. Siguiendo esta línea de ideas, no es extraño que los estudiantes de antropología opten por denominarse afrodescendientes y fromexicanos, pues son las denominaciones que se promueven en la academia y en los círculos de activistas. Respecto a por qué no optan por llamarse negros o morenos, una posible hipótesis es que estas autoadscripciones no tienen el mismo sentido fuera de sus comunidades de origen y puede prestarse a prejuicios racistas, así que pueden considerar una mejor opción denominarse como lo marcan los parámetros institucionales.

Este debate nominal “tiene impacto sobre las posibilidades de construir plataformas de actuación comunes y exigir la intervención del Estado” [Velázquez *et al.* 2016: 218]. Es posible que la subrepresentación de la población afrodescendiente en censos y encuestas se deba también a la falta de criterios definitivos para obtener información fiable sobre la composición étnica de esta población, pues la terminología varía tanto como los aspectos culturales que los representan. Este tipo de ejercicios exploratorios son útiles para conocer algunas características que los estudiantes están tomando en cuenta para su reconocimiento como afrodescendientes.

Tabla 1
Autoadscripción entre estudiantes de origen africano

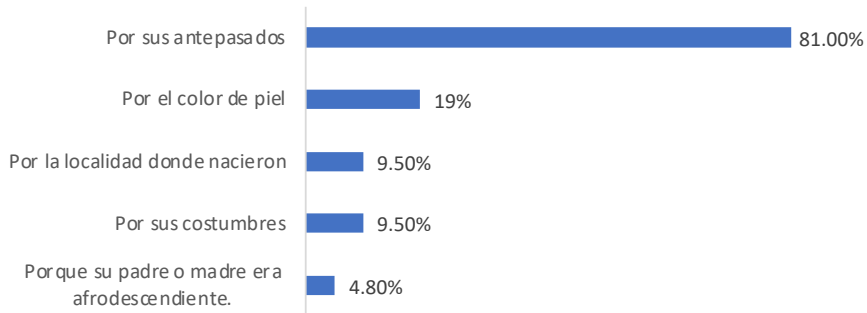
¿Por qué te consideras negro (a), fromexicano (a) o afrodescendiente? (N=23).		
	Frecuencia	Porcentaje
Por sus antepasados	17	80.9%
Por el color de piel	4	19%
Por sus costumbres	2	9.5%
Por la localidad donde nacieron	2	9.5%
Porque su padre o madre era afrodescendiente	1	4.7%

Fuente: Elaboración propia.

La última pregunta: “¿Por qué te consideras negro (a), fromexicano (a) o afrodescendiente?”, con posibilidad de marcar más de una opción, mostró las dimensiones más importantes en el reconocimiento de los estudiantes que se autoidentificaron con estas categorías. De n=23 estudiantes que se autoadscribieron en su mayoría como afrodescendientes y fromexicanos-fromexicanas, 81% de los casos afirmaron que se identificaban como tal por sus antepasados, 19% de los casos señalaron que, por el color de su piel, 9.5% de ellos se reconocieron por sus costumbres, 9.5% por la localidad donde nacieron y 4.8% de los casos porque su padre o madre era afrodescendiente. De modo que la herencia cultural es el elemento más importante para reconocerse, aun sobre el color de la piel, la región geográfica y las costumbres.

Gráfico 4
Gráfica de características de autoadscripción

Porcentaje de las características de autoadscripción de las personas que afirmaron adscripción étnico racial (N=23).



Fuente: Elaboración propia.

De acuerdo con estos datos, la herencia cultural-familiar es una de las características más importantes, muy por encima de las costumbres o el color de piel. Si bien esta población está subrepresentada, por la baja escolaridad de la población afrodescendiente en México —9.8 años de acuerdo con los datos del INEGI— y porque la muestra con la que se realizó la Encuesta no es probabilística, podemos inferir exploratoriamente que los estudiantes de antropología que se reconocen como afrodescendientes consideran que el lazo con sus antepasados es relevante, puesto que la idea de diáspora ha sido fundamental en sus dinámicas de reconocimiento. Quecha (2015) ha observado en sus trabajos etnográficos que la población afromexicana hace alusión en sus mitos de origen a los barcos en los que viajaban con los españoles; aunque no buscan, como otras poblaciones, rasgos que los conecten con África, apuntan su raíz hacia el pasado común.

Una posible hipótesis sobre por qué son menos relevantes el color de la piel y las costumbres en el ejercicio de autoadscripción, puede tener que ver, primero, con el hecho de que muchos jóvenes se reconocen como afrodescendientes y no necesariamente tienen la piel oscura, pues estas poblaciones se han mezclado. En segundo lugar, podemos sugerir que, a pesar que el color de la piel da paso al racismo colorista, mediante ideas racializadas dentro del cuerpo, esta variable puede tomar un papel menos importante en la autoadscripción, pues ha sido estereotipada desde prejuicios negativos. Los trabajos de Masferrer [2016] y Ramírez [2021], por ejemplo, muestran los prejuicios negativos que recaen sobre estas poblaciones, don-

de la piel oscura se relaciona con “lo sucio”, “lo pobre” o “lo feo” y ello favorece a procesos de racialización y discriminación racial.

Las costumbres, por su parte, varían entre la población afrodescendiente, según el estado en el que se encuentren, incluso en la comunidad [Velázquez *et al.* 2016], por lo que no existe una homogeneidad ni un apego claramente marcado al territorio, aunque sí simbolizan sus geografías. Estas hipótesis dan pie a que la adscripción por herencia cultural-familiar sea el elemento más relevante en el reconocimiento de estos jóvenes, pues los hace parte de un pasado y una historia común.

CONCLUSIONES

Algunas inferencias sobre antropología de las ausencias y el uso de la identidad

Como puede verse en esta exploración, existe en la Encuesta una subrepresentación de las poblaciones indígenas y afroamericanas. Lo que nos lleva a inferir que hay pocos estudiantes de antropología que pertenecen a estos grupos, pues en México dichas poblaciones cuentan con bajos niveles escolares, debido a las condiciones estructurales de pobreza y marginación a las que se enfrentan.

De acuerdo con los datos del INEGI [2020], siete de cada 10 personas indígenas se encuentran en condiciones de pobreza. En cuestión de educación, 7.5% de las niñas y los niños indígenas de entre seis y 12 años de edad no asisten a la escuela, este porcentaje aumenta entre el grupo de edad de 13 a 15 años, pues es de 29.4% para las mujeres y de 28% para los hombres, mientras que el grado de promedio de escolaridad de la población afroamericana de 15 años o más es de 9.7 años, es decir, la secundaria terminada. Así que son pocas las personas indígenas y afrodescendientes que logran acceder a la educación superior.

Dicha subrepresentación escolar de jóvenes indígenas y afrodescendientes da cuenta de lo que De Sousa Santos denomina como Sociología de las Ausencias: “[...] procedimiento para intentar mostrar que lo que no existe es producido activamente como no existente, como una alternativa no creíble, como una alternativa descartable, invisible a la realidad hegemónica del mundo [...] lo que produce la contracción del presente, lo que disminuye la riqueza del presente” [De Sousa 2006: 23]. Es decir, que la baja escolaridad de dichas poblaciones está producida por un Estado que no ha generado condiciones de vida óptimas para el acceso a los derechos como educación y salud.

Daniel Mato, estudioso de los racismos en la Educación Superior, sostiene que: “El racismo no solo crea problemas de acceso, trayectoria y graduación a personas de pueblos indígenas y afrodescendientes, también afecta la calidad de la formación que las instituciones de Educación Superior proveen [...]” [Mato 2021a: 7]. Desde su visión, el hecho de que haya menos estudiantes indígenas y afrodescendientes en las universidades latinoamericanas, respecto a las poblaciones blancas y mestizas, está profundamente relacionado con el racismo, aunque su naturalización “[...] hace que por lo general, este no sea asociado con hechos tales como en nuestros países las personas y comunidades indígenas y afrodescendientes generalmente no tienen acceso equitativo a los servicios de salud, educación y justicia” [Mato 2021b: 41].

Desde la perspectiva de Varela y Pech, es importante dilucidar “cuáles son las formas de exclusión de las personas racializadas a las universidades” [Varela *et al.* 2021: 60]. Por tanto, “narran el racismo” que han vivido en sus trayectorias escolares personas indígenas y afromexicanas. Cobra relevancia plantear que el racismo no sólo tiene efectos en el ingreso a la educación superior, sino en las experiencias escolares, en general, de poblaciones racializadas. Masferrer [2019: 148-153] tiene un análisis sobre racismo en educación indígena y afromexicana en el que propone que existen distintas formas donde el racismo y la discriminación se presentan en la vida de las infancias mixtecas y afrodescendientes, pues devienen de una memoria colectiva a la que denomina “memoria del racismo”. Así mismo, Urteaga y Ramírez [2023], en su trabajo sobre aspiraciones de educación superior entre jóvenes afromexicanos, plantean que a pesar del “deseo” de estudiar una carrera universitaria, son una minoría quienes logra acceder a este nivel de estudios, debido a una serie de condiciones —fuertemente relacionadas con distintos niveles de racismo que limitan su acceso a la educación superior. Czarny [2020] en sus análisis sobre jóvenes indígenas pone sobre la mesa el hecho de que no todos los jóvenes parten de las mismas condiciones, por lo que tendrán diversos resultados educativos.

Los trabajos sobre educación y racismos dan pistas para pensar que la educación universitaria no está distribuida de manera equitativa en México, pues las poblaciones racializadas encuentran dificultades a lo largo de sus experiencias escolares, como resultado de las políticas educativas que reproducen discursos racistas y trayectorias escolares desiguales.

Además, es necesario considerar que la identidad étnica como base sobre la que está construida la diferencia surge “de la oposición que implica la afirmación de un nosotros frente a otros” [Cardoso 2007: 55], por lo tanto, puede dar pie a su uso para que los jóvenes estudiantes se afirmen como

parte de un grupo étnico en algunos espacios y omitan esta autoadscripción en otros, así que la identidad es dinámica y puede sugerirse como aspecto relevante en algunos contextos, por ejemplo los escolares, y menos relevante en otros.

Finalmente, es importante observar que los jóvenes estudiantes de antropología están planteando nuevas dimensiones en sus autoadscripciones como indígenas y afrodescendientes, haciendo énfasis en la herencia cultural-familiar, la memoria y el pasado común, factores que resultaron más importantes que la lengua o el color de la piel. En esa lógica sería importante investigar de forma cualitativa para conocer por qué estos aspectos socioculturales son los más importantes en sus autoadscripciones, con el fin de sugerir hipótesis más acertadas sobre el fenómeno de la educación universitaria en estas poblaciones.

REFERENCIAS

Bartolomé, Miguel

- 2006 Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas. *Avá. Revista de Antropología*, (9): 11-48.
- 2017 Etnicidad, historicidad y complejidad. Del colonialismo al indigenismo y al Estado pluricultural en México. *Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas*, 24 (69): 33-64.

Bello, Álvaro y Marta Rangel

- 2000 *Etnicidad, raza y equidad en América Latina*. CEPAL. Santiago de Chile.

Cardoso de Oliveira, Roberto

- 2007 *Etnicidad y estructura social*. CIESAS, UAM, Universidad Iberoamericana. México.

Czarny, Gabriela

- 2020 Negaciones de las historias escolares de juventudes indígenas: punto ciego en el debate sobre educación superior. *Juventudes indígenas en México: estudios y escenarios socioculturales*, Tania Cruz Salazar, Maritza Urteaga Castro Pozo y Martín de la Cruz López Moya (coords.). ECOSUR, UNICACH, CESMECA, ENAH. México: 136-150.

De Sousa Santos, Boaventura

- 2006 *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. CLACSO. Argentina.

Gadea, Carlos

- 2011 El espacio de la negritud y el reverso de la africanidad: crítica sobre las relaciones sociales contemporáneas. *Estudios sociológicos*, XXIX (87): 858-880.

Gall, Olivia

- 2019 *Racismos, discriminaciones, desigualdades y xenofobias*. Conferencia presentada en el Seminario Permanente de Análisis, debate e investigación de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH en vinculación con la red INTEGRA: Antropología e Historia de los racismos, discriminaciones, desigualdades y xenofobias, 9 de abril. México.

Giddens, Anthony

- 2000 *Sociología*. Alianza Editorial. España.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Historia (INEGI)

- 2017 *Módulo de Movilidad Social Intergeneracional*. INEGI. <https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2017/mmsi/mmsi2017_06.pdf>. Consultado el 10 marzo de 2023.
- 2020 *Censo de Población y Vivienda*. INEGI <<https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/>>. Consultado el 11 de marzo de 2023.

Llórens, José

- 2002 Etnicidad y censos: los conceptos básicos y sus aplicaciones. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 3 (31): 655-680.

Masferrer León, Cristina

- 2016 Yo no me siento contigo. Educación y racismo en pueblos afroamericanos. *Diálogos sobre educación*. 7 (13): 1-17.
- 2019 Racismo y discriminación en contextos escolares de Oaxaca: mixtecos y afroamericanos. *Diversa*, mayo-agosto: 137-165.

Mato, Daniel

- 2021a Hacia la erradicación del racismo en la educación superior: tensiones y desafíos. *Integración y Conocimiento*, 2 (10):5-12.
- 2021b Racismo y educación superior en América Latina. *ESAL Revista de Educación Superior en América Latina*: 40-43

Navarrete, Federico

- 2004 *Relaciones Interétnicas en México*. UNAM. México.

Ng'weno, Bettina

- 2013 ¿Puede la etnicidad reemplazar lo racial? Afrocolombianos, indigenidad y el Estado multicultural en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 49 (1): 71-104.

Pérez Ruiz, Maya Lorena

- 2008 *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. INAH. México.

Quecha Reyna, Citlali

- 2015 Migración femenina e incidencias en la crianza: el caso de una población afrodescendiente en México. *Alteridades*, 25 (49): 93-108.

Ramírez López, Alejandra

2021 “Negrito, chimeco y feo”: Experiencias del racismo cotidiano de las y los jóvenes negros de la Costa Chica Oaxaqueña, en *Expresiones contemporáneas de los racismos en México. Cuerpos, medios y educación*, Juris Tipa, Saúl Velasco Cruz, Uriel Nuño Gutiérrez (coords.). CUNorte, UDG, UPN. México: 35-59.

Restrepo, Eduardo

2010 Cuerpos racializados. *Revista Javeriana*, 146 (770): 16-23.

Rojas Lomelín, Marco, Jhader Aguad Revilla y Judith Morrison

2019 *Diversidad étnico-racial en México y su influencia en la movilidad social*. Inter-American Development Bank. Estados Unidos.

Tipa, Juris

2017 Urbanidad, etnicidad y las diferenciaciones étnicas entre estudiantes en San Cristóbal de las Casas, México. *Antropología Americana*, 2 (4): 63-86.

Urteaga, Maritza y Alejandra Ramírez López

2023 Gestionando el deseo: Aspiraciones de estudios superiores en jóvenes afromexicanos de la Costa Chica, en *Racismo y Educación Superior en Indo-Afro-Latinoamérica*, Gabriela Czarny, Cecilia Navia, Saúl Velasco y Gisela Salinas (coords.). CLACSO-UPN. Argentina: 301-336.

Varela Huerta, Itza Amanda y Bertha Maribel Pech Polanco

2021 Racismos, educación y poblaciones indígenas y afrodescendientes en México. *Universidades*, enero-marzo (87): 53-71.

Velázquez, María Elisa y Gabriela Iturralde

2016 Afromexicanos: reflexiones sobre las dinámicas del reconocimiento. *Anales de Antropología*, 50 (2): 232-246.

Wade, Peter

2000 *Raza y etnicidad en América Latina*. Abya-Yala. Ecuador.

2021 Racismos latinoamericanos desde una perspectiva global. *Revista Nueva Sociedad*, (292): 25-41.

Pueblos confinados, ¿autonomías espontáneas? Bloqueos sanitarios en Yucatán durante el brote de COVID-19

*Inés Isabel Cortés Campos**

CONSEJO NACIONAL DE HUMANIDADES, CIENCIAS Y TECNOLOGÍA (CONAHCYT)
CIESAS PENINSULAR

RESUMEN: *Se presenta un análisis cualitativo de los bloqueos sanitarios —barricadas que impedían el acceso a las localidades— instalados en poblaciones rurales de Yucatán, México, en los comienzos de la pandemia de COVID-19. El objetivo del artículo es estudiar la relación entre crisis sanitaria y poderes locales autónomos. Se propone que la crisis sanitaria detonó el surgimiento inmediato de poderes que, afincados en su capacidad para aislar a la población, operaron con gran autonomía en el espacio local, propiciando el surgimiento de territorios donde la gobernabilidad del Estado-nación quedó temporalmente suspendida o limitada. Sin embargo, se plantea que estos poderes no fueron producto únicamente de la espontaneidad, sino de arreglos sociopolíticos y formas de dominio pre-existentes, fortalecidos en el escenario de la crisis pandémica.*

PALABRAS CLAVE: *gobierno, autonomía, espacio rural, epidemias, retenes sanitarios.*

Confined towns, spontaneous autonomy? Sanitary roadblocks
in Yucatan during the COVID-19 outbreak

* iicortes@conahcyt.mx

Fecha de recepción: 22 de mayo de 2023 • Fecha de aprobación: 1ero. de septiembre de 2023

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas número 89, enero-abril, 2024

ABSTRACT: *We show a qualitative analysis of the quarantine lines —barricades that prohibited access to localities— installed in rural populations of Yucatán, Mexico, at the beginning of the COVID-19 pandemic. The objective of the article is to study the relation between health crisis and autonomous local powers. We proposed that the health crisis, by promoting the emergence of territories where the governance of the nation-state was temporarily suspended, triggered the immediate emergence of powers that, based on their ability to isolate the population, operated with great autonomy in the local space. However, we argue that these powers were not solely the product of spontaneity, but rather of pre-existing socio-political arrangements and forms of domination, strengthened in the scenario of the pandemic crisis.*

KEYWORDS: *Government, autonomy, rural space, epidemics, quarantine lines.*

INTRODUCCIÓN¹

El confinamiento es una medida que las sociedades dependientes del mercado han empleado en distintos momentos de la historia para enfrentarse a pandemias y epidemias, bajo la vieja idea que es posible proteger a los sanos separándolos de los enfermos. Entre el Medievo y la Época Moderna las sociedades europeas se protegieron de las epidemias de lepra, viruela y peste bubónica mediante el cierre de ciudades, puertos y poblados; en los siglos XIX y XX esta medida volvió a emplearse, pero en el ámbito global, ante el asedio del cólera, influenza, fiebre amarilla y otras enfermedades infecciosas que se propagaron a escala planetaria con el desarrollo del capitalismo.

El siglo XXI no ha sido la excepción, pues una de las primeras medidas empleadas en el ámbito mundial para intentar contener la pandemia de COVID-19 fue el cierre de fronteras nacionales, urbes y pueblos, impidiendo el ingreso de personas procedentes de aquellos lugares donde el nuevo coronavirus se hubiera hecho presente. En diversos países esta medida fue instrumentada por gobiernos nacionales y locales, por sectores de la sociedad civil que, por voluntad propia y de manera autónoma, pusieron en marcha formas de aislamiento y restricción a la movilidad.

¹ Una primera aproximación a la idea que se presenta en este artículo apareció en el trabajo de Inés Cortés [2022]. En ese trabajo se privilegió la voz de los actores sociales, dado que el objetivo del volumen más amplio era presentar testimonios etnográficos sobre la pandemia de COVID-19; además, la exposición giró en torno a la experiencia de mujeres auxiliares de salud y se hizo poca referencia a la problemática de la autonomía.

En México, durante los comienzos de la pandemia por COVID-19, las poblaciones rurales e indígenas fueron las últimas en manifestar incidencias de la enfermedad, con cierto retraso respecto a las urbes, registrando sus primeros casos semanas o meses después de los primeros reportes en las ciudades. Las escenas aterradoras que los medios de comunicación masiva permitieron atestiguar en todo el mundo, aunado a las condiciones de pobreza y marginación que históricamente han vivido estas poblaciones, provocaron miedos y expectativas estremecedoras. En el espacio rural, a lo largo y ancho del país, gobiernos locales y sectores civiles respondieron a estos miedos estableciendo bloqueos rigurosos, con o sin consentimiento de la población, que impedían el ingreso de foráneos: personas que no residían habitualmente en las comunidades, sospechosas de ser portadoras del nuevo coronavirus. La cuarentena oficial y el marco global de la pandemia estimularon estas acciones, pues, bajo las recomendaciones como “quédate en casa”, se promovía la idea de que la movilidad era un acto riesgoso para la salud. Las primeras poblaciones en seguir esta medida en México fueron: Urique, Chihuahua; Plan de San Luis, Ixtlán y San Miguel del Puerto, Oaxaca, y Solferino, Quintana Roo [*La Jornada* 29/03/2020; *El Universal* 23/03/2020; 24/03/2020]. Fue también el caso de comunidades rurales de Yucatán, habitadas predominantemente por población maya, mismas que se centran este artículo.

En nombre de la salud como bien común y de la percepción de una amenaza en todo acto de movilidad, las restricciones al libre tránsito iniciaron como medida de protección ante el riesgo epidémico. Sin embargo, sus implicaciones trascendieron la problemática sanitaria, al posibilitar la emergencia o fortalecimiento de poderes locales autónomos, capaces de aislar a sus habitantes y controlar sus dinámicas, no obstante los perjuicios y la carencia —en muchos casos— del consentimiento de la población. Lejos de funcionar como estrategia preventiva, algunos bloqueos derivaron en actos de autoritarismo y extorsión, incluso, en graves violaciones a los derechos humanos. En numerosas situaciones las localidades aisladas se convirtieron en territorios donde la gobernabilidad del Estado-nación quedó temporalmente suspendida al permanecer bajo el control de poderes locales que operaban para sí, pero buscando, pretendidamente, un beneficio colectivo.

La investigación antropológica sobre gobiernos autónomos en México ha estudiado las tensiones que surgen en el espacio local como producto de los intentos de control del Estado nacional, tensiones generalmente analizadas desde una perspectiva política, focalizando a las poblaciones indígenas, sus sistemas de usos y costumbres, sus prácticas rituales y el papel de las políticas multiculturales. En estos análisis, los fenómenos epidemiológicos

gicos han sido escasamente considerados, pero la proliferación de bloqueos sanitarios durante la pandemia de COVID-19 muestran la pertinencia de incorporar la variable crisis sanitaria en este campo de investigación.

A partir del análisis cualitativo de los bloqueos sanitarios, instalados en algunas poblaciones rurales de Yucatán, México, el objetivo de este artículo es estudiar la relación entre crisis sanitaria y poderes autónomos locales. Proponemos que las crisis sanitarias pueden detonar el surgimiento de respuestas autonómicas emergentes entre grupos locales de poder; respuestas como la imposición de aislamiento a la población, sin embargo, no son producto espontáneo de la crisis, sino de arreglos sociopolíticos y formas de dominio preexistentes que se fortalecen por los vacíos de gobernabilidad, presentes, con toda crudeza, en escenarios de crisis.

Es importante aclarar que, al introducir la variable de autonomía, no quiero implicar que los poderes locales que controlaron los retenes sanitarios de Yucatán manifestaron demandas explícitas de reconocimiento a su capacidad de autogobierno o autodeterminación, como ha ocurrido en luchas por la autonomía étnica en otras regiones del país. Lo que quiero sugerir es que, en la práctica, el manejo de los retenes sanitarios fue una acción de autonomía detentada por determinados poderes locales, manifiesta en su capacidad irrestricta de control sobre la movilidad y el libre tránsito de bienes y de personas.

En el caso yucateco estos poderes locales mostraron tres características fundamentales: en primer lugar, se basaron principalmente en el control territorial, circunscrito a los límites de localidades y municipios, a partir del cual pudieron privar a la población de elementos de primera necesidad (alimentos, trabajo y recursos de salud) y restringir, al mismo tiempo, su acceso a redes externas; en segundo lugar, su principal referente giró en torno a la salud y la supuesta necesidad de proteger a la población contra el contagio, sin que se esgrimieran ideas ligadas a la identidad étnica, pese a que la población maya es el grupo social mayoritario en el Yucatán rural y a que tuvo una fuerte participación en la implementación de las medidas de confinamiento; en tercer lugar, las instituciones del Estado-nación (municipios, ejidos, organizaciones cooperativas y sindicatos) fueron la principal base organizativa de los poderes locales en cuestión.

La carencia de un referente étnico es un factor notable en estos fenómenos, pues permite diferenciar el caso yucateco de lo acontecido en otras regiones rurales del país, donde el confinamiento estuvo estrechamente

ligado a procesos de autonomía étnica.² Es posible comprender esta situación a partir de la propuesta de Savarino [1999: 38], quien plantea que la ausencia de conflictos étnicos fuertes en Yucatán se debe a la integración de los mayas al Estado-nación; desde su punto de vista, los mayas supieron utilizar “órganos políticos, ayuntamientos y juntas municipales [...] sustituyendo con ventaja las viejas estructuras de las repúblicas de indios”. Esta situación explicaría, en parte, que la capacidad autonómica de algunas localidades en el contexto de la pandemia de COVID-19 se sustentara en instituciones del Estado mexicano y no en referentes de indianidad.

En el primer apartado se destacan algunas líneas de reflexión teórica sobre la relación entre crisis sanitarias y poderes autónomos, así que surge la definición de la estrategia metodológica empleada; en el segundo apartado es presentado un contexto general sobre los retenes sanitarios en el Yucatán rural, así como sus impactos en las comunidades; y en el último apartado se analizan algunos de tales bloqueos, diferenciándolos en dos tipos: de base municipal y de base civil.

CRISIS SANITARIA Y AUTONOMÍA.

METODOLOGÍA Y LÍNEAS PARA UN APARATO CRÍTICO

La investigación sobre procesos de autonomía local es una de las vetas más fecundas en la antropología y la sociología mexicanas. Centrada primordialmente en poblaciones indígenas, entre sus planteamientos propone que estos grupos se organizan mediante sistemas propios, de base étnica y territorial, bajo mecanismos normativos y políticos entrelazados con la vida religiosa y ritual [Uzeta 2019].

Aunque la discusión sobre autonomía étnica ha tendido a enfocarse en el análisis de procesos políticos, ciudadanía e interculturalidad, también ha influido en el análisis de cuestiones de salud en la población indígena; especialmente a partir de fines de la década de 1970, cuando el sector salud comenzó a manifestar un fuerte interés en la medicina tradicional y la partería empírica, y el concepto de autodeterminación apareció en el debate público sobre la situación de los pueblos indígenas y sus condiciones de salud.³ Desde entonces se desarrollaron distintas líneas de investigación sobre

² Véanse los trabajos de Fuentes, Moreno y Rivero [2020] sobre el caso de la comunidad *p'urépecha* de Cherán, también véase a Rus [2020] sobre comunidades indígenas de Chiapas.

³ A finales de la década de 1970 el interés del sector salud en la medicina tradicional obedecía a la firma de los acuerdos de Alma Ata y la adopción del modelo de atención

la relación entre procesos de autonomía y salud. Una de ellas concierne a la metodología de la participación social en salud; impulsada —por lo menos desde la década de 1950— por el sistema de salud mexicano y por organismos privados en todo el mundo, esta metodología se ha caracterizado por su pretensión de involucrar a las comunidades en la toma de decisiones sobre sus propios procesos de salud/enfermedad/atención/prevención (en adelante s/e/a/p) y fomentar sus capacidades autogestivas. A partir de dicha metodología se ha investigado el papel de la organización local y de las redes sociales en la atención a problemas de salud [Hersch 1992; Orozco *et al.* 2009], también se han elaborado propuestas de investigación-acción dirigidas al diseño de modelos autogestivos de atención a la salud, como el trabajo de Haro, Lara, Salido y Salazar [1996], basado en el enfoque de los Sistemas Locales de Salud (SILOS).

Sin embargo, en su balance crítico sobre el papel de la participación social en los procesos de s/e/a/p Menéndez [1995: 26] pone en duda su alcance y sostiene que la salud ha sido apenas un débil detonante de la movilización social tanto en sectores urbanos populares como en comunidades rurales, que exhiben una gran capacidad organizativa por causas como la lucha por la vivienda o el despojo de tierras, pero no por la salud; Menéndez afirma, en cambio, que los microgrupos sociales —como los grupos domésticos o laborales— son los que más frecuentemente asumen la atención a los padecimientos. En un trabajo más reciente, Menéndez [2018: 476] mantiene esta misma idea y concluye que: “Los procesos de s/e/a/p no aparecen como centrales para los movimientos étnicos ni para sus líderes, más que en términos retóricos”. Conviene aclarar que su señalamiento no se refiere a la organización gremial de actores indígenas ligados a la salud, como médicos tradicionales, parteras empíricas y promotores de salud, tema sobre el que existe una sólida línea de investigación [véase Zolla *et al.* 1993; Milano 2007]. Se refiere a la autonomía de base comunitaria y étnica que moviliza a pueblos enteros para enfrentarse a amenazas colectivas a la salud.

Existen, sin embargo, casos de activismo indígena en México en los que la intersección entre procesos de autonomía y salud ha sido fundamental. Uno de ellos es el de las comunidades zapatistas de Chiapas, para las que

primaria en salud, que comprometía a México en reconocer a la medicina tradicional como parte de los recursos curativos no sólo de las comunidades locales, sino del sector salud en general. La integración de la medicina tradicional a la oferta de servicios del sector salud posibilitó subsanar los recortes presupuestales al gasto público en esa materia [Cortés manuscrito].

la salud ha sido uno de los aspectos más importantes en sus demandas de autonomía. La creación del Sistema de Salud Autónomo Zapatista (SSAZ) fue producto de la movilización popular posterior al levantamiento zapatista de 1994 y, originalmente, su objetivo fue diseñar una estructura organizativa enfocada en los problemas de salud de la población tojolabal de Las Margaritas [Rivas 1999]; hacia 2006, gracias a la labor del SSAZ, había 200 casas de salud comunitarias en la región zapatista, así como 25 clínicas regionales, una Clínica Regional Autónoma Central y numerosos promotores indígenas de salud [Piñeyro, 2015: 118]. Por su parte, en la comunidad *p'urépecha* de Cherán, Michoacán, la Estructura de Gobierno Comunal —creada en 2011 por el movimiento de autodefensas contra el crimen organizado— conformó desde su creación una comisión de salud que realiza campañas sanitarias por medio de promotores pertenecientes a la comunidad y organiza labores de atención a enfermos. Esta comisión tuvo un rol fundamental durante la pandemia de COVID-19: difundió información sobre el nuevo coronavirus, instaló filtros sanitarios en las barricadas establecidas desde 2011, articuló redes con el sistema de salud para atender a los enfermos y organizó medidas de aislamiento y toques de queda [Fuentes *et al.* 2020: 19; Lemus *et al.* 2020].

Experiencias como las de las comunidades zapatistas y *p'urépecha* de Cherán muestran la pertinencia de analizar la relación de los procesos de autonomía con problemáticas de salud. En este sentido, las crisis sanitarias pueden ser una variable interesante para abordar dimensiones poco investigadas de esta relación, por su capacidad para detonar respuestas organizadas en la inmediatez de los acontecimientos.

En general, las crisis se conceptualizan como “una turbulencia o perturbación importante del sistema social [...], que puede llegar a poner en peligro su propia existencia, sus mecanismos esenciales de reproducción” [Beinstein 2005: 3-4]. Pero, siguiendo a Jürgen Habermas, las crisis no son meros hechos “objetivos”, pues se nutren de las percepciones de quienes las experimentan, es decir, de su subjetividad [Habermas *apud* Boitano 2020: 17]. En particular, las crisis sanitarias producen percepciones colectivas de vulnerabilidad, en las que una entidad (enfermedades o contaminantes, casi siempre desconocidos) percibida como amenaza externa pone en riesgo la salud de la colectividad. Estas percepciones inciden en la ponderación de los posibles impactos de la amenaza, pudiendo generar “iniciativas inconcebibles poco antes de la turbulencia” [Beinstein 2005: 4] como la pretensión de aislamiento en un mundo altamente conectado e interdependiente.

Sin embargo, estas iniciativas aparecen como “inconcebibles” únicamente desde el punto de vista de quienes experimentan la crisis, pues desde una perspectiva histórica es posible apreciar que algunas respuestas de aislamiento, aparentemente espontáneas, son producto de desarrollos más amplios, ligados a fenómenos estructurales. Es el caso de las medidas de confinamiento; desde el fin de la Baja Edad Media, con el desarrollo del mercantilismo, distintas sociedades han empleado recurrentemente medidas de aislamiento para enfrentarse a las epidemias, pues las interconexiones que crea la actividad mercantil ponen a las poblaciones en contacto con patologías a las que no habían estado expuestas previamente.⁴ El aislamiento espacial es, pues, una estrategia preventiva típica de las economías mercantilistas asediadas por epidemias, y la replicación del “quédete en casa” en el ámbito global es producto de este largo desarrollo histórico. La historia política de las comunidades y sus luchas por la autonomía se habrían entrelazado, pues, con las respuestas de las sociedades de mercado y los Estados nacionales a los fenómenos epidémicos, sus prácticas de confinamiento podrían inscribirse también dentro de este desarrollo histórico.

En sociedades de mercado el confinamiento es una medida especialmente controvertida, ya que las limitaciones a la libre movilización de personas y bienes ocasionan serios perjuicios al comercio.⁵ Así lo mostró la pandemia de COVID-19, pues las presiones del mercado imposibilitaron prolongar el aislamiento, determinando que, más pronto que tarde, se restableciera la movilidad; en otros términos: fue el mercado, y no una eventual crisis de gobernabilidad, el factor central que propició la apertura. Los bloqueos sanitarios que se analizan en este trabajo llegaron a su fin con el programa estatal de reactivación económica, y no por el problema del deterioro en las condiciones de vida y la vulneración a los derechos humanos que, desde el inicio de la contingencia, experimentaron diversos sectores sometidos al confinamiento.

Metodológicamente, el concepto de autonomía fue el referente central que guio la investigación, especialmente, el enfoque sobre la organización

⁴ El papel de los cordones sanitarios durante la epidemia de cólera en Yucatán a mediados del siglo XIX ha sido estudiado por Peniche [2016]. En la obra clásica de Rosen [2015], sobre la historia de la salud pública, puede encontrarse múltiples ejemplos de Europa entre la Edad Media y fines del siglo XIX.

⁵ En el siglo XIX, ante los perjuicios que los cordones sanitarios ocasionaban, las confrontaciones entre grupos liberales y conservadores de las metrópolis trajeron al debate la cuestión de si las enfermedades podían o no ser contagiosas, debate conocido como “contagionista-anticontagionista”. Al respecto, un trabajo clásico es el artículo de Ackernecht [1948].

social, que posibilita adentrarse en las formas de gobierno, los sistemas normativos y las prácticas culturales en las que se sustentan los procesos de autonomía, además que permite analizar sus complejos entrecruces con la acción del Estado-nación [Uzeta 2019]. En esta dirección, el análisis estuvo guiado por la identificación de las bases organizativas en las que se apoyaron los retenes sanitarios del Yucatán rural, así como su relación con los distintos niveles de gobierno, en especial con el monopolio del uso legítimo de la fuerza que supuestamente detenta el Estado mexicano. También se consideraron los referentes ideológicos y culturales en los cuales hubieran podido apoyarse los cierres de las localidades; como se verá en el desarrollo del trabajo, llama la atención que en ningún caso se hizo explícitamente referencia a un sentido de comunidad étnica.

Se emplearon dos fuentes de información. En primer lugar, notas periodísticas en texto, publicadas por diversos medios noticiosos y difundidas en formato electrónico; se accedió a ellas mediante la base de datos M3 (Monitoreo de Múltiples Medios), desarrollada por el Centro de Investigación en Ciencias de Información Geoespacial (CentroGeo).⁶ La consulta se realizó por medio de la selección de todos aquellos medios provenientes de Yucatán,⁷ así como de dos los principales periódicos de circulación nacional (*El Universal* y *La Jornada*); se aplicó, además, un rango de fechas: febrero a junio de 2020.⁸ Los términos de búsqueda empleados fueron: “retén sanitario”, “filtro sanitario” y “bloqueo sanitario”, como se denominó localmente a esta medida. En total, se obtuvieron cerca de 60 notas periodísticas.

La información obtenida se analizó de manera cualitativa y permitió identificar las localidades donde habían sido instalados retenes sanitarios, los actores locales involucrados y las características de su organización social; además, las notas recopiladas ofrecían abundante información sobre la conflictividad que la medida generaba, tema que permitió valorar las estructuras locales de poder. En particular, me enfoqué en los municipios

⁶ Esta base de datos alberga más de cinco millones de noticias, provenientes de 62 medios periodísticos nacionales y ofrece la ventaja que permite consultar noticias que han dejado de estar disponibles en los sitios informativos que originalmente las publicaron. Agradezco al ingeniero Mario Chirinos Colunga y al doctor Óscar Sánchez Sior-dia, desarrolladores de esta base de datos, por proporcionarme acceso a ella y capacitarme en su uso.

⁷ Referidos en el apartado de fuentes.

⁸ El inicio de este rango corresponde con la difusión de las primeras alertas epidemiológicas sobre COVID-19 en México y su término lo marca el comienzo del programa de reactivación económica en Yucatán, con el cual se levantó la mayor parte de los retenes sanitarios en el Estado.

de Tizimín, Chemax y Río Lagartos, pues al contar con una base etnográfica de casi 15 años de investigación continua en estos y otros municipios de la región oriente del estado de Yucatán [Cortés 2017] podía contextualizar los sucesos de la pandemia; incluso, seleccioné otros dos casos (San Crisanto y Dzilam de Bravo) por su relevancia, pese a que mi experiencia etnográfica en ellos era considerablemente menor. Es importante señalar que, más que centrarme en un solo caso, decidí analizar una diversidad de casos de distintas localidades y municipios de Yucatán, aunque ello implicó cierta pérdida de profundidad; considero que esta elección ofrece la ventaja de visualizar la amplitud del vacío de gobernabilidad que impuso la multiplicación de retenes sanitarios en el espacio rural yucateco.

Una segunda fuente de información fueron las entrevistas realizadas a cuatro mujeres —auxiliares de salud y parteras empíricas⁹— de igual número de localidades del oriente yucateco, a quienes he venido frecuentando en los últimos siete años por mi investigación actual en salud; las entrevisté primero vía telefónica en 2020 y luego de manera presencial, a finales de 2021. Como habitantes de localidades sometidas a confinamiento, sus testimonios se emplearon para identificar algunas de las problemáticas que acarreo esta medida para la población, información que se condensa en el apartado que sigue. La importancia de sus testimonios obedece a que, por su trabajo, son importantes intermediarias sociales de sus comunidades, ya que conocen la problemática de salud de sus pueblos, así como la complejidad de las condicionantes sociales.¹⁰

EL CONFINAMIENTO EN EL MEDIO RURAL YUCATECO

En marzo de 2020, al declararse en el ámbito federal la contingencia sanitaria, en todo el país se pusieron en marcha estrategias de control territorial, dirigidas a restringir la movilidad, siendo la Jornada Nacional de Sana Distancia su referente principal. Conocida coloquialmente como “cuarentena”, esta medida del gobierno federal se extendió entre el 27 de marzo y el 30 de junio, con el objetivo de reducir la movilidad de la población para disminuir la rapidez de los contagios y preparar la reconversión hospitalaria. La medida ordenaba la suspensión temporal de actividades no esenciales,

⁹ Su rango de edad era de 44 a 68 años en 2020.

¹⁰ En 2018 sus labores fueron desmanteladas por cambios en los Servicios de Salud de Yucatán (ssy); esta institución estatal las empleaba para desarrollar actividades básicas en medicina preventiva y otorgar gratuitamente cuidados médicos elementales a la población, incluyendo la dotación de medicamentos de circulación libre.

especialmente aquellas que involucraran “la congregación o movilidad de personas, en particular de diversas regiones geográficas” [SSA 2020].

En Yucatán el gobierno estatal fue la primera autoridad en imponer esta medida, enfocándose inicialmente en la restricción del ingreso a turistas nacionales y extranjeros, con la idea que la enfermedad venía de lugares allende Yucatán; mediante elementos policiales se bloquearon las carreteras estatales que conducen a la capital del estado, así como los puertos y carreteras federales que comunican con los vecinos estados de Campeche y Quintana Roo. Otras medidas gubernamentales de disuasión de la movilidad y la aglomeración fueron toques de queda, ley seca, cierre de parques y la suspensión de actividades sociales, entre ellas las “vaquerías”, fiestas tradicionales mayas que se desarrollan durante todo el año en numerosos poblados del estado.

En el espacio rural yucateco, desde ese momento las cabeceras municipales y localidades comenzaron a aislarse mediante cierres localmente conocidos como “filtros”, “bloqueos” o “retenes” sanitarios: auténticas barricadas que impedían el ingreso de población no residente o que viviera intermitentemente en ellas, al trabajar o estudiar fuera y regresar al término de sus jornadas laborales o escolares. Algunos de estos retenes fueron ordenados por autoridades locales (alcaldes y comisarios municipales y ejidales), que colocaban policías, patrullas y conos preventivos para impedir el tránsito. Pero otros resultaron de la voluntad de sectores de la sociedad civil, quienes utilizaron los materiales al alcance para bloquear el tránsito: albarradas, troncos, llantas, escombros, sogas, letreros y una lancha, en el caso de una población costera.¹¹ En algunos retenes, inicialmente se exigía el uso de cubrebocas, la toma de temperatura y la aplicación de gel desinfectante a quienes quisieran ingresar; pero en el transcurrir de los días las medidas se hicieron más drásticas al impedir el ingreso de quienes no pudieran acreditar su residencia. En varias poblaciones únicamente se permitía el paso a empleados de gobierno y proveedores.¹²

Al multiplicarse los retenes, la actuación del gobierno estatal se redujo a disponer de elementos policíacos que realizaran rondines en apoyo a la disuasión de la movilidad, pero no generó ningún marco normativo que definiera alcances y límites de los retenes ni garantizara la protección a los derechos humanos de la ciudadanía.

¹¹ Los primeros retenes sanitarios reportados se encontraban en Abalá, Dzilam de Bravo, Yobaín, Cansahcab, Tizimín, Motul, Tahmek, Hocabá, Chemax, Buctzotz y Chabihau.

¹² En el puerto de Dzilam de Bravo se negó al acceso al personal del censo pesquero. José Manrique [2020].

La carencia de contrapesos institucionales fue el principal factor por el que los poderes locales tuvieron un amplio margen de acción para imponer confinamientos estrictos. Este vacío normativo se evidencia en el dinamismo de los bloqueos: algunos de los que surgieron por iniciativa de grupos civiles fueron desplazados rápidamente por las fuerzas policiales estatales y municipales; pero también se presentó el caso inverso: grupos civiles que se apropiaron de los bloqueos originalmente instalados por las autoridades gubernamentales, al observar su desatención o poca eficacia. Esto indica que prácticamente cualquier sujeto o grupo social con suficiente capacidad y medios para bloquear una carretera, podía instalar un retén sanitario, sin encontrarse con la oposición —o cuando menos reglamentación— de ningún grado superior de gobierno.

En el ámbito rural yucateco, las restricciones a la movilidad resultaban problemáticas por las características socioeconómicas e infraestructurales de las poblaciones: la alta migración laboral —principalmente hacia Mérida, la capital del estado, y las zonas turísticas de Quintana Roo— obliga a un amplio sector de la población a vivir oscilando entre su lugar de origen y su trabajo; la escasa producción local de bienes de consumo genera un amplio flujo de mercancías desde las urbes hacia las poblaciones pequeñas; por último, gran parte de los servicios, comercios y oficinas gubernamentales se concentran en tres urbes (Mérida, Tizimín y Valladolid) y en las cabeceras municipales de mayor tamaño.

El desabasto de alimentos fue una de las más crudas afectaciones de los bloqueos sanitarios. Ante la imposibilidad de acudir a las cabeceras municipales —donde, antes de la pandemia, la población acostumbraba a abastecerse— los habitantes dependían de la compra de productos en las tiendas de abarrotes locales, cuyo inventario suele ser reducido y sus precios más altos; sin embargo, la alteración en los itinerarios de los abastecedores influyó en la escasez de productos. En abril, en entrevista telefónica, habitantes de Tizimín y Chemax reportaron la carencia de maíz, leche, huevo, carne, pan y agua purificada. Cuando llegaban los camiones abastecedores de maíz a surtir las tiendas, los testimonios decían que se acababa en pocos minutos, sin que volviera a surtir hasta la siguiente semana [Cortés 2022]. Sobre el desabasto del cereal —exacerbado por la baja producción local— tres mujeres auxiliares de salud comentaron lo siguiente:

Da trabajo; se gasta lo poco que hay en la Diconsa y ya no hay más.
[Partera empírica del municipio de Chemax].

Las tiendas casi no tienen nada, ¡nada! Maíz [aquí, en el pueblo] no hay, sólo

cuando lo trae Diconsa [...]. Nosotros, maíz no tenemos, no hay, se perdió la cosecha; hace un año sí hubo, pero esta vez se perdió en que se enfermó así él [su esposo].

[Auxiliar de salud del municipio Tizimín].

En la Diconsa, cuando llega el maíz, tarda como media hora, una hora ¡ya se gastó! Si llegaste a comprar, ¡pues sí!

[Auxiliar de salud del municipio de Tizimín].

Otra afectación importante se manifestó en la salud. Habitantes de varios municipios reportaron problemas para salir y entrar de los pueblos en caso de enfermedad, como ocurrió en Valladolid, donde un retén impidió el traslado al hospital de una mujer maya en labor de parto, procedente de la comunidad de Kanxoc [*Diario de Yucatán* 02/04/2020]. Entre el temor de ser sospechoso de COVID-19 y la incertidumbre de no poder regresar al pueblo una vez que se hubiera salido de él, hubo enfermos que prefirieron quedarse en sus hogares antes que salir a buscar ayuda médica. Una partera empírica maya habló de esta situación, al atestiguar la drástica disminución en la afluencia de embarazadas, quienes había venido atendiendo desde hacía varios meses.

Aparejado a esta situación y en contraste con la reconversión hospitalaria que tuvo lugar en las urbes, en el ámbito rural yucateco se desarticuló el precario sistema con que, hasta antes de la contingencia sanitaria, se había atendido a las comunidades más apartadas: los médicos de las caravanas de la salud y unidades médicas móviles —que, hasta entonces, eran la única oferta de servicios de salud en la mayor parte de las localidades— fueron trasladados a los hospitales para cubrir la demanda de personal que generó la pandemia, pero también a los filtros sanitarios estatales, donde se les empleaba para diagnosticar a posibles enfermos.

En Yucatán las restricciones a la movilidad llegaron a su fin en junio de 2020, al terminar la cuarentena oficial e iniciar el programa de reactivación económica en el estado, que buscaba recuperar las actividades suspendidas [Gobierno del Estado de Yucatán 06/06/2020]. Desde entonces, los bloqueos sanitarios comenzaron a levantarse paulatinamente; algunos permanecieron por varias semanas más, provocando mayores afectaciones a la población.

La distribución espacial de los contagios al comienzo de la pandemia y las incidencias en el medio rural evidencian que sólo en algunas poblaciones los bloqueos sanitarios tuvieron alguna efectividad para contener propagación del coronavirus.

El análisis de la base Datos Abiertos de la Secretaría de Salud (ssa) muestra que en Yucatán, ciertamente la propagación de COVID-19 inició por las principales urbes: Mérida, la capital del estado, y municipios conurbados como Kanasín y Umán, prosiguiendo por los municipios más habitados: Ticul, Tizimín y Valladolid, en las regiones sur y oriente del estado. No obstante, desde los primeros días de la contingencia se registraron contagios en poblaciones resguardadas con retenes sanitarios: Izamal, Chemax y Halachó, donde reportaron sus primeros contagios entre el 2 y el 6 de abril; Hunucmá, Conkal y Tekax, entre el 11 y el 12 de abril; Maxcanú y Tekom, entre el 13 y 14 de abril; y Tekantó y Kantunil, el 15 de abril; Cenotillo y Chocholá, el 16 de abril. Empero, el avance de la enfermedad fue relativamente lento en el resto de la entidad, incluso, varios municipios de Yucatán fueron declarados como “Municipios de la esperanza”, como la ssa clasificó a aquellos que en 28 días no hubieran presentado contagios, ni los municipios vecinos [ssa 16/05/2020].

En mayo la propagación se aceleró, sin alcanzar todavía la totalidad del Estado, y a mediados de ese mes se distinguían en Yucatán tres zonas libres de COVID-19: una franja de municipios ubicados de norte a sur en la porción central del Estado; un conjunto de municipios en la costa y sus inmediaciones; y varios municipios dispersos en el sureste y el oriente.

A partir del inicio del programa de reactivación económica en junio, cuando la movilidad se restableció y las barricadas comenzaron a ser retiradas, en el transcurso de un mes y medio los municipios hasta entonces libres de coronavirus comenzaron a reportar contagios paulatinamente; para el 30 de ese mes únicamente se reportaban sin casos Tahdziú, Cantamayec, Mayapán, Tunkás, Telchac Puerto, Dzilam Bravo y Río Lagartos. Cinco meses después del inicio de la epidemia en Yucatán, ya solamente Cantamayec, Dzilam de Bravo y Tadhziú se mantenían sin contagios [ssa 13/03/2020].

Cuando el nuevo coronavirus penetró en el medio rural, las incidencias fueron importantes. Así lo muestra el análisis de la base de datos Egresos Hospitalarios de la ssa (2020), en la cual es posible observar que del total de enfermos de gravedad de COVID-19 quienes llegaron a ser hospitalizados durante 2020, 36.4 % (623 personas) procedía de localidades rurales; empero, la mayor parte de las hospitalizaciones —un total de 1 042 personas, que representaban 60.9 %— ocurrieron entre habitantes de las urbes y las poblaciones más grandes de Yucatán (Mérida, Valladolid, Tizimín, Ticul, Peto y Tekax), lo cual, en buena medida, se explica por sus diferencias en población.

En cualquier caso, la distribución espacial de estas incidencias muestra que el COVID-19 tuvo una significativa manifestación en el medio rural, pese a los intentos locales de contener la enfermedad.

BLOQUEOS SANITARIOS

Para analizar la relación entre crisis sanitaria y poderes locales autónomos, se plantearon dos preguntas que guiarán la exposición en este apartado: ¿cuáles fueron las características organizativas de los bloqueos sanitarios en las poblaciones rurales de Yucatán? y ¿cómo se relacionan con la estructura del poder local existente antes de la pandemia?

Se adelantó previamente que diversas instituciones del Estado-nación fueron la base organizativa de los bloqueos sanitarios. En este sentido, la información periodística recopilada permitió identificar dos grandes tipos de bloqueos, según sus formas de organización social: por una parte, aquellos operados totalmente por las autoridades municipales, con ayuda de la policía estatal; por otra parte, los que surgieron por iniciativa autónoma de sectores de la sociedad civil, quienes se encargaron enteramente de su operación, con o sin participación de las autoridades gubernamentales. Para analizar los primeros se exponen los casos de Tizimín y Chemax; para los segundos, los pueblos costeros de Las Coloradas, Dzilam de Bravo y San Crisanto.

BLOQUEOS SANITARIOS DE BASE MUNICIPAL: TIZIMÍN Y CHEMAX

Los bloqueos sanitarios de Tizimín y Chemax muestran el poder municipal en la emergencia de procesos autonómicos en escenarios de crisis.¹³ Chemax y Tizimín son municipios vecinos ubicados en la región oriente del estado de Yucatán, colindantes con el estado de Quintana Roo. Ambos se encuentran habitados mayoritariamente por población perteneciente a la etnia maya: en Chemax, 96.7% de su población se autoidentifica como tal y en Tizimín, 74% [INEGI 2015].¹⁴ Asimismo, los dos municipios han sido

¹³ En la última década las estructuras municipales han tenido un rol clave en el desarrollo de procesos de autonomía política en poblaciones indígenas de México [Solís 2023].

¹⁴ Tizimín se encuentra habitado por poco más de 73000 personas, de los cuales 46971 viven en la cabecera municipal homónima y el resto, en aproximadamente 60 localidades con muy baja población. Chemax, por su parte, lo habitan alrededor de 33000 personas, de las cuales cerca de 16000 viven en la cabecera municipal y el resto, en localidades menores a 6000 habitantes [INEGI 2020].

catalogados de marginación media y alta [CONAPO 2020] y la economía de sus habitantes depende fuertemente de los centros turísticos de Quintana Roo, creando un intenso tránsito de bienes y de personas.¹⁵ Las principales autoridades son el alcalde y los comisarios municipales y ejidales, cargos ocupados por población mestiza e indígena, que no guardan relación directa con formas de organización religiosas o rituales. Las fuerzas policiales están en manos del gobierno municipal, se concentran en las cabeceras municipales y no están vinculadas con otras formas de organización social.¹⁶ Veamos, a continuación, algunas características en común de los retenes sanitarios de estos municipios.

En primer lugar, la autoridad municipal fue la principal fuente de autoridad detrás de la instalación y operación de los retenes, así como la base de su legitimidad social; en las localidades apartadas de la cabecera municipal, que tienden a identificarse como comunidades agrarias, esta fuente de autoridad se nutrió también de la organización ejidal.

En el caso de Tizimín las restricciones a la movilidad iniciaron por órdenes del presidente municipal desde los primeros días de la contingencia. Por su instrucción, el 17 de marzo se colocaron cuatro retenes en los puntos viales que comunican con Mérida, Río Lagartos, Valladolid y Colonia Yucatán [Euán 2020a], así como en las localidades de Popolnah y Luis Rosado Vega, limítrofes con Quintana Roo; todos estos filtros quedaron a cargo de policías municipales equipados con patrullas y armas de fuego [Pool 2020]. En las demás localidades los retenes fueron instalados y operados por los comisarios municipales, con ayuda de comisarios ejidales y policías de las propias localidades; estos últimos dependen del gobierno municipal, pero carecen de vehículos y armas de fuego.

En Tizimín la prensa reportó un caso acontecido en la localidad de Xpanha Toro, que muestra la capacidad del poder municipal para actuar de manera autónoma, al rechazar las órdenes de otras instancias de gobierno, así como su intersección con la organización ejidal. Al lugar acudió una mujer residente de Mérida para llevarle despensa a un familiar; ante la negativa a su ingreso por parte del comisario municipal, que se encontraba

¹⁵ Otras actividades productivas importantes son la aparcería de vacunos, confección y venta de ropa bordada, carpintería, cultivo comercial de papaya, chile habanero y otras hortalizas, jornales agrícolas y agricultura de autosubsistencia.

¹⁶ En las localidades de Tizimín y de Chemax normalmente existen entre dos y tres policías, tanto hombres como mujeres, oriundos y residentes de las propias poblaciones; sus salarios son pagados por la presidencia municipal; no poseen armas de fuego, tampoco cuentan con patrullas, las cuales acuden desde las cabeceras municipales para realizar rondines ocasionales o cuando se les requiere.

al frente del retén sanitario, la mujer presentó una carta de la Comisión de Derechos Humanos de Yucatán (CODHEY) en la que se señalaba que no se le podía “prohibir el paso a ningún mexicano” [Ucán 2020b]. Pese a ello, la negativa del comisario municipal persistió, aunque no hay información de que hubiera empleado elementos policiales para impedir el ingreso de la mujer, defendió la legitimidad de su acción refiriéndose a un acuerdo tomado en asamblea comunitaria, en la que participan todos los habitantes de la localidad, pero en la que los ejidatarios tienen la representación más importante.

Empero, hubo localidades de Tizimín donde el control de la autoridad municipal fue limitado. Fue el caso de Dzonot Carretero, donde el comisario municipal fue obligado a levantar el retén instalado por él mismo, ante el amotinamiento de personas afectadas que, aunque vivían en el pueblo, trabajaban en otros lugares y se les negaba la movilidad. Bajo amenazas, obligaron al comisario a retirar el bloqueo y a permitir el uso de espacios públicos [*El Universal* 09/05/2020]. Sin embargo, este tipo de casos fue el menos frecuente —al menos, en lo reportado en la prensa— y en las localidades de Tizimín la autoridad municipal tuvo plena capacidad para controlar las dinámicas de la población.

Por su parte, en el municipio de Chemax, también por orden del presidente municipal, se instalaron varios filtros sanitarios desde marzo. El primero se colocó en la entrada principal de la cabecera municipal, sobre una carretera muy transitada que comunica con la vecina población de Valladolid y con Cobá, Quintana Roo; este filtro quedó a cargo de la policía municipal, con patrullas y armas de fuego. En las localidades se instalaron retenes que quedaron a cargo de los comisarios municipales, ayudados por comisarios ejidales y por policías de las propias localidades, quienes, sin embargo, carecían de armas de fuego y de patrullas.

El retén de la localidad de Chulután, perteneciente al propio municipio de Chemax, ejemplifica la capacidad de actuación autónoma de los comisarios municipales y los excesos que propició la falta de control por los niveles superiores de gobierno, incluso del propio presidente municipal. En redes sociales se denunció que el comisario municipal y algunos habitantes de Chulután instalaron un retén sanitario, colocando piedras sobre la carretera que conduce a la cabecera municipal; de esta forma, no sólo impedían que los pobladores de tres localidades vecinas —Bolmay, Lol-be y Chan Carrillo Puerto— ingresaran al pueblo, sino que también bloqueaban su traslado a la cabecera municipal. Aunque la cuarentena era la razón de ser del retén, su operación derivó en presuntos actos de extorsión; productores de carbón, ganado y miel se quejaban de que en el retén se les exigía

pagar una cuota de \$150 para poder pasar, dinero que también se cobraba a los camiones que recogían su producción, pero a otras personas se les permitía circular sin este pago. En un caso más grave, un hombre procedente de Kanxoc fue amenazado de linchamiento al intentar ingresar para llevarle dinero a un familiar enfermo.¹⁷ Aunque el presidente municipal de Chemax envió una carta al comisario municipal de ese pueblo, pidiéndole que retirara el bloqueo con el argumento de que ya se había decretado la reactivación económica, su actuación fue insuficiente y el retén siguió funcionando por varias semanas más. Los pobladores de Lol-Be manifestaron a medios locales su molestia por la débil actuación y el desinterés del presidente municipal [Ku 2020].

Una segunda característica de los casos de Chemax y Tizimín es que la policía municipal fue el brazo represivo que apoyó las acciones de este tipo de retenes, con ayuda ocasional de la Guardia Nacional —del nivel federal— y de la policía estatal.

En Tizimín, desde el inicio de los bloqueos, la policía municipal exhibió su capacidad de control sobre la población mediante arrestos y persecuciones; los policías combatían el creciente número de personas que trataba de burlar los retenes en vehículos a alta velocidad, o a pie, pasando por potreros, caminos de terracería y terrenos baldíos, así que los arrestos no se hicieron esperar. En abril se detuvo a un hombre que, a bordo de una camioneta, intentó ignorar el filtro sanitario de la salida a Río Lagartos [Canché 2020]. En mayo se arrestó por 36 horas a un hombre de Cancún que trataba de ingresar al municipio y que previamente lo había intentado a bordo de un taxi, sin éxito, al no poder demostrar su residencia en Tizimín [*Reporteros Hoy* 01/05/2020]. Días después, se detuvo por 24 horas a tres hombres de Quintana Roo, quienes también habían pretendido evadir el retén [*Reporteros Hoy* 25/05/2020]. Ante estos frecuentes intentos, la autoridad municipal ordenó el cierre de diversos caminos de terracería, colocando troncos y rejas con candados [Valencia 2020a].

En algunas localidades de Tizimín fue evidente que la cooperación de la población con la policía abonaba a la legitimidad no sólo de los retenes, sino del uso de la fuerza pública. Así, en la localidad de Dzonot Aké, perteneciente al municipio de Tizimín, habitantes notificaron a la policía municipal la presencia de personas que “acababan de llegar de Quintana Roo” a visitar familiares y que “se paseaban por el parque”. Los policías

¹⁷ Esta situación se dio a conocer en mayo de 2020 en el grupo Comisarías Chemax Yucatán, de la red social Facebook. <<https://www.facebook.com/photo/?fbid=668980713901796&set=a.134263067373566>>. Consultada el 24 de abril de 2023.

acudieron y les pidieron que volvieran a sus casas, pero su negativa derivó en una persecución que culminó con la huida de los visitantes [Pacheco 2020]. En Xuenkal la policía municipal intervino por las denuncias de pobladores que detectaron el ingreso de foráneos [Ucán 2020a]. En el pueblo porteño de El Cuyo el retén sanitario fue inicialmente instalado y operado por pobladores locales, sin participación de la autoridad municipal; varias personas comenzaron a quejarse de que no se permitía el ingreso de los residentes habituales del puerto, que necesitaban entrar y salir del mismo por su trabajo en municipios cercanos y se negaba el acceso a proveedores de tiendas [Euán 2020b]. Entonces, a solicitud de los inconformes, la policía y las autoridades municipales tomaron control del bloqueo, pero se suscitaron nuevas quejas que provocaron la entrega del retén a los pobladores [PorEsto! 2020; Valencia 2020b].

En el caso de Chemax, hubo reportes de los excesos de la policía municipal, que detenía a campesinos y apicultores que trataban de pasar por caminos de terracería o carreteras para ir a sus parcelas; incluso, se reportó el caso de un leñador supuestamente golpeado por los policías al ser interceptado en un retén cerca de la cabecera municipal. Por esta situación, en abril, decenas de personas protestaron en el palacio municipal, manifestando al alcalde su rechazo a los retenes. Aunque la Guardia Nacional intervino para tratar de calmar los ánimos, no se llegó a ningún acuerdo con los manifestantes, quienes, según un medio local, mantuvieron su protesta y amenazaron con quemar el palacio municipal. Entonces, el alcalde recibió a los quejosos, ordenó la liberación de la persona detenida y comentó que los policías implicados serían dados de baja. Debido a que las quejas por el abuso en los filtros sanitarios continuaban, en junio el alcalde destinó un par de líneas telefónicas y un correo electrónico para recibir denuncias por cobros o malos tratos en los retenes [La Verdad 23/04/2020; Osorio 2020].

Una tercera característica de los bloqueos sanitarios de origen municipal es que su principal base ideológica fue la existencia de cierto sentido de la salud como bien común, ligado a la pertenencia al municipio o a la localidad ejidal. Dada esta base ideológica, el alcance territorial de los retenes lo definieron la jurisdicción municipal y los límites del espacio ejidal.

En Tizimín esta característica se evidencia en que los retenes impedían el acceso de camiones de pasaje, taxis y vehículos particulares, procedentes de fuera del municipio, sólo autorizaban la circulación entre la cabecera municipal y algunas localidades, aunque posteriormente se abrió la comunicación con Mérida [Ucán 2020c]. Los filtros sanitarios fueron particularmente estrictos con personas consideradas como “de fuera”, en especial extranjeros; desde el 25 de marzo se impidió el ingreso al municipio a tu-

ristas extranjeros [Euán 2020d], pero también a nacionales, particularmente los procedentes de Tabasco [Ucán 2020a], Jalisco [Canché 2020] y Quintana Roo, lugar donde se tenía especial temor por la amplia afluencia de turistas extranjeros, quienes se les consideraba que “traían el virus” [*Reporteros Hoy* 25/06/2020]. En abril algunos rumores relativos a la presencia de personas “procedentes de Quintana Roo” crearon pánico en la cabecera municipal, cuando en redes sociales se divulgó el caso de una mujer supuestamente enferma de COVID-19, cuyos hijos, procedentes del estado vecino, habían visitado en días pasados [Huerta 2020]. Incluso, las localidades quintanarroenses colindantes —como Kantunilkín— eran consideradas como fuente de contagio, máxime porque no habían instalado bloqueos sanitarios; por ello, desde el 25 de marzo se prohibió el ingreso a turistas procedentes de ese estado [Euán 2020d; Ucán 2020a; Canché 2020; *Reporteros Hoy* 25/06/2020]. Empero, es interesante observar que el carácter de “foráneo” se le atribuía a quien fuera originario de otro estado o de la capital yucateca; no así de quienes vinieran de municipios vecinos. En Tizimín fue una visión promovida por el alcalde, quien declaró: “Invito a quienes viven en Quintana Roo a que se queden ahí mientras dura la cuarentena, no vengán; si tienen familia, que se comuniquen por teléfono con ella, que le envíen dinero a través de depósitos y piensen en sus hijos” [*Reporteros Hoy* 24/03/2020].

En el caso de Chemax la actuación de los taxistas de la localidad de X’can evidencia la interrelación entre la percepción de la posibilidad de contagio y el papel de la frontera territorial municipal, pero también estatal, en la operación de los retenes sanitarios. Aunque este bloqueo estuvo en manos del gremio de taxistas y no contó con apoyo formal de la autoridad municipal, se le incluye dentro del grupo de retenes municipales por el papel de la territorialidad municipal en su manejo. Los taxistas de X’can normalmente transportan pasajeros entre diversos puntos de la cabecera municipal y poblaciones de Quintana Roo, en específico hacia Cobá, Cancún y Tulum. En abril, al observar que, pese a la cuarentena, no disminuía el flujo vehicular en la carretera federal a Cancún —que en sus declaraciones a la prensa observaban como una amenaza a la salud— los taxistas decidieron colocar en ella un bloqueo para impedir el tráfico vehicular; aunque la medida afectaba también a los taxistas de Quintana Roo; en realidad, su acción estaba dirigida contra los taxistas del vecino municipio de Valladolid —con quienes han tenido conflictos en los últimos años— [*PorEsto!* 09/09/2019] porque supuestamente estaban movilizandofuertes cantidades de vehículos y pasajeros, sin apegarse a las restricciones sanitarias [*PorEsto!* 06/04/2020]. En este caso, las fronteras territoriales

municipales definieron los límites del bloqueo; aunque la valoración de la amenaza de contagio incidió en su operación, su instalación se utilizó para dirimir viejos conflictos entre grupos de taxistas.

Es notable que, tanto en Tizimín como en Chemax, pese al anclaje de los retenes en el gobierno municipal, carecían de normatividad y de mecanismos de supervisión no sólo locales, sino de otros niveles de gobierno; ello permitió que los bloqueos sanitarios actuaran bajo acciones que respondían a la inmediatez del momento y que carecieran de límites y reglas, creando condiciones propicias para el autoritarismo, abuso, desorden y conflicto.

BLOQUEOS SANITARIOS DE LA SOCIEDAD CIVIL

Desde el comienzo de la alerta epidemiológica en Yucatán, hubo filtros sanitarios cuya instalación y administración quedó a cargo de sectores de la sociedad civil, con o sin participación de las autoridades locales. En varios casos la motivación principal fue el desinterés gubernamental en aplicar medidas contra el nuevo coronavirus, por ejemplo, en San Antonio Tedzidz, localidad del municipio de Samahil, cuatro mujeres asumieron el control del filtro sanitario instalado previamente por la policía municipal, debido a la poca vigilancia por parte de ésta; según una nota periodística, las mujeres señalaron: “somos solo cuatro mujeres que nos turnamos para hacer guardia; sabemos que estamos expuestas al contagio, pero lo hacemos para cuidar a nuestro pueblo y a nuestras familias” [Lope 2020]. Por su parte, en la cabecera municipal de Abalá habitantes colocaron un bloqueo sanitario; pues estaban inconformes con la poca actuación del alcalde y la falta de medidas para proteger a la población [*Yucatán Ahora!* 02/04/2020]. Sin embargo, la participación de estos sectores civiles tendió a ser breve, pues las autoridades municipales se apropiaron de los retenes en muy poco tiempo [*InformaTeYucatán* 06/05/2020]. La característica de este tipo de bloqueos es que su carencia de bases organizativas previas fue en demérito de su legitimidad y facilitó que poderes más fuertes los desplazaran.

Hubo casos de bloqueos sanitarios en manos de civiles que resultaron más duraderos y que detentaron amplias capacidades; su rasgo principal es que emanaron de grupos civiles organizados bajo distintas formas —gremiales y de instituciones del Estado-nación, como ejidos y sindicatos— que fueron conformados desde hace décadas. Resaltan tres casos, curiosamente, presentes en poblaciones costeras: el de Dzilam de Bravo, organizado por pescadores; el de San Crisanto, articulado con una fuerte organización ejidal; y el de Las Coloradas, instalado por familias salineras, el grupo gremial más grande de la localidad.

Estos retenes presentaron varios rasgos en común. En primer lugar, en la historia reciente de las tres localidades los sectores que los organizaron (pescadores, salineros y ejidatarios) han sido grupos sociales con gran capacidad para movilizar procesos fundamentales para la población local, con poca o nula participación del gobierno; la autonomía con que organizaron los retenes sanitarios y el fuerte poder que llegaron a ostentar deben interpretarse como consecuencia de su organización sociopolítica construida tiempo atrás. En segundo lugar, la experiencia histórica de esos grupos sociales fue el sustento de su legitimidad social al interior de las localidades; es decir, los pescadores, salineros y ejidatarios están formalmente desligados de las estructuras gubernamentales locales, pero no necesitaron que las autoridades municipales, estatales o federales los reconocieran ni legitimaran sus acciones al frente de los retenes sanitarios, puesto que su arraigo social e histórico en las comunidades respaldaba su movilización. En tercer lugar y derivado de esta última condición, este tipo de retenes carecía de normatividad y contrapesos haciendo posible que quienes estaban al frente de ellos actuaran con amplia libertad, lo que, en algunos casos, pudo favorecer el abuso y el autoritarismo. Ello dio pie, además, a que algunos retenes sanitarios fueran utilizados para dirimir conflictos previos, que poco tenían que ver con la contingencia sanitaria. Veamos a continuación situaciones selectas ligadas a la operación de esos retenes.

En el puerto de Dzilam de Bravo los pescadores integran un sector laboral de gran peso en la vida de la población, pues la pesca es la principal actividad productiva, a la que se dedicaban alrededor de 2 000 personas en la década del año 2010 [Gutiérrez 2014: 30]; incluso, la actividad pesquera moviliza importantes procesos políticos en la localidad. En Dzilam de Bravo, durante la segunda quincena de abril, un grupo de pescadores, auxiliados por la policía municipal, colocó una lancha para bloquear la carretera estatal que comunica con los puertos y pueblos vecinos; según un medio local la acción obedecía a que personas de otros pueblos “van a realizar compras a Dzilam Bravo, pero se niegan a usar cubrebocas y a seguir otras medidas de prevención contra el COVID-19” [Yucatán Ahora! 30/04/2020]. El bloqueo duró pocas horas, pues elementos de la Secretaría de Marina retiraron la lancha, aunque actuaron por su necesidad de llegar a los puertos de la zona para realizar sus labores, y no por la imperativa de asegurar la movilidad de la población [Magaña 2020]. Sin embargo, aun sin la lancha, el bloqueo se mantuvo y continuó impidiendo el acceso al puerto por varios días.

Pero éste no fue el único retén sanitario que los pescadores instalaron en Dzilam de Bravo, pues en abril otro grupo colocó una barricada para im-

pedir el paso a los pescadores que viven en la vecina población de Dzilam González, ubicada tierra adentro, 13 km al sur de la primera. La reacción de los habitantes de Dzilam González fue colocar un bloqueo con la finalidad de impedir que los camiones proveedores de mercancías llegaran a Dzilam de Bravo, también prohibieron el ingreso de los habitantes de esta última localidad. Un pescador de Dzilam González declaró a la prensa: “No es justo que los del puerto nos prohíban el acceso para trabajar; nosotros sólo vamos a pescar, mientras ellos campantemente entran a nuestro municipio para abastecerse de víveres; debemos ser solidarios, nosotros necesitamos de la pesca, así como también ellos dependen de nuestro municipio”. En mayo los conflictos derivaron en una trifulca por los intentos de vandalizar las embarcaciones; la policía estatal y la Guardia Nacional contuvieron los ánimos [Palma 2020b], mediando la toma de acuerdos entre los alcaldes. Sin embargo, los bloqueos se mantuvieron y los conflictos siguieron latentes durante toda la cuarentena oficial [Palma 2020a].

Por su parte, en Las Coloradas, desde la instalación de una empresa salinera en la década de 1940, los salineros han sido una agrupación gremial fuerte, aglutinada en un sindicato, que ha movilizado importantes demandas sociales y obreras [Cortés 2018]; los pescadores integran otro sector gremial importante en la localidad, aunque menor. Al iniciar la cuarentena oficial, un grupo de voluntarios —en su mayoría, pertenecientes al gremio salinero— instaló un bloqueo con ayuda del comisario municipal y de la empresa salinera, que les dio lámparas, neveras y víveres.

Aunque este retén sanitario buscaba cuidar a toda la población, tenía interés especial en proteger a las familias de salineros sindicalizados, lo que en algún momento ocasionó perjuicios a quienes no pertenecían a este sector, como evidencia hubo un conflicto que se presentó, al inicio de la reactivación económica. Al reanudarse las actividades en la empresa salinera, el retén seguía funcionando y negaba el acceso a los trabajadores que no pertenecían al sindicato, quienes laboran como empleados de confianza, y que, por lo regular, no viven en Las Coloradas; entre ellos, se encontraba el gerente de la empresa salinera. Con la intervención de las autoridades locales y la gerencia de la propia empresa, iniciaron pláticas entre los grupos involucrados y se llegó al acuerdo de permitir el ingreso de los trabajadores foráneos, con la condición que se aislaran por dos semanas y utilizaran medidas de protección para trabajar. Además, la empresa se comprometió a otorgar medicamentos a la población, reparar una ambulancia averiada y seguir apoyando al retén [Ucán 2020c].

El último caso es el de la población costera de San Crisanto, que en las últimas tres décadas ha destacado por su fuerte capacidad organizati-

va, sustentada en una base comunitaria de origen ejidal, que ha tenido un papel sobresaliente en el manejo de recursos ambientales locales y en la gestión con grupos y entidades externos [López *et al.* 2019]. En San Crisanto el filtro sanitario fue instalado por pobladores locales desde el inicio de la contingencia sanitaria, con ayuda y reconocimiento de autoridades municipales y ejidales.

En esta localidad tuvo lugar un evento que pone de relieve el alcance de la organización comunitaria en esta población. En mayo, el retén sanitario de San Crisanto negó el ingreso a una pareja de extranjeros que residían desde hacía varios años en el lugar, pero que en días previos habían viajado a Estados Unidos. A su regreso, los pobladores no les permitieron ingresar por temor a que fueran portadores de la enfermedad. La situación se tornó tensa ante la insistencia de la pareja, por lo que acudieron elementos de la Guardia Nacional y de la policía estatal; así que inició un diálogo en el que los pobladores aceptaron el ingreso de la pareja al puerto, siempre y cuando se realizaran exámenes que acreditaran que se encontraban libres de la enfermedad, pero, al ver que no había un punto de conciliación, la pareja decidió retirarse, sin poder regresar a su domicilio en la localidad [Notiyuc 04/05/2020; *Yucatán Ahora!* 03/05/2020].

Los casos expuestos nos permiten reconocer las bases organizativas de los retenes en tres pueblos costeros y el poder que llegaron a adquirir. Aquellos que surgieron sin una base social previa —como los de San Antonio Tedzidz y Abalá— fueron débiles, facilitando que la autoridad municipal tomara control de ellos en poco tiempo. Por lo contrario, los retenes de orden civil que tuvieron mayor fuerza surgieron sobre bases organizativas sólidas, preexistentes, ligadas al sentido de pertenencia a una comunidad gremial o sociopolítica bien estructurada; estos fueron los casos de Dzilam de Bravo, Las Coloradas y San Crisanto.

CONCLUSIONES

Este artículo propuso que la crisis sanitaria por COVID-19 propició la emergencia de poderes autónomos afincados en el control territorial del espacio local y en su capacidad de aislar a la población. A partir de diversos casos acontecidos en el Yucatán rural, la relación entre crisis sanitaria y poderes locales autónomos se planteó en los siguientes términos: la declaratoria de la contingencia y los vacíos de gobernabilidad que la misma propuso, potencializaron las capacidades de actuación autónoma de los poderes locales, sin embargo, se mostró que estos poderes no surgieron como producto de la espontaneidad, se crearon por medio de procesos socio-políticos, arti-

culados en estructuras organizativas preexistentes.

En particular, derivaron de la acción de los gobiernos municipales y de diversos tipos de comunidades socio-políticas, como las de base gremial y ejidal, que fueron el principal soporte de esos poderes. Se expuso también que uno de los fenómenos que alimentó su surgimiento fueron los vacíos, creados por la autoridad gubernamental, favoreciendo que los poderes locales actuaran con un amplio margen de libertad. Otro elemento para destacar es que en ninguno de los casos revisados se involucró explícitamente un sentido de pertenencia étnica, mostrando que, en el caso de Yucatán los poderes autónomos ligados a retenes sanitarios no pueden interpretarse como producto de una reivindicación indígena, como ocurrió en otras zonas del país.

En Yucatán hubo retenes sanitarios que persistieron durante semanas posteriores al inicio de la reactivación económica, cuando se instruyó el levantamiento parcial del confinamiento.¹⁸ Las condiciones por las cuales los bloqueos sanitarios fueron retirados no forman parte del análisis presentado; sin embargo, es pertinente señalar que su levantamiento no obedeció a la imperativa gubernamental de desarticular a los poderes que adquirirían cada vez más fuerza en el espacio local, sino a la necesidad de reanudar la movilización de bienes y de personas para restablecer la economía de mercado de la que depende la subsistencia de la población yucateca. El hecho de que ninguno de los bloqueos sanitarios hubiera permanecido más allá del año 2020 debe interpretarse no como producto del control estatal sobre una posible crisis de gobernabilidad, sino como resultado de las necesidades del mercado. En otros términos: en el Yucatán rural, durante la crisis sanitaria por COVID-19, la imposición de medidas de aislamiento por parte de poderes locales sólo transitoriamente pudo sustentar el control del espacio local tendiente a la autonomía, pues la economía de mercado empujó la apertura y el restablecimiento de la movilidad.

¹⁸ No obstante, hasta fines de 2021 el gobierno del estado mantuvo las restricciones a la movilidad por horarios (toques de queda), así como algunos filtros sanitarios en carreteras estatales.

REFERENCIAS

Ackernecht, Erwin

1948 Anticontagionism between 1821 and 1867. *Bulletin of the History of Medicine*, 22 (5): 562–93. <<http://www.jstor.org/stable/44443398>>. Consultado el 4 de enero de 2021 [PDF].

Beinstein, Jorge

2005 *El concepto de crisis a comienzos del siglo XXI*. UNAM. México. <https://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/418trabajo.pdf>. Consultado el 19 de abril de 2023 [PDF].

Boitano, Ángela

2020 Noción de crisis: acepciones, límites y actualidad del concepto. *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, 14, julio: 11-29. <<https://orcid.org/0000-0001-6923-2449>>. Consultado el 26 de mayo de 2023 [PDF].

Canché, Didier

2020 No respeta filtro sanitario. *Diario de Yucatán*, 8 de abril. <<https://www.yucatan.com.mx/yucatan/2020/04/08/no-respeto-filtro-sanitario.html>>. Consultado el 10 de abril de 2020.

Consejo Nacional de Población (CONAPO)

2020 Índices de marginación 2020. CONAPO. <<https://www.gob.mx/conapo/documentos/indices-de-marginacion-2020-284372>>. Consultado el 27 de julio de 2020.

Cortés Campos, Inés

2017 *El otro oriente de Yucatán. Modernización y cambio social (1930-2010)*. SIIDETEY/Calle 70. Mérida.

2018 *La sal y la plata. Trabajo y cultura en la construcción regional del México neoliberal*. CIESAS/COLMICH. México.

2022 Para controlar a la gente. Filtros sanitarios por COVID-19 en el Yucatán rural, en *Testimonios antropológicos de la pandemia por COVID-19 en América Latina. Tomo I: Salud y acciones comunitarias*. Gabriel Angelotti (coord.). Calle 70. Mérida.

s/f *De enfermeras visitadoras a auxiliares de salud. Intermediarias indígenas de la salud pública en México. Entre la Posrevolución y la reforma del Estado*. Manuscrito inédito

Diario de Yucatán

2020 Bloquean el camino de Kanxoc. *Diario de Yucatán*, 2 de abril. <<https://www.yucatan.com.mx/merida/2020/04/02/bloquean-el-camino-de-kanxoc.html>>. Consultado el 10 de abril de 2020.

Dzib, Fidel

2020 Filtros sanitarios de Tizimín, ahora más estrictos. *Notirasa*, 27 de mayo. <<https://notirasa.com/noticia/filtros-sanitarios-de-tizimin-ahora-mas-estrictos/39099>>. Consultado el 28 de mayo de 2020.

El Universal

2020 Acuerdan pobladores impedir acceso a turistas a Holbox ante epidemia. *El Universal*, 24 de marzo. <<https://www.eluniversal.com.mx/estados/acuerdan-pobladores-impedir-acceso-turistas-holbox-ante-epidemia/>>. Consultado el 25 de marzo de 2020.

2020 Por amenazas de pobladores, comisario retira filtros sanitarios en Tizimín, Yucatán. *El Universal*, 09 de mayo. <<https://www.eluniversal.com.mx/estados/por-amenazas-de-pobladores-comisario-retira-filtros-sanitarios-en-tizimin-yucatan>>. Consultado el 5 de junio de 2020

2020 Toque de queda y cierre de playas, medidas de comunidades indígenas ante COVID-19. *El Universal*, 23 de marzo. <<https://www.eluniversal.com.mx/estados/toque-de-queda-y-cierre-de-playas-medidas-de-comunidades-indigenas-ante-covid-19/>>. Consultado el 25 de marzo de 2020.

Euán, Carlos

2020a Instalan retenes sanitarios. *PorEsto!*, 18 de marzo. <<https://www.poresto.net/yucatan/2020/3/18/instalan-retenes-sanitarios-188022.html>>. Consultado el 25 de marzo de 2020.

2020b Protestas por procedimiento del filtro sanitario. *PorEsto!*, 22 de marzo. <<https://www.poresto.net/yucatan/2020/3/22/protestas-por-procedimiento-del-filtro-sanitario-189281.html>>. Consultado el 25 de marzo de 2020.

2020c Refuerzan el blindaje a la ciudad. *PorEsto!*, 25 de marzo. <<https://www.poresto.net/yucatan/2020/3/25/refuerzan-el-blindaje-la-ciudad-190151.html>>. Consultado el 25 de marzo de 2020.

Fuentes Díaz, Antonio, Rocío Moreno Badajoz y Luis Eduardo Rivero

2020 El autogobierno *p'urhépecha* de Cherán y las estrategias comunitarias frente a la pandemia, *Revista Catalana de Dret Ambiental*, xi (2): 1-39. <<https://doi.org/10.17345/rcda2943>>. Consultado el 04 de mayo de 2023.

Gobierno del Estado de Yucatán

2020 El inicio de la ola 1 de la reactivación económica de Yucatán no significa que se relajen las medidas de prevención: Gobierno del Estado. Gobierno del Estado de Yucatán, 6 de junio. <https://www.yucatan.gob.mx/sala-deprensa/ver_nota.php?id=2953>. Consultado el 30 de junio de 2020.

Gutiérrez Pérez, Cythia

2014 El contexto de vulnerabilidad social de pescadores ribereños en la pe-

nínsula de Yucatán. *Sociedad y Ambiente*, 21 (5): 25-47. <<https://doi.org/10.31840/sya.v0i5.1549>>. Consultado el 14 de agosto de 2022 [PDF].

Haro Encinas, Jesús Armando, Blanca E. Lara Enríquez, Patricia L. Salido Araiza y Vidal Salazar Solano

1996 El sistema local de salud en la región Guarijío/Makurawe de Sonora: retos y perspectivas. *Región y Sociedad*, VII (12): 47-106.

Hersch-Martínez, Paul

1992 Participación social en salud: espacios y actores determinantes en su impulso. *Salud Pública de México*, (34) 6: 678-8. <<https://www.saludpublica.mx/index.php/spm/article/view/5562>>. Consultado el 19 de octubre de 2023 [PDF].

Huerta, Raquel

2020 Rumores siembra pánico entre vecinos. *PorEsto!*, 12 de abril. <<https://www.poresto.net/yucatan/2020/4/12/rumores-siembran-panico-entre-vecinos-195189.html>>. Consultado el 13 de abril de 2020.

InformaTeYucatán

2020 Alcalde de Abalá retira filtro sanitario ciudadano. *InformaTeYucatán*, 6 de mayo. <<https://informatyucatan.com/alcalde-de-abala-retira-filtro-sanitario-ciudadano/>>. Consultado el 8 de mayo de 2020.

Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI)

2015 *Encuesta intercensal. Tabulados básicos*. INEGI. <<https://www.inegi.org.mx/programas/intercensal/2015/#Tabulados>>. Consultado el 26 de julio de 2022.

2020 *Censo de población y vivienda. Tabulados básicos*. INEGI. <<https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#Tabulados>>. Consultado el 26 de julio de 2022.

Ku, Víctor

2020 Chemax blinda sus entradas. *PorEsto!*, 08 de abril. <<https://www.poresto.net/yucatan/2020/4/8/chemax-blinda-sus-entradas-194088.html>>. Consultado el 8 de mayo de 2020.

La Jornada

2020 Se atrincheran municipios por temor al coronavirus, *La Jornada*, 29 de marzo. <<https://www.jornada.com.mx/ultimas/estados/2020/03/29/se-atrincheran-11-municipios-por-temor-al-coronavirus-2801.html>>. Consultado el 13 de abril de 2020.

La Verdad

2020 Pobladores de Yucatán violan cuarentena y toman el palacio municipal de Chemax. *La Verdad*, 23 de abril. <<https://laverdadnoticias.com/yucatan/Pobladores-de-Yucatan-violan-cuarentena-y-toman-el-palacio-municipal-de-Chemax-20200423-0180.html>>. Consultado el 8 de mayo de 2020.

Lemus Jiménez, Alicia, Jerónimo Lemus y Fernando Jerónimo Lemus

2020 Autonomía indígena: la crisis pandémica y las respuestas comunitarias en Cherán K'eri, *Ichan Tecolotl*, 31 (336): mayo. <<https://ichan.ciesas.edu.mx/covid-19-autonomia-indigena-la-crisis-pandemica-y-las-respuestas-comunitarias-en-cheran-keri/#post-5192-footnote-2>>. Consultado el 4 de octubre de 2023

Lope, Mario

2020 Mujeres toman el control de filtro sanitario. *Desde el balcón*, 27 de abril. <<https://www.desdeelbalcon.com/mujeres-toman-el-control-de-filtro-sanitario/>>. Consultado el 8 de mayo de 2020.

López Cardoza, Mónica Isabel, Rocío Aguiar Sierra y Cecilia de Jesús Centeno Pacheco

2019 Caracterización de la actividad ecoturística de manglar en el Ejido de San Crisanto, Yucatán, México. *Revista Observatorio de la Economía Latinoamericana*. <<https://www.eumed.net/rev/oel/2019/12/actividad-ecoturistica-mexico.html>>. Consultado el 19 de octubre de 2023.

Magaña, Lluvia

2020 Con una lancha, pobladores cierran entrada a Dzilam de Bravo. *Diario de Yucatán*, 29 de abril. <<https://www.yucatan.com.mx/yucatan/2020/04/29/con-una-lancha-pobladores-cierran-entrada-a-dzilam-de-bravo.html>>. Consultado el 4 de mayo de 2020.

Manrique, José

2020 Municipios yucatecos se aíslan paulatinamente. *PorEsto!*, 26 de marzo. <<https://www.poresto.net/yucatan/2020/3/26/municipios-yucatecos-se-aislan-paulatinamente-190471.html>>. Consultado el 31 de marzo de 2020.

Menéndez, Eduardo

1995 Participación social en salud como realidad técnica y como imaginario social. *Dimensión Antropológica*, 2 (5), septiembre-diciembre: 7-37.

2018 Antropología médica en América Latina 1990-2015: Una revisión estrictamente provisional. *Salud Colectiva*, 14 (3): 461-48. <<https://doi.org/10.18294/sc.2018.1838>>. Consultado el 11 de marzo de 2021.

2022 De los usos pragmáticos de la medicina tradicional por parte del sector salud a las exclusiones ideológicas de las orientaciones antropológicas: el caso mexicano (1930-2022). *Salud Colectiva*, 18 (e4051). <<https://doi.org/10.18294/sc.2022.4051>>. Consultado el 17 de julio de 2023 [versión en línea].

Milano, Chiara

2007 La legitimación de las medicinas indígenas en México. El ejemplo de Cuetzalan del Progreso (Puebla). *Dimensión Antropológica*, 14 (41), septiembre-diciembre: 81-106.

Notiyuc

2020 Acorralan en San Crisanto a extranjeros que llegaron de EE. UU. *Notiyuc*, 4 de mayo. <<https://notiyuc.com/san-crisanto-acorralan-en-san-crisanto-a-extranjeros-que-llegaron-de-ee-uu/>>. Consultado el 8 de mayo de 2020.

Orozco Núñez, Emanuel, Miguel Ángel González-Block et al.

2009 Participación social en salud: la experiencia del programa de salud materna Arranque Parejo en la Vida. *Salud Pública de México*, 51 (2), marzo-abril: 104-113 [versión impresa].

Osorio, Juan

2020 Demanda contra policías de Chemax. *Diario de Yucatán*, 25 de abril. <<https://www.yucatan.com.mx/yucatan/2020/04/25/demanda-contra-policias-de-chemax.html>>. Consultado el 4 de junio de 2020

Palma, Pastor

2020a Crece conflicto entre pescadores. *PorEsto!*, 18 de mayo. <<https://www.porestonet.net/yucatan/2020/5/18/crece-conflicto-entre-pescadores-204724.html>>. Consultado el 5 de junio de 2020

2020b Tensa jornada en la vía Dzilam González-Dzilam de Bravo. *PorEsto!*, 15 de abril. <<https://www.porestonet.net/porestonet-policia/2020/4/15/tensa-jornada-en-la-via-dzilam-gonzalez-dzilam-de-bravo-196115.html>>. Consultado el 8 de mayo de 2020.

Pacheco Perera, Hipólito

2020 “Caza” a foráneos que no hacen cuarentena en Tizimín. *Diario de Yucatán*, 22 de abril. <<https://www.yucatan.com.mx/yucatan/2020/04/22/caza-a-foraneos-que-no-hacen-cuarentena-en-tizimin.html>>. Consultado el 5 de junio de 2020.

Peniche, Paola

2016 *El cólera morbus en Yucatán. Medicina y salud pública, 1833-1853*. Miguel Ángel Porrúa, CIESAS. México.

Piñeyro, Carlos

2015 Autonomía, democracia y gobierno de los comunes. El modelo Neozapatista. *Argumentos*, 28 (77), enero-abril: 99-127.

Pool, Manuel

2020 De manera oficial no hay prohibición de entrar al puerto del Cuyo. *Punto Medio*, 19 de marzo. <<https://puntomedio.mx/no-hay-prohibicion-de-entrar-al-puerto-el-cuyo/>>. Consultado el 8 de mayo de 2020

PorEsto!

2019 Tregua en conflicto de taxistas. Corresponsalías *PorEsto!*, 9 de septiembre. <<https://www.porestonet.net/yucatan/2019/9/9/tregua-en-conflicto-de-taxistas-127310.html>>. Consultado el 23 de junio de 2023

2020 Continúa disputa por el control del filtro sanitario. *PorEsto!*, 03 de abril.

- 2020 En Xcan, Yuc., un bloqueo más. *PorEsto!*, 6 de abril. <<https://www.porestonet/quintana-roo/2020/4/3/en-xcan-yuc-un-bloqueo-mas-192923.html>>. Consultado el 23 de abril de 2020.

Reporteros Hoy

- 2020 A la cárcel, por evadir los filtros de salud en Tizimín. *Reporteros Hoy*, 25 de mayo. <<https://reporteroshoy.mx/noticias/a-la-carcel-por-evadir-los-filtros-de-salud-en-tizimin/>>. Consultado el 5 de junio de 2020
- 2020 Detienen a quintanarroenses por evadir filtros sanitarios. *Reporteros Hoy*, 25 de junio. <<https://reporteroshoy.mx/noticias/detienen-a-quintanarroenses-por-evadir-filtros-sanitarios/>>. Consultado el 30 de junio de 2020.
- 2020 En Tizimín también cierran las entradas. *Reporteros Hoy*, 24 de marzo. <<https://reporteroshoy.mx/noticias/en-tizimin-tambien-cierran-las-entradas/>>. Consultado el 5 de junio de 2020.
- 2020 Intenta burlar los retenes sanitarios de Tizimín, lo arrestan por 36 horas. *Reporteros Hoy*, 01 de mayo. <<https://reporteroshoy.mx/noticias/intenta-burlar-los-retenes-sanitarios-de-tizimin-lo-arrestan-por-36-horas/>>. Consultado el 8 de mayo de 2020.

Rivas Bocanegra, María Georgina

- 1999 *Las organizaciones populares de salud de Las Margaritas, Chiapas. Sujeto social en construcción*, tesis de maestría. Posgrado en Desarrollo Rural, UAM-Xochimilco. México.

Rosen, George

- 2015 [1958] *A History of Public Health*. Revised expanded edition, Johns Hopkins University Press. Baltimore.

Rus, Jan

- 2020 COVID-19 en Chiapas indígena: cuestionando una pandemia oculta. Manuscrito. <<https://openanthroresearch.org/index.php/oarr/preprint/view/77>>. Consultado el 17 de octubre de 2023 [PDF].

Savarino, Franco

- 1999 Etnicidad y jerarquía: la formación histórica de la sociedad poliétnica en Yucatán. *Dimensión Antropológica*, 17, septiembre-diciembre: 37-65.

Secretaría de Salud (SSA)

- 2020 *Datos Abiertos. COVID-19. SSA*, Dirección General de Epidemiología. <<https://www.gob.mx/salud/documentos/datos-abiertos-152127>>. Consultado el 6 de octubre de 2021.
- 2020 *Jornada Nacional de Sana Distancia. SSA*. México. <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/541687/Jornada_Nacional_de_Sana_Distancia.pdf>. Consultado el 7 de julio de 2023.
- 2020 *Municipios de la esperanza. Documento técnico*. SSA. México, 16 de mayo.

<https://coronavirus.gob.mx/wp-content/uploads/2020/05/Municipios_Esperanza_16052020.pdf>. Consultado el 7 de julio de 2023.

Solís Cruz, Jesús

- 2023 Autodeterminación indígena, autonomía política y federalismo en México. Pensar desde Chiapas los nuevos retos de los gobiernos indígenas locales. *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 9 (18), julio-diciembre: 41-66.

Ucán Chan, Wendy

- 2020a Apuros en filtros. *Diario de Yucatán*, 6 de abril. <<https://www.yucatan.com.mx/yucatan/2020/04/06/apuros-en-filtros.html>>. Consultado el 4 de junio de 2020
- 2020b Lo humillan en filtro sanitario de Tizimín. *Diario de Yucatán*, 16 de junio. <<https://www.yucatan.com.mx/yucatan/2020/06/16/lo-humillan-en-filtro-sanitario-de-tizimin.html>>. Consultado el 7 de julio de 2020.
- 2020c Sacan beneficio de un lío. Enfrentamiento en filtro sanitario de Las Coloradas. *Diario de Yucatán*, 26 de mayo. <<https://www.yucatan.com.mx/yucatan/2020/5/26/sacan-beneficio-de-un-lío-188796.html>>. Consultado el 7 de julio de 2020.
- 2020d Transporte paralizado por brote de COVID-19 en Tizimín. *Diario de Yucatán*, 16 de junio. <<https://www.yucatan.com.mx/yucatan/2020/06/16/transporte-paralizado-por-brote-de-covid-19-en-tizimin.html>>. Consultado el 7 de julio de 2020.

Uzeta Iturbide, Jorge

- 2019 Notas sobre la relación entre sistema de cargos y Estado. *Entrediversidades. Revista de ciencias sociales y humanidades*, 12: 143-162. <<https://doi.org/10.31644/ED.12.2019.a05>>. Consultado el 08 de julio de 2023.

Valencia, Efraín

- 2020a Cierran caminos de terracería. *PorEsto!*, 10 de abril. <<https://www.porest.net/yucatan/2020/4/10/cierran-caminos-de-terraceria-194677.html>>. Consultado el 4 de junio de 2020.
- 2020b Piden mayor restricción en El Cuyo. *PorEsto!*, 30 de marzo. <<https://www.porest.net/yucatan/2020/3/30/piden-mayor-restriccion-en-el-cuyo-191701.html>>. Consultado el 8 de mayo de 2020.

Yucatán Ahora!

- 2020 Alcalde yucateco no protege a su pueblo de COVID-19. *Yucatán Ahora!*, 2 de abril. <<https://yucatanahora.mx/alcalde-yucateco-no-protege-a-su-pueblo-de-covid-19-pero-si-se-emborracha-dia-y-noche/>>. Consultado el 7 de julio de 2020
- 2020 Con un bloqueo con lanchas, Dzilam de Bravo cierra el paso al COVID-19. *Yucatán Ahora!*, 30 de abril. <<https://yucatanahora.mx/con-un-bloqueo->

con-lanchas-dzilam-bravo-cierra-el-paso-al-covid-19/>. Consultado el 8 de mayo de 2020.

2020 Llegaron de Estados Unidos y querían entrar a San Crisanto. *Yucatán Ahora!*, 3 de mayo. <<https://yucatanahora.mx/llegaron-de-estados-unidos-y-querian-entrar-a-san-crisanto/>>. Consultado el 8 de mayo de 2020.

Zolla, Carlos y Enna Medellín Constantino

1993 Las organizaciones de médicos indígenas tradicionales y las plantas medicinales, en *La investigación científica de la herbolaria medicinal mexicana*, Jesús Kumate, Carlos Viesca *et al.* Secretaría de Salud. México: 119-128.

Repugnancia, asco, ira, odio: pandemia de emociones

Anna María Fernández Poncela*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA. UNIDAD XOCHIMILCO.

RESUMEN: *Se parte de las emociones como construcciones psíquicas y sociales, con significado, que circulan y configuran climas, grupos y sujetos. Este artículo se centra en la revisión de la repugnancia o asco social, la ira y el odio o, en su caso, los discursos odiosos. Se reflexiona desde diversas perspectivas, por medio de la consulta de bibliografía y documentación. También tiene acercamiento a un caso, la pandemia de influenza en México, tomado para determinar de qué manera el miedo se sintió, evolucionó o se complementó con otros sentimientos. Respecto a sus hallazgos, este trabajo destaca la importancia de las emociones estudiadas, su vigencia como parte de la socialidad, su circulación y combinación, su papel en la mente, el cuerpo, sobre todo, en la cultura y las prácticas sociales. También, pretende indagar cómo afloran las emociones en una coyuntura de pandemia, cómo se exacerban, entretienen o combinan con fuerza y consecuencias políticas que configuran y retroalimentan el sistema social.*

PALABRAS CLAVE: *emociones, sociedad, asco, ira, odio, pandemia.*

Repugnance, disgust, anger, hate: pandemic of emotions

ABSTRACT: *It starts from emotions as psychic and social constructions, with meaning, that circulate and configure climates, groups and subjects. This text focuses on the review of disgust or social disgust, anger and hatred, or hateful speech, and it is reflected from different perspectives, through the consultation of bibliography and documentation. There is also an approach to a case, the influenza pandemic in Mexico, how the fear that was felt, evolved or was complemented*

* fpam1721@correo.xoc.uam.mx

Fecha de recepción: 22 de mayo de 2023 • Fecha de aprobación: 1ero. de septiembre de 2023

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas número 89, enero-abril, 2024

by other feelings. Regarding findings, highlight the importance of the emotions studied, their validity as part of sociality, their circulation and combination, their role in the mind, the body, above all, in culture and social practices. In addition, how in a pandemic situation, several emerge, exacerbate, interweave or combine, with force and political consequences that shape and feed back into the social system.

KEYWORDS: *emotions, society, disgust, anger, hate, pandemic.*

INTRODUCCIÓN

Se considera el miedo como la diosa de las emociones que básicamente paraliza y desvincula, pero, a veces, se acompaña de otros sentimientos en “su panteón”, se solapa o reconvierte en repugnancia social, incluso en ira u odio, que acontece cuando cobra movimiento, intención y dirección desde la cognición como juicio moral y desde la acción como comportamiento social.

El miedo fue sin duda la emoción central en la pandemia por influenza en México en el año 2009, desde los discursos oficiales, las vivencias personales, los comentarios de la ciudadanía, los datos en las encuestas de opinión, los mensajes en los medios y las redes digitales. Pero, el miedo no fue el único sentimiento que se experimentó en esos días, así que en este trabajo se desea ampliar la visión y las emociones en esos tiempos. Sin embargo, más que centrarse sólo en las emociones en dicha coyuntura, el primer objetivo es revisar y profundizar sobre estos sentimientos, no tan estudiados como el miedo; el segundo es comentar e ilustrar su presencia e influencia en esa pandemia. Para ello, se realiza una revisión de fuentes bibliográficas teóricas y empíricas con las que se dialoga y reflexiona.

Las emociones son biológicas y culturales, construidas en cada persona y en sociedad, según valores, creencias, intereses o roles culturales, se focalizan en el sistema del cuerpo y del cerebro, mismo que se conecta con la socialización y la experiencia. Las emociones están en el mundo, en el cerebro y en el cuerpo, como se dijo. Existen por un acuerdo social de un concepto y de una palabra que las nombra, esto es, intencionalidad colectiva e inferencia mental.

Las emociones crean significados, prescriben acciones, regulan la fisiología, comunican e influyen socialmente. Se transmiten intergeneracionalmente por la cultura y estructuran las neuronas; un cerebro predictivo y un presupuesto de sentir corporal las configura [Barret 2019]. Aquí se subraya su sentir personal y su compartir colectivo, ya que las creencias y

normas culturales las significan, en sociedad se comunican, cobran vida, influyen, construyen y destruyen acciones y relaciones. Además, las emociones circulan entre cuerpos, se mueven y se pegan, combinan cognición con sensación corporal, atravesadas por juicios y valores, historias pasadas culturales y recuerdos de memorias, acciones de alejamiento o acercamiento futuras. Se mueven hacia afuera, al mundo y a los otros, también se imponen desde fuera, en fin, son individuales y sociales, circulan en todas direcciones, incluso se contagian, entrecruzan, vinculan, moldean, nombran; son performativas y el acto de habla o las historias vividas generan afectos y afectan [Ahmed 2015].

El sentimiento de socialidad para el colectivo humano es muy importante [Nussbaum 2012], la diferencia amenazante de este colectivo conlleva el desarrollo de inseguridad en la sociedad [Reguillo, 2008]. Ahmed [2015] afirma que hay socialidad en las emociones y los sentimientos son prácticas culturales y sociales. Muchas veces, en atmósferas de miedo, donde los peligros aparecen la exageración y el bloqueo a la reflexión, se busca a quién culpar de los problemas y se configura la alterización de grupos diferentes y poco populares [Jodelet 2006]. Nussbaum [2019] afirma que se crea el fenómeno del chivo expiatorio, las personas se temen unas a otras y temen a un futuro desconocido que se dibuja hostil, así que se señala en diversas direcciones culpabilizando, unos porque roban como las élites —envidia—, otros porque quitan algo como los de al lado —fantaseando venganzas. En sentido similar, Reguillo [2000] habla del miedo al otro, es más, el otro se construye según el miedo, es a quien es posible culpar y se trata de un medio para encauzar el miedo, transformándose en odio, así se odia lo que amenaza. Luego, el miedo se antropomorfiza en determinadas figuras que son los chivos expiatorios a quien culpar de los problemas de inseguridad objetiva o subjetivamente percibida [Reguillo 2008]. El miedo deriva en enojo y odio; pero también la amenaza se perfila como asco social o repugnancia [Douglas, 1973].

Reguillo [2000; 2008], Ahmed [2015] y Nussbaum [2019] afirman directamente o dejan entrever el deslizamiento del miedo en repugnancia y en odio, que parten del miedo, lo acompañan o se derivan, se trenzan o combinan con éste; son emociones sociales, compartidas, sembradas y cultivadas en determinados contextos, creadas y recreadas en ciertas atmósferas emocionales.¹

¹ Cabe señalar que si bien se puede diferenciar los conceptos de emoción, más reactiva y corporal, y sentimiento duradero y cultural [Fernández 2011], aquí se emplea, a veces uno u otro, de manera similar como se hace en la sociedad.

REPUGNANCIA O ASCO SOCIAL

Como la mayoría de autores quienes abordan esta emoción señalan que es la menos estudiada, de hecho, hace unas décadas no cobró cierto interés [Miller 1998]; sin embargo, más allá de la idea que puede ser considerada sensación y hasta universal, contiene causas culturales diferentes, posibles de analizar, que es el interés en estas páginas.

Definiciones y funciones

Miller habla que: “El asco será todo lo visceral que se quiera, pero también es una de nuestras pasiones más agresivas y generadoras de cultura” [1998: 13]. Es más, “Nosotros somos, en última instancia, el fundamento de todo asco: el hecho de que vivimos y morimos, y de que este proceso es sucio y desprende sustancias y olores que nos hacen dudar de nosotros mismos y temer a nuestros semejantes” [1998: 16], así, el asco es hacia uno y hacia el otro, hacia dentro y hacia afuera, hacia objetos, situaciones, personas y grupos. Se le considera sensación, emoción y sentimiento, lo primero porque es quizás la más fisiológica, visceral y menos disimulable u ocultable de todas, pero no siempre es fiable [Nussbaum 2006], tal vez es mejor considerarla no un dato de lo que cada quien siente, sino como parte del orden social emocional establecido [Gil 2008].

Su función original es proteger al organismo para que se aleje de cosas peligrosas; surge, entonces, la repugnancia, repulsión y aborrecimiento que provoca [Miller 1998]. “El asco es un sentimiento acerca de algo y que se produce como respuesta a algo, por lo que no se trata simplemente de un sentimiento puro e independiente” [Miller 1998]. Y es que es mucho más:

El asco implica necesariamente ciertos pensamientos muy molestos y difíciles de desentrañar, sobre la repugnancia y el objeto que la provoca. El asco tiene que presentarse unido a ideas de una clase especial de peligro: el peligro inherente a la contaminación y al contagio, el peligro a ser mancillado; y estas ideas, a su vez, van unidas a contextos culturales y sociales bastante previsibles [Miller 1998: 319].

Un sentimiento interior que se dirige hacia algún objeto o hacia un cuerpo que provoca rechazo o señalamiento. En resumen, se trata de una sensación y reacción fisiológica, forma parte de la evolución biológica, además de cultural y política. Genera una respuesta física, psicológica y conductual, además de sus implicaciones filosóficas, políticas y éticas.

Animalidad, impureza y contaminación

Citando a Rozin y otros autores, Miller señala la teoría general del asco: “Como necesidad psíquica de eludir aquello que nos recuerda nuestros orígenes animales” [1998: 28], de ahí aparece la reacción de rechazo. En este mismo sentido y con esta misma fuente, Nussbaum [2006] afirma la frontera entre nosotros y los animales, incluso la problemática relacionada con nuestra condición animal. Por tanto, el asco y la repugnancia son frontera, fuente de separación entre humano y no humano, el cual ha de ser evitado, excluido, eliminado por peligroso e inmoral y por ser fuente de impureza y contaminación.

Algo que destaca Miller, exponiendo hallazgos antropológicos, son las ideas de contaminación y contagio; lo que ha estado en contacto con lo contaminado contamina y lo semejante atrae lo semejante o lo aparente posee similitud [1998]. Además, se considera que con el asco no es posible escapar de la contaminación, se requiere de la ira e indignación y de acciones de purificación; así nace la relación entre estas emociones en la historia política y en la vida cotidiana.

Dentro de este aspecto aparece la deformidad y la enfermedad, donde los sujetos son señalados por su condición, se los disculpa pero, al mismo tiempo, se los culpabiliza de estar infectados, como si la enfermedad fuera una ofensa punible. Así, el asco culpa y discrimina, e implica una categoría y sentimiento moral. Miller [1998] menciona a Frazer y su obra para exponer la magia simpática de los pueblos primitivos donde aparece la ley del contagio o transferencia de propiedades por medio del contacto y la ley de la similitud, que significa que lo semejante tiene la misma esencia. Lo contaminado es lo que está en contacto y lo que se asemeja.

Kristeva [1988] habla de la abyección y la oposición, dentro/afuera y yo/otro; el temor a la naturaleza y los tabús de prohibiciones primordiales para sacar al hombre del estado primitivo y entrar en la cultura, así como la repugnancia a la animalidad y el surgimiento de la moral, que acaba legitimando la agresión, discriminación, violencia, incluso el exterminio. Esta autora se inspira en Douglas y afirma que la falta de limpieza o de salud hace que algo se vuelva abyecto, pues perturba no sólo al cuerpo humano, también al cuerpo social. En el mismo sentido, señala que todo lo que no respeta los lugares y reglas, los límites sociales y morales, pone en riesgo al orden simbólico porque surgen diferencias y discriminaciones.

La obra de Douglas es fundamental, para empezar y citando a Ricoeur, afirma que la impureza sumergida en el miedo obstruye la reflexión. De

hecho, el miedo a la contaminación es clave en la reacción de asco. La reflexión sobre la suciedad implica la reflexión sobre el nexo que existe entre el orden y el desorden, el ser y el no ser, la forma y lo deforme, la vida y la muerte. Relaciona la suciedad al desorden y cómo su eliminación significa un esfuerzo positivo por organizar el entorno. De hecho, en las sociedades primitivas que ella trabaja, describe ritos de purificación, separación de grupos contaminantes, exclusión de lo sucio y todo un esfuerzo clasificatorio del orden simbólico, destaca cómo el peligro de la suciedad constituye un peligro para el mismo. “Las ideas de contaminación en la vida de la sociedad actúan a dos niveles, uno ampliamente instrumental y otro expresivo. En el primer nivel, el más evidente, nos encontramos con gente que trata de influenciar el comportamiento de unos con otros. Las creencias refuerzan las presiones sociales” [1973: 15]. Así, los valores morales adquieren estatus de reglas sociales por las creencias en el contagio peligroso. En su estudio de culturas primitivas, cada una tienen sus propias reglas de impureza. En la actualidad “nuestra idea de la suciedad presenta dos aspectos: el cuidado por la higiene y el respeto de las convenciones” [1973: 21]; de nuevo, aparece el cuerpo físico y el cuerpo social.

Nussbaum, por su parte, finca las ideas de pureza y contaminación como un rasgo distorsionado y no confiable de la repugnancia, “su contenido de pensamientos es comúnmente poco razonable, pues encarna ideas mágicas de contaminación y aspiraciones imposibles de pureza, inmortalidad y no-animalidad” [2006: 23]. Y añade: “Ha sido utilizada a lo largo de la historia para excluir y marginar a grupos o personas que llegan a encarnar el temor y el aborrecimiento del grupo dominante respecto de su propia ‘animalidad’ y ‘mortalidad’” [2006: 27]. Cita a Rozin para hablar de su contenido cognitivo complejo, centrada en la idea de un contaminante y de “contaminación psicológica”.

Si bien se refiere directamente a los límites del cuerpo cuando “se centra en la perspectiva de que una sustancia problemática pueda ser incorporada a uno mismo” [Nussbaum 2006: 108], la ley del contagio es reiterada en varios autores/as, cuando todo aparece como potencialmente contaminado y de qué manera forma parte de la enseñanza social. Todo esto confluye y se expresa en tradiciones, prácticas culturales y comportamientos sociales. “La idea central de la repugnancia es la contaminación del propio ser; la emoción expresa el rechazo de un posible contaminante. Los objetos centrales de repugnancia son recordatorios de la mortalidad y de la condición animal, considerados contaminantes para los humanos” [2006: 120].

Es importante añadir que varios autores y autoras han remarcado el aspecto de lo “pegajoso” en la repugnancia y el asco, cómo su proximidad,

incluso existencia en la atmósfera resulta dañino y perjudicial, como consecuencias negativas para la salud [Kolnai 2013], que remite al cuerpo en ciertas circunstancias [Ahmed 2015], pero presente en la colectividad en general. “Finalmente, mencionamos lo asqueroso de la enfermedad y de la monstruosidad física” [Kolnai 2013: 71], ya expuesto con anterioridad, pero que se desea reiterar por su papel central en el asco y sus repercusiones sociales y políticas.

Fenómeno socio cultural

De hecho, el asco estructura el mundo, genera imágenes, organiza e interioriza actitudes en el ámbito moral, social y político, en fin, organiza la experiencia humana [Miller 1998] porque repugnan tanto ciertas sustancias y objetos, como situaciones, personas y grupos sociales, de ahí proviene su contenido moral, político y lo que significa para el humano [León 2013].

Quizás lo más sobresaliente de la obra de Miller [1998], que aquí se desea resaltar, es cuando habla de esta emoción como fenómeno social, cultural y lingüístico, entretejido a ideas, percepciones y contextos sociales y culturales, que tiene sentido según las ideas existentes, además del saber en cada contexto e identificar cuándo es adecuado sentirlo y mostrarlo; esto es, la importancia de las creencias y las conductas, generando la variación de una cultura a otra, incluso de una persona a otra. Lo que produce asco “está sujeto a determinantes culturales obvios. La cultura, no la naturaleza, marca la línea que separa la pureza de aquello que la mancilla y lo sucio de lo limpio que son los límites cruciales que el asco se encarga de controlar” [Miller 1998: 39].

Nussbaum [2006], retomando a Douglas, reitera el concepto de repugnante como noción socialmente contextual y como la violación de los límites socialmente impuestos. Sobre lo lingüístico, Ahmed [2015], citando a Butler, habla de cómo nombra a lo repugnante cuando es performativo, es un acto de habla, esto es, el significante funciona como lo que nombra y lo hace al nombrar.

Sentimiento moral

Fenómenos culturales y sociales, como se vio, también sentimientos morales. como se verá, interactúan con situaciones sociales y morales que los generan [Rozin *et al. apud* Miller 1998: 29]. Como sentimiento moral tiene un lugar junto a la indignación, “nuestros sentimientos más fuertes de desaprobación moral. Se encuentra estrechamente ligado a la forma en que

respondemos ante los vicios corrientes de la hipocresía, la traición, la crueldad y la estupidez. Pero el asco, tiene un alcance más amplio de lo que desearíamos, puesto que considera como ofensas morales la fealdad y la deformidad” [Miller 1998: 46]. De nuevo, lo físico considerado desagradable aparece, a lo cual se añadiría, como ya se dijo, la enfermedad.

Miller cita a Hume cuando habla de la crueldad, lo asqueroso y lo despreciable, cuando se es servil con los de arriba y cruel con los de abajo; retoma a Smith al referirse a los sentimientos morales y la desaprobación moral. Además, toma la teoría de Goffman cuando explica cómo los estigmatizados causan alarma, asco, desprecio, turbación, lástima y miedo; perturban el orden social, así que se debe someterlos y castigarlos. El estigma es: “La situación del individuo inhabilitado para una plena aceptación social [...] un atributo profundamente desacreditador” [Goffman 2010: 9, 15]; en resumen, una indeseable diferencia, imperfección, inferioridad y peligro que justifica la discriminación.

Sobre lo moralizante de la repugnancia también se explaya Nussbaum en el sentido del racismo y cómo se utiliza para excluir a las personas y grupos: “Necesitamos un grupo de humanos para unirnos contra ellos, que vienen a ejemplarizar la línea limítrofe entre lo realmente humano y lo vil animal” [2006: 130]. Recuerda esta autora cómo Rozin y otros estudiosos ya afirmaban la repugnancia y odio hacia judíos, mujeres y homosexuales. Las personas y grupos con estigma son subordinados por sus atributos de contaminación e impureza, es cuando se fundan las jerarquías sociales, se justifica el repudio y la exclusión.

Varios son los autores que subrayan el papel moral del asco [Salles 2010], también añaden la cosmovisión conservadora de la moralidad, como una concepción sacralizada del asco; sin embargo, hay más matices en esta emoción y sentimiento, desde el mecanismo de supervivencia hasta el pensamiento mágico de la ley del contagio o la similitud, pasando por las creencias de contaminación y contagio, así como el desarrollo del pensamiento jerarquizante que deviene en reglas morales y desarrolla, por ejemplo, el racismo, toda vez que dicha actitud es, a su vez, asquerosa al rechazar y no respetar la dignidad humana. Citando a Miller, Salles [2010] recuerda cómo el asco es un medio de internalizar prohibiciones morales y juicios basados en el lenguaje de esta emoción.

Orden político

Volviendo a la obra de Miller [1998], éste apunta cómo la política de la diferencia originada en la política de la diversidad —que está de moda,

añade— tiene interés en favorecer la diferencia frente a la semejanza. Si bien desde la antropología siempre ha sido estudiada y se señalaba cómo la diferencia atrae o repele, a veces se conjugan, no deja indiferente y llama la atención siempre [Krotz 2013]. También señala que la democracia significa respeto mutuo, así como desprecio mutuo, en el sentido que en otros regímenes los superiores despreciaban a los inferiores, pero ahora puede ser lo contrario también. Añade que los superiores pueden sentir inquietud al ser considerados despreciables, recurren al asco hacia los inferiores, pero si están seguros, recurren al desprecio y la lástima; cuando los inferiores se desprenden de cadenas y poseen libertad, el desprecio condescendiente de los superiores se troca en asco por el horror hacia los inferiores.

Así, el asco puede ser hacia algo o alguien, pero no sólo el impuro o contaminado, también se extiende, según algunos autores, hacia quien protagoniza dicho juicio social y sus consecuentes acciones. Kolnai [2013] considera que hay menosprecio —algo así como desprecio— aunado a un sentimiento de repulsión moral contra lo mezquino, innoble, perverso de la sociedad. Figari [2009] afirma que la repugnancia y la indignación motivan la exclusión y la violencia material y simbólica, añade, citando a Spivack, que la construcción de otro dominante tiene en contrapartida la construcción de otros subalternos, esto es, se necesita precisar al otro que afirme la existencia de uno y únicamente se puede uno mismo ver en el otro diferente.

El primo hermano: el desprecio

Siguiendo con el desprecio, Miller lo considera el primo hermano del asco, con un fuerte significado político; desprecio hacia lo inferior, fracasado o contaminante; jerarquiza la sociedad y estructura el orden social; incluso, en algún momento lo relaciona con el miedo además del asco. El desprecio y el asco:

Sirven para jerarquizar nuestro orden político: en algunos contextos se encargan de mantener la jerarquía, en otros, constituyen pretensiones aparentemente legítimas de superioridad y, en otros, se suscitan para indicar que ocupamos el lugar adecuado en el orden social y es que el asco valora (negativamente) lo que toca, revela la mezquindad e inferioridad de aquello que lo provoca y al hacerlo, proclama con aprensión el derecho a liberarse del peligro que conlleva la proximidad de lo que es inferior. Se trata de una declaración de superioridad que reconoce, al mismo tiempo, su vulnerabilidad ante la capacidad de manchar que tiene lo inferior [Miller 1998: 31].

El asco es una fuerza antidemocrática, sostiene este autor, y el desprecio clasifica a la gente de forma negativa, ya sea desprecio en una dirección, hacia los de abajo, hacia los de arriba o mutuamente, hacia los de al lado, pero considerados como los otros. El desprecio y el asco mantiene las jerarquías, aunque también hay cierta ambivalencia, la cual se verá en el siguiente apartado.

Dispositivo político

Si bien es posible considerar que el asco puede originarse en el miedo y que se acompaña o puede derivar en el desprecio, incluso genera indignación, como se ha ido viendo según algunas reflexiones, también hay quien lo considera un dispositivo político de control social como proceso ligado al mantenimiento del orden [Foucault *apud* Gil 2008]. Así, es emoción básica, no por su biología y universalidad, sino porque muestra las fronteras entre el orden social y funciona como mecanismo de control para mantenerlo. Foucault [1977; 2010], en varias de sus obras, describe el dispositivo como un conjunto de instituciones, discursos, leyes, investigaciones, ciencia, filosofía, moral que actúa para el control social de acciones y cuerpos. Gil [2008], en su reflexión sobre el tema, añade que las personas son incapaces de control emocional, así que aparecen los dispositivos legitimados en el discurso, y de las emociones como el asco, cumpliendo una función de dispositivo también. Por tanto, el asco exterior va en el sentido de separarse del otro, monstruoso o extranjero, por medio de un proceso emocional de activación intuitiva y reflexión deliberada, de carácter bifactorial, sustrato biológico y proceso que se requiere hacia el otro. Recordando a Wittgenstein, quien afirma que los límites del asco son los límites de nuestro mundo, los límites del orden social, añade que: “El asco nos hace sentir en carne propia lo que no es deseable” [Gil 2008: 82]; las emociones son dispositivos, las desagradables y no deseadas se desarrollan ante lo que no se puede cambiar o controlar; lo que se debe hacer “es ajustar su orden emocional al orden social establecido” [2008:82]. El asco es:

Conservador nos ancla en nuestras categorías, nos ata al sistema, nos hace permanecer dentro del orden social/emocional establecido [...] pero al mismo tiempo incorpora un cierto potencial transformador, nos hace indignarnos, no hace sentir molestos, incómodos, y por lo tanto nos hace levantar la voz, en el momento en que, lo que nos da asco es la injusticia, el abuso, la pobreza [2008: 83].

Aquí pareciera que el asco funciona para mantener el sistema social como dispositivo de control, seguramente acompañado por el miedo, pero si se asocia con el enojo, tal vez cambia la actitud, la dirección y la intención, por tanto, el discurso y el comportamiento pasa a ser potencia de liberación.

También León [2013] menciona el dispositivo de Foucault, en el sentido de contenido cognitivo de creencias, ideas asociadas, percepciones, sobre la contaminación imaginaria o metafórica, más que real, la sensibilidad mediada por condiciones. En este tenor, recuerda la ingeniería social y cómo crea infrahumanos cuando se les roba la humanidad y la dignidad a ciertos grupos, de hecho, pone el multicitado ejemplo de los judíos en el nazismo. Así se enarbola la repugnancia ante colectivos que disgustan, como herramientas de inferiorización, contaminación, estigma, indignidad y exclusión, cuando no el exterminio mismo. Este autor apunta el asco que crea al infrahumano y al racismo, así como, el asco que el mismo racismo inhumano significa y construye.

Y del asco social, bañado de desprecio, visto en este apartado, al enojo, lo odioso y el odio, que se presenta a continuación, todo se trata de emociones sociales, a veces concomitantes y otras relacionadas.

DESPRECIO, IRA, ODIOSO, ODIO

En este apartado se realiza un repaso al enojo y el odio, el primero como parte del desprecio, que a veces se nombra como ira, especialmente en el terreno social y político, así como, el odio distinguiendo de la simple aversión u hostilidad, que se podría definir como odioso.

Reflexiones sobre la ira

De forma básica es posible decir que el enojo “se enraíza en una tendencia biológica que nos lleva a defendernos cuando somos atacados o a protegernos de intrusiones” [Greenberg *et al.* 2007: 193]. En una línea de intensificación se podría pasar de la simple irritación al enojo y de éste a la ira.² Si bien la emoción es equilibrada en el sentido de sentirse, expresarse y soltarse satisfactoriamente, es posible considerarla una suerte de afirmación de identidad, marcar límites y defensora de integridad [Filliozat 2007]; por lo

² En la literatura inglesa se emplea en general el término “ira” para hablar de enojo. Hay otros conceptos afines que también se emplean. En español los términos de “irritación, coraje, cólera, ira, rabia, furia” tienen que ver con el enojo en diferentes direcciones y con distintas intensidades. Aquí se empleará el término de enojo o ira.

que es enojo como autoafirmación y defensa; pero no es necesario obviar que, en otro nivel, intención, dirección e intensidad, puede desarrollar violencia y desencadenan destrucción [Fromm, 1979]. Aristóteles relaciona el enojo con el dolor, incluso afirma que son: “Cosas injustas que provocan la ira justa” [2008: 18]. Concepción que Nussbaum [2018] retoma y profundiza como se verá.

En el terreno social hay quien habla de la importancia de la indignación como parte de un sentimiento de injusticia social y agravio moral, de una actitud en pro de la justicia social, “reacción directa de dolor y de enojo contra los golpes que influyen al medio ambiente físico y social” [Moore 1996: 434]. Aquí se elige la definición de Nussbaum [2018], desde las emociones como valores y cogniciones en el ámbito de la política, que parte de considerar la ira como el sentimiento para detectar un perjuicio cometido contra alguien o algo de importancia, así como del deseo que el perpetrador sufriera las consecuencias; esto es indicador que se cometió una falta y posee una utilidad instrumental, que se basa en la necesidad de protección de dignidad y respeto cuando se recibe daño, frente a las faltas para tomar al malhechor seriamente, esencial en el combate contra la injusticia. Es posible considerarla como un sentimiento que apoya la justicia, “un sentimiento de reivindicación de la dignidad igualitaria de los oprimidos y una expresión del respeto por los seres humanos como finalidad” [1918: 26]. No obstante, inspirada en las luchas de Gandhi, Luther King y Mandela, afirma que la ira no es necesaria para la búsqueda de la justicia, posee una utilidad limitada, incluso supone un impedimento para la empatía.

Asimismo, desarrolla el concepto de ira noble en el contexto de una sociedad corrupta y brutal, abusiva, injusta y con represión. En estos casos la ira desarrolla tres valiosos papeles: como indicador de reconocimiento del mal cometido en su contra; como motivación necesaria de la protesta y lucha contra la injusticia; y como justificación de la indignación ante la injusticia que busca el bien y la verdad; incluso se piensa que a veces puede ser una guía falsa y, volviendo a los autores citados anteriormente, reitera que en sus reivindicaciones y protestas históricas expresaron indignación, pero no ira, incluso se invita a superarla rápidamente en el caso que ésta surja; reafirmando que sus discursos y acciones estaban en favor de sus reivindicaciones y de la no ira.

También advierte sobre la existencia de la ira como venganza, varios enfoques subrayan este punto del enojo como violación de derechos y como algo que daña [Hahusseau 2010; Marina 2006], lo cual es necesario subrayar, ya que en la práctica social la ira acontece y se expresa con violencia, sea ésta verbal o simbólica, incluso física y discriminatoria. Se trata

de un sentimiento de defensa que desarrolla también agresión, no siempre muestra de justicia, sino todo lo contrario, a veces de maldad y cuyo producto es la destrucción [Fromm 2006]. Finalmente, Nussbaum [2018] dice que mientras la ira gira hacia un acto de una persona, el odio es global, se dirige hacia la persona y todo lo relativo a ella, incluso hacia los grupos sociales.

Acercamientos al odio

El odio se parte en la consideración de numerosos autores, tales como Kolnai [2013], quien reitera el uso distorsionado de conceptos e insiste en la tonalidad especial del odio como confrontación, rechazo, emparentado con la ira y el asco, el desprecio y la lucha, pero sobre todo se basa en su contundencia, profundidad y centralidad, con el objetivo de diferenciarlo de la simple aversión o rabia. El odio completa la aprehensión del objeto, incluso su demonización, importante y significativo, peligroso y dañino, a veces se aspira a la aniquilación, otras, a influenciar sobre una situación, dentro de un marco cultural e ideológico, donde dos formas de vida parecen enconadas. En este sentido de rotundidad, también Ahmed [2015] señala que el odio genera cuerpos y mundos, supone defensa, pero llega a cometer crímenes que implican dolor y aplastamiento del espíritu.

El odio se emparenta con otras emociones, por ejemplo, se afirma que procede del miedo o de la repugnancia, así como de la ira o enojo —además de la repulsión, desagrado, aversión y rencor, entre otras. Sin embargo, a diferencia de los anteriores sentimientos predomina el deseo de hacer sufrir y provocar daño, incluso se acompaña de prejuicios y estigmas, posee intención y agresividad, que va desde el evitar hasta eliminar, contextualizada en un sistema de valores y creencias, esto es, historia y cultura, de una forma muy importante y destacada. Por lo tanto, es instigado y dirigido por ideas, discursos centralizados con ideologías ya enmarcadas en mentes y cuerpos, físicos y sociales.

En la obra *Contra el odio*, de Emcke [2017], parece claro que no es un simple aborrecimiento o rencor, desagrado o aversión, como señala Kolnai [2013], es virulento y global, dirigido a individuos y grupos, es entonces cuando se confecciona el objeto de odio en la medida, según convenga. Pueden ser objeto de odio judíos, mujeres, infieles, negros, lesbianas, refugiados, musulmanes, así como, Estados Unidos, políticos, occidente, los medios, los intelectuales y muchos más. El odio se construye, se cultiva, prima la ideología y las razones, se fincan en marcos históricos y culturales, detrás de las cuales hay intereses de élites políticas y económicas con

poder; además, quien odia, ha perdido la autocrítica, afirma. Se tiene una ira ciega que invisibiliza lo humano y lo convierte en monstruo, el otro es objeto de deseo de exterminio incluso. Es posible observar cómo se va de la ira justa al odio exterminador, podría decirse de forma gráfica y directa, relacionando sentimientos que alumbran injusticias y sentimientos que pueden derivar en destrucción. Es ésta, sin duda, una polémica muy profunda, de la cual se darán algunas pinceladas a continuación.

Discursos odiosos o discursos de odio

En fechas recientes hay una discusión académica y jurídica sobre el concepto que, como ya anunciaba Kolnai [2013], no siempre se emplea de forma correcta y oportuna, a veces se usa de manera frívola, también se opone al discurso de odio y libertad de expresión, diferencia entre odio y discurso de odio y, a su vez, discursos de odio y discursos ofensivos u odiosos. Naciones Unidas [2021] considera que un discurso de odio es una comunicación oral, escrita o comportamental que ataca, emplea lenguaje peyorativo y discriminatorio, invitando a la discriminación, a la violencia, ya sea por motivos de religión, etnia, nacionalidad, raza, color, género, origen económico o estado de salud. Si el odio es emoción y sentimiento intenso de rechazo o destrucción, el discurso de odio es la acción de comunicación que promueve opiniones prejuiciosas, estigmatizadas, incluso destructivas hacia un grupo históricamente discriminado, cuyo objetivo es la incitando a la marginación o la violencia. Pero, aquí entra la discusión entre el derecho de la víctima a la dignidad y el derecho al victimario de libertad de expresión, toda una discusión amplia y vigente en nuestros días, en la cual, a veces, se necesita cierto pensamiento crítico, pues el odio puede ir, de hecho lo hace, en varias direcciones, hacia varios sujetos y grupos sociales, no sólo a los de moda o protagonistas de discursos académicos hoy en boga.

Díaz [2015] afirma que los discursos de odio son un atentado contra la dignidad humana y la diversidad, una actitud antijurídica e inmoral. Hay que tener en cuenta también los derechos de la libertad de expresión con relación a los derechos universales de los derechos humanos, que fijan el límite cuando hay incitación directa a la violencia, crímenes de lesa humanidad, genocidio y abuso de poder, entre otras situaciones. Rodríguez [2018] afina la diferencia cuando señala la libertad de expresión como valor y derecho, por un lado; por el otro, los discursos de odio con prejuicios y estigmas hacia grupos históricos subalternos discriminados, emergiendo el cuidado a tener extremismos: permisividad e intervención estatal; de hecho, cita a Mill [1993] y su alegato de reservar un espacio de opiniones

heterodoxas, disidentes, disonantes con los valores e ideas dominantes en la sociedad y la política. Aquí se podría añadir oportunamente a Tocqueville [1980], en el sentido de respetar la libertad de expresión de las minorías frente a consensos mayoritarios de opinión pública, que las excluyen y silencian. En fin, su propuesta apunta la diferencia entre los discursos ofensivos y odiosos con prejuicio, estigma, desde particulares y sin poder, con daño psicológico y emocional eso sí, también afrenta contra el honor, de los discursos discriminatorios que ocasionan daño, desde el poder y las instituciones, propiamente los discursos de odio cuyo objetivo es afectar derechos y dignidad, infringen daño social como violencia, persecución, reducción de derechos, incluso se llega al exterminio, todo dentro de un clima hostil y acciones violentas [Rodríguez 2018]. Es posible concebir que el discurso de odio propiamente se centra en la apología del terrorismo, negación del holocausto, racismo, xenofobia, sexismo y homofobia, con intención e incitación directa a dañar. Si no hay intención, puede tratarse de una expresión cultural que denota rechazo o discriminación, sin embargo, se trata de expresiones vejatorias, denigrantes, despreciativas, las cuales no constituyen propiamente discursos de odio [Cruz 2018].

Kaufman [2015] profundiza a este enfrentamiento entre libertad de expresión y discursos de odio.³ Por un lado, la libertad de expresión es la expresión libre de pensamientos, incluso si son negativos y denotan odio. Por otra parte, las expresiones de odio manifiestan dicho sentimiento, presente en la realidad, personas y cultura, no está prohibido; hay que respetarlas mientras no se transformen en lo que él denomina *odium dictum*. *Dictum* es opinión dogmática que pretende persuadir y *odium* es sentimiento de rechazo intenso y extremo, juicio de valor que persigue reducción y destrucción, humillar con malevolencia, emoción intensa negativa focalizada en ciertos grupos históricamente discriminados, prejuicios irracionales, minorías vulnerables, “opinión dogmática, injustificada y destructiva respecto a ciertos grupos históricamente discriminados o a ciertas personas, en tanto integrantes de dichos grupos, emitida con el propósito de humillar y/o transmitir tal dogma destructivo al interlocutor o lector y de hacerlo partícipe de la tarea de marginar o de excluir a las personas odiadas” [2015: 152]. Este autor promulga una fórmula con ciertos criterios, aplicable a sectores y contextos. Los criterios promulgados son: criterio de grupo en situación vulnerable tipificado históricamente discriminado; humillación y vulne-

³ Remite a las cuestiones de traducción, lengua y contexto, así como la importancia de reconceptualizar y precisar. Como se dijo, se trata de una destacada polémica jurídica, política y social en la actualidad, en el marco de los estados y en el nivel internacional.

rabilidad; malignidad, invitación a humillar y excluir; intencionalidad de humillar y excluir. Respecto al contexto: ubicarse en un lugar, momento, circunstancias, grupos discriminados, *dictum* humillante, con malignidad e intencionalidad.

Es importante añadir aquí algo más, quien enuncia el discurso de odio ¿posee poder real, mediático y político? Esto es un punto no siempre abordado con cabalidad, pues el insulto de una persona hacia otra, de un grupo hacia otro, es una agresión, pero si procede desde una autoridad o un lugar institucional, con capacidad de poder y control local o global, es algo muy diferente. Se parte, entonces, la necesidad de revisar dónde y quién enuncia el discurso para considerarlo un vestigio histórico cultural o una política comunicativa conductista desde grupos actuales de poder en el mundo, formales o informales.

Hasta aquí termina la revisión de ira y odio, enojo y hostilidad; a continuación se retoman en parte estas emociones y las expuestas con anterioridad para realizar un acercamiento a un estudio de caso y las posibilidades de aplicabilidad, sobre todo de iluminación y reflexión en la investigación social de la realidad de ayer y de hoy, sus causas y consecuencias.

ANTROPOMORFIZACIÓN⁴ DEL ASCO Y DEL ODIO⁵

Tras esta revisión fundamentalmente teórica de obras y autores/as, es necesario aterrizar algunos de estos sentimientos en un ejemplo histórico social. Se ha dicho que el asco social y el enojo u odio están presentes o agudizan en periodos de crisis, como también acontece con el miedo. Este apartado final indaga, de forma breve y general, las figuras que puedan ser objeto y condensar dichas emociones sociales, en una coyuntura compleja y adversa como las pandemias. Para ello, se eligió la de influenza en 2009 en México. ¿Qué figuras condensaban, representaban y eran señaladas como repugnantes o despertaban enojos u odio? ¿A qué figuras, personas o grupos sociales se les temía hasta el punto de despreciarlas, insultarlas, evitarlas y excluirlas?

Para empezar, la pandemia de influenza en el año 2009 en México y el mundo tuvo sus señalamientos a modo de chivos expiatorios de la propia. Como contexto cabe mencionar que hubo una alerta sanitaria por la Or-

⁴ Esta es una expresión de Reguillo [2008].

⁵ Se reitera que este ejemplo de caso es de carácter general, a modo de ilustración emocional general; no pretende profundizarse como estudio particular específico sobre el tema.

ganización Mundial de la Salud (oms), así que el gobierno del país tomó medidas sociosanitarias; por supuesto, cundió el pánico y la incertidumbre por las noticias alarmantes y reiteradas, lo cual desencadenó reacciones emocionales como el asco social o el odio al desarrollarse ya algunos comportamientos y acciones violentas en determinadas situaciones. Hubo bastantes expresiones verbales de comunicación como prácticas violentas físicas que se ejercieron entre la ciudadanía del país, del mundo hacia México y sus conciudadanos.

Dentro del país, los habitantes del entonces denominado Distrito Federal —hoy Ciudad de México— fueron señalados como culpables de diseminar virus. En Estados Unidos se apuntó a los migrantes mexicanos como los responsables y en el resto del mundo los mexicanos, en general, sufrieron expulsiones, denigraciones y arbitrariedades varias. Había gente que se lamentaba “porque todo lo malo nos pasa a los mexicanos”; mientras otros, lo expresaban con humor: “Ahora los mexicanos tenemos influenza sobre todo el mundo” o “Los besos mexicanos te llevan al paraíso” [Fernández 2022: 137, 263]. No obstante, entre la tristeza y el humor, se abrieron paso las emociones protagonistas de este texto. Un relato que describe esos días afirma:

Cómo el México profundo quería impedir el paso a sus poblados a los defeños y chilangos, les hacían limpias o los sacaban a palos, cómo grupos familiares se fueron de vacaciones al mar, otros con menos suerte se quedaron en sus hogares a convivir lo incómodo de la intimidad, sacar y experimentar todos sus demonios [...] en otros países ponían en cuarentena, en los aeropuertos, a los mexicanos [...]. Los cerdos primero, y los mexicanos después, fueron exhibidos como los culpables del brote epidémico [Fernández 2022: 13].

En entrevistas con habitantes de la Ciudad de México se percibía el sentimiento de discriminación internacional: “Yo creo que también otro sentimiento que sentíamos la mayoría era de enojo porque en otros países ya eran totalmente discriminados los mexicanos y todos decían no, no es posible todos somos seres humanos y que de repente por una cosa, o sea todos ya despreciándonos”; varias son las ilustraciones que se dan en ese sentido. “Por ejemplo, ahí en China encerraron a los mexicanos sin siquiera haber venido a México, por el hecho de ser mexicanos los encerraron y así todos nos sentimos [...]. En Estados Unidos eran los carteles de la influenza mexicana [...] entonces era muy feo” [Fernández 2022: 140]. Son estas percepciones, reacciones y vivencias de la población mexicana ante la acusación y persecución de que eran objeto por esos días.

Una investigación específica de Oehmichen y Paris [2010] abordó el tema:

Demostrar cómo a partir de la incertidumbre, crece la búsqueda de chivos expiatorios que permiten desviar la ansiedad y generar una sensación de seguridad, entre diferentes actores, de la sociedad mundial. La incertidumbre permitió, así mismo, ampliar un campo discursivo heterofóbico tendiente a justificar y promover actitudes y comportamientos xenófobos o racistas [2010: 148].

Se explica cómo el peligro y el miedo se redireccionaron hacia la recreación del chivo expiatorio como acto simbólico que conjuga elementos de verosimilitud, hechos reales y acontecimientos imaginados.

Si bien en el citado texto se insiste en el miedo y la ansiedad, aquí también se desea y es posible añadir la repugnancia social, cierto enojo o incluso odio, una combinación de sentimientos que creaban un clima emocional en el cual y, como se mostró en la parte teórica anterior, el asco viene del miedo, que, a su vez, lo alimenta y genera desprecio y odio, relacionando, a la par, con la ira y el asco. En fin, hay contagio psicológico y se exageran las emociones, entretejidas, como se verá a continuación, con creencias y valores, reglas sociales, intereses económicos, prácticas culturales, actos de habla, historias pasadas y temores futuros, toda una concatenación que dibuja las emociones sociales en movimiento y acción [Ahmed 2015; Barret 2018].

Todos los elementos contribuyeron a crear un “clima de opinión” mundial que asociaba a México con la ingobernabilidad, además de situarlo como una amenaza para la estabilidad de Estados Unidos. De esta manera, cuando se anuncia la emergencia sanitaria, el clima de opinión era propicio para convertir a México, y por ende, a los mexicanos, en los culpables del mal, en los “chivos expiatorios” de la peste [Oehmichen *et al.* 2010: 163].

Por una parte, como ya se presentó, ciudadanos de diversos puntos de la República no parecían recibir con amabilidad a los pobladores de la capital. Al respecto, las autoras dicen: “En los primeros días de la contingencia, mientras los habitantes del Valle de México huían de la peste, algunos fueron recibidos con furia y violencia en distintos estados de la República. En algunos lugares sufrieron insultos y amenazas”, muchas son las historias que se contaban, por ejemplo:

En Guerrero, en dos ocasiones, vehículos con placas del Distrito Federal fueron apedreados, dejando al menos tres lesionados. En tanto, los empresarios

inmobiliarios de Cancún afirmaban que no era aconsejable la presencia de “los chilangos”, porque podían traer el virus. Asimismo la directora general de la Asociación de Hoteles y Empresas Turísticas de Acapulco, Covadonga Gómez, pidió no viajar al puerto”, por lo que “El ser “chilango” se había convertido en un sinónimo de la peste. Los tour operadores de Acapulco, Cancún y Cuernavaca hicieron un llamado a los turistas del Distrito Federal, pidiéndoles que “mejor no vengan” [2010: 163-164].

Si esto sucedía al interior de México, algo similar acontecía en el vecino Estados Unidos y en países más lejanos como en el caso de China:

La epidemia de influenza en México le viene al racismo estadounidense como anillo al dedo: a los males tradicionales atribuidos a los inmigrantes, se añade la peste, “el virus porcino”, con las metáforas *ad hoc* a que da lugar este apelativo. La utilización del elemento biológico, proporcionada por las ideas de contagio, contaminación y suciedad llevan a una nueva elaboración del bricolage ideológico con la combinación de materiales discursivos biológicos; es decir, a lo que Taguieff llama el “racismo secundario” [2010: 164].

Así, al racismo primario por la supuesta competencia económica en medio de la crisis se suman otros argumentos, en este caso el racismo secundario que deriva del supuesto contagio. Eso sí, y como señala Girard en su obra sobre *El chivo expiatorio*, éste se configura con bases sociales y culturales previas, en contextos de crisis, a veces, por causas como epidemias y generalmente con “una opinión pública sobreexcitada” [Girard 1983: 21]. Se trata de situaciones concretas espacio-temporales y un conjunto de circunstancias que cada persona o grupo social aprovecha, configura y desarrolla, según sus intereses, reales o imaginarios, vividos o ficticios.

Conjunción que al parecer tuvo lugar en 2009, con una alerta mundial y su amplificación mediática, son estereotipos sobre los mexicanos en muchos lugares, en especial en Estados Unidos:

En este caso, los mexicanos son perseguidos no porque estén enfermos y estén tosiendo en las calles, es decir, no por ser portadores de un virus que se piensa letal, sino que se les elige como víctimas de la persecución en virtud de los atributos que les otorgan sus rasgos victimarios, y de todo lo que sugiere su afinidad culpable con la crisis sanitaria [Oehmichen *et al.* 2010: 165].

Añaden, además: “Atributos que le otorgan sus rasgos para ser elegidos como víctimas: son pobres, son morenos, son extranjeros” [2010: 165].

Varias son las historias de mexicanos en Estados Unidos y en el mundo que se narran en este trabajo, desde la petición del cierre de fronteras por parte de muchas voces en el país del norte, hasta jóvenes estadounidenses que regresando de vacaciones a sus lugares de origen llevaron el virus o locutores en los medios que acusaban a los trabajadores indocumentados, añadiendo al discurso de robo de trabajo, violación de las leyes, conductas delincuenciales, narcotraficantes y terroristas, pues, aunado a todo lo anterior, ahora “introducen a través de la frontera males y amenazas de carácter biológico” [2010: 167]. De hecho, se compara a trabajadores ilegales como armas biológicas, pero todo fue más allá de los inmigrantes, ya que “México como nación, y los mexicanos todos, eran considerados en algunos programas como una amenaza biológica. Se multiplicaron las expresiones anti-mexicanas en los medios de comunicación”, por ejemplo, “un locutor de radio en Boston, Massachussets, Jay Severin, durante un programa sobre la nueva gripe, afirmó por ejemplo que todos los ilegales son portadores del ‘virus mexicano’, llamó a los inmigrantes ‘criminaliens’ y consideró las salas de emergencia como ‘condos para mexicanos’” [2010: 168]. En fin, para no reiterar, sólo basta afirmar que el discurso, mensajes, actitudes y conductas en este sentido se multiplicaron por esos días en México, Estados Unidos y el mundo. Países como Cuba, Argentina, Perú, Ecuador, China suspendieron vuelos, en particular en este último país los turistas mexicanos fueron detenidos y confinados en albergues; otros residentes mexicanos en el país asiático, con años sin viajar a su patria, fueron puestos en cuarentena. Pero, en lugares más cercanos como el propio continente latinoamericano, en Chile, se insultó a los jugadores de fútbol mexicano, en Colombia no se los quiso recibir y los brasileños no quisieron viajar a México. En el caso de Europa también algunos políticos alertaban sobre la “influenza mexicana” y se debatía si cancelar vuelos, entre otras cosas.

Parece claro que más allá de tratarse de conductas de miedo, tienen que ver con la repugnancia y el enojo, abordado a lo largo de estas páginas; es una forma de proyectar y desplazar emociones desagradables o dolorosas, además de sacar expresiones de odio, por lo menos hostiles y odiosas. Aquí historia, cultura y política parecen confraternizar con creencias, emociones y acciones, no de la manera más amigable ni saludable. Como concluyen Oehmichen y Paris en su investigación: “Asistimos también a la aparición de expresiones y conductas racistas y a la búsqueda de chivos expiatorios en un sentido diferente a lo que registra la historia de la historia de las epidemias” [2010: 171]; pues en un mundo interconectado las formas simbólicas circulan más rápidas que las epidemias, mismas que no surgen por casualidad, ya que el campo de la comunicación es un campo de poder,

“donde unos cuantos tienen la capacidad de imponer de manera persuasiva (o mediante violencia simbólica) los significados” [2010: 172]. Y es que “el chivo expiatorio surge de la necesidad de reproducir o conservar el sistema, en una situación de crisis y de miedo colectivo” [2010: 172], como se insiste en estas páginas, de asco y enojo social, cual dispositivos políticos.

Finalmente, no está claro si fue pandemia o no, según la información y noticias aparecidas un año después [Castaños *et al.* 2010; INFOMED 2010; Costa 2011], pero sí parece obvio el proceso emocional que sacó miedos primarios y cronificados, repugnancias culturales y odios históricos; los despertó o abonó, amplificó y desplegó hacia el porvenir.

CONSIDERACIONES FINALES

Regresando al foco que son las emociones protagonistas de estas páginas, ilustradas con el anterior ejemplo, para ir cerrando el texto, basta decir que sobresale el asco o repugnancia social hacia personas y grupos humanos, cual respuesta física, mental y comportamental, en particular el contagio y la enfermedad [Miller 1998]. No obstante, parece claro que se trata también de algo relativo a la cultura, el orden social, lugares, reglas, límites, incluso el orden simbólico perturbado por lo abyecto y no sólo el cuerpo físico, sino el cuerpo social [Kristeva 1988]. Así, a lo que en principio es proteger y alejar del objeto o sujeto que provoca el asco, se retroalimenta con prejuicios morales y límites sociales, entre orden y desorden, incluso el peso de las convecciones [Douglas 1973]. El asco social produce no sólo alejamiento preventivo, también produce marginación y exclusión de grupos, potenciado todo por creencias, tradiciones, conductas [Nussbaum 2006]. Incluso, es posible interpretar el asco como dispositivo social y político de control, que mantiene jerarquías y declara superioridades e inferioridades [Gil 2008].

El enojo o la ira, por su parte, más allá de la defensa ante un supuesto ataque o su papel ante injusticias, muestra límites, refuerza identidades, confirma hostilidades, incluso desencadena discriminación y violencias verbales, simbólicas, físicas y culturales, las perpetúa y enfatiza [Fromm 2006; Nussbaum, 2018].

En cuanto al odio, proviene de viejos o renovados prejuicios y estigmas, con gran centralidad y agresividad, influye o aniquila, pretende dañar e infligir sufrimiento [Kolnai 2013]; es violento, ideológico, cultivado a veces desde el poder; convierte al otro en monstruo merecedor, incluso de exterminio [Emcke 2017]. Hay que distinguir entre discursos hostiles y odiosos que sí contienen la emoción de odio, tales como insultos ofensivos y vejatorios, frente a los discursos propiamente de odio, como ataque que afecta de-

rechos y moviliza la discriminación desde el poder, con malignidad y violencia hacia grupos históricamente discriminados [Díaz 2015; Cruz 2018].

Finalmente, el ejemplo seleccionado muestra cómo ante una situación de alerta sanitaria, surge el miedo y la ansiedad [Oehmichen *et al.* 2010] y de qué manera deriva en discriminación, agresión y racismo. También el asco y el odio o la hostilidad aparecen en la coyuntura de la influenza o se rememoran y despliegan amplificadas. El otro o los otros, supuestamente fuente de contagio y enfermedad, se configuran como chivos expiatorios, contruidos como objetos de contaminación, alejados e insultados, marginados, aislados o perseguidos. No sólo la repugnancia biológica existe, el asco social, históricamente recreado, aflora los estereotipos, prejuicios y estigmas resurgen, el orden moral y simbólico reaparece con fuerza ciega, cegando el presente y sembrando de oscuridad el porvenir, sin olvidar la cierta ira y los discursos de odio u odiosos, difíciles de distinguir, a veces más allá de las características jurídicas cuando se trata de campañas desde lugares de poder que tienen consecuencias violentas en la realidad social.

Se concluye con la importancia del asco social, el enojo o la ira, así como el odio en general; en particular, su presencia en coyunturas adversas y propensas al miedo como una alerta de pandemia, que exalta emociones, revive, inventa, crea o recrea, revitaliza y expresa en vivo, en directo y a todo color, con las consecuencias para las personas, los grupos, los países, la sociedad y la vida.

REFERENCIAS

Ahmed, Sara

2015 *La política cultural de las emociones*. UNAM. México.

Barret, Lia Feldman

2019 *La vida secreta del cerebro*. Paidós. México.

Castaños, Heriberta y Claudio Lomnitz

2010 A/H1N1: La pandemia que no fue. *Nexos*, 1 agosto <<https://www.nexos.com.mx/?p=13868>>. Consultado el 13 abril de 2023.

Costa, Carmen

2011 Tratamiento informativo de la crisis de salud pública: Los titulares sobre gripe A en la prensa española. *Revista de la SEECI*, 14 (25): 43-62. <<http://www.seeci.net/revista/index.php/seeci/article/view/131>>. Consultado el 14 de abril de 2023.

Cruz, Juan Antonio

2018 Los límites de la libertad de expresión frente a la no-discriminación: una

revisión de los criterios de la Suprema Corte en el caso de conceptos peyorativos, en *El perjuicio y la palabra*, Jesús Rodríguez y Teresa González (Coords.). SEGOB/CONAPRED. México: 27-68.

Díaz, José Manuel

2015 Una aproximación al concepto de discurso de odio. *Revista Derecho del estado*, 34, julio: 77-101. <<https://revistas.uexternado.edu.co/index.php/derest/article/view/4202>>. Consultado el 14 abril de 2022.

Douglas, Mary

1973 *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI editores. México.

Elias, Norbert

2009 *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica. México.

Emcke, Carolín

2017 *Contra el odio*. Random House. Bogotá.

Fernández, Anna María

2011 Antropología de las emociones y teoría de los sentimientos. *Versión*, 26, junio: 1-24. <<https://versionojs.xoc.uam.mx/index.php/version/article/view/416/415>>. Consultado el 13 de abril del 2021.

2022 *El rumor, el humor y el amor en tiempos de la influenza (México 2009)*. UAM/ Juan Pablos Editor. México.

Figari, Carlos

2009 Las emociones de lo abyecto: repugnancia e indignación. Carlos Figari y Adrián Scribano *Cuerpo(s), Subjetividad(s) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. CLACSO/CICCUS. Buenos Aires.

Filliozat, Isabelle

2007 *El corazón tiene sus razones. Conocer el lenguaje de las emociones*. Urano. Barcelona.

Foucault, Michel

1977 *Historia de la sexualidad. Volumen I. La voluntad de saber*. Siglo XXI editores. Madrid.

2010 *Vigilar y castigar*. Siglo XXI editores. México.

Fromm, Erich

1979 *La por a la libertad*. Ediciones 62. Barcelona.

2006 *Anatomía de la destructividad humana*. Siglo XXI editores. México.

Girard, René

1983 *El chivo expiatorio*. Anagrama. Barcelona.

Gil Juárez, Adriana

2008 El asco desde la mirada psico-social: emociones y control social. *El Alma*

Pública. Revista Desdisciplinada de Psicología Social, 1, primavera: 73-87. <https://www.researchgate.net/publication/258120860_El_Aasco_desde_la_mirada_Psicosocial_Emociones_y_Control_Social>. Consultado el 11 de septiembre del 2017.

Goffman, Erving

2010 *Estigma*. Amorrortu. Buenos Aires.

Greenberg, Leslie y Sandra Paivio

2007 *Trabajar con las emociones en psicoterapia*. Paidós. Barcelona.

Hahusseau, Stéphanie

2010 *Tristeza, miedo, cólera. Actuar sobre nuestras emociones*, Desclée De Brouwer. Bilbao.

INFOMED

2010 Directora de la OMS niega pacto con farmacéuticos durante la “pandemia” de influenza humana. <<https://temas.sld.cu/influenza/2010/09/20/directora-de-la-oms-niega-pacto-con-farmaceticos-durante-pandemia-de-influenza-humana/>>. Consultado el 11 de abril del 2022.

Jodelet, Denis

2006 El otro, su construcción, su conocimiento, *Representaciones sociales. Alteridad, epistemología y movimientos sociales*, Silvia Valencia (coord.). Universidad de Guadalajara. Guadalajara.

Kaufman, Gustavo Ariel

2015 *Odium dicta. Libertad de expresión y protección de grupos discriminados en internet*. CONAPRED/SEGOB. México.

Kristeva, Julia

1988 *Poderes de la perversión*. Siglo XXI editores. México.

Kolnai, Aurel

2013 *Asco, soberbia, odio*. Encuentro. Madrid.

Krotz, Esteban

2013 *La otredad cultural entre utopía y ciencia*. Fondo de Cultura Económica. México.

León, Eduardo

2013 Una emoción entre naturaleza y cultura. *Cuestiones de filosofía*, 15: 21-39. <https://revistas.uptc.edu.co/index.php/cuestiones_filosofia/article/view/2108>. Consultado el 22 de noviembre de 2022.

Marina, José Antonio

2006 *El laberinto sentimental*. Anagrama. Barcelona.

Mill, John Stuart

1993 *Sobre la libertad*. Alianza Editorial. Madrid.

Miller, William

1998 *Anatomía del asco*. Taurus. Madrid.

Moore, Barrington

1996 La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión. UNAM. México.

Naciones Unidas

2021 ¿Qué es el discurso de odio? <<https://www.un.org/es/hate-speech/understanding-hate-speech/what-is-hate-speech#:~:text=En%20el%20lenguaje%20com%C3%BAAn%2C%20la,en%20peligro%20la%20paz%20social>>. Consultado el 13 abril de 2023.

Nussbaum, Martha

2006 *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Katz. Buenos Aires.

2012 *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Paidós. Barcelona.

2018 *La ira y el perdón*. Fondo de Cultura Económica. México.

2019 *La monarquía del miedo*. Paidós. México.

Oehmichen, Cristina y Dolores Paris

2010 El rumor y el racismo sanitario durante la epidemia de influenza A/H1N1. *Cultura y representaciones sociales*, 5 (9): 145-173. <<https://www.scielo.org.mx/pdf/crs/v5n9/v5n9a4.pdf>> Consultado 15 de mayo de 2021.

Reguillo, Rossana

2000 Los laberintos del miedo. Un recorrido para fin de siglo. *Revista Uniandes*, 1 (5): 1-10. <<https://revistas.uniandes.edu.co/doi/epdf/10.7440/res5.2000.06>>. Consultado el 11 de septiembre del 2001.

2008 Sociabilidad, inseguridad y miedos: trilogía para pensar la ciudad. *Alteridades*, 18 (36): 63-74. <<https://www.scielo.org.mx/pdf/alte/v18n36/v18n36a6.pdf>>. Consultado el 14 de mayo de 2022.

Salles, Arleen L. F.

2010 Sobre el asco en la moralidad, *Diánoia*, 55 (64): 1-14.

Tocqueville, Alexis de

1980 *La democracia en América*. Volúmenes 1 y 2. Alianza Editorial. Madrid.

RESEÑAS

Incertidumbre y ambigüedad en las relaciones amerindias

Johannes Neurath
Someter a los dioses, dudar de las imágenes.
Enfoques relacionales en el estudio del arte ritual amerindio.
Editorial Sb. Argentina. 2020.

Stan Declercq*

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA (ENAH)

Se trata de un conjunto de cinco artículos, parcialmente, publicados anteriormente en diversas revistas —véase los agradecimientos— como resultado de los ejes de investigación de Neurath, que se han ido madurando a lo largo de muchos años, gracias a su experiencia en campo en las comunidades de los huicholes de la Sierra Madre, por medio de su trabajo como curador en el Museo Nacional de Antropología y apoyado en el diálogo constante junto a colegas en múltiples participaciones en seminarios en el ámbito nacional e internacional.

“¿Es posible una teoría antropológica recursiva del arte ritual?” es el título del primer capítulo y la pregunta inicial que abre el paso a un ejercicio de “antropología compartida” —los indígenas no son “objetos” de estudio,

* stan_declercq@hotmail.com

sino dialogan sobre su mundo— acerca de la producción de objetos o imágenes rituales en Mesoamérica, el Norte de México, el Sudoeste y el Sudeste de los Estados Unidos. Según el autor, el arte indígena debe ser considerado una tecnología que permite relacionarse, por ende, transformarse, dos aspectos ontológicos fundamentales que las teorías antropológicas clásicas, desde el siglo XIX hasta el día de hoy, no han podido abordar de manera satisfactoria. La capacidad de relacionarse con los seres de la alteridad es lo que permite “crear” el mundo. Las imágenes u objetos posibilitan esta comunicación, ya que permiten a los iniciados adquirir distintas identidades (antagónicas) simultáneas como presentificar agentes “invitados”. Sin embargo, no se trata sencillamente de un método para establecer el contacto con las deidades, por el contrario, forman parte de una táctica para controlar y domesticar el poder de la otredad, la cual muchas veces busca la transformación total o la muerte de los sujetos.

Lidiar con estos seres es el trabajo de los chamanes, expertos en esta cosmopolítica donde la ambigüedad y la incertidumbre ontológica predominan. Como testigo durante años de múltiples ritos de los grupos huicholes, Neurath explica con precisión acerca de la multiplicación de identidades de jicareros, jícaras y los ancestros, de los iniciados *peyoteros* (ancestros primigenios) que no reactualizan, sino que, cada vez, de nuevo inventan el mundo, privilegiando un mundo creado. de luz, sobre un mundo dado, de oscuridad, que casi —un rito que nunca se completa— se convierten en ancestros deidades como personas-peyotes, cuya autoridad, sin embargo, es cuestionada por los no-iniciados durante el retorno del desierto como serpientes emplumadas que purifican el mundo. Por otra parte, en el arte ritual, muchas veces se plasma el momento más “contradictorio y tenso” del rito.

Por otra parte, el arte indígena con fines rituales o comerciales no debe ser considerado como el resultado de una larga “tradición” o como el recuerdo de un pasado ya inexistente, sino como una (cosmo)política” exitosa en una diversidad de mundos.

En el segundo artículo el autor demuestra cómo en Mesoamérica los conceptos básicos de la Mitología Natural y la Escuela de la Mitología Astral siguen vigentes en el análisis de muchos autores, sin mucho ánimo para una reflexión crítica sobre estos enfoques clásicos; así, la cosmovisión de los pueblos y sus ritos fungía sucesivamente en función de la imitación mágica de la naturaleza, después como propaganda y más tarde como representación colectiva y conjunto de símbolos de la relación entre el ser humano y las fuerzas de la (sobre)naturaleza. Sin embargo, por medio de las ideas de Hermann Usener, Aby Warburg y el más conocido Konrad Theodor Preuss, Neurath explora otras pistas para el estudio de los ritos y mitos

del mundo amerindio, enfocadas en demostrar la complejidad, la “condensación ritual”, distinta de la “condensación simbólica” de Víctor Turner, y las contradicciones sociales internas, más que postular la noción de reflejar una “realidad social coherente” como se planteaba anteriormente. Además de seres sobrenaturales, decía Preuss, los dioses se caracterizan por su capacidad de transformarse, un tema destacado en el trabajo de Neurath. De Usener recordamos la Teoría del Drómenon que plantea la acción ritual como un evento real y efectivo, y no de carácter representativo, un hecho que Neurath define en varios espacios como de presentificación.

En lo que resta del segundo artículo, el autor estudia dos casos a manera de ejemplos: la fiesta Huichol *Namawita Neixa*, una fiesta de la siembra y la fiesta *Ochpaniztli*, “la fiesta del barrer” de los mexicas. En su análisis, el énfasis está nuevamente en la complejidad relacional, en identificaciones y antagonismos, así como en el papel de la alteridad y no demostrar las equivalencias entre el ciclo ritual y las estaciones del año y la lucha entre los astros. Lo que importa es el estatus ontológico de los involucrados, “sujeto a tensiones y negociaciones” [2020: 62].

Por medio de los pioneros de la investigación etnográfica y de la historia del arte, sin olvidar el diálogo con autores más recientes, Neurath enfatiza lo provechoso, sin querer homogeneizar las tradiciones, del método comparativo entre Mesoamérica, el Gran Nayar y el Suroeste para entender el complejo simbólico-ritual de la serpiente emplumada, las serpientes de la lluvia y las danzas de la serpiente respectivamente.

En “El método de Warburg y los rituales pueblo sin o con serpientes”, el autor nos introduce en la etnografía de los indios, pueblo del Suroeste de los Estados Unidos, por medio de la mirada del historiador del arte alemán Aby Warburg. En *Schlangenritual* o “El ritual de la serpiente”, Warburg parece oscilar entre ideas de la Escuela de la Mitología Natural, por un lado, y la noción de “imagen real” en oposición a lo simbólico —ya señalados en el capítulo anterior— basado en Usener y Preuss, por el otro. Sin embargo, Warburg logra demostrar con éxito la tensión entre representación y presentificación por medio de “formas intermedias” [2020: 84] que rigen el ritual, la vida y el arte. Preuss y Warburg describen los dioses de los indios como demonios de la vegetación; discuten sobre el origen común de su religión y el arte, a diferencia del teatro y el drama griego, ya separado de su función religiosa. Fundamental para Neurath en estos estudios pioneros es el rastreo de elementos que permiten entender la complejidad ontológica y relacional indígena de los seres humanos y “metahumanos”.

Con “Identificación antagonista: seres quiméricos y complejidad relacional en la tradición del Mississippi”, nos trasladamos del Suroeste al

Sudeste hacia los temple *mounds* de Cahokia o Moundville, para un análisis de la iconografía —espectacular— del Complejo Ceremonial de Sureste (1200-1350 d. C.). Se trata de seres compuestos con rasgos zoomorfos o antropomorfos, en ocasiones como “parejas opuestas”. Es particularmente problemático, según el autor, seguir explicando estas imágenes dentro del marco del dualismo cosmológico. No es por estar ausentes en las dicotomías en la narrativa plasmada en estos objetos, sino porque no son suficientes para llegar a su mejor comprensión. En palabras de Neurath, “las ambigüedades iconográficas se pueden entender como expresiones de aspectos que caracterizan la acción ritual, como la acumulación de identidades de parte de los especialistas rituales y la condensación de relaciones contradictorias entre diferentes participantes” [2020: 97].

Nuevamente, es el alemán Konrad Theodor Preuss quien inicia el debate para una interpretación adecuada de las imágenes. Las luchas astrales en la mitología americana son los puntos de referencia de los grupos de sacerdotes, gobernantes o guerreros de élite para identificarse con seres celestes que combaten los seres inframundanos. Esta clara preferencia por las fuerzas solares matutinas es una muestra de un desequilibrio del cosmos, según Neurath, aun cuando la lucha cíclica nunca conoce ganadores o perdedores permanentes. Lo que destaca es la constante disolución de contrastes endebles y la conversión de entidades celestes, igual de peligrosos y destructivos, en seres acuáticos y nocturnos, incluso en sus propios enemigos: el hombre-pájaro de repente presenta alas de serpiente.

El arte ritual sirve para entrar en contacto con los seres ambiguos de la alteridad (dioses, ancestros, enemigos), para identificarse —temporalmente— con ellos y obtener su poder, pero igual para combatir-, controlar- y someterlos. El capítulo termina con dos ejemplos más que pueden ayudar a entender la iconografía del Sureste: un rito de sacrificio humano *pawnee* (grupo caddo de las Praderas) por flechamiento, analizado de manera ejemplar mediante algunos mitos mesoamericanos, donde queda demostrado la complejidad relacional de los protagonistas y extendiendo un poco más el horizonte, la búsqueda de visiones en un rito de iniciación (las danzas del Sol) del Alto Missouri.

En “El sacrificio de un cuchillo de sacrificio”, Neurath explora el poder de artefactos y la agentividad de dos objetos rituales del Altiplano Central de México, pertenecientes al Postclásico Tardío: la lámina 32 del *Códice Borgia* y la estatua de piedra, conocida como la Coatlicue de la sala Mexica del Museo Nacional de Antropología. Artefactos u objetos-dioses antropomorfizados o quiméricos y animados abundan en Mesoamérica, pero no todos los objetos en cada momento poseen esta intencionalidad. No obstante, en

muchas ocasiones, en términos arqueológicos, la escasa información acerca del “contexto sistémico” —ritual— impide un análisis adecuado.

En el caso de la lámina 32 del *Códice Borgia* se trata de un cuchillo de pedernal (un dios Cuchillo), una quimera (combinación de rasgos antropomorfos y zoomorfos) en posición de parir, con la pintura corporal rayada de una víctima, multiplicándose después de haber sido sacrificado por decapitación, lo cual posiblemente corresponde a la extracción de láminas de un núcleo de piedra. De los cuchillos emergentes salen pequeños Tezcatlipocas y un Quetzalcóatl. Dejando de lado las interpretaciones que acentúan una explicación mitológica o ritual, el autor se enfoca en la polisemia y la complejidad de las identidades y relaciones. Así, se puede hablar de un proceso de fractalización de seres, ya sean presas —decapitadas— o depredadores —seres que muerden, cortan, ¿tragan? — como una paradoja sacrificial entre falta (la pérdida de cabeza o pie en este caso) y poder [Galiniier *apud* Neurath 2020: 130].

Tanto la lámina 32 del *Códice Borgia* como la enorme (en estatura y complejidad) estatua conocida como la Coatlicue —probablemente una Tzitzimitl o entidad monstruosa— de la cultura mexica son buenos ejemplos del *split representation*, dos perfiles idénticos que en conjunto forman una nueva imagen de frente (en *face*), ambos como resultado de la decapitación. Con base en Lévi-Strauss, podrá tratarse de un desdoblamiento de la personalidad. Este juego de percepciones cambiantes evoca la noción de transformación y convierte las víctimas sacrificiales de Mesoamérica en seres “ni singular, ni plural” [Wagner *apud* Neurath 2020: 138]. El momento de la muerte genera un cambio de tridimensionalidad corporal en bidimensionalidad de uno/dos rostros con un estatus ontológico incierto.

El lector que apenas descubre la obra de Neurath y los estudios del arte ritual indígena podrá perderse un poco en los conceptos de la antropología relacional y tener la necesidad de consultar la literatura señalada en la bibliografía. Para los lectores más familiarizados con la temática, en cambio, el libro recuerda la necesidad de mantener una visión crítica.

En palabras de Johannes Neurath, “sea como sea, siempre hay problemas con los artefactos animados”. Si hay algo que Neurath sabe invocar es la incertidumbre. Hábil y eruditamente, el autor convierte lo complejo y lo inseguro en un ejercicio de pensamiento creativo por medio de un lenguaje claro. Los ensayos, en conjunto, invitan a cuestionar ideas establecidas. La antropología está en diálogo entre los indígenas y Neurath enseña a “dudar de las imágenes”, incluso de nuestros conceptos antropológicos. Sus textos invitan a releer los primeros antropólogos profesionales y los fundamentos de nuestras ideas contemporáneas. No obstante, desde los inicios de la

etnografía, había autores que llegaron a ver el mundo de manera distinta, así que Neurath retoma el camino de estos últimos para refutar las explicaciones “fáciles” acerca del arte ritual amerindio, de sus formas de vivir y pensar, *tout court*. El resultado es un giro refrescante y transdisciplinario que genera en el lector algo como un *split vision* o nueva mirada al arte y conocimiento indígena.

Control social y pánico moral. Las turbas linchadoras en el México posrevolucionario

Gema Kloppe-Santamaría.
*En la vorágine de la violencia. Formación del Estado,
(in)justicia y linchamientos en el México posrevolucionario.*
CIDE, Grano de Sal. México. 2023.

Octavio Spindola Zago*

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA (UIA). CAMPUS PUEBLA

¿Cómo explicar el incremento de casos de violencia colectiva en forma de linchamientos en México durante un periodo que coincide con el descenso de los índices de violencia letal por homicidios?, ¿existe una correlación entre la aprobación popular de la acción de las turbas linchadoras contra sujetos percibidos como amenazantes para el orden moral local y el apoyo de amplios sectores de la población a la reinstalación de la pena capital en el código penal?, ¿qué cumulo de significados se condensaron entre los treinta y los cincuenta del siglo pasado, en las narrativas desplegadas en la esfera pública respecto a la legitimidad del linchamiento y la aplicación de la ley fuga? Estas preguntas brotan y van hallando respuestas intrigantes y argumentalmente sólidas en la medida en que avanzamos la lectura del

* octavio.spindola.zago@iberopuebla.mx

más reciente libro de Gema Kloppe-Santamaría, *En la vorágine de la violencia. Formación del Estado, (in)justicia y linchamientos en el México posrevolucionario*. Traducido al español en 2023 con gran cuidado de la edición por Grano de Sal y el Centro de Investigación y Docencia Económicas, solo tres años después de su publicación original en inglés bajo el sello de la University of California Press, esta obra es una versión revisada y ampliada de la tesis doctoral presentada por la autora en la New School for Social Research, condecorada en 2016 con el Albert Salomon Memorial Award in Sociology.

Kloppe-Santamaría propone una tesis tan provocativa como interesante, que durante el periodo cuando se sentaron las bases de las dinámicas de hegemonía y coerción del Estado que emergía de la Revolución mexicana, así como de resistencia y negociación de la sociedad de cara a este proceso de *statemaking*, la presencia de linchamientos en México no se explica por la ausencia del Estado, sino que esos episodios de violencia multitudinaria fueron desencadenados precisamente por la presencia de agentes estatales que eran percibidos como incapaces de proporcionar el tipo de justicia que la gente consideraba necesaria para castigar alguna conducta transgresora, o ante la presencia de actores involucrados con el proceso de modernización que eran considerados una amenaza al *status quo* y a la seguridad ontológica de las comunidades. Es decir, que la presencia del Estado, lejos de imponerse a cortapisas, es contenciosa y disputada por varios sectores de la sociedad. Más que los niveles de criminalidad *per se*, fueron las representaciones sociales en torno al delito y a los criminales el detonador que generalizó la colectivización de esta forma de castigo sumario.

A lo largo de sus cuatro capítulos, complementados por un prólogo a la edición en español, una introducción, la conclusión y un excelente apéndice metodológico que orienta al lector en la crítica de fuentes aplicada a la prensa (especialmente a la nota roja), a los informes de seguridad del gobierno federal y a los artefactos culturales como películas, el libro complejiza la clásica identificación entre violencia popular, naturaleza redentora, y orientación ideológica de izquierda. Porque, ¿cómo asimamos una forma de violencia como lo es la puesta en marcha por las turbas linchadoras, que se caracteriza por ser ejercida, la más de las veces, por ciudadanos marginados contra personas tan o más marginadas que ellos? Por su dinámica histórica, esta violencia multitudinaria escapa a las correlaciones lineales clásicas arriba-abajo, derecha-izquierda, revolucionaria-reaccionaria. He ahí la peculiaridad que ofrece al investigador este fenómeno social como objeto de estudio, pues estos predicamentos teóricos no resultan tan evidentes cuando se enfocan otras manifestaciones de la violencia como la insurgencia y las guerrillas o el terrorismo de Estado y la represión política.

La autora analizó 366 casos de linchamientos, 100 mortales, 130 no letales y 136 intentos. En 322 de estos, las víctimas fueron hombres, en 14 se incluían hombres y mujeres, y en 29 las personas linchadas eran mujeres. La distribución espacial del universo concentra 132 casos en la ciudad de México, 68 en Puebla, 32 en el Estado de México, 15 en Veracruz, 10 en Guanajuato, 7 en Michoacán, 6 en Oaxaca, 6 en Hidalgo y 6 en Jalisco. Es notable que no se observa una prevalencia de contextos rurales o de asentamientos indígenas, como se intuiría; sino que los linchamientos se activaban lo mismo en pueblos y comunidades relativamente alejadas, que en barrios y colonias de las ciudades del México posrevolucionario (muchos de ellos plenamente integrados a la vida urbana, como Coyoacán en la Ciudad de México y El Carmen en Puebla).

Al poner el foco de interés en las lógicas de poder y en las dinámicas de exclusión que se despliegan en los linchamientos, Kloppe-Santamaría invita a conceptualizar estos hechos sociales como una violencia alentada por un pensamiento conservador e instrumentalizada para el control social, y no como una violencia emancipadora que proviene “desde abajo”. Es decir, contrario a lo que se asume en el imaginario colectivo contemporáneo, los linchamientos no tuvieron lugar únicamente en comunidades geográficamente aisladas que habían permanecido desconectadas de los cambios promovidos por el gobierno federal. E incluso cuando las turbas linchadoras eran producto del rechazo al proyecto de modernización estatal, no se trató de un fenómeno premoderno, sino del resultado de la interacción de distintos sectores sociales con la modernidad.

Para sustentar esta tesis y desarrollar sus argumentos, la autora integra un marco teórico que hila fino para interpretar las fuentes, no desde el andamiaje conceptual de Scott sobre “las armas de los débiles”, sino recurriendo al análisis de Thompson sobre las acciones multitudinarias en la Inglaterra del siglo XVIII defendiendo costumbres o derechos tradicionales como base para el consenso de su curso de acción; al argumento de Taylor sobre las rebeliones en el México colonial como actos de violencia colectiva más para restaurar un equilibrio consuetudinario que para subvertir un orden opresor; y a las nociones de “zonas de coerción” y “zonas de hegemonía” de Pansters para explicar el *statemaking* en términos de un “proceso continuo de negociación e institucionalización que permite que el Estado sea reconocido por los ciudadanos como la fuente principal de autoridad, soberanía y uso legítimo de la violencia” [Kloppe-Santamaría, 2021: 40]. Finalmente, se echa mano de la categoría de “control social” desarrollada por Senechal para aludir al entendimiento y las respuestas de las comunidades frente a conductas tipificadas como desviadas o transgresoras, lo que arroja

luz a la naturaleza interpretativa de la realidad social y los efectos profundamente materiales de las narrativas que instancias sentidos y significados en una sociedad.

Este marco teórico le permiten a la autora identificar cuatro modalidades de linchamiento: como formas sumarias de castigo para la purificación moral contra elementos estigmatizados (por razones criminales, por la cosmovisión religiosa o por el pensamiento mitológico); como resistencia contra agentes estatales que representaban los esfuerzos de modernización y secularización; como justicia correctiva contra figuras de poder (de jure o de facto) que habían abusado de su autoridad o porque habían castigado de manera injusta a un malhechor; y como actos autorizados por el propio Estado, o con su connivencia, asesinando a enemigos políticos o a presuntos delincuentes (que en ocasiones eran acusados de cometer infracciones atroces, pero otros tantos linchamientos “ajusticiaron” delitos menores).

El primer tipo de linchamiento puede ser leído como la puesta en escena de un juicio sumario popular que aplicaba la justicia extralegal de las normas sociales, mismas que daban sustento a la moral comunitaria, a través de formas letales, espectaculares y desproporcionadas de castigo. Y era así porque los ciudadanos estaban convencidos de que el sistema judicial era ineficiente y estaba plagado de impunidad, al grado que concebían a las cárceles como espacios de protección para criminales. Se trata de linchamientos contra chacales infames, vejetes sátiros, rateros y viles cuatrerros, por ejemplo. Al mismo tiempo, el lector encontrará casos en los que se castigaba con especial teatralidad y de forma excesiva a “madres desnaturalizadas” que violaban el ideal de género que imputaba a las mujeres un instinto maternal y el deber de consagrarse a las labores de cuidado, así como a “malos hijos” que agredían a sus padres y madres, contrariando el mandato de jerarquía que garantizaba el orden social dentro y fuera de la familia.

Si cristeros y segunderos tuvieron un rol importante en los linchamientos contra los maestros socialistas, lo propio los sinarquistas contra el rifle sanitario y el servicio militar. Respecto a la campaña contra la fiebre aftosa del ganado bovino, era percibida como abusiva entre las comunidades por atentar contra las condiciones materiales de reproducción de la vida de los pequeños ganaderos; en tanto que el servicio militar obligatorio, instaurado ante la guerra mundial con la visión de disciplinar a las masas y crear sentido de unidad nacional, fue denunciado por las prácticas corruptas de los comités de reclutamiento y la reticencia a que los jóvenes fueran enviados al extranjero a luchar por un aliado impopular, Estados Unidos.

Por lo que refiere a los linchamientos contra comunistas y protestantes, marcados como portadores de ideologías extranjeras que debían ser elimi-

nadas en aras de resguardar la integridad moral de la nación, revelan que la motivación de la violencia comunitaria no eran solo las rupturas del orden legal, sino también debido a lo profundamente arraigada que estaba la religión católica en la estructura sociopolítica de las comunidades.

Por ello, la sacudida del anticlericalismo mediante campañas desfanatizadoras y tácticas iconoclastas provocó una proporcionalmente virulenta defensa de las dimensiones simbólicas de la religión y de las estructuras de poder promovidas por el clero y el laicado. Por una parte, luego de la guerra cristera, y especialmente con el giro conservador del gobierno de Ávila Camacho, la jerarquía episcopal condenó la violencia y optó por encausar la movilización pacífica dentro de los márgenes de la Acción Católica Mexicana. Pero, por otra, siguió empleando un lenguaje beligerante contra los infieles e impíos, al tiempo que mantuvo vigente el *ethos* sacrificial.

Queda pendiente una investigación sistemática que explique la mutación que, en el imaginario católico, experimentó el martirologio: refiriendo originalmente a quien muere por su fe sin empuñar las armas; pero fundiéndose en el siglo xx con la épica del héroe para dar forma al mártir que no solo se sacrifica por Cristo, sino que también está dispuesto a matar en su nombre. Con todo, considero que el silencio de las autoridades federales frente a los ataques contra evangélicos, permitiría clasificar este tipo de linchamientos como una subclase de aquellos autorizados por el Estado.

En los márgenes entre la primera y la segunda categoría, se identifican los linchamientos contra los “robagrasa”, los “chupasangre” y las “brujas”. Los casos de violencia multitudinaria contra robagrasa y chupasangre se asocian con gramáticas de resistencia cultural contra la modernización, una respuesta reactiva ante la presencia de extranjeros que irrumpen en la cotidianidad de las poblaciones. Por su parte, los linchamientos contra brujas y curanderos muestran la posición ambigua que estas personas ocupaban dentro de sus comunidades: ocupaban tanto una posición de poder por sus capacidades sanadoras y mágicas, como de miedo y desconfianza por la esencia metafísica y sobrenatural de sus poderes. Todos los casos resumidos en este párrafo son, para Kloppe-Santamaría, chivos expiatorios fabricados por el pensamiento mitológico, el cual coexistía con la experiencia popular de la religiosidad católica, que legitimaba la violencia multitudinaria de las turbas linchadoras y su aplicación de castigos desproporcionados.

Mientras que la resistencia contra agentes estatales intentaba frenar la intromisión de fuerzas externas en la vida de las comunidades a través de linchamientos contra maestros socialistas, inspectores de alcohol, recaudadores de impuestos, brigadistas sanitarios, ingenieros de obra pública y promotores de la reforma agraria; la justicia correctiva contra figuras de

poder era una forma de rendición de cuentas violenta en contra de autoridades corruptas o ilegítimas (caciques, policías, alcaldes y militares). En este sentido, se advierte que linchar era parte del lenguaje de protesta, negociación y resistencia del que disponía la ciudadanía en la cultura política posrevolucionaria.

Finalmente, la cuarta tipología refiere al uso de la ejecución extrajudicial disfrazada como actos de justicia comunitaria, lo que garantizaba el anonimato de sus autores intelectuales y, en última instancia, muestra que las autoridades responsables de la vigencia del Estado de Derecho a nivel local estaban lejos de ser promotores del proceso civilizatorio. El capítulo que aborda estos casos concluye que el uso de este tipo de violencia por parte de figuras influyentes en las comunidades era tolerado o recompensado, incluso, por las elites federales, siempre que sus abusos no atrajeran una publicidad innecesaria y permanecieran leales al régimen.

Los lectores encontrarán en el transcurso de estas páginas evidencia de discursos contradictorios y de márgenes dinámicos para la acción interpretativa sobre la naturaleza, las causas y los efectos de los linchamientos. En el caso de la prensa, mientras que censuraba como incivilizada la violencia multitudinaria infringida contra agentes estatales y aquella animada por el pensamiento religioso, dando muestra del estado de barbarie en el que, consideraban los periodistas y editores, se hallaban aun muchas de las comunidades del país, imputaba una carga moral positiva al ajusticiamiento de criminales acusados de violación y asesinato, al imponer el orden en regiones donde el brazo del Estado aun no llegaba con toda su fuerza. Pero también las mismas personas que un día habían incitado el linchamiento y celebrado la aplicación de la ley fuga, como fue el caso de Juan Soldado, al otro podían pensarlo como un abuso de las autoridades. Juan Soldado pasó de ser imaginado como un asesino y violador despiadado, a convertirse en un mártir y objeto de devoción popular.

Normas para la presentación de originales:

Los artículos y reseñas deberán ser originales inéditos y no estar sometidos simultáneamente a dictamen en cualquier otro medio. Se debe incluir una ficha curricular de 10 renglones y correo electrónico.

Los artículos deberán tener una extensión de 20 a 30 cuartillas, incluyendo gráficos, tablas, notas a pie de página y bibliografía en tamaño carta; el cuerpo del texto se presentará con interlineado doble en fuente Arial de 12 puntos.

Cada artículo debe incluir un resumen de 150 palabras máximo y cinco palabras clave, en español e inglés.

Las ilustraciones se entregarán con un mínimo de 300 dpi de resolución y en formato jpg.

Todos los trabajos serán sometidos a dictamen de pares ciegos a cargo de la cartera de árbitros de la revista, los resultados de las evaluaciones son inapelables.

La bibliografía se presentará al final del texto, anotando los nombres y apellidos completos de los autores, con base en los siguientes ejemplos:

LIBROS:

Lefebvre, Henri

1972 *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza. Madrid.

CAPÍTULOS DE LIBROS:

Bourgois, Philippe

2004 The Continuum of Violence in War and Peace: Post-Cold War Lessons from El Salvador, en *Violence in War and Peace: An Anthology*, Nancy Scheper-Hughes y Philippe Bourgois (eds.). Blackwell Publishing. Oxford: 425-434.

Contreras, Carlos, Guillermo Pérez Castro, Octavio Corona y María de la Luz Moreno

2005 Salvamentos arqueológicos y la arqueología histórica, en *25 años de la Dirección de Salvamento Arqueológico*, Luis A. López y Margarita Carballal (eds.). INAH (Científica, 470). México: 179-190.

ARTÍCULOS EN REVISTAS O PUBLICACIONES PERIÓDICAS:

Meskill, Lynn

2007 The Intersections of Identity and Politics in Archeology. *Annual Review of Anthropology* (31): 279-301.

ARTÍCULOS PERIODÍSTICOS:

Alcántara, Liliana

2002 Tiene oportunidad el Ejército de rehabilitarse entre las víctimas. *El Universal*, 20 de febrero: A7.

TESIS INÉDITAS:

García Targa, Juan

2005 *Arqueología colonial en el área maya: siglos XVI y XVII. Tecoh (Yucatán, México). Un modelo de estudio del sincretismo cultural*, tesis de doctorado. Universidad de Barcelona. Barcelona.

Todos los autores de las contribuciones que se publiquen en esta revista deberán firmar una carta-cesión de la propiedad de los derechos de autor, con base en los artículos 24, 25, 26, 27 (autorizando la comunicación pública de la obra por medios electrónicos sin fines de lucro), 29, 30, 31 y 43 de la Ley Federal del Derecho de Autor de los Estados Unidos Mexicanos.

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Periférico Sur y Zapote s/n

Col. Isidro Fabela

14030 Ciudad de México.

revistacuicuilco@yahoo.com

CUICUILCO REVISTA DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

SE ENCUENTRA INDEXADA EN:

- *Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt)*
- *Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal. Sistema de Información Científica (RedAlyC)*
- *Catálogo del Sistema de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex)*
- *Academic Search Complete, SocINDEX with Full Text y Fuente Académica (EBSCO)*
- *Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase)*
- *Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas. E-revistas*
- *Latin American Network Information Center (LANIC)*
- *Scientific Electronic Library Online (SciELO-México)*
- *Iresie. Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa*

CONSULTA LA REVISTA EN:
<http://www.revistas.inah.gob.mx>

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

VOLUMEN 31, NÚMERO 89, ENERO-ABRIL, 2024

Diversas temáticas desde las disciplinas antropológicas

Figurillas femeninas prehispánicas de Jalisco, interpretadas desde una perspectiva de género
Chloé Marie Pomedio

Centros ceremoniales (patios de mitote) prehispánicos en el sur de Sinaloa
Luis Alfonso Grave Tirado

Préstamos latentes entre el maya y el español en cuatro textos del siglo XVI en Yucatán
Raúl Aristides Pérez Aguilar

Representar y resignificar el espacio social. Sobre *Los reyes del pueblo que no existe*
Alicia Vargas Amésquita y Mauricio Díaz Calderón

Entre la luz y la envidia: aproximaciones al mundo de los *mefi*
Daniela Peña Salinas y Carlos Arturo Hernández Dávila

La Ocha o Santería cubana: diálogos bibliográficos de algunos conceptos fundamentales
Indira Mones Guevara

Etnicidad y afrodescendencia entre los estudiantes de antropología en México
Alejandra A. Ramírez López y Belem Quezada Díaz

Pueblos confinados, ¿autonomías espontáneas? Bloqueos sanitarios en Yucatán durante el brote de COVID-19
Inés Isabel Cortés Campos

Repugnancia, asco, ira, odio: pandemia de emociones
Anna María Fernández Poncela

RESEÑAS

Incertidumbre y ambigüedad en las relaciones amerindias
Stan Declercq

Control social y pánico moral. Las turbas linchadoras en el México posrevolucionario
Octavio Spindola Zago



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

