

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas



VOLUMEN 23, NÚMERO 67, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE, 2016



Diversas temáticas desde las
disciplinas antropológicas

INSTITUTO NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

María Teresa Franco
Dirección General

Diego Prieto
Secretaría Técnica

Leticia Perlasca
Coordinación Nacional de Difusión

ESCUELA NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Julieta Valle Esquivel
Dirección

Alejandro González Villarruel
Secretaría Académica

Sandra Zamudio Domínguez
Subdirección de Extensión Académica

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

Luis de la Peña Martínez
Departamento de Publicaciones

Euriel Hernández Peña
Coordinación editorial

REVISTA CUICUILCO

María de la Paloma Escalante Gonzalbo
Editora

Ingrid Valencia
Coordinación editorial

Jaimeduardo García
Corrección de estilo

Constanza Hernández Careaga
Diseño y formación

Allan Dawson
Traducción al inglés

Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas, Año 23, No. 67, septiembre-diciembre 2016, es una Publicación cuatrimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, Colonia Roma, C.P. 06700, Delegación Cuauhtémoc, Ciudad de México. Editor responsable: María de la Paloma Escalante Gonzalvo. Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2016-072909112900-203. ISSN: en trámite. Ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y contenido: en trámite, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Escuela Nacional de Antropología e Historia. Periférico Sur y Zapote s/n, col. Isidro Fabela, C.P. 06700. Ciudad de México. Fecha de última modificación: 24 de enero de 2017.

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

Queda estrictamente 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: Fabián Jiménez, "Altar holográfico", pintura digital, 2016.

Consejo Editorial

Larissa Adler Lomnitz, Universidad Nacional Autónoma de México
Sergio Bogard, El Colegio de México
Gabriela Cano, El Colegio de México
Renée de la Torre Castellanos, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Rosario Esteinou Madrid, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Antonio González-Martín, Universidad Complutense de Madrid
Rodrigo Liendo Stuardo, Universidad Nacional Autónoma de México
Lourdes Márquez, Escuela Nacional de Antropología e Historia
Françoise Neff, Escuela Nacional de Antropología e Historia
Lina Odena Güemes Herrera, Escuela Nacional de Antropología e Historia
Miguel Olmos Aguilera, El Colegio de la Frontera Norte
María Eugenia Olavarría, Universidad Autónoma Metropolitana
Jeffrey Parsons, Universidad de Michigan
Patricia Pensado, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora
Manuela Sepúlveda, Escuela Nacional de Antropología e Historia
Jorge Tirzo Gómez, Universidad Pedagógica Nacional
Gabriela Uruñuela Ladrón de Guevara, Universidad de las Américas Puebla
Pablo Yankelevich, El Colegio de México

Consejo Consultivo

Roger Bartra, Universidad Nacional Autónoma de México
Heraclio Bonilla, Universidad Nacional de Colombia
Johanna Broda, Universidad Nacional Autónoma de México
Camilo José Cela Conde, Universidad de las Islas Baleares
Christian Duverger, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales
Néstor García Canclini, Universidad Autónoma Metropolitana
Michel Graulich, Universidad Libre de Bruselas
Claudio Lomnitz, Universidad de Columbia
Linda Manzanilla, Universidad Nacional Autónoma de México
Robert M. Malina, Universidad Estatal de Tarlenton
Eduardo Matos, Instituto Nacional de Antropología e Historia
Héctor Pérez Brignoli, Universidad de Costa Rica
José Antonio Pérez Gollán, Universidad de Buenos Aires
Frédéric Saumade, Université de Provence Aix Marseille
Rodolfo Stavenhagen, El Colegio de México
Rebecca Storey, Universidad de Houston

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas



VOLUMEN 23, NÚMERO 67, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE, 2016

Diversas temáticas desde las
disciplinas antropológicas

ÍNDICE

- Comentario editorial 7
María de la Paloma Escalante Gonzalbo

DIVERSAS TEMÁTICAS DESDE LAS DISCIPLINAS ANTROPOLÓGICAS

- En la ruta del Estado plurinacional. Derechos autonómicos de los pueblos indígenas en las constituciones latinoamericanas 9
Consuelo Sánchez
- Hacia una conciliación entre la Iglesia católica y el Estado: el Arzobispado de México y el Departamento del Distrito Federal después del Sismo de 1985 37
Andrea Mutolo
- Antropología de las emociones: conceptos y tendencias 55
Gabriel Luis Bourdín
- Asociaciones subjetivas al bareback y sus practicantes en usuarios de redes sociales virtuales en la Ciudad de México 75
José Arturo Granados Cosme
- "Posers" y "trues". Jóvenes, autenticidad y poder en la escena metalera mexicana 99
Stephen Castillo Bernal
- La vida cotidiana rural entre 1935 y 1985: aproximaciones a la identidad de ser mujer y hombre 127
Carlos David Solorio Pérez
- La mujer y el sexo en cuentos nahuas 149
Manuel Peregrina Llanes

- El tícitl en la cultura náhuatl del Posclásico 181
Mónica Guadalupe Andalón González
 - Una nueva propuesta de orientación y cartografía para el Mapa de Cuauhtinchan II 203
Tim Tucker
 - Arqueología y antropología forense: el caso de los cazadores guanajuatenses 241
Angélica María Medrano Enríquez y Francisco Montoya Mar
 - Reconstrucción histórica del paisaje de Tenancingo 263
Mariana Castañeda Casas, Vladimira Palma Linares, Jaime Mejía Carranza, David Leonor Quiroz García
 - Revisando la arquitectura chalchihuiteña en el valle de Guadiana, Durango. El caso del sitio arqueológico de la Ferrería 283
José Luis Punzo Díaz
- TERCER LUGAR DEL XXXIV CONCURSO DE FOTOGRAFÍA ANTROPOLÓGICA "LOS JÓVENES HOY" 307
Fernando Oscar Marín
- RESEÑAS
- Interacción cultural en Nicoya durante el siglo XVI 321
Antonio Jaramillo Arango
 - Cultura y genética: facturas de su desencuentro evolutivo 325
Hilario Topete Lara

Comentario editorial

Con este número de *Cuicuilco* he concluido mi gestión como editora de la revista. Han sido casi seis años de trabajo y 17 números de la revista; un tiempo de aprender sobre los procesos editoriales que desconocía por completo, de entrar en un mundo diferente, recibir el apoyo y colaboración de muchas personas, realizar algunos cambios que me parecen valiosos y mucho que agradecer.

La revista ha contado con la coordinación editorial de Ingrid Valencia, siempre dispuesta a aprender y enseñar, aportar ideas nuevas, a organizar carpetas y más carpetas para evaluaciones, perseguir y recordar a revisores y autores que los plazos se cumplen, que los tiempos de una revista siempre corren contra reloj. Dispuesta y capaz de leer una y otra vez, correcciones y pruebas y a sortear todas las dificultades y contratiempos que hemos tenido.

El consejo editorial siempre apoyó y colaboró del mejor modo y con interés. Los compañeros del área de publicaciones de la escuela, en cada etapa han apoyado y peleado con nosotras para obtener recursos y que los tiempos se cumplan.

Autores y revisores no han dejado de enviar sus aportaciones y han aceptado registrarse en la nueva plataforma,¹ aunque no siempre les fue fácil.

Jóvenes artistas nos han permitido utilizar su obra plástica en nuestras portadas, con lo que hemos tenido una hermosa colección de obras de arte en los 17 números.

Continuemos colaborando y leyéndonos. Esperemos que la revista mantenga la calidad de siempre y su inclusión en bases de datos nacionales e

1 Portal de revistas del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH): <<https://www.revistas.inah.gob.mx>>.

internacionales y, sobre todo, que siga siendo la revista de nuestra escuela y de nuestro INAH, cercana y significativa para todos.

Agradezco enormemente la colaboración de todos aquellos que trabajan para que la revista exista, así como de todos los que escriben y leen *Cuicuilco*.

María de la Paloma Escalante Gonzalbo

En la ruta del Estado plurinacional Derechos autonómicos de los pueblos indígenas en las constituciones latinoamericanas

Consuelo Sánchez*

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *En los últimos lustros, en América Latina se han emprendido cambios constitucionales en los que se reconocen importantes derechos de los pueblos indígenas. En este trabajo se aborda el derecho a la libre determinación y las formas como los pueblos indígenas quieren ejercerlo, del cual han derivado los temas de autonomía y del Estado plurinacional. Asimismo, se exponen las modificaciones constitucionales con las que se intenta incorporar las reivindicaciones de autonomía de las colectividades indígenas y las características generales de los medios instituidos en cada país, como las regiones autónomas en Nicaragua, la Autonomía Indígena Originaria Campesina en Bolivia, las Entidades Territoriales Indígenas en Colombia, las Circunscripciones Territoriales Indígenas en Ecuador, las comarcas o reservas en Panamá o los Municipios Indígenas y las Comunas en Venezuela*

PALABRAS CLAVE: *libre determinación, Estado plurinacional, regiones autónomas, Autonomía Indígena Originaria Campesina, Circunscripciones Territoriales Indígenas, Entidades Territoriales Indígenas, comarcas o reservas, y municipios indígenas.*

On the route to a plurinational state. The autonomous rights of the indigenous peoples in the Latin American constitutions

ABSTRACT: *Over the last few decades in Latin America, changes have been undertaken to recognize important rights of the indigenous peoples in the respective constitutions. This paper covers the theme of the right to self-determination, and the ways that the indigenous peoples wish to exercise the said right, which, in turn, has brought up the themes of autonomy and the Plurinomial State. Furthermore, the constitutional amendments which are intended to incorporate the demands for autonomy of indigenous communities are discussed, along with the general characteristics of the actions instituted in each country, such as the autonomous regions in Nicaragua, the Rural Native Indigenous Autonomy in Bolivia, the Indigenous Territorial Entities in Colombia, the Indigenous Territorial Constituencies in Ecuador, the Regions (or Reservations) in Panama, and the Communes in Venezuela.*

* konsuelomx@yahoo.com.mx

KEYWORDS: *Self-determination, Plurinational state, Autonomous regions, Rural Native Indigenous Autonomy, Indigenous Territorial Constituencies, Indigenous Territorial Entities, Regions or reserves, Indigenous municipalities*

INTRODUCCIÓN

La definición de las aspiraciones de los pueblos indígenas en términos de derechos es relativamente reciente. Es a partir de la década de los años setenta cuando se produce un despertar de la conciencia étnica, los indígenas crean organizaciones propias y, a partir de la identidad, elaboran un nuevo discurso para expresar sus reivindicaciones. El eje de este discurso es el de los derechos colectivos que les corresponden como *pueblos*, y uno de los objetivos de las movilizaciones políticas de las organizaciones indígenas es el reconocimiento de sus derechos. A finales de los años ochenta, la urgencia por la aceptación de sus derechos fue reforzada por los desafíos que presentaba para la supervivencia de los pueblos indígenas el modelo neoliberal que se implantaba en sus países.

En las declaraciones de numerosos encuentros nacionales e internacionales (foros, asambleas, congresos, talleres, etc.) promovidos por las organizaciones indígenas de los países latinoamericanos se advierte un proceso de ampliación de las reivindicaciones de los pueblos indígenas y su articulación con la problemática nacional. Así, las organizaciones indígenas convergen cada vez más respecto de temas como el derecho a la libre determinación y autonomía, la democracia, los derechos territoriales y de propiedad intelectual colectiva de los saberes y conocimientos indígenas, recursos naturales, educación bilingüe e intercultural, el pluralismo jurídico, igualdad, participación política en la toma de decisiones, consulta, el buen vivir, entre otros.

Algunos de estos derechos se han *nacionalizado*, en el sentido de que han sido reconocidos en las constituciones políticas de distintos países latinoamericanos, y determinadas fuerzas políticas y sociales han adoptado en sus programas los principios, como el buen vivir, la diversidad cultural y el respeto a la naturaleza, que los pueblos indígenas forjan como parte central de una nueva concepción y modelo de nación que se quiere construir.

También se han *internacionalizado* en la medida en que distintos organismos mundiales de derechos humanos han reconocido reivindicaciones de los pueblos indígenas como derechos legítimos en declaraciones, convenios, tratados, etcétera. Sin embargo, la formulación de los reclamos de los pueblos indígenas en el lenguaje de los derechos conlleva, por lo menos, tres riesgos entrelazados: la omisión de los temas claves que están en la

base de las reivindicaciones indígenas; la desvinculación de los derechos de los pueblos indígenas de los cambios políticos, económicos y socioculturales del ámbito nacional y global, necesarios para su realización, y la desarticulación del carácter integral de las demandas de los pueblos indígenas en una multiplicidad de derechos.

Tales riesgos se han manifestado en las reformas constitucionales realizadas en América Latina. Por tal motivo, las organizaciones indígenas han insistido en la necesaria transformación del marco jurídico y político de sus respectivos países, esto es, de las constituciones y del Estado, como paso imprescindible para crear las condiciones favorables para el ejercicio efectivo de sus derechos. Esta posición se ha reforzado a últimas fechas por las organizaciones indígenas, particularmente de Ecuador y Bolivia, que proponen nuevos proyectos de país que tienen como horizonte dos ejes centrales: cambiar la forma del Estado y de la economía capitalista, mediante la configuración del Estado plurinacional y de una economía fundada en el buen vivir y la armonía con la naturaleza.

Las reivindicaciones indígenas constituyen un desafío político y un reto intelectual. El reto intelectual consiste en pensar en el problema del Estado y de su transmutación y, al mismo tiempo, en el problema de la economía capitalista y su modificación.

En el examen de los cambios constitucionales en los países latinoamericanos en los que se han incorporado derechos de los pueblos indígenas se debe considerar básicamente: si las normas constitucionales sobre derechos de los pueblos logran atender realmente los temas centrales que están en la base de sus reivindicaciones; qué derechos se reconocen en el ordenamiento constitucional y qué nuevos principios y dispositivos políticos, institucionales y normativos se crean para que los pueblos puedan ejercer efectivamente sus derechos; si las reformas constitucionales buscan transformar la organización y estructura del Estado y en qué sentido; qué mecanismos se instituyen respecto de las formas de gobierno y la participación política en la toma de decisiones.

Por otra parte, si el reconocimiento de derechos va acompañado de cambios en el modelo económico del país, qué nuevas disposiciones se establecen en torno a los recursos naturales, a los bienes comunes, a los bienes públicos, a las formas de producción social, popular y comunitaria, a los derechos territoriales indígenas y de propiedad comunal, estatal, colectiva, a los derechos sobre recursos genéticos de semillas y biodiversidad, a los derechos de los trabajadores, entre otros.

En este trabajo nos centramos en la reivindicación del derecho a la libre determinación y autonomía de los pueblos indígenas y los medios instituidos

en las constituciones de Nicaragua, Bolivia, Ecuador, Colombia, Venezuela, Panamá y México, con el propósito de atender tales derechos.

EL DERECHO A LA LIBRE DETERMINACIÓN

Después de más de tres décadas de intensos debates en el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de la Organización de Naciones Unidas (ONU), los pueblos indígenas lograron que la Asamblea General de la ONU adoptara la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* el 13 de septiembre de 2007, y que por este medio se les reconociera en el sistema jurídico internacional como sujetos de derecho a la libre determinación (también llamado derecho de autodeterminación). La *Declaración* de la ONU establece en su artículo 3: “Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”.

En el preámbulo de la declaración se asienta que los pueblos indígenas son iguales a todos los demás pueblos y, en consecuencia, tienen idénticos derechos de acuerdo con el sistema jurídico internacional. También reconoce el derecho que tienen como “todos los pueblos a ser diferentes, a considerarse a sí mismos diferentes y a ser respetados como tales”. Y previniendo cualquier otra interpretación se advierte que “nada” de lo contenido en la declaración “podrá utilizarse para negar a ningún pueblo su derecho a la libre determinación, ejercido de conformidad con el derecho internacional”. Así, el reconocimiento de los indígenas en tanto pueblos y su derecho colectivo a la libre determinación constituye una conquista histórica de las comunidades indígenas en el derecho internacional.

Pero cabe advertir dos cuestiones clave. Primero, que el reconocimiento internacional del derecho a la libre determinación —como de cualquier otro derecho— es formal; su ejercicio depende de la capacidad política de los pueblos indígenas para hacerlo efectivo en el ámbito del Estado donde se encuentran insertos. Por tanto, el reconocimiento internacional sólo proporciona legitimidad o una base legal-moral a las luchas de los pueblos indígenas por su autodeterminación.

Segundo, que esta conquista ético-política en el sistema jurídico internacional puede ser neutralizada si no se atiende a su significado y alcances. El derecho a la libre determinación es un principio general del que disponen los pueblos para *elegir libre y colectivamente* su “condición política”. Esto es, la libertad para decidir, en tanto pueblo, la forma o el régimen político en el que desean ejercer su derecho a la autodeterminación y, a la vez,

definir su propio modelo de desarrollo económico y sociocultural. La elección de su condición política queda abierta, no está fijada *a priori*, si se estableciera de antemano no tendría sentido la libre determinación y el acto ético-político de la elección sería nulo.

Por ello, y en oposición a las instancias de poder que pretenden reducir o restringir arbitrariamente el derecho de libre determinación a un *único camino*, y que éste, además, sea definido por el Estado y no por los propios pueblos, se insiste en la diferencia crucial entre el principio general o abstracto del derecho a la libre determinación y los diversos sentidos concretos que pueden derivarse de este principio [Díaz-Polanco 2006: 159].

Las formas concretas de ejercicio de la libre determinación están históricamente condicionadas. En las condiciones históricas actuales, dichas formas se enmarcan en los Estado-naciones. Por tanto, cualquiera de las formas concretas que decidan los pueblos tienen necesariamente que vérselas con el Estado, pero esto no significa que deban sujetarse a la estructura contemporánea del Estado. La libre determinación cuestiona la idea dominante de que el Estado sea algo natural e inmodificable, y que toda subjetividad política deba girar en torno a éste.

La libre determinación es un medio y una condición de la emancipación, tanto respecto de la opresión política como de la dominación económica. De ahí que la noción de autodeterminación colectiva plena sea potencialmente transformadora del Estado, de la sociedad y de la economía. Así lo han entendido las organizaciones indígenas que han dado la batalla política en sus respectivos países, incluso antes de la declaración de la ONU.

Un referente importante en las reflexiones en América Latina en torno a la libre determinación y autonomía es el régimen de autonomía regional instituido en la constitución nicaragüense de 1987. Este hecho se explica por el triunfo de la revolución popular sandinista en Nicaragua en 1979, que abrió condiciones favorables a la incorporación de las aspiraciones autonómicas de los pueblos indígenas y de concebir una nación más acorde con la diversidad étnico-nacional del país [González Pérez 1997].

La solución nacional a las reivindicaciones de los indígenas nicaragüenses influiría en la perspectiva seguida por los movimientos indígenas autonomistas en Latinoamérica. Veamos en qué sentido. En el Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios —efectuado en Quito, Ecuador, en julio de 1990—, los representantes de las organizaciones indígenas manifestaron en el documento final, Declaración de Quito, “que en los actuales Estados nacionales de nuestro continente, las constituciones y las leyes fundamentales son expresiones jurídico políticas que niegan nuestros derechos socioeconómicos, culturales y políticos. De ahí que en nuestra estrategia

general de lucha consideramos prioritario exigir las modificaciones de fondo que permitan el ejercicio pleno de la autodeterminación a través de gobiernos propios de los pueblos indios y del control de nuestro territorios". Para ello, agrega, "es necesario una transformación integral y a fondo del Estado y la sociedad nacional; es decir, la creación de una nueva nación" [Declaración de Quito: 1990].

Esta declaración puede considerarse como uno de los primeros pronunciamientos de las organizaciones indígenas en Latinoamérica en la cual fijaron su posición política en torno a cómo querían ejercer su derecho a la libre determinación. Éste se resume en la exigencia de la transformación de fondo de la constitución y leyes de sus respectivos países, y la transformación integral del Estado con el fin de posibilitar el ejercicio pleno de la autodeterminación de los pueblos a través de gobiernos propios. En otras palabras, la solución a sus reivindicaciones implicaba la transmutación del Estado.

En ese sentido se pronunciaron en México las organizaciones indígenas, destacadamente en el marco del diálogo de San Andrés entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el gobierno federal (realizado entre octubre de 1995 y febrero de 1996). Los zapatistas y los representantes de pueblos indígenas plantearon la necesidad de una renovación del pacto federal y hacer una reforma profunda del Estado y de la Constitución de la república como condiciones para la instauración y realización de la autonomía de los pueblos indígenas. Las reformas a la carta magna debían reconocer el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación y, para el ejercicio de este derecho, el establecimiento de un régimen de autonomía con sus elementos fundamentales (ámbito territorial, autogobierno, competencias, representación en los órganos de decisión nacional, etcétera).

El movimiento indígena coloca en el centro del debate político nacional su voluntad de ejercer su derecho a la libre determinación mediante un régimen de autonomía, en el marco de una profunda reforma de la constitución y del Estado. La forma de Estado que proyectaban es la de un Estado pluriétnico, incluyente, democrático y federoautonómico.

Cabe señalar que, antes del diálogo, el EZLN propuso en la II y III Declaración de la Selva Lacandona la necesidad de arribar a un nuevo constituyente y a una nueva constitución, lo cual no cuajó. En la III Declaración, los zapatistas reafirmaron el vínculo entre lo étnico y lo nacional —que el gobierno mexicano pretendía mantener separado—: "La cuestión indígena no tendrá solución si no hay una transformación radical del pacto nacional. La única forma de incorporar, con justicia y dignidad, a los indígenas de la Nación, es reconociendo las características propias de su organización

social, cultural y política. Las autonomías no son separación, son la integración de las minorías más humilladas en el México contemporáneo" [CCRI-CG del EZLN 1995].

En la primera década del siglo XXI las organizaciones indígenas de Ecuador y de Bolivia retomaron la idea del Estado plurinacional, que ya había sido planteada en los programas políticos de éstas y de otras organizaciones indígenas de Latinoamérica. Pero con la propuesta de Estado plurinacional los indígenas ecuatorianos y bolivianos recolocaron de manera novedosa la reflexión en el problema del Estado y de la solución transformadora.

Las organizaciones indígenas y campesinas de Bolivia, que integraron el Pacto de Unidad,¹ elaboraron dos documentos de propuesta de Constitución Política del Estado para la Asamblea Constituyente instalada en 2006. En la primera versión de la propuesta del Pacto de Unidad (del 5 de agosto de 2006) aclaran qué entienden por Estado plurinacional y su vínculo con la autodeterminación y autonomía. El Estado plurinacional "es un modelo de organización política para la descolonización de nuestras naciones y pueblos, reafirmando, recuperando y fortaleciendo nuestra autonomía territorial, para alcanzar la vida plena, para vivir bien, con una visión solidaria".

Y agregan que "nuestra decisión de construir el Estado plurinacional basado en la autonomía indígenas originarias campesinas debe ser entendida como un camino hacia nuestra autodeterminación como naciones y pueblos" [El Pacto de Unidad 2010: 145]. En la segunda versión (del 23 de mayo de 2007) reafirman que la constitución "garantiza su libre determinación que se expresa en la voluntad de conformar y ser parte del Estado Unitario Plurinacional Comunitario", y la autonomía "es la condición y el principio de libertad de nuestros pueblos como categoría fundamental de descolonización y autodeterminación" [El Pacto de Unidad 2010: 169 y 200].

La elección adoptada por los pueblos bolivianos para el ejercicio de su libre determinación es la de construir el Estado plurinacional basado en la autonomía y como medio para la descolonización. Por esta vía se pronuncian los indígenas de otros países latinoamericanos. En el Encuentro Internacional

¹ En el "Pacto de Unidad" participaron, entre otras organizaciones, la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia (CSCB), la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia "Bartolina Sisa" (CNMCIOSB-BS) y el Bloque de Organizaciones Campesinas e Indígenas del Norte Amazónico de Bolivia (BOCINAB).

“Pueblos Indígenas, Estados Plurinacionales y Derecho al Agua”, celebrado en la ciudad de Quito en marzo de 2008, los participantes de organizaciones indígenas de Ecuador, Bolivia, Perú, Argentina, Guatemala, Chile y Colombia concluyeron “que el concepto de Estado plurinacional es una propuesta política viable para nuestros países, que parte del reconocimiento de la diversidad de Nacionalidades, pueblos y culturas, de valorarlas y promoverlas y es una propuesta que busca alcanzar la unidad en la diversidad, generando relaciones interculturales que nos permitan construir un futuro común para todos”.

Por lo cual convinieron defender “la propuesta de Estado plurinacional porque es la manera más democrática de resolver los problemas que nuestros países arrastran históricamente, ya que es una nueva forma de organización política, económica, territorial, jurídica, cultural y administrativa del Estado, en un marco de democracia intercultural y directa, equidad y justicia económica” [Declaración final 2008].

De todo lo anterior se desprende que los pueblos indígenas en Latinoamérica no están interesados en la independencia, secesión o establecimiento de un Estado-nación propio. Lo que quieren es propiciar una *nueva forma de Estado* (al que llaman Estado plurinacional) en sus respectivos países, lo cual significa una *nueva forma de organización del Estado* y de su funcionamiento de modo plurinacional (en todos los aspectos: políticos, económicos, territoriales, jurídicos, culturales y administrativos, como señalan en la declaración mencionada) y dar origen a nuevas formas de relación social e intercultural basadas en el reconocimiento y respeto mutuo, la diversidad, la autonomía, la igualdad, la complementariedad, la solidaridad, la democracia participativa, etcétera. Buscan impulsar una solución no sólo a sus reivindicaciones particulares, sino también *para el conjunto de la sociedad* de sus propias naciones. En esto radica la aportación innovadora del movimiento indígena, activar una solución transformadora en beneficio de todos.

PROCESOS CONSTITUCIONALES

En la década de los años ochenta y noventa se desencadenó una oleada de reformas constitucionales y la promulgación de nuevas constituciones en Latinoamérica, en las cuales se reconocen derechos de los pueblos indígenas, como en las constituciones de Nicaragua (1987), Brasil (1988), Colombia (1991), México (1992), Paraguay (1992), Perú (1993), Argentina (1994), Bolivia (1995), Ecuador (1998) y Venezuela (1999) [González Guerra 1999].

Los derechos reconocidos y sus alcances varían según las condiciones históricas y sociopolíticas de cada país, y conforme a las fuerzas políticas

que logran reunir los pueblos indígenas en favor de sus derechos. Algunas de estas constituciones volvieron a modificarse años después, como veremos adelante.

En este trabajo nos ceñiremos a los derechos de autonomía. Pero antes, señalaremos dos características de este primer ciclo de reconocimiento constitucional. La primera es sobre derechos de tierras y territorios. Al respecto se observan dos tendencias generales: una es el acatamiento de derechos colectivos territoriales de los pueblos indígenas, como en las constituciones de Brasil, Bolivia, Colombia, Ecuador, Nicaragua y Venezuela, en la mayoría de las cuales se adoptan los derechos comprendidos en esta materia en el Convenio 169 de la OIT.² La otra, como los casos de México y Perú, procura cancelar conquistas alcanzadas por los pueblos indígenas en materia de reconocimiento de derechos agrarios especiales y revertir el sustrato comunitario de la territorialidad.

La segunda característica es la falta de reconocimiento de derechos políticos relativos a la libre determinación y autonomía (salvo en la constitución de Nicaragua). Un rasgo común de la mayoría de las constituciones es la desvinculación de los derechos territoriales del derecho a la autonomía de los pueblos indígenas. Al respecto, cabe señalar dos tipos de derechos territoriales en relación con los pueblos indígenas: el territorio como entidad autónoma y el territorio como posesión y propiedad colectiva.

Los países que han reconocido en sus constituciones los derechos autonómicos de los pueblos indígenas incluyen los dos tipos de territorio: las entidades territoriales autónomas y los derechos de propiedad colectiva de los territorios indígenas, como en Nicaragua y en Bolivia, en su constitución de 2009. En éstos los territorios de propiedad comunitaria o comunal pueden configurarse como entidades territoriales autónomas, pero también se han instituido otros ámbitos territoriales autónomos, como el municipal y regional, que permiten la articulación de los pueblos indígenas en espacios más amplios.

Este primer ensayo de reconocimiento constitucional de derechos indígenas lo pusieron a escrutinio las organizaciones indígenas. En México

² México fue el primer país de Latinoamérica que ratificó el Convenio 169 de la OIT en 1990, aunque ese hecho no significó un cambio en la situación de los indígenas; por el contrario, con la reforma neoliberal a la legislación agraria mexicana, en 1991, negaba los derechos contemplados en el convenio. Colombia ratificó el Convenio 169 en 1991; Bolivia, en 1991; Costa Rica, en 1993; Paraguay, en 1993; Perú, en 1994; Honduras, en 1995; Guatemala, en 1996; Ecuador, en 1998; Argentina, en 2000; Venezuela, en 2002; Brasil, en 2002 y Chile, en 2008.

los zapatistas reaccionaron en contra de la cancelación de los derechos agrarios y encabezaron el rechazo a la orientación culturalista de la reforma constitucional de 1992 y las exigencias indígenas de transformación de la Constitución para restituir los derechos agrarios y establecer los derechos territoriales y autonómicos de los pueblos, entre otros temas de alcance nacional. Las organizaciones de Bolivia y Ecuador desplegaron fuertes movilizaciones en favor de nuevas constituciones que dieran lugar a la fundación del Estado plurinacional y, como cimiento de éste, de la autonomía. En Chile —uno de los pocos países de Latinoamérica donde no se ha hecho un reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos indígenas— los mapuches desplegaron una enérgica lucha por sus territorios, su autodeterminación y autonomía.

Como resultado de esas movilizaciones, en México se hizo una reforma constitucional en 2001 en materia de derechos y cultura indígenas. En Ecuador y Bolivia se crearon nuevas constituciones, en 2008 y 2009, respectivamente, en las que destaca la definición del Estado plurinacional. Este proceso ha dado lugar a un segundo ciclo constitucional. En Chile, el Estado ratificó el Convenio 169 de la OIT en 2008 (fue de los últimos países en hacerlo), pero sin realizar, hasta hoy, ningún cambio constitucional relevante.

En México la reforma constitucional de 2001 reconoce el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación y a la autonomía. Ésta fue una conquista importante del EZLN y del movimiento indígena, el problema es que no fue acompañado del mandato para la creación del régimen de autonomía. En su lugar, la reforma constitucional establece derechos restringidos y transfiere a las legislaturas de las entidades federativas su reconocimiento y regulación; además, dispone de políticas gubernamentales de carácter heterónomas. Por esas razones, el EZLN y las organizaciones indígenas rechazaron la reforma por considerarla una burla y traición a los “Acuerdos de San Andrés” firmados por el gobierno federal y los zapatistas en 1996.

El ensayo mexicano muestra que no basta con el simple reconocimiento constitucional del derecho a la libre determinación y autonomía, se requiere instituir en la Constitución el ordenamiento de su realización: el régimen de autonomía que permita a los pueblos indígenas ejercerla efectivamente, lo cual implica cambios en la organización política del Estado y, de modo cada vez más evidente, la ruptura con el neoliberalismo.

En Bolivia las organizaciones indígenas articuladas en el llamado Pacto de Unidad lograron afianzar la idea de un pacto constituyente y que su propuesta de carta magna la asumieran la mayoría de los constituyentes. De modo que el diseño de la nueva constitución y del Estado plurinacional

boliviano es, en esencia, una obra del Pacto de Unidad. La nueva constitución política comprende tanto la regulación del régimen de autonomía de los pueblos y naciones indígenas como la regulación plurinacionalidad del Estado (de las instituciones y estructuras del Estado).

El modelo de Estado configurado en la constitución tiende a ser congruente con la calificación del Estado de “plurinacional comunitario” y con autonomía que hace la misma constitución. Cabe señalar que el texto original de la nueva constitución, ratificada por la Asamblea Constituyente en 2007, tenía una orientación más transformadora. El documento sufrió modificaciones antes de que fuera revalidado por los bolivianos en el referéndum aprobatorio.

Los cambios introducidos se debieron a que las oligarquías de los departamentos de la llamada “media luna” (Santa Cruz, Pando, Beni y Tarija) se rebelaron y el gobierno resolvió llegar a un acuerdo político con esas fuerzas para destrabar el proceso. De este acuerdo derivaron modificaciones importantes al texto de la carta magna sancionada por los constituyentes, los cuales consistieron en la eliminación de varias disposiciones y la introducción de procedimientos para la configuración de municipios y regiones autónomas indígena originaria campesina.³ No obstante, el Estado plurinacional que configura la Constitución boliviana —aprobada y vigente desde 2009— es una aportación innovadora, se ha convertido en un referente central en la reflexión política e intelectual en América Latina.

En Ecuador el movimiento indígena articulado principalmente en la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) logró, no sin dificultades, que la nueva Constitución de 2008 calificara al Estado de plurinacional e intercultural. Pero en Ecuador, el Estado plurinacional no tiene la misma trascendencia constitucional que en Bolivia porque, por

³ Entre los cambios pactados e introducidos al texto constitucional están que la conformación de una región autónoma no podrá “trascender límites departamentales”; si la conformación de una autonomía indígena originaria campesina “afectase límites municipales, deberá seguirse un procedimiento ante la Asamblea Legislativa Plurinacional para su aprobación”; de igual manera “para conformar una región indígena originaria campesina que afecte límites municipales deberá previamente seguirse un procedimiento ante la Asamblea Legislativa Plurinacional”. Estas modificaciones dificultaron el propósito de los pueblos indígenas de fundar una nueva delimitación territorial del país. Las nuevas entidades territoriales deberán hacerse en el marco de las divisiones territoriales preexistentes. Además, se introdujo una disposición que establece que las competencias de las regiones autónomas “deben ser conferidas por dos tercios de votos del total de los miembros del órgano deliberativo departamental” (art. 280.III). Esto contradice el precepto constitucional que establece que “las entidades territoriales autónomas no estarán subordinadas entre sí” (art. 276).

ejemplo, la Constitución ecuatoriana no reconoce claramente a los pueblos y nacionalidades indígenas como sujetos de derecho a la libre determinación y autonomía. Tampoco configura entidades territoriales autónomas para los pueblos y nacionalidades indígenas, y escasamente regula la estructura e institucionalidad del Estado en correspondencia con la plurinacionalidad e interculturalidad.

La Constitución ecuatoriana instituye dentro del marco del Estado unitario las “circunscripciones territoriales indígenas o afroecuatorinas”, y dispone que éstas se rijan por principios de interculturalidad y plurinacionalidad. Estas circunscripciones conforman un régimen de administración especial, donde los pueblos indígenas pueden ejercer un conjunto de derechos colectivos. Pero este sistema no favorece la creación de entidades *políticas* autónomas.

La diferencia entre entidades administrativas y entidades autónomas es crucial: la autonomía implica fundamentalmente una descentralización política o el traspaso de poder político, para que los pueblos cuenten con la capacidad política y de autogobierno no sólo en los asuntos de la vida colectiva de sus pueblos, sino también en los asuntos y decisiones del Estado.

En suma, el ensayo ecuatoriano muestra que no es suficiente con que la constitución califique al Estado de plurinacional, se requiere configurar el Estado plurinacional. ¿Qué significa entonces la conformación del Estado plurinacional desde el punto de vista de los indígenas bolivianos y ecuatorianos? De acuerdo con lo que ellos han declarado, transformar la totalidad del *Estado-nación* y estructurar un nuevo Estado, de forma que la organización (política, económica, jurídica, territorial, cultural, institucional y administrativa) y su funcionamiento sean plurinacional, intercultural y democrático.

El proyecto de Estado plurinacional planteado por los pueblos indígenas en Latinoamérica es un campo abierto, en proceso de experimentación, particularmente en Bolivia, y en construcción.

DERECHOS DE AUTONOMÍA

Para lograr este objetivo se requiere: 1) la creación de entidades territoriales autónomas como nuevos órdenes de gobierno —autónomos— en la organización territorial del Estado. Una condición del Estado plurinacional es que la organización territorial de éste sea plurinacional y funcione como articulador de la plurinacionalidad; 2) la configuración constitucional de entidades territoriales autónomas obliga a que éstas sean parte de la descentralización territorial del poder y de los recursos. La autonomía entraña descentralización, en el sentido de devolución política, administrativa y de recursos

económicos y fiscales que garantice el ejercicio del autogobierno y de las potestades otorgadas a cada una de las entidades autónomas; 3) el establecimiento de nuevas relaciones entre las entidades territoriales, en las que no exista subordinación de unas con respecto a las otras. También se buscan nuevas relaciones entre el gobierno central (o federal) y las unidades territoriales autónomas, basadas en el cogobierno y la coordinación y, 4) la disposición de nuevos principios que regirán la organización territorial y a las entidades territoriales.

La autonomía implica un espacio de realización: un territorio. Pero para que el territorio se configure como un ámbito donde los pueblos indígenas ejerzan sus derechos autonómicos (de autogobierno, jurisdicción, instituciones propias, territorialidad, derechos culturales, definición de su desarrollo económico, social y cultural, etc.), éste requiere instituirse como entidad territorial autónoma y como parte constitutiva de una nueva organización territorial del Estado. Asimismo, como la autonomía implica la devolución de competencias y facultades (de orden político, de justicia, jurisdiccional, cultural, económico, social, etc.), la creación jurídica de las entidades territoriales autónomas obliga constitucionalmente al Estado a transferirles poderes y funciones.

En esta sección expondremos cómo las constituciones de Nicaragua, Bolivia, Colombia, Ecuador, Panamá, Venezuela abordan las reivindicaciones de autonomía de los pueblos indígenas.⁴

Regiones autónomas

La Constitución Política de Nicaragua (de enero de 1987) establece un régimen de autonomía regional para el ejercicio de los derechos colectivos de los pueblos indígenas (miskitos, sumos y ramas) y comunidades étnicas (creoles, garífunas y mestizos) de la Costa Atlántica. El texto constitucional instituye un nuevo nivel de gobierno: las regiones autónomas, como parte de la nueva organización del territorio del Estado. Establece el principio

⁴ Cada constitución denomina a las colectividades indígenas de diferente manera. En la constitución de Colombia se les denomina indistintamente grupos étnicos y pueblos indígenas; en la de Bolivia, naciones y pueblos indígena originario campesinos; en la de Ecuador, pueblos y nacionalidades indígenas; en la de Nicaragua, pueblos indígenas y comunidades étnicas; en la de Panamá, comunidades indígenas; en la de Venezuela, pueblos y comunidades indígenas; en la de Brasil, indios y poblaciones indígenas.

general de que el territorio nacional se divide para su administración en “departamentos, Regiones Autónomas de la Costa Atlántica y municipios”.⁵

El Estatuto de Autonomía define el ámbito territorial de dos regiones: la Región Autónoma Atlántico Norte (RAAN), y la Región Autónoma Atlántico Sur (RAAS), que constituyen en conjunto aproximadamente la mitad del territorio nacional, con una población indígena muy reducida demográficamente. Esto último muestra que lo decisivo en la búsqueda de soluciones a las exigencias de autodeterminación y autonomía de los pueblos indígenas es eminentemente político y no demográfico.

El régimen de autonomía comprende tres niveles internos: la autonomía regional, municipal y comunal. La Ley 28 o “Estatuto de la Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua” establece: 1) el ámbito territorial de las dos Regiones Autónomas; 2) los órganos de gobierno regional; 3) las atribuciones, facultades y competencias de las regiones autónomas y de las autoridades regionales; 4) la autonomía de los municipios y de las comunidades comprendidas dentro de la jurisdicción territorial de cada región autónoma; 5) la asignación de recursos públicos a los entes autónomos y, 6) los derechos culturales, educativos, etc., de los pueblos indígenas y comunidades étnicas, entre otras disposiciones fundamentales.

Autonomía indígena originaria campesina

La Constitución de Bolivia de 2009 instituye una nueva estructura y organización territorial del Estado⁶ basada en un régimen de autonomía para todas las entidades territoriales del país, la cual comprende cuatro niveles o pisos autonómicos (en principio, con igual rango constitucional y no subordinados unos a otros): la autonomía departamental, la autonomía regional, la autonomía municipal y la autonomía indígena originaria

⁵ La constitución incluye dos artículos que son los principales fundamentos del régimen de autonomía: en el artículo 180 se indican los derechos de las comunidades de la Costa Atlántica, y el artículo 181 establece que “el Estado organizará por medio de una ley, el régimen de autonomía en las regiones donde habitan las Comunidades de la Costa Atlántica para el ejercicio de sus derechos”. La norma a la que hace mención es la Ley 28 o Estatuto de Autonomía (aprobado por la Asamblea Legislativa en octubre de 1987). En 1995 se reformó la constitución, afirmando el régimen de autonomía. La constitución establece el pluralismo étnico como uno de los principios de la nación nicaragüense (art. 5) y que el “pueblo de Nicaragua es de naturaleza multiétnica” (art.8), pero no define al Estado de pluriétnico.

⁶ Además de las disposiciones constitucionales sobre el régimen de autonomía se aprobó la Ley Marco de Autonomías y Descentralización (o Ley no. 031) del 19 de julio de 2010.

campesina.⁷ Esta última engloba tres niveles simultáneos: la autonomía de los territorios, de los municipios y de las regiones indígenas originarias campesinas. Las regiones autónomas indígenas se conformarían con la agregación de municipios o autonomías indígena originaria campesinas.

En Bolivia todas las entidades autónomas poseen *relevancia* constitucional, pues la carta magna se refiere a: 1) los procedimientos para la configuración de las entidades territoriales autónomas; 2) la existencia de sus órganos de gobierno autónomo; 3) sus funciones, competencias y organización y, 4) la potestad de los órganos deliberativos de las entidades autónomas para elaborar sus respectivos estatutos de autonomía.

Asimismo, establece un conjunto de principios y disposiciones que consagra para los pueblos y naciones indígenas originarios campesinos un régimen de autonomía distinto de las demás entidades territoriales autónomas del país, debido a que responden a justificaciones de diferente orden. Las autonomías indígenas atienden constitucionalmente al ejercicio de la libre determinación y a la voluntad de autogobierno de las naciones y los pueblos indígena originario campesinos.

Entidades territoriales indígenas y resguardos

La Constitución colombiana, adoptada en 1991,⁸ dispone una nueva organización territorial del país, conformada por las entidades territoriales de departamentos, distritos, municipios y *territorios indígenas* (art. 286). Las entidades territoriales indígenas disfrutarían de las disposiciones generales atribuidas a todas las entidades territoriales,⁹ además de que constituirían un régimen especial. En tanto régimen especial, la Constitución establece que su estructuración “se hará con sujeción a lo dispuesto en la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial (LOOT), y su delimitación se hará por el

⁷ La Constitución boliviana establece en el artículo 2, dentro de las bases fundamentales del Estado, garantizar el derecho a la libre determinación de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos. Y respecto a la “Estructura y organización territorial del Estado” regula la autonomía indígena originaria campesina (artículos 289 al 296), así como sus competencias (artículos 297 al 305).

⁸ La constitución de Colombia (1991) establece que “el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana” (artículo 7).

⁹ La constitución precisa que las entidades territoriales “gozan de autonomía para la gestión de sus intereses”, y establece que tendrán los siguientes derechos: “1. Gobernarse por autoridades propias. 2. Ejercer las competencias que les correspondan. 3. Administrar los recursos y establecer tributos necesarios para el cumplimiento de sus funciones. 4. Participar en las rentas nacionales” (art. 287).

Gobierno Nacional, con participación de los representantes de las comunidades indígenas, previo concepto de la Comisión de Ordenamiento Territorial” (art. 329). Por tanto, la creación de las Entidades Territoriales Indígenas está sujeta a una ley orgánica (la LOT), la cual no se ha expedido. En consecuencia no se han conformado las ETI.

Sin embargo, en la Constitución se introdujeron varias disposiciones para que los pueblos indígenas disfruten de ciertos derechos colectivos en sus territorios (comunidades y resguardos) mientras se expide la ley.¹⁰ De hecho, la constitución establece tres categorías de territorios para los pueblos indígenas: las entidades territoriales indígenas, los territorios indígenas o resguardos, y los resguardos con rango de municipio para efectos fiscales.¹¹

Los territorios indígenas o resguardos pueden ejercer un conjunto de derechos y funciones sin necesidad de constituirse en entidades territoriales, por lo que no dependen de la expedición de la LOT. De acuerdo con la Constitución, los territorios indígenas “estarán gobernados por consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades”, los cuales podrán ejercer funciones administrativas dentro de su territorio (enumerados en el artículo 330), además de las funciones jurisdiccionales (artículo 246).

La diferencia entre los territorios indígenas y las entidades territoriales indígenas consiste fundamentalmente en que estas últimas formarían parte de la división territorial del Estado y, en tal virtud, tendrían los derechos y las competencias que la Constitución asigna a las entidades territoriales, además de los derechos, funciones y competencias especiales (jurisdiccionales y de gobierno) para el sostenimiento de la identidad y cultura de los pueblos indígenas. En cambio, los territorios indígenas no son parte de la división territorial del Estado y no pueden gozar de los mismos poderes y capacidades que las entidades.

Constitucionalmente, ninguna de las entidades territoriales del país (departamentos, distritos, municipios y entidades territoriales indígenas)

¹⁰ En el artículo transitorio 56 de la constitución dice que “mientras se expida la ley a que se refiere el artículo 329, el Gobierno podrá dictar las normas fiscales necesarias y las demás relativas al funcionamiento de los territorios indígenas y su coordinación con las demás entidades territoriales”. En este marco, el gobierno expidió una ley-decreto en 1993 que permite la creación de asociaciones de cabildos o autoridades indígenas para determinadas acciones (proyectos de salud, educación, vivienda y de “carácter industrial y comercial”) reguladas por la misma ley (Ley núm. 1088 de 1993).

¹¹ Corte Constitucional, Sentencia T-257/93, 30-VI-93, M.P., doctor Alejandro Martínez Caballero, en Roldán Ortega y Gómez Vargas, 1994: 46, nota 13.

tiene autonomía política, por lo que, en rigor, no son entidades autónomas. Asimismo, la Constitución colombiana instituye un régimen especial tanto para las entidades territoriales indígenas como para los territorios o resguardos indígenas. Éste no configura un sistema de autonomía, lo cual significa que los territorios y resguardos indígenas no constituyen entes políticos autónomos. De ahí que toda acción de los pueblos indígenas encaminada a afirmar la autonomía de sus gobiernos y territorios sea constantemente afectada por el gobierno nacional y otros órdenes de gobierno (departamental, distrital y municipal).

Circunscripciones territoriales indígenas y pluriculturales

La Constitución de Ecuador de 2008 establece una nueva organización territorial del Estado en regiones, provincias, cantones y parroquias rurales,¹² y dispone tratamientos diferentes para realidades territoriales distintas. Para esto último instituye dos tipos de regímenes de gobierno: uno de “gobiernos autónomos descentralizados” para las regiones, provincias, cantones y parroquias rurales, y “regímenes especiales” en los territorios con características “ambientales, étnico-culturales o de población”, como son los distritos metropolitanos, la provincia de los Galápagos, las circunscripciones territoriales indígenas y pluriculturales y el territorio de las provincias amazónicas. La trascendencia jurídico-constitucional de estas categorías es diferente.

Respecto a las Circunscripciones Territoriales Indígenas y pluriculturales, la Constitución (art. 257) establece que en las “parroquias, cantones o provincias conformadas mayoritariamente por comunidades, pueblos o nacionalidades indígenas, afroecuatorianos, montubios o ancestrales” podrán instaurar circunscripciones territoriales indígenas o afroecuatorianas y adoptar el régimen de administración especial, lo cual significa que además de “que ejercerán las competencias del gobierno territorial autónomo correspondiente” (parroquias, cantones o provincias), “se regirán por principios de interculturalidad, plurinacionalidad y de acuerdo con los derechos colectivos”. También considera que “dos o más circunscripciones administradas por gobiernos territoriales indígenas o pluriculturales podrán integrarse y conformar una nueva circunscripción”, transfiriendo a

¹² También prevé la posibilidad de que se puedan formar mancomunidades con la agrupación de dos o más regiones, provincias, cantones o parroquias contiguas, con la finalidad de mejorar la gestión de sus competencias y favorecer sus procesos de integración. Su creación, estructura y administración serán reguladas por la ley (artículo 243 de la Constitución).

una ley el establecimiento “de las normas de conformación, funcionamiento y competencias de estas circunscripciones”.¹³

La Constitución ecuatoriana sólo califica a las regiones y a los distritos metropolitanos de autónomos y los dota de potestades estatutarias. En cambio, los territorios bajo “régimen de administración especial”, definidos para los pueblos indígenas y regiones ecológicas (como la provincia de los Galápagos, las circunscripciones territoriales indígenas y pluriculturales y el territorio de las provincias amazónicas), no tienen potestad estatutaria, no son calificados de autónomos y sus funciones y atribuciones están limitadas en la propia Constitución, así como por leyes generales y particulares del país.

Comarcas y reservas

Las legislaciones de Panamá y de Costa Rica establecen comarcas o reservas indígenas. En Panamá —a raíz del levantamiento de los indígenas kunas de San Blas y su declaración de constituirse en la República del Tule en 1925— el gobierno dictó varias leyes y decretos en la década de los años treinta que crearon algunas reservas y comarcas indígenas,¹⁴ sin generalizarse a todos los grupos indígenas del país. Con el tiempo se han creado otras comarcas.

Las comarcas son concebidas básicamente como una forma de propiedad territorial de los pueblos indígenas con protecciones especiales. Las leyes de comarcas o reservas reconocen la estructura de gobierno indígena, pero ésta no goza legalmente de potestades autonómicas sobre su respectiva comarca o reserva; el territorio está sujeto a una autoridad administrativa que depende del Ejecutivo nacional.

La Ley 16 de 1953, por la cual se organiza la comarca kuna de San Blas, expresa tal orientación, reconoce la existencia del Congreso General Kuna

¹³ Pero en ningún caso se trata de una entidad distinta a las parroquias, cantones o provincias. El Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización (COOTAD) asienta que el objetivo de la fusión de circunscripciones es el “de ir reconstruyendo los territorios ancestrales” (art. 96 del COOTAD), pero “siempre en el marco de la organización político administrativa” instituida en la Constitución. En este mismo sentido, el COOTAD establece que en las circunscripciones “habrá un gobierno autónomo descentralizado que corresponderá al nivel provincial, cantonal o parroquial, según sea la circunscripción territorial en la que se hayan constituido” (art. 98 del COOTAD).

¹⁴ La Ley 18 de 1934 creó las reservas indígenas ngobe de Cricamola, Cusapín y Bluefield, y la reserva kuna de Alto Bayano. La Ley 20 de 1938 instituyó las comarcas de Barú y San Blas.

y de los Congresos de pueblos y tribus, y les atribuye “jurisdicción en los asuntos concernientes a infracciones legales, exceptuando lo referente a la aplicación de las leyes penales” (art.12); también reconoce otras autoridades indígenas kuna.¹⁵ La ley no atribuye a las autoridades indígenas las potestades para gobernar y administrar la comarca, pues otorga a un intendente “la autoridad administrativa superior” de ésta, la cual estaría sujeto al Ejecutivo nacional.

Dicho enfoque, que reconoce derechos territoriales y excluye los derechos autonómicos, se afirma en la Constitución panameña de 1972, así como en la reforma constitucional de 2004. Aquélla introduce los derechos territoriales indígenas en el capítulo sobre régimen agrario. En este marco, establece el deber del Estado de garantizar a “las comunidades indígenas la reserva de las tierras necesarias y la propiedad colectiva de la misma para el logro de su bienestar económico y social” (art. 123 de la Constitución de 1972).¹⁶

La Constitución no considera a las comarcas indígenas en la división político territorial del Estado (dividida en provincias, distritos y corregimientos); tampoco las menciona en los capítulos referidos a los regímenes municipal, provincial y de representantes de corregimientos. La Constitución panameña (de 1972 y las sucesivas reformas constitucionales que se han efectuado, incluyendo la de 2004) descarta el reconocimiento de las comarcas como entidades políticas y como órdenes de gobierno en la organización del país. Como ya se mencionó, las comarcas están comprendidas solamente en el régimen agrario.

Esta orientación se afirma en las pocas comarcas creadas después de la Constitución de 1972, como son la Comarca Emberá-Wounaan, organizada por la Ley 22 de 1983; la Reserva Kuna de Madungandi, por la Ley 24 de 1996, y la comarca Ngöbe-Buglé por otra ley de 1997.¹⁷ La ley que crea la Comarca Emberá-Wounaan la subdivide en distritos y corregimientos, reconoce a distintas autoridades indígenas y organismos (“de expresión y decisión”) propios del pueblo Emberá Wounaan, y adjudica la

¹⁵ La ley señala en el artículo 11 que “habrá en la Comarca de San Blas tres Sáhilas principales, los que residirán en Tubualá, Ustupu y Narganá, tendrán como jurisdicción las que tradicionalmente ejercen sobre sus respectivas tribus. Las facultades de los tres Caciques Principales y de los Sáhilas de islas y pueblos serán determinadas en la Carta Orgánica de la Comunidad”.

¹⁶ La reforma constitucional de 2004 ratifica este precepto, pero en el artículo 127.

¹⁷ Cada comarca es creada por una ley particular, en la cual se especifica la demarcación territorial del área comarcal, su estructura administrativa y los fines económicos y sociales de la misma.

administración comarcal a “un jefe” que se denomina gobernador comarcal, “cuyo nombramiento y remoción hará el Órgano Ejecutivo, y quien será un representante en la Comarca” (art. 14). El reconocimiento del territorio y de la diversidad de autoridades e instituciones de los emberá-wounaan es de suma importancia, pero la comarca y las autoridades del pueblo no alcanzan el rango autonómico al asignar al órgano ejecutivo del país el poder de nombramiento y remoción del “gobernador comarcal”.

Legalmente el objetivo del sistema de reservas y comarcas de Panamá —y también de Costa Rica—¹⁸ es resguardar ciertos territorios para los indígenas, pero ello no incluye derechos autonómicos. Se reconoce la existencia de autoridades indígenas para el gobierno de sus propios asuntos, pero esto no se acompaña del otorgamiento de potestades políticas, por lo cual difícilmente pueden constituir gobiernos autónomos dentro del ordenamiento territorial del país.

Esta carencia de poder político dificulta el control de los indígenas sobre sus territorios. Por tanto, se debe considerar que pese al intento de los pueblos indígenas por gobernar autónomamente sus comarcas, el ordenamiento jurídico y político nacional no se los permite efectivamente.¹⁹ No es casual que en la actualidad los pueblos indígenas de Panamá reivindiquen un régimen de autonomía [Jordán Ramos 2010].

Municipios indígenas y comunas

En el marco del proceso sociopolítico bolivariano de Venezuela se ha creado una legislación sobre derechos de los pueblos indígenas. En primer lugar figuran los derechos reconocidos en la carta magna y en la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas de Venezuela (2005), la cual crea la figura de municipios indígenas, para ello establece que “la forma de gobierno y administración de los municipios indígenas responderá a las características socioculturales, políticas, económicas y al derecho y costumbres propias de estos pueblos y comunidades” (art. 72). En congruencia con lo anterior, dispone que los requisitos de postulación y el procedimiento de la elección de las autoridades municipales indígenas se basen en los usos y

¹⁸ La legislación de Costa Rica crea reservas indígenas restringidas al ámbito de cada comunidad indígena.

¹⁹ La falta de claridad de lo que constituye un régimen de autonomía ha llevado a algunos antropólogos a sostener que con el sistema de reservas o comunas, los pueblos indígenas de Panamá han adquirido la autonomía. El marco jurídico-político del país no permite sustentar tal aseveración.

costumbres de los pueblos y comunidades indígenas. Estos municipios se regirán por una ley específica y por las normas que dicte el Consejo Nacional Electoral (art. 73).

En segundo término, la legislación venezolana reconoce a los pueblos y comunidades indígenas derechos sobre la propiedad colectiva de su “hábitat y tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan”, así como “jurisdicción especial” dentro de su hábitat y tierras.²⁰ Pero el reconocimiento de autoridades, instituciones, normas y procedimientos de justicia indígena supondría una delimitación del ámbito territorial de jurisdicción indígena, y el término “hábitat” es muy ambiguo. La Constitución venezolana no reconoce explícitamente el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas ni instituye entidades territoriales autónomas.²¹

Por último, en el proceso sociopolítico de Venezuela se ha planteado la necesidad de “transformar el Estado burgués y burocrático en un nuevo Estado popular y comunal” [Álvarez R. 2010]. Con este propósito la Asamblea Nacional de la República Bolivariana de Venezuela emitió en diciembre de 2010 la Ley Orgánica de las Comunas, la cual instituye a la comuna como la base del poder popular y de la organización del “Estado comunal”. La comuna es una nueva institucionalidad político-administrativa territorial que tiene como finalidad organizar y empoderar al pueblo, mediante el autogobierno de todos los ciudadanos venezolanos, incluidos los pueblos indígenas.²² Para

²⁰ El artículo 260 constitucional establece que “las autoridades legítimas de los pueblos indígenas podrán aplicar en su hábitat instancias de justicia con base en sus tradiciones ancestrales y que sólo afecten a sus integrantes, según sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a esta Constitución, a la ley y al orden público. La ley determinará la forma de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional”. La Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas incorpora en el “Título VII. De la Administración de Justicia” dos capítulos: uno sobre la Jurisdicción Especial Indígena, en el que establece, entre otras cuestiones relevantes, la competencia de la jurisdicción especial indígena, y otro capítulo sobre los derechos de los pueblos y comunidades indígenas y sus integrantes ante la jurisdicción ordinaria.

²¹ La Constitución Bolivariana de Venezuela reconoce a los indígenas como pueblos, pero deja claro que “el término pueblo no podrá interpretarse en esta Constitución en el sentido que se le da en el derecho internacional” (artículo 126, 2º párrafo). Esta restricción (establecida en los mismos términos que en el Convenio 169 de la OIT) significa que no reconoce el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas.

²² La ley define la comuna en el artículo 5 de la siguiente manera: “Es un espacio socialista que, como entidad local, es definida por la integración de comunidades vecinas con una memoria histórica compartida, rasgos culturales, usos y costumbres, que se reconocen en el territorio que ocupan y en las actividades productivas que le sirven de sustento, y sobre el cual ejercen los principios de soberanía y participación

ello, la ley regula la configuración, organización y funcionamiento de las comunas; cada una estaría conformada por un parlamento comunal, un consejo ejecutivo, un consejo de planificación comunal, un consejo de economía comunal, un banco de la comuna, un consejo de controlaría comunal y comités de gestión.²³ También crea una jurisdicción especial comunal y establece un “sistema de agregación comunal”. La ley dispone que la república, los estados y municipios “transferirán a las comunas y a los sistemas de agregación que de ésta surjan, funciones de gestión, administración, control de servicios y ejecución de obras” (art. 64).

Esta propuesta es un intento de construcción de una sociedad participativa y deliberativa con capacidad de decisión en materia económica y social, fundamentalmente. Se han creado comunas en territorios de los pueblos indígenas, lo cual muestra el intento de adaptación de éstas a la diversidad sociocultural del país,²⁴ aunque las normas que regulan las comunas y el Estado comunal se enriquecerían con la incorporación de una perspectiva pluriétnica, que implique pluralidad sociocultural, político-territoriales y de gobierno de los pueblos indígenas.

Comunidades indígenas

En México la reforma constitucional de 2001 establece un conjunto de derechos de los pueblos indígenas sin los medios para su realización, pues transfiere a las constituciones y leyes de las entidades federativas establecer el reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas; el reconocimiento y regulación de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas, enumerados en la Constitución (artículo 2, apartado A); el establecimiento de las características de libre determinación y autonomía que mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas en

protagónica como expresión del Poder Popular, en coordinación con un régimen de producción social y el modo de desarrollo endógeno y sustentable, contemplado en el Plan de Desarrollo Económico y Social de la Nación”.

²³ En el artículo 31, relativo a los comités de gestión, se agrega que “Las comunas que se conformen en los pueblos y comunidades indígenas, atendiendo a sus culturas, prácticas tradicionales y necesidades colectivas, podrán crear, además de los comités de gestión establecida en este artículo, los siguientes: a. comité de ambiente y ordenación de la tierra; b. comité de medicina indígena; c. comité de educación propia, educación intercultural bilingüe e idiomas indígenas.”

²⁴ De hecho, la ley menciona la diversidad cultural entre los principios y valores que rigen a las comunas (artículo 5).

cada entidad, y las normas para el reconocimiento de las comunidades indígenas como entidades de interés público.

Las leyes adoptadas en las entidades federativas sólo reconocen a las comunidades indígenas y su existencia dentro de los municipios (en tanto agrupaciones submunicipales), pero no son reconocidas como comunidades autónomas. Además se violentó el derecho de los pueblos indígenas de cada entidad a decidir, participar o ser consultados sobre las leyes que sean directamente de su interés, por lo cual no pudieron expresar sus aspiraciones como especifica la Constitución. La reforma no ha implicado modificación alguna de la organización territorial del Estado.

La pobreza de las disposiciones de la reforma constitucional contrasta con la riqueza del proyecto autonómico elaborado por las organizaciones indígenas que participaron en la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) y que en parte asumió el EZLN durante el diálogo de San Andrés (1995-1996). La propuesta de autonomía consistía, a grandes rasgos, en establecer en la Constitución el régimen de autonomía con sus características básicas y las vías de acceso a la misma.

De acuerdo como lo plantearon los indígenas, debía establecerse un sistema que dejara a la libre determinación de sus pueblos la definición de las escalas de autonomía a la que quisieran acceder, para lo cual tales ámbitos debían disponerse en la Constitución como opciones. Estas escalas eran la comunal, municipal y regional, cada una de ellas reconocida como entidades autónomas. Debían acompañarse con la creación de un nivel adicional de gobierno en la organización político territorial del Estado mexicano (aunado con la federación, los estados y municipios); los indígenas propusieron la creación de un cuarto nivel de gobierno: las regiones autónomas. En consecuencia, la autonomía en cualquiera de sus escalas implicaba la disposición en la Carta Magna de las siguientes características: la base territorial de las entidades autónomas, los órganos de gobierno de las entidades autónomas y las competencias, funciones y recursos que les serían reconocidos y transferidos [Sánchez 1999].

CONCLUSIONES

Desde la década de los años ochenta las organizaciones indígenas en Latinoamérica han desarrollado, ampliado y enriquecido el contenido de sus reivindicaciones. La lucha por el reconocimiento y el ejercicio efectivo de los derechos de sus pueblos, en especial, de su derecho político a la autodeterminación, en clave colectiva, ha sido ardua. En este esfuerzo, las organizaciones indígenas han expuesto su decisión de ejercer su derecho a la libre

determinación por medio de un régimen de autonomía en el marco de necesarias transformaciones de la Constitución y del Estado de sus respectivos países.

Este planteamiento colocaba la solución a los reclamos indígenas en la esfera *nacional*, en el entendido de que si no cambiaba el país en su conjunto no se modificaría su situación de exclusión, opresión y heteronomía. Las organizaciones indígenas de Bolivia y Ecuador han enriquecido el proyecto de los pueblos, naciones y nacionalidades indígenas con la idea del *Estado plurinacional*. En este caso, el acento se ubica en la necesidad de cambiar la naturaleza del Estado para dar origen a uno cuya organización y funcionamiento sea plurinacional, democrático (con la incorporación de nuevos mecanismos participativos) y con autonomías. Es un proyecto de transformación que incluye a toda la sociedad.

El Estado plurinacional sería el medio para la descolonización de las instituciones y de las relaciones sociales e interculturales, para la afirmación de la autonomía de los pueblos indígenas y la creación de las condiciones materiales para el “buen vivir” de todos. En suma, el Estado plurinacional ha abierto un nuevo horizonte político e intelectual. Hoy Bolivia es el centro más potente de experimentación de este proyecto.

En la década de los ochenta —como producto de las luchas indígenas y de su articulación con otras fuerzas sociopolíticas de sus respectivos países que buscaban cambios nacionales— comenzó un proceso de reformas constitucionales y de creación de nuevas constituciones en algunos Estados de Latinoamérica, en los que destaca el reconocimiento de la diversidad socio-cultural de las naciones y de derechos colectivos de los pueblos indígenas. Los alcances de las modificaciones constitucionales y de los derechos reconocidos variaron en cada país. En México, Ecuador y Bolivia se volvieron a hacer modificaciones constitucionales en la primera década del siglo XXI. En este trabajo expusimos las diversas formas adoptadas por las constituciones de Nicaragua, Bolivia, Colombia, Ecuador, Panamá, Venezuela y México para responder al reclamo de autonomía de los pueblos indígenas. La cuestión clave en nuestro análisis fue observar si las constituciones dieron origen a una nueva organización territorial del poder del Estado con el fin de instituir entidades territoriales autónomas, como nuevos órdenes de gobierno —gobiernos autónomos— que garantizaran a los pueblos, naciones o nacionalidades indígenas su capacidad de autogobierno.

Las constituciones de Nicaragua, Bolivia y Colombia crearon un nuevo ámbito territorial para los pueblos indígenas en la organización territorial del Estado: las Regiones Autónomas en Nicaragua, la Autonomía Indígena Originaria Campesina en Bolivia y las Entidades Territoriales Indígenas en

Colombia. Pero sólo las entidades territoriales instituidas en Nicaragua y Bolivia se conforman constitucionalmente como *entidades autónomas*. Las constituciones de Ecuador, Venezuela, Panamá y México no crean entidades autónomas para los pueblos indígenas en la organización territorial del Estado. Hay diferencias importantes en los alcances de los derechos de los pueblos indígenas y de las normas establecidas en el marco jurídico de estos últimos países.

La Constitución de Ecuador establece un régimen especial para las circunscripciones territoriales indígenas, las que podrán instituirse en “el marco de la organización político administrativa” del Estado. Las circunscripciones no constituyen un nivel de gobierno adicional en la organización territorial del Estado ni constituyen entidades autónomas. En Venezuela, la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (2005), que deriva de los derechos establecidos en la Constitución, creó la figura de “municipios indígenas” pero éstos no se instituyen en municipios autónomos, y la ley de comunas perfila un proceso hacia la configuración de una nueva forma de organización del Estado, orientada hacia el empoderamiento social y popular, en el cual se advierte la ausencia de un claro enfoque pluriétnico. En Panamá, las comarcas o reservas indígenas no son consideradas como parte de la organización político territorial del Estado ni se constituyen como entidades autónomas.

En México, la Constitución no precisa el ámbito de ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas establecidos. Debido a que la Carta Magna no crea una entidad territorial autónoma, las legislaturas de las entidades federativas asumen que es la comunidad indígena el sujeto de los derechos constitucionales, pero sin atribuirle capacidad de autogobierno; nulificaron el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas y su derecho a la libre determinación y a ejercerlo en un marco de autonomía.

En suma, las experiencias constitucionales en estos países y los argumentos esgrimidos de los pueblos indígenas nos permiten clarificar los problemas y los retos, así como los cambios imprescindibles para la fundación del Estado plurinacional y el ejercicio efectivo de los derechos de los pueblos indígenas, en especial su *derecho político* a la autodeterminación en clave *colectiva*.

REFERENCIAS

Álvarez R., Víctor

2010 *Del Estado burocrático al Estado comunal: La transición al socialismo de la Revolución Bolivariana*. Centro Internacional Miranda. Caracas.

CCRI-CG del EZLN

1995 *III Declaración de la Selva Lacandona*, ms. México.

Declaración Final

2008 Encuentro Internacional "Pueblos Indígenas, Estados Plurinacionales y Derecho en al Agua". <www.nacionmulticultural.unam.mx/mezinal/docs/4078.pdf>. Consultado el 4 de octubre de 2015.

Declaración de Quito

1990 Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios "Declaración de Quito", en *Servicio Mensual de Información y Documentación*, separata (130), ALAI Quito.

Díaz-Polanco, Héctor

1998 *La rebelión zapatista y la autonomía*. Siglo Veintiuno Editores. México.

2006 *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indígenas*. Siglo Veintiuno Editores. México.

González Guerra, Gisela (comp.)

1999 *Derechos de los pueblos indígenas. Legislación en América Latina*. Comisión Nacional de Derechos Humanos. México.

González Pérez, Miguel

1997 *Gobiernos pluriétnicos: La constitución de las regiones autónomas en Nicaragua. Estudio sobre el Estado nacional y el proceso de autonomía regional en la Costa Atlántica-Caribe*. URACCAN/ Plaza y Valdés. México.

Jordán Ramos, Osvaldo

2010 "Entré durante el día y salí por la noche": relaciones de poder, ambiente y pueblos indígenas en un Panamá globalizado, en *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Miguel González, Araceli Burguete Cal y Mayor *et al.* (coord.). FLACSO/GTZIWGIA-/CIESAS/UNICH. Quito.

El Pacto de Unidad

2010 *El Pacto de Unidad y el proceso de construcción de una propuesta de Constitución Política del Estado, Sistematización de la experiencia*. La Paz.

Rojas, José María

2000 Ocupación y recuperación de los territorios indígenas en Colombia. *Análisis Político*, (41): <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/colombia/>

assets/own/analisis%20politico%2041.pdf>. Consultado en septiembre de 2015]

Roldán Ortega, Roque y John Harold Gómez Vargas (compil.)

1994 *Fuero indígena colombiano*. Ministerio de Gobierno-Dirección General de Asuntos Indígenas. Bogotá.

Ruiz, Margarito Xib y Araceli Burguete

1996 Los pueblos indígenas y la refundación del Estado, en *La autonomía de los pueblos indígenas*. Cámara de Diputados-Grupo Parlamentario del PRD-LVI Legislatura. México.

Sánchez, Consuelo

1999 *Los pueblos indígenas: Del indigenismo a la autonomía*. Siglo Veintiuno Editores. México.

Recepción: 1 de diciembre de 2014.

Aprobación: 25 de septiembre de 2015.

Hacia una conciliación entre la Iglesia católica y el Estado: el Arzobispado de México y el Departamento del Distrito Federal después del sismo de 1985

Andrea Mutolo*

Academia de Historia y Sociedad Contemporánea
Universidad Autónoma de la Ciudad de México

RESUMEN: *Este artículo profundiza el papel que tuvo el Arzobispado de México en la reconstrucción después del sismo de 1985. En particular nos enfocaremos en las relaciones que se crearon con el gobierno federal y con el Departamento del Distrito Federal (DDF). El trabajo de reconstrucción que impulsó el gobierno local y federal, con el significativo respaldo de la Iglesia católica, representa un importante antecedente que permite en el sexenio salinista la reforma constitucional de 1992.*

PALABRAS CLAVE: *sismo de 1985, Ciudad de México, Arzobispado de México, Iglesia católica, Estado.*

Towards a reconciliation between the Catholic Church and the State:
the Archbishopric of Mexico and the
Federal District after the 1985 earthquake

ABSTRACT: *This article explores the role played by the Archbishopric of Mexico during the reconstruction carried out in the aftermath of the 1985 earthquake. In particular, we focus on the relationships that were created between the Federal Government and the local Mexico City Government (DDF). The reconstruction work carried out jointly by the local Mexico City Government and the Federal Government, with significant support from the Catholic Church, represents an important precedent that allowed the administration of the Salinas government to carry out the constitutional reform of 1992.*

KEYWORDS: *1985 earthquake, Mexico City, Archbishopric of Mexico, Catholic Church, State.*

* andreamutolo@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Los sismos del 19 y del 20 de septiembre de 1985 en la Ciudad de México no sólo produjeron muerte y destrucción, además generaron una transformación radical de la estructura política y urbana de la capital. “El recorrido por las áreas del desastre tenía un efecto depresivo. La metrópoli ofrecía la imagen de una ciudad bombardeada: escombros prácticamente en cada cuadra de la delegación Cuauhtémoc, edificios caídos total y parcialmente” [Musacchio 1986: 21].

Pero la destrucción no es el único cambio, a mi parecer, el terremoto de 1985 no sólo sacudió la tierra, sino también a la sociedad, ésta emerge con más visibilidad donde están los problemas, de alguna forma todo se mueve y es posible identificar dificultades vinculadas a la corrupción y al autoritarismo de la estructura de gobierno.¹

El cambio es muy amplio, muchas investigaciones se dirigen hacia el desarrollo y surgimiento de un extenso movimiento de protesta que parcialmente confluye en la fundación del PRD (Partido de la Revolución Democrática) en 1989.² También se da una aceleración en el interior, un proceso de transformación en la estructura urbana: abandono de las áreas céntricas y desplazamiento hacia colonias y delegaciones periféricas.

En realidad, urbanísticamente hablando, esta transformación es dúplice: por un lado se genera un incremento en el proceso de desplazamiento desde el centro de la ciudad (zona seriamente dañada) hacia las periferias y, por otro, un cambio y liberalización en el mercado inmobiliario con una política gubernamental de expropiación que desemboca en la desaparición de las rentas congeladas [Hidalgo y Janoschka 2014]. Esto lo lleva a cabo una institución dependiente del Distrito Federal que surge *ex novo* después del sismo: el Programa de Renovación Habitacional Popular en la Ciudad de México.

¹ El vínculo entre el terremoto de 1985 y el sobresaliente papel de los capitalinos está presente en varios trabajos de difusión, como los escritos de dos intelectuales muy reconocidos en México: Carlos Monsiváis y Elena Poniatowska, que harán énfasis en el despertar de la sociedad civil capitalina, que reacciona, se organiza y enfrenta la emergencia y entra sucesivamente en una etapa de reconstrucción.

² El supuesto fraude en la elección presidencial de 1988 convence a muchas fuerzas, sobre todo de izquierda, para fundar en 1989 un nuevo partido político (PRD) en oposición al gobierno.

Los movimientos sociales que surgen o se desarrollan después del sismo por el cambio urbano son temáticas que ya se han investigado.³ En este rompecabezas hay todavía una pieza importante que no ha sido explorada, más que encajarse en la creación de movimiento político crítico hacia el priismo, produce una cercanía con el gobierno mexicano: la Iglesia católica, en particular del Arzobispado de México.

Nuestra hipótesis es que el sismo de 1985 generó un cambio radical en las relaciones entre Iglesia católica y gobierno. Esta transformación produce un fuerte acercamiento que confluyó con la reforma constitucional de 1992. Actualmente no hay estudios enfocados en ese proceso que arrancó con el sismo. El historiador José Miguel Romero de Solís, al referirse al terremoto de 1985, precisa: “Ante la ineficacia oficial para responder en forma inmediata a la tragedia la sociedad civil se organiza... También la jerarquía eclesiástica y grupos cristianos, a lo largo y ancho de México, de una u otra manera participan de esta sensibilidad” [Romero de Solís 2006: 535-536].

No se ha analizado todavía el papel de los principales actores de la Iglesia católica que desempeñaron una tarea en este acercamiento, y como hemos subrayado, las investigaciones se han dirigido hacia los movimientos político-sociales o hacia la historia de la ciudad y el cambio urbano que originó el sismo.

La Iglesia católica desde los años ochenta produjo una apertura:

Era claro, pues, que la Iglesia católica en México no se imponía ya ninguna limitación en cuanto a sus posiciones en materia política... La Iglesia percibía no solamente que su presencia en la sociedad hacía cada vez más difícil una represión abierta como la que se había sufrido en los años treinta. Pero más importante que eso, la Iglesia se percató también de que su adaptación al

³ La principal idea que emerge de estos trabajos es que la obra de reconstrucción no se puede confiar al gobierno y la ciudadanía considera al gobierno federal o al DDF como ineficientes y demasiados corruptos. Por esta razón es que la sociedad civil es el actor principal que toma las medidas indispensables para permitir a la Ciudad de México levantarse nuevamente, y empieza un enorme trabajo de reconstrucción. Estudios recientes han cuestionado mucho esta idea, sobre todo el significado del término “sociedad civil”, el cual reemplaza al de “pueblo”. La connotación de pueblo denota una idea de clase baja que desde el terremoto comienza a ser sustituido por sociedad civil. Una prensa crítica con el gobierno consigna una acción importante de la sociedad civil, mientras periódicos más cercanos al gobierno rescatan el papel sobresaliente del presidente y del regente [Zuckerman 2010; Leal 2014; *La Jornada* 1985, 1995, 2005].

mundo moderno, efectuada desde el Concilio Vaticano II, la llevaba inevitablemente a desempeñar un papel más activo en la sociedad en que estaba inmersa [Blancarte 1992: 408].

Los tiempos son más favorables y seguramente el sismo origina, por muchas razones que analizaremos, un ulterior acercamiento. En esa etapa todavía la Iglesia como institución no puede tener relaciones formales con el gobierno, por ello, este artículo examinará el papel y el vínculo que FAC (Fundación para el Apoyo de la Comunidad) mantiene con el gobierno.

Esta institución creada por el Arzobispado de México tiene como principal objetivo coordinar el trabajo de apoyo a los damnificados. Después del sismo, el Arzobispado se enfocó inmediatamente en la recaudación de fondos para la reconstrucción: "El Señor Arzobispo determina que lo colectado este año (1985) por concepto de diezmo se destine a remediar las urgentes necesidades originadas por el reciente sismo, en la Arquidiócesis",⁴ pero dichas medidas no son suficientes.

La Iglesia necesita de la fuerza de una nueva organización que pudiera económica y organizativamente llevar a cabo el trabajo de reconstrucción, por esa razón nace FAC, creada por iniciativa del cardenal Ernesto Corripio Ahumada,⁵ arzobispo de México, y como fundador y director desde su

⁴ AHAM (Archivo Histórico Arzobispado de México), Fondo Base Cancillería, caja 217, exp. 19, *Circular n. 28, Al presbiterio y fieles del Arzobispado de México*, 4 de noviembre de 1985.

⁵ El cardenal Corripio Ahumada administró la Arquidiócesis Primada de México de 1977 a 1994. Es un periodo largo y complejo donde la diócesis se transformó radicalmente. Corripio Ahumada nació el 29 de junio de 1919 en Tampico, Tamaulipas. Fue elegido obispo auxiliar de su diócesis muy joven, en 1952, convirtiéndose en el obispo más joven del mundo; de 1956 a 1967 es el obispo titular de su ciudad, el primer obispo tampiqueño de la historia. Entre 1967 y 1973 fue presidente de la recién nacida Conferencia Episcopal Mexicana (CEM). En 1967 fue promovido arzobispo de Oaxaca, donde se queda por nueve años; su pastoral se caracterizó no sólo por la catequesis, sino por el desarrollo de misiones enfocadas al desarrollo cultural y promoción humana. En la CEM y en su arquidiócesis, Corripio Ahumada desempeñó un papel muy importante, pues fomentó en el ámbito pastoral las nuevas doctrinas del Concilio Vaticano II en México. Luego de un paréntesis en Puebla, fue designado arzobispo primado de México en 1977. En 1979 Juan Pablo II lo nombró copresidente de la III Conferencia Episcopal de América Latina (CELAM) en Puebla.

<http://www.vatican.va/news_services/press/documentazione/documents/cardinali_biografie/cardinali_bio_corripio-ahumada_e_it.html> Consultado el 16 de noviembre de 2015. <<http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dmexo.html>>. Consultado el 16 de noviembre de 2015.

nacimiento hasta 1995, cuando desaparece este organismo, fue el sacerdote jesuita Enrique González Torres.⁶

EL PAPEL DE FAC EN EL SISMO

La FAC fue una de las asociaciones más grandes e importantes en el trabajo de reconstrucción después del sismo. Básicamente FAC fue una institución que entró en los programas gubernamentales de construcción de viviendas; generó empleos al crear cooperativas y coordinado grupos de ahorro y créditos; en la asistencia social apoyó a particulares y fortaleció instituciones de asistencia privada: niños con discapacidad, ancianos, adictos, y desempeñó un papel financiero con el *swap* social (esto lo explicaremos más adelante).⁷

El objetivo de este artículo no es retomar la compleja historia y las múltiples obras de FAC en la Ciudad de México, sino que reconstruiremos dos episodios precisos de esa fundación que evidentemente reflejan su cercanía con el gobierno: 1) El trabajo que FAC desempeñó con el Programa Emergente de Renovación Habitacional Popular, que como explicamos, estaba en la estructura del DDF (Departamento del Distrito Federal), creado para la reconstrucción después del sismo, y 2) el *swap* social: la compra de deuda pública en descuento respecto al valor nominal.

Respecto al Programa de Renovación Habitacional es importante aclarar que el gobierno, en muchos casos, construyó directamente, y en menor medida, utilizó una ONG (organización no gubernamental) para la edificación de viviendas. Esas instituciones obtuvieron financiamientos propios y por medio de un “Convenio de Concertación Democrática” se firmaron las bases generales de entendimiento del “Programa Emergente de Vivienda”. Es en ese contexto que FAC sobresalió, pues construyó o remodeló o apoyó la construcción de 8 570 viviendas [Ibáñez 1995: 49].

Debemos aclarar que Enrique González Torres, fundador y director general de FAC, tuvo vínculos con el DDF antes del sismo de 1985. Él fue amigo personal del secretario general de gobierno Guillermo Cosío Vidaurri⁸ y también

⁶ Enrique González Torres nació en la Ciudad de México en 1940. Se ordenó sacerdote jesuita en 1970. Maestro en educación por la Universidad de Stanford, en California. Fue director del Centro de Estudios Educativos de 1976 a 1983; creó y dirigió la Fundación para el Apoyo a la Comunidad (FAC) de 1985 a 1995. Rector de la Universidad Iberoamericana en la Ciudad de México de 1996 a 2004.

⁷ Entrevista con Enrique González Torres, 15 de octubre de 2015, Ciudad de México.

⁸ Guillermo Cosío Vidaurri, político priista de Jalisco, nació en 1929. En la regencia de Ramón Aguirre Velázquez fue secretario general de gobierno del DDF, y también fue

de Guillermo Guerrero Villalobos,⁹ director adjunto de Construcción de Renovación Habitacional. En particular con Guerrero Villalobos estableció una relación por medio del Centro de Estudios Educativos que había dirigido González Torres y que ofreció una asesoría en capacitación a trabajadores de obras hidráulicas del DDF, del que Guillermo Guerrero fue el director.

En ese periodo, el regente de la ciudad es Ramón Aguirre Velázquez,¹⁰ pero fue sobre todo Manuel Camacho Solís,¹¹ nombrado por el gobierno federal en 1986 secretario de Desarrollo Urbano y Ecología, el encargado de la reconstrucción de la metrópoli, es quien regula el trabajo de reconstrucción con las ONG. Manuel Camacho convoca a todas las organizaciones con la idea de coordinar a esas instituciones en la edificación de viviendas por medio de una normatividad específica.

En ese contexto, la FAC se convirtió en uno de los interlocutores más relevantes para el gobierno, no hay que olvidar que en esos años Camacho Solís era funcionario en el gobierno federal, pero la colaboración y los convenios se firmaron con el DDF. “En las oficinas del gobierno de la ciudad empezamos los proyectos, en colaboración con Ramón Aguirre, pero era Camacho que manejaba las cosas. Ramón Aguirre no era muy ejecutivo”.¹²

director del Metro de la Ciudad de México. Gobernador de Jalisco de 1989 a 1992, fue embajador en Guatemala.

⁹ En 1960 Guillermo Guerrero Villalobos se tituló como ingeniero civil en el Instituto Politécnico Nacional. En 1978 fue nombrado director general de Obras Hidráulicas en el DDF. En 1982 fue secretario general de Obras y Servicios. En 1986 fue nombrado director adjunto de Construcción de Renovación Habitacional. En 1988 fue designado director general de la Comisión Federal de Electricidad de la Compañía Luz y Fuerza del Centro, también fue director general de la Comisión Nacional del Agua.

¹⁰ Ramón Aguirre Velázquez nació en 1935. Fue jefe del Departamento del Distrito Federal de 1982 a 1988, tomó posesión como regente con Miguel de la Madrid. En el sexenio salinista, Aguirre fue nombrado director general de la Lotería Nacional. En 1991 ganó la elección como gobernador de Guanajuato, pero el candidato de oposición panista Vicente Fox denunció el supuesto fraude y Ramón Aguirre renunció a la gubernatura. Luego de estos acontecimientos se retiró a la vida privada.

¹¹ Manuel Camacho Solís (1946-2015). Fue un político priista y después miembro del PRD. En 1982, una vez que Carlos Salinas de Gortari fue nombrado secretario de Programación y Presupuesto, Manuel Camacho fue designado subsecretario de Desarrollo Regional. En 1985 fue elegido diputado federal y en 1986 Miguel de la Madrid lo designó secretario de Desarrollo Urbano y Ecología, se encargó de la reconstrucción de la Ciudad de México después del sismo de 1985. En 1988 Camacho Solís coordinó la campaña presidencial de Salinas de Gortari y, una vez elegido presidente, lo nombró jefe del Departamento del Distrito Federal. Después de una ruptura con el PRI y un periodo de retiro en 2003, el PRD lo postuló como diputado federal, en 2012 fue elegido senador, cargo que desempeñó hasta el día de su muerte, el 5 de junio de 2015.

¹² Entrevista con Enrique González Torres, 15 de octubre de 2015, Ciudad de México.

En este proceso, la FAC fue muy importante no sólo para el trabajo que desarrollaba con el DDF, sino por la colaboración directa con las delegaciones, en particular con Enrique Jackson,¹³ titular de la Cuauhtémoc. Algunos proyectos particulares que no podía manejar directamente Renovación Habitacional, se canalizaron a las ONG, que colaboraban sobre todo con las delegaciones.¹⁴

Como hemos aclarado se creó un vínculo estricto con Renovación Habitacional, en particular con Guillermo Guerrero Villalobos. Y como referentes políticos estuvieron Guillermo Cosío, que fue secretario de Gobierno, y Manuel Camacho Solís, quien realmente desempeñó el papel más relevante.¹⁵

En 1986 la FAC firmó las “bases para la concertación de acciones suscritas entre el Gobierno Mexicano y diversos organismos y asociaciones civiles nacionales e internacionales, que han aportado recursos para la reconstrucción” [Duhau 1991: 372].

Las “bases” son sencillas:

Se trabajará con damnificados que cuenten con “Certificado de Derechos”, expedido por el Programa de Renovación Habitacional.

Se trabajarán los predios integralmente, pudiendo participar uno o varios organismos.

Se firmará un convenio entre los habitantes del predio y los organismos participantes para que se realicen los trabajos correspondientes.

Se respetarán las especificaciones técnicas en materia de construcción y superficies construidas que definan las autoridades de vivienda competentes.

Se otorgarán las viviendas a los beneficiarios, a crédito, bajo las siguientes condiciones:

- Tasa de interés anual de acuerdo con la establecida en las normas de Renovación Habitacional.
- Pagos mensuales que no sean superior al 20% del salario mínimo mensual.
- Pagos anuales equivalente al 10% del salario mínimo anualizado [Duhau 1991: 372-373].

¹³ Jesús Enrique Jackson Ramírez nació en Sinaloa el 24 de diciembre de 1945. Político priista, fue presidente del Senado. Sus inicios fueron como delegado en la demarcación Cuauhtémoc de 1985 a 1988. De 1993 a 1995 fue secretario general del DDF. Diputado federal en 1997 y senador en 2000. En esa etapa como senador fue coordinador del grupo priista, y en varios periodos de 2000 a 2006 fue presidente del Senado.

¹⁴ Entrevista con Enrique González Torres, 15 de octubre de 2015, Ciudad de México.

¹⁵ Entrevista con Enrique González Torres, 26 de agosto de 2015, Ciudad de México.

La base de entendimiento se firmó con el DDF, claramente hablamos de una normatividad específica que limitaba también los metros cuadrados construibles para viviendas, generalmente llegan a 60 metros cuadrados. Es importante considerar el hecho de que las viviendas no se regalaron, la normatividad de las bases de Renovación Habitacional subraya este punto. Lo anterior se debe al hecho de que los créditos gestionados por el gobierno con el Banco Mundial necesitaron de una cuota de recuperación.¹⁶

Es un hecho que por medio de una política gubernamental de expropiación, los grandes proyectos habitacionales de la FAC en colonias céntricas permitieron a muchos habitantes que anteriormente eran inquilinos en renta congelada, comprar viviendas.

La FAC, entre 1986 y 1994, remodela, construye y asesora la construcción de 8 570 viviendas, dato declarado por la FAC. En términos absolutos la cifra es elevada pero no demasiado, si retomamos como fecha de corte diciembre de 1987, la FAC construyó en total 2 543 viviendas, en el mismo periodo la Cruz Roja Mexicana edificó 4 414 viviendas.

Todas las ONG entre 1986 y 1987 construyeron 11 660 viviendas. La FAC fue la segunda ONG más relevante en ese sentido, pero si retomamos los programas gubernamentales observamos que el gobierno en el mismo periodo, con sus varios programas (Renovación Habitacional, Programa Emergente de Viviendas fase I y fase II, Programa de Reconstrucción Democrática de Tlatelolco), construyó directamente 89 703 viviendas [Duhau 1991: 362-263].

No se niega el hecho que la FAC fue seguramente, aunado con la Cruz Roja Mexicana, la institución no gubernamental más relevante en la reconstrucción. La colaboración y el trabajo de equipo que el Arzobispado de México desempeñó con el DDF y con el gobierno federal por las viviendas, realmente es sólo la punta del iceberg, pues la cooperación fue más amplia de lo que se imagina. Seguramente si nuestra perspectiva es histórica, concluiremos que es algo único, sin antecedentes, considerando el vínculo formal creado por primera vez con el gobierno.

Enrique González Torres, en un discurso dirigido a Miguel de la Madrid, señaló en 1987:

El terremoto vino a destruir viviendas y edificios y esa destrucción acarreo muerte y dolor, pero también destruyó una gran cantidad de barreras y murallas artificiales que nosotros habíamos construido... En unos minutos se cayeron las

¹⁶ Entrevista con Enrique González Torres, 26 de agosto de 2015, Ciudad de México.

viviendas, pero afortunadamente cayeron también esas divisiones... El terremoto nos hizo mucho daño, pero nos hizo el favor de destruir muralla que nos tenían aislados.¹⁷

CERCANÍA CON EL GOBIERNO

En este sentido y por muchas razones, la FAC fue una de las ONG más cercanas al gobierno. La FAC operó en un edificio que el gobierno federal concedió en comodato gratuito a esa fundación:

El Gobierno Federal, por conducto de la Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología... otorga permiso a la Fundación para el Apoyo de la Comunidad, A.C., para el uso del inmueble ubicado en Donceles No. 49, Colonia Centro de esta Ciudad, para que lo utilice en las actividades que le son propias.¹⁸

Otro ejemplo interesante de ese acercamiento fue la creación del Centro Juan Diego, iniciativa personal del director de la FAC González Torres. El centro se construyó con recursos de Banamex (el banco en esos años era público). La idea fue crear un proyecto de desarrollo en el sitio donde el papa Juan Pablo II celebraría una misa en su viaje a México en 1989. En la zona de Chalco empezó un proyecto de solidaridad del gobierno, para lo cual se creó infraestructura urbana.

Fue el sacerdote Antonio Roqueñí Ornelas¹⁹ quien se comunicó directamente con el presidente Carlos Salinas de Gortari para aclararle que Banamex había ganado mucho dinero con la venta de medallas conmemorativas de la visita de Juan Pablo II y, en este contexto, sería posible ofrecer un donativo para crear una institución que recordara la visita del papa:

¹⁷ Archivo privado de Enrique González Torres. Discurso dirigido a: "Señor Presidente Licenciado Miguel de la Madrid, Señor Regente, Señores Secretarios de Estado, Señores y Señoras", Ciudad de México, 31 de marzo de 1987, pp. 1-2.

¹⁸ Fondo Base Cancillería, caja 179, exp. 17, *Carta del Gobierno Federal que otorga a FAC un inmueble en comodato gratuito*, Ciudad de México, 1 de noviembre de 1987, p. 2.

¹⁹ Antonio Roqueñí Ornelas (1934-2006). Sacerdote de la prelatura del Opus Dei en México, sacerdote diocesano en el Arzobispado de México. Juez en el tribunal del Arzobispado de México, apoderado legal de la diócesis y en la última etapa de su vida, entre 1995 y 2006, trabajó en la Fundación Luz Saviñón. Amigo, desde los tiempos de la UNAM, de Manuel Bartlett, secretario de Gobernación en el sexenio de Miguel de la Madrid (1982-88), fue enlace entre el Arzobispado de México y Gobernación. Fue el primero en ocuparse del problema de los abusos sexuales del fundador de los Legionarios de Cristo, asesoró al naciente grupo de víctimas del padre Marcial Maciel Degollado.

De hecho, Banamex dio 2 800 000 dólares, intervino en la construcción, Placido Domingo dio otras aportaciones y creamos el centro. Lo creamos como una institución independiente, de asistencia privada. El centro Juan Diego empezó a desarrollar servicios educativos, de salud, de cultura, de apoyo a la comunidad. Actualmente está funcionando y está funcionando bien. Tiene un área en renta, una sucursal de Banamex, una farmacia similar, una tortillería. Es un espacio de 12 000 metros de terreno. Tiene un preescolar de 350 niños que la atienden las religiosas Siervas de Jesús de la Caridad. Tiene algunos proyectos educativos, de gastronomía, de cultura de belleza, de computación. Ha creado cursos técnicos que no exigen preparatorias.²⁰

El apoyo que empezó a tener la Iglesia católica generó críticas. El ex diputado del PRD Francisco Saucedo²¹ señaló que con el sismo del 85 en la Ciudad de México:

Se perdió la base social del PRI en el 85. Popularmente hablando, la gente rompió con el PRI en el sismo, por su falta de sensibilidad, por su torpeza, por lo que quieras. Y lo que vio actuando fue a unos chavos de izquierda locos que andaban haciendo pendejada y media y ahí estaban, desde el principio hasta el final dando ayuda a la gente, despensas lo que quisieras.²²

Esta interpretación apuesta al hecho de que la cercanía con la Iglesia se produjo después del sismo, porque el gobierno era débil y necesitaba establecer una alianza estratégica con el Arzobispado de México (y sucesivamente con la delegación apostólica) para retomar fuerza y recomponerse. “El que llegó más pronto en la concertación fue la iglesia, nosotros teníamos un proceso de mucha lucha y más bien valorando que el gobierno estaba afuera de la jugada, nosotros estábamos en *outsider* y seguimos”.²³

Es un hecho que el sexenio de Miguel de la Madrid (1982-1988) fue muy favorable para que hubiera acercamientos entre el gobierno y la Iglesia

²⁰ Entrevista con Enrique González Torres, 15 de octubre de 2015, Ciudad de México.

²¹ Francisco Javier Saucedo Pérez nació en Guadalajara el 24 de abril de 1955. Se formó con los jesuitas. Fue muy activo en la colonia Guerrero de la Ciudad de México, colaboró con la Unión de Vecinos. Diputado federal por el PRD entre 1991 y 1994, y de 1997 a 2000 fue subdelegado Político y de Gobierno en la Delegación Cuauhtémoc. Entre 2002 y 2003 fue director general de Desarrollo Social de la Delegación Tlalpan.

²² Entrevista con Francisco Javier Saucedo Pérez, realizada por el doctor Andrea Mutolo, 12 de febrero de 2016, Ciudad de México.

²³ Entrevista con Francisco Saucedo, ya citada.

católica. Al respecto, un testimonio impactante lo ofrece Manuel Bartlett²⁴ cuando aclara que en ese periodo “formalmente existía sólo lo que la ley establecía”.²⁵ Bartlett precisó que entre 1982 y 1988 el muro que había en los años setenta entre el Estado y la Iglesia católica empezó a desaparecer.

Bartlett comentó que en 1982, como coordinador de la campaña electoral de Miguel de la Madrid y secretario general del PRI, la distancia entre Estado-Iglesia era mucha, y según Bartlett, “muchas veces era muy complicado llegar a tener relaciones con la jerarquía católica”.²⁶ Manuel Bartlett, como secretario de Gobernación, abrió las relaciones anteriormente “veladas” y las hizo públicas. Este proceso, según Bartlett, en el segundo trienio de la Presidencia se aceleró y empezó a formalizarse.²⁷

En ese sentido, Bartlett aclara que el *swap* (intercambio) social es determinante, es presumiblemente el tema más relevante que demuestra el fuerte vínculo entre la Iglesia católica y el gobierno. El *swap* es la autorización del gobierno en la compra de deuda en descuento respecto al valor nominal. El mecanismo consiste en adquirir deuda del gobierno mexicano a 70-80% de su valor y sucesivamente el gobierno tiene la obligación de monetizarla en su valor nominal (100%).

La palabra *swap* significa simplemente *intercambio*. Técnicamente se emplea esta palabra desde hace poco para referirse al pago selectivo, por parte del gobierno deudor, de una cierta cantidad de deuda, a cambio de que ese dinero sea invertido en el país, y que el pago se haga en moneda nacional. Lo que el gobierno da a cambio al inversionista que invierte en moneda extranjera, es aceptar en su valor original los pagarés que éste le presente (esto se negocia con anterioridad), y la ventaja del inversionista es que él puede comprar esos pagarés a los bancos acreedores a un precio menor que el original, o sea, al valor que se ofrezca la deuda en el llamado *mercado secundario*.²⁸

Este dinero se utilizó en la construcción de viviendas o en la creación de infraestructura nacional. La FAC utilizó el Faprode (Fondo por la Asistencia,

²⁴ Manuel Bartlett nació en Puebla en 1936. Fue Secretario de Gobernación entre 1982-1988, sucesivamente Secretario de Educación pública, secretario general del PRI, senador y gobernador de Puebla.

²⁵ Entrevista con Manuel Bartlett, realizada por el doctor Andrea Mutolo, 7 de octubre de 2009, Ciudad de México.

²⁶ Entrevista con Manuel Bartlett, ya citada.

²⁷ Entrevista con Manuel Bartlett, ya citada.

²⁸ АНМ, Fondo Base Cancillería, caja 284, exp.81, *Cuadernos de Divulgación y Análisis 2. Una experiencia de swap Social en México 1989-1991*, Faprode, 1992, p. 25.

Promoción y Desarrollo), “institución laica, construida por hombres de espíritu cristiano, que cuenta con un representante de la Iglesia católica, y un representante del Presidente de la República en su Consejo Directivo”.²⁹

Básicamente es una asociación de segundo piso de intermediación financiera creada por la FAC con el objetivo de comprar deuda gubernamental en el exterior con donativos de las Cáritas u otras fundaciones principalmente, el gobierno la pagaba a su valor nominal. En 1988 se organizó el primer *swap* de 8 000 000 de dólares, se reunió el dinero con los donativos de las distintas Cáritas del mundo.

Para la FAC fue posible incrementar considerablemente la donación inicial, “el primer *swap* era para las viviendas y con esto podíamos hacer más viviendas”.³⁰ En los primeros años, el dinero de los *swaps* y las altas ganancias generadas se invirtió en la edificación de residencias, claramente “las Cáritas van a estar más anuente a dar donativos porque se van a construir más viviendas”.³¹

Respecto de cómo se concertó con el gobierno la proficua colaboración financiera, González Torres afirma que después de dialogar con varios interlocutores, como Rafael Moreno Valle,³² se creó Faprode, ya establecida la institución financiera, Pedro Aspe Armella³³ revisó y autorizó el proyecto, por la magnitud de los importes, el acuerdo fue directamente con la Presidencia:

Tuvimos una reunión con varios obispos y participó también Salinas. Al final fue un acuerdo con la Presidencia. Yo tenía que darle informes a la Secretaría de Hacienda en qué se utilizaba el dinero del *swap*. Era un informe muy breve, nunca me lo cuestionaron. Un obispo quería entrar en el *swap*, le dije que tenía

²⁹ AHAM, Fondo Base Cancillería, caja 284, exp.81, *Cuadernos de Divulgación y Análisis 2. Una experiencia de swap Social en México 1989-1991*, Faprode, 1992, p. 9.

³⁰ Entrevista con Enrique González Torres, 26 de agosto de 2015, Ciudad de México.

³¹ Entrevista con Enrique González Torres, 15 de octubre de 2015, Ciudad de México.

³² Rafael Moreno Valle nació el 13 de agosto de 1917 en Puebla. Médico militar, llegó a general en el Ejército mexicano. También es un prominente político: secretario de Salud de 1964 a 1968 y gobernador de Puebla de 1969 a 1972. Presidente nacional de la Cruz Roja Mexicana de 2000 a 2004. Fundó en Puebla una poderosa familia con actividades políticas y empresariales. Actualmente su nieto Rafael Moreno Valle Rosas es gobernador de la entidad.

³³ Pedro Carlos Aspe Armella nació en la Ciudad de México el 7 de julio de 1950. Fue secretario de Hacienda y Crédito Público durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari. Destacó en su periodo la renegociación de la deuda pública con el exterior, una mayor autonomía del Banco de México y la implementación de una masiva política de privatizaciones.

que dar información y él me contestó que como Iglesia no estaba acostumbrado, entonces le dije que no podía entrar en el *swap*.³⁴

El primer *swap* fue un éxito, a éste le siguieron ocho *swaps*. Los primeros dejaron una enorme ganancia, como ejemplo podemos retomar el primer *swap* desarrollado por Faprode. El 17 de noviembre de 1989 se recibió la autorización gubernamental para comprar 50 000 000 de dólares de deuda en el mercado secundario a 40% y el 27 de marzo de 1990 Faprode recibió 100% del valor en pesos.

Con un crédito, la Swiss Bank Corporation financia en parte estas operaciones. Posteriormente el gobierno salinista logró reajustar la deuda mexicana, con lo cual ganó credibilidad y confiabilidad; la Presidencia estaba menos interesada en rematar su deuda. Por esa razón redujo el margen de ganancia en los *swaps*; se empezó a comprar deuda a 70%-80%, el gobierno siguió autorizando *swaps* hasta 1994 [Ibáñez 1995: 178-182]. En total se organizaron *swaps* por 253 000 000 de dólares [Ibáñez 1995: 177].

Es interesante puntualizar que los *swaps* se organizaron no sólo con el préstamo de Swiss Bank y con los donativos entregados a la FAC, también participaron otras instituciones sin fines de lucro con proyectos distintos a la reconstrucción:

En este proceso 400-500 instituciones entraron con nosotros, incluidos la fundación por la salud, y otras instituciones más grandes. También institución más pequeña. Al fin no fue por damnificados del terremoto, sino cualquier obra de asistencia social. Pusimos en los requisitos que no fueran partidos o sindicatos.³⁵

En esos años, González Torres fue uno de los hombres más cercanos al cardenal Corripio Ahumada, pero esto no lo alejó de muchas críticas internas que recibió. Economistas católicos de izquierda los criticaron duramente, aclarando que el *swap* era inflacionario y que la Iglesia estaba provocando la inflación, la respuesta fue que el dinero era poco y no podía producir especulación, y el único efecto, según González Torres, fue que las instituciones dieran más donativos, por la capacidad de Faprode de multiplicar los recursos.

También la cercanía con Renovación Habitacional generó muchas críticas, “algunos compañeros me dijeron de no firmar las bases de entendimiento con el gobierno”. Sectores vinculados a la Teología de la Liberación vieron

³⁴ Entrevista con Enrique González Torres, 15 de octubre de 2015, Ciudad de México.

³⁵ Entrevista con Enrique González Torres, 26 de agosto de 2015, Ciudad de México.

en González Torres un agente gubernamental que apoyaba al gobierno en un proyecto exitoso, gracias al respaldo que le ofrecía la Iglesia católica. Me decían: “En Nicaragua lo que pasó es que hubo una revolución después de un terremoto. Si esto resulta bien no se va hacer esta revolución, entonces colabora que un grupo de gobierno corrupto continúe en el poder”.³⁶

Independientemente de las críticas internas de algunos sectores de la Iglesia católica fue un hecho que el vínculo que generó el Arzobispado con el gobierno confirma nuestra hipótesis inicial de un acercamiento que empezó con el sismo de 1985. Ese contexto favorable es indirectamente retomado por la delegación apostólica que, años después, encontró en el gobierno de Carlos Salinas de Gortari un interlocutor confiable. Este cambio de interlocutor para el gobierno entre Arzobispado de México y delegación apostólica produjo en la Iglesia católica un fuerte conflicto en su seno.

Fue un periodo de fuerte cambio social y transformación, seguramente Corripio Ahumada fue uno de los pocos jerarcas que en México intentó modificar la estructura eclesiástica hacia políticas de modernización. La creación de la FAC es un claro intento de actualizar a la Iglesia hacia una estructura más acorde con nuestra sociedad. Respecto a la década de los noventa, el cardenal Corripio Ahumada intentó desarrollar un proyecto de renovación constitucional que no se concretizó [Mutolo 2014: 404-417].

En un principio es sobre todo en el Arzobispado de México donde se prefiguran cambios en materia constitucional, con leyes más amplias de las que se hicieron. El exsacerdote Alberto Athié³⁷ insiste sobre los límites de la reforma de 1992: “La idea que el Arzobispado estaba elaborando era diferente, más en línea con los derechos humanos, donde la libertad religiosa es una libertad individual, creer o no creer, y luego la libertad de asociarse”.³⁸

Este grupo cercano al cardenal Corripio Ahumada tiene como referencia las ideas del sacerdote español y famoso canonista Antonio Molina Meliá: “Entendimos que la libertad religiosa es un derecho universal, no solamente reservado a monjas y curas, sino a las personas en su estructura

³⁶ Entrevista con Enrique González Torres, 15 de octubre de 2015, Ciudad de México.

³⁷ Alberto Athié nació el 9 de junio de 1954, sacerdote de la Arquidiócesis de México. Actualmente es asesor externo de la Secretaría de Educación Pública (SEP), es miembro de un consejo ciudadano que trabaja para el Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) nacional y consultor en materia de desarrollo social sustentable.

³⁸ Entrevista con Alberto Athié, realizada por el doctor Andrea Mutolo, 3 de junio de 2009, Ciudad de México.

antropológica fundamental".³⁹ El amplio proyecto de reforma constitucional que respaldaba el Arzobispado de México no se concretizó.

Este proyecto resultó ser antitético a los propósitos del delegado y futuro nuncio apostólico Girolamo Prigione,⁴⁰ que creó una agrupación fiel a su posición, fue ser el primer interlocutor del gobierno para las reformas en México. Esto desembocó en un fuerte desencuentro interno con la jerarquía católica:

Corripio no tenía el poder político que Prigione podía emplear en el Vaticano. Cada vez que adoptaban posturas opuestas sobre algún asunto, Prigione salía victorioso. Prigione manejó mejor que el cardenal sus relaciones con los funcionarios gubernamentales principalmente porque Corripio planteaba problemas, mientras Prigione se encontraba en primer plano en la resolución de asuntos prominentes (desde el punto de vista del gobierno). Al gobierno le gusta Prigione porque su estrategia consiste en negociar, que es su enfoque favorito [Ai Camp 1998: 354].

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Como epílogo es importante retomar una sugerencia que ofrece Iván Franco en su libro sobre el catolicismo en Yucatán y observar cómo, desde mi punto de vista, estas palabras encajan perfectamente en el caso analizado:

Un elemento decisivo para comprender la dinámica de las relaciones entre política y religión en América Latina y por supuesto en México es que, en muchos de los países del área, lo político no puede ser percibido al margen de lo religioso; muchos menos en contextos en donde el sistema de partidos existe nominalmente, y en donde es difícil, con base en pautas metodológicas avanzadas,

³⁹ Entrevista con Horacio Aguilar, 27 de mayo de 2009, Estado de México. Horacio Aguilar Álvarez nació en la Ciudad de México el 5 de mayo 1953, es notario y diácono permanente en la Arquidiócesis de la Ciudad de México, adscrito en la parroquia de Nuestra Señora de Lourdes, en la segunda vicaría. Es apoderado legal del Arzobispado de México en la década de los noventa y en la primera década del siglo XXI.

⁴⁰ Girolamo Prigione nació en Castellazzo Bormida, Italia, en 1921. En 1944 fue ordenado sacerdote diocesano y posteriormente ingresó a la Academia Eclesiástica Pontificia, la escuela que forma a los diplomáticos de la Santa Sede. A los 46 años fue elegido nuncio apostólico en El Salvador y Guatemala. En 1973 fue trasladado a Nigeria, donde permaneció hasta su llegada a México en 1978. Fue delegado apostólico hasta el restablecimiento formal de las relaciones con el gobierno mexicano en 1992. Hasta 1997 fue nuncio apostólico en México. Muere a los 95 años en 2016.

deslindar la visión religiosa de los distintos intereses económicos, políticos y culturales de los grupos sociales actuantes, incluidos la clase política, las elites poderosas y la alta jerarquía religiosa [Franco 2009: 22].

En este artículo abordamos cómo el gobierno necesitó de la Iglesia católica para implementar sus políticas de reconstrucción después del sismo. La institución eclesial aceptó la invitación, el apoyo que ofreció no fue gratuito, pues de esta manera el Arzobispado de México logró fortalecerse financiera y políticamente, como un actor importante de la sociedad civil.

El *swap* social gestó un enorme poder económico, probablemente es la primera vez en el México del siglo xx que la Iglesia católica generó y controló directamente (sin prestanombres) enormes sumas de dinero. El catolicismo salió al descubierto en un clima absolutamente favorable; el gobierno, en una etapa de dificultad política provocada por el sismo, necesitó de la Iglesia como interlocutor.

La estructura del Arzobispado de México y sus parroquias, el DDF las utilizó como organizaciones intermediarias, sobre todo en áreas populares. Fue un periodo de alto riesgo para el gobierno, pues algunos actores de la sociedad civil estaban demasiado inconformes con un Estado al que consideraban ineficiente y corrupto. Esta alianza permitió al Estado readquirir credibilidad y ser contundente en sus políticas de reconstrucción. Ese pacto facilitó a la Iglesia su fortalecimiento político y económico.

Como consecuencia de ese cambio, el terremoto de 1985 en la Ciudad de México generó un contexto favorable que desembocó en la reforma constitucional de 1992.⁴¹ Obviamente éste no es el único elemento, pero dicho vínculo entre la FAC y Renovación Habitacional o los 253 000 000 de dólares del *swap* activaron en el sexenio salinista una transformación definitiva en las relaciones Estado-Iglesia católica.

La estructura del Arzobispado de México, por medio de la FAC, fue utilizada para la reconstrucción de la ciudad, gobierno y jerarquía católica dejaron esa histórica competencia y se integraron en un trabajo común. La respuesta de la Iglesia al Estado fue eficaz y organizada, lo cual creó un antecedente importante para los cambios en materia religiosa de 1992.

⁴¹ La reforma constitucional de 1992 cambió radicalmente la relación Estado-Iglesia. Por primera vez en la historia de México las muchas denominaciones religiosas adquirían un reconocimiento jurídico y adquirieron muchos derechos que antes no tenían.

REFERENCIAS

Ai Camp, Roderic

1998 *Cruce de espadas. Política y religión en México.* Siglo Veintiuno Editores. México.

Blancarte, Roberto

1992 *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982.* Fondo de Cultura Económico. México

Connolly, Priscilla, René Coulomb y Emilio Duhau

1991 *Cambiar de casa pero no de barrio: estudios sobre la reconstrucción habitacional en la ciudad de México.* UAM-A. México.

Franco, Iván

2009 *El PRI y sus obispos. El caso Berlié.* Libros de la Araucaria. Buenos Aires.

García Ugarte, Marta Eugenia

1993 *La nueva relación Iglesia-Estado en México. Un análisis de la problemática actual.* Nueva Imagen. México.

Gómez Coronel, Xavier

1985 *Terremoto en México. Un testimonio de solidaridad.* Joaquín Porrúa. México.

Hidalgo Rodrigo y Michel Janoschka (eds.)

2014 *La ciudad neoliberal. Gentrificación y exclusión en Santiago de Chile, Buenos Aires, Ciudad de México, Madrid.* Pontificia Universidad Católica de Chile/ Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.

Ibáñez Aguirre, José Antonio (ed.)

1995 *FAC 1985-1995. 10 años de realizaciones: mucho más en el horizonte.* FAC. México.

Lamadrid Sauza, José Luis

2004 *La larga marcha a la modernidad en materia religiosa. Una visión de la modernización de México.* Fondo de Cultura Económica. México.

Leal Martínez, Alejandra

2014 De pueblo a sociedad civil: el discurso político después del sismo de 1985. *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 76 (3), julio-septiembre: 441-469.

Loeza, Guadalupe, Daniel Carbajal, Gonzalo R. Carrillo, Stephanie Kurian-Fastlicht y Martha Merodio

2005 *Terremoto, ausentes, presentes, 20 años después.* Planeta. Ciudad de México.

Masferrer Kan, Elio

2004 *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico en el campo religioso.* Plaza y Valdés/UNAM. México.

Monsiváis, Carlos

2005 *No sin nosotros. Los días del terremoto, 1985-2005.* Era. México.

Musacchio, Humberto

1986 *Ciudad quebrada*. Océano. México.

Mutolo, Andrea

2014 La transformación del Arzobispado de México durante la administración de Ernesto Corripio Ahumada, 1977-1994, en *Política y religión en la Ciudad de México. Siglos XIX y XX*, Franco Savarino, Berenice Bravo Rubio y Andrea Mutolo (eds.). IMDOSOC. México: 404-417.

2015 El cardenal Ernesto Corripio Ahumada y el sismo de 1985 en la Ciudad de México. *Rev. Incl.* vol. 2. núm. Especial, octubre-diciembre: 55-66. <<http://www.revistainclusiones.cl/articulos/galeana/3-oficial-articulo-2015-dr-andrea-mutolo.pdf>>. Consultado el 27 de noviembre de 2015.

Poniatowska, Elena

1988 *Nada nadie. Las voces del temblor*. Era. México.

Romero de Solís, José Miguel

2006 *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)*, 2ª edición. IMDOSOC/COLMICH-Universidad de Colima/Archivo Histórico del Municipio de Colima. México.

Savarino, Franco y Andrea Mutolo (eds.)

2006 *Del conflicto a la conciliación: Iglesia y Estado en México*. Siglo Veintiuno Editores/ Colegio de Chihuahua-AHCAALC. Chihuahua.

2008 *El anticlericalismo en México*. Cámara de Diputados/Miguel Ángel Porrúa/ITESM. México.

Zuckerman, Leo

2010b Pueblo, clientela y ciudadanía. *Nexos*, vol. 32 (389), mayo: 64-66.

Recepción: 18 de noviembre de 2015.

Aprobación: 11 de marzo de 2016.

Antropología de las emociones: conceptos y tendencias

Gabriel Luis Bourdin*

Instituto de Investigaciones Antropológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: *Hace algunos años, un destacado antropólogo mexicano se interrogaba ante su auditorio acerca de la factibilidad metodológica de un estudio antropológico de las emociones humanas. Su preocupación giraba en torno a los límites del método etnográfico y su capacidad para acceder a los fenómenos de la experiencia subjetiva, pues se trata de hechos singulares, de orden cognoscitivo y emotivo, internos al individuo y, por lo tanto, asequibles sólo indirectamente a través de sus diversas manifestaciones expresivas. Recogiendo aquel reto científico, he realizado un relevamiento de las principales líneas de investigación acerca de las emociones en los campos de la antropología, la etnología y la lingüística antropológica, principalmente los estudios realizados desde hace unas tres décadas por autores de habla inglesa. Estas obras, al igual que el campo de la antropología de las emociones, han sido muy poco explorados por la antropología latinoamericana. El presente artículo reseña algunos de los principales conceptos y teorías dentro de este campo.*

PALABRAS CLAVE: *emociones básicas, expresión facial, cuerpo, cultura emocional.*

Anthropology of the emotions: concepts and trends

ABSTRACT: *Some years ago, a leading Mexican anthropologist was questioned about the methodological feasibility of an anthropological study on human emotions. His justified concern revolved around the limits of the ethnographic method, and its ability to access the phenomena of subjective experience, since it deals with unique experience of a cognitive and emotional order, both of which are internal to the individual and, as such, are accessible only indirectly through the individual's expressive manifestations. Taking up that scientific challenge, I conducted a study on the main lines of research regarding emotions in the fields of anthropology, ethnology, and anthropological linguistics, mainly from research conducted over the last three decades by English-speaking authors. These works, as is the case of the entire field of anthropology of emotions, have been very little explored by Latin American anthropology. This article outlines some of the main concepts and theories in this field.*

* bourding@prodigy.net.mx

KEYWORDS: *Basic emotions, Facial expression, Body, Emotional culture.*

EL ESTADO DEL ARTE

Actualmente, la antropología de las emociones es un campo de especialización bastante activo, a juzgar por el número de publicaciones al alcance de los lectores especializados, particularmente los de lengua inglesa y más recientemente los de español [Beatty 2013, 2014; Calderón 2014; Navaro-Yashin 2009; Lewis *et al.* 2008]; es multidisciplinario. Esto se debe a la naturaleza de su objeto: las emociones son fenómenos psíquicos que involucran la dimensión del cuerpo, son *pensamientos corporeizados*, al decir de Rosaldo [1984]. Asimismo, como ya había advertido Marcel Mauss en 1921, se trata de hechos sociales, pues sus manifestaciones están pautadas por el entorno grupal y por sus formas culturales. Aunque con la misma pertinencia, las emociones son hechos semióticos, significativos, comunicativos, dotados de sentido y de sentimiento.

Si tuviéramos que resumir y ordenar del modo más general los diversos enfoques antropológicos y de otras ciencias con perspectivas afines, podríamos dividir el campo en dos grandes dominios, de acuerdo con la oposición entre una visión *naturalista-universalista vs. una culturalista-construccionista* del fenómeno. La primera de ellas procede de las investigaciones del comportamiento humano presentadas por Darwin en su obra *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales* [(1872) 1969], donde se plantea una teoría de la continuidad de los comportamientos expresivos humanos respecto a los de nuestros ancestros evolutivos. La condición bioevolutiva de las emociones humanas está acompañada de la universalidad antropológica del fenómeno, pues todo rasgo, reflejo o instinto heredado, es común a la especie.

Otro elemento que caracteriza el punto de vista naturalista-universalista sobre las emociones es la idea de emociones básicas o primarias, esto es, de un conjunto discreto y limitado de fenómenos emocionales inherentes a la experiencia humana, por ejemplo, la alegría, el miedo, la tristeza, la ira, etcétera, son desde esa óptica hechos humanos universales. Así, las emociones serían básicamente las mismas en todos los pueblos y culturas. En la orilla opuesta del campo están las teorías sociales y culturales acerca de las emociones. En este caso se agrega a la perspectiva sociocultural la idea de la variabilidad cultural e histórica y un fuerte énfasis en las nociones de construcción social, cultural e, incluso, lingüística de las emociones.

LAS EMOCIONES PRIMARIAS Y
LA LENGUA MATERNA DEL INVESTIGADOR

Desde una perspectiva naturalista-universalista se afirma que existe un conjunto limitado de emociones básicas o primarias, universales, posiblemente innatas, que suelen describirse asociadas a reacciones corporales, fisiológicas, observables. De acuerdo con este argumento, las lenguas dan nombre a las emociones básicas empleando formas sonoras que en cada caso son distintas, pero cuyos referentes son, sin embargo, los mismos para cualquier cultura o grupo humano.

Así, por ejemplo, Izard y Buechler establecen la siguiente lista: *interest* (interés), *joy* (alegría), *surprise* (sorpresa), *sadness* (tristeza), *anger* (ira, enfado), *disgust* (repugnancia), *contempt* (desprecio, desdén), *fear* (miedo, temor), *shame/shyness* (vergüenza, timidez), *guilt* (culpa) [Wierzbicka 1986: 584]. En estas clasificaciones, las emociones básicas cumplen un papel análogo al de los colores primarios en la teoría del color: son elementos simples que a partir de sus combinaciones dan origen a múltiples compuestos, derivados o secundarios. De modo que existirían también emociones secundarias (*p. e.* sorpresa+miedo=espanto).

Como sostienen los partidarios de la teoría de las emociones primarias, al igual que los colores primarios, las mismas son no-analizables, no son posibles de ser desmembradas en componentes o unidades menores. Sin embargo, no hay acuerdo ni ninguna certeza acerca de cuáles podrían ser las emociones primarias universales. La idea de la existencia de un conjunto finito de emociones básicas involucra, además, una sutil ironía, pues si se trata de un conjunto limitado de experiencias espontáneas en toda la humanidad, debería ser muy fácil para cualquiera individuo hacer un listado de las mismas y éste sería idéntico o muy semejante al que pudiera hacer cualquier otra persona.

Pero esto no sucede, no hay acuerdo general acerca de cuáles son las emociones básicas. Los autores dan listados muy diversos, fundados en criterios clasificatorios también muy variados. El buen criterio indica que si realmente existen emociones básicas, esto deberá ser en cantidad muy reducida [Wierzbicka 2003]. ¿Qué significan estos términos “emocionales” como “alegría”, “tristeza”, etcétera? Desde un punto de vista semántico, los mismos plantean el problema de la traducción y sus alcances. En los anteriores ejemplos las palabras, originalmente en inglés, se vertieron al español, ¿hasta qué punto significan lo mismo los términos españoles que los del inglés?

En segundo lugar tenemos el problema de la distribución, de la *discretización* del dominio semántico en cuestión, pues al comparar los sistemas de clasificación de diferentes lenguas y culturas siempre hallamos que los mismos son *no-isomórficos*, es decir, no se empatan término a término sin discordancia. ¿Cómo podríamos establecer una clasificación de las emociones sin valernos de nuestra lengua materna? ¿Y no plantea ésta el problema de representar una visión étnica, culturalmente situada y, por tanto, relativa del mundo y sus procesos? La pregunta no tiene una respuesta fácil y compete al difícil arte de la semántica intercultural, una de las disciplinas más intensamente involucradas en el análisis antropológico de las emociones [Wierzbicka 2009].

LA EXPRESIÓN FACIAL DE LAS EMOCIONES

En 1872 Charles Darwin publicó *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, un estudio comparativo basado en un cuestionario que aplicaron sus corresponsales en diversas regiones del mundo, cuyo objetivo fue indagar el origen y las funciones de la expresión facial en el hombre y en los animales. Esta obra puede considerarse como el punto de partida del análisis naturalista de las emociones. Su conclusión fue la siguiente: las expresiones emocionales más importantes manifestadas por el hombre son las mismas en todo el mundo.

La explicación ofrecida por Darwin, y por los autores contemporáneos que han seguido su enseñanza, es que las expresiones faciales de las emociones son universales porque son transmitidas genéticamente. En la perspectiva evolucionista de las emociones, inaugurada por Darwin, las manifestaciones faciales corresponden a funciones cognoscitivas, perceptivas y de comportamiento, que representan ventajas adaptativas de nuestra especie, por ejemplo, se puede analizar la “sorpresa” del siguiente modo:

El sentimiento de sorpresa ayuda a los animales a responder a estímulos nuevos. Cuando sobreviene algo inesperado, la reacción de sorpresa nos hace detenernos en seco y nos obliga a prestarle atención. Nuestras cejas se arquean y permiten que nuestros ojos se abran y capten todo lo posible del novedoso evento. El cuerpo se prepara para un posible cambio de dirección [Evans 2002: 49].

La expresión facial es un área privilegiada de la comunicación humana, el rostro “lo dice todo” (o casi todo). Para enunciarlo en palabras de otro estudioso del tema:

El rostro es rico en potencialidad comunicativa. Ocupa el lugar primordial en la comunicación de los estados emocionales, refleja actitudes interpersonales, proporciona retroalimentaciones no verbales sobre los comentarios de los demás, y algunos aseguran que, junto con el habla humana, es la principal fuente de información. Por estas razones y debido a su gran visibilidad, suele prestarse mucha atención a los mensajes expresados por el rostro de los demás [Knapp 1991: 229].

El cine silente exploró esta vertiente con gran profundidad. Identificamos a nuestros semejantes principalmente por sus rostros, nuestros documentos de identidad muestran fotografías de caras (además de huellas digitales y firmas). El rostro revela la verdad y también miente —aunque sea de modo involuntario—, es marca de identificación del individuo, muestra lo que éste es, quién es, al menos para la sociedad, pues “rostros vemos, corazones no sabemos...”. La expresión facial de las emociones ha sido estudiada como parte integrante (y principal) de la comunicación no-verbal.

Al plantearse en este campo la cuestión del origen (natural *vs.* cultural) de los comportamientos no verbales, sigue vigente el clásico dilema del predominio de los factores innatos o, por el contrario, de los factores adquiridos en el comportamiento humano. Aunque parezca un trámite fácil, vale la pena insistir en que tal contraposición de elementos (naturales *vs.* culturales, etcétera) es de pertinencia metodológica, pero carece absolutamente de realidad en la esfera vital humana, síntesis de ambos aspectos. Así lo entienden también quienes se han ocupado del estudio empírico de las manifestaciones faciales de la emoción.

Ekman y Friesen plantean que el comportamiento no-verbal del hombre surge de tres fuentes diferentes: 1) programas neurológicos genéticamente transmitidos; 2) experiencias que son comunes a todos los miembros de la especie (por ejemplo, la utilización de las manos para llevar los alimentos a la boca, que es independiente de la cultura) y, 3) la variación de la experiencia de acuerdo con la cultura, la clase social, la familia o el individuo [Knapp 1991: 48]. Una interpretación global de las emociones ha de tener en cuenta estos tres niveles.

Los estudios de expresión facial de las emociones en escala intercultural concluyen que existen haces de manifestaciones expresivas específicas de los músculos del rostro humano, que corresponden a un conjunto de emociones básicas y permiten identificarlas de modo universal. El estudio más exhaustivo que argumenta en favor de la universalidad de las

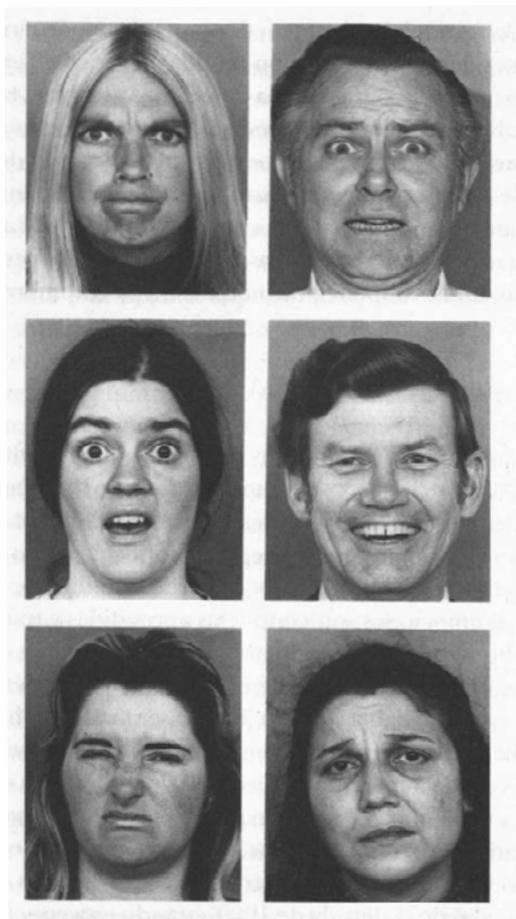
expresiones faciales de la emoción fue realizado por Paul Ekman y sus colaboradores [Ekman 1980, 2004].

En la etapa inicial de su investigación Ekman empleó un juego de 30 fotografías de rostros que expresaban alegría, miedo, sorpresa, cólera, tristeza y repugnancia. Son rostros de actores profesionales que exageraban los movimientos musculares propios de las expresiones emocionales. El estudio se llevó a cabo en cinco países, de acuerdo con el criterio de “culturas letradas”. Los resultados mostraron gran concordancia en las interpretaciones de los sujetos encuestados, sin que se observaran discrepancias importantes al respecto. Pero este primer estudio fue objetado, pues los individuos entrevistados eran personas expuestas a los medios de comunicación masiva, que podrían haber aprendido a interpretar las expresiones faciales de otras culturas. Para superar este argumento en contra, Ekman extendió su estudio a pueblos no letrados, se trasladó a Nueva Guinea con el propósito de investigar la expresión facial de las emociones en un grupo humano, los fore, que había permanecido aislado de cualquier contacto con la cultura occidental. La técnica de Ekman consistía en narrarle a sus informantes varias historias y luego pedirles que escogieran, entre tres fotografías de sujetos estadounidenses, la foto que mejor se adecuaba a la historia contada.

En una de estas historias, por ejemplo, alguien se encontraba con un jabalí estando solo en una cabaña. Los fore conectaban con este relato la misma fotografía con la expresión de temor que hubieran escogido los estadounidenses. Con el objeto de realizar una contraprueba, pidió a algunos de sus informantes que adoptaran las expresiones faciales adecuadas a cada historia y los filmó. Posteriormente, al regresar a Estados Unidos, efectuó el experimento inverso, logró resultados sumamente coincidentes con los del estudio inicial. En conclusión: las mismas expresiones o contracciones de los músculos faciales traducen la *ira*, la *sorpresa* o el *miedo* en los diferentes pueblos del mundo. Los trabajos de Ekman y colaboradores sobre la universalidad de las emociones básicas y de sus expresiones faciales han despertado tantas críticas como adhesiones. Todo un conjunto de investigadores apoya esta teoría desde la perspectiva naturalista-universalista [Matsumoto *et al.* 2002].

En cambio, otros la atacan con diferentes argumentos, especialmente los defensores de la teoría culturalista de las emociones. Algunos de estos juicios se basan en el hecho de que, al igual que Darwin, Ekman y colaboradores se ocupan solamente de la cara, como si las manifestaciones emocionales se limitaran únicamente a esa parte del cuerpo. Le Breton [1999] sostiene que la metodología del FACS (Facial Acting Coding System), desarrollada por Ekman y su equipo, al establecer relaciones de correspondencia término a

Figura 1



Algunas de las fotografías empleadas por Ekman en sus investigaciones interculturales [Evans 2002: 20].

término entre el movimiento de ciertos haces musculares del rostro y un conjunto restringido de emociones básicas, reduce el fenómeno emocional a un esquema meramente fisiológico, donde no hay simbolismo. Además está ausente el resto del cuerpo, como si careciera de toda intervención en los eventos emotivos, cuando en realidad la emoción se encarna en el cuerpo y en la voz, no sólo en la cara. En definitiva, al aislar un conjunto de haces musculares y sus movimientos, la teoría es indiferente a los hombres reales

de “cuerpo entero”, siempre involucrados en relaciones afectivas y sociales, vividas como hechos globales.

VARIABILIDAD CULTURAL DE LAS EMOCIONES

¿Son las emociones fenómenos universales? Formulada de este modo, la pregunta es retórica. Parece natural que todos los grupos humanos manifiesten estados y reacciones emocionales; se califica la sensibilidad emocional como un rasgo de humanidad, acaso más representativo de la condición de nuestra especie que el intelecto, la razón, o la vida civilizada. En contraste con lo anterior, también suele asociarse la emoción con lo animal e irracional, como un producto del cuerpo y de la naturaleza, más que de la mente y la cultura. Nuestro sentido común nos inclina a pensar que todos los pueblos y grupos humanos, a través del tiempo y del espacio, han estado dotados de la capacidad de experimentar y expresar emociones. De modo que las emociones deben considerarse un atributo universal de nuestra especie.

El naturalismo recoge, en versión teórica, las evidencias del sentido común: las emociones son reacciones y estados psico-fisiológicos naturales en la especie humana, las variaciones observadas en el comportamiento expresivo de los individuos y de los pueblos son simples efectos de superficie inducidos por los diversos contextos culturales, ropaje circunstancial y superfluo que encubre una naturaleza uniforme. Las emociones primarias o básicas son las mismas para todas las comunidades y obedecen a los mismos principios, desarrollados evolutivamente. Afirmaciones de este tipo representan, como puede suponerse, un auténtico reto para las teorías culturalistas de la *endoculturación*, de la formación de la “personalidad básica”, del *ethos* cultural y, recientemente, de la “construcción social de las emociones”. La etnografía ha aportado estudios que cuestionan los datos y las conclusiones del naturalismo, al enfatizar el hecho de que las expresiones corporales y faciales de las emociones, así como sus correspondencias internas y externas al individuo, son de índole variable y se adquieren por aprendizaje consciente e inconsciente. La etnología tiende, de modo casi espontáneo, a apoyar el criterio relativista de que las emociones son culturalmente adquiridas y variables de un grupo humano a otro.

TEORÍAS CULTURALES DE LA EMOCIÓN

El estudio de las emociones y su expresión recibió poca atención por parte de la antropología hasta décadas recientes, cuando algunos investigadores

se dieron a la tarea de abordarlo, tanto desde su perspectiva teórica más general, como por medio del estudio etnográfico y lingüístico de campo [Lutz y White 1986; Kitayama y Markus 1994; Harkins y Wierzbicka 2001, Shweder *et al.* 2008]. El tema de lo emocional como un campo legítimo de la investigación antropológica fue acogido —en décadas pasadas— por los etnólogos de la corriente de *cultura y personalidad*, en contraste con la velada hostilidad de otras tendencias de la antropología de su época hacia los fenómenos y los enfoques psicológicos.

Dichas tendencias relegaban las emociones a los márgenes de la teoría cultural, por considerarlas uniformes en la especie humana, poco interesantes, o simplemente inaccesibles a los métodos del análisis antropológico. Sin embargo, en un ensayo de 1921, Marcel Mauss [1968] señaló que las sociedades humanas determinan una “expresión obligatoria de los sentimientos” que influye sobre el individuo sin que éste lo sepa claramente, estableciendo una conformidad tácita, ajena a la reflexión consciente, entre las expectativas y significados sociales y la personalidad individual.

Gregory Bateson desarrolló en *Naven* [1936] el concepto de *ethos*, para caracterizar “el sistema culturalmente organizado de las emociones”. En un trabajo posterior en colaboración con M. Mead, *Balinese Character* [1942], este autor retomó dicha noción, al comparar el proceso de aprendizaje de la expresión corporal en niños estadounidenses y balineses. Estudios más recientes hablan de “cultura emocional” para aludir al hecho de que en cualquier grupo social existe un repertorio de conductas y sentimientos adecuado a una determinada situación en función de factores como el estatus social, la edad y el sexo de quienes están afectivamente involucrados y de su público [cf. Lutz y White 1986: 405].

La preocupación por el estudio cultural de las emociones ha sido alentada por el surgimiento, a partir de los años ochenta, de enfoques interpretativos, que enfatizan la comprensión de la experiencia sociocultural no ya desde una óptica “externa” u objetiva, sino desde la perspectiva de las personas o agentes que viven dicha experiencia. Algunos autores han desarrollado una etnografía centrada en el punto de vista del sujeto, es decir, una descripción desde la óptica de quien experimenta e interpreta de modo nativo el significado del mundo social y de la cultura.

De acuerdo con este enfoque interpretativo, la emoción es un aspecto central del significado cultural, por el hecho de que las emociones están casi siempre implícitas en las categorías socialmente construidas. Algunos estudios precursores, realizados a partir de los años setenta, están dedicados a indagar etnográficamente las emociones en diferentes pueblos del mundo, como los esquimales utku [Briggs 1970], los ilongot de Filipinas

[Rosaldo 1980, 1984], y los tahitianos [Levy 1984]. En ellos se constata que las experiencias y los significados emocionales no son necesariamente universales y, por el contrario, en muchos casos pueden ser estrictamente locales. Por ejemplo, Briggs, al analizar la vida cotidiana de los esquimales utku descubrió que entre ellos no se producen manifestaciones de ira, no se habla acerca de este sentimiento ni existe un término para designarlo. Al observar que los extranjeros externalizan su cólera, los adultos utku califican la actitud como una “chiquillada”, pues en su *etnopsicología* este comportamiento es característico de los niños, pero inconcebible en un adulto.

Fenómenos semejantes fueron descritos por Levy respecto a la “tristeza” entre los tahitianos. Un tema central de esas investigaciones es la comparación entre las categorías culturales y lingüísticas de la emoción en una determinada sociedad y sus correspondencias en una cultura de referencia, por ejemplo, la del antropólogo, para observar similitudes y diferencias en la forma de agrupar, discriminar o clasificar las experiencias y los significados emocionales. En todos los casos, el estudio del significado (*local* o *cultural*) de los términos que designan emociones es un tema central de la investigación; esos trabajos etnológicos sentaron las bases de la *etnopsicología*.

La categorización del espectro emocional varía de cultura en cultura y de una lengua a la otra. Los sistemas clasificatorios folk son no-isomórficos, pues distribuyen los significados de modos diversos, de manera que, al compararlos interculturalmente, no podemos hacerlos coincidir término a término. Lutz [1988] sostiene que la descripción etnológica de las emociones debe permitirnos pasar del punto de vista *etic* (universalista) a uno *emic* (centrado en los significados locales). Considero que el empleo de la distinción *emic/etic*, en este caso, no es del todo feliz, pues induce a cierta confusión.

Los estudios etnográficos se interesan por nociones representadas, entre otras formas de codificación cultural, en el léxico de una lengua natural. Por ejemplo, el concepto emocional de *fago*, estudiado por Lutz [1988] en Micronesia, no tiene un equivalente simple en el dominio de las emociones en español ni en inglés. Una traducción aproximada de *fago* es el de una vivencia producto de la combinación de tristeza, compasión y amor.

Además de este contenido hecho de valores sensitivos, debe notarse que en el significado de *fago*, la definición etnopsicológica incluye la indicación de que este sentimiento, en su ocurrencia, es experimentado por un sujeto jerárquicamente superior, cuyo rol es el de protector, en referencia a un individuo subordinado, el cual debe ser protegido, por ejemplo, lo que siente una madre hacia un niño, propio o ajeno, el hermano mayor hacia el

pequeño, etcétera. El concepto no involucra solamente rasgos definitorios del estado emotivo como tal, sino también una *regla de tipicidad*, un *esquema cultural*, acerca de la relación interpersonal en el que ha de manifestarse normalmente.

El concepto de *amae*, en japonés, involucra ideas semejantes a las contenidas en *fago*. Pero en *amae* se refiere a ternura, sentimiento de intimidad, y la noción de que en la relación interpersonal uno de los participantes será aceptado amorosamente por el otro más allá de cualquier circunstancia, con anuencia absoluta hacia todas sus acciones y actitudes. Además de ello, *amae* es una emoción enfocada en el punto de vista del sujeto que experimenta el sentimiento y que presupone —en un otro protector— la obligación de tratarlo de manera protectora, amorosa y permisiva. Al igual que *fago*, *amae* incluye en su significado una relación social típica, madre-hijo, aunque se aplica a la vinculación con cualquier otra categoría de allegados y seres queridos [Kitayama y Markus 1994].

LAS ETNOTEORÍAS DE LAS EMOCIONES

El estudio del vocabulario de muchas lenguas revela la gran difusión del empleo de términos corporales en la denominación de emociones. Es común atribuir a este fenómeno lingüístico el sentido de un hecho cultural, es decir, de una asociación simbólica estable entre las emociones y determinadas partes y órganos del cuerpo humano, como si las primeras surgiesen de las segundas, o como si tuvieran en ellas su asiento natural. Podemos dar a estas asociaciones simbólicas el sentido de simples “creencias” o, incluso, de elementos de teorías culturales más amplias o *etnoteorías*. Estas conjunciones, que en algunos casos constituyen verdaderas *fisiologías simbólicas*, forman parte medular de lo que algunos autores llaman la *etnopsicología* propia de un determinado grupo humano.

Cabe observar que algunos lingüistas que han estudiado el problema en profundidad, disienten respecto a la idea de que los términos emocionales que incluyen “corporales” sean necesariamente la expresión de una creencia efectiva en la localización corporal de las emociones [Enfield y Wierzbicka 2002]. Esto pone en juego la muy compleja cuestión de la metáfora y del lenguaje figurado, la cual se complica todavía más cuando se advierte el riesgo de “exotismo”, al que podríamos ser proclives los antropólogos cuando intentamos interpretar los modos de pensar propios de las “otras culturas” que son objeto de la antropología [Kövecses 2000].

La idea de la localización de las emociones en partes y regiones del cuerpo no es patrimonio exclusivo de algunos pueblos indígenas de

América, África u Oceanía, estudiados por los etnógrafos, también fue formulada en la antigüedad entre los hebreos y los griegos, y forma parte de la teoría clásica de los cuatro humores, heredada de la medicina grecolatina, pero también de las tradiciones gnóstica y hermética. [Heelas 1996]. Me atrevería, incluso, a suponer que alguna forma de esta teoría, que podemos llamar “visceral”, está presente en las culturas y sociedades de todo el mundo, debido a que es producto espontáneo del modo de operar del pensamiento humano, como si se tratara de un universal cognitivo.

Tal vez este modo de presentarlo suene exagerado, pero la idea coincide, sin embargo, con la observación, muy sensata a mi entender, de que en la mayor parte de los pueblos y culturas, la experiencia normal cotidiana no se parcela en aspectos materiales y mentales, no se concibe dividida en dos aspectos como cuerpo y mente, biología y psiquismo, etcétera, sino que se expresa (y posiblemente del mismo modo se experimenta) en un sentido unitario, no analizable, no dual. Por ello la experiencia emocional se describe como cualidad de orden *psicofísico*, aunque este último término, en sí mismo dualista, es visiblemente inadecuado para hablar del tema. Esto es válido también para las sociedades modernas y urbanas occidentales. El “dualismo cartesiano”, axioma básico de la ciencia moderna y de su *imagen del hombre*, no es la noción predominante en la mentalidad popular ni en sus creaciones culturales, sino en el discurso de las instituciones, particularmente las sanitarias y educativas, y en los hábitos epistemológicos heredados del racionalismo [Leavitt 1996].

CONSTRUCCIONISMO SOCIAL

Clifford Geertz ha sostenido que no sólo las ideas, sino también las emociones son “artefactos culturales” [Geertz 1973; Solomon 1984]. M. Rosaldo [1984] considera a las emociones como formas de acción simbólica, cuya articulación con otros aspectos del significado cultural y la estructura social es primaria. Por su parte, Solomon [1984] ha planteado que las emociones son *juicios subjetivos* que reflejan nuestras visiones del mundo individuales. Este autor distingue emociones de *sentimientos*, proponiendo que estos últimos (vinculados al cuerpo) no deben concebirse como la esencia, sino como el ornamento de la emoción. Lutz [1988] observa que la manera clásica de entender las emociones ha sido tomarlas como fenómenos psico-fisiológicos e individuales. Al hacerlo, argumenta esta autora, se ha dejado de lado el rol de la cultura en la emoción, considerándolo periférico y secundario.

En contraste, el enfoque *construccionista* y relativista sostiene que las emociones son fenómenos esencialmente culturales. Lutz propone la

deconstrucción del concepto tradicional de emoción en la cultura occidental, para luego emplearlo en la interpretación de la vida emocional de otros pueblos, en su caso, los habitantes del atolón micronesio de Ifaluk: “Deconstruir una concepción completamente naturalizada y rígidamente limitada de la emoción, y tratar a la emoción como una práctica ideológica, más que como a una cosa a ser descubierta o una esencia a ser destilada” [Lutz 1988: 4].

La noción tradicional de la emoción como algo individual y psicofísico es para esta etnóloga un efecto del hábito cultural occidental de pensar en dualismos y oposiciones: cuerpo-mente, naturaleza-cultura, pensamiento-emoción. Deconstruir el concepto de emoción vigente en Occidente significa, entre otras cosas, superar dichos dualismos: “Después de la deconstrucción, la emoción retiene su valor como categoría más abierta que otras para ser empleada como vínculo entre lo mental y lo físico y entre el mundo ideal y deseado y el mundo real” [Lutz: 1988: 5].

En esta perspectiva, la emoción no es un fenómeno individual, sino un *índice* de la relación social: “mientras que las emociones son frecuentemente vistas como evocadas en la vida colectiva son raras veces presentadas como un *índice* de la relación social en lugar de serlo como un signo de un estado personal” [Lutz 1988: 4]. Situándose en un extremo opuesto a la concepción naturalista, Lutz propone ver las emociones como prácticas ideológicas, como procesos culturales e interpersonales de denominación, persuasión y justificación, como productos emergentes de la vida social. Desde esa óptica, el *significado emocional* no es precultural, sino predominantemente cultural y variable:

El significado emocional está fundamentalmente estructurado por sistemas culturales particulares y medios ambientes sociales y materiales también particulares. Quiero sostener aquí que la experiencia emocional no es precultural, sino preeminentemente cultural. La idea que prevalece actualmente, de que las emociones son invariantes a través de las culturas, se reemplaza aquí por la pregunta acerca de cómo un discurso cultural acerca de la emoción puede ser traducido a los términos de otro [Lutz 1988: 5]

Una vez “de-construido” el término emoción puede emplearse para aludir a aquello que es *intensamente significativo* en un determinado comportamiento o evento humano singular, en un específico contexto cultural. Esta definición de emoción como lo *intensamente significativo definido culturalmente* reviste gran importancia. La misma pone en juego la dimensión del significado, que es constitutiva de la emoción tanto como de la cultura. Asimismo, permite introducir la realidad del cuerpo en la significación emocional, algo que Lutz

omite. Como consecuencia lógica de estos argumentos, podríamos sostener, por el contrario, que lo intensamente significativo de la emoción se da en aquellos puntos y lugares del discurso y la acción social en que los significados y los eventos sociales y culturales se hacen *carne*, de acuerdo con la expresión de Merleau-Ponty [(1945) 2000: 191].

Así, lo que conocemos como emociones son los sitios donde lo social se inserta significativamente —con intensidad sensorial variable— en la realidad viviente, cognitiva y perceptiva, es decir, en la unidad psicofísica de los sujetos sociales. Lo intensamente significativo es parte de las interacciones sociales, es cierto, pero la dimensión corporal jamás está ausente de ellas. La propuesta de Lutz resulta estimulante, sin embargo, presenta aspectos notablemente polémicos que desafían —en primer término— el sentido común. Puede objetarse, por ejemplo, el modo como el argumento de Lutz recae en uno de los dualismos que reprocha a otros, pues sigue oponiendo dos enfoques excluyentes sobre las emociones, el psicobiológico contra el modelo de construcción cultural, para inclinarse por el último en desmedro del primero.

Es irritante para nuestras concepciones espontáneas de la experiencia emocional, la idea unilateral sugerida por Lutz de que los aspectos fisiológicos y psíquicos individuales de las emociones, los sentimientos, son solamente los “ornamentos del fenómeno”, aunque no representan nada esencial a los mismos, como ha sostenido también Solomon [1977 y 1984]. En definitiva, se trata de cierto carácter unidimensional propio de las teorías construccionistas radicales. Como ha observado Freund, una perspectiva puramente construccionista en la sociología de las emociones: “Ignora los procesos biológicos y presenta una visión incorpórea de las emociones humanas (...) La relación entre cuerpo y emociones no se resuelve ignorando la importancia del cuerpo o considerando a las emociones simplemente como productos cognitivos” [Freund 1990: 455].

El fenómeno de las emociones es por demás complejo y desafía los abordajes unilaterales que oponen lo fisiológico a lo sociocultural, reduciendo las explicaciones del fenómeno a uno u otro de los términos de esta dualidad. Para otros autores, en contraste con lo anterior, las emociones son el auténtico “eslabón perdido” entre el cuerpo y la mente, capaz de suturar la brecha abierta en el pensamiento occidental por el dualismo cartesiano [Williams y Bendelow 1996].

ANTROPOLOGÍA DE LAS EMOCIONES

El antropólogo francés David Le Breton ha desarrollado las implicaciones teóricas y epistemológicas de una posible *antropología de las emociones* orientada hacia el campo de la medicina, la antropología del cuerpo y la salud. De acuerdo con este autor, la antropología de las emociones debe permitir la superación del punto de vista cartesiano, es decir, del dualismo mente-cuerpo que caracteriza al pensamiento occidental moderno:

El modelo dualista de la metafísica occidental que distingue el cuerpo y el alma, lo orgánico y lo psicológico, y que desemboca en esa distribución del trabajo que hace que en nuestras sociedades el cuerpo corresponda al análisis de los médicos y el espíritu a la sagacidad de los psicólogos o los psicoanalistas. Pero en el imaginario social de un gran número de comunidades humanas, como lo hemos mostrado en otra parte, el cuerpo no se distingue necesariamente del hombre [Le Breton 1999: 101].

La antropología de las emociones debe permitir ir más allá de las concepciones acerca de lo psico-somático, que siguen siendo en gran medida dualistas, pues conservan la distinción entre *psique* y *soma*. Así, por ejemplo, fenómenos como el de la llamada *eficacia simbólica*, estudiado por Claude Lévi-Strauss, deberían interpretarse —sostiene Le Breton— no ya de acuerdo con la idea de una influencia psíquica sobre los procesos fisiológicos, sino progresando desde una visión psico-somática, a la formulación de un modelo de *fisiosemántica*:

Hablar de acción psicológica sin duda reduce en algo la estructura antropológica aquí presente, planteando como un hecho definitivo lo que es un problema infinito: la validez de lo psicossomático, en el sentido más estrecho del término, es decir, el hombre como suma de una psique y un soma con efectos de resonancia mutua. Pero precisamente este enfoque es hoy en día criticado por depender demasiado de la herencia dualista frente a la cual pretende plantear una alternativa. La perspectiva planteada aquí permite justamente pasar de una psicossomática a una fisiosemántica que abra una vía menos ambigua y bastante más fértil [Le Breton 1999: 101].

También la etnopsiquiatría y la antropología médica se han interesado por las emociones, los estados de ánimo y sus manifestaciones corporales. Vale la pena mencionar el interés que revisten los estudios sobre “síndromes culturales”; los mismos ponen de relieve la influencia decisiva del

significado cultural en la producción social de los estados de salud y enfermedad.

Finalmente, se debe mencionar los estudios de las relaciones entre el cuerpo humano y las representaciones cosmológicas en pueblos de Mesoamérica. Pienso sobre todo en *Cuerpo humano e ideología. La concepción de los antiguos nahuas*, de López Austin [1996], con referencias directas e indirectas a las emociones y su localización en el cuerpo a través de *centros y entidades anímicas*.

CONCLUSIÓN Y DESARROLLOS FUTUROS DEL TEMA

Las explicaciones puramente naturalistas y evolucionistas de las emociones no alcanzan a colmar las expectativas de un enfoque antropológico global del tema. Son insuficientes, sobre todo cuando se alejan del dominio de las emociones “básicas” para interpretar procesos más complejos, como los asociados a las llamadas “emociones cognitivas superiores”, como “celos”, “deseo de venganza”, etcétera [Evans 2002].

En estos casos, las explicaciones etológicas suelen caer en una suerte de retórica evolutiva cuyo fundamento es, muchas veces, más conjetural e ideológico que científico. Pero incluso cuando se interpretan las llamadas emociones básicas, pareciera que el problema queda agotado —como si no hubiera nada más que decir sobre el tema— una vez establecido un vínculo filogenético entre la reacción emocional humana y alguna función vital básica de las especies que nos precedieron evolutivamente (por ejemplo, la erección capilar en los animales y en el hombre como efecto de una reacción de autoprotección).

Cabe señalar, de modo anecdótico, que el enfoque evolucionista-etológico predomina en la mayor parte de los escritos y en los medios audiovisuales empleados en la divulgación de las ciencias, cuando se abordan temas como las emociones, las pasiones, los sueños, la imaginación o la evolución de la mente humana. En muchos casos, una explicación etológico-evolutiva se combina con otra, de tipo neurofisiológico, que abarca también la química del sistema nervioso. El hecho de que las explicaciones etológico-evolutivas —al igual que las neurofisiológicas y neuroquímicas— puedan parecer insuficientes desde un punto de vista antropológico, no significa, sin embargo, que sean erróneas o inadecuadas a su objeto. Más bien puede considerárselas parciales y, en ciertos aspectos, excesivas, al intentar constituirse como las únicas “verdades científicas”.

La investigación de los aspectos “corpóreos” de las emociones humanas es, en mi opinión, de gran importancia si se quiere tener un modelo más o

menos global de las mismas. Por ejemplo, si aceptamos que los factores “corporales” en general (fisiológicos, kinéticos, gestuales, etcétera) constituyen parte esencial del fenómeno emocional, debemos admitir la existencia de “bases biológicas-comportamentales” que se expresan en los hechos emocionales. Tales bases son comunes a toda la especie, con independencia de los elementos culturales que innegablemente configuran el otro amplio aspecto del fenómeno. El movimiento de ese cuerpo expresivo, el cuerpo humano, complementa el orden biológico, anatomofisiológico, pues en lo humano se añade —por “dentro” y por “fuera” del cuerpo individual, dicho metafóricamente— el orden del sentido o significado, ese contenido invisible que anima a los movimientos expresivos del hombre. Se trata en definitiva del objeto de estudio de la antropología: el *anthropos*, definido como un compuesto indisoluble de biología y psiquismo, “de conciencia y de músculos”, cuya práctica está inspirada en significados compartidos.

Cualquier intento de explicación integral de las emociones debe tomar en cuenta la presencia de las “bases corporales”, cuya existencia no puede desdeñarse, y evitar el riesgo de caer en posiciones notoriamente idealistas —patentes en la literatura etnológica sobre emociones— que reducen el dominio emocional a la esfera estrictamente ideológica y restan importancia a los factores corporales [Lutz 1988; Boellstorff y Lindquist 2004].

Propongo que es posible encontrar una solución teórico-metodológica y originales respuestas a los problemas planteados, desde la perspectiva de la *antropología del gesto y del mimismo*, teoría desplegada por el antropólogo y lingüista francés Marcel Jousse [Sienaert 2014]. No desarrollaré aquí las características de una posible *teoría jousiana de las emociones*. Esta teoría, basada en la idea del *anthropos* como un compuesto indisoluble de *alma* (forma) y *cuerpo* (materia), y en la *ley antropológica del mimismo*, formulada implícitamente hace milenios por Aristóteles, en su *Poética*, ha sido desarrollada genialmente en el campo de la antropología del lenguaje por M. Jousse, en la primera mitad del siglo xx. El refrescante espíritu de la *antropología del gesto y del mimismo* proyectará, sin duda, nueva luz sobre el nebuloso problema antropológico de las emociones.

REFERENCIAS

Beatty, Andrew

- 2013 Current Emotion Research in Anthropology: Reporting the Field. *Emotion Review* (5): 414-422.
- 2014 Anthropology and Emotion. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 20 (3): 545-563.

Boellstorff, Tom y Johan Lindquist

2004 Bodies of Emotion: Rethinking Culture and Emotion through Southeast Asia. *Ethnos*, vol. 69 (4): 437-444.

Briggs, Jean

1970 *Never in Anger*. Harvard University Press. Cambridge.

Calderón Rivera, Edith

2014 Universos emocionales y subjetividad. *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales* (81): 11-31.

Darwin, Charles

1969 [1872] *The Expression of Emotions in Man and Animals*. Greenwood Press. Nueva York.

Ekman, Paul

1980 *The Face of Man. Expressions of Universal Emotions in a New Guinea Village*. Garland. Nueva York.

2004 *Emotions Revealed*. Henry Holt. Nueva York.

Enfield, Nick y Anna (eds.)

2002 *The Body in Description of Emotion: Cross-Linguistic Studies. Pragmatics and Cognition, Special Issue*. John Benjamins. Amsterdam y Filadelfia.

Evans, Dylan

2002 *Emoción. La ciencia del sentimiento*. Taurus. Madrid.

Freund, Peter

1990 The Expressive Body: A Common Ground for the Sociology of Emotions and Health and Illness. *Sociology of Health and Illness* (12): 452-477.

Geertz, Clifford

1973 *The Interpretation of Culture*. Basic Books. Nueva York.

Harkins, Jean y Anna Wierzbicka (eds.)

2001 *Emotions in Cross Linguistic Perspective*. Mouton de Gruyter. Berlín-Nueva York.

Heelas, Paul

1996 Emotion Talk Across Cultures en *The Emotions. Social, Cultural and Biological Dimensions*, Rom Harré y W. Gerrod Parrott (eds.). Sage Publications. Londres-Thousand-Oaks-Nueva Delhi: 171-199.

Kitayama, Shinobu y Hazel R. Markus

1991 Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation. *Psychological Review* (98): 224-253.

Kitayama, Shinobu y Hazel R. Markus (eds.)

1994 *Emotion and Culture: Empirical Studies of Mutual Influence*. American Psychological Association. Washington.

Knapp, Mark

1991 *La comunicación no verbal. El cuerpo y el entorno*. Paidós. México-Buenos Aires-Barcelona.

Kövecses, Zoltán

2000 *Metaphor and Emotion. Language, Culture and Body in Human Feeling*. Cambridge University Press-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme. Cambridge.

Leavitt, John

1996 Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions. *American Ethnologist*, vol. 23(3): 514-539.

Le Breton, David

1999 *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Nueva Visión. Buenos Aires.

Levy, Robert

1984 Emotion, Knowing, and Culture, en *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, Richard Schweder y Robert Le Vine (comps.). Cambridge University Press. Cambridge: 214-237.

Lewis, Michael, Jeanette Haviland-Jones y Lisa Barrett (eds.)

2008 *Handbook of Emotions*. The Guilford Press. Nueva York y Londres.

López Austin, Alfredo

1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Lutz, Catherine

1988 *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*. The University of Chicago Press. Chicago y Londres.

Lutz, Catherine y Geoffrey White

1986 The Anthropology of Emotions. *Annual Review of Anthropology* (15): 405-436.

Matsumoto, David; Brenda Franklin et al.

2002 Cultural Influences on the Expression and Perception of Emotion, en *Handbook of International and Intercultural Communication*, William Gudykunst y Bella Mody (eds.). Sage Publications. Thousand Oaks-Londres-Nueva Delhi.

Mauss, Marcel

1968 *Essais de sociologie*. Minuit. París.

Merleau-Ponty, Maurice

2000 [1945] *Fenomenología de la percepción*. Península. Barcelona.

Navaro-Yashin, Yael

2009 Affective Spaces, Melancholic Objects: Ruination and the Production of Anthropological Knowledge. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (15): 1-18.

Rosaldo, Michelle

1980 *Knowledge and Passion: Ilongot Notion of Self and Social Life*. Cambridge University Press. Cambridge.

1984 Toward an Anthropology of Self and Feeling, en *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, Richard Schweder y Robert Le Vine (comps.). Cambridge University Press. Cambridge: 137-157.

Shweder, Richard y Robert Le Vine (eds.)

1984 *Culture theory. Essays on mind, self, and emotion*. Cambridge University Press, Cambridge.

Sienaert, Edgard

2014 *Au commencement était le mimisme. Essai de lecture globale des Cours de Marcel Jousse*. Association Marcel Jousse. París-Bloemfontein.

Solomon, Robert

1977 *The Passions*. Anchor. Nueva York.

1984 Getting Angry. The Jamesian Theory of Emotion in Anthropology, en *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, Richard Schweder y Robert Le Vine (comps.). Cambridge University Press. Cambridge: 238-254.

Wierzbicka, Anna

1986 Human Emotions: Universal or Culture-Specific? *American Anthropologist*, vol. 88 (3): 584-594.

2003 Emotion and Culture: Arguing with Martha Nussbaum. *Ethos*, vol. 31 (4): 577-600.

2009 Language and Metalanguage: Key Issues in Emotion Research. *Emotion Review*, vol. 1 (1): 3-14.

Williams, Simon y Gillian Bendelow

1996 Emotions, Health and Illness: The "Missing Link" in Medical Sociology?, en *Health and the Sociology of Emotions*, Veronica James y Jonathan Gabe (eds.). Blackwell Publishers. Oxford y Cambridge: 25-53.

Recepción: 3 de noviembre de 2015.

Aprobación: 11 de enero de 2016.

Asociaciones subjetivas al *bareback* y sus practicantes en usuarios de redes sociales virtuales en la Ciudad de México

José Arturo Granados Cosme*
Universidad Autónoma Metropolitana

RESUMEN: *Bareback* es el término para denominar la práctica intencionada de penetración anal sin condón entre varones; ésta cobró relevancia en las últimas décadas y algunos autores la vinculan con el uso de internet. Para identificar los principales atributos asociados al *bareback* y sus practicantes en las redes sociales virtuales, se entrevistó en línea a usuarios de un chat en la Ciudad de México. Se indagó en información sobre VIH-Sida, conocimiento del *bareback* y atributos esperados en sus practicantes, posibles motivaciones para ejercerla y su influencia en el uso del condón. Los resultados muestran información imprecisa de ciertos términos técnicos del VIH, valoraciones positivas y negativas sobre el *bareback*, motivaciones relacionadas con el modelo dominante de masculinidad e idealización de las relaciones de pareja.

PALABRAS CLAVE: *barebacking*, VIH, internet, gay, condón.

Subjective associations to *barebacking*, and its practitioners, among users of virtual social networks in Mexico City

ABSTRACT: *Bareback* is a term used to denominate Unprotected Anal Intercourse among men; this practice has gained relevance over the last few decades, some authors linking it to Internet use. The objective of this paper was to identify the main attributes associated to the "bareback" phenomenon and its practitioners, through online interviews carried out with chat users in Mexico City. The interviews covered topics such as HIV information, bareback knowledge, and the attributes and expectations among its practitioners; the possible motives of engaging in unprotected sex, and the influence thereof in relation to condom use. The results show imprecise information in some of the technical aspects of HIV, positive and negative opinions on "bareback," motivations linked to the dominant masculinity model, as well as the idealization of gay relationships.

KEYWORDS: *Barebacking*, HIV, Internet, Gay, Condom use.

* jcosme@correo.xoc.uam.mx

INTRODUCCIÓN

Estudios en países anglosajones han documentado el incremento de prácticas sexuales sin condón y la difusión del término *bareback* entre varones *gays* [Suarez 2001]. Aunque no existe un consenso del significado de este término, generalmente se considera que denomina una modalidad de interacción sexual aparentemente deliberada que incluye la penetración anal sin condón [Suarez 2001], la cual predomina en la población joven [Crossley 2004]. También se ha explorado esta práctica entre varones homosexuales y bisexuales seropositivos al VIH-Sida [Halkitis, Parsons, Wilton 2003; Adam, Husbands, Murray, Maxwell 2005; Parsons y Bimbi 2007], para otros autores, *bareback* hace referencia a relaciones sexuales anales sin condón con personas a las que no se consideran parejas permanentes [Manserg, Marks, Colfax, Guzman, *et al.* 2002], aun con el conocimiento previo de que alguno puede ser portador del VIH-Sida u otras infecciones de transmisión sexual —ITS— [Suarez 2001].

El término se popularizó a partir de 1990 debido al optimismo por la disminución en la prevalencia de la pandemia en países desarrollados, fatiga del uso del condón y los avances en materia de terapia antirretroviral que han permitido que el VIH-Sida deje de considerarse un padecimiento mortal y se considere ahora una infección crónica [Suarez 2001; Adam, Husbands, Murray, Maxwell 2005; Shernoff 2006; Grov, De Busk, Bimbi, Golub, *et al.* 2007].

Lo anterior, además de modificar la tendencia de la pandemia, influye en las actitudes que la población muestra hacia este padecimiento debido al cambio en la percepción del riesgo y abandono del uso del condón en prácticas sexuales que incluyen penetración anal. Estas transformaciones pueden alterar la sexualidad entendida como una construcción social, una dimensión de la subjetividad en la cual se despliegan los significados y prácticas que la sociedad ha desarrollado en torno a la diferencia sexual, el género y la orientación del deseo sexual.

La sexualidad es un espacio en el que se ejercen los atributos que constituyen la masculinidad [Stern, Fuentes, Lozano, Reysoo 2003]; las interacciones que desarrollamos en nuestras prácticas sexuales están influidas por la identidad de género. Algunas investigaciones sugieren que las prácticas sexuales intencionadas sin condón son una búsqueda por satisfacer las exigencias del modelo dominante de masculinidad, aun dentro de varones seropositivos homosexuales y bisexuales [Parsons y Bimbi 2007], que aunque con su sexualidad contradicen dicho modelo, no estuvieron exentos de

incorporar los atributos fundamentales de los esquemas polarizados de género durante su socialización.

Respecto de las motivaciones para practicar sexo sin condón, otras investigaciones han documentado, desde un enfoque cuantitativo, idealizaciones de la pareja y las relaciones sexuales, necesidad de expresar mayor intimidad, compromiso, amor romántico y formalidad [Croosley 2004; Adam, Husbands, Murray, Maxwell 2005; Shernoff 2006; Grov, De Busk, Bimbi, Golub, *et al.* 2007], así como la creencia de que las relaciones sexuales sin condón proporcionan mayor placer por no interponer barreras o adicionar factores de alto riesgo como drogas, clandestinidad y anonimato [Suarez 2001]. Otras motivaciones [Adam, Husbands, Murray, Maxwell 2005] consisten en que no usar condón les resuelve ciertas dificultades para mantener la erección, por la presión del condón sobre el pene, o superar estados de depresión, tristeza y confusión, así como una medida para intuir el estado serológico del otro.

El mayor uso de páginas de internet, redes sociales virtuales y *chats*,¹ también ha posibilitado el incremento de estos medios específicamente dirigidos a la población *gay*, lo cual ha abierto mayores posibilidades de entablar encuentros sexuales. Estos nuevos espacios son utilizados por quienes buscan practicar *bareback* [Whitty, Carr 2003; Halkitis y Parsons 2003; Shernoff 2006; Grov 2006; Grov, De Busk, Bimbi, Golub, *et al.* 2007]. Algunos estudios muestran que altos porcentajes de varones con prácticas sexuales con otros varones han conocido alguna pareja sexual a través de internet [McFarlane, Bull, Rietmeijer 2000; Elford, Bolding, Sherr 2001; Benotsch, Kalichman, Cage 2002], de ahí la relevancia de estudiar estas vías de interacción social y la manera como mediante ellas se gestiona la sexualidad.

Diversas corrientes de la antropología y la sociología han analizado las redes sociales y sus implicaciones en los comportamientos, éstas pueden

¹ Si bien el acceso a internet en México es limitado, pues muestra una cobertura de 34% en comparación con más de 90% que muestran los países con la mayor cobertura, se observa una acelerada tendencia al incremento. Hasta 2014, el porcentaje de personas usuarias de internet en México fue de 51% (de los mayores de seis años, que es la población potencialmente usuaria) y el tiempo de conexión fue en promedio de seis horas diarias [El Economista 2016]. El INEGI reportó un porcentaje menor (44.4%), pero agrega que la tasa de crecimiento de usuarios se aceleró entre 2006 y 2014 en 12.5%, mientras que la conexión aumentó en 18.9%, el equipamiento en 10.3% anual para el mismo periodo, también se informa que las tres principales actividades para las que los usuarios acceden a internet son la búsqueda de información y acceso a redes sociales [INEGI 2015].

definirse como un conjunto delimitado de actores —individuos, grupos, organizaciones, comunidades, sociedades globales— vinculados a través de una relación o un conjunto de relaciones [Lozarez 1996; Ritzer 2002]. A partir de 1970 el análisis social ha incorporado a los estudios de las redes sociales el papel de las tecnologías informativas y de los medios de comunicación. Castells [1996] indica que las relaciones sociales están marcadas por estas tecnologías.

Respecto a las redes sociales creadas y recreadas por medio de internet, la virtualidad es enteramente capturada, inmersa en una imagen, en un mundo de hacer-crear, donde las apariencias no están sólo en la pantalla de la computadora a través de la cual se comunica la experiencia, sino que se convierte en “la” experiencia misma. En este universo, el término “redes sociales” se utiliza para referirse a páginas de internet donde el fin es “conocer” personas por medio de la virtualidad. Son nuevos espacios en que se constituyen relaciones sociales con características particulares entre las cuales destaca la posibilidad de conservar el anonimato, esto genera mayor libertad para tratar asuntos considerados tabúes en el espacio público, como la gestión de prácticas sexuales.

Para Joison [2003] internet tiene una fuerte influencia en las personas que la utilizan, puede contener elementos “positivos” y “negativos”, desde conductas delincuenciales hasta la posibilidad de fomentar relaciones afectivas, apoyo emocional y soporte social. Para otros autores [Castells 2000] es un instrumento en el que se desarrollan pero no cambian los comportamientos, los usuarios se apropian de la red y le dan el sentido que les resulta más necesario o más atractivo, por lo tanto, sus conductas se amplifican y potencian a partir de lo que ya son, de ahí que es un espacio privilegiado para captar las significaciones en torno a lo que se piensa y hace en materia de sexualidad. Si bien no hay riesgo de transmisión del VIH [Da Silva 2010], los espacios virtuales constituyen hoy puntos de entrada a lugares físicos donde pueden concretarse las expectativas expresadas en los *chats*, y los discursos que se emiten en estos medios expresan las prácticas que se ejercen o buscan ejercerse, así como sus correspondientes significados [Whitty y Carr 2003; Carballo-Diéguez, Dowsett, Ventuneac, Remien, *et al.* 2006].

Para los homosexuales la red ha sido un elemento que contribuye a socializar con personas que comparten la misma orientación sexual y resuelve, en cierta medida, las dificultades que impone el rechazo social a la homosexualidad que debería enfrentarse en el espacio público. En ese sentido, la red disminuye el aislamiento social y la vergüenza para establecer nuevas relaciones afectivas o sexuales [Chiasson, Parsons, Tesoriero, Carballo-Diéguez, *et al.* 2006]. El mundo virtual fomenta relaciones sociales

que facilitan el contacto con otros varones para convenir prácticas sexuales, de esta manera, las redes sociales son un espacio adicional de encuentro para varones homosexuales, especialmente de zonas urbanas que cuentan con mayor conexión y equipamiento. En ese contexto, conviene conocer qué significados sobre el *bareback* se intercambian entre los usuarios de redes sociales en la gestión de sus prácticas sexuales y si éstos influyen en la toma de decisiones para el uso del condón.

En otros países la temática del *bareback* ya ha arrojado resultados sobre los significados que se le atribuyen. Por ejemplo, una investigación que exploró los significados atribuidos al *bareback* en un sitio virtual de encuentro *gay* en una sala de *chat* destinada a esta práctica, mostró que de 130 mensajes analizados, 48% apoyaban las prácticas sexuales sin condón, 42% estaban en contra y 10% se refirieron a otros tópicos [Carballo-Diéguez y Bauermeister 2004], aun cuando el contenido de los mensajes indicaba que existe información certera sobre el VIH-Sida y las maneras como se transmite. Los informantes que se manifestaron en favor argumentaron que les resultaba más placentero tener relaciones sexuales sin condón (ya sea por experiencias reales o por fantasías), lo cual les confiere un sentimiento de libertad, minimizaron los riesgos involucrados en el *barebacking*, asumiendo que quienes lo ejercen viven ya con VIH y creen que el riesgo de reinfección es bajo.

El VIH-Sida en América Latina y especialmente en México mantiene su prevalencia más alta en varones homosexuales y bisexuales [Censida 2012], de ahí la necesidad de profundizar en el conocimiento de las condiciones materiales y simbólicas en que esta población ejerce su sexualidad [Suarez 2001; Croosley 2004], entre ellas, los significados y actitudes que le asocian al *bareback*, así como la forma como influyen en sus propias prácticas sexuales. El objetivo de esta investigación fue identificar las asociaciones que un grupo de varones homosexuales usuarios de las redes sociales virtuales en la Ciudad de México le atribuye al *bareback* a través de internet mediante una aproximación a sus contenidos subjetivos.

MATERIAL Y MÉTODOS

Se realizó un estudio cualitativo, descriptivo y transversal sobre varones homosexuales usuarios de una red social virtual en la Ciudad de México de diciembre de 2010 a febrero de 2011,² dicha red está dirigida a población *gay*,

² La aplicación del instrumento de recolección de datos de esta investigación se realizó en la población conectada en la Ciudad de México debido a que ésta es la que muestra la mayor cobertura del país (más de 60%) [inegi 2015].

no es exclusiva de practicantes de *bareback*, creada en Estados Unidos en 1997, de libre acceso, disponible en inglés, francés, alemán, italiano, portugués y español; contiene cuatro secciones: “Estilo de vida”, incluye enlaces a noticias relacionadas con temas de diversidad sexual, VIH-Sida, eventos y notas periodísticas; “Encontrar chicos”, con fotografías de usuarios en línea, donde se pueden realizar búsquedas acotadas por edad, localización, tipo de perfil, así como información sobre su personalidad y apariencia física; la sección “Vistazo” permite seleccionar fotografías; la sección “Chat” establece conversaciones escritas y dirigidas a toda la sala o a alguien en particular mediante la apertura de una ventana de diálogo privado. La página tiene un buzón en el cual pueden recibir y enviar mensajes y archivos los usuarios; su ingreso es libre si se declara ser mayor de edad y abrir un perfil que incluye sobre nombre, edad, características físicas, estado civil, prácticas sexuales preferidas, rol sexual, etnia, consumo de alcohol, tabaco y otras drogas, intereses, pasatiempos y estado serológico. La mayoría de estos datos son opcionales.

Para la investigación se abrió un perfil de usuario en dicha red y realizaron siete entrevistas semiestructuradas a usuarios en línea que respondieron a la publicación de códigos relacionados al *bareback* (“bb” y “a pelo”, por ejemplo), en la sala destinada a usuarios habitantes de la “Ciudad de México”, para los fines de la investigación no fue necesario que los informantes confirmaran si eran *barebackers*, sino que respondieran a los códigos relacionados a esta práctica y estuvieran dispuestos a expresarnos sus actitudes.

Las preguntas de la guía de entrevista exploraron: información sobre VIH-Sida, conocimiento y actitudes sobre *bareback*, masculinidad, sexualidad y negociación del condón. Los textos de las entrevistas fueron examinados mediante la perspectiva del análisis de contenido identificando términos claves y asociaciones de dos o más de éstos, se clasificaron los fragmentos según el tópico al que aportaran información sustancial para después correlacionarla con un soporte teórico básico. El estudio observó las condiciones éticas pertinentes: información de los objetivos de la investigación, autorización para utilizar la información con fines científicos, garantía de confidencialidad, libertad para no responder preguntas que no desearan y ofrecimiento de entregar los resultados.

RESULTADOS

Los entrevistados tenían al momento del estudio entre 23 y 32 años de edad, dijeron ser solteros, se reservaban su estado serológico y mencionaron que habían entablado relaciones sexuales a través de la red.

1. Información sobre prevención del VIH-Sida

Los entrevistados mostraron información contradictoria sobre la transmisión sexual del VIH-Sida de acuerdo con el indicador básico 13° de la Sesión Especial de la Asamblea General de las Naciones Unidas (UNGASS): identificación de formas de prevención de transmisión sexual del VIH y rechazo de ideas erróneas (UNGASS, s/a). Destaca que mencionaron como medidas de prevención el uso del condón, la monogamia y la fidelidad, pero prevalecen ideas sin sustento.

Si realmente somos fieles ambos y no estamos infectados sí podemos reducirlo (el riesgo) [Entrevistado A].

Puedes prevenir el contagio (con el uso del condón) pero no es un 100 por ciento seguro [Entrevistados B y A].

El condón te da la ventaja de cuidarte y protegerte [Entrevistado C].

Dicen que sólo hay que meter y sacar dos veces sin condón (el pene), ya después te lo pones... así el riesgo disminuye [Entrevistado D].

Lo anterior muestra que la información sobre prevención ha adquirido una difusión sobresaliente en este sector, aunque sus contenidos varían entre información errónea e insuficiente. De las vías de transmisión algunos informantes aún mantienen dudas en torno a si el VIH puede ser transmitido por vectores.

Con cualquier piquete (de moscos) se corre el riesgo del uno por ciento, pero casi es nula la posibilidad, aunque no estoy muy seguro [Entrevistado B].

No sé, pero analizando, el mosquito absorbe la sangre de un individuo con VIH y éste pica a otro que no lo tiene, podría ser, a lo mejor podría funcionar como aguja infectada... [Entrevistado F].

En algunos casos se cree que la condición de portador del VIH puede identificarse mediante la apariencia física, este supuesto adquiere relevancia porque en algunos casos juega un papel importante en la decisión sobre el tipo de relaciones sexuales que se acordarán en la red.

Para coger a pelo, me fijo en que no tengan cosas en la piel... aunque no sea un riesgo que eyaculen dentro de ti, puede ser en la preeyaculación, pero con las dos personas que he cogido a pelo, nunca han eyaculado dentro de mí y les pregunto antes si lubrican mucho... [Entrevistado D].

Yo no tengo Sida porque estoy sano, hago ejercicio y como bien... [Entrevistado D].

En otros casos se ignora que los portadores de VIH pueden sufrir reinfecciones y piensan que ya no tienen riesgo o que los resultados de pruebas de laboratorio con medición de carga viral, donde ésta se reporta como “indetectable”, indican que no hay riesgo, confundiendo “indetectable” con ausencia del virus.

Si esa persona te dice, soy portadora pero estoy bien, es decir, indetectable; no hay riesgo alguno. Si esa persona está con su carga viral alta o media y se viene dentro de ti, te contagia y la probabilidad de que te pongas mal es muy alta, por eso no dejo que se vengan dentro de mí [Entrevistado E].

Lo anterior muestra la incorporación al discurso no científico de términos técnicos, pero con un contenido incorrecto como en el caso de “carga viral indetectable”, interpretado como ausencia de riesgo.

2. Referentes subjetivos hacia el bareback y los barebackers

La búsqueda intencionada de prácticas sexuales sin condón o *bareback* parece ser un fenómeno frecuente entre los usuarios de esta red social. El conocimiento de las diferentes denominaciones así lo muestra.

Para que digan: “no bb, no a pelo”, o “sólo sexo seguro”, es porque entonces es muy frecuente ¿no?... esos son los más putos, a la hora de la hora te dicen: ‘te cojo a pelo’, la mayoría lo hace, es un secreto a voces [Entrevistado E].

Se pueden observar códigos discursivos que se utilizan en la comunicación por medios virtuales, destinados para mencionar o sugerir el *bareback*, los más usados son “bb”, “BB”, “bbrs” (*barebackers*), así como sus equivalentes traducciones al español, “a pelo” y “a tope”. Los entrevistados informaron conocer este término y su significado, aunque parece que la integración al discurso es relativamente reciente.

Sexo sin protección... a pelo... [Entrevistado A].

Sí, tener relaciones sin protección, a piel natural, a pelo [Entrevistado D].

Apenas (supe) hace unos días, es tener relaciones sin condón, había escuchado la versión en español hace unos meses: coger a pelo... [Entrevistado F].

En la definición del término *bareback*, los entrevistados lo atribuyeron a portadores de VIH, consumidores de drogas y a la noción de irresponsabilidad.

(Significa)... sexo sin protección con personas que probablemente estén infectadas [Entrevistado A].

(¿Por qué se da esta práctica?) Pueden ser por el consumo excesivo de alcohol [Entrevistado B].

(¿Por qué se da esta práctica?) Yo creo que lo hacen drogados... [Entrevistado C].

(¿Qué tipo de personas lo practican?) Es gente que piensa que igual y no pasará nada o es más fácil si no tienen condón... lo hacen por "valemadres" o ya están enfermos [Entrevistado B].

Otras asociaciones que realizaron los entrevistados fue vincular el *bareback* y el riesgo de adquirir VIH a términos como "ruleta rusa" y "juego", lo cual puede interpretarse como un evento de suerte.

Es como una ruleta rusa... como pueda estar infectado e infectarte tú... o como no puede estar infectado y no infectarte... [Entrevistado A].

Es un juego, nunca sabes qué pedo [Entrevistado E].

Los entrevistados también asociaron al *bareback* como una expresión del estilo de vida, una conducta asumida libremente, una práctica que se elige e, incluso, una opción que "se respeta", aun cuando le atribuyen significados de irresponsabilidad y autodevaluación de quienes la practican, también minimizaron el riesgo al asignarle un sentido azaroso o de mala suerte a la posibilidad de contraer alguna ITS, entre ellas, VIH.

Cada quien es libre de vivir su sexualidad como más les plazca y pues es respetable, mientras no me falten el respeto a mí... yo creo que es una decisión propia... [Entrevistado A].

Las (personas) que lo practican por placer, pues es una forma de no valorarse, de no respetar ni sus vidas, ni la de los demás, yo respeto pero, pues, son personas 'cero' responsables... practicar bareback es lo peor... es sexo sin responsabilidad [Entrevistado B].

Conocí por aquí (por la red social) un *wey* que me decía que para nada cogía a pelo y cuando estuvimos juntos me dijo: "¿te la meto a pelo?"... [Entrevistado E].

3. Masculinidad, sexualidad y prácticas sexuales no protegidas

Los entrevistados consideraron que la práctica del *bareback* puede estar motivada por una atracción por el peligro, que quienes lo practican lo hacen por satisfacer algunos componentes del estereotipo dominante de

masculinidad, como las exigencias sociales por demostrar valentía y arrojo. Algunos estudios plantean que la sexualidad es, entre otras cosas, una dimensión en la que los sujetos despliegan, mediante sus prácticas, los atributos de la identidad de género [Corona 1994].

Mediante los vínculos erótico-afectivos, los sujetos corroboran su coherencia con el orden sexual dominante y la cultura de género que le corresponde, a través de sus prácticas sexuales, los varones ratifican los componentes del estereotipo de masculinidad dominante. En tanto sujetos contruidos con el esquema de género dicotómico, polarizado y heterosexual, los homosexuales interiorizaron las valoraciones que la sociedad le asigna a la masculinidad dominante, incluyendo en sus conductas, las formas que la sociedad prescribe para demostrarla [Ramírez 2006; Connell 2006], como el rol de dominación, de protector o el rol activo en la práctica sexual. Los entrevistados replican en las relaciones homosexuales los papeles tradicionales de género respecto de la sexualidad: activo versus pasivo.

Comportarse como hombre es... ser correcto, varonil, fiel... digo, ser *gay* no es ser mujer [Entrevistado C].

Mi pareja, al ser activo, yo lo veo como un hombre protector, el rol no sólo identifica el acto sexual, sino la personalidad y no es que yo sea una niña, pero él es muy protector, a lo mejor la diferencia de edad... es una protección como dominante [Entrevistado F].

La operación práctica de los estereotipos dominantes de género se verifica al asumir sus correspondientes roles. Los homosexuales también se desenvuelven en función de la asignación social del género de acuerdo con el sexo anatómico y la expresan en los papeles que asumen en sus prácticas sexuales, haciendo corresponder los atributos de la masculinidad y la femineidad con la oposición binaria activo/pasivo en el coito que, como en el caso de las relaciones heterosexuales, también implica riesgos a la salud.

Creo que quien tiene el control es el activo, porque lleva las riendas... el activo es más varonil porque es como si fuera heterosexual, el pasivo es femenino porque es el que abre las piernas como las mujeres [Entrevistado D].

Un hombre debe comportarse rudo... con actitudes grotescas... eso es lo que pide la "sociedad"... en la relación sexual, quien tiene el control es mi novio porque siento que él domina, por decirlo así... [Entrevistado F].

Eso es muy rico (el sexo sin protección), ¿sabes? soy muy arriesgado, muy caliente y muy aventado... coger a pelo es como la virilidad de nosotros como hombres... alguien me dijo que ese miedo (el de adquirir VIH) nunca me dejaría

sentir a plenitud el sexo, es un placer infinito, es entregarse sin pedos [Entrevistado E].

La intimidad de las prácticas sexuales también es un espacio-tiempo donde los homosexuales buscan evitar la sanción social que implica el incumplimiento de la heterosexualidad. Si bien los homosexuales contradicen la normatividad sexual y de género, son socializados con los esquemas heteronormativos, por lo que, al igual que los heterosexuales, desenvuelven el significado de su masculinidad en prácticas que los ponen a prueba, incluyendo conductas arriesgadas y actitudes como no tener miedo, asumiendo riesgos (entre ellos, los de la salud), así como pérdida del control por el placer sexual [Da Silva e Iriart 2012], dominación y experimentación; propiedades que constituyen el modelo dominante de masculinidad, reiterando que su construcción social se desarrolla mediante la permanente oposición a lo que significa ser mujer.

Para algunos hombres el *bareback* los hace sentirse más valientes, porque sienten que pueden coger sin riesgo [Entrevistado F].

Te sube la calentura, la adrenalina, se creen valientes (quienes practican sexo sin condón), a la mayoría los hace sentirse “entrones”... [Entrevistado D].

Ser hombre es ser viril, caballeroso, macho, dominante... viril porque debe portar el papel de hombre; caballeroso, porque debe tener principios; macho, porque siempre debe ver por arriba de las mujeres; dominante, porque siempre, aunque no tenga la razón, se debe hacer lo que el hombre diga... el varón homosexual cumple con este rol, pues se trata de que se sienta más que todos... un homosexual debe comportarse normal, sin perder el papel de hombre sin ser ni pretender ser mujer y estar seguro de lo que es para poder afrontar la vida... [Entrevistado B].

Creo que (practicar *bareback*) los hace sentir más valientes... no sé si entrón, pero pues sí, le da más valor... para hacerlo sin condón deben de tener el valor suficiente... porque la sensación de miedo y saber que te podrías infectar y aun así lo haces... [Entrevistado A].

Una explicación que los entrevistados le atribuyen a la práctica del *bareback*, pese a la información sobre sus riesgos a la salud, es el uso de drogas y la búsqueda por obtener el máximo de placer, la experimentación y la transgresión de los límites, que también son atributos del modelo dominante de masculinidad.

Quiero suponer que muchas veces es por calentura, otras pueden ser por el consumo excesivo de alcohol y otras por puro placer... coger sin condón da más adrenalina porque es algo como prohibido, algo como que no debes hacer y, pues, la gente al hacer cosas que no se deben, sienten mucho placer y eso les causa adrenalina [Entrevistado B].

Les gusta el morbo, experimentar... yo creo que lo hacen drogados ¡imagínate! [Entrevistado C].

Lo llegué a hacer (*bareback*)... ¡porque me llegaba la calentura cañón!... Por la calentura y decían que se siente más padre, y la verdad sí, se siente más natural... se siente rico, la calentura te llega hasta el tope, se siente muy bien, natural, delicioso, excitante [Entrevistado D].

Otra motivación que los entrevistados atribuyen a quienes practican el *bareback* fue la búsqueda de prácticas sexuales sin barreras, perciben la sexualidad como un espacio en el cual se puede ser “libre”, asocian esta libertad a la entrega “total” o al abandono de la racionalidad y esto implica, según los entrevistados, prescindir incluso del condón. Esta forma de vinculación no sólo se basa en la ausencia de limitaciones entre los cuerpos, sino en el contacto con los fluidos corporales que pueden transportar el VIH, formulándose un fetichismo del semen que corresponde a las prácticas heterosexuales y su capacidad para la fecundidad.

Me gusta la sensación carne-carne, me gustaría sentir el semen, es sólo una fantasía, sería una complacencia, una satisfacción... me gustaría que (él) se viniera dentro [Entrevistado F].

Cuando sientes miedo de algo, te gusta más... usar condón te limita y eso baja el orgasmo del momento, es más rico (no usar condón) por la emoción... te entregas por completo [Entrevistado E].

Se siente diferente (*bareback*), porque no sientes esa cosa plástica al salir y cuando eyaculan por dentro se siente el semen... [Entrevistado D].

Aunque sea M-force³ la sensación del pene cambia, el látex no resbala muy bien, además al hacer sexo oral no tiene buen sabor... carne con carne se siente más rico... siento que se está entregando a mí en cuerpo y alma... [Entrevistado F].

³ M-force es una marca registrada de condones difundida en medios de comunicación masiva en México.

Otra motivación atribuida a los practicantes de *bareback* fue el amor, la “entrega” sin reservas, prescindir del condón significa en estos términos eliminar las barreras sociales.

¿Cuando coges no te imaginas algo?, y de repente te vas y te dejas llevar, sin censura, es como cuando lo haces por amor, te entregas así, sin esperar nada, ofreciendo lo que tienes, el cuerpo y el corazón [Entrevistado E].

La presencia del VIH-Sida en la sociedad y la posibilidad de contraerlo mediante las prácticas sexuales ha implicado un temor que es percibido, paradójicamente, como una limitante en el ejercicio de la sexualidad pero, al mismo tiempo, como un estímulo para reafirmar la masculinidad que se expresa en la significación de las relaciones sexuales sin condón como una liberación de las “ataduras” sociales o como una evasión de éstas.

Practico *bareback* a veces por necesidad de tener una verga sin condón... es rico evadir todas aquellas “telarañas”, ya sabes por el VIH, el miedo de enfermarte... se va a escuchar mal, pero de algo nos vamos a morir, esa es mi idea, espero no sea muy “macabra”, digo “telarañas”, porque si no hubiese todo esto (VIH-Sida) todos cogeríamos a pelo ¿cierto?... coger sin condón es como olvidarse de esas “telarañas”, pero a mí eso no me da miedo... yo digo algo: pues de miedo no se vive, si tengo miedo, no voy a disfrutar... [Entrevistado E].

Aunque los entrevistados no se autodefinieron como practicantes del *bareback*, proporcionaron información de algunas estrategias para disminuir el riesgo de adquirir ITS, como evitar la eyaculación en el interior del cuerpo o el contacto con el líquido preeyaculatorio. Los entrevistados argumentaron que esas medidas les provee a los *barebackers* de cierta seguridad, también mencionan que hay estrategias que, según ellos, les permiten suponer el estado serológico de sus parejas y de estas intuiciones pueden tomar mejores decisiones para practicar o no el *bareback*.

Pero si esa persona está con su carga viral alta o media y se viene dentro de ti y tú no eres positivo, te contagia y la probabilidad de que te pongas mal es muy alta, por eso no dejas que se vengan dentro de mí [Entrevistado E].

Si me dicen que no lo hacen con cualquier persona (el *bareback*), sino sólo con gente sana, entonces, les comento que estoy muy nervioso y si me dicen “no te preocupes, si quieres con condón no hay problema”, es cuando opto por hacerlo a pelo... les pregunto si lubrican demasiado y con ello digo si sí o si no a la

relación a pelo... eso sí, lo único que no hago es que se vengan dentro de mí... [Entrevistado D].

Los testimonios anteriores muestran que se han incorporado al lenguaje común términos técnicos sobre el diagnóstico y seguimiento del VIH-Sida, pero que su contenido no corresponde al significado científico, y generan definiciones erróneas con las cuales se toman decisiones que implican el riesgo de transmisión.

4. *Negociación del uso y no uso del condón*

Algunos entrevistados mostraron modalidades de negociación en sus prácticas sexuales, expusieron argumentos basados en información imprecisa y en las exigencias incluidas en el modelo dominante de masculinidad, como se describió anteriormente, para maximizar el placer y minimizar el riesgo [Da Silva 2010; Da Silva e Iriart 2012]. Estas condiciones coexisten con una intención de negociar el uso del condón, los entrevistados asociaron a esta “negociación” palabras como seguridad, responsabilidad, prevención, confianza y comunicación, aunque prevalecen contradicciones, porque algunos aseguraron que se “debe” hablar pero que no lo plantean “directamente”, pues al final prescinden del condón.

Le digo que por seguridad de ambos es lo más conveniente (usar condón)... si no me cuida yo, nadie lo hará... te proteges tú y a la persona con la que tienes sexo... uno mismo se hace responsable del tipo de relaciones sexuales que vas a tener... [Entrevistado A].

La responsabilidad es parte de los dos... lo platico con mi pareja... hay demasiada (diferencia entre usar o no condón), es sexo seguro cuando lo haces con condón... no corres demasiado riesgo... [Entrevistado B].

Últimamente sí aprendí de una pareja a platicar sobre usar condón... por prevención... platicamos... porque es beneficio para los dos... debe haber confianza... y comunicación, pero no lo pregunto directamente [Entrevistado C].

En algunos casos, conocer experiencias sobre el riesgo de adquirir VIH reafirma la información y apoya el propósito del uso constante del condón, pero en otros no se consigue consolidar la coherencia entre la intención y la realización, pues como se observó en segmentos anteriores, varios de los entrevistados incurrieron en la práctica de sexo sin protección.

Antes lo hacía (*bareback*), un amigo falleció de “eso” (VIH) y me dolió... y me invitaba a sus pláticas que tenía y ahí entendí muchas cosas... como que si no

hay protección hay infección y si hay infección cambia toda tu vida, también de cómo se duplican las células malas... de cómo se vienen enfermedades secundarias por bajarse las defensas... [Entrevistado C].

No tendría relaciones sin condón... jamás dejaría de usar condón, a menos que fuera una violación... de ahí en fuera no, no y no... [Entrevistado B].

Preguntar o informar a las parejas sexuales sobre su estado serológico no fue un dato que determinara el uso del condón, los entrevistados no lo consideraron una medida que contribuyera a la seguridad para evitar la transmisión del VIH.

No pregunto si tienen VIH o no... aunque preguntes te lo pueden negar por miedo al rechazo... [Entrevistado B].

Preguntar si tiene VIH es una pregunta que no sabes qué tipo de respuesta te darán y si será real... [Entrevistado A].

Sin embargo, estas afirmaciones no determinan la decisión de tener prácticas sexuales de riesgo o no. Algunos entrevistados no vincularon este dato con sus prácticas sin protección, la eficacia del condón en la prevención del VIH-Sida depende precisamente de la consistencia en su uso, sin embargo, algunos entrevistados dejaron de utilizar condón en ciertas circunstancias.

Surgió (prescindir del condón), no lo hablamos, en una ocasión no había condón pero nos sentíamos preparados para hacerlo sin él... yo le comenté que quería algún día sentirlo sin condón y él accedió... sólo lo hago con mi pareja... me gustaría que dejara su semen dentro de mí, me gustaría, pero él nunca ha querido... [Entrevistado F].

Por supuesto, platico con mi pareja, pero llega la tentación de saber qué se siente... no lo hago (así) con cualquier persona, sólo con gente sana... [Entrevistado D].

Se identificó que en las prácticas sexuales no protegidas también hay toma de decisiones, aunque esté basada en información ambigua, determinada por exigencias culturales del género y cuyos acuerdos no siempre son explícitos, sino frecuentemente supuestos o intuitivos.

Coger a pelo depende de que estemos de acuerdo ambos... pues además te juegas muchas cosas, pero sí, lo he hecho... es un juego, nunca sabes qué pedo, qué pasará... cuando he cogido sin condón, se da, es como algo que no sabes

que pasará, sólo le pregunto a la persona y sí se da, pero la mayoría de las veces la gente no lo hace... [Entrevistado E].

CONSIDERACIONES FINALES

De acuerdo con los resultados anteriores puede considerarse que internet se ha constituido en un espacio adicional donde los varones homosexuales acuerdan relaciones sexuales, aunque no existe riesgo de transmisión del VIH por esta vía, la manera como se establecen las interacciones sociales en este espacio define en buena medida la forma como se ejercen las prácticas sexuales y, en consecuencia, cómo se gestionan los riesgos a la salud que éstas implican.

En las redes sociales dirigidas a *gays* se identifica una presencia de la práctica del *bareback* en diversas modalidades discursivas, ya sea con el uso de códigos en el lenguaje escrito que se publica en las salas de *chat*, como en los testimonios de los entrevistados. En torno a esa práctica se están constituyendo referentes identitarios, la denominación *barebackers* que se les asigna a los practicantes es muestra de ello.

Puede afirmarse que se está constituyendo una subcultura basada en este referente y como tal, otros grupos y la sociedad en general, les asocia ciertos atributos, entre los cuales destacan considerarlos personas irresponsables, que ya están enfermos de VIH-Sida, que son consumidores de drogas y no se autovaloran, entre esos atributos hay una relación sinérgica que revela un proceso de estigmatización, pues el rasgo que predomina en estas asociaciones es su calificación negativa. Esto tiene implicaciones importantes para las intervenciones de prevención del VIH-Sida, pues al ser rechazados socialmente, los individuos pueden no sentirse incorporados en las estrategias promovidas por las instituciones sanitarias.

Se observa cierta dualidad en las valoraciones que se tienen sobre el *bareback*, se tiene certeza de que es una práctica que pone en riesgo la salud y se considera es ejercida por personas irresponsables. Pero al mismo tiempo se percibe como una opción que forma parte de un estilo de vida y que sus principales motivaciones pueden agregar a las prácticas sexuales efectos adicionales de placer, como enfrentarse al riesgo de adquirir VIH o ir en contra de lo establecido.

Esto refleja una distancia entre la dimensión objetiva en la que se identifican los riesgos y se racionalizan las medidas para evitarlos, con la dimensión subjetiva en que transita el deseo sexual considerado como impulso de mayor autonomía. Los sujetos conscientes de los peligros implicados incurren

con cierta frecuencia en prácticas riesgosas por el placer que puede brindarles la temeridad.

Este paralelismo entre la razón y la irracionalidad del deseo sexual reafirma a la sexualidad como una dimensión de la vida humana [Weeks 2000], que se ha construido como ámbito en el cual el sujeto se abandona a su impulso y se despoja de la normatividad social. Los entrevistados caracterizaron las relaciones sexuales como interacciones en las que se logra la “plenitud” y la “liberación”, estos resultados coinciden con otros estudios [Crossley 2004; Shernoff 2006; Grov, De Busk, Bimbi, Golub *et al.* 2007; Carballo-Diéguez, Bauermeister 2004].

La normatividad sexual construida como conjunto de prescripciones y proscipciones determina prácticas en las cuales ignorar o contradecir el mandato social supone una “liberación” del sujeto. En ese sentido, practicar el *bareback* no sólo implica el despojo de barreras entre los cuerpos o la entrega “plena” que aseguraría una mayor satisfacción del deseo, sino la “liberación” de un discurso fuertemente normativo sobre el uso del cuerpo para el placer sexual, como es el discurso médico en el que la conducta sexual “saludable” desde la era del Sida es el uso del condón.

Paradójicamente, hay un discurso normativo de la sexualidad que encuentra sus contradicciones en las prácticas sexuales, la sexualidad es una construcción social conformada por ordenamientos basados en significados que dan cuenta de la cultura dominante en un periodo histórico determinado [Weeks 2000; Foucault 1996]. En la modernidad la sexualidad está ideológicamente articulada con la reproducción biológica, esta conjunción se basa en un esquema heteronormativo que tiene influencia en toda actividad humana incluyendo la subjetividad [Wittig 2005], dicha estructura determina la legitimación de la heterosexualidad y la patologización de cualquier otra orientación del deseo.

Los homosexuales experimentan su deseo en una contradicción fundante en la impronta de un impulso dirigido a un objeto de deseo prohibido, esta condición determina la forma como los homosexuales viven su sexualidad y ejercen sus prácticas sexuales. Al ser socializados en una cultura de la sexualidad de base reproductiva, así como una cultura de género dicotómica, los homosexuales son portadores de las significaciones que tienen los elementos involucrados en las relaciones sexuales, si bien sus prácticas no son reproductivas, le asignan un valor peculiar al semen y éste adquiere un simbolismo especial en la construcción subjetiva de su deseo.

En la sexualidad nos reafirmamos como sujetos construidos y determinados por nuestro contexto, de modo que en las prácticas sexuales se practican los significados prevalecientes de la diferencia sexual, el género y la

orientación sexual. En las relaciones sexuales ponemos en operación nuestras identidades, nos afirmamos como varones o mujeres, como masculinos o femeninos, como heterosexuales o no heterosexuales, en ella se ponen en operación los atributos del modelo de masculinidad hegemónica que incluye como rasgos generales tres oposiciones: no ser mujer, no ser homosexual y no ser niño [Badinter 1992] de las que se derivan rasgos constituyentes como no demostrar miedo, experimentar, asumir riesgos, conquistar, estar al mando y controlar. La observación de este modelo tiene implicaciones en la sexualidad, que ya han sido detalladas por otros autores [Stern, Fuentes, Lozano, Reysoo 2003] y que es previsible sean observadas por los homosexuales, pues fueron socializados en el mismo régimen de género.

Entre heterosexuales, el varón que da cumplimiento al modelo de masculinidad hegemónica es socialmente más valorado entre mayor experiencia sexual tenga o más parejas sexuales haya tenido, los coitos son simbolizados por los hombres como conquistas y la acumulación de éstos como medida de su éxito. Contrariamente a las mujeres, en los varones es bien vista la experiencia sexual, lo cual supone que es quien debe conducir la práctica sexual y mantenerla bajo control. Lo anterior tiene implicaciones serias en materia de anticoncepción y salud, bajo la cultura de género dicotómica, las mujeres le atribuyen al hombre la decisión de ponerse o no el condón, mientras que éstos suponen que si una mujer lo solicita es porque es conoedora o tiene una experiencia que en ella es socialmente indeseable.

Los varones homosexuales reproducen la cultura dicotómica del género, determinados atributos del modelo hegemónico de masculinidad están asociados a la práctica del *bareback* [Carballo-Diéguez, Dowsett, Ventuneac, Remien, *et al.* 2006; Berg, Tikkanen, Ross 2011]. Resalta que el *bareback* puede entenderse como una muestra de valor por ser una conducta que pone a prueba la hombría, para el caso de la población latinoamericana se agregaría el machismo [Balán Carballo-Diéguez, Ventuneac, Remien 2009] como rasgo de la masculinidad en México [Aramoni 1961].

Además atribuyen al sujeto que ejerce el rol activo (el que penetra) la decisión de usar condón, pues, desde su perspectiva, es quien conduce la interacción mientras que el pasivo (el penetrado) asume la opción del activo. También en las relaciones homosexuales ocurren otros supuestos similares a los que se presentan entre heterosexuales, como intuir el estado serológico de la pareja sexual si ésta se coloca o no el condón, como es de esperarse, esto tiene implicaciones serias en la gestión del riesgo de transmisión del VIH.

El deseo sintetiza el desencuentro entre la racionalización de la información adquirida para la prevención de enfermedades sexualmente transmisibles y la irracionalidad del impulso sexual. Alojado en la subjetividad,

el deseo homosexual enfrenta mayores contradicciones que el heterosexual por no ajustarse al esquema hetero, además de desplegar en las prácticas sexuales los atributos del modelo de masculinidad hegemónica con las implicaciones ya descritas, los homosexuales deben enfrentar los efectos de la homofobia: menores niveles de autovaloración positiva, mayores índices de conductas destructivas, peores condiciones para el ejercicio de la sexualidad, además de estrés y menores niveles de salud mental, clandestinidad y anonimato [Granados, Torres y Delgado 2009].

Los informantes de este estudio muestran conocimientos contradictorios del VIH y su transmisión, conocen las vías y los insumos para prevenirla, han incorporado tecnicismos a su lenguaje pero algunos de éstos tienen un contenido erróneo. Saben que la carga viral es una medición parámetro para el control médico de los portadores del VIH y bajarla mediante la terapia antirretroviral disminuye el riesgo de transmisión. Sin embargo, equiparan el término indetectable con ausencia del virus en los fluidos corporales, la principal implicación es que por esta interpretación prescinden del uso del condón los portadores.⁴ Suponer que una de las motivaciones de los *barebackers* para no usar condón es porque “ya están enfermos”, revela que implícitamente están omitiendo la posibilidad de la reinfección que, incluso, puede ser más grave que la primoinfección. Ésta es otra imprecisión en el conocimiento sobre VIH con que deben tener las personas con vida sexual activa.

Persisten otras creencias como la posibilidad de transmisión por vectores y que el estado serológico puede derivarse de la apariencia física. Este último prejuicio tiene implicaciones en dos sentidos: refuerza la estigmatización de quienes “parecen” portadores de VIH, y representa un obstáculo para el uso consistente del condón en las prácticas sexuales.

Por otra parte, aunque pudiera pensarse que en la práctica del *bareback* no hay precaución alguna, los entrevistados informaron de ciertas estrategias para disminuir el riesgo de VIH como eyacular fuera. Pese a que los entrevistados argumentaron la importancia de negociar el uso del condón y las prácticas sexuales protegidas, mostraron inconsistencias reales o potenciales, pues no usaron condón en determinadas circunstancias y mantienen la expectativa de experimentar sexo sin protección o dejar de utilizar

⁴ El término “indetectable” no significa una erradicación del virus, sino que la cantidad de copias de éste es tal que no puede ser identificada por los diagnósticos actuales. Los informantes de este estudio confundieron el concepto “indetectable” con riesgo nulo, esta idea estuvo presente en las decisiones que tomaron para realizar sus prácticas sexuales.

condón cuando su relación de pareja se consolide de acuerdo con las idealizaciones prevalecientes en el amor romántico.

Lo anterior expresa la necesidad de difundir información más precisa sobre la transmisión del VIH, especialmente la que se refiere a términos técnicos implicados en el control clínico de los portadores. Estos resultados sugieren la necesidad de replantear los significados asociados a la masculinidad, disminuyendo la sobrevaloración del modelo hegemónico, en particular en el terreno de la sexualidad. También que es necesario modificar la articulación entre sexualidad y reproducción, pues en la población homosexual prevalece esta significación del coito como lo muestra el “fetichismo” del semen que expresaron los entrevistados.

Para contribuir a la eficacia de las estrategias de prevención y fortalecimiento de las campañas de uso del condón, éstas deben contemplar a un sector cada vez más importante de la población homosexual que por distintas razones prescinde de su utilización exponiéndose al riesgo de VIH y un mayor conocimiento de nuevas comunidades como los *barebackers*, así como evitar su estigmatización, ya que se limita no sólo el conocimiento de sus motivaciones, sino que se reducen las opciones ofrecidas para ellos por la salud pública.

REFERENCIAS

Adam, Barry, Winston Husbands, James Murray y John Maxwell

2005 AIDS Optimism, Condom Fatigue or Self-Esteem? Explaining Unsafe Sex among Gay and Bisexual Men. *The Journal of Sex Research* 42 (3): 238-248.

Aramoni, Aniceto

1961 *Psicoanálisis de la dinámica de un pueblo. México, tierra de hombres*. UNAM. México.

Badinter, Elizabeth

1992 *XY. La identidad masculina*. Alianza Editorial. España.

Balán, Iván, Alex Carballo-Diéguez, Ana Ventuneac y Robert Remien

2009 Intentional Condomless Anal Intercourse among Latino MSM who Meet Sexual Partners on the Internet. *AIDS Education and Prevention* 21: 14-24.

Benotsch, Eric, Seth Kalichman y Maggi Cage

2002 Men Who have Met Sex Partners Via the Internet: Prevalence, Predictors and Implications for HIV prevention. *Archives of Sexual Behavior*, 31: 177-183.

Berg, Rigmor, Ronny Tikkanen y Michael R, Ross

2011 Predictors of Reporting Bareback Sex among a Diverse Sample of MSM Recruited through a Swedish Website. *AIDS Care* 23(12): 1644-1651.

Carballo-Diéguez, Alex y José Bauermeister

2004 "Barebacking": Intentional Condomless Anal Sex in HIV-Risk Contexts. Reasons for and against It. *Journal of Homosexuality* 47: 1-16.

Carballo-Diéguez, Alex, et al.

2006 Cybercartography of Popular Internet Sites Used by New York City Men Who Have Sex with Men Interested in Bareback Sex. *AIDS Education and Prevention* 18: 475-489.

Castells, Manuel

1996 *The Rise of the Network Society*. Mass Blackwell. Malden.

2000 Internet y la sociedad red. Conferencia Presentación del Programa de Doctorado sobre la Sociedad de la Información y el Conocimiento. Catalunya: Universitat Oberta de Catalunya. <www.uoc.edu/web/cat/articulos/castells/castellsmain2.html>. Consultado en marzo 2013.

Chiasson, Mary Ann, Jeffrey Parsons, James Tesoriero, Alex Carballo-Dieguez, Sabina Hirshfield y Robert Remien

2006 HIV Behavioral Research Online. *Journal of Urban Health*, 83 (1): 73-85.

Censida

2012 Vigilancia Epidemiológica de casos de VIH-SIDA en México. <www.censida.salud.gob.mx/descargas/epidemiologia/semana52-2012.pdf>. Consultado en enero 2013.

Connell, Raewyn

2006 *Masculinidades*. UNAM/PUEG. México.

Corona, Esther

1994 Identidades de género: en busca de una teoría, en *Antología de la sexualidad humana*, Conapo (ed.), t. I. Conapo. México: 299-314.

Crossley, Michele

2004 Making Sense of "Barebacking": Gay Men's Narratives, Unsafe Sex and the "resistance habitus". *British Journal of Social Psychology*, 43: 225-244.

Da Silva, Luís

2010 A cibersexualidade e a pesquisa online: algumas reflexões sobre o conceito de barebacking. *Interface. Comunicação saúde educação*, 14 (34): 513-527.

Da Silva, Luís y Jorge Iriart

2012 The Meanings and Practices of Barebacking Among Brazilian Internet Users. *Sociology of Health & Illness*, 34 (5): 651-664.

El Economista

2016 Población conectada a Internet en México alcanzó 51%: AMIPCI. *El Economista*. <www.economista.com.mx/industrias/2015/05/18/poblacion-conectada-internet-mexico-alcanzo-51-amipci>. Consultado el 4 de enero de 2016.

Elford, Jonathan, Graham Bolding y Lorraine Sherr

2001 Seeking Sex on the Internet and Sexual Risk Behavior Among Gay Men Using London Gyms. *AIDS*, 15: 1409-1415.

Foucault, Michel

1996 *Historia de la sexualidad*. Siglo Veintiuno Editores. México.

Granados, José Arturo, César Torres y Guadalupe Delgado

2009 La vivencia del rechazo a homosexuales universitarios de la Ciudad de México y situaciones de riesgo para VIH-Sida. *Salud Pública de México*, vol. 51 (6): 482-488.

Grov, Christian

2006 Barebacking Websites: Electronic Environments for Reducing or Inducing HIV Risk. *AIDS Care*, 18 (8): 990-997.

Grov, Christian, et al.

2007 Barebacking, the Internet, and Harm Reduction: An Intercept Survey with Gay and Bisexual Men in Los Angeles and New York City. *AIDS Behavior*, 11 (4): 527-536.

Halkitis, Perry, Jeffrey Parsons y Leo Wilton

2003 Barebacking among Gay and Bisexual Men in New York City: Explanations for the Emergence of Intentional Unsafe Behavior. *Archives of Sexual Behavior*, 32 (4): 351-357.

Halkitis, Perry y Jeffrey Parsons

2003 Intentional Unsafe Sex (Barebacking) among HIV Positive Gay Men who Seek Sexual Partners on the Internet. *AIDS Care*, 15 (3): 367-378.

Onusida

2008 Directrices para el desarrollo de indicadores básicos. Informe 2008 de la Sesión Especial de la Asamblea General de las Naciones Unidas (UNGASS) para el control y prevención del VIH/Sida. <www.unaids.org/es/>. Consultado junio de 2010.

INEGI

2015 Estadísticas a propósito del día mundial del Internet. <www.inegi.org.mx/saladeprensa/aproposito/2015/internet0.pdf>. Consultado el 4 de enero de 2016.

Joison, Adam

2003 *Understanding the Psychology of Internet Behavior. Virtual World & Real Lives*. Palgrave. McMillan. Nueva York.

Lozare, Carlos

1996 La teoría de redes sociales. *Papers*, 48: 103-126.

Manserg, Gordon et al.

2002 "Barebacking" in a Diverse Simple Sample of Men who have Sex with Men. *AIDS*, 16 (4): 653-659.

McFarlane, Mary, Sheana Bull y Corneils Rietmeijer

2000 The Internet as Newly Emerging Risk Environment for Sexually Transmitted Diseases. *JAMA* (284): 443-487.

Parsons, Jeffrey y David Bimbi

2007 Intentional Unprotected Anal Intercourse Sex among Men Who have Sex with Men: Barebacking-from behavior to Identity. *AIDS Behavior* (11): 277-287.

Ramírez, Juan

2006 ¿Y eso de la masculinidad? Apuntes para su discusión, en *Debates sobre masculinidades. Poder, desarrollo, políticas públicas y ciudadanía*, Gloria Careaga y Salvador Cruz (coords.). UNAM-PUEG. México: 31-57.

Ritzer, George

2002 *Teoría sociológica moderna*. Editorial McGraw-Hill. Barcelona.

Shernoff, Michael

2006 Condomless Sex: Gay Men, Barebacking, and Harm Reduction. *Social Work* 51 (2): 106-113.

Stern, Claudio, Cristina Fuentes, Laura Lozano y Fenneke Reysoo

2003 Masculinidad y salud reproductiva: un estudio de caso con adolescentes de la Ciudad de México. *Salud Pública de México*, 45, supl. I: S34-S43.

Suarez, Troy y Jeffrey Miller

2001 Negotiating Risk in Context: A Perspective on Unprotected Anal Intercourse and Barebacking among Men who have Sex with Men. Where do We Go from Here? *Archives of Sex Behavior*, 30 (3): 287-300.

Weeks, Jeffrey

2000 *Sexualidad*. Paidós/UNAM. México.

Whitty, Monica y Adrian Carr

2003 Cyberspace as Potential Space: Considering the Web as a Playground to Cyber-Flirt. *Humans Relations* (56): 861-891.

Wittig, Monique

2005 *El pensamiento heterosexual*. Egales. Madrid.

Recepción: 22 de julio de 2015.

Aprobación: 6 de enero de 2016.

"Posers" y "Trues". Jóvenes, autenticidad y poder en la escena metalera mexicana

Stephen Castillo Bernal*

Museo Nacional de Antropología
Instituto Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *En este trabajo abordo las consecuencias identitarias que implican las categorías de true y de poser entre la escena metalera mexicana capitalina. A partir de un análisis etnográfico con algunos seguidores del movimiento, estudio los imaginarios asociados con la autenticidad metalera, cómo las categorías de juventud impactan en ésta y cómo la globalidad cultural se refleja en las pautas conductuales de la comunidad metalera mexicana y quizá planetaria.*

PALABRAS CLAVE: *autenticidad, imaginarios, globalidad, escena metalera mexicana.*

"Posers" and "Trues." Youth, authenticity, and power
in the Mexican metal scene

ABSTRACT: *In this paper, I study the identity-related consequences implied by the categories of "Poser" and "True" in Mexico City's metal scene. By way of an ethnographic analysis of the fans of the Mexican metal movement, I study the imaginaries associated with the authenticity of a metalhead, the way the concepts of youth impact on this cultural scene, and how cultural globalization is reflected in the behavioral acts of both the global and the Mexican metal community.*

KEYWORDS: *Authenticity, Imaginaries, Globalization, Mexican metal scene.*

* stephen_castillo@inah.gob.mx

El poder simbólico perseguido por los partidarios del *heavy metal* es característico de esta comunidad de sentido.¹ Aquí entiendo el poder simbólico desde la semántica de Bordieu y Passeron [1977], en la que diversas prácticas culturales tienden a imponerse ante determinados actores sociales como legítimas, disimulándose de esa manera la llamada violencia simbólica. En efecto, el poder-saber se asocia con los “secretos” fundacionales del movimiento y permite construir alteridades, incluso en el interior de la escena metalera. Cuando hablo de escena mexicana de metal hago alusión a la cultura “juvenil” estructurada en torno del *heavy metal*, por lo que la semántica de “escena” es similar a la de “tribu”, esto es, a las agrupaciones de sujetos con intereses afines que se reúnen para compartir un “nosotros” a partir de experiencias.

Así, escena se entiende en términos identitarios y socioculturales, no tanto en un ámbito musicológico. Si bien la escena mexicana de metal se descompone en escenas locales y regionales, la estructuralidad simbólica metalera es similar en diferentes regiones, por lo cual considero factible analizar este fenómeno nacional desde la escena de la capital del país, pues la ideología básica de todo el metal se centra en el abrazo a los temas tabú como la muerte, la desesperanza, el satanismo, el cuestionamiento de los metarrelatos. Temas recurrentes en toda escena metalera, no sólo mexicana, sino mundial.

En esta estructuralidad se encuentra el fenómeno de la autenticidad imaginaria metalera, pues desde finales del siglo pasado se ha gestado una pugna entre los *posers* y los *true*s, aunque conviene decir que esta dicotomía básica es característica de muchas escenas culturales.² Los metaleros *poser* se vinculan con los neófitos o jóvenes, en tanto que los *true* dan cuenta de los metaleros experimentados, aquellos más “versados” en la historia del movimiento. Respecto a esto se pueden revisar algunos videos en *www.youtube.com*, donde se muestran imágenes y música de bandas catalogadas como *fake metal* y *true metal*, donde las primeras tienden a hibridarse con tendencias irreconciliables del metal clásico, las segundas defienden el espíritu tradicional y ortodoxo del metal.

¹ Entiendo como comunidad de sentido a un agrupamiento social que persigue ideales afines mediante prácticas proxémicas, rituales y simbólicas. La comunidad de sentido puede homologarse semánticamente con la controvertida metáfora analítica de tribu urbana de Maffesoli [2004], así como con la de escena.

² Si bien la disputa por la autenticidad metalera es característica de los participantes de esta comunidad de sentido, es a finales del siglo xx y a principios del siguiente cuando esta pugna se dispara, muy probablemente por el surgimiento del *nü metal*.

Interesa en este artículo indagar cómo los jóvenes partidarios del *heavy metal* en la capital de México incursionan en estas taxonomías que los metaleros han construido para legitimarse ante algunas otredades. Para tal fin definiré qué entiendo por imaginario social, siguiendo principalmente a Castoriadis [1989]. Asimismo, deseo poner a dialogar algunas ideas de García Canclini [2004, 2008] referentes a la globalidad y cómo ésta ha incursionado en los desarrollos locales. Las innovaciones juveniles —tan presentes en la semántica de socialidad tribal de Maffesoli [2004]— me orillan a repensar el tema de lo originario y de lo falso en el metal, por lo cual se torna fundamental definir a lo metalero como parte de un movimiento juvenil. Finalmente, debatiré qué tan *true* se puede ser en un mundo donde la globalidad se encuentra a la vuelta de la esquina.

La estrategia etnográfica desplegada consistió de una serie de cuestionarios que canalicé a diferentes partidarios del metal, así como algunas entrevistas presenciales con otros informantes. Las entrevistas tenían como eje preguntas como: ¿qué se entiende por *true* o *poser*? ¿Qué atributos los identifican? ¿Existen subgéneros de metal que se vinculen con estas taxonomías? ¿A qué se debe la masificación del metal? Para obtener los testimonios se realizó una etnografía virtual con los informantes a partir de la aplicación de *chat* de Facebook [Hine 2000] y, en ocasiones, se orientaron los cuestionarios a sus correos electrónicos.³

³ El desarrollo de las tecnologías de la información planetarias han impactado fuertemente en la disciplina antropológica. En efecto, si bien el canon tradicional de la especialidad dicta que una etnografía debe operar a partir de un estudio presencial con el sujeto de estudio, “estando allí” [Malinowski 1995], no podemos obviar los alcances que las redes virtuales de comunicación cultural actualmente nos ofrecen. La investigación antropológica contemporánea que aspira estudiar las pautas identitarias de algunos grupos juveniles —¿únicamente jóvenes?— debe transitar necesariamente por los canales virtuales que internet ofrece, pues de no hacerlo estaría sesgando sus espacios de análisis cultural. Son espacios virtuales del anonimato, en efecto. Una entrevista virtual puede arrojar datos fidedignos o no, pues el sujeto de estudio puede adoptar desde atrás de un monitor una faceta diferente a la que detenta en su cotidianidad, ocultando, fingiendo o mintiendo en una entrevista virtual, sea ésta a profundidad o laxa. Pero, ¿ello no puede ocurrir también con una entrevista a profundidad efectuada mediante un tradicional presencial? Como bien advierte Hine [2000], la etnografía virtual no estudia internet o las tecnologías comunicativas, sino más bien cómo los sujetos actúan a partir de esta plataforma. Finalmente, la etnografía virtual también potencia el análisis antropológico de los grupos de intereses afines creados en internet, así como los mensajes publicados en línea, incluso sin interacción alguna con los sujetos de estudio, permitiéndonos “estar allí”, aunque desde el otro lado de la pantalla global. En pocas palabras, la antropología del siglo XXI no debe rechazar dogmáticamente el uso de internet para construir información etnográfica, pues ello

Asimismo, la interacción en tiempo real con algunos partidarios permitió recabar algunas historias de vida que fortalecieron la investigación. Finalmente, los informantes se obtuvieron por redes de amistad; inicié la investigación de campo con tres informantes que ya habían colaborado conmigo [Castillo Bernal 2015], a los cuales les solicité contactarme con otros conocidos. Algunos informantes son músicos de bandas de metal mexicano, otros fungieron como fanáticos del movimiento. Finalmente, se les canalizó a los informantes algunos *links* que los dirigían a videos en Youtube⁴ que mostraban la disputa de la autenticidad imaginaria entre los metaleros contemporáneos y los de la “vieja guardia”. Los testimonios se organizaron por fecha y perfil del entrevistado y se incorporaron en diferentes pasajes del ensayo, de acuerdo con las narrativas del mismo.

EL HEAVY METAL EN EL SIGLO XXI

El *heavy metal* tiene más de 40 años de existencia. En 1970 salió a la luz el primer trabajo discográfico de *Black Sabbath*, identificado como el primer álbum de *heavy metal* de la historia [Christe 2003: 4]. El sonido que le otorga su especificidad a este tipo de música es el énfasis en las guitarras eléctricas, al igual que el tritono, intervalo musical que “abarca tres tonos enteros y que produce un sonido muy grave pronunciado, razón por la cual durante el medioevo dichas entonaciones fueron prohibidas por la iglesia Católica, a la luz de que dichas melodías eran utilizadas por el Diablo” para provocar el mal [Castillo Bernal 2015: 73].

Desde esas épocas, este género musical —estigmatizado y vinculado con el “mal” y con las prácticas de criminalidad—⁵ comenzó a diversificarse en

constituiría un retroceso metodológico irracional que iría en detrimento del entendimiento de muchos de sus sujetos de estudio.

⁴ Algunos de los videos canalizados son: <www.youtube.com/watch?v=eVmaz9CtHnY>, <www.youtube.com/watch?v=nVC9c_E5nek>, <www.youtube.com/watch?v=cMWn5ODEA1U>, <www.youtube.com/watch?v=cIM-LKINiUg>, <www.youtube.com/watch?v=na-mUA524qY>. Consultados el 1 de marzo de 2016.

⁵ Al respecto conviene recordar la campaña de desprestigio social y los juicios llevados a cabo en contra de agrupaciones de *Glam Metal* como Twisted Sister o W.a.s.p. en los años noventa. Estas acusaciones fueron realizadas por el Centro de Investigación Musical de Padres de Familia estadounidense (PMRC por sus siglas en inglés), quienes pensaban que las líricas de algunas agrupaciones de *heavy metal* eran las culpables de las prácticas criminales de algunos jóvenes, las cuales incitaban a la violencia y al libertinaje. Esta organización fue impulsada por Susan Baker y Tipper Gore, así como por otras esposas de congresistas estadounidenses renombrados [Christe 2004: 125]. Dee Snider, vocalista de la banda Twisted Sister, fue citado en 1984 a comparecer en el

subgéneros, cada uno con sus propios cimientos ideológicos, musicales y vocales. En la actualidad, el *heavy metal*, que constituye la matriz de toda esta música, cuenta con otros como el *power metal*, el *thrash metal*, el *death metal*, el *black metal*, el *doom metal*, el *grindcore*, el *pornogrind*, el *melodic metal*, el *viking metal* y, desde finales del siglo xx, con el *nü metal* con sus diferentes variantes.

A finales de la década de los noventa se generó un cambio revolucionario en la difusión del *heavy metal*. El surgimiento de internet lo posicionó globalmente. Sin embargo, fueron las agrupaciones de *nü metal* las que comenzaron a promocionarse mayoritariamente y alcanzar múltiples audiencias mediante la red. El correo electrónico, las páginas *web*, así como las transacciones comerciales que podían realizarse desde una computadora, volvieron anacrónicos los mecanismos clásicos de difusión del metal: las transacciones presenciales enfrentadas contra las pantallas globales [Lipovetsky y Serroy 2009]. A ello debemos aunar el surgimiento de los archivos musicales digitales que pueden descargarse legal e ilegalmente desde la red.

Hablemos sobre las especificidades del *nü metal*. Es un metal ultramoderno, no porque haya iniciado a finales de la década de 1990 con agrupaciones como Korn, Limp Bizquit o Marilyn Manson, sino porque rompe con los cánones tradicionales del *heavy metal*.⁶ De acuerdo con Abad y Álvarez [2000: 70], el surgimiento del *nü metal* se gestó en medio de una crisis en el mundo del metal, pues “cuando la excitación del momento histórico del

Senado estadounidense por los supuestos contenidos sadomasoquistas en una de sus canciones. La agrupación aparecía en la lista de las “15 sucias agrupaciones”, la cual catalogaba como inmorales y sucios los contenidos de las canciones de algunos grupos, no solamente de *heavy metal*. Este evento fue crucial en la historia del movimiento, pues Dee Snider defendió la libertad de expresión de los partidarios de esta música, lo cual repercutió en la consolidación planetaria del *heavy metal*. También se acusó en esas fechas a Ozzy Osbourne de incitar a los jóvenes al suicidio a partir de su tema “Suicide Solution”, cuando en realidad éste habla de las consecuencias funestas del alcoholismo [Weinstein 2000: 250].

⁶ El canon ideológico principal del *Heavy Metal* se sustenta en su ubicación periférica dentro de la sociedad. El *heavy metal* debe ser *underground*, porque de lo contrario pierde su esencia. La comunidad de sentido metalera, como he definido anteriormente [Castillo 2015], se sustenta en el abrazo a los temas tabúes: lo oscuro, lo prohibido, la morbilidad, lo contestatario. Si bien algunas bandas *nü metaleras* abordan temas incómodos, su marcado coqueteo con la mercadotecnia y la combinación del metal con otras manifestaciones culturales como el *rap* o el *funk* lo alejan irreparablemente de la matriz ideológica primigenia del *heavy metal*.

metal clásico hubo pasado, lo que quedó a la vista fue, en gran medida, las maneras desbordadas de un estilo musical arrogante y poco autocrítico”.

El ritmo característico de estas agrupaciones no presenta solos de guitarra [Castillo Bernal 2015: 122], las secuencias de batería dejan de ser veloces y tiende a hibridar los sonidos de las guitarras con ritmos *funk* y *rap* [Christe 2003: 325]. Ello genera que la indumentaria de los músicos “clásicos” de otras tendencias de metal y singularizadas por su casualidad como los pantalones de mezclilla, camuflados o las bermudas, sus chamarras de cuero o de mezclilla con parches de agrupaciones, así como sus playeras negras de diferentes bandas, contrasten con los músicos y partidarios del *nü metal*.

Los *nümetaleros* hibridan la vestimenta clásica de los metaleros con otras tendencias que difícilmente tendrían cabida en la ideología prístina del *heavy metal* [McIver 2002]. En efecto, sus partidarios usan rastas, playeras de jugadores de hockey, de béisbol o de basquetbol, al igual que tenis y calcetas blancas [Abad y Álvarez 2000]. Esto vincula a estos metaleros ultramodernos con el rap, música antagónica al metal por asociarse con la gente de color y cuyos actores son casi imperceptibles en la escena metalera planetaria. Incluso las contorsiones corporales de los músicos se asemejan con las practicadas por los raperos, actividad nula en los estilos más tradicionales de *heavy metal* como el *heavy*, el *thrash*, el *death* o el *black metal*.

Así, de manera similar a lo que ocurrió con la vestimenta del *glam metal* con las melenas crispadas y el esteticismo corporal, los *nümetaleros* reemplazaron el *hairspray* con perforaciones faciales, lentes de contacto personalizados e, incluso, con máscaras grotescas [Christe 2004: 326].

Desde la mirada de muchos metaleros clásicos o “de la vieja guardia” entrevistados,⁷ el *nü metal* constituye el abaratamiento de la ideología del *heavy metal* y abre a este género musical, anteriormente mantenido en el *underground*, a la comercialización masiva que “erosiona” la matriz ideológica del *heavy metal*.

⁷ Como puntualiza Harvey [1998: 59], el posmodernismo, como movimiento intelectual y cultural, se origina desde los años setenta del siglo xx. Si atendemos a esta distinción, los metaleros “de la vieja guardia” serían posmodernos, pues el *heavy metal* inició en 1970. De hecho, considero que el movimiento musical en sí constituye una evolución posmoderna del rock. Por lo tanto, distinguiré primeramente a los metaleros de “la vieja guardia”, esto es, a aquellos que abrazaron a este género musical desde los años setenta y ochenta del siglo pasado y que, en consecuencia, serían posmodernos “clásicos”. Los metaleros que siguen los estilos vanguardistas y menos tradicionales del metal los consideraré como ultramodernos, incluyendo a los partidarios del *nü metal*.

Exploraré cómo las hibridaciones culturales,⁸ aun dentro de las “comunidades secretas”,⁹ si se me permite el término de Victor Turner [1980], tienen como origen la conexión y desconexión de la información. Pero también tienen su raíz en la efervescencia tribal de la que nos hablaba Maffesoli [2004] desde hace más de 20 años. Pero antes de ello es menester definir el escurridizo término de imaginario.

LO IMAGINARIO, SEGÚN CASTORIADIS

Para Castoriadis cada sociedad es producto de una construcción imaginaria que se objetiva en todas las células sociales. Lo imaginario es una creación de significaciones y de imágenes, mismas que son su soporte [Castoriadis 1989: 122] y permiten referirse a un “algo” [Vergara 2002]. Lo imaginario es creación incesante e indeterminada de formas, imágenes y figuras. De ahí la categoría de magma. El magma de significaciones refiere a una continua creación de formas e imágenes mentales que emergen de la psique, las cuales se encadenan en campos culturales de acción donde cobran relevancia las instituciones sociales. La metáfora del magma de significaciones es resultante de la condición humana que otorga especificidad cultural a las manifestaciones sociales, pues como advierte Castoriadis [2005: 194]: “lo psíquico y lo social son, por un lado, radicalmente irreductibles lo uno a lo otro y, por otro lado, absolutamente indisociables, lo uno es imposible sin lo otro”.

Respecto al magma de significaciones, nuestro filósofo escribe:

Lo social hemos de pensarlo como un magma, e incluso como un magma de magmas, con lo que no quiero decir el caos, sino el modo de organización de una diversidad no susceptible de ser reunida en un conjunto, ejemplificada por lo social, lo imaginario o lo inconsciente [Castoriadis 1989: 34].

Con base en lo anterior, los magmas de significaciones constituyen un complejo sistema de significaciones que orientan y guían la vida de toda sociedad a través de diversas instituciones imaginarias. Las significaciones imaginarias son las encargadas de construir a los hombres como sujetos sociales. Estas instituciones requieren de símbolos que permitan la práctica

⁸ De acuerdo con la semántica de hibridismo cultural de García Canclini [1990].

⁹ Las sociedades o comunidades secretas, de acuerdo con Turner [1988], aluden a ciertas clases de agrupaciones culturales que se insertan en las grietas de lo socialmente establecido: las llamadas *communitas*. Los *hippies* serían un ejemplo de ellas.

social, esto es, estas organizaciones necesitan significantes y significados para hacer válidos dichos mecanismos sociales [Durand 1981, 2000].

En toda institución histórico-social, sea política o religiosa, cada uno de los símbolos asociados con ella responde a elecciones no aleatorias que significan o remiten a algo. Por ello, las instituciones imaginarias crean sentidos y actividades, no sólo son mediadoras entre lo real y lo simbólico. Es por esta razón que lo imaginario requiere de símbolos para expresarse, pues la propia acción simbólica necesita una capacidad imaginaria para “ver una cosa que no es” [Vergara 2002: 51].

Castoriadis también trabaja el imaginario radical, resultante de la condición humana y motivo de interesantes reflexiones. Lo imaginario radical son imágenes “que son lo que son y como tal son en tanto figuraciones o presentificaciones de significaciones o de sentido” [Castoriadis 1989: 327]. El carácter creador de las imágenes mentales es el imaginario radical, por lo cual podría concebirse como el motor de lo histórico-social e, incluso, como la especificidad fundamental del ser humano. En el pensamiento de Castoriadis, el imaginario radical es parte tanto de lo histórico-social como de la psique-soma.

Lo anterior en función de que a lo cual se otorga existencia en un ámbito histórico-social es denominado imaginario social, en tanto que la creación y dotar de existencia en la psique para la psique es denominada imaginación radical [*id.*]. Lo imaginario radical potencia la capacidad subjetiva de hacer emerger algo como imagen cuando ésta no es ni fue.

Como ya comentamos, lo imaginario social se constituye en función de la creación de significaciones imaginarias y de instituciones, siendo estas últimas la “cristalización” de las significaciones, instituyéndolas en el dominio de lo histórico. Las figuras derivadas de la imaginación radical, siguiendo a Castoriadis [1989: 328], son creaciones de sentido figurado y representado. Las figuras dotadas de sentido por parte de la imaginación radical se sustenta en la condición humana y en su simbolización innata “y se encuentra siempre [...] en una relación de recepción/alteración con lo que ya había sido representado por y para la psique” [*id.*]. Debe quedar claro que ambas construcciones imaginarias no son antagónicas, sino complementarias, pues no se puede hablar de instituciones e imaginarios histórico-sociales sin la aparición de atmósferas mentales radicales que se encadenan con las construcciones imaginarias disponibles o que pretenden modificarlas.

Ambas se implican recíprocamente, son intrínsecamente inherentes la una a la otra, imposibles una sin la otra. Ambas son “subjetivamente reflexivas”, se

presuponen y no pueden operar más que si previamente están disponibles los productos de su operación. Ambas son “densas por doquier”, tanto en el hacer como en el representar/decir social: con toda la proximidad que se quiera de cualquier significación, representación o acto sociales, se encontrará siempre una infinidad de elementos conjuntistas-identitarios [1989: 328-329].

El imaginario radical es fuente creadora de símbolos que nutren a los imaginarios sociales para su existencia. Lo imaginario radical es, entonces, la capacidad elemental de evocar imágenes mentales, por lo que la fuente de lo simbólico en lo social recaería en el imaginario radical. Empero, las imágenes creadas desde el imaginario radical tienen la capacidad de impactar en lo real, fundiéndose en una sola masa que dicta la morfología dinámica de las formaciones histórico-sociales, y encuentran cobijo en las instituciones históricas.

Lo imaginario radical es el motor del caos o lo sin fondo de las sociedades, pues la continua aparición de imágenes individuales y colectivas desemboca en el mantenimiento o creación de nuevas instituciones histórico-sociales. Claro que las imágenes mentales colectivas contenidas en los imaginarios sociales de cada sociedad son filtradas por instituciones previamente estructuradas, donde las estructuras de poder juegan un papel fundamental. En el caso del movimiento metalero y del presente manuscrito, las percepciones individuales y colectivas del “canon” de esta comunidad de sentido hacen que se estructure entre sus partidarios una simbología imaginaria vinculada con el “ser metalero auténtico”.

FEAR OF THE DARK, O MIEDO A LO FORÁNEO

Desde Latinoamérica, Néstor García Canclini ha abordado los efectos que la globalización ha impuesto a los diferentes países de este lado del orbe. Desde su mirada, la única manera de estudiar las manifestaciones culturales en este mundo global es la llamada multiculturalidad, que puede entenderse como “la abundancia de opciones simbólicas [que] propicia enriquecimientos y fusiones, innovaciones estilísticas tomando prestado de muchas partes” [García Canclini 2004: 22]. Estos enriquecimientos o innovaciones impactan en la música, el folclor, lo artístico y lo económico. Esa es la razón por la cual en estos tiempos ultramodernos es cada vez más difícil encontrar manifestaciones prístinas, pues la velocidad a la que circula la información genera que muchas regiones del mundo se encuentren conectadas entre sí.

Coincido con García Canclini cuando advierte que la única forma de estudiar las manifestaciones culturales de la globalización es a partir de un

enfoque de análisis medio. En efecto, “ensimismarse” en las tradiciones locales, cerrándose a las influencias externas, generaría una irracional defensa de los saberes locales. Este ejercicio dogmático podría incentivar “limpiezas étnicas” hacia lo foráneo, una xenofobia a lo global, un regreso al particularismo histórico. Precisamente los peligros del mundo de “afuera” consisten en la paulatina erosión de los elementos culturales locales. En pocas palabras, la globalidad implica un peligro para la tradición cultural. Y cabría interrogarnos actualmente cómo conceptuamos la tradición [Chambers 2010]. Pero tampoco podemos caer en un exacerbado miedo hacia el futuro. Así, lo cultural, más que pensarlo como la oposición de lo propio con lo ajeno, deberíamos entenderlo como el choque de significados en las fronteras, pero siempre localmente reinterpretada.

La reinterpretación cultural de lo local a la luz de lo global permite imaginar de diferentes formas a la globalidad. Por ello es menester estudiar cómo lo global se vincula en cada cultura. Así, lo cultural nos plantea la posibilidad de estudiar “procesos a través de los cuales representamos e instituímos imaginariamente lo social, concebimos y gestionamos las relaciones con los otros” [García Canclini 2008: 62]. Lo imaginario, entendido como figuras imágenes y fantasmas colectivos que nos permiten posicionar nuestra existencia, pero que también imponen miedos y limitantes, se potencia en función de la globalidad.

Las diferencias entre los Estados-nación o entre las culturas locales, a la luz de los análisis de García Canclini, obedecen más bien a la manera como nos conectamos o desconectamos de la globalidad informacional. Así, las readecuaciones culturales, las formas en las que filtramos lo local a través de las influencias externas se relacionan con los mecanismos en los cuales abrevamos de un mundo cada vez más interconectado, global, totalizador, pero que potencia readecuaciones culturales donde convive lo *emic* con lo *etic*. Más allá de elegir un polo, considero de mayor relevancia estudiar cómo se vincula lo global en lo local en todos los niveles del análisis antropológico, es decir, desde colectividades generales hasta pequeños grupos sociales, como las “subculturas” o las comunidades de sentido urbanas.

ALGUNAS MIRADAS NATIVAS EN TORNO A LA AUTENTICIDAD DEL *HEAVY METAL*

El metalero, local y global, independientemente de sus subgéneros, se identifica con lo oscuro, con las incertidumbres producto de las fallidas mejorías políticas, económicas y sociales que perseguía la modernidad, con “la maldad”, con el alcohol, con la diversión. La oscuridad, como he definido en

otras ocasiones [Castillo Bernal 2007, 2015; en prensa], tiene correspondencia con lo sórdido, con la muerte, con el cuestionamiento a las instituciones y a los metarrelatos, así como con fenómenos necrofilicos y de desesperanza ante las incertidumbres de nuestra sociedad.

Si bien los metaleros constituyen “los otros” desde la mirada de los sujetos no partícipes de la comunidad, éstos también construyen imágenes mentales en torno de quienes no comparten este estilo musical. Como argumenta Cohen [2008: 66], la identificación que como actores sociales realizamos de otras personas obedece a un principio básico: “A habla de B, y nunca sabemos qué ha dicho B. De lo que dice A inferimos algo del carácter de A y también algo del carácter de B, hasta que sepamos lo que A dice de él o de ella”. Toda una interpretación de la interpretación. De ello se deriva que la construcción de la alteridad y de la identificación es un ejercicio de corte imaginario, pues “identificarse uno mismo con otra persona es un caso especial de identificación metafórica, e identificarse uno mismo con otro diferentemente situado es un caso especial” [Cohen 2008: 68].

De acuerdo con estos preceptos, la construcción del otro no sólo se efectúa desde fuera del metal, sino que los partidarios de esta música también edifican la imagen del otro no metalero, lo cual les otorga identidad y un imaginario compartido. Esto se potencia en función de que la identificación de uno mismo y de otros sujetos es de corte imaginativo, como advierte Cohen.

En realidad, la alteridad es constituyente de la identidad humana, pues independientemente de que la detección de otredades sea un ejercicio mecánico o imaginario, uno no puede afirmarse como tal sin contraponerse a otro [Todorov 2005]. De esa forma los metaleros pueden distinguirse y marcar una territorialidad entre las escenas de rockeros, góticos, punks, emos, skates, aunque también marcan una frontera entre los metaleros y los *posers* que, al parecer, son sujetos que sólo adoptan por moda el metal.

Los metaleros tienden a distinguirse entre sí generando una otredad cercana basada en las predilecciones por ciertos géneros y bandas; un imaginario construido por los metaleros hacia sus congéneres, el cual busca transmitirse mediante la enseñanza de agrupaciones míticas o sucesos históricos relevantes. El “ser malo”, el adscribirse a fenómenos “tabú” se tornan en los elementos clave que configuran imágenes mentales colectivas de todos los partícipes de la comunidad metalera. Este imaginario estructural, insertado en los objetos metaleros, como las vestimentas o el arte de los discos, constituye un imaginario instituyente, creativo y emanado del imaginario radical, pero a la vez instituido de los metaleros, definido por los cánones imaginarios de esta escena.

“LO JUVENIL” EN EL METAL MUSIC

El término “juventud” es dinámico. Sin embargo, algo característico en torno de la mirada hacia la juventud es la ambigüedad que acarrea el concepto, pues puede leerse como una promesa para la colectividad o como un peligro para los valores tradicionales [Costa *et al.* 1996: 12]. No en balde los sectores hegemónicos, apoyados por los medios de comunicación, han conformado “máscaras” sobre los jóvenes, argumentan que son “irresponsables, rebeldes, violentos, incontrolables, en una palabra, son lo instintivo, lo que está fuera de cauce [...], sin reconocer que este elemento forma parte complementaria de la cultura” [Pérez 2002: 125]. Este “peligro” obedece al papel dinamizante que los jóvenes juegan ante la tradición y la innovación cultural, que han incorporado ellos al menos desde los años sesenta del siglo pasado.

A decir de Beck [2006 (1997): 11], la juventud se ha interesado por lo que el gobierno instituido evita, como la injusticia social o los desequilibrios ecológicos. Lo anterior trae como consecuencia un “sospechosismo” de los jóvenes ante las instituciones políticas de los Estados-nación. No obstante, la rebelión juvenil, que puede considerarse como una oposición a lo adulto [Margulis 2005], da origen a nuevos sistemas culturales, como la autodeterminación de la que ahora gozan los jóvenes. En este sentido, lo juvenil tiene la facultad de generar nuevos sistemas culturales que posteriormente retornarán las instituciones políticas y que, en un futuro, serán cuestionados por las juventudes de aquellos tiempos.

La efervescencia juvenil se debe, en primera instancia, a la condición humana adolescente: indecisa y ansiosa de nuevas experiencias, resistente al sistema hegemónico: la rebeldía como un estilo de vida [Costa *et al.* 1996: 13]. Es debido a lo anterior que los movimientos y aspiraciones juveniles se lanzan a la búsqueda de certezas y posibilidades [Wilkinson 2006 (1997)], donde dan rienda suelta a sus idearios que entran en contradicción con los valores tradicionales. Estos valores no sólo se circunscriben a lo familiar, lo económico o lo político, sino que impactan en toda manifestación cultural.

Margulis [2005] comenta que esta otredad entre los jóvenes y los adultos se suscita por la brecha generacional que los divide y vuelve sus códigos culturales incomprensibles. Este autor argumenta, a manera de metáfora, que los jóvenes son los “amos y dueños” de la noche. Sin embargo, considero que la noche no es el único tiempo simbólico de expresión juvenil, pues las nuevas generaciones tienden a buscar tiempos y espacios para enfrentar a esta otredad lejana, aunque es justo decir que la mayoría de las

prácticas de sociabilidad juvenil se dan en tiempos nocturnos, más cercanos al anonimato ante los ojos “mayores”. Empero, ¿cómo los jóvenes hacen frente a esta otredad lejana derivada de “los adultos” y de las instituciones? Precisamente la manera como los jóvenes confrontan esta disyuntiva existencial es mediante la búsqueda de pares afines [Pérez 2002: 126].

Las culturas juveniles refieren la manera en que las experiencias sociales de los jóvenes son expresadas colectivamente mediante la construcción de estilos de vida distintivos, localizados fundamentalmente en el tiempo libre, o en espacios intersticiales de la vida institucional. En un sentido más restringido, definen la aparición de “microsociedades juveniles”, con grados significativos de autonomía respecto de las “instituciones adultas” [Feixa 1998: 60].

Esta búsqueda de interpelación juvenil trae como consecuencia la aparición de neotribalismos, término metafórico acuñado por Maffesoli y se aplica a agrupamientos vinculados por sensibilidades compartidas y emociones vividas en común. La búsqueda y detección de estos “otros cercanos” [Augé 1996] se logra mediante la edad, el atuendo y la corporeidad como criterio identitario [Reguillo 2002], así como por la ideología. Estos tres grandes tópicos potencian la aparición de agrupamientos tribales en los entornos urbanos, catalogados por los investigadores como estudios de culturas juveniles [Feixa 1998] o, desde México, como los estudios de identidades juveniles [Valenzuela 2003; Rosales 2003].

Las ciudades constituyen espacios que los transeúntes recorren y experimentan en sus estilos de vida [Delgado 1999, 2007]. La metrópoli es un campo de significaciones que permite la conformación de prácticas sociales e interacciones culturales [Hannerz 2004; Rizo 2006], que posibilita la estructuración de prácticas de identidad, efímeras o duraderas. Lo anterior es posible en virtud de que la urbe constituye un espacio de diversidad, donde cada uno de los nichos de las ciudades son apropiadas por sus usuarios a partir de prácticas, ensoñaciones y recorridos. La metrópoli constituye un espacio donde se potencian y diversifican de muchas maneras las manifestaciones juveniles; gran laboratorio identitario, lugar de reunión, de aceptabilidad, de trabajo y de esparcimiento.

Ese es el escenario que los jóvenes, en busca de sujetos afines, encuentran en ese deambular por la aceptación social. El fenómeno de neotribalización es producto de las condiciones urbanas de vida, del anonimato que gobierna a los transeúntes, del individualismo extremo. La neotribalización permite a los actores adquirir seguridad en una comunidad de sentido similar, otorgándoles identidad en el interior de la escena y una diferencia

ante los actores de otras comunidades divergentes y, por sobre todo, ante la sociedad “adulta”, “normal”, de ahí que el rechazo hacia la cultura dominante sea evidente y ostentoso.

Unas líneas sobre el fenómeno de juventud en el movimiento del metal. En primera instancia, el *heavy metal* constituye una evolución extrema del *rock and roll*. En el caso del metal, “lo juvenil” interviene en la adopción de tipo de música. En efecto, la mayoría de los sujetos partícipes de este movimiento acogen en su adolescencia este género. La adopción de esta música, muy probablemente, se deba a la rebeldía característica de los jóvenes por acercarse a estilos periféricos y denostados por los “mayores” que prefieren música más tradicional. Si a ello sumamos los temas de desesperanza, de ocultismo, de violencia y de libertad que proclaman las diferentes agrupaciones de metal, entonces tenemos un mundo idílico en el cual las jóvenes promesas de la sociedad se pueden identificar.

Estos agrupamientos juveniles metaleros presentan rasgos característicos que les permiten distinguirse de otras comunidades de sentido, como el disfraz y, en ocasiones, ubicarse al margen de la política oficial [Muñoz 2010].¹⁰ De hecho, el cuidado de la imagen es fundamental en toda comunidad de sentido juvenil, pues la apariencia es primordial para ser reconocido por otros integrantes de la misma escena; para distinguirse de otra o, incluso, de los “usurpadores” y remarcar su autenticidad, aun en el seno de la misma hermandad. El atuendo metalero se particulariza por la melena larga, los tatuajes vinculados con el ocultismo o con agrupaciones musicales, así como por la ropa negra, destacan los *jeans*, los pantalones de cargo, las bermudas, las botas, los tenis y las playeras con estampados de agrupaciones. En muchas ocasiones se usan chalecos de mezclilla con parches de bandas de culto o chamarras de cuero negras, a veces con estoperoles o con púas de metal.

La mayoría de las mujeres siguen el mismo patrón, en ocasiones dejan el glamur femenino para “masculinizarse”. Este atuendo permite a los jóvenes ese anhelo “estar juntos”: “bailar, codearse con otros cuerpos, beber cerveza en locales repletos de gente, pelearse [...] son expresiones todas ellas ampliamente presentes en el escenario urbano más reciente”

¹⁰ Un ejemplo de la nula vinculación entre la escena metalera y la política oficial, al menos en la Ciudad de México y en sus inmediaciones como el Estado de México, lo constituye la cancelación del festival Hell and Heaven Metal Fest, que se celebraría en Texcoco en 2014. La orden fue dada por el gobernador de la entidad, argumentó que el espacio no cumplía con las normas de seguridad requeridas para los asistentes. Esto demuestra cómo se sigue estigmatizando y estereotipando al metalero, pues cada año se suscitan hechos violentos en la Feria de Texcoco y ésta nunca es cancelada [Domínguez y Castillo, en prensa].

[Costa *et al.* 1996: 46-47]. Para Castillo Berthier [2002: 66], los metaleros de la Ciudad de México “usan ropa de cuero y el cabello muy largo; tatuajes de diseños elaborados, playeras negras con logos de sus grupos o imágenes de calaveras y diablos, escuchan más música en inglés que en español y tratan de mantenerse muy al tanto de las novedades discográficas del género; puede afirmarse que provienen de clase media en su mayoría”.

Con lo anterior estoy de acuerdo, aunque no comparto su postulado de que los metaleros son apolíticos, pues precisamente las consignas contra la política constituyen uno de los sustentos líricos básicos del thrash metal [Castillo Bernal 2015: 83-92]. Peor aún resulta el error de Castillo Berthier [2002: 66] al indicar que las temáticas de las bandas preponderantes de metal son los “magos, espadas y dragones”, elementos líricos en ocasiones retomados por las agrupaciones de *power metal* como Helloween y Blind Guardian y que, evidentemente, dejaría de lado a otros subgéneros de metal más extremo como el *death*, el *black* o el *thrash*, que despuntaron desde mediados de los años ochenta del siglo pasado.

Es necesario ampliar la discusión en torno de lo juvenil en la escena metalera. Si bien muchos adolescentes adoptan este mundo cultural, es innegable que la escena metalera no sólo está conformada por jóvenes. Esto es lógico, pues los sujetos que acogieron el metal en los años ochenta, en la actualidad tendrán alrededor de 40 años o más, y en caso de que no haber abandonado el movimiento, siguen interactuando con los nuevos metaleros. Esto es importante, ya que la juventud, literalmente hablando, no es un requisito indispensable para formar parte de esta comunidad de sentido. No obstante, si la juventud objetiva no es fundamental en la consolidación de esta comunidad de sentido, ¿entonces lo juvenil no impacta en las pautas conductuales metaleras?

En lo absoluto, lo “juvenil” se presenta simbólicamente entre los *metalheads*.¹¹ Los partidarios del *heavy metal* asumen actitudes juveniles o propias de la adolescencia, como divertirse con amigos, beber en exceso, drogarse y buscar emociones fuertes como participar en algún *slam*¹² o en alguna pelea callejera. Al parecer, el estilo de vida metalero constituye una extensión de la adolescencia, periodo en el cual se adopta una rebeldía ante la “sociedad adulta”, conformada por autoridades e instituciones. La transgresión a la

¹¹ *Metalhead* significa metalero, en inglés.

¹² El *slam* es un movimiento característico de la escena metalera, aunque también se da en otras escenas, como la *punk* o la urbana, donde un grupo de partidarios forman un círculo donde se incorporan diferentes participantes para golpearse con sus codos, sus brazos y sus piernas. Este círculo también es conocido como *mosh pit*.

norma socialmente aceptada, así como el abrazo a los temas tabúes que se percibe en diferentes géneros del *heavy metal*, me permiten sustentar esta interpretación: la transgresión como análoga a la rebeldía adolescente. Por supuesto, la brecha generacional entre los metaleros jóvenes y los maduros se manifiesta con la predilección por ciertas agrupaciones, pues cada uno de estos actores han vivido diferentes épocas y estilos de metal.

TRUES Y POSERS. LOS "OTROS" DE "LOS OTROS"

Los metaleros, a la par de construir categorías de otredad ante otros grupos, generan estrategias de inclusión y de exclusión de sujetos que, aun dentro de la escena metalera, detentan especificidades que los diferencian de otros. Esta identificación de subgrupos se basa en los géneros adoptados, en las agrupaciones preferidas y en la vestimenta de los partícipes del movimiento. Esto es, si bien la vestimenta principal de los metaleros es de tonalidad negra, los utillajes empleados caracterizan sus predilecciones, así como su vocación respecto a esta música.

El imaginario estructural metalero de violencia se potencia con la discriminación hacia otros actores que no comparten este "canon metalero". Este es el caso de los jóvenes que comienzan a introducirse al mundo del metal y cuyo rito de iniciación es la incorporación a diferentes *slams* violentos. Asimismo, se rechaza y discrimina a los sujetos que, aunque son fanáticos de cierta clase de metal, no cumplen con el "canon" imaginario, como los urbanos, los emos o los skates, que llegan a asistir a una tocada. Aquí tienen cabida los *posers*, quienes son catalogados por los metaleros "prístinos", los llamados *trueos*.

Esta competencia por la posesión de los saberes primordiales exacerba el imaginario metalero, pues ésta se vincula con el poder y, metafóricamente, se relaciona con el machismo de la escena cultural. Al parecer, la principal disputa simbólica entre los metaleros neófitos y los experimentados es la autenticidad.

La autenticidad, como categoría imaginaria, se vincula con los conocimientos primigenios de la escena, es decir, con las bandas emblemáticas originarias, con los sucesos históricos, con las vestimentas acordes a los géneros adoptados. El "estilo de vida" metalero, adoptado en cualquier faceta de la vida cotidiana, es parte de la autenticidad metalera.¹³ Así, la

¹³ El estilo de vida metalero se relaciona con los sentimientos personales que el heavy metal genera en cada persona. Existen sujetos que gozan del metal como fanáticos o músicos, pero hay quienes han hecho de esta escena su *modus vivendi*, como aquellos

cultura del *heavy metal* se acoge como un estilo de vida, independientemente de los años que se haya participado de la misma. Ser auténtico, imaginariamente hablando, implica ser un metalero de tiempo completo, que no reniega de sus ideales y defiende su “pureza” musical de las intrusiones de otros estilos o tendencias.¹⁴ Pero también un *poser*, que no reniega de sus bandas ni de sus filiaciones musicales, podría ser considerado como un sujeto auténtico.

No obstante, la autenticidad metalera, como construcción imaginaria, es edificada e impuesta no sólo por los metaleros experimentados, sino también por los nuevos actores que aspiran a detentar esos “saberes primigenios”. La autenticidad imaginaria es “vigilada” tanto por los metaleros “arcanos” como por los jóvenes que se adentran en estos saberes, lo cual abre la posibilidad a los nuevos metaleros de convertirse en *true*s. La autenticidad metalera otorga un reconocimiento simbólico entre el grupo de amistades y conocidos de los *metalheads*. Sin embargo, tanto los *true*s como los *posers* se afirman como metaleros legítimos en función del filtro musical e ideológico que dominan. Si bien la autenticidad es vigilada y sancionada mayoritariamente por los *true*s, dicha categoría simbólica no deja de ser una construcción flexible que, a final de cuentas, *taxonomiza* a los partidarios de la comunidad metalera y les permite, independientemente de qué clase de metaleros sean, participar de la escena cultural.

Quizá esta disputa por el reconocimiento del canon metalero se deba a lo que Maffesoli [2004: 173-182] entiende por la “ley del secreto” de las

que venden productos metaleros u organizan tocadas. Miguel, guitarrista de la banda Rapture me comentó: “Para mí el metal puede ser un sentimiento, yo no podría dejar de tocar, no sería yo si no toco” [testimonio del 7 de agosto de 2009, Bar Diabolus]. Pero también existen personas que adoptan el metal como una fachada permanente en su vida cotidiana, es el caso del “Pixos”, un metalero de más de 40 años que entrevisté a las afueras del Bar Español, en las inmediaciones del Tianguis del Chopo: “Así como me ves vestido, así siempre ando, incluso entre semana” [testimonio del 1 de agosto de 2009]. El “Pixos” vestía chaleco con estoperoles y pantalones de piel, botas vaqueras y playera de una banda de metal. Agregó: “Yo no soy como esos metaleritos de charol”, refiriéndose a los *metalheads* que únicamente adoptan la indumentaria los fines de semana o a quienes terminan hibridándose con otras escenas urbanas, como la gótica.

¹⁴ La “arena de batalla” entre los *posers* y los *true*s se gesta en espacios del anonimato, esto es, en espacios virtuales como en www.youtube.com o en diferentes redes sociales, mediante las cuales algunos metaleros realizan comentarios que desmeritan a diferentes estilos de metal y, por supuesto, a sus partidarios.

comunidades de sentido urbanas.¹⁵ La pertenencia a una comunidad de sentido nace del ansia juvenil de “estar juntos”, de compartir un particular estilo de vida, ideológico y cosmogónico, así como de una vestimenta que otorgue una “máscara” decodificable a los ojos de los congéneres, la cual “puede ser una cabellera extravagante o coloreada, un tatuaje original, la utilización de ropa retro o también el conformismo de un estilo *chic*” [Maffesoli 2004: 174].

Maffesoli aclara que la adscripción y pertenencia a una escena cultural o “tribu urbana” se vincula con las construcciones emocionales:

Los reagrupamientos contemporáneos [...] se definen [...] a partir de un territorio y a partir de un compartir afectual [...]: intereses culturales, gustos sexuales, preocupaciones indumentarias, representaciones políticas, motivaciones intelectuales y compromisos políticos [Maffesoli 2004: 232].

Los criterios ideológicos de cada escena o comunidad de sentido son protegidos de la “erosión” que pueden sufrir por las influencias externas. En efecto, esta “defensa” de los cimientos estructurales de cada escena cultural se potencia en función de “una ley no escrita, de un código de honor, o de una moral clánica, que, de manera casi intencional, se protege contra lo que viene de afuera o de arriba” [Maffesoli 2004: 175]. La ley del secreto genera que las escenas urbanas identifiquen a sus mismos partidarios, pero también torna factible distinguirse de otras escenas, cuyos integrantes no comparten la totalidad del canon de éstas.

Desde esta óptica, los metaleros catalogados como *poser* serían aquellos que se alejan de la ley del secreto de la escena, la cual se vincularía con el imaginario estructural metalero, caracterizado por el abrazo a la morbilidad y a lo oscuro, lo prohibido, lo tabú, así como por el rechazo a los meta-relatos religiosos y políticos.

Los *poser* son sujetos que, si bien no “erosionan” gravemente a la escena metalera, sí generan “inquietud y asco”¹⁶ entre los llamados *true*. Fuerte

¹⁵ Nateras [2010: 19-20] critica el concepto de tribu urbana, argumenta que la metáfora de la que es objeto el término no inhibe el “deterioro” de las identidades agrupadas en tales comunidades de sentido. El término “nos aproxima a una idea de lo “tribal”, como si estas “tribus urbanas” estuviesen desligadas o desvinculadas de los “otros sociales”, de la red de relaciones o de su condición de sujetos situados en un tiempo y en un espacio socio-histórico, producidos y reproducidos por los contextos donde les tocó coexistir y vivir socialmente.

¹⁶ Armando “Magnvz” Bolaños. 30 años, músico y compositor de Heavy Metal, participa actualmente como baterista de la banda Barktok, especializada en Heavy Metal.

comentario que demuestra la eterna disputa por el poder y por el reconocimiento simbólico entre los metaleros. Hugo,¹⁷ otro de mis informantes, resume cómo la ley del secreto metalera se trastoca con las nuevas agrupaciones *nímetaleras*:

Creo que lo *true* se pierde cuando se combina el metal con géneros musicales que se alejen tanto de éste, es decir, el metal no es para bailar, así que no es pertinente combinarlo con música “guapachosa”, la sencillez de la música rap o hip hop es contraria a la calidad de la ejecución de los instrumentos en el metal, así que tampoco creo factible esa mezcla [Hugo, testimonio del 21 de enero de 2015].

Hugo recurre al apego a los cánones metaleros. Aquel que se *hibridiza* con otras tendencias no puede aspirar a ser *true*, al menos entre los *metal-heads* de la vieja guardia. Al parecer, ser *true* implica una postura de adhesión sincera a la escena metalera:

Un metalero *true* es alguien que estuviera motivado por cuestiones de apego y aceptación de la contra cultura metalera sin intereses económicos, sexuales o de modas¹⁸ [Enrique Hernández, testimonio del 21 de enero de 2015].

Armando profundizaba respecto a los llamados *true*:

Es fácil distinguir a un *true*. El *true* es fiel a su especie. El significado que guarda [ser *true*] es exclusivo de ellos y los de su clase. Ser *true* es un estilo de vida [...] Consiste en escuchar metal y conocer su historia. No es cosa de conocimiento, es más bien de sentimiento y de congruencia con el movimiento [Armando Bolaños, testimonio del 22 de enero de 2015].

Lo *true* recae en un criterio subjetivista y de saber. Pero el conocimiento ya no es garantía de autenticidad y de experiencia, pues existen los “wiki-metaleros”, “sujetos que se proclaman como *true*s en espacios del anonimato

Trabaja en HP México como programador computacional. Testimonio del 22 de enero de 2015, vía internet. Armando juzga desde su horizonte conocedor del metal.

¹⁷ Hugo, 31 años, es pasante de la carrera de Etnohistoria de la ENAH. Participa en la escena metalera como baterista de una banda de thrash metal. Es conocedor de la escena y tiene en el thrash y en el death metal a sus subgéneros favoritos. Testimonio del 21 de enero de 2015, vía internet.

¹⁸ Enrique Hernández, 43 años, biólogo e investigador. Testimonio del 21 de enero de 2015, vía internet.

como la Internet” [Abraham Díaz],¹⁹ apoyándose en la enciclopedia en línea *Wikipedia* para aparentar profundos saberes metaleros ante los neófitos. La fachada metalera, así como la adopción de determinadas agrupaciones, les permite a algunos de sus partidarios hacerse de estatus, el cual es mostrado a los diferentes congéneres mediante la exhibición de tatuajes o de playeras con agrupaciones *underground* o desconocidas y manteniendo el canon visual metalero: ropa negra, pantalón o chaleco de mezclilla, pantalones camuflados tipo cargo, botas, pelo largo. Ese estatus se logra siendo fiel a los cimientos ideológicos del *heavy metal*, aunque este apego puede volverse dogmático, pues como dijera otro de mis informantes:

Coloca al género musical como el mejor posible por encima de los otros. En el miembro “true” de la escena metalera, dada su posición y en la que ha colocado al género musical, la intolerancia raya o llega de tajo a lo extremo. Si la banda no es antigua, no es *true*, si no es *underground* tampoco lo es [Daniel Martínez, testimonio del 22 de enero de 2015].²⁰

Incluso si una agrupación tiene éxito comercial sería *mainstream* y, consecuentemente, perdería su estatus de *true*. Dicotomías ambivalentes. Esto pone de relieve que la autenticidad puede ser detentada tanto por un *true* como por un *poser*. Y la autenticidad se mide a partir del criterio simbólico de *true*.

El dogmatismo que acusan algunos partidarios de la escuela “true” o “poser” del metal mexicano reproduce parte del imaginario estructural metalero. En efecto, lo contestatario es parte de la ideología básica del *heavy metal*. Cada actor acusa al otro de no ser lo suficientemente ortodoxo o flexible ante las nuevas tendencias musicales e ideológicas. La competencia por el saber y la autenticidad se pone de relieve entre los dos bandos metaleros, es una disputa entre la tradición y la innovación: los géneros clásicos como el *thrash*,²¹ el *death*,²² el *black*,²³ el *doom*²⁴ contra el *nu metal*²⁵ y sus variantes

¹⁹ Abraham Díaz, 40 años, periodista de la Dirección de Medios del INAH y asiduo fan de la escena metalera nacional e internacional. Testimonio del 12 de febrero de 2016, en el Museo Nacional de Antropología.

²⁰ Daniel Martínez, 33 años, es almacenista de una tienda de instrumentos musicales. Testimonio recabado vía internet.

²¹ Con bandas como Slayer, Kreator o Sodom.

²² Con bandas como Cannibal Corpse, Incantation, Morbid Angel o Bolt Thrower.

²³ Con bandas como Mayhem, Emperor o Enslaved.

²⁴ Con bandas como Candlemass, Paradise Lost o My Dying Bride.

²⁵ Con bandas como Korn, Coal Chamber o Limp Bizkit.

como el *metal core*²⁶ entran en pugna a partir de la defensa que sus partidarios hacen de ellos. De hecho, las prácticas que desdeñan a las nuevas generaciones son muy común, no sólo en la escena metalera mexicana.

¿ES POSIBLE SER *TRUE* EN ESTOS TIEMPOS? DISCUSIÓN FINAL

Hace unos meses la comunidad metalera nacional se escandalizó con la salida del primer material de *heavy metal* de Cristian Castro, músico caracterizado por sus trabajos pop. Muchos partidarios de la escena *underground* despotricaron contra Cristian, acusándolo de posar y de “profanar” la esencia básica del metal. Sin embargo, la masificación que ha experimentado el *heavy metal* no es reciente, pues basta recordar al grupo Moderatto, que satiriza el *glam Metal*, catapultándose de esa manera en la música comercial. En términos globales, tenemos a las agrupaciones de *metal core* que emulan los sonidos del *death metal*, pero cuya imaginería los acerca más a la escena cultural *emo*. Las voces guturales características del tradicional *death metal* son realizados con distorsiones artificiales de los micrófonos.

La pertenencia a una comunidad de sentido no es inamovible. En efecto, adscribirse a una escena cultural implica la asunción de códigos, reglas, ideologías y “leyes del secreto”, que se convierten en cimientos que le imprimen soporte a la misma. No obstante, los jóvenes son sujetos que buscan la experimentación de sensaciones a partir de pares afines. Asimismo, la experimentación es parte de la condición juvenil. Con este razonamiento, la pertenencia a una escena cultural puede tener caducidad. En otras palabras, uno puede pasar de una escena a otra. La cuestión es qué provoca entre los partidarios de una escena atestiguar este tipo de “préstamos”.

La mirada tradicional dictaría que quien abandona la escena cultural para hibridarse con otra constituye un fanfarrón o un *poser*.

Para mí un *poser* escucha metal un día, tal vez un año, o dos, o tal vez tres, cuatro o cinco, pero al término de cierto periodo lo abandona, no lo vuelve a oír más y probablemente se avergüence de su pasado metalero. El metal es para siempre, eso te hace *true* [Hugo, testimonio del 21 de enero de 2015].

Ser *true* podría interpretarse como la adopción permanente de la ideología y fachada metalera, independientemente de los subgéneros adoptados. Estamos nuevamente ante una definición líquida de la autenticidad.

²⁶ Con bandas como Bullet for My Valentine, Atreyu o Trivium.

Regresemos a la vigencia de la pertenencia a una escena cultural. Los préstamos y abandonos de toda comunidad de sentido forman parte del dinamismo de ésta. Por eso existen metaleros que se hibridan con otras escenas, como la gótica, incorporan maquillaje facial, pupilentes, capas o pantalones de terciopelo y grandes botas de charol. Los *posers* —que constituyen simbólicamente lo global/innovación— se enfrentan contra lo tradicional del *heavy metal*, el imaginario prístino del metal. De hecho, algunos informantes consideran que son los *posers* quienes mantienen vivo el movimiento, pues integran un público:

Virgen al cual se le puede vender todo [...], es un público nuevo que sí consume y mantiene vivo al metal y mantiene a las bandas en los estudios y haciendo conciertos, festivales [...], lejos de erosionar mantienen el metal en la vista del mundo [Vicente Pérez, testimonio del 21 de enero de 2015].²⁷

Este argumento legitima tanto a los *posers* como a la escuela *nii metalera*, como los encargados de reproducir globalmente a la escena. Las generaciones de metaleros se renuevan constantemente, pero no por ello las nuevas “camadas” se adscriben al *nii metal*, sino que pueden acercarse a otras tradiciones del *heavy metal*. Sin embargo, los *poser* reproducen la escena desde otro punto de vista. En efecto, las hibridaciones musicales o corporales de la escena metalera con otras tradiciones culturales mantiene vivo el movimiento *true*. Los *poser* constituyen otredades ya no cercanas, sino lejanas de la comunidad de sentido metalera de la vieja guardia, son hibridaciones culturales cuya detección, rechazo o burla facilita que la escena metalera se reproduzca.

Lo *poser*, desde mi punto de vista, reproduce a la escena metalera porque muestra cómo los límites ideológicos prístinos del metal son tan laxos que en sus periferias ya no es posible detectar cimientos del “canon metalero”. Así, lo imaginario metalero condiciona la acción, en este caso, lo que es auténtico y lo que es imitación. El canon metalero, en consecuencia, sería un imaginario socialmente instituido y construido por los seguidores del movimiento; imágenes mentales que se han proyectado socialmente en la escena cultural mediante el uso de símbolos asociados con lo “original” o lo “auténtico”.

En estos tiempos es muy difícil sostener la idea de un metal prístino, sin préstamos culturales [Martí 2004]. Ello ha generado que muchos sonidos se

²⁷ Vicente Pérez, de 30 años, arquitecto.

alejen de las matrices de los años ochenta. Algunos *posers*, por ejemplo, reniegan de esas agrupaciones y abrazan a las de principios del siglo XXI. Se niega lo tradicional y se abraza la ultra modernidad. Es cuestión de enfoques, ser *true* —en el ámbito del imaginario metalero— consiste en ser auténtico, en asumir el metal como un estilo de vida, “un *poser* adopta el metal por moda, usa playeras de bandas que no conoce, no compra discos y tiene su discografía de manera digital, además de que pasado algún tiempo abandona la escena” [Armando Méndez, testimonio del 23 de enero de 2015]. Pero también puede ser genuino, imaginariamente hablando. Son diferentes manifestaciones del metal: un metal clásico, donde la transacción cara a cara tiene cabida, contra un metal impersonal, digital, intercultural, global.

Por supuesto que el metal no puede ensimismarse en lo tradicional. Bandas surgidas en los años setenta u ochenta se han conectado a la globalidad de la información a través de sus páginas *web*.²⁸ La herramienta digital que comenzó a ser explotada inicialmente por las bandas de *nü metal*, actualmente es empleada por cada agrupación de metal, incluyendo, por supuesto, a las “clásicas” o *true*. El metal no está desconectado de la globalidad, sino que aprovecha las tecnologías disponibles para hacerse llegar a muchos rincones del planeta.

Lo *poser* deriva de varias cosas. En principio, de la experimentación juvenil que algunos sujetos buscan en diferentes escenas. Empero, estos personajes también surgen involuntariamente, es decir, emergen cuando sus partidarios comienzan a adentrar en el mundo del metal a partir de agrupaciones de *nü metal*. El catalizador es el tiempo: la brecha generacional que separa a quienes abrazaron el metal en los años ochenta y quienes lo hicieron a finales o a inicios del siglo XXI, pero que aspiran a lo clásico o *true*.

Vicente argumentaba:

Ser *true* no es más que una excusa para descalificar bandas, actitudes y gustos por nuevas bandas de la escena del metal, para los *true* nunca nada es tan “fuerte”, tan “oscuro”, tan “metal” [Vicente, testimonio del 21 de enero de 2015].

Pero la descalificación es de ida y vuelta. Un *poser* puede criticar, por ejemplo, a las bandas antiguas por “sonar anacrónico”. ¿Estas desautorizaciones comenzaron con el advenimiento del *nü metal*? ¿La descalificación, la competencia por el saber metalero, como capital simbólico, no es parte de la estructuralidad imaginaria metalera? ¿La pugna entre la tradición y la

²⁸ Por ejemplo, Judas Priest o Iron Maiden.

innovación no es parte de la misma cultura juvenil metalera que se renueva? De hecho, esta pugna deriva de que la escena metalera no sólo mexicana, sino también mundial, no es propiamente juvenil, pues en ella coexisten jóvenes que se adentran en el movimiento y actores que llevan años en la escena. “Cronos”, por ejemplo, a pesar de ser un metalero experimentado, disfruta enseñarle a los “chavitos” del metal:

Cómo me caga que haya tipos que no bajan de pendejos a los chavitos que se están clavando apenas en el metal [...] ¿qué les cuesta decirles o invitarlos a que escuchen a las bandas de antaño o de tradición? [“Cronos”, testimonio del 28 de enero de 2012].²⁹

Lo imaginario metalero no es juvenil objetivamente hablando, más bien constituye una juventud simbólica: una extensión de las prácticas de rebeldía y libertad que salen a flote en determinados complejos situacionales. La defensa de la ideología básica del metalero —la ley del secreto— lo han defendido históricamente las escenas urbanas; como en todo, las comunidades de sentido sufren los estragos del tiempo y de las innovaciones culturales e informacionales, la escuela *nii metalera* es prueba de ello. La oposición binaria entre lo *true* y lo *poser* es la dicotomía entre la tradición y la modernidad, entre lo joven-transgresor y lo adulto-conservador.

Claro, ninguno de los dos bandos antagónicos mencionados se asume como *poser* y desde su horizonte de positividad juzga a quienes no comparten sus cánones metaleros. Evidentemente, enjuiciar a alguien como un “metalero menor” implica un criterio de autoridad y la añoranza de volverse un modelo a seguir entre su círculo de amistades o conocidos, por lo que la meca de la autenticidad imaginaria metalera radica en ser un *true*. Ser *true* se convierte en un ejercicio simbólico difuso, pues un conocedor del *nii metal* puede asumirse como *true* ante los ojos de los partidarios de este metal ultramoderno. Y lo mismo pasaría con un metalero conocedor de la “vieja escuela”, dogmático y cerrado a las nuevas propuestas, incluso, las vinculadas con el canon tradicional metalero.

Pero como en la escena metalera las apariencias imaginarias marcan a cada uno de sus integrantes, debo reconocer que me adscribo a la “vieja

²⁹ “El Cronos” es un metalero de alrededor de 40 años con quien interactué en La Cueva del Metal, tienda de metal ubicada a las afueras del Metro Revolución. Ocasionalmente acude a La Cueva del Metal con otros informantes para cotorrear y beber cerveza entre amigos. Sus experiencias en la escena metalera lo convierten en un personaje profundamente conocedor de la escena.

guardia del metal". No sé si sea un *true* a ultranza (dadas las cargas dogmáticas que acarrear los dos polos antagónicos abordados), aunque me atrevo a decir que nunca seré convertido al "lado oscuro" del *nü metal*. Al parecer, se asoma un posicionamiento subjetivo en mi planteamiento, pero uno debe asumir sus gustos y sus filiaciones ideológicas.

REFERENCIAS

Abad, Luis y Carlos Álvarez

2000 *Metal XXI*. Avantpress Ediciones. Valencia.

Augé, Marc

1996 *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*. Paidós. Barcelona.

Beck, Ulrich

2006 [1997] Hijos de la libertad: Contra las lamentaciones por el derrumbe de los valores, en *Hijos de la libertad*, Ulrich Beck (comp.). Fondo de Cultura Económica. México: 7-32.

Belinski, Jorge

2007 *Lo imaginario: Un estudio*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

Bourdieu, Pierre y Jean-Claude Passeron

1977 *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Editorial Laia. Barcelona.

Castillo Bernal, Stephen

2007 El cuerpo humano como instrumento subcultural. De los inicios del *Heavy Metal* al simbolismo ritual del *Black Metal*. *Fuentes Humanísticas* (34): 43-57.

2015 *Música del Diablo. Imaginarios, dramas sociales y ritualidades de la escena metálica de la Ciudad de México*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

En prensa Imágenes ficción y consumo cultural. El impacto de la pantalla chica en la globalidad del *Heavy Metal*. *Dimensión Antropológica*.

Castillo Berthier, Héctor

2002 De las bandas a las tribus urbanas. De la transgresión a la nueva identidad social. *Desacatos* (9): 57-71.

Castoriadis, Cornelius

1989 [1975] *La institución imaginaria de la sociedad*, t. II. Tusquets. Barcelona.

2005 [1986] *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Gedisa. Barcelona.

2008 [2007] *Ventana al caos*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

Chambers, Erve

2010 *Native Tours. The Anthropology of Travel and Tourism*. Waveland Press. Illinois.

Christe, Ian

2003 *Sound of the Beast. The Complete Headbanging History of Heavy Metal.* HarperCollin Publishers. Nueva York.

Cohen, Ted

2008 *Thinking of Others. On the Talent for Metaphor.* Princeton University Press. Princeton y Oxford.

Costa, Pere-Oriol, José Manuel Pérez Tornero y Fabio Tropea

1996 *Tribus urbanas. El ansia de identidad juvenil: Entre el culto a la imagen y la autoafirmación a través de la violencia.* Paidós. Barcelona.

Delgado, Manuel

1999 *El animal público.* Anagrama, Barcelona.

2007 *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles.* Anagrama. Barcelona.

Di Marco, Augusto

2005 [1994] Rock: Universo simbólico y fenómeno social, en *La cultura de la noche. La vida nocturna de los jóvenes en Buenos Aires*, Mario Margulis (ed.). Biblos. Buenos Aires: 31-49.

Domínguez, Olivia y Stephen Castillo

En Prensa *Festivales de metal en México. Entre los sueños juveniles globales y las pesadillas de la prohibición locales*, en *Juventudes sitiadas y resistencias afectivas*, Alfredo Nateras (coord.). Gedisa/UAM-I. México.

Durand, Gilbert

1981 [1979] *Las estructuras antropológicas de lo imaginario.* Taurus. Madrid.

2000 *Lo imaginario.* Ediciones del Bronce. Barcelona.

Feixa, Carles

1998 *El Reloj de Arena. Culturas juveniles en México.* Causa Joven. México.

García Canclini, Néstor

1990 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.* Grijalbo. México.

2004 *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad.* Gedisa. Barcelona.

2008 [1999] *La globalización imaginada.* Paidós. Buenos Aires.

Granados, Cecilia

2009 *La globalización como fenómeno cultural. Una reflexión desde la antropología*, tesis de licenciatura. Licenciatura en Etnología-Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Hannerz, Ulf

1998 *Conexiones transnacionales: Cultura, gente, lugares.* Cátedra. Madrid.

2004 [1962] *Exploración de la ciudad. Hacia una antropología urbana.* Fondo de Cultura Económica. México.

Harvey, David

1998 [1990] *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Amorrortu Editores. Buenos Aires.

Hine, Christine

2000 *Virtual Ethnography*. Sage Publications. Londres.

Lipovetsky, Gilles y Jean Serroy

2009 [2007] *La pantalla global. Cultura mediática y cine en la era hipermoderna*. Anagrama. Barcelona.

Maffesoli, Michel

2004 [1988] *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. Siglo Veintiuno Editores. México.

Malinowski, Bronislaw

1995 [1922] *Los argonautas del pacífico occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea Melanésica*. Ediciones Península. Barcelona.

Margulis, Mario

2005 [1994] La cultura de la noche, en *La cultura de la noche. La vida nocturna de los jóvenes en Buenos Aires*, Mario Margulis (ed.). Biblos. Buenos Aires: 11-30.

Martí, Josep

2004 Transculturación, globalización y músicas de hoy. *Trans. Revista transcultural de música* (8). <www.sibetrans.com/trans>. Consultado el 1 de marzo de 2016.

McIver, Joel

2002 *Nü Metal. The Next Generation of Rock & Punk*. Omnibus Press. Londres.

Muñoz, René

2010 *En el más allá: Un estudio de la música y cultura metalera en Tijuana*, tesis de maestría. Facultad de Estudios Socioculturales-El Colegio de la Frontera Norte. Tijuana.

Nateras, Alfredo

2010 Adscripciones identitarias juveniles: Tiempo y espacio social. *El Cotidiano* (163): 17-23.

Pérez, José Antonio

2002 Integrados, movilizados, excluidos. Políticas de juventud en América Latina, en *Pachucos, malandros, punketas*, Carles Feixa, Fidel Molina y Carles Alsinet (eds.). Ariel. Barcelona: 123-150.

Ramírez, Juan

2002 ¿Identidades sociomusicales rurales? *Sociológica* (75): 157-194.

Reguillo, Rossana

2002 Cuerpos juveniles, políticas de identidad, en *Pachucos, malandros, punketas*, Carles Feixa, Fidel Molina y Carles Alsinet (eds.). Ariel. Barcelona: 151-165.

Rizo, Marta

2006 Conceptos para pensar lo urbano: El abordaje de la ciudad desde la identidad, el *habitus* y las representaciones sociales. *Bifurcaciones* (6). <www.bifurcaciones.cl/006/Rizo.htm>. Consultado el 1 de marzo de 2016.

Rosales, Héctor

2003 Culturas urbanas. Balance de un campo de investigación, en *Los estudios culturales en México*, José Manuel Valenzuela (coord.). Fondo de Cultura Económica/ Conaculta. México: 296-327.

Todorov, Tzvetan

2005 [1989] *Nosotros y los otros*. Siglo Veintiuno Editores. México.

Turner, Victor

1980 *La selva de los símbolos*. Siglo Veintiuno Editores. Madrid.

1988 *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus. Madrid.

Urteaga, Maritza

2002 De los jipitecas a los punketas. Rock y juventud mexicana desde 1968, en *Pachucos, malandros, punketas*, Carles Feixa, Fidel Molina y Carles Alsinet (eds.). Ariel. Barcelona: 35-64.

Valenzuela, José Manuel (coord.)

2003 *Los estudios culturales en México*. Fondo de Cultura Económica/ Conaculta. México.

Vergara, Abilio

2001 Introducción: el lugar antropológico, en *La ciudad desde sus lugares. Trece ventanas etnográficas para una metrópoli*, Sevilla Aguilar y Abilio Vergara (coords.). Conaculta/ Porrúa/ UAM. México. 2001: 5-33.

2002 Horizontes del imaginario. Hacia un reencuentro con sus tradiciones investigativas, en *Imaginario, horizontes plurales*, Abilio Vergara (ed.). Escuela Nacional de Antropología e Historia/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México: 11-83.

2003 *Identidades, imaginarios y símbolos del espacio urbano. Québec, La Capitale*. Conaculta/ INAH. México.

Weinstein, Deena

2000 [1991] *Heavy Metal. The Music and its Culture*. Da Capo Press. Lexington.

Wilkinson, Helen

2006 [1997] Hijos de la libertad. ¿Surge una nueva ética de la responsabilidad individual y social?, en *Hijos de la libertad*, Ulrich Beck (comp.). Fondo de Cultura Económica. México: 81-118.

Recepción: 29 de octubre de 2015.

Aprobación: 18 de febrero de 2016.

La vida cotidiana rural entre 1935 y 1985: aproximaciones a la identidad de ser mujer y hombre

Carlos David Solorio Pérez*

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México

RESUMEN: *Investigar acerca de la vida cotidiana rural entre 1935 y 1985 y cómo mujeres y hombres vivieron ser mujeres, hombres, madres, padres, esposas y esposos, fue posible gracias a la metodología de la historia oral, con la cual se recuperaron narrativas que expusieron que la mujer se concebía a sí misma y fue considerada por los demás como ayuda del hombre, aunque su papel fue más protagónico, pues no solamente fue la madre y esposa, sino que también realizó labores no remuneradas fuera de su casa de las cuales se beneficiaba el hombre y sólo él tenía la titularidad del reconocimiento del trabajo fuera del ámbito del hogar. Los hombres, por su parte, adoptaron los roles de género establecidos y su vida giró en torno a ser proveedor y padre de familia.*

PALABRAS CLAVE: *mujer rural, hombre rural, agencia, género, México.*

Everyday rural life between 1935 & 1985: approximations on male and female identity

ABSTRACT: *Researching about everyday rural life between 1935 & 1985, and how women and men experienced being women and men, mothers, fathers, wives and husbands, was possible thanks to the oral history methodology, through which we recovered narratives that exposed how women conceived themselves, and how they were considered by others as a helper of men, though her role was mainly as a protagonist, not just as mother and wife, because she also performed unrewarded activities out of the house from which the men benefitted, and only the man received the credit and acknowledgement for the work outside the home. Men, for their part, adopted the established gender roles, their lives revolving around being the supplier and the father of the family.*

KEYWORDS: *Rural woman, Rural man, Agency, Gender, Mexico.*

* carlosdavidolorio@hotmail.com

INTRODUCCIÓN

El presente texto trata de evidenciar la identidad de ser mujer y hombre en el occidente mexicano. La entrevista semiestructurada con la metodología de la historia oral fue la manera de recuperar narrativas que ayudaran al análisis acerca de cómo se configuraron como mujeres y hombres cuando las y los informantes fueron niños y cuando tuvieron sus propios hijos. Se examina cómo se construyó su identidad de ser mujeres, madres y esposas, hombres, padres y esposos. Se estudiaron ocho familias para realizar un trabajo cualitativo que permitiera explorar las diversas facetas de la vida de cada entrevistado. Se rescatan las narrativas que son útiles para la discusión de la conformación de su identidad.

Para cumplir con el objetivo, se presenta primero cómo las mujeres entrevistadas se conciben como mujeres, madres y esposas y luego se hace lo propio con los entrevistados.

Debido a la ausencia de información para este estudio, restricción que enfrenta todo investigador al aproximarse a los límites de la memoria como señala Hareven [1996], entrevisté a hermanos de los informantes (primera generación), así como a hermanos de los informantes ego¹ (segunda generación) para contar con mayores datos de los sujetos clave debido a que ya habían fallecido al momento de realizar el trabajo de campo.

La construcción y análisis de los datos estuvo basada en entrevistas a informantes que comprendió entrevistas a profundidad presenciales y entrevistas telefónicas² para quienes vivían fuera del estado de Colima y en

¹ Los y las informantes ego no son los informantes de los que hablo en este texto. La investigación mayor estuvo conformada por tres generaciones de cada familia: informantes ego (segunda generación), madres y padres de los informantes ego (primera generación) e hijas e hijos de los informantes ego (tercera generación). En este texto se usan las narraciones y discursos de los informantes de la primera generación. Por lo anterior, se especifica el rango de años en los que se hace alusión a la investigación, pues reflejan la vida de los informantes, cómo fueron educados por sus padres, cómo vivieron su niñez y adultez y cómo ejercieron lo asimilado con su propia descendencia. Debido a que la edad de los informantes no es parte de una cohorte, la extensión de los años es mayor a lo pensado para una generación cuando se estudia desde la sociología o en estudios generacionales más tradicionales.

² El contacto y las entrevistas con los informantes ego de cada familia fueron la pauta con la cual se establecieron entrevistas telefónicas previamente acordadas por el o la informante ego, por lo tanto, la calidad de la información estuvo mediada por la empatía que se generó previamente con la familia estudiada. Los informantes ego fueron quienes informaron a los informantes de la primera generación de lo que trataría y acordaron fecha y horario en el cual pudieran hablar sin que otras personas los

el extranjero. Al igual que en el resto del linaje, para las entrevistas informales no grabadas tomé notas en el diario de campo.

Las familias estudiadas vivieron en los municipios de Colima y en la comunidad de Suchitlán, municipio de Comala, Colima; en Tonila, Jalisco; Tacámbaro, Michoacán, y en Santiago Ixcuintla, Nayarit. Las y los informantes de todos los hogares estudiados tuvieron un origen rural y articulaban su vida en torno a “la agricultura (que) era el principal elemento que estructuraba la vida social y por tanto tenía una fuerte influencia en estructurar la vida familiar” [Esteinou 2008: 153].

Las mujeres y hombres entrevistados evidenciaron un aprendizaje y reforzamiento de su sexo construido en la cotidianidad, y circunscrito especialmente al ámbito familiar y comunitario. A continuación muestro cómo se visibilizaron las representaciones de identidad y género.

SER MUJER, MADRE Y ESPOSA

Ser mujer rural representó lo que nosotros conocemos como las actividades sexuadas diferenciadas por los roles de género, estereotipos asignados al hombre y a la mujer en función de su diferencia biológica o genital, lo cual determinó sus actividades tanto en lo público como en lo privado. Sin embargo, no es una imagen única donde la mujer madre se queda en casa y realiza labores domésticas y cuida a niños y enfermos, mientras que el hombre trabaja fuera de casa en busca del sustento; división y estereotipo que propone el capitalismo moderno.

La dinámica y papel de las mujeres rurales estudiadas estuvo centrada predominantemente en las actividades del campo, que son parte de sus labores como mujer y madre rural, desde donde contribuyeron de manera importante para el sostenimiento de la familia junto con su pareja, ya sea llevando comida, sembrando y cosechando, en el cuidado del ganado, la colecta de leña y como ayudante para reparaciones varias en la casa.

El hombre gozó de mayor tiempo libre que la mujer, pues él cumplió con su trabajo remunerado, mientras que ella invirtió más tiempo para llevar a cabo las actividades no remuneradas y las consideradas de ayuda al hombre en su papel de esposa. De esta forma, como Millán observó [2005: 76]: “La cantidad y responsabilidad de la tarea doméstica no disminuye

escucharan y sólo dedicaran ese tiempo a la entrevista, condiciones similares a las establecidas con los informantes cara a cara. La entrevista telefónica es tan válida como la entrevista presencial, pues implican trabajo de campo igual de azaroso y constante como cualquier otra técnica cualitativa.

proporcionalmente a la cantidad de trabajo que la mujer realiza cuando genera ingresos", ni se reduce cuando ella no genera ingresos y trabaja sin remuneración cuando ayuda³ al hombre a mantener el hogar.

Las mujeres estudiadas realizaron tanto labores domésticas como extradomésticas, pues así lo requería la división interna y externa del trabajo. Las mujeres, al igual que los niños, fueron fuerza de trabajo para el hombre y, por lo tanto, "debían guardar obediencia hacia ellos" de acuerdo con lo que ha notado Esteinou [2008: 166].

Las madres estudiadas realizaron trabajo doméstico y no remunerado para contribuir con la reproducción económica del hogar. En sólo uno de los casos una madre trabajó con remuneración fuera de casa, así como sin remuneración en su hogar. En otro caso, a la mujer la ayudaron otras mujeres para efectuar el trabajo doméstico, hacer la comida, lavar ropa, cuidar de los niños y limpiar la casa, pues ella y su esposo atendieron una tienda de abarrotes, de venta de ropa y de comida.

El sacrificio y abnegación de las madres mexicanas observado por varios autores [Muñiz 1997; Michael 1976 y Redfield 1944, citados en Esteinou 2008] no fueron característicos de las mujeres estudiadas. Su actitud hacia los hijos y parejas no fueron definidoras de su identidad de género, pues su papel como ayudantes y apoyo en la casa en las labores domésticas dominaron su tiempo. Como hijos fueron auxiliares de los adultos tanto para tareas domésticas como extradomésticas.

Las actividades de las mujeres en el hogar y fuera de éste no fueron consideradas por ellas como algo que deberían hacer, mencionaron que les gustaba llevar a cabo, es decir, no hay abnegación en su actuar, ninguna comentó que su voluntad fuera suprimida, sino que hubo plena conciencia de que ése era su papel como mujeres; un rol establecido e inamovible, incorporado a su trayectoria de vida por medio de la observación y de la práctica, desde la infancia, en su proceso de aprender a ser mujeres.

Como menciona Kabeer [1998], ser parte de una comunidad de consenso y homogénea en torno a las prácticas culturales que se espera de un hombre y una mujer invisibiliza las múltiples formas de poder de las mujeres. Es una identidad de género aprendida que fluye espontáneamente cuando se necesita, pues está tan bien aprendida que no se cuestiona.

³ Cuando se habla de "ayuda" se referencia una forma invisibilizada de la presencia e importancia que tuvo y tiene la mujer en dinámicas familiares biparentales. Se retoma dicha palabra porque fue una constante en las narrativas de las y los informantes, sin embargo, requiere de mayor espacio para problematizar su uso cotidiano en relación con el significado académico y potencial de análisis para los estudios de género.

Reproduce el orden social vigente, nada lo altera, no en estas informantes. No pudieron ser otro tipo de mujer si no conocieron cómo serlo, y en ellas la norma fue que las mujeres ayudaron al hombre y no se problematizaron por ello.

Los casos de Luz⁴ y Juana,⁵ ambas madres solteras, estuvieron en una dinámica de mayor desventaja ante las demás familias, un motivo de estigma [Cuevas y Solorio 2009]. La situación familiar de Luz fue aminorada por el apoyo de su sistema familiar mesoamericano. En el caso de Juana, ella percibió una visión de fatalidad ante su condición de madre soltera, pues no fue esperada, aceptada ni deseada debido a las condiciones de pobreza en que quedó su familia luego de la salida del único proveedor económico. A este tipo de hogares corresponde lo que en un inicio dirigió las investigaciones de hogares monomaternales, es decir, tendían a ser los más pobres entre los pobres, ya que “tienen menos ingresos que aquellos cuyos jefes de familia son hombres” [Urrutia 2005: 24].

Sin embargo, en perspectiva, mencionaron que lo que hicieron fue la única opción para mantener a su familia. Su situación de madres solteras no cambió la manera en que se pensaron como mujeres, su interés práctico de trabajar fuera de casa y obtener una remuneración no se convirtió en un interés estratégico que las dotó de mayor poder en su hogar. Juana señaló que se sintió desesperanzada ante su nueva situación, abandonada por el padre de sus hijos debido a las precarias condiciones económicas en que vivían, con nueve hijos por mantener, sin ayuda de la familia, sin apoyos institucionales y con la carga emocional y social de ser madre soltera, en palabras de ella: “Una mujer que le falta un hombre para mantener la familia”, se autoempleó como trabajadora doméstica.

Ser madre representó serlo en relación con los hijos. Hablar de la vida conyugal remitió a lo que Esteinou ya había hecho evidente al estudiar la familia nuclear en México: “La tarea principal de la vida en pareja era la reproducción, no la búsqueda del afecto, de la sexualidad y de la intimidad” [2008: 167]. Ese mismo precepto se aplicó a los hijos, pocas veces las muestras de afecto fueron abiertas. Los padres mencionaron que demostraban querer a sus hijos cuando les llamaban la atención, “porque de esa forma los educaban y los hacían personas de bien”. Las madres estudiadas querían tener hijos, pero al principio no tuvieron control de cuándo o

⁴ Luz, 64 años, analfabeta, ama de casa, una hija, familia 2, ámbito rural, entrevista 1, 21 de julio de 2009.

⁵ Juana, 75 años, analfabeta, trabajadora doméstica, nueve hijos, familia 8, ámbito rural, entrevista 1, 30 de enero de 2010.

cuántos tener, patrón típico de mujeres de baja escolaridad y pobres que dieron a luz más hijos de los deseados. Comentaron que tener hijos fue parte de su vida en pareja, aunque después no supieran cómo mantenerlos, fenómeno asociado a la pobreza y bajos índices de escolaridad reportado por García y De Oliveira [2006]. Al respecto, María Luisa mencionó que:

Uno no se preguntaba si podía mantenerlos, sino que ya una vez que los tenía (a los hijos), ya uno andaba buscando cómo mantenerlos y darles más o menos pa' comer.⁶

Si bien ella se dedicó al hogar y su esposo tuvo un empleo seguro, la situación económica paupérrima fue una constante en siete de las ocho familias estudiadas. Cuidar a los hijos no fue la única actividad que realizaron las mujeres madres, sino que fue una de tantas tareas que efectuaron en el hogar y fuera de éste.

Rebolledo [2005] asegura que las múltiples tareas que las mujeres realizan desde niñas van conformando la idea de que la mujer lleva a cabo actividades rutinarias, simultáneas y de corta duración consideradas de ayuda, pero limitadas al ámbito doméstico, y agrego, dichas tareas aprendidas las limitan cuando buscan trabajo remunerado. Al respecto, Arias [2009: 235] observó que:

El trabajo femenino rural ha estado tan encubierto, reprimido y controlado por los grupos domésticos y las familias que ha sido difícil y arduo para las propias mujeres reconocer y valorar su participación laboral, su contribución económica y exigir derechos que rediseñen sus obligaciones domésticas tradicionales. Pero además, se puede decir que la agenda femenina de demandas y conquistas es muy distinta y parte de situaciones muy diferentes a las masculinas. En muchos estudios se filtra la idea de que los usos del dinero deben servir para lo que nosotros creemos que debe servir. Pero no es necesariamente así.

Cuando entrevisté a las mujeres, el tiempo dedicado al hogar no fue algo de lo cual ellas fueron conscientes, tampoco lo estuvieron del impacto en su vida familiar. Su "rol" fue asumido por completo y esto hizo que se autoexcluyeran como actores importantes de la organización y administración del hogar y, la mayoría de las veces, de su participación no reconocida fuera de

⁶ María Luisa, 74 años, sabe leer y escribir, ama de casa, ocho hijos, familia 7, ámbito rural, entrevista 1, 30 de enero de 2010, entrevista telefónica.

ese ámbito. Sin embargo, su actuar reflejó agencia⁷ a través de intereses prácticos, es decir, reestructuraron su papel como mujeres no sólo vinculado al espacio privado, sino que también influye en lo público, aunque no reconocido socialmente. Las informantes no externaron dicho proceso debido a la predominancia en el imaginario social de que las mujeres fueran de ayuda al hombre y no fueron reconocidas como mujer trabajadora y pilar económico de la familia.

Como lo aseveran Robichaux y Méndez [2007], las niñas y las adolescentes no fueron simple ayuda en la casa, sino que fueron parte de la organización del hogar; mencionan como ejemplo el tiempo invertido en la preparación de alimentos, en especial el de las tortillas cuando no había molinos. El control de la vida de hijas e hijos giraba en torno a su sexualidad, al trabajo y al cuidado de los padres cuando fueran adultos.

Respecto a las actividades femeninas remuneradas, las entrevistadas no expresaron haber ayudado al hombre en sus actividades, invisibilizaron su trabajo, aunque sí se desarrollaron como peones, ayudantes, aprendices o mandaderas de su pareja en el terreno laboral. Ellas reconocen el papel del hombre como el único proveedor y jefe de familia, como administrador y tomador de decisiones por el bien de la familia, además de quien cuida la moral de su familia, en especial de las hijas, lo cual fue también observado por Sarti [2005: 60-61]:

De la responsabilidad de la pareja depende la respetabilidad de la familia. Pero el hombre y la mujer no tienen el mismo estatus moral. La autoridad asignada al hombre lo hace el representante de esta moralidad, el que define los límites dentro de los cuales se actúa. Si la mujer tiene una conducta condenable se desmoraliza al hombre que no supo frenarla. Lo inverso no es necesariamente verdadero. La mujer y el hombre son vetados cuando sus hijos transgreden las normas. En este caso, los papeles de madre y padre se cuestionan indistintamente.

La importancia del hombre en la familia como jefe de familia y vigilante de la conducta de su mujer e hijos no fue cuestionada, pues el núcleo

⁷ El concepto de agencia de Butler [2006] y Scott [2001] me permitió aproximarme a los ciclos vitales de mujeres y hombres y de la unidad doméstica, pues la agencia es un proceso de resignificación y conciencia del lugar y posición que se tiene en torno a aquello que subordina, limita o constriñe y, por tanto, se pretende modificar. Al respecto, Butler [2006] sostiene que la agencia tiene como fin legitimar un poder alternativo. Agencia no significa oponerse, sino darle otros significados a lo legítimo con otras prácticas.

familiar entendía que esta norma afectaría a su padre y a ellos si su comportamiento alteraba el orden social del grupo. La obediencia de hijos y esposa fue otro factor que determinó que éste se mantuviera.

En el caso de Juana,⁸ ella fue proveedora, jefa, administradora y tomadora de decisiones para el bienestar de su familia. Permitió que los hijos trabajaran para ayudar, al ser sostén económico del hogar. Al respecto Sarti [2005: 62-63] reflexiona que:

El hecho de que la mujer sea la que sostiene económicamente el hogar, no cambia necesariamente el estatus de la autoridad masculina, porque esta autoridad no se fundamenta exclusivamente en el papel de proveedor, sino que tiene como soporte un código moral sexual donde la mujer, por su condición de género, está ubicada de antemano en una posición secundaria. Cuando la mujer asume un papel masculino, como el de proveedora, lo hace en condiciones distintas de las del hombre, por su ubicación social de género.

Para este caso, los hijos varones debieron ser proveedores también. A pesar de que los hijos reconocieran en su madre una persona invaluable por haberlos sacado adelante, consideraban que ese tipo de arreglo familiar no era común ni deseable, por la condición de la mujer en esa época, pues ella menciona que fue difícil ser madre soltera, enfrentó la incredulidad de su familia respecto al sostenimiento económico y educación de valores a sus hijos. Fue difícil ser madre soltera para esta informante, porque no contaba con el apoyo de un hombre-esposo que fuera su respaldo moral y económico en su hogar y ante la opinión de los demás.

Ser esposa representó serlo en correspondencia con el hombre, ella fue esposa con relación a sus hijos a quienes atendía como si fueran *sus esposos*, pues ella seguía siendo *madresposa* en ausencia de su pareja, papel que ella reprodujo con sus hijos, además de los roles de género que le fueron asignados y definidos en relación con los hombres, sean esposo o hijos.

En otro caso, Luz⁹ se mudó a Manzanillo, Colima, para trabajar y fue el pretexto para dejar el contexto opresor vivido en la casa de sus padres, estrategia que fue evidenciada por Arias [2009] en lugares rurales en la misma época. Luz, por necesidad económica, trabajó en la ciudad a donde emigró junto con dos amigas de su comunidad. Las condiciones de pobreza

⁸ Juana, 75 años, analfabeta, trabajadora doméstica, nueve hijos, familia 8, ámbito rural, entrevista 1, 30 de enero de 2010.

⁹ Luz, 64 años, analfabeta, ama de casa, una hija, familia 2, ámbito rural, entrevista 1, 21 de julio de 2009.

de la familia obligaron a trasladarse a otro municipio del estado, dejar a su hija al cuidado de los abuelos y visitarlos eventualmente para maximizar sus ingresos.

Esteinou [2008] encontró evidencia similar a la de mi estudio y en torno al papel de las mujeres en estas condiciones señala que “la necesidad económica de trabajar estuvo acompañada por un cambio en los códigos sociales y culturales que permitieron que las mujeres salieran al mundo del trabajo sin ser objeto de juicios y sanciones negativas” [2008: 201]. Aunque también la migración de las mujeres del ámbito rural es por deseo personal, o interés práctico, de acuerdo con la evidencia reportada por las investigaciones de Arias [2009: 256].

Arias [2009] menciona que las mujeres aprendieron a desarrollar cuatro habilidades que se han convertido en características de la condición laboral femenina: diversidad, flexibilidad, adaptación y combinación de actividades intra y extra hogar. Lo que ella indagó representa una puntual precisión de lo poco que conocemos acerca de las actividades de las mujeres, además contribuye a problematizar y entender lo que ellas mismas, como sujetos de estudio, reportan. La evidencia sugiere que ellas no reconocieron lo que realizaron dentro y fuera de su hogar ni lo percibieron como crucial para la reproducción y organización familiar y económica. Lo anterior fue corroborado por esta investigación, pues las informantes no se consideraron relevantes en la producción económica en los diferentes ciclos de la familia.

Las narrativas de las y los informantes en el ámbito rural nos ofrecen evidencia de que las tareas asignadas cultural y socialmente a hombres y mujeres no son inamovibles, sino que obedecen a estrategias particulares o generales en torno a una dinámica interior de la familia y de la sociedad. Las familias analizadas nos indican que las niñas fueron consideradas como madresposas en potencia, pues hacían las mismas actividades que la madre. Las mujeres fueron la ayuda del hombre en sus tareas remuneradas, pero no recibieron ninguna remuneración ni reconocimiento por su labor, aunque realizaran el mismo trabajo. Al respecto se muestra la siguiente fotografía donde se observó a un hombre y una mujer que arrastraban ramas mientras llovía y ambos efectuaban la misma actividad; las ramas de ambos son prácticamente del mismo tamaño. Es una práctica de nuestros días, la mujer *ayuda* al hombre y, sin duda, representó también la vida cotidiana de muchas mujeres.

Hombre y mujer arrastran ramas bajo la lluvia. La mujer *ayuda* al hombre



Foto: Solorio Pérez.

SER HOMBRE, PADRE Y ESPOSO

Para los hombres entrevistados, la masculinidad o ser hombres rurales estuvo estrechamente asociado con el hablar poco de sí mismos y más relacionada con el actuar, en particular cómo ser padre y cómo dar el ejemplo ante los demás, a los hijos. Para los informantes ser un hombre exitoso equivalió a tener trabajo y mantener a la familia, así como a ser respetado por ellos y la esposa ante cualquier decisión que tomaran.

Ser hombre estuvo y está profundamente relacionado con su capacidad de proveer, sólo eso. Ser proveedor se relacionó con el poder que tuvieron dentro de su hogar. Una forma de poder y control utilizado por los padres reflejado mediante castigos físicos y reprimendas verbales. Él fue la autoridad máxima de la familia y en su casa. Asimismo, los niños estuvieron a disposición de los adultos y formaron parte de la fuerza de trabajo de la familia como ayudantes en las distintas tareas domésticas y agrícolas. Su futuro estuvo mediado por lo que los padres esperaron y desearon para ellos. Ser esposo estuvo construido con tener pareja y ser padre.

Ser padre fue similar a ser hombre, sólo que esto último tuvo mayor referencia al actuar ante la sociedad y los demás, y ser padre fue sólo ante la familia. Los informantes mencionaron que los padres pueden comportarse de manera severa con sus hijos y esposa delante de los demás, pero que en la casa pueden, a veces, explicar por qué actuaron de esa forma. Ser hombre fue un papel social que ellos cuidaron, mientras que ser padre fue un papel realizado en la esfera familiar y ejercido en la intimidad del hogar. El comportamiento como padre implicó ser autoritario, y cuando los hijos fueron adultos presentaron rasgos de estilos de crianza más democráticos, pues se pudo discutir sobre la crianza recibida y estar en posibilidad de llegar a acuerdos. Las madres, mayormente, actuaron como personas a las que se les permitió que las personas dialogaran y estuvieran en posibilidad de consensuar temas en los cuales los hijos, como niños, no tuvieron voz ni voto. El valor del hombre como proveedor subordinó todos los rasgos de carácter, como lo observó Arias [2009: 254] en investigaciones similares de familias rurales en México.

Ser esposo adquirió sentido y vida ante la pareja. Fue el compañero de vida, pero tuvo mayores privilegios que la esposa. Ser esposo fue dejarse consentir por la esposa, ser atendido y cuidado por ella. Ser esposo fue pocas veces ser amoroso con la mujer y atender sus necesidades sexuales. Ser hijo fue entendido con ser obediente y no involucrarse con los asuntos de los adultos, cualquier desobediencia podría ser merecedora de una medida punitiva por parte de un adulto. Se valoró la obediencia de los hijos

y, por ende, no se les permitió discutir las decisiones de los adultos, como lo menciona Robichaux [2006]. Se espera que los niños sean responsables en su trabajo como apoyo de los padres, pues de ello depende que el padre le haya enseñado valores que le sirvieran en su vida como futuro adulto, “esa distancia física y emocional, con la que pretendieron asegurar el respeto y la subordinación a su autoridad”, también fue documentada por Rojas [2006: 115].

La ayuda que los informantes dieron a sus padres fue parte de su rutina cotidiana y de la formación de su niñez. La mayoría de los informantes trabajaron cuando fueron niños como una forma de ayuda económica al hogar y como la principal actividad de aprendizaje doméstico, laboral y de género. Los padres enseñaron a sus hijos a trabajar para hacerlos responsables y concientizarlos de que ello conlleva al goce de la comida, el descanso o el juego. A los niños se les enseñó a trabajar en actividades remuneradas como las del padre, a las niñas en actividades no remuneradas como las de sus madres. Si consideramos que el ámbito de acción de las mujeres y los niños se limitaba a lo doméstico y a la esfera pública *ayudando* al hombre, entonces se puede hipotetizar que las experiencias que los hicieran pensar en otras formas de conducirse los limitaba en sus intereses estratégicos, el sentido de comunidad alentaba a los individuos a una mera transmisión de creencias y acciones homogéneas que invisibilizaban y restringían actuar o pensar de manera diferente a la mayoría.

Los informantes no problematizaron respecto a su trabajo en la niñez, lo vieron como parte de ella. Sólo una persona cuestionó la manera en que lo educó su padre, mas no del trabajo que hacía como niño. En ese sentido, el proceso de adquisición de una identidad de género y los mundos posibles que ello desplegó para cada generación fueron técnicamente idénticos para los informantes y para sus hijas e hijos. Lo mismo se observó en el caso de las mujeres, ellas no reconocieron que su ayuda fue primordial dentro y fuera del hogar, sino que se concibieron como complemento del hombre. Lo anterior como una manera de aceptar las actividades que les naturalizaron, en primer lugar, como mujeres, y en segundo, como niñas.

Los procesos de agencia de los hombres entrevistados estuvieron mediados por su posición de poder dentro del hogar, control de las actividades de su esposa y sus hijos y ser el principal sostén económico y moral para su familia. El hombre gozó de su poder en su familia y comunidad, y permitir que la mujer le *ayudara* no le restó poder, su dinámica estuvo basada en invisibilizar el aporte de su esposa en su familia, en su vida diaria y en la misma manera de pensar de la mujer y los hijos.

Los procesos de agencia estuvieron constreñidos por un contexto homogéneo de consenso en torno a lo que debe hacer un hombre y una mujer, por estructuras que reforzaron dicha idea y que no le permitieron al hombre acercarse a experiencias que lo concientizaran sobre su manera de actuar, por lo tanto, se alejaron y los alejaron del “proceso feminizado de la paternidad” [Salguero 2006: 79].

La posición del hombre al interior de la familia y fuera de ella fue reproducir el orden social vigente y patriarcal, posición que todos esperaban que fuera, y así acataron su papel. El hombre no realizó labores domésticas. El hombre necesitó de la mujer para hacer eficiente su trabajo remunerado, pero no le reconoció importancia al trabajo de su mujer en el campo, pues él fue el responsable social de esa actividad. En los casos en que el hombre laboró lejos del hogar, la mujer no tuvo injerencia en la participación en actividades fuera del ámbito doméstico, en dos casos la mujer y el hombre tuvieron papeles diferenciados y reflejaron estar de acuerdo con las actividades que llevaron a cabo, explicada en razón de las estructuras sociales y culturales.

De acuerdo con los informantes, se vivió una división de género tajante, sin embargo, lo analizado en las entrevistas y observaciones realizadas hace pensar que la exclusividad de actividades para hombres y mujeres no se cumplió, sobre todo de parte de la mujer, pues fue quien invirtió mayor tiempo en actividades que permitieron la reproducción económica y social del grupo tanto dentro como fuera de su hogar.

La sociedad en general ha tenido diferentes sistemas de organización familiar, en América Latina, Robichaux [2007] evidenció lo anterior al afirmar que existían familias que respondían a diferentes necesidades e influencias a nivel micro y macro. En general, los informantes representaron sus papeles de género asociados al sexo, una visión normativa de sus prácticas que legitimaron su imaginario. Además, las condiciones socioeconómicas de las familias y del país perfilaron al trabajo remunerado como la principal actividad que rigió sus vidas, dejó de lado el incipiente auge que se le otorgaba a la educación escolarizada; ningún informante mencionó a ésta como un elemento que fuera parte importante de su identidad.

La decisión de matricularse en la escuela dependió de la disponibilidad de escuelas y del costo económico que implicaba desplazarse hasta dicho lugar. La mayor parte de las familias no contaron con los recursos económicos para invertir en la educación escolarizada de sus hijas e hijos, unos la sacrificaron en bien del sostén familiar e inscribieron en la escuela a los hijos más pequeños, cuando la situación económica lo permitió, como lo menciona Luz:

Ya cuando más o menos sabíamos hacer cuentas y leer, nos sacaban de la escuela porque decían [sus padres] que eso era todo lo que debía de saber. Me ocupaban para ayudar de hacer de comer a mis primos y para otras cosas de la casa o para llevar la comida o a veces también me iba a trabajar con ellos.¹⁰

Los trabajos remunerados de las y los informantes no requirieron de credenciales que los acreditaran ni para acceder a un empleo ni para mantenerse vigentes o actualizados para aumentar su percepción económica. El oficio fue aprendido en el hogar y transferido por los padres, en una lógica de transmisión de herencia cultural familiar como lo reportan Bertaux y Bertaux-Wiame [1994]. Se practicaba al lado de ellos, ya fuera como ayudante en el hogar, como aprendices, con personas que los alquilaban¹¹ o como trabajadores formales. En cualquier caso, la percepción monetaria, en especie o como favor producto del trabajo de los hijos, fue de gran ayuda a la economía familiar.

Para las y los informantes, a excepción de un caso, que los hijos estuvieran en la escuela representó una pérdida de tiempo para los padres, pues dejaban de percibir ese ingreso por medio de su ayuda. Los padres de los informantes entrevistados no veían beneficio en que sus hijos estudiaran y optaron por retirarlos de la escuela y ponerlos a trabajar y, con ello, educarlos y enseñarlos a ganarse la vida.

En el caso de las y los informantes estudiados se privilegió a los hombres como estudiantes; fenómeno que visto a distancia y a través de la evidencia generada por esta investigación y la de otros autores [González 2005b], se ha modificado, lo cual muestra un aumento en la presencia de las mujeres en las matrículas actuales en México en casi todos los niveles educativos.

Los padres de todos los informantes fueron analfabetas. Cuatro informantes asistieron descalzos y sucios a la escuela la mayoría de las veces; sin embargo, fue una constante en otras partes del país, como lo muestran los trabajos de Robichaux y Méndez [2007]. Además, pocas veces fueron a la escuela, pues para sus familias fue más importante su apoyo en el campo que estudiar, ya que perdían mano de obra cuando los hijos estudiaban, fenómeno también observado por Rothstein [2007].

¹⁰ Luz, 64 años, analfabeta, ama de casa, una hija, familia 2, ámbito rural.

¹¹ Alquilar a los hijos significa que los padres percibían el salario ganado por ellos por el trabajo realizado, ya fuera dinero o especie. Generalmente se alquilaba a las hijas como trabajadoras domésticas y a los hijos como ayudantes en el comercio o en el trabajo de campo.

Al asistir a la escuela los niños llevaban lo mínimo para estudiar. Ellos borrraban lo escrito en sus pizarras para realizar otras lecciones; dicha práctica no fue aislada, pues también la reportan Robichaux y Méndez [2007] en el centro de México, lo cual indica que fue una práctica generalizada producto de la pobreza en que vivían las familias y la escasez de recursos destinados a la educación en zonas rurales. Además, los útiles escolares y los libros no eran gratuitos como en la actualidad.

La excepción fue José, quien cursó la primaria completa y como no hubo escuela secundaria cercana a la localidad, siguió asistiendo a la primaria como una forma de mantenerse educado, actividad alentada por sus padres:

Pues no había dónde estudiar así que dos veces hice la primaria, porque pues no había [más].¹²

El factor más importante para que los informantes asistieran a la escuela fue que sus padres consideraran que el hijo o la hija se beneficiaría y a los padres también les reeditaría en el corto, mediano o largo plazo, ya sea como recurso humano en el interior o fuera del hogar o mediante una retribución económica por parte del trabajo de sus descendientes.

Gerardo¹³ mencionó que él no obtuvo ayuda del gobierno y que lo dado a sus hijos fue producto de su trabajo. Las mujeres entrevistadas compararon la época en la que ellas vivieron con la que hoy viven sus nietos, y creen que hay muchos apoyos para la familia en la actualidad.

La ausencia de políticas públicas para adultos mayores en zonas rurales refuerza la dependencia en las redes familiares. Al respecto Aceves [2007: 372] señaló:

El 75 por ciento de la población mexicana de 60 años o más no recibe pensión y la gran mayoría vive de lo que le dan sus familiares, pero el 25 por ciento de la población de 60 años o más todavía trabaja (...) Más del 90 por ciento de los trabajadores del campo mayores de 60 años carece de pensión, y en las áreas urbanas sólo el 83.6 por ciento de la población goza de este beneficio.

¹² José, 65 años, primaria, comerciante, ocho hijos, familia 6, ámbito rural, entrevista 3, 18 de diciembre de 2009, entrevista telefónica.

¹³ Gerardo, 67 años, analfabeta, campesino, diez hijos, familia 1 y 3, ámbito rural, diario de campo, 12 de agosto de 2009.

Que los hijos menores cuiden de los padres va más allá de una tradición rural, es una estrategia para que los adultos mayores sean cuidados y atendidos por no tener seguridad social. Si la situación es difícil para los adultos mayores que viven en la ciudad y su correspondiente pensión, lo es aún más para quienes han trabajado en el campo y no cuentan con ese apoyo. Al respecto González [2005a: 179] enfatiza que en la década de los setenta:

La política agraria visualizó a las mujeres agrarias como productoras de ingresos complementarios a los de los varones, desde una perspectiva que asumía que las mujeres previamente no tenían una participación activa ni en la producción económica ni en la vida política.

La visión del Estado respecto a la mujer y los grupos marginados no es propia de décadas pasadas, ese discurso patriarcal asistencialista de superación paliativa de la pobreza no ha sido repensado; 40 años después este discurso no es ajeno, pues el Estado focaliza ayuda en los hogares más pobres para legitimarse, mas no como una estrategia para superar la pobreza en la que se encuentran. El candidato a la gubernatura del estado de Colima en 2009, Mario Anguiano,¹⁴ reconoció haber vivido en un hogar monomaternidad y que por ello sabía las complicaciones que la mujer pasaba para sostener económicamente el hogar, por lo cual ideó el Programa Jefas de Familia.

Por ejemplo, en Colima, desde noviembre de 2011, el Programa Jefas de Familia depende de la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol) Colima bajo la Dirección General de Mercados Sociales. A dos años de anunciar ese programa y a más de un año de operarlo, sólo se ha llevado a cabo una acción que ya estaba considerada por Sedesol Colima para todo tipo de familias, cambiar el piso de tierra por uno de cemento. Esta acción la realizó la administración pasada y benefició no sólo a las jefas de familia, sino a todas las familias en condiciones de pobreza patrimonial.

El ejemplo anterior nos ilustra cómo son concebidos los destinatarios o beneficiarios de programas sociales. Por tanto, más allá de brindar oportunidades para que las personas tengan acceso a mejores servicios y salgan de la pobreza, se propicia que se mantengan en las mismas condiciones.

Otro ejemplo no previsto en esta investigación fue la vida de los adultos mayores del ámbito rural y la relación con programas sociales. Quienes trabajaron en el campo no accedieron a pensiones, las mujeres tuvieron y tienen una posición social desmejorada en comparación con los hombres.

¹⁴ Gobernador del estado de Colima para el periodo 2009-2015.

El Programa 70 y Más¹⁵ apoya económicamente a los beneficiarios; que los hijos vivan cerca de los padres y contribuyan a la casa paterna/materna son estrategias que han servido para proveerles de lo indispensable para sobrevivir.

REFLEXIONES FINALES

La mujer, por voluntad o por interés práctico o estratégico, fue quien más aportó al bienestar de la familia, a la organización, a la administración y a su sobrevivencia. Lo anterior no fue reconocido por ninguna de las mujeres en sus narraciones, sin embargo, en la vida cotidiana de sus familias fueron importantes por las actividades que realizaron. A los hombres se les ha conferido la primera y última palabra en su familia, no se les ha exigido más. Los niños y adolescentes son objeto de órdenes y exigencias de los adultos: trabajo remunerado y no remunerado. La propia mujer desconoce su papel central en la organización familiar, también minimiza su aporte y no reconoce que las habilidades repetitivas, de corta duración y diversas le facilitan su incorporación al mercado laboral, por lo cual tienden a adaptarse más que los hombres. Las mujeres ya tenían trabajos diversificados remunerados y no remunerados, el hombre sólo ha trabajado de forma remunerada y en espacios acotados.

La comunidad, en relación con las redes de apoyo, también ayuda a que las creencias y tradiciones sean respetadas, de modo que la conformidad con la cual se actúa no deviene de una carencia de acción, sino que no la hace con los intereses estratégicos, pues el sistema cultural mantiene su visión de cómo se es mujer y hombre. Lo anterior me permite reafirmar que la agencia como proceso se vincula con experiencias y estructuras; se constató que las condiciones económicas, sociales y culturales construyeron la agencia de los sujetos de mi investigación en intereses prácticos.

Actualmente los hijos apoyan a los padres, lo cual evidencia la ausencia de políticas públicas para asistir a los adultos mayores, en especial a los del ámbito rural. Sin embargo, lo anterior también pone de manifiesto las estrategias para darles cabida en una familia trigeneracional.

La educación escolarizada no fue importante, hubo otras prioridades antes de preocuparse por ello, pues analizamos desde realidades diferentes

¹⁵ Beneficio monetario de 500 pesos mensuales destinado a los adultos mayores de más de setenta años que vivan en localidades con una población menor de 30 000 habitantes y no sean beneficiados por el Programa de Desarrollo Humano Oportunidades [Sedesol 2013].

a las que vivimos hoy. No todos somos para la escuela, aunque se cree que la escuela es universal.

En ocasiones la agencia de mis informantes puede desplegarse a partir de intereses prácticos o estratégicos. La presencia de la agencia no es exclusiva de generaciones más jóvenes, se ha presentado también en generaciones anteriores, sólo que no había virado hacia estudios generacionales que permitieran identificarla de la misma forma; la memoria generacional fue una forma desde la cual se pudo documentar lo reportado. Concebir que los hombres hagan uso de la agencia es reconocer que ellos también están en una lucha constante, al igual que las mujeres, por ingresar a campos de acción no naturalizados para ellos, como lo es la familia.

En el caso de las familias del ámbito rural, las cuales obedecen a un tipo de organización denominada familias mesoamericanas,¹⁶ tejieron relaciones de género en el seno de los hogares monomaternales que reforzaron la idea de que la mujer está ligada y limitada a labores domésticas y a la reproducción biológica. Inercias patriarcales difíciles de superar en cualquier ámbito, me atrevería a decir.

¹⁶ La estrategia de “gasto aparte” y la expresión “estamos juntos, pero estamos aparte” investigadas en Tlaxcala, México, por Nutini [1968] y Regehr [2003 y 2005] [citados en Robichaux 2006: 501] son arreglos propios de esta “gran familia”, las cuales fueron una constante en el ámbito rural estudiado. En la familia mesoamericana o “gran familia”, las estrategias documentadas fueron y siguen siendo viables, aceptadas y funcionales. Son estrategias respaldadas por generaciones, la familia nuclear no es la panacea, sino que existen otras formas con características precisas de las cuales necesitamos conocer aún más, pues tratamos de clasificarlas con los tipos de hogares que conocemos, sin embargo, no podemos perder de vista una forma de familia mesoamericana que tiene como principal elemento la cooperación con sentido de comunidad. Esta investigación se une a la voz de Robichaux para alentar investigaciones hacia una forma de familia mesoamericana que ha sido difuminada y alineada a clasificaciones que no dan cuenta de su amplitud y de su importancia entre las familias rurales mexicanas como las que he estudiado.

REFERENCIAS

Aceves, María

- 2007 El asilo y la familia: nuevos rumbos de la vejez en México, en *Familias mexicanas en transición. Unas miradas antropológicas*, D. Robichaux (coord.). Universidad Iberoamericana. México: 372-393.

Arias, Patricia

- 2009 *Del arraigo a la diáspora. Dilemas de la familia rural*. Universidad de Guadalajara/ Miguel Ángel Porrúa. México.

Bertaux, Daniel y Bertaux-Wiame, Isabel

- 1994 El patrimonio y su linaje: transmisiones y movilidad social en cinco generaciones. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* 6 (18): 27-56.

Butler, Judith

- 2006 *Deshacer el género*. Paidós. España.

Cuevas, Ana y Carlos Solorio

- 2009 The Formation of Female-Headed Households in Poor Urban Sectors in Colima, Mexico: a Five-Case Analysis. *Sociedade e Cultura* 12 (2): 331-342.

Esteinou, Rosario

- 2008 *La familia nuclear en México: lecturas de su modernidad. Siglos XVI al XX*. CIESAS/ Miguel Ángel Porrúa. México.

García, Brígida y Orlandina de Oliveira

- 2006 Mujeres jefas de hogar y su dinámica familiar, en *Fortalezas y desafíos de las familias en dos contextos: Estados Unidos de América y México*, R. Esteinou (ed.). CIESAS/ Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia. México: 437-484.

González, Soledad

- 2005a Las mujeres y las relaciones de género en las investigaciones sobre el México campesino e indígena, en *Estudios sobre las mujeres y las relaciones de género en México: Aportes desde diversas disciplinas*, E. Urrutia (coord.). El Colegio de México. México: 165-200.
- 2005b Hacia una antropología de las relaciones de género en América Latina, en *S. Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*, S. González (coord.). El Colegio de México. México: 17-52.

Hareven, Tamara

- 1996 The Search for Generational Memory, en *Oral History: an Interdisciplinary Anthology*, D. Dunaway y W. Baum (coords.). Altamira. California: 241-256.

Kabeer, Naila

- 1998 *Realidades trastocadas. Las jerarquías de género en el pensamiento del desarrollo*. Paidós. México.

Millán, Cecilia

- 2005 Relaciones de género y etnicidad en la industria azucarera dominicana, en *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*, S. González (coord.). El Colegio de México. México: 71-86.

Rebolledo, Loreto

- 2005 Las campesinas y los procesos de transformación en el agro chileno, en *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*, S. González (coord.). El Colegio de México. México: 87-102.

Robichaux, David

- 2006 Hogar, familia y grupos de acción: el sistema familiar mesoamericano ante los desafíos del siglo XXI, en *Fortalezas y desafíos de las familias en dos contextos: Estados Unidos de América y México*, Rosario Esteinou (ed.). CIESAS/ Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia. México: 485-517.
- 2007 Sistemas familiares en culturas subalternas de América Latina: una propuesta conceptual y un bosquejo preliminar, en *Familia y diversidad en América Latina. Estudios de casos*, David Robichaux. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Argentina: 27-75.

Robichaux, David y Oswaldo Méndez

- 2007 Familias tlaxcaltecas frente al auge de la crisis: neoliberalismo, empleo y escolarización, en *Familias mexicanas en transición. Unas miradas antropológicas*, David Robichaux. Universidad Iberoamericana. México: 215-249.

Rojas, Olivia

- 2006 Reflexiones en torno de las valoraciones masculinas sobre los hijos y la paternidad, en *Ser padres, esposos e hijos: prácticas y valoraciones de varones mexicanos*, J. Figueroa, L. Jiménez y O. Tena (coords.). El Colegio de México. México: 95-119.

Rothstein, Frances

- 2007 Parentesco y empleo femenino en el México rural: estrategias cambiantes ante el nuevo modelo económico, en *Familias mexicanas en transición. Unas miradas antropológicas*, David Robichaux (coord.). Universidad Iberoamericana. México: 151-184.

Salguero, Alejandra

- 2006 Significado y vivencia de la paternidad en algunos varones de los sectores socioeconómicos medios de la ciudad de México, en *Ser padres, esposos e hijos: prácticas y valoraciones de varones mexicanos*, J. Figueroa, L. Jiménez y O. Tena (coords.). El Colegio de México. México: 57-94.

Sarti, Cynthia

2005 Familia y género en barrios populares de Brasil, en *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*, S. González (coord.). El Colegio de México. México: 55-70.

Scott, Joan

2001 Experiencia. *La Ventana* (13): 42-73.

Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol)

2013 Información del Programa 70 y más. <http://www.sedesol.gob.mx/es/SEDESOL/Informacion_del_Programa_Programa_70>. Consultado el 14 de agosto de 2013.

Urrutia, Elena

2005 Estudios de la mujer. Antecedentes inmediatos a la creación del PIEM. Perspectivas y prioridades de los estudios de la mujer en México, en *Estudios sobre las mujeres y las relaciones de género en México: Aportes desde diversas disciplinas*, Elena Urrutia (coord.). El Colegio de México. México: 21-40.

Recepción: 20 de abril de 2015.

Aprobación: 13 de agosto de 2015.

La mujer y el sexo en cuentos nahuas

Manuel Peregrina Llanes*

Universidad de Sonora

Narración: Efrén.

Documentación: Alan Sandstrom.

Transcripción y traducción original: Cándido Hernández Agustina.

RESUMEN: *Este artículo¹ aborda el tema del sexo a partir del análisis de los roles o funciones que desempeñan los miembros dentro de una comunidad nahua de la Huasteca veracruzana en relación con la mujer, esto se observa en un par de cuentos de tradición oral. Las narrativas examinadas coinciden en tres aspectos esenciales: (I) el papel protagónico de la historia es desarrollado por una mujer; (II) el tema del sexo dentro de la trama constituye la médula del relato, y (III) la desinhibición de la mujer ante la genitalidad masculina como objeto del deseo femenino.*

PALABRAS CLAVE: *mujer, sexo, cuentos nahuas.*

Women and Sex in Nahua Myths

ABSTRACT: *This article explores the theme of sex by way of the analysis of the roles and functions that members of a Nahua community of the Huasteca region of Veracruz play, especially with regards to women, which can be observed in several myths of oral tradition. The analyzed narratives concur chiefly on three aspects: (I) the main role of the story is performed by a woman, (II) the theme of sex developed in the plot is the focus of the narration, and (III) the woman's lack of inhibition regarding the male genitals as an object of female desire.*

KEYWORDS: *Woman, Sex, Nahua myths.*

¹ En este trabajo, sin pretensiones completamente etnográficas, se ha dedicado el texto para mostrar, con base en un análisis lingüístico detallado, el comportamiento de algunos ítems léxicos y expresiones que se han usado metafóricamente en los cuentos presentados.

LOS NAHUAS: ROLES SOCIALES

La cultura es un concepto intrínseco a la vida cotidiana de los seres humanos, se genera por medio de la convivencia de un determinado grupo que comparte propósitos de protección, ayuda mutua y solidaridad social. Así, la cultura se aprende mediante una interacción con otras personas en la sociedad, donde se transmiten los conocimientos que identifican a cada grupo de asentamiento humano que comparte rasgos, lo cual proporciona una identidad determinada. Este proceso se conoce con el nombre de socialización [Nanda 1979: 39].

Francia y Tola [2011: 63] argumentan que lo que diferencia a una sociedad de otra es la filosofía propia de cada comunidad, entendiendo por filosofía la concepción que un pueblo tiene de la vida, la visión de una cultura sobre los temas fundamentales de la existencia: la ética, la verdad, la moral, la estética, el lenguaje, el mundo y la naturaleza. En cada pensar filosófico, el que sea, de quien sea, existen “dogmas culturales”, que son los principios enraizados de las culturas y de los cuales difícilmente uno pueda desprenderse.

Los rasgos radicales de una cultura son: la lengua, las creencias, los valores y las costumbres. Éstos al ser compartidos por casi todos los miembros de la sociedad aseguran la convivencia y la identidad cultural de ese pueblo. Sin embargo, según Nanda [1979: 40] se ha descubierto que las sociedades pequeñas son menos homogéneas de lo que se pensaba, a pesar de ello, la cultura imprime la concepción de ser un sistema de normas ideales. Estas son las ideas que una sociedad tiene sobre lo que se debe hacer y las maneras de conducirse. Así, la cultura es una condición de la realidad, un sistema de significado que transforma la realidad física, que está ahí, en experiencia de la realidad de una sociedad.

De acuerdo con Sandstrom [1991: 175], la socialización de conceptos como autoridad, trabajo, manutención, diversión, sexo, entre otros, está provista desde la plataforma masculina y dentro de los contextos en que los varones comparten tiempos y espacios. Las comunidades nahuas están establecidas bajo un concepto patriarcal de vivienda, donde se concentran los hijos y sus nuevas familias en el terreno que pertenece al padre, y a menos que se muden de la localidad, su asentamiento familiar permanecerá allí. Lo anterior refleja que los hombres en el seno de la sociedad nahua llevan a cabo un gran número de tareas que tienen correspondencia con el desarrollo de la vida comunitaria y de liderazgo social.

El papel de la mujer es muy importante en las comunidades, pues son ellas quienes realizan las tareas domésticas y atienden a la familia. Sus

obligaciones inician a muy temprana hora del día para preparar los alimentos que se consuman en casa o los que se lleven al trabajo, puede ser que éstos únicamente sean para su marido, o para los hijos que laboran. En otras situaciones familiares más extendidas el grupo de hombres puede estar integrado por el padre, o suegro, por los cuñados y algún pariente varón. Después de la preparación de los alimentos, a la mujer le queda un día de ardua faena en el hogar, pues deberá limpiar la casa, lavar la ropa, dar de comer a los animales, cultivar algunas legumbres, elaborar alguna artesanía, ir al tianguis a vender, comprar o intercambiar productos, pues con ello ayudará a la economía familiar. A pesar de la participación tan fuerte en el núcleo familiar, sus funciones dentro de la sociedad se relegan a una posición casi nula respecto a su intervención en asuntos familiares, sociales, políticos y económicos, los cuales sólo son propios de los varones de la comunidad.

Las mujeres sin desposar no pueden dirigirse directamente a un hombre soltero y las mujeres casadas recurren a sus maridos para hablar con un hombre. Los hombres y las mujeres operan en mundos diferentes que coinciden mínimamente. Los hombres representan a la familia en el mundo exterior, es decir, ante la sociedad. Sin embargo, las mujeres no son oprimidas, pero se realizan socialmente en un dominio distinto de los hombres, con sus propios derechos [Sandstrom 1991: 364].

MITO-HISTORIA-CUENTO

El contexto sociocultural antes descrito es donde se inserta una colección de cuentos que se transmiten a través de la tradición oral.² Estas narrativas componen un corpus de estudio en el cual se observan temáticas que aluden a una variedad de aspectos personales, familiares y sociales relevantes dentro de la comunidad de habla.³

El material que se presenta en este estudio puede catalogarse como

² Los cuentos presentados en esta investigación fueron proporcionadas por individuos procedentes de una comunidad de la Huasteca veracruzana. Esta localidad nahua se identifica con el seudónimo Amatlán; nombre desigando por el doctor Alan Sandstrom, quien fue el elicitador original del material en 1990, y cuya recomendación seguimos en este trabajo El área de la Huasteca abarca Veracruz, Tamaulipas, San Luis Potosí, Hidalgo, Querétaro y Puebla. La Huasteca veracruzana geográficamente se localiza en la parte norte del estado de Veracruz y se divide en la Huasteca alta y la Huasteca baja.

³ Tentativamente una comunidad de habla es definida como aquella que comparte reglas para la conducta e interpretación del habla, y reglas para la interpretación de por lo menos una variedad lingüística. Las dos condiciones son necesarias [Hymes 1972a: 54].

mito, historia o cuento, pues cumple con las características literarias para ubicarse dentro de una consideración de sinonimia entre los términos aludidos. A continuación se exhiben algunos de los argumentos que sostienen tal premisa.

Los griegos fueron los primeros en distinguir entre mito e historia, pero lo hicieron de modo vacilante y todavía puede ponerse en duda si la diferencia que ellos y sus sucesores establecieron es realmente satisfactoria [Leach 1967: 11].

Esta distinción elaborada y no satisfactoria sobre mito e historia también añadiría el término cuento. La discusión fue abordada por Lévi-Strauss [1973: 124], quien afirma que Propp tenía razón al argumentar que no existe motivo alguno que pueda considerarse serio en sí mismo como para aislar a los cuentos de los mitos. Lo anterior se sostiene a pesar de que la percepción subjetiva de la diferencia entre estos dos géneros se haya expresado objetivamente en términos especiales por muchas sociedades que los conciben distintos.

En las comunidades indígenas se puede percibir alguna diferencia entre los tres términos, eso ha creado interés en algunos investigadores, sin embargo, no es en absoluto seguro que esta percepción esté fundamentada en la naturaleza de las cosas. Muy al contrario, se aprecia que relatos con características de cuentos en una sociedad son mitos para la otra, y a la inversa: primera razón para desconfiar de las clasificaciones arbitrarias.⁴

Las razones anteriores son la base para argumentar que los términos mito, historia y cuento pueden ser elementos que sirven a esta investigación para identificar el tipo de texto que se ha de presentar como base para el análisis expuesto en las páginas siguientes. Por tanto, no se hará una distinción clasificatoria de ellos y se utilizarán de manera que no sean excluyentes. Cabe aclarar que se privilegia el término cuento para referirnos a las narrativas.

A continuación se presentan algunas observaciones generales implicadas en las historias compiladas en este conjunto de cuentos. Es decir, las características que comparten de acuerdo con su utilización como instrumentos sociales de transmisión de conocimientos y valores para la vida diaria. Asimismo, constituyen un instrumento antropológico para comprender parte de la cosmovisión de la nación nahua.⁵

⁴ Lévi-Strauss [1973: 124].

⁵ Neurath [2005: 7], citando a Preuss, afirma que éste estaba convencido de que el estudio de los textos en lengua indígena era fundamental para la comprensión de toda tradición cultural.

Los cuentos están conformados por una historia básica de índole ilustrativa acerca de las condiciones cotidianas de los hablantes. Esta perspectiva de la vida realza los valores culturales, morales, cívicos y sociales de las personas que comparten este idioma y los rasgos culturales que derivan de su conocimiento del mundo que los rodea.⁶

Cada una de las narrativas se presenta desde el planteamiento de un caso o problema donde los actores son usados para recrear los aspectos básicos de la vida cotidiana como la ambición, la pobreza, el hambre, la honestidad, el compañerismo, el amor, la fe, la ira, la venganza, la sexualidad, la astucia, entre otros.

Los seres humanos protagonizan los principales personajes de los cuentos y pueden convertirse en seres espirituales, de leyendas y animales. También algunos de estos papeles primarios o secundarios en las narrativas son realizados por seres animados de naturaleza animal y vegetal, que son personificados por medio de cualidades y virtudes humanas conferidas a ellos por los hablantes, con el fin de transmitir la enseñanza a los oyentes de las narraciones. Por último se hallan aquellos actores de naturaleza inanimada que reciben la personificación para mostrar a través de ellos los aspectos más importantes de la instrucción plasmada en los cuentos.

Los aspectos socioculturales relacionados a la narración incrustados en las líneas del discurso presentan una realidad en el mundo de los hablantes de la lengua náhuatl, especialmente los que comparten esta variante en el territorio de la Huasteca de Veracruz. Los elementos a los que se hace referencia tienen correspondencia con la organización social, estratos de la sociedad, los roles dentro del matrimonio y la familia, las actividades propias de hombres y mujeres, con asuntos climatológicos y su afición o beneficio a la agricultura, entre muchos otros.

Un asunto interesante en este tipo de literatura y que está presente en la colección de cuentos es que se observa una condición con respecto a las funciones y alcances sociales esperados por la comunidad en relación con la mujer. Lo anterior es producto del papel hegemónico del hombre dentro de esta sociedad nahua. Los cuentos "La petición" y "El juguete" abordan el tema del sexo, y aunque éstos fueron narrados por un hombre, muestran la temática desde la topicalidad femenina, pues la mujer es la protagonista esencial de la trama y, por ende, el participante más importante en el

⁶ Lévi-Strauss [1973: 29] evoca las palabras de Durkheim señalando que lo que haría falta es buscar, por la comparación de los temas míticos, de las leyendas y de las tradiciones populares, de las lenguas, de qué manera las representaciones sociales se atraen y se excluyen, se fusionan unas con otras o se distinguen.

desarrollo de la historia. Los cuentos exponen la toma del mando en la satisfacción de los deseos e intereses de las mujeres referente al sexo, abriéndose paso a través de la manipulación de la sexualidad masculina y del miembro, de su virilidad.

LA VOZ EN LA NARRATIVA

La lengua constituye un vehículo por demás accesible y pertinente para la comunicación dentro de las sociedades humanas. El lenguaje es el portador y transmisor del conocimiento ancestral a través de las generaciones [Francia y Tola 2011]. La tradición oral de los pueblos permite que un cúmulo importante de sabiduría, experiencias, valores y prácticas sean postergadas con el paso del tiempo dentro de una sociedad. Los discursos son instancias del lenguaje desde donde se elaboran y transmiten los pensamientos, opiniones, posturas, creencias y hasta los aspectos más ocultos en la mente de las personas. Los discursos pueden clasificarse por el género narrativo al cual pertenezcan, pues estas catalogaciones ofrecen una forma clara de observar las características que comparten los textos que corresponden a cierto estándar de metas comunicativas [Kibrik 2011].

Entre los géneros discursivos encontramos el cuento, definido por Acosta [2011] como una narración breve de carácter ficcional protagonizada por un grupo reducido de personajes y con un argumento sencillo. El cuento es transmitido en origen por vía oral. Este discurso cuenta con rasgos particulares que difiere de otro trato comunicativo. El cuento presenta las siguientes características.

I. Ficción: aunque puede inspirarse en hechos reales, la historia narrada se plantea en una simulación de eventos presentados en mundos imaginarios.

II. Argumentación: tiene una estructura temática entrelazada en un formato de introducción, nudo y desenlace.

III. Línea argumental única: a diferencia de lo que sucede en la novela, en el cuento todos los hechos se encadenan en una sola sucesión de eventos.

IV. Estructura centrípeta: todos los elementos que se mencionan en la narración del cuento están relacionados y funcionan como indicios de la temática abordada.

V. Personaje principal: aunque puede haber varios personajes, la historia habla de uno en particular.

VI. Unidad de efecto: comparte esta característica con la poesía, está escrito para ser leído de principio a fin. Si uno corta la lectura, es muy probable que se pierda el efecto narrativo. La estructura de la novela permite,

en cambio, leerla por partes.

VII. Brevedad: por y para cumplir con estas características, el cuento es breve.

El cuento, definido como una narración breve de hechos que se pueden presentar en múltiples versiones, se transmite de generación en generación coincidiendo en la temática, aunque pueda diferir en detalles.

El cuento es un género narrativo con mucha diversidad lo que ha permitido la elaboración de varias clasificaciones y ubicarlo en diferentes grupos. Una clasificación correcta es una de las primaras etapas de la descripción científica [Propp 1992: 16]. Se puede catalogar al cuento en tres subtipos: los de seres mágicos, los de costumbres y los de animales.⁷

En este trabajo se abordan narrativas que se circunscriben al ámbito del cuento de costumbres o historias de vida cotidiana. Estos cuentos se han preservado de manera oral en la comunidad como elementos de carácter lúdico, lo cual conllevan aspectos que constituyen parte de la identidad cultural de los nahuas o, en su defecto, de esa identidad no expuesta por las condiciones de principios y normas sociales en los usos y costumbres de la comunidad aludida en este artículo. Es decir, que aun cuando los cuentos citados fueron contados por un hombre y no por una mujer, la historia y la participación de ésta en ellos son el reflejo de un acercamiento a los intereses particulares de un sector social tan importante como el de las mujeres, quienes no podrían expresarlos con un discurso más público.

Dentro de las comunidades nahuas, la voz de la mujer se concentra en limitados esenarios socioculturales, pues ella no interviene en asuntos políticos, educativos, judiciales o protesta social. La voz de ellas se manifiesta generalmente en el ámbito del hogar a través de los cuentos que les narran a los infantes, los mitos, las historias, las leyendas y demás discursos.

De acuerdo con Matsuda [2001], las voces en los discursos son aquellas intenciones manifestadas en las que se visualiza el estilo del narrador, es decir, sus rasgos particulares de personalidad plasmados en sus palabras y frases. La voz es el efecto de la amalgamación en el uso discursivo y no discursivo que los hablantes hacen de las estructuras lingüísticas que seleccionan para imprimir y exponer su intención comunicativa más allá de la gramática misma de la lengua. Esta perspectiva permite observar cómo en los cuentos seleccionados está la voz de la mujer nahua que devela por medio de ella, en discursos de entretenimiento, la expresión de temáticas que forman parte de su vida.

⁷ La clasificación anterior está en concordancia con la propuesta de V. F. Miller citado por Propp [1992: 16], sólo que este autor las denomina como historias fantásticas, historias de la vida cotidiana e historias de animales.

DOS CUENTOS NAHUAS: EL SEXO EN JUEGO DE PALABRAS

Los mitos nahuas seleccionados en el corpus⁸ [Peregrina 2015] comparten un mismo tema, manifiesto por distintos eventos codificados a través de la gramática en expresiones e ítems léxicos en cada uno de ellos. Lo anterior se apoya en la perspectiva que Lévi-Strauss [1973: 140] argumenta en el párrafo siguiente:

Lo anterior se presenta para un sistema lingüístico cualquiera, lo es, y mucho más, para los mitos y los cuentos, por que en este caso la gramática y el léxico no sólo están estrechamente unidos, sin dejar de operar en niveles distintos: gramática y léxico se adhieren entre sí por toda su superficie, y se cubren una y otro mutuamente.

La temática expuesta en estas narrativas evoca la experiencia femenina respecto a la sexualidad masculina hasta el punto de valerse de esta última para fines laborales y de comercialización, así como de satisfacción física-emocional y, por qué no decirlo, hasta de capricho. Lo anterior contrasta con la forma usual de abordar la sexualidad expresa desde el género masculino.

A continuación se presenta en (1) y (2) los cuentos “La petición” y “El juguete” respectivamente.⁹ Cada narrativa es citada en su versión náhuatl y español con el propósito de proporcionar al lector un mejor acercamiento al texto y mostrar la secuencia del mensaje transmitido desde donde se percibe la intención comunicativa del hablante. La manera como se citan los textos obedece a una metodología lingüística, donde el análisis morfológico exhibido por medio de las glosas permite un acercamiento más anclado en la gramática particular de la lengua y como consecuencia, una más fiable representación de la semántica del idioma original.

A este respecto Leach [1967: 82] dice:

[...] que el análisis del mito debe proceder como el análisis de la lengua [...], ya que el análisis lingüístico puede aplicarse a cualquier unidad literaria y cuanto

⁸ El autor de este artículo llevó a cabo la revisión fonética, la revisión de la transcripción y la homogeneización de la escritura, así como el análisis gramatical y semántico de los cuentos [Peregrina 2013].

⁹ Como subraya Propp, citado por Lévi-Strauss [1973: 117], que no es la cantidad de documentos, sino la calidad del análisis lo que importa en un estudio de este tipo de texto.

más grande mejor, en tanto haya una unidad real de sustente las secciones de la lengua que se analizan juntas.

El análisis gramatical muestra cómo las intenciones comunicativas de los hablantes se construyen por medio de distintos mecanismos y estrategias a través del discurso. Este propósito pragmático se realiza en cada uno de los cuentos por medio de una secuencia de párrafos, que constituye un episodio en la narración, por medio del cual se determina el inicio y culminación de una etapa importante del discurso. Los episodios de los cuentos enuncian la trama del evento, la esencia del mensaje que ha querido ser transmitido por el hablante a su interlocutor [Van Dijk 2008].

EL INSTRUMENTO DE LA VIRILIDAD: UN UTENSILIO MÁS

El primer cuento, que se expone en (1), aborda la historia de una mujer que deseaba casarse con un hombre al que sus padres no aceptaban como su futuro esposo. La muchacha lo quería porque lo había visto orinar y se percató que tenía un pene grande. Ella había hecho cálculos acerca de la medida del miembro del muchacho y su visión sobre él no era esencialmente para satisfacer sus deseos carnales, sino para usarlo como utensilio en su negocio de panadería.

(1) La petición

1. tle tlaihtlanih

tle tlaihtlanih

DET petición

la petición

2. kihtoa nopa telpokatl

ø-k-ihtoa nopa telpoka-tl

3Suj-3sg.OBJ-decir DET muchacho-ABS

le dice el muchacho

3. para ma kihtlanilikah nopa ixpokatl

para ma ø-k-ih-tlanili-ka-h nopa ixpoka-tl

para que 3Suj-3sg.OBJ-decir-palabra-EST-PL DET muchacha-ABS

para que pidieran a esa muchacha

4. hua ya kena pehki

hua ya kena ø-peh-ki
 y 3SG sí 3SUJ-empezar-PFV
y él sí empieza

5. kihtlanih

ø-k-ih-tlani-h
 3SUJ-3SG.OBJ-decir-palabra-PL
a pedirle

6. achkinekiyayah itatame

ach-ø-ki-neki-yaya-h i-tata-me
 NEG-3SUJ-3SG.OBJ-querer-IMPV-PL 3SG.POS-padre-PL
sus padres no lo querían

7. huan komo ixpokero ya kena kineki

huan komo ixpokero ya kena ø-ki-neki
 y como muchacha 3SG sí 3SUJ-3SG.OBJ-querer-PFV
y como la muchacha, ella sí lo quiso

8. pampa ya kemah maxixato

pampa ya kemah ø-maxixa-to
 porque 3SG cuando 3SUJ-orinar-DIR
porque él cuando orina

9. kitak para hueyi itoto

ø-k-ita-k para hueyi i-toto
 3SUJ-3SG.OBJ-ver-PFV que grande 3SG.POS-pene
ella vio que él tenía un pene grande

10. hua kinihlia

hua ø-kin-ih-lia
 y 3SUJ-3PL.OBJ-decir-APL
y les dice

11. para kena ma kinankilikah

para kena ma ø-ki-nanki-li-ka-h
 que sí que 3SUJ-3SG.OBJ-aceptar-APL-EST-PL
que sí que le acepten

12. pampa ya kena kilehuiya hueyi itoto
 pampa ya kena ø-k-ilehui-ya hueyi i-toto
 porque 3SG sí 3SUJ-3SG.OBJ-desear-IMPV grande 3SG.POS-pene
porque ella sí deseaba su pene grande

13. pampa ya huelis
 pampa ya ø-hueli-s
 porque ya 3SUJ-poder-FUT
porque ya podrá

14. kimakase
 ø-ki-maka-s-e
 3SUJ-3SG.OBJ-dar-FUT-PL
se la darán

15. kitlatamachihuali
 ø-ki-tla-tamachihua-li
 3SUJ-3SG.OBJ-O.INDF-medir-APL
ella se lo mide

16. san kikixtilis se rosca se medida
 san ø-ki-kixti-li-s se rosca se medida
 solo 3SUJ-3SG.OBJ-quitar-APL-FUT-PL uno rosca uno medida
nada más le quitará una rosca, una medida

17. huankino achi kikuatopehuilis
 huankino achi ø-ki-kuatopehui-li-s
 entonces poco 3SUJ-3SG.OBJ-introducir-APL-FUT-PL
entonces se la introducirá poco a poco

18. huankino kikixtilis seyok rosca
 huankino ø-ki-kixti-li-s seyok rosca
 entonces 3SUJ-3SG.OBJ-quitar-APL-FUT de nuevo rosca
entonces le quita otra rosca

19. xinechmaka se medida
 xi-nech-maka se medida
 IMP-1SG.OBJ-dar uno medida
dame una medida

28. ya kikalaki ya ikuchara tle kuakuchara
 ya ø-ki-kalaki ya i-kuchara tle kua-kuchara
 3SG 3SUJ-3SG.OBJ-meter ya 3SG.POS-cuchara DET madera-cuchara
él mete ya su cuchara esta cuchara de madera

29. tlen ka kikuih tlakuali
 tlen ka ø-ki-kui-h tlakua-li
 DET con 3SUJ-3SG.OBJ-agarrar-PL comida-ABS
ésta con la que agarran la comida

30. ya nopa kikalakiya ne kalikah
 ya nopa ø-ki-kalaki-ya ne kali-kah
 3SG DET 3SUJ-3SG.OBJ-meter-IMPV allá casa-atrás
él la metía ésta allá atrás de la casa

31. ya axkanah tlen kihtok
 ya axkanah tlen ø-k-ihto-k
 3SG nada DET 3SUJ-3SG.OBJ-decir-PFV
él nada de esto dijo

32. axkanah kikamatki
 axkanah ø-ki-kamat-ki
 nada 3SUJ-3SG.OBJ-hablar-PFV
nada él habló

33. san puro nopa kuakuchara ya nopa kikalakiya
 san puro nopa kua-kuchara ya nopa ø-ki-kalaki-ya
 solo puro DET madera-cuchara 3SG DET 3SUJ-3SG.OBJ-meter-IMPV
nada más la cuchara de madera él la metía

34. no kikalakiya ikuchara
 no ø-ki-kalaki-ya i-kuchara
 también 3SUJ-3SG.OBJ-meter-IMPV 3SG.POS-cuchara
también él metía su cuchara

35. para kena kinankilise
 para kena ø-ki-nanki-li-s-e
 que sí 3SUJ-3SG.OBJ-aceptar-APL-FUT-PL
que sí le aceptarán

36. kikalaki-ya

∅-ki-kalaki-ya

3SUI-3SG.OBJ-meter-IMPV

la metiera

37. xinechmaka seyok se beinte

xi-nech-maka seyok se beinte

IMP-1SG.OBJ-dar de nuevo uno veinte

dame de nuevo un veinte

38. kimaka seyok se beinte seyok empuhon

∅-ki-maka seyok se beinte seyok empuhon

3SUI-3SG.OBJ-dar de nuevo uno veinte de nuevo empujón

le da de nuevo un veinte de nuevo un empujón

39. hua achkimachilia nopa ixpokatl

hua ach-∅-ki-machi-lia nopa

y NEG-3SUI-3SG.OBJ-sentir-APL DET ixpoka-tl

y no le siente esta muchacha

40. ya kineki mas

ya ∅-ki-neki mas

3SG 3SUI-3SG.OBJ-querer más

ella quiere más

41. kitlalik seyok se beinte

∅-ki-tlali-k seyok se beinte

3SUI-3SG.OBJ-poner-PFV de nuevo uno veinte

le puso de nuevo un veinte

42. seyok se beinte kineki

seyok se beinte ∅-ki-neki

de nuevo uno veinte 3SUI-3SG.OBJ-querer-PFV

de nuevo un veinte ella quiso

43. kemah tlanki nochi tlen roscas

kemah ∅-tlan-ki nochi tlen roscas

cuando 3SUI-terminar-PFV todo DET roscas

cuando terminó todas las roscas

44. kipyaya itoto

ø-ki-pi-yaya

3SUJ-3SG.OBJ-tener-IMPFV

lo tenía su pene

i-toto

3SG.POS-pene

45. nikineki seyok se beinte seyok medida

ni-ki-neki

seyok

se beinte

seyok

medida

1SG.SUJ-3SG.OBJ-querer

de nuevo uno veinte

de nuevo

medida

quiero de nuevo un veinte de nuevo una medida

46. pero nochi axkanah tikita panaderia

pero no-chi

axkanah

ø-tiki-ta

panadería

pero 1SG.POS-pene

nada

3SUJ-trabajar-DUR

panadería

pero mi pene no trabaja de panadería

47. kihli

ø-k-ih-li

3SUJ-3SG.OBJ-decir-APL

le dice

48. huankino kena ayok kipixki kani

huankino kena

ayok

ø-ki-pix-ki

kani

entonces sí

ya no

3SUJ-3SG.OBJ-tener-PFV

donde

entonces sí ya no tuvo donde

49. tlanki

ø-tlan-ki

3SUJ-terminar-PFV

terminó

50. kimakas

ø-ki-maka-s

3SUJ-3SG.OBJ-dar-FUT

le dará

51. tlanki

ø-tlan-ki

3SUJ-terminar-PFV

terminó

52. tlamito

ø-tlami-to

3SUJ-acabar-DIR

acabó

53. maski hueyi eltoya

maski hueyi

ø-el-t-o-ya

aunque grande

3SUJ-ser-LIGA-LOC-IMPFV

aunque grande era

54. pero achkimachilik

pero ach-ø-ki-machi-li-k

pero NEG-3SUJ-3SG.OBJ-sentir-APL-PFV

pero no se le sintió

55. ya kinekiyaya mas

ya ø-ki-neki-yaya mas

3SG 3SUJ-3SG.OBJ-querer-IMPFV más

ella quería más

56. nopa tlanke

nopa tlanke

DET término

el fin

Las expresiones que afloran en la sensibilidad del texto se presentan por medio de formas léxicas, frases, cláusulas y párrafos con gran contenido semántico. En el cuento de "La petición", la manera de llamarle al pene es por medio del nominal *tototl* "pájaro" y *chitl* "chile"; el uso del número *beinte* "veinte" para denominar una medida y así enmarcar lo grande del pene de su hombre. La frase no *kikalakiya ikuchara* "también él metía su cuchara" para ilustrar la acción del coito, incluso lo que quiere decir el párrafo *pero nochitl axkanah tikita panadería, kiikli. wankino kena ayok kipixki kani. tlaki. kimakas. tlanke. tlamito. maski weyi eltoya, pero achkimachilik. ya kinekiyaya mas. nopa tlanke*, "pero mi pene no trabaja de panadería, le dice. Entonces si ya no tuvo dónde. Terminó. Le daré. Terminó. Acabó. Aunque grande era, pero no se lo sintió. Ella quería más. El fin".

Propp [1992: 133] argumenta que uno de los aspectos más relevantes en el estudio de los mitos, historias o cuentos es el análisis de los personajes, los cuales deben de abordarse según sus funciones, su clasificación en

categorías y el examen de las formas de su aparición en la narración y durante la trama. Las cualidades exteriores de los personajes como edad, sexo, situación, aspecto exterior, rasgos particulares, entre muchos otros, son los atributos que dan al cuento su relieve, su belleza y su encanto.

Cabe resaltar la importancia del desarrollo del personaje de la mujer en esta historia. Ella, al ser el protagonista más importante del cuento, es decir, el más alto en topicalidad, y quien se constituye como el hilo conductor de la historia, está presente a través de varios mecanismos morfosintácticos que funcionan como las pistas gramaticales para que pueda decodificarse el mensaje por parte de los oyentes o lectores. Todos los eventos que se presentan en el texto tienen relación directa con este personaje y con sus características particulares, además con su participación respecto al tema central: el uso de los genitales masculinos para su negocio y no para el sexo. Es pertinente considerar el argumento de López Austin [1980: 483] citado por Sandstrom [1998: 60], donde afirma que:

Como sistema ideológico, el de las concepciones del cuerpo humano ocupa el centro de la cosmovisión, pues responde tanto a los anhelos, necesidades, preocupaciones y apetencias cognoscitivas más cercanas al hombre, como a las de la universalidad de lo existente, en un cosmos que fue concebido antropomorfo.

Lo anterior permite distinguir la importancia de una narrativa como la citada en (1), pues nos presenta un panorama totalmente antagónico de las intenciones primitivas que se podrían esperar de acuerdo con el inicio de la historia. El cuerpo, y en esencia los genitales, se concibe como instrumento de deseo, preservación de la especie, pero nunca como un utensilio de cocina, lo cual sucede en este mito. Esto último puede usarse de forma sarcástica para decir que “el tamaño sí importa”. Las palabras de Sandstrom [1998: 74] son relevantes para concluir este apartado:

La metáfora del cuerpo humano es tan fundamental a la visión del mundo nahua contemporáneo que está situada más allá de la conciencia directa de la mayoría de los aldeanos [...] cuando se entiende el concepto del cuerpo humano es de tal importancia, se puede ver más fácilmente su omnipresencia en la vida nahua.

EL GUSTO AL GUSTO: EL PLATANITO

El cuento citado en (2) presenta la historia de una mujer que sostiene relaciones sexuales con un hombre. Por medio de un juego de palabras, el

narrador identifica al hombre como el “tío”, quien a su vez denomina a su pene “tío”. Continúa el manejo de la metáfora y se ve reflejada al citar cómo el niño de la historia llama “juguete” a la “cosa”, es decir, al pene del tío, y cómo la mujer llama de igual manera al pene del niño “juguete” y a su vagina “cosa”. La trama se centra en el acto sexual concebido desde un modo fornicario, pues la mujer induce al niño a experimentar con ella el coito y los deleites del ir y venir entre el “juguete y la cosa, entre la cosa y el juguete”. Ella se muestra como el actor principal de la historia y toma ventaja sobre los dos varones de la narrativa usándolos como objetos sexuales para su satisfacción.

(2) El juguete

1. se sihuatl hua se okichpitl

se	sihua-tl	hua	se	okichpi-tl
DET	señora-ABS	y	uno	niño-ABS

una señora y un niño

2. yohuiyaya mila nopa toahui huayi pilokichpiltsi

ø-yohui-yaya	mila	nopa	toahui	huayi	pil-okichpi-l-tsi
3SUIR-IMPV	milpa	DET	señora	con	menor-niño-ABS-DIM

la señora con un niño iba a la milpa

3. kiontlamaka ihuehue me mila

ø-ki-on-tla-maka	i-huehue	ne	mila
3SUI-3SG.OBJ-DIR-O.INDF-dar	3SG.POS-viejo	DEM	milpa

se lo da a su esposo en la milpa

4. hua ya kihlia

hua	ya	ø-k-ih-lia
y	3SG	3SUI-3SG.OBJ-decir-APL

y él le dice

5. para ne tlayohua nikipahki tlake

para	ne	tlayohua	ni-ki-kah-ki	tlake
porque	DEM	noche	1SG.SUI-3SG.OBJ-oir-PFV	cosa

porque escuché una cosa en la noche

6. kichihuayaya notlayi a motlayi

ø-ki-chihua-yaya	no-tlayi	a	mo-tlayi
3SUJ-3SG.OBJ-hacer-IMPV	1SG.POS-tío	a	2SG.POS-tío

lo hacía mi tío a tu tío

7. ya kikonentoya

ya	ø-ki-konen-to-ya
3SG	3SUJ-3SG.OBJ-niño-LOC-IMPV

él lo jugueteaba

8. kiahuiltiya iahahui

ø-ki-ahuil-ti-ya	i-ahahui
3SUJ-3SG.OBJ-jugar-CAUS-IMPV	3SG.POS-juguete

jugaba su juguete

9. kihli tlake iahahuitl

ø-k-ih-li	a	tlake	i-ahahui
3SUJ-3SG.OBJ-decir-APL	ah	cosa	3SG.POS-juguete

ah, le dice cosa a su juguete

10. nika nikhuika

nika	ni-k-huika
aquí	1SG.SUJ-3SG.OBJ-traer

aquí lo traigo

11. na no nikitás

na	no	ni-k-ita-s
1SG	también	1SG.SUJ-3SG.OBJ-ver-FUT

yo también lo veré

12. ke kitlalanki ibestido

ke	ø-ki-tlalan-ki	i-vestido
que	3SUJ-3SG.OBJ-alzar-PFV	3SG.POS-vestido

y que alzó su vestido

13. motlakehuik

ø-mo-tla-kehui-k
3SUJ-RFLX-descubrir-PFV

se lo descubrió

14. ya kinechtili itlake

ya ø-ki-nechti-li

3SG 3SUJ-3SG.OBJ-enseñar-APL

le enseña su cosa

i-tlake

3SG.POS-cosa

15. achtikineki

ach-ti-ki-neki

NEG-2SG.SUJ-3SG.OBJ-querer

no lo quieres

16. achtikilehuia

ach-ti-ki-lehuia

NEG-2SG.SUJ-3SG.OBJ-desear

no lo deseas

17. kihli

ø-k-ih-li

3SUJ-3SG.OBJ-decir-APL

le dice

18. kena kihli

kena ø-k-ih-li

sí 3SUJ-3SG.OBJ-decir-APL

sí, le dice

19. hua no tikineki

hua no

y también

y también tú lo quieres

ti-ki-neki

2SG.SUJ-3SG.OBJ-querer

20. kena nohkia nikineki

kena nohkia

sí también

sí, también yo lo quiero

ni-ki-neki

1SG.SUJ-3SG.OBJ-querer

21. tlen kitekohuiya notlayi

tlen ø-ki-tekohui-ya

DET 3SUJ-3SG.OBJ-necesitar-IMPV

eso necesitaba mi tío

no-tlayi

1SG.POS-tío

22. yeka tla tikyeyekos

yeka	tla	ti-k-ye-yeko-s
entonces	sí	2SG.SUJ-3SG.OBJ-RED-probar-FUT

entonces sí lo probarás

23. xiyeyeko

xi-ye-yeko
IMP-RED-probar
pruébalo

24. kihli

ø-k-ih-li
3SUJ-3SG.OBJ-decir-APL
le dice

25. nopa motehki

nopa	ø-mo-teh-ki
DET	3SUJ-MED-acurrucar-PFV

él se acostó

26. moihkostehki toahui

ø-mo-ihkos-teh-ki	toahui
3SUJ-RFLX-separar-pierna-PFV	señora

la señora separa las piernas

27. hua kikuahnahuak nopa okichpitl

hua	ø-ki-kuah-nahua-k	nopa	okichpi-tl
y	3SUJ-3SG.OBJ-morder-apretar-PFV	DET	niño-ABS

y se la cogió el niño

28. hua kikonanki

hua	ø-ki-konan-ki
y	3SUJ-3SG.OBJ-empezar-PFV

y empezó

29. kihuitekili

ø-ki-huiteki-li
3SUJ-3SG.OBJ-pegar-APL
le pega

30. kimakili

ø-ki-maki-li

3SUI-3SG.OBJ-dar-APL

le da

31. huankino kihli

huankino

ø-k-ih-li

entonces

3SUI-3SG.OBJ-decir-APL

entonces le dice

32. a ya nikneki

a

ya

ni-ki-neki

ah

ya

1SG.SUI-3SG.OBJ-querer

ah ya quiero

33. nimaxixas

ni-maxixa-s

1SG.SUI-orinar-FUT

orinaré

34. nikineki nimaxixas

ni-ki-neki

1SG.SUI-3SG.OBJ-querer

quiero

35. nimixixas

ni-maxixa-s

1SG.SUI-orinar-FUT

orinaré

36. a xihuitekili

a

xi-huiteki-li

a

IMP-pegar-APL

a pégale

37. xihuitekili ka motio iay

xi-huiteki-li

ka

mo-tio

i-ayo

IMP-pegar-APL

con

2SG.POS-tío

3SG.POS-jugo

pégale con el jugo de tu tío

38. kihli

ø-k-ih-li

3SUJ-3SG.OBJ-decir-APL

le dice

39. kemah mosenkake

kemah

ø-mo-senka-k-e

cuando

3SUJ-MED-residuo-PFV-PL

cuando terminaron

40. yahke momostla

ø-yah-k-e

momostla

3SUJ-ir-PFV-PL

todos los días

se fueron así todos los días

41. yohuih mila

yohui-h

mila

ø-3SUJ-ir-PL

milpa

se van a la milpa

42. ne mila ohtli kionkonana

ne mila oh-tli

ø-ki-on-konana

DEM milpa camino-ABS

3SUJ-3SG.OBJ-DIR-agarrar

y allá en camino a la milpa la agarra

43. moteka toahui

ø-mo-teka

toahui

3SUJ-MED-acostar

señora

se acuesta la señora

44. hua ichtlapachoa nopa okichpitl

hua ichtlapachoa

nopa

okichpi-tl

y boca abajo

DET

niño-ABS

boca abajo y el niño le da

45. kehnopa kichihuah

kehnopa

ø-ki-chihua-h

así

3SUJ-3SG.OBJ-hacer-PL

así lo hacen

46. ka tiotlah hualahki nopa totlayi

ka	tiotlah	∅-hualah-ki	nopa	to-tlayi
en	tarde	3SUJ-llegar-PFV	DET	1PL.POS-tío

en la tarde llegó este señor

47. toahui xikimaka

toahui	xi-ki-maka
señora	IMP-3SG.OBJ-dar

señora dale tía

48. toahui tlake tikineki

toahui	tlake	ti-ki-neki
señora	cosa	2SG.SUJ-3SG.OBJ-querer

señora quieres la cosa

49. tlake kineki ne okichpiti

tlake	∅-ki-neki	ne	okichpi-tl
cosa	3SUJ-3SG.OBJ-querer	DEM	niño-ABS

la cosa la quiere ese niño

50. kihlia nopa totalyi

∅-k-ih-lia	nopa	to-tlayi
3SUJ-3SG.OBJ-decir-APL	DET	1PL.POS-tío

le dice el señor

51. makuah ne sehkoehua techmakako se kuaxilotl

makuah	ne	sehkoehua	∅-tech-maka-ko	se	kuaxilo-tl
por eso	DEM	vecina	3SUJ-1PL.OBJ-dar-DIR	uno	plátano-ABS

por eso esa vecina nos da un plátano

52. ya ne kinektika

ya	ne	∅-ki-nek-tika
3SG	DEM	3SUJ-3SG.OBJ-querer-DUR

ella está queriendo eso

53. kimaka ahui

∅-ki-maka	ahui
3SUJ-3SG.OBJ-dar	tía

la tía lo da

54. kimaka

ø-ki-maka

3SUJ-3SG.OBJ-dar

ella lo da

55. huepohta okichpitl neka xia

huepohta okichpi-tl

neka

xi-a

desgraciado niño-ABS

allá

IMP-ir

desgraciado niño vete para allá

56. kihli

ø-k-ih-li

3SUJ-3SG.OBJ-decir-APL

le dice

57. makuah tlake kineki

makuah tlake

ø-ki-neki

por eso cosa

3SUJ-3SG.OBJ-querer

pues por eso quiere la cosa

58. makuah ne sehkoehua techmakake se pilkuaxilotsi

makuah ne sehkoehua tech-maka-k-e se pil-kuaxilo-tsi

por eso DEM vecina 3SUJ-1PL.OBJ-dar-PFV-PL uno menor-plátano-DIM

pues por eso la vecina nos dio un platanito

59. kitak

ø-k-ita-k

3SUJ-3SG.OBJ-ver-PFV

lo vio

60. namah ya ne kinektika

namah ya ne

ø-ki-nek-tika

ahora ya DEM

3SUJ-3SG.OBJ-querer-DUR

ahora ya eso lo está queriendo

61. ma kani nikuilis

ma kani

ni-k-kui-li-s

que donde

1SG.SUJ-3SG.OBJ-quitar-APL-FUT

pero donde le quitaré

62. hua axtle chika axkanah tlayi

hua	axtle	chika	axkanah	tlayi
y	nada	chica	nada	tío

y no es nada chica tío

63. ne noahui ya nechmak

ne	no-ahui	ya	ø-nech-mak
DEM	1SG.POS-tía	ya	3SUJ-1SG.OBJ-dar

esa mi tía ya me lo da

64. ne tle ta tiktekohuiya

ne	tle	ta	ti-k-tekohui-ya
DEM	que	2SG	2SG.SUJ-3SG.OBJ-necesitar-IMPV

eso que tú necesitabas

65. ya ne nechmak

ya	ne	ø-nech-mak
3SG	DEM	3SUJ-1SG.OBJ-dar

ella me lo dio eso

66. ma no niktekohui

ma	no	ni-k-tekohui
que	también	1SG.SUJ-3SG.OBJ-necesitar

que también yo necesito

67. nikhlia

ni-k-ih-lia
1SG.SUJ-3SG.OBJ-decir-APL

yo le digo

68. para nikineki

para	ni-ki-neki
que	1SG.SUJ-3SG.OBJ-querer

que lo quiero

69. nimaxixas

ni-maxixa-s
1SG.SUJ-orinar-FUT

orinaré

70. ya nechihlia

ya	ø-nech-ih-lia
3SG	3SUJ-1SG.OBJ-decir-APL
<i>ella me dice</i>	

71. ma nikhuitekli

ma	ni-k-huiteki-li
que	1SG.SUJ-3SG.OBJ-pegar-APL
<i>que le pegue</i>	

72. kihtoa ka tio iayo

ø-k-ihtoa	ka	tio	i-ayo
3SUJ-3SG.OBJ-decir	con	tío	3SG.POS-jugo
<i>le dice que con el jugo de su tío</i>			

73. kualanki nopa totlayi

ø-kualan-ki	nopa	to-tlayi
3SUJ-enojar-PFV	DET	1PL.POS-tío
<i>se enojó este señor</i>		

74. kikixitito machete

ø-ki-kixiti-to	machete
3SUJ-3SG.OBJ-sacar-DIR	machete
<i>él saca el machete</i>	

75. kitoponiliaya kubierta

ø-ki-toponi-lia-ya	kubierta
3SUJ-3SG.OBJ-golpear-APL-IMPV	cubierta
<i>le golpeaba con la cubierta</i>	

76. nopa okichpitl kihuiteki kualtsi

nopa	okichpi-tl	ø-ki-huite-ki	kual-tsi
DET	niño-Abs	3SUJ-3SG.OBJ-pegar-PFV	bueno-DIM
<i>a este niño le pegó bien</i>			

77. nopa tlanke

nopa	tlanke
DET	término
<i>el fin</i>	

El texto es abordado mediante la descripción que se lleva a cabo en cada uno de los cuatro párrafos en los que se ha dividido el cuento. En cada uno se privilegia la intervención del participante principal de la narrativa, es decir, la mujer. Asimismo, se muestra cómo se da la interacción entre este protagonista y los participantes secundarios: el hombre, el niño y la vecina a la luz de los eventos, locaciones y temporalidades enunciadas en ellos.

Las expresiones en el cuento "El juguete" también nos permiten asimilar, a partir del texto, cómo se presenta el desarrollo de la historia, que mantiene por medio de los párrafos el tema principal. Este objetivo del hablante se logra entretejiendo la participación de los actores en cada uno de los escenarios de los eventos.

El planteamiento de los párrafos es crucial para visualizar las intenciones comunicativas del hablante. El primero exhibe a la mujer seduciendo al niño a través de un juego de palabras donde las formas léxicas están impregnadas de metáforas evocando la genitalidad (cláusulas 1-17). El segundo párrafo presenta detalles del éxito de la seducción que ha logrado la mujer sobre el niño. El involucramiento, la participación, la complicidad y la culminación del acto sexual entre ellos, así como la repetición del mismo (cláusulas 18-38). El tercer párrafo ofrece el climax de la trama donde se enfrentan los dos hombres que han compartido a la mujer en la intimidad. Ella simplemente permanece como el objeto del deseo y deja el diálogo entre los hombres que se debaten por ella (cláusulas 39-72). El último párrafo muestra el resultado de la discusión donde impera la posición del más fuerte y la mujer queda como el premio declarado para el ganador (cláusulas 73-77).

Como se ha mostrado a través de la exposición de los dos cuentos citados en este trabajo, en ellos queda manifiesta una temática muy importante para la comunidad nahua. Estudiosos como López Austin, citado por Sandstrom [1998: 77], comentan que entre los habitantes indígenas del Nuevo Mundo, la comunidad nahua ha sido la más documentada etnográficamente. El resultando arroja numerosos estudios en los cuales se revelan algunos conceptos del cuerpo humano en elaboraciones múltiples. Estas nociones del cuerpo humano se hayan cerca del corazón de la cultura nahua.

La comunidad nahua mantiene una relación intrínseca entre la lengua y la sexualidad del cuerpo. Esta unidad se ve reflejada mediante el simbolismo de las formas léxicas y los usos metafóricos de los ítems y de las frases. Para corroborar lo abordado en este estudio se cita el comentario de López [2014: 163]:

Encontramos estas asociaciones inclusive en la lengua náhuatl. Por ejemplo, para indicar la cópula el náhuatl clásico empleaba el verbo *cua*, “comer”, en su forma reflexiva, *mocua*, “ellos se comen” (o su derivado nominal, *necualli*, “el acto sexual”, literalmente “el hecho de comerse”) [Pury-Toumi 1997: 145].

Una característica interesante a partir de la cual estas historias pueden ser narradas sin causar estragos dentro de la comunidad es el hecho de que las moralejas tanto de “La petición” como la de “El juguete” están acordes con el espíritu de los principios de identidad del pueblo nahua, es decir, al ser contados por un hombre son codificados algunos rasgos donde el género masculino aparezca exaltado. En el primer cuento (1) se presenta la virilidad masculina que resalta el tamaño grande del pene del participante secundario de la trama. Mientras que el segundo (2) muestra la virilidad masculina en la imposición del más fuerte ante la posesión de la mujer.

CONCLUSIONES

El cuento popular es utilizado como instrumento lúdico y de entretenimiento para comunicar valores, principios y rasgos de identidad cultural, así como para fundamentar los usos y costumbres de los pueblos. Los contenidos culturales de socialización se expresan a través de las narrativas para dejar impresa en la mente de los oyentes las enseñanzas que rigen muchos de los principios establecidos en las relaciones personales, familiares, sociales, religiosas y de autoridad dentro de la comunidad, entre otras.¹⁰

Los discursos denominados mitos, historias o cuentos cumplen con el propósito de entretener pero también de instruir, por el tipo de narrativa, pues se transmite de abuelos y padres a nietos e hijos dentro de una comunidad. Esto permite que muchos de los elementos necesarios para el establecimiento de los roles sociales dentro y fuera del hogar se asimilen desde muy temprana edad. Es en este proceso donde se puede visualizar la intención comunicativa de los narradores al elaborar y heredar cuentos con temáticas poco usuales, pero pese a su limitada expresión se adhieren a los aspectos de identidad cultural de la sociedad a la cual pertenecen.

¹⁰ De acuerdo con López [2014: 163], quien cita a Malinowsky, se puede argumentar que “los relatos constituyen una fuerza cultural muy laboriosa y en extremo importante” [Malinowski 1974: 36]. Conviene recordar algunas de sus funciones [1974: 124]: “Expresa, da bríos y codifica el credo, salvaguarda y refuerza la moralidad [...] y contiene reglas prácticas para la guía del hombre”. En otras palabras, “posee el poder normativo de fijar la costumbre” y de “sancionar los modos de comportamiento” [Malinowski 1953: 328].

Leach [1967: 89] dice que esto podría significar que existe una reafirmación entre los mundos del discurso mítico y el social: una afirmación en el mito sirve de disparador a una respuesta que modifica el universo social, la que descarga a su vez una nueva respuesta en el campo del mito y así sucesivamente. La construcción de una dinámica de instrucción y de práctica de los principios que constituyen la identidad de un pueblo, de una comunidad de habla.

Este fenómeno de expresión por medio de andamiajes construidos en el contexto social e insertado en un género narrativo como el cuento permite una interpretación acorde con los valores culturales establecidos. Las historias de temas sexuales presentadas en esta investigación responden a una necesidad social de derecho e igualdad no expresada públicamente, pero transmitida en el seno materno y donde las generaciones futuras toman conciencia de esos valores humanos trascendentales.

ABREVIATURAS

1	primera persona
2	segunda persona
3	tercera persona
ABS	absolutivo
ABUN	abundante
AFIR	afirmación
APL	aplicativo
BEN	benefactivo
CAUS	causativo
CNST	constructivo
COL	colectivo
CON	condicional
DEM	demostrativo
DET	determinante
DIR	direccional
EST	estativo
FUT	futuro
HAB	habitual
IMP	imperativo
IMPFV	imperfectivo
IMPS	impersonal
NEG	negación
NMZR	nominalizador

OBJ	objeto
O.INDF	objeto indefinido
PRTC	participio
PFV	perfecto
PL	plural
POS	posesivo
PREH	presente habitual
PRES	presente
PRET	pretérito
RED	reduplicación
RFLX	reflexivo
RSLT	resultativo
SG	singular
SUJ	sujeto

REFERENCIAS

Acosta, Teresa

2011 El cuento. <sites.google.com/site/537cuentos/home>. Consultado el 15 de abril de 2013 .

Francia, Timoteo y Florencia Tola

2011 *Reflexiones dislocadas. Pensamientos políticos y filosóficos qom*. Rumbo Sur/UBA/IWGIA. Buenos Aires.

Hymes, D.

1972a Models of the Interaction of Language and Social Life, en *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*, J. Gumperz y D. Hymes. (eds.). Holt, Rinehart, Winston. Nueva York.

1972b On Communicative Competence, en *Sociolinguistics, Selected Readings*, Harmondsworth, J. B. Pride y J., Holmes (eds.). Penguin: 269-293.

Kibrik, Andrej A.

2011 *Reference in Discourse*. Oxford University Press. Oxford.

Lazard, G.

1998 *Actancy*. Berlin/New Cork, Mouton de Gruyter.

Leach, Edmund

1967 *Estructuralismo, mito y totemismo*. Ediciones Nueva Visión. Argentina.

Lévi-Strauss, Claude

1973 *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*. Siglo Veintiuno Editores. México.

Lewis, Oscar

1982 *Ensayos antropológicos*. Grijalbo. México.

López Hernández, Miriam

- 2014 Presencias ginecomorfas en el pensamiento indígena: comer y ser comido. *Cuicuilco* 21 (60): 147-168.

Matsuda, Paul Kei

- 2001 Voice in Japanese Written Discourse Implications for Second Language Writing. *Journal of Second Language Writing* (10): 35-53.

Nanda, Serena

- 1979 *Antropología cultural*. Grupo Editorial Iberoamericano. México.

Neurath, Johannes

- 2005 Etnografía del ritual, textos rituales y mitologías de la Sierra Madre Occidental, a cien años de la *Expedición al Nayarit*. Una introducción. *Dimensión Antropológica* 34 (12).

Peregrina Llanes, Manuel

- 2013 Seguimiento de referencia en la narrativa náhuatl de la *Huasteca Veracruzana*, tesis de doctorado en Antropología. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

- 2015 *Cuentos en náhuatl Huasteca veracruzana*. Universidad de Sonora. México.

Propp, Vladimir

- 1992 *Morfología del cuento*. Colofón. México.

Sandstrom, Alan R.

- 1991 Corn Is Our Blood. *Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*. University of Oklahoma Press/ Norman/ Publishing. Estados Unidos.

- 1998 El nene lloroso y el espíritu del maíz: el cuerpo humano como símbolo clave de la Huasteca veracruzana, en *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*, Jesús Ruvalcaba, Mercado. México.

Van Dijk, Teun A.

- 1993 *Texto y contexto. Semántica y pragmática del discurso* [traducción: Juan Domingo Moyano]. Cátedra. Madrid.

- 2008 El estudio del discurso, en *El discurso como estructura y proceso. Estudios del discurso: Introducción multidisciplinaria*, Teun A. Van Dijk (comp.), vol. I. Gedisa. Barcelona: 21-65.

Recepción: 7 de octubre de 2014.

Aprobación: 1 de octubre de 2015.

El *ticitl* en la cultura náhuatl del Posclásico

Mónica Guadalupe Andalón González*

Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: *Esta investigación tiene como finalidad presentar un análisis sobre la habilidad del *ticitl* (médico) nahua en los diagnósticos y tratamientos en el Posclásico. El *ticitl* relacionó su teoría médica con elementos mágicos, seguramente dando lugar a la práctica de una medicina empírica y cosmogónica. Este estudio permitió dilucidar que las diversas especialidades médicas reflejan el arte de curar del *ticitl*, así como un avance en el desarrollo de la medicina, por ello, el *ticitl* ocupa un lugar significativo en la sociedad náhuatl.*

PALABRAS CLAVE: *nahuas, Posclásico, medicina, *ticitl* y tratamientos.*

The *ticitl* in the Nahuatl culture of the Postclassic period

ABSTRACT: *This paper presents an analysis of the ability of the Nahua *ticitl* (Pre-Hispanic Medics) regarding diagnosis and treatment in the Postclassic period. The *ticitl* related their medical theory with magical elements, probably leading to the practice of empirical and cosmogonic medicine. This study allowed us to clarify that the various medical specialties reflect the art of healing of the *ticitl*, as well as the progress in the development of medicine, which is why the *ticitl* occupies an important role in Nahuatl society.*

KEYWORDS: *Nahua, Postclassic, Medicine, *Ticitl* and treatments.*

* moniand@live.com.mx

INTRODUCCIÓN

En el mundo nahua existieron personajes distinguidos que desempeñaron funciones diferentes dentro de la sociedad, así, por ejemplo, destacan el *tlatoani* (gobernante); el *temachtiani* (profesor), el *tlamatini* (filósofo), entre otros. Ellos adquirieron conocimiento y sabiduría, según lo documentan fuentes históricas. En este contexto, un personaje tenido en alta estima, fue el *ticitl*, quien practicaba la *ticiotl* (medicina); a la vez, un curandero y adivino con experiencia en hierbas, piedras, árboles y raíces. El *ticitl* [Fig. 1] se apoyaba en elementos mágico-religiosos para el diagnóstico y tratamiento de cierta enfermedad, en una práctica acorde a su cosmovisión. En este sentido, se puede decir que los *titicih* (plural: *ticitl*) establecieron una teoría médica, ya que utilizaban el método para clasificar los remedios herbolarios. Esto demuestra que existía un sistema de observación de las cualidades de las plantas que ellos utilizan para sanar ciertas enfermedades.

Figura 1. *Ticitl* (médico) y su labor social



Códice Florentino, fol. 112 v.

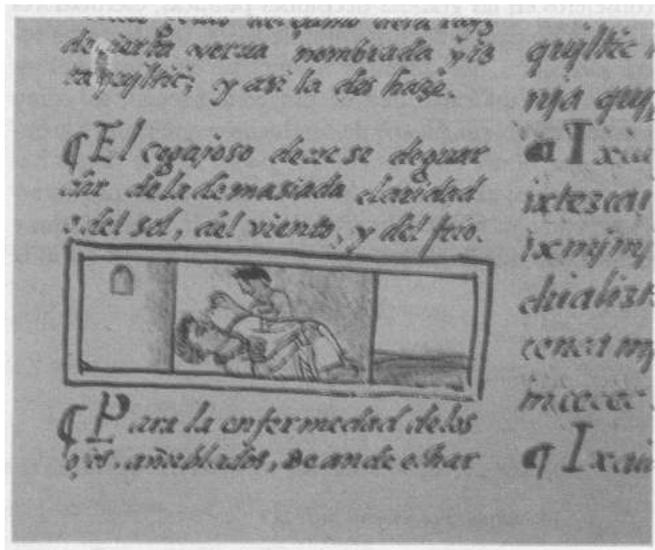
El médico nahua era genéricamente llamado *tíicitl*. Este nombre se aplicaba tanto en el medio urbano como en el rural y caracterizaba fundamentalmente a un técnico en el arte de curar, este término se utilizaba para el sexo masculino y el femenino [Viesca 1984: 219].

Se puede afirmar la existencia de *titich* que por sus habilidades particulares o por el tipo de aprendizaje que tuvieron, ellos se dedicaban prioritariamente a tratar problemas específicos. Hasta el momento se desconoce el cómo y el porqué de dicha preferencia. En este sentido, el *tíicitl* sería el médico por excelencia, conocedor de todos los problemas de salud y de sus posibles soluciones, y en este caso, las especialidades se reducirían a términos que se nombraban actividades del *tíicitl*. No se sabe cuántos casos particulares ilustrarían dichas actividades o si cualquier *tíicitl* podría llevarlas a cabo en caso de necesidad [Viesca 1984: 223].

Al respecto, los informantes de Sahagún dieron cuenta de algunas de las disciplinas que eran ejercidas por los *titicih*, así, el *texoxotla tíicitl* era el cirujano; el *tepoztecpahtiani*, concertador de huesos; el *texpatiani* curaba las enfermedades de los ojos, incluyendo la extirpación de pterigiones (Inflamación del tejido de la conjuntiva); el *tenacazpatiani* atendía las alteraciones de los oídos y el *tlancopinaliztli*, quien se ocupaba de la atención dental, entre otros.

Es interesante saber que la mujer ocupó un lugar relevante como especialista en atender partos, Sahagún al referirse a la “buena médica”, le atribuye el manejo de todos los problemas oculares [Fig. 2]; ésta sería una actividad adicional, pero exclusivamente femenina dentro de la profesión médica [Sahagún, 2002: 889; Viesca, 1984: 223]. Como referencia, en el *Códice Florentino* [1980: fol. 100v.] aparece la imagen de una mujer curando a un paciente enfermo de los ojos [Sahagún 2002: 889]. Sin embargo, quedan dudas si únicamente la mujer se dedicaba a esta actividad o también el hombre. Sobre este punto surge una pregunta ¿por qué razón la mujer, además de atender los partos se especializó en las enfermedades de los ojos? Para poder responder es necesario profundizar en el estudio de las fuentes relacionadas con esta cuestión.

Vale la pena subrayar que la medicina nahua se integra con dos prácticas fundamentales, por un lado, la medicina especializada, compleja relacionada con un aprendizaje sistematizado y posiblemente asociado a estructuras religiosas; ésta se aprendía en centros de enseñanza dentro de las grandes ciudades; y otra, más simple que se transmitía por medio de los conocimientos de padres a hijos desde la infancia, ésta habitualmente se llevaba a cabo en las áreas agrícolas.

Figura 2. *Texpatiani* (oculista)

Códice Florentino, fol. 100v.

Cabe destacar que el concepto “teoría médica con elementos mágicos”, explica el conocimiento reflexivo que los *titicih* establecieron con base en la observación y la taxonomía. Dicha teoría se asocia con predicciones, adivinación y conjuros en los procesos terapéuticos.

En este contexto, “la medicina empírica y cosmogónica”, define el cúmulo de sabiduría que los *titicih* habían adquirido a través de la experimentación vinculada con la flora y la fauna. El sistema curativo náhuatl poseía una larga tradición en la que se habían constituido reglas metodológicas, en las cuales se aceptaban o rechazaban hipótesis a lo largo del tiempo después de mucho ensayo y error. Así, la medicina nahua como un sistema ideológico permitió entender el significado de las prácticas y creencias médicas.

El objetivo de este ensayo consiste en analizar datos históricos relacionados con la actividad del *ticitl* en la época posclásica, con la intención de presentar un punto de vista particular sobre su habilidad en los diagnósticos y tratamientos. Asimismo, pretendo ubicar el lugar que el *ticitl* ocupó dentro de la sociedad náhuatl.

La hipótesis de este estudio centra la atención en que el *ticitl* nahua se caracterizó por sus observaciones empíricas, No obstante, por ser parte de

su cosmovisión, el *ticitl* utilizaba el arte de adivinar y el conjuro mágico como elementos esenciales en el tratamiento. Así, por una parte, el *ticitl* relacionó un método basado en la práctica de la medicina, y por otra, el *ticitl* se apoyó en elementos mágicos, dando lugar a la práctica de una medicina empírica y cosmogónica. De esta manera, el *ticitl* ocupó un lugar destacado dentro de la sociedad nahua y en el desarrollo de la medicina, debido a su experiencia en el campo de ésta y a su labor social.

Para llevar a cabo esta investigación fue necesario consultar fuentes históricas de siglo XVI. La obra de Bernardino de Sahagún conocida como el *Código Florentino*, en el libro décimo, especialmente incluye un registro acerca del tema de los médicos. Igualmente, en *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, el franciscano proporciona datos para profundizar en el estudio de la actividad de los *titicilh*. Otra fuente imprescindible que aporta datos sobre plantas medicinales fue el primer libro de medicina náhuatl titulado *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*, escrito por el médico tlatelolca Martín de la Cruz en lengua náhuatl y traducido al latín por Juan Badiano y al castellano por Ángel María Garibay. La obtención de otros datos se adquirió de diccionarios y vocabularios antiguos. También la lectura de obras de autores del siglo XVII al XXI fue fundamental en esta investigación, *verbi gratia*, el *Tratado de supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, de Hernando Ruíz de Alarcón, y su artículo “Conjuros médicos”, en donde el autor proporciona conjuros que los médicos invocaban como parte del tratamiento terapéutico. Asimismo, Francisco Javier Clavijero quien menciona en su obra *Historia Antigua de México* que los médicos transmitían su profesión a sus hijos. Quiero mencionar dos libros que están íntegramente dedicados al estudio de la medicina náhuatl: *Medicina prehispánica de México. El conocimiento médico de los nahuas y Ticitl: conceptos médicos de los antiguos mexicanos*, escritos por Carlos Viesca Treviño, así como el artículo “El médico mexica” del mismo autor. En estos textos se abordan aspectos sobre las prácticas de la medicina. Asimismo, consulté la obra: *Aztec medicine, health, and nutrition*, de Bernardo Ortiz de Montellano, quien proporciona datos primordiales para el estudio de la nutrición y la medicina náhuatl. Además, analicé fuentes esenciales sobre la medicina y la cosmovisión nahua como el libro de *Textos de medicina náhuatl* y el artículo “Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl” de Alfredo López Austin. He citado algunas fuentes y estudios que sirvieron de apoyo para el presente artículo, no obstante existen más trabajos relativos a este tema.

EL *TÍCITL* NAHUA

En el Posclásico, para los nahuas el conocimiento del calendario y sus relaciones con lo que pasaba o habría de pasar en la tierra era una actividad estrechamente relacionada con la medicina. La astrología y cosmología se enseñaban en el *calmécac* como parte primordial de lo que debía conocer un sabio e incluso se preparaba a individuos cuya función se circunscribía al manejo del calendario adivinatorio para aconsejar y poner en práctica las medidas necesarias para evitar la mala ventura y atraer la buena. El *tonal-phuqui* (adivino) poseía una dignidad sacerdotal [Sahagún 2002: 877; Viesca 1984: 218].

No obstante, hasta el momento no se conoce con exactitud en dónde y cómo se adquiría el conocimiento de la medicina, sobre este punto, López Austin menciona la existencia de escuelas artesanales también llamadas *calmécac* que probablemente funcionaron dentro de los ámbitos del *calpulli* habitado por un grupo determinado de artesanos. Tal vez existieron *calmécac* de este tipo en los que se enseñaba la ciencia y el arte de curar [Viesca 1984: 219].

En la sociedad nahua los oficios eran transmitidos de padres a hijos; los hijos de médicos se educaban en la misma profesión que sus padres, como manera principal para el reclutamiento de nuevos médicos.

Relativo a este asunto, Clavijero cita:

Los que hacían profesión de médicos daban a conocer a sus hijos los accidentes a que está expuesta la mortalidad, y las hierbas que la Providencia divina creó para su remedio, cuya virtud habían experimentado sus mayores. Enseñabáles a discernir los diferentes estados de las enfermedades, el modo de preparar los medicamentos y las circunstancias en que debían aplicarse [Clavijero 1991: 261-262].

Es conveniente mencionar que los nahuas transmitían su sabiduría a través de los *Huehuetlatolli* (antigua palabra). En esta fuente histórica se registran pláticas didácticas o exhortaciones dirigidas a inculcar ideas o principios morales, tanto a los niños del *calmecác* o del *telpochcalli*, así como también a los adultos con ocasión de matrimonio, del nacimiento, de la profesión o de la muerte [León-Portilla, 1993: 18; Ortiz de Montellano 2003: 200]. En los *Huehuetlatolli* se reconoce que la obligación del *tícitl* es curar a las personas, así como hablar y consolar al enfermo:

Ahora que tú estás enfermo primero te digo que, lo que requieres y es más necesario que busques a su curador de gente de [Dios] al confesor, el que endereza el corazón de la gente, para que le exhibas lo que así está doliente, la cosa preciosa que es tu alma, la que te da vida; después buscarás que cure tu cuerpo, si bien a tu corazón [Huehuetlahtolli 1988: 469-479].

Como se puede apreciar el *tícil* tenía la habilidad de persuadir al paciente para que reflexionara sobre su padecimiento; así, el enfermo debía pedir la sanación al médico y a la divinidad, quien jugaba un papel primordial en otorgar la curación.

Resulta de gran interés conocer que el ingenio del *tícil* fue resultado de la herencia familiar o de la formación profesional, a través de las enseñanzas de los padres o de los *tlamatinime*, las disertaciones fueron de suma importancia para formar el carácter moral y profesional del *tícitl*; así como también los conocimientos teóricos que se adquirirían a través de la práctica médica.

Concerniente a este punto, los sacerdotes educados en el *calmecác* eran quienes preparaban y administraban las medicinas ofrecidas como don divino a los enfermos por deidades como Tezcatlipoca o Ixtlilton. Pero esta actividad médica era una más entre todos los quehaceres que componían el culto de una deidad [Viesca 1984: 219].

La enfermedad y sus remedios se situaban en un plano sobrenatural, por ello, era indispensable que el médico ejerciera funciones de sacerdote así se afirma, en algunos textos de conjuros. En este sentido, el médico debía aprender el *nahuallatolli*, el lenguaje de lo oculto [López Austin 1967; Ortiz de Montellano 2003: 201]. El *tícitl* debía conocer cómo y cuándo actúan las deidades, provocando y curando enfermedades. El médico aprendía en qué forma la envidia y el odio de los hechiceros podía enfermar; asimismo, él comprendía lo relativo a los secretos del comportamiento del *tonalli* y los efectos de su salida del cuerpo [Viesca 1984: 219].

Él médico entendía los datos propios de las distintas enfermedades; así como las propiedades de los medicamentos y el conocimiento de las plantas, animales y minerales de los que éstos se componen. Él debía saber dónde, cuándo y en qué condiciones recolectarlos y cómo prepararlos. El *tícitl* organizaba los rituales necesarios para la curación en particular y la práctica de las técnicas íntimas de las creencias y lo empírico. De este modo, el *tícitl* debía ser un experto en la *ticiotl* [Viesca 1984: 219].

Los nahuas reconocían dos grandes raíces étnicas y culturales de su civilización, por un lado a los toltecas, quienes aportaron el conocimiento de las ciencias y las artes, entre ellas, el de la medicina; por otro, los nahuas aceptaron a los teuchichimecas como sucesores de las técnicas guerreras, el

uso de psicotrópicos y por tanto el complejo chamanismo [Viesca 1984: 217-219].

La *ticioitl* o arte de curar era una creencia, un saber, un conocimiento como producto de la interacción entre los nahuas, en su colectividad y de su interacción con la realidad, para lo cual utilizaban su sistema nervioso y su cuerpo, sus esquemas conceptuales y su acción sobre el mundo [González 2009: 63].

Respecto a esta situación, se puede decir que la medicina vinculada a las ciencias y a las artes es una serie de procedimientos que emplea diversos recursos, como las ceremonias con ofrendas y ritos a las deidades, la magia, el suministro de medicamentos naturales de plantas o minerales y la curación de heridas con bálsamos [León Barua; Berendson Seminario 1996].

Así, para los *titich* la *ticioitl* fue el arte de prevenir, cuidar y asistir en la curación de la enfermedad, de acuerdo a su labor social dentro de la sociedad náhuatl.

Por otra parte, para comprender el chamanismo nahua es necesario conocer que en varias descripciones que Sahagún hace acerca del chamán, el fraile asegura que éste puede ser “bueno” y “malo”. La distinción expresa un hecho objetivo, que para los nahuas los poderes extraordinarios del chamán pueden ser dirigidos hacia el bien y la salud de los otros, o hacia su destrucción. Por tanto no se trata de distintos chamanes, sino de los mismos con diferentes posibilidades [De la Garza 2012: 46].

Se puede definir como chamanes a los hombres religiosos dedicados ante todo a ritos privados, principalmente de adivinación y de curación: éstos practicaban también ritos ascéticos, dominaban la magia, tenían capacidades extraordinarias y manejaban el trance extático para ejercer sus funciones y para transportar su espíritu a sitios sagrados, inaccesibles a los hombres comunes, como el cielo y el inframundo [De la Garza 2012: 46].

Relativo al uso de psicotrópicos entre los nahuas, se sabe que los *tlatoque* y *pipiltin* acostumbraban ingerir o fumar plantas psicoactivas; quizá esta costumbre tuvo algún sentido ritual, pues al salir del estado alucinante se hacían ofrendas a los dioses; pero si es así, ese sentido fue solamente la vivencia de externamiento del espíritu y la comunicación con lo sagrado, sin el fin práctico que tuvo la ingestión de alucinógenos en las ceremonias chamánicas, que fue diagnosticar enfermedades y curarlas [De la Garza 2012: 97].

De acuerdo con la mitología del Altiplano Central, los toltecas inventaron la medicina, al referirnos a la medicina náhuatl, se pretende señalar en tiempo y espacio las fronteras de dominio mexicana [Viesca 1992: 8-9]. El conocimiento de los nahuas desde su entorno abarcó diversos campos; en

la medicina podemos ver el manejo de ciertas plantas. Específicamente en el Posclásico el cacao y el maguey, así como el *peyotl* y el *picietl* que tuvieron usos médicos y rituales.

Sobre este aspecto Shagún narra lo siguiente:

Tenían así mismo grandísima experiencia y conocimiento los dichos tultecas, que sabían y conocían las calidades y virtudes de las yerbas, que sabían las que eran de provecho y las que eran dañosas y mortíferas, y las que eran simples; y por la gran experiencia que tenían dellas, dexaron señaladas y conocidas las que en ahora se usan para curar, porque también eran médicos, y especialmente los primeros desta arte, que se llamaban Oxomoco, Cipactónal, Tlaltetecui, Xochicalhuaca, los cuales fueron tan hábiles en conocer las yerbas, que ellos fueron los primeros inventores de medicina, y aun los primeros médicos herbolarios [Sahagún 2002: 951].

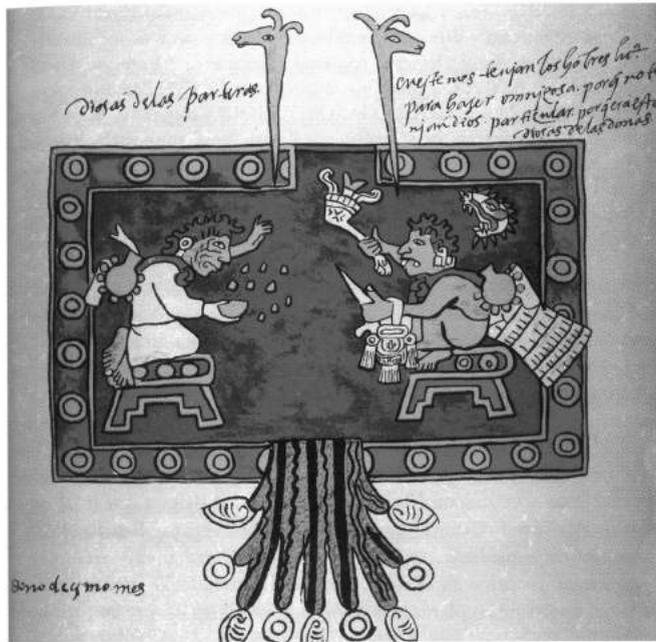
En la imagen [Fig. 3] Cipactonal tiene detrás la cabeza de Cipactli; lleva en la mano derecha el incensario y en la izquierda la bolsa de *copalli* y el punzón de hueso para el autosacrificio. Oxomoco porta un cajete del que extrae y avienta nueve granos de maíz; ambos corroboran su carácter de adivinos portando su calabazo de *picietl* (*Nicotina rustica*) que fue la planta sagrada por excelencia de los adivinos [De la Garza 2012: 54-55].

El *ticitl* en su función de especialista en el manejo sobrenatural debía también portar el calabazo con *picietl*, planta a la que se atribuyen propiedades maravillosas, como la de modificar la percepción, es decir de poder abrir la comunicación con los mundos de las deidades, era también indispensable el tomatillo de *ololiuhqui* o de otras drogas [Viesca 1984: 229].

En relación a las actividades del *ticitl*, en el *Códice Florentino*, Sahagún apunta lo siguiente:

El médico suele curar y remediar las enfermedades. El buen médico es entendido, buen conocedor de las propiedades de yerbas, piedras, árboles e raíces, experimentado en las curas, el cual también tiene por oficio saber concertar los huesos, purgar, sangrar y sajar, y dar puntos; al fin, librar de las puertas de la muerte. El mal médico es burlador, y por ser inhábil, en lugar de sanar empeora a los enfermos con el brebaje que les da. Y aun a las veces usa hechicerías o supersticiones por dar a entender que hace buenas curas [*Códice Florentino* 1980: fol. 20r.].

Figura 3. Los *titicih* primigenios Oxomoco y Cipactónal, ejerciendo la adivinación



Códice Borbónico, fol. 21.

En la cita anterior, se puede observar que el *ticitl* desempeñaba diversas funciones, y que no solo era un simple curandero, sino un médico profesional, con gran destreza en el arte de curar [Fig. 4].

El *ticitl* tenía una preparación técnica basada esencialmente en la habilidad, o tal vez, en la observación cuidadosa de la práctica cotidiana y la participación creciente en ella. “El médico debe ser experimentado en las curas” [Sahagún 2002: 876]. El médico no debe ignorar secretos de la medicina para curar bien a los enfermos, él debe entonces, de acuerdo a una preparación previa, establecer el diagnóstico de la enfermedad desde dos puntos de vista: localizar el sitio del cuerpo en el que está la enfermedad y determinar su causa. Evidentemente, los nahuas fueron poseedores de técnicas chamánicas: trance extático y viaje al mundo espiritual [Viesca 1984: 220-221].

Figura 4. Herida de cabeza

Los cirujanos nahuas eran extremadamente hábiles empleando múltiples recursos para saturar las heridas y lograr una adecuada cicatrización



Códice Florentino, 1980, fol. 113r.

Dentro del sistema médico nahua existía una sólida organización profesional, de carácter similar a los grupos artesanales, para cuyo ingreso era necesario descender de familia de médicos o haber recibido un mensaje divino hacia dicho oficio, haber cumplido con un periodo de aprendizaje o pasar por ciertos rituales de iniciación [Viesca 1984: 217-219].

Las fuentes históricas indican que los *titicih* vivían preferentemente concentrados en ciertos *calpultin* como el de Atempan, el cual compartían con los adivinos y el *calpulli* de Tzapotlatenan, ocupados por los vendedores de *úxítl*, resina sagrada ampliamente utilizada en el tratamiento de las heridas y los traumatismos, cuyo descubrimiento fue motivo de la deificación de Tzapotlatenan, divinidad conocida como Toci en Atempan y Tzapotlenan en su lugar de origen. Ambas representan a las deidades protectoras de oficios específicos [López Austin 1989: 65-67].

TEMIXIHUANI (MÉDICA QUE PARTICIPA EN EL NACIMIENTO DE UN NUEVO SER)

En la práctica de la medicina, la mujer destacó notablemente, Sahagún menciona que igualmente había médicas, entre ellas, la *temixihuiani* (médica que participa en el nacimiento de un nuevo ser) a quien también se le aplicaba genéricamente el nombre de *tícitl*, esta designación indica una extensión de su acción a todo el campo de la medicina [Fig. 5]. Las madres heredaban su profesión a las hijas; de este modo, la transmisión de oficios fue uno de los elementos básicos de la estructura social náhuatl [Viesca 1984: 218].

La función que desempeñó la *temixihuiani* dentro de la sociedad nahua fue de suma importancia ya que ella proporcionaba atención médica y espiritual a la mujer. Durante el embarazo, ella daba indicaciones a la mujer preñada para evitar problemas en el parto.

En el subsecuente párrafo podemos apreciar el discurso de la *temixihuiani* previo al tratamiento:

Aquistoy yo que me llamo médica. Y para eso soy médica, para informar de las cosas que son peligrosas en este caso. Y si por ventura alguno destos peligros nos aconteciere ¿tengo yo algún remedio o alguna medicina por ventura para ubviarlo? ¿Podré, por ventura, hacer algo para remediarlo? ¿Tengo por ventura poder absoluto para librar de la muerte? Solamente podemos ayudar a nuestro señor con avisos y medicinas y conformarlos con su voluntad [Sahagún 2002: 606].

La *temixihuiani* hace notar que aun siendo médica, no tiene la certeza si su conocimiento era suficiente para recibir a un nuevo ser.

Sahagún pone énfasis en que “La médica es buena conocedora de las propiedades de yerbas, raíces, árboles, piedras y en conocerlas tiene mucha experiencia” y continúa diciendo:

La que es buena médica sabe bien curar a los enfermos, y por el beneficio que les hace casi vuélvelos de muerte a vida, haciéndoles mejorar o convalecer con las curas que hace. Sabe sangrar, dar la purga, echar medicina y untar el cuerpo ablandar palpando lo que parece duro en alguna parte del cuerpo y flotarlo con la mano; concertar los huesos; sarjar y curar bien las llagas y la gota y el mal de los ojos, y cortar las carnosidades de ellos. La que es mala médica usa de las hechicerías supersticiosas en su oficio [Sahagún 2002: 889].

Resulta interesante saber que en la fiesta de Ochpaniztli, médicas y médicos participaban en primera fila en los bailes que se sucedían tras el sacrificio de una mujer a la diosa. La fiesta estaba dedicada precisamente a Toci y las diosas cuyo principal objeto era propiciar la fecundidad [Sahagún 2002: 154].

CONCEPTO DE SALUD Y ENFERMEDAD

En el estudio *Aztec medicine, health, and nutrition*, Bernardo Ortiz de Montellano, indica que las creencias fundamentales son importantes para entender la salud y la enfermedad entre los nahuas. La creencia en fuerzas anímicas

como impulsor esencial para el funcionamiento de los hombres y el universo proviene de una esencia chamánica mesoamericana.

Figura 5. *Tícil temixihuiani*
Palpando el vientre de una embarazada



Códice Florentino, folio 128v.

El *tonalli*, fuerza anímica relacionada con el sol y el calor se concentraba en la coronilla. El *tonalli* desempeñó un papel complejo; permitía el crecimiento y vitalidad de los hombres, y su ausencia causaba enfermedad y hasta la muerte. El *tonalli* fue un elemento primordial para conservar el balance y el equilibrio. La pérdida o conservación del *tonalli* dependía del comportamiento del individuo.

Una segunda fuerza anímica se conoce como *teyolía* (alma), ubicada en el corazón; al dañar el *teyolía* y afectar el corazón sobrevénia la enfermedad o la locura. El destino particular del *teyolía* depende de la forma en que murió la persona.

El *ihíyotl* (aliento) es la tercera fuerza anímica localizada en el hígado. Los *nanahuatlín* (*nahualli*: plural) podía enviar su *ihíyotl* a voluntad contra otros para perjudicarlos; también las trasgresiones sexuales podían alterar el hígado de los infractores, quienes hacían salir su *ihíyotl* y lastimaban a las personas u objetos [Ortiz de Montellano 1990: 55-61; 2005: 36-37].

Otro rasgo sobrenatural de las creencias médicas nahuas consistía en el papel que los “buenos” y “malos olores” desempeñaban en la salud y la enfermedad. La existencia de una creencia de las sustancias aromáticas repelían a los seres del inframundo y del agua, sobre todo por su capacidad de atraer al *tonalli*, que pertenece a los cielos. Así los buenos olores se

asocian con el mundo superior y los fétidos corresponden al inframundo [Ortiz de Montellano 2003: 168-170].

También, el autor destaca que el estado nutricional es una variable de gran importancia para evaluar la salud de una población. Una dieta adecuada y bien balanceada apoya al sistema inmune del cuerpo como primera y más importante defensa contra las enfermedades infecciosas y parasitarias. Al respecto, se sabe que el estado nutricional de los nahuas en relación con el consumo de diversos productos herbolarios fue adecuado para su salud [Ortiz de Montellano 1990: 92].

Concerniente a este punto, Ortiz de Montellano señala que los *titicih* nahuas fueron ingeniosos y acuciosos observadores de la naturaleza. Además de los remedios vinculados con la magia u obtenidos mediante la acción de las deidades, los *titicih* conocieron gran número de plantas que utilizaron en su alimentación y en los tratamientos terapéuticos como en el drenado de abscesos y en la cirugía plástica, entre otros [Ortiz de Montellano 1990: 55; 2005: 37].

En la cultura náhuatl la etiología de las enfermedades puede dividirse en tres categorías para el propósito de análisis: intervención divina, magia u origen natural. En la práctica, a una enfermedad podían atribuirse varias causas porque no se hacía una división entre los elementos físicos y metafísicos [Ortiz de Montellano 1984: 159].

De acuerdo a las características personalista y naturalista de la etiología mesoamericana, la enfermedad era provocada por infinidad de agentes: Los dioses podían castigar a las personas provocando epidemias, *verbi gratia*, Tezcatlipoca era el principal propagador de enfermedades entre los nahuas. Los remedios contra las enfermedades infringidas por los dioses eran las ofrendas a las deidades respectivas [Ortiz de Montellano 2005: 37].

Como hemos visto, los nahuas concibieron que el equilibrio representaba salud y su ruptura la enfermedad. El grupo de enfermedades más importantes eran las que afectaban al tubo digestivo. Diarreas y cámaras de sangre, estas evidencias se repiten constantemente en los textos, y el número y variedad de los remedios utilizados en su tratamiento confirman el hecho. Las parasitosis intestinales eran asimismo frecuentes, dado el consumo de productos lacustres, incluyendo algas, que provenían de aguas con un grado relativamente alto de contaminación fecal. Los medicamentos eran también abundantes para estos casos, y según se ha confirmado por la investigación moderna, eran generalmente efectivos [Viesca 1992: 37].

Las enfermedades relacionadas con el aparato respiratorio como catarros, toses y romadizos, eran también frecuentes. Una enfermedad respiratoria grave que existió entre los antiguos mexicanos fue la tuberculosis pulmonar.

En el arte escultórico mesoamericano existen representaciones acerca de la parálisis facial, lo cual indica que se padecía comúnmente de esta enfermedad. Acerca de enfermedades neurológicas, la epilepsia se asoció con la posesión de seres sobrenaturales, tales como la diosa Tlazolteótl o las *cihuateteo*, a quienes se les consideró como los espíritus de las mujeres muertas en su primer parto. Entre otras enfermedades se puede hablar de padecimientos de los huesos y articulaciones, reumatismo y tumores [Sahagún 2002: 933-946; Viesca 1992: 37].

Como se puede observar los padecimientos eran diferentes y frecuentes, de este modo, se explica que existieran médicos especialistas, quienes indicaban la terapia adecuada para cada caso [Matos 2005]. Sobre este aspecto, Eduardo Matos Moctezuma destaca en su artículo "Testimonio de las enfermedades en el México Antiguo" que las enfermedades provocadas por traumatismos como diversos tipos de fracturas eran tratadas con éxito [Fig. 6].

Indudablemente el *tíciatl* profundizó en sus conocimientos médicos, esto se refleja en las diversas especialidades dentro de la medicina náhuatl, así, se pueden citar las siguientes:

- a) *Texoxotla tíciatl* [Fig. 7] (el que hace incisiones) se puede traducir como cirujano. [Simeón 1999: 782].
- b) *Tepoztecpaltiani* (el que cura lo que se rompe) en la actualidad se le conoce como ortopedista [Simeón 1999: 394].
- c) *Texpatiani* (el que cura las enfermedades de los ojos) incluyendo la extirpación de pterigiones (Inflamación del tejido de la conjuntiva [Molina 1970: 90v].
- d) *Tenacazpatiani* (el que cura alteraciones de los oídos) [Molina 1970: 62v].
- e) *Tlancopinaliztli* (el que da atención dental) [Simeón 1979: 222].

La taxonomía de las plantas que se empleaban en los tratamientos fue de gran utilidad para la práctica de la medicina. De esta manera, el *tepatiani* (médico sinónimo de *tíciatl*) sobresale también como buen conocedor de las propiedades de las plantas. Conocer el secreto de uso de las plantas es la principal tarea del médico, es decir la esencia de la *tíciotl*. Por su parte, el *panamacani*, conocedor de las plantas, sabía en dónde, cuándo y cómo colectarlas, y las formas de prepararlas, y también las vendía en los mercados [Viesca 1984: 223].

Relativo al empleo y distribución de plantas, animales y minerales; principales materias primas para elaborar los medicamentos, coexistía un grupo auxiliar de *títicih* encargado de la colecta, preparación y comercialización de las medicina.

Figura 6. Tepoztecpahtiani, concertador de huesos

Para curar las fracturas el tíctil nahua colocaba polvos de “raíz de tuna” y entablillaban la zona lesionada. Otra planta útil para esta lesión fue el ungüento de *chilli*



Códice Florentino, fol. 112r.

En las grandes ciudades como Tenochtitlan, prevalecía una diferenciación, y los distintos especialistas estaban agrupados de acuerdo con su función, como es el caso de los vendedores de *úxítl*, que como ya se mencionó, ellos eran protegidos por Tzapotlatenan, deidad descubridora del medicamento y vivían en el barrio de la ciudad que llevaba el nombre de la deidad [Viesca 1984: 229].

ADIVINOS Y MAGOS

Los especialistas en el manejo de ciertos problemas con componentes mágico-religiosos constituían la parte central del proceso del diagnóstico. Algunos *tlaciuhque* (adivinos, astrólogos y estrelleros) desempeñaban funciones de curanderos. Sin embargo, se separa su labor propiamente curativa de la que realizaban para descubrir las enfermedades de sus pacientes, principalmente porque los métodos mágicos usados no eran exclusivos de la investigación de la causa que dañaba a las personas que pedían auxilio. En este sentido, el *paini* (el que bebe purga o jarabe), hábil en el empleo de drogas psicotrópicas, es el mensajero que se traslada a los mundos de los dioses y regresa con los datos allí registrados por él acerca de la causa de las enfermedades

Foto 7. *Texoxotla tícitl* (cirujano)
 utiliza el magüey como medicamento para cicatrizar la herida,
 el *chilli* se utilizó también como cauterizador



Códice Florentino, fol. 169v.

de sus clientes, de qué le va a suceder y, a veces, aún de los lineamientos del tratamiento [Ruíz de Alarcón 1988: 57; López Austin 1967: 102].

Referente a quién debía ocuparse de los problemas de salud en razón de su signo calendárico y de las cualidades y habilidades derivadas de éste, el más importante era *ce quiahuitl* (uno lluvia). Los nacidos en esta fecha serían *nahualli* quien estaba provisto de poderes sobrenaturales. Al respecto, Sahagún registra el nacimiento de *tlacatecolotl* (hechicero o brujo) el primer día del séptimo signo *ce quiahuitl*; aunque el fraile señala que el signo era desafortunado para los nacidos en este día, es el único signo que relaciona a un personaje con la salud o la enfermedad [Sahagún 2002: 371; Viesca 1992: 221].

López Austin incluye al *nahualli* en el grupo de los hombres con personalidad sobrenatural. El *nahualli* encarna poderes sobrenaturales, entre ellos el más importante, el transformarse en otro ser [López Austin 1967: 95-97]. Es un dueño de conjuros secretos y su poder algunas veces era usado contra sus semejantes; en este caso era un *tlacatécolotl* (hombre-búho) [Sahagún 2002: 877]. "El *nahualli* propiamente se llama brujo que de noche espanta a los

hombres, y chupa a los niños. El que es curioso deste oficio bien se le entiende cualquier cosa de hechizos, y para usar dellos es agudo y astuto, aprovecha y no daña. El que es maléfico y postífero deste oficio hace daño a los cuerpos con los dichos hechizos, y saca de juicio y aoja. Es embaidor o encantador” [Sahagún 2002: 877; Ortiz de Montellano 1984: 168].

En la cita anterior se distingue que el *nahualli*, tiene dos funciones, ser beneficioso o perjudicial, esto indica que él poseía diferentes aptitudes en el desempeño de sus actividades curativas.

El *matlapouhqui* (el que cuenta a través de los antebrazos) es un adivino que utiliza la medición del antebrazo del paciente y su concordancia con su palmo para predecir la ventura. El procedimiento iniciaba cuando el *matlapouhqui* ponía tabaco con cal en la palma de su mano izquierda, lo desbarataba con el pulgar de la derecha y terminaba frotándose ambas palmas con el tabaco; enseguida invocaba al tabaco, al cielo y a la tierra, besaba sus pulgares y pedía a todos sus dedos que preguntaran el secreto que buscaba. Empezaba a medir con la palma de su mano derecha el antebrazo izquierdo del paciente, del codo a la mano, de la mano al codo, varias veces, para terminar con el resultado que diese la última unión de su mano con la del paciente. Una coincidencia de ambas manos indicaba una próxima muerte. Si la mano rebasaba un poco la del paciente, la muerte tardaría en llegar, pero si era mucho lo que sobraba de la mano del adivino, el tratamiento sería largo con posibilidad de recuperación [López Austin 1967: 103].

El *tlaolxiniani* (el que desbarata los granos de maíz) o *tlaolli quitepehua* (esparcir los granos de maíz). Extraía su información de la dispersión o el agrupamiento de los granos de maíz desparramados en el suelo, que señalaban la posibilidad de la vida. Garibay interpreta que los granos representan la vida del enfermo, una dispersión indica la disgregación de la vida [Ruíz de Alarcón, 1988: 41].

El *atlan teittaqui* (el que ve en el agua a la gente). El *Atlan tlachixqui* (el que mira las cosas en el agua), el procedimiento podía hacerse utilizando granos de maíz que debían ir al fondo de un recipiente de madera lleno de agua al que los granos eran arrojados después que el adivino los despuntara con sus dientes [López Austin 1967: 105-106].

Sin duda, la adivinación está íntimamente ligada a la medicina y es llevada a la práctica por verdaderos especialistas. La adivinación se deriva del conocimiento del libro de los destinos, el *tonalámatl* y es ejercida por el *tonalpouhqui* quien para los informantes de Sahagún, era uno de los prototipos del sabio: “poseedor de los libros, dueño de las pinturas, es descifrador del destino de la gente, es perseguidor del fundamento de las cosas.” [Sahagún 2002: 426-427].

Sobre la interpretación de los *temicámatl* (libros de los sueños) es un punto básico de los mundos de las deidades. Esto lo hacían los *tetemicnamictianime* (intérpretes de los sueños), también llamados *temiquiximatime* (conocedores de los sueños) La importancia de estos personajes es casi tan grande como la del *tonalpouhqui*. Los *temiquiximatime* interpretaban los sueños de los señores. [Ruíz de Alarcón 1975: 131-134; López Austin 1967: 107].

Entre los *titicih* que utilizaban la magia relacionada con el arte de curar se puede mencionar al *tetonalmacani*, *tetonaltiqui* o *tetonallaliqui* (el que da el *tonalli* a la gente), nombres todos ellos relacionados con el hecho de colocar el *tonalli* al paciente. El *tonalli* fuerza, superior del recién nacido, podía salir del cuerpo, y consecuentemente determinar la producción de enfermedades graves [López Austin 1967: 108; Viesca y Peña 1974: 271].

La relación evidente del médico con su deidad o sus deidades protectoras no se limita al uso de sus vestiduras. Se extiende a la posesión y el empleo de los instrumentos de trabajo, que le eran conferidos en custodia por el dios, quien podía retirárselos si no los usaba adecuadamente [Viesca 1984: 229]. El *ticitl* empleaba:

- La bolsa de medicinas para guardar sus hierbas
- Espinas de maguey
- Navajas de obsidiana
- Goteros
- Recipientes para aplicar enemas
- Plantas medicinales [Viesca 1984: 229].

En *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*, Martín de la Cruz menciona otros instrumentos utilizados por los *titici*. Este médico menciona las punciones con obsidiana, colmillos de serpiente o fragmentos afilados de hueso para tratar múltiples y diversas enfermedades que van de los padecimientos articulares, a los primeros síntomas de las crisis epilépticas, de las “bubas” a las torceduras de cuello [Cruz 1991: fol. 47r].

CONCLUSIONES

En la cultura náhuatl del Posclásico, se formaron ciertas clases de *titicih*, herederos de un oficio ellos conocían las técnicas para curar; asimismo, poseían gran sabiduría en las teorías médicas acerca de la enfermedad. De esta manera, ellos pertenecían a un grupo de artesanos calificados.

La proyección social del *ticitl* se caracteriza por su singularidad, ésta radica primordialmente en su actividad como benefactor del enfermo.

El análisis de las fuentes históricas permite conocer la actividad y habilidad del *ticitl* nahua, se puede apreciar la destreza del *ticitl* en la *ticiotl*, de este modo, representa una tradición; él vive en su propio *calpulli* una existencia de trabajo cotidiano, así, para el individuo del Posclásico nahua, el *ticitl* es el intermediario entre el hombre y lo trascendente.

En este contexto, el *ticitl* jugó un papel relevante en la sociedad nahua, él aplicó el conocimiento empírico y la práctica cosmogónica en el tratamiento médico, proporcionando salud al paciente, de este modo, la medicina tuvo un desarrollo paulatino en los procedimientos terapéuticos. Seguramente, las diversas especialidades médicas reflejan un avance en el arte de curar del *ticitl*.

La herbolaria fue uno de los principales elementos que se empleó en los procesos curativos. La utilidad de plantas medicinales en el Posclásico como el cacao, el *chilli*, el *metl*, entre muchas otras, hasta hoy día se siguen usando en la medicina tradicional moderna.

Los *titicih* emplearon todas las variedades y partes de las plantas para preparar los medicamentos mezclados con otros ingredientes, situación que demuestra gran sabiduría sobre la taxonomía y las cualidades internas y externas de los recursos agrícolas.

REFERENCIAS

Alvarado Tezozomoc, Fernando

1975 *Crónica Mexicayotl*. Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM. México: 3.

Clavijero, Francisco Javier

1991 *Historia Antigua de México*. Editorial Porrúa. México: 261-262.

Códice Borbónico

1974 <<http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borbonicus/>> Consultado 3 de mayo de 2016.

Códice Florentino

1980 Facsímil de la colección Palatina de la Biblioteca Laurenziana, vols. I, II y III, México.

Clavijero, Francisco Javier

1991 *Historia Antigua de México*. Editorial Porrúa. México: 261-262

Cruz, Martín de la

1991 *Libellus Medicinalibus Indorum Herbis. Manuscrito azteca de 1552* (traducción latina de Juan Badiano). Fondo de Cultura Económica/Instituto Mexicano del Seguro Social. México: 47-80.

Garza, Mercedes de la

2012 *Sueños y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas*. UNAM/Fondo de Cultura Económica. México: 43-113.

González Grandón, Ximena Andrea

2009 Ticiotl, una teoría curativa alimentaria náhuatl prehispánica, su epistemología e historia como herramientas de la biotecnología contemporánea. Tesis de Maestría, FFYL, UNAM, México, p. 63.

Huehuetlahtolli

1988 *Testimonios de la antigua palabra* (reproducción facsimilar. Estudio Introductorio de Miguel León-Portilla; versión de los textos nahuas de Librado Silva Galeana). Comisión Nacional Conmemorativa del v Centenario del Encuentro de Dos Mundos. México: 18.

León Barua, Raúl y Roberto Berendson Seminario

1996 Medicina teórica. Definición de la medicina y su relación con la biología. *Revista Med. Hered* (7): 1-3. <www.scielo.org.pe/pdf/rmh/v7n1/v7n1e1>. Consultado el 18 de octubre de 2015.

León-Portilla, Miguel

1993 *La filosofía náhuatl*. UNAM. México: 84-85.

López Austin, Alfredo

1967 Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. II. UNAM. México: 88-115.

1975 *Textos de medicina náhuatl*. UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas. México: 7-43.

1989 *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, serie de Cultura náhuatl, Monografía 15, Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM, México, pp. 65-67. <<https://introhistoria13.files.wordpress.com/2012/10/lc3b3pez-austin-hombre-dios-l.pdf>>. Consultado el 2 de mayo de 2016.

Matos Moctezuma, Eduardo

2005 Testimonios de las enfermedades en el México Antiguo. *Revista Arqueología Mexicana*, julio/agosto 2005: 28-31.

Molina, Alonso

1970 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Editorial Porrúa. México: 162.

Ortiz de Montellano, Bernard

1984 Los principios rectores de la medicina entre los mexicas. Etiología, diagnóstico y pronóstico, en *Historia general de la medicina en México*, Alfredo López Austin y Carlos Viesca Treviño (coords.), vol. I. UNAM/ Academia Nacional de Medicina. México: 159-187.

1990 *Aztec Medicine, Health, and Nutrition*. Rutgers University. Estados Unidos.

2003 *Medicina, salud y nutrición aztecas*. Siglo Veintiuno Editores. México.

2005 Medicina y salud en Mesoamérica. *Revista Arqueología Mexicana*.

Ruiz de Alarcón, Hernando

1975 Conjuros médicos, en *Textos de medicina náhuatl*, López Austin. UNAM. México: 131-134.

1988 *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España* (colección Cien de México). México: 236.

Sahagún, Bernardino

2002 *Historia General de las cosas de la Nueva España* (colección Cien de México). México: 913-960.

Simeón, Rémi

1999 *Diccionario de la Lengua Náhuatl o Mexicana*. Siglo Veintiuno Editores. México: 782.

Viesca Treviño, Carlos

1984 El médico mexica, en *Historia General de la Medicina en México*, Alfredo López Austin y Carlos Viesca Treviño (coords.), vol. I. UNAM-Academia Nacional de Medicina. México: 217-230.

1992 *Medicina prehispánica de México: El conocimiento médico de los nahuas*. Panorama Editorial. México: 235.

1997 *Ticlotl I: Conceptos médicos de los antiguos mexicanos*. UNAM-Facultad de Medicina. México: 184.

Wimer, Alexis

Dictionnaire de la langue nahuatl classique. <www./sites.estvideo.net/malinal/nahuatl>. Consultado el 8 de octubre de 2015.

Recepción: 18 de septiembre de 2014.

Aprobación: 1 de octubre de 2015.

Una nueva propuesta de orientación y cartografía para El Mapa de Cuauhtinchan II

Tim Tucker*

Mesoamerican Research Foundation

RESUMEN: *El Mapa de Cuauhtinchan II es un documento histórico cartográfico que proyecta una percepción ordenada y coherente del territorio que evoca, su estructura narrativa revela matices y convenciones adscritas a la cosmovisión mesoamericana. Por ello planteamos la hipótesis que esta pictografía posee un eje de orientación espacial relativo, de índole prehispánico, asociado a la "familia de orientaciones de los 17°". Con base en prospección y a un análisis sistemático de sus topónimos, proponemos que la región representada en su esquina superior izquierda no corresponde al área que actualmente ocupa la Ciudad de México, sino al valle de Teotihuacán.*

PALABRAS CLAVE: *El Mapa de Cuauhtinchan II, geografía histórica, cosmovisión, Teotihuacán, La Malinche, Pico de Orizaba.*

A new proposal of orientation and cartography for The Map of Cuauhtinchan II

ABSTRACT: *The Map of Cuauhtinchan II is a historic cartographic document that projects an ordered and coherent perception of the territory it evokes; its narrative structure reveals nuances and details ascribed to the Mesoamerican world vision. For this reason, we put forward the hypothesis that this pictograph has an axis of relative spatial orientation, of a Pre-Hispanic nature, associated with the "family of orientations of the 17°." By way of prospection, and a systematic analysis of its toponyms, we propose that the region represented in the top left-hand corner does not correspond to the area currently occupied by Mexico City, but rather that of the Valley of Teotihuacán.*

KEYWORDS: *Map of Cuauhtinchan II, Historic geography, World vision, Teotihuacán, La Malinche, Pico de Orizaba Volcano.*

* mc2map@prodigy.net.mx

INTRODUCCIÓN

El Mapa de Cuauhtinchan II (mc2) es un documento que según Luis Reyes García [1988:3] fue encontrado a finales del siglo xix y es parte de un conjunto de cinco documentos de carácter “histórico cartográfico producidos en Cuauhtinchan (Puebla, México) en el siglo xvi”. Keiko Yoneda [2005:19] sostiene que este conjunto de documentos podrían estar sustentados en fuentes “originales” producidas antes de la llegada de los españoles; infiere que sus autores serían los descendientes de los chichimecas que habían migrado de Chicomoztoc a Cholula, y se establecieron en la zona registrada en los mapas de Cuauhtinchan.

De acuerdo con diversas investigaciones realizadas [Bittman Simons 1968; Reyes 1976, 1988; Yoneda 1981, 1991, 2005; Carrasco y Sessions *et al.*, 2010], el mc2 es un registro de la historia de la región con espacios temporales y geográficos bien definidos. Siguiendo a Reyes [1988:4], así como las investigaciones de Ruiz Medrano, la historia de Cuauhtinchan puede rastrearse desde el siglo xii d. C., a partir de éste y otros documentos como la *Historia Tolteca-Chichimeca*, encontrados en Cuauhtinchan como en diversos repositorios. El mc2 es un documento del cual se han obtenido datos acerca de la historia de la región mencionada, los peregrinajes de los grupos humanos que allí se asentaron y sus actividades, tanto seculares como rituales [Ruiz Medrano 2010].

Sin embargo, en el presente estudio no se aborda este documento desde el aspecto histórico, sino desde su cualidad cartográfica, partiendo del análisis de los referentes geográficos expresados en el mc2, los cuales pueden localizarse actualmente en esta región del Altiplano. Se considera que este documento no sólo es una representación pictórica-simbólica, sino que es un plano que puede proporcionar orientación espacial bien definida del terreno descrito. Así que estudiar el mc2 desde una perspectiva topográfica-geográfica permite resaltar la importancia y utilidad práctica que el mapa tuvo, como hipótesis planteamos que esta pictografía responde a un eje de orientación espacial relativo, propio de la cosmovisión mesoamericana, conocido en el medio de la arquitectura y la astronomía prehispánica como la “familia de orientaciones de los 17o” [Aveni y Gibbs 1976: 510; Sprajc 2001: 107-120]. Además, proponemos que la región representada en su parte superior izquierda no corresponde al área que hoy ocupa la Ciudad de México, sino al valle de Teotihuacán.

Aunque es un mapa datado en el siglo xvi (*ca.* 1542), su conformación contiene elementos que remiten claramente a una cartografía prehispánica. De acuerdo con León Portilla [2005:192], los mapas coloniales “conservaron

algunas de las características que tenían de la manufactura prehispánica, hay que añadir que ciertos rasgos y elementos indígenas en el diseño de los mapas y planos topográficos llegaron a introducirse en cartas concebidas al modo europeo, aunque verosíblemente con participación de *tlahcuilos*". Las imágenes y la disposición de elementos en el mc2 son correspondientes a una tradición prehispánica como el glifo del agua y monte que denota un *altepetl*,¹ las huellas de pies para señalar los caminos, los glifos toponímicos, el trazo de las corrientes de agua, los personajes sentados en los *icpalli* o *petlatl*, sin mencionar la percepción del espacio² que, en este caso, se caracteriza por el registro de la "historia de un *espacio humanizado*" [2005:191].³

No obstante su evidente tradición prehispánica, se debe resaltar que el mc2 también tiene coincidencias con el uso occidental de los mapas como la demarcación de territorios y su ubicación espacial, esto es, el aspecto pragmático del documento. En efecto, el mc2 expresa una relación entre los referentes temporales y simbólicos plasmados en los glifos y al mismo tiempo revela su función como instrumento de orientación espacial. Es importante señalar que si bien la tradición pictórica del mapa refleja una concepción del mundo particular no es sino como afirma Montes de Oca, *et al.* [2003:12]: "La parte del desarrollo técnico para representar el paisaje geográfico".

ORIENTACIÓN DEL MAPA

La disertación de la orientación del mapa no sólo obedece a una necesidad argumentativa sino epistemológica. Es el caso del mc2, al que tácitamente se le ha adjudicado una orientación norte-sur. Se sabe que no fue sino hasta la invención de la brújula que el norte comenzó a ser un punto estandarizado en la orientación geográfica, por lo tanto, en diferentes culturas los mapas tuvieron distintos referentes de ubicación, por ejemplo, algunos dependían de las figuras de poder, de las estrellas o de marcadores geográficos como relieves, ríos o depresiones. El mc2, siendo un plano elaborado poco tiempo después de la llegada de los españoles, parece producido con este último criterio, pues no es un mapa creado a escala sino

¹ Se traduce literalmente del náhuatl como "montaña de agua", pero se refiere a un asentamiento poblacional de importancia como puede ser una ciudad.

² Llama la atención la escasez de referentes españoles en este documento, pues sólo se pueden encontrar algunas palabras escritas en castellano, así como algunos árboles representados al estilo europeo.

³ Subrayado nuestro.

a partir de marcadores encontrados en el terreno: cordilleras, montañas, cuevas, montes, ríos, etc., además de elementos generados por la actividad humana, como la pirámide de Cholula. En ese sentido, tomando como base el mapa y observando los elementos registrados en éste, se deduce que el mc2 incorpora una metodología distinta a la occidental para describir un territorio.

El mc2 es un documento que consta de un ensamble de asociaciones pictóricas entre objetos y lugares. Por ejemplo, para identificar la esquina noreste del mc2 fue necesario catalogar todos los glifos locativo e identificar sus ubicaciones, el cartógrafo Gerald Eberwein explica este proceso interpretativo:

El método para resolver el mc2 es el mismo que si armas un rompecabezas: las piezas separadas no tienen sentido hasta que las partes adyacentes son unidas. Como en un rompecabezas, por sí misma cada pieza no significa mucho y unas cuantas sólo dan algunas pistas. La imagen entera no es del todo clara hasta que no están todas las piezas en su sitio.⁴

Debido a que el mc2 representa con gran detalle el valle de Puebla-Tlaxcala y en el documento se enfatiza la conmemoración de un ritual consagrado a la deidad protectora de los tolteca-chichimeca en un recinto situado en la Matlalcueye, planteamos como hipótesis que para aquellos hombres fue relevante un eje de orientación espacial que tomó como referentes los volcanes Pico de Orizaba (Poyauhtecatlo o Citlaltepētl) y La Malinche (Matlalcueye), sobre los que se proyectaba una alineación relativa que fue significativa para guardar fechas calendáricas sacras adscritas a una tradición mesoamericana de larga duración histórica, reconocida en el ámbito de la astronomía prehispánica como la *familia de azimuths* de los 17° [Iwaniszewski 1994: 162, 166; Sprajc 2001: 332, 333]. Su configuración responde a una visión ordenada del cosmos con base en los rumbos calendáricos.

Un observador apostado en el adoratorio prehispánico de la cima del Monte Tláloc se sorprenderá al ver cómo los volcanes La Malinche, en primer plano, y el Pico de Orizaba, al fondo, aparecen alineados con el sol al amanecer del día 12 de febrero [Iwaniszewski 1994: 167; Morante 1997: 123]. Esto resulta de una casualidad orográfica y astronómica natural que fue aprovechada ritualmente en la antigüedad y consideramos que este eje de orientación espacial también fue utilizado en el diseño del mc2.

⁴ Comunicación personal.



Propuesta de orientación del *Mapa de Cuauhtinchan II*

En un registro de campo realizado por quien suscribe y Gerald Eberwein se usaron los referentes geográficos presentes en el mapa, y se contrastaron con un registro en GPS,⁵ a partir de este registro proponemos que el mapa mantiene un eje de orientación que va de 106° z a 108° z al este; o de 286° a 288° al oeste. Es notable que esta orientación corresponde a lo que en la literatura especializada en arqueoastronomía mesoamericana se define como la “familia de orientaciones de los 17° ” [Aveni 1991: 269].

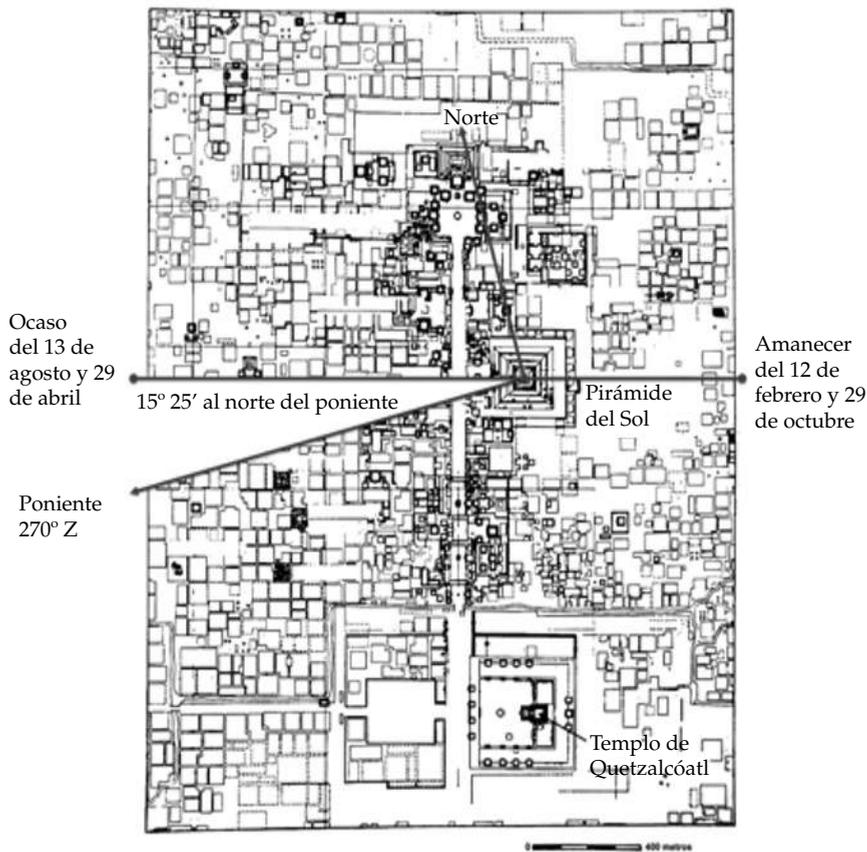
La *familia de orientaciones de los 17°* toca al rumbo 17° al norte del poniente, que resumiéndolo en notación acimutal corresponde a 287° z, criterio de anotación simplificado que mantenemos para esta entrega.⁶ El término “familia” se ha utilizado con frecuencia para la orientación de la traza urbana de Teotihuacán y otras ciudades mesoamericanas de la antigüedad⁷ [Dow 1967: 326, 327; Aveni 1991: 253, 269]. Destaca el caso de la orientación de la Pirámide del Sol de Teotihuacán que registra como significativas las fechas 12 de febrero, 30 de abril, 13 de agosto y 30 de octubre +/- 1 día [Sprajc 2000: 404- 412; 2001: 110-111; Iwaniszewski 2014: 731-733].

Los lugares que nos ocupan en el mc2 contemplan horizontes muy variados con alternancias en sus elevaciones significativas, así que al atender la orientación astronómica de la puesta del sol para el 29 de abril y el 13 de agosto encontraremos acimuts que bien pueden ir de 283° z a 286° z, y para el amanecer de los días 29 de octubre y 12 de febrero de 105° z a 108° z. En ese entendido, la orientación del mc2 parecería encajar dentro de un profundo simbolismo que parte de un precepto mesoamericano de alineación con relevancia ritual y calendárica.

⁵ GPS (*Global Positioning System*), este sistema permite determinar en tiempo real la ubicación exacta de cada sitio a partir de un *método de posicionamiento absoluto*. Con este método se obtienen resultados que van de tres a 15 metros de error dependiendo de las alteraciones en la señal y la presencia de obstrucciones en el lugar. Los datos pueden emplearse para la captura de inventarios en proyectos a escalas de 1:50 000 a 1:10 000 o menores con la plena confianza de que las cosas están en el lugar que les correspondía en la cartografía vectorial.

⁶ El poniente como punto cardinal corresponde en notación sexagesimal a 270° , de tal suerte que al sumar 17° al poniente resulta en 287° .

⁷ Franz Tichy [1974, 1978] registró en el Altiplano Central de México orientaciones axiales cercanas a los 17° en campos, aldeas y ciudades posteriores al contacto con los europeos, por lo cual postuló la importancia que este eje de orientación direccional debió tener en la antigüedad y se preservó en la memoria colectiva. Por su parte, Alfred Siemens [1983] también encontró patrones de 17° en surcos de campos de cultivo en Veracruz.



Plano de Teotihuacán donde se muestran las posiciones de sus estructuras principales y las orientaciones para el planteamiento reticular de la urbe.

Estas fechas permiten dividir el año en dos intervalos significativos: uno de 260 días y otro de 105 días. El ciclo de 30 de abril al 13 de agosto es de 260 días, similar a la duración del calendario ritual usado en toda Mesoamérica conocido como *tonalpohualli* por los nahuas o *tzolkin* por los mayas. Con referencia al intervalo de 105 días, resulta del ciclo entre las fechas del 30 de abril al 13 agosto, este periodo tiene como momento intermedio el solsticio de verano el 21 de junio, resultando dos segmentos: uno de 52 y otro de 53 días. El valor de 52 nos remite a la rueda calendárica de 52 años denominada por los mexicas *xiuhmolpilli* o atadura de los años, que coincidía

en su inicio con el calendario ritual de 260 días con el año de 365 días [Sprajc 2001: 107-111].

Contrapuesto al rumbo de 287° z para el ocaso, el amanecer apunta a 107° z con las fechas 30 de octubre y 12 de febrero. De nuevo es la *familia 17°*, pues resulta de 17° al sur del oriente. Es interesante que el mecanismo de cuenta calendárica 260/105 del ocaso funciona de manera similar al del amanecer, pues del 12 de febrero al 30 de octubre contamos 260 días, y del 30 de octubre al 12 de febrero 105 días. Pero de manera inversa, por tratarse del amanecer, toca al solsticio de invierno dividir por la mitad al intervalo de 105 días entre el 30 de octubre y el 12 de febrero. El 12 de febrero es una fecha por demás importante, pues los mexicas, herederos de la calendárica ancestral, asignaban como inicio del año el 12 de febrero⁸ [véase Sahagún 1985: 77].

EL CAMINO CEREMONIAL

Al emprender la tarea de analizar el mc2 como un documento cartográfico, fue necesario establecer los límites geográficos, para lo cual se decidió tomar como referentes los elementos topográficos del propio mapa. A partir de lo expuesto anteriormente, consideramos relevante comenzar la explicación con la ruta que parte del extremo noreste, tomando como primer marcador el Pico de Orizaba (5 700 msnm), para dirigirse hacia el oeste, pues precisamente ése es el camino que sigue la orientación del mapa, por lo tanto, de ésta dependerá el sitio a donde se llegue. Para explicar dicha ruta cabe señalar que los puntos de referencia que han servido como guía en el mapa son representaciones tanto de elementos naturales como de elementos cuya efigie se muestra a través de topónimos.

Respecto de éstos, Montes de Oca [2003:62-63] apuntó, en relación con otros documentos similares, que:

Los elementos base de los topónimos son 1) el cerro con sus variantes y 2) elementos nominales denominados determinativos. Esta es la composición idónea del topónimo, pero no siempre designa los nombres de los poblados, sino también de cerros, e incluso el elemento nominal es el único presente para nombrar cuerpos de agua y poblados [...] También encontramos otro grupo de topónimos cuya interpretación es de mayor complejidad pues, si bien es cierto que

⁸ En cuestiones del análisis e interpretaciones del calendario prehispánico, así como la edición realizada en este artículo, hago un agradecimiento especial al doctor Ismael Arturo Montero García.

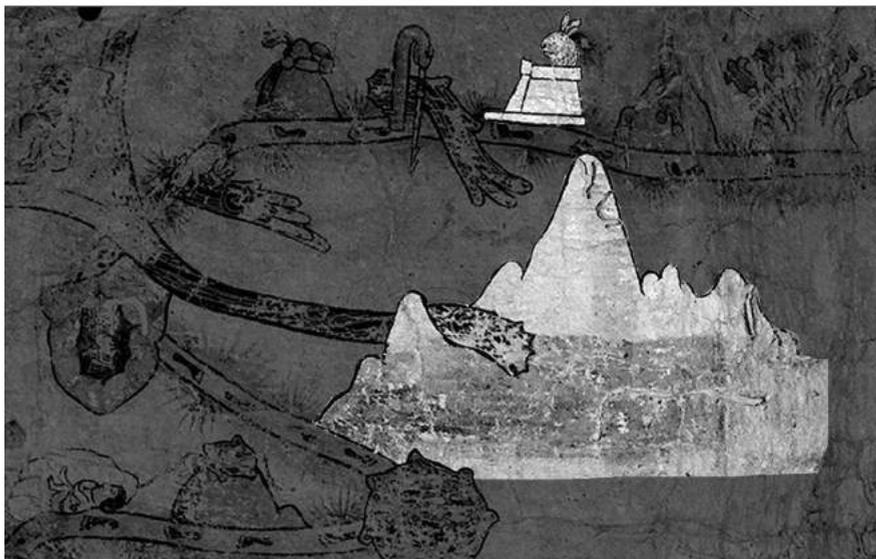
están compuestos de los elementos básicos, no necesariamente denominan poblados o serranías, la glosa así lo indica, y en otros casos queda la incertidumbre, ya que no está explícito si son pueblos o accidentes geográficos [...] Según L. Manrique, en estos documentos existen representaciones icónicas de conformaciones geográficas que seguramente guardan sus propias convenciones y reglas [...] En este sentido, el representar de forma aislada al cerro sin ningún otro elemento probablemente tiene la función de hacer referencia a la orografía del sitio y no nombrar a un poblado o cerro.

En este tenor, se debe entender que aunque el glifo mostrado en el mapa tenga una interpretación lingüística en relación con el símbolo que expresa, no necesariamente se refiere a una población, sino que puede aludir a algún marcador topográfico.

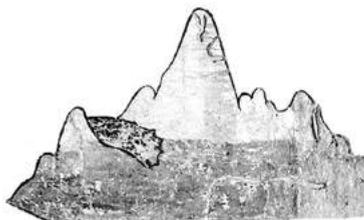
Desde el Poyauhtecatl

Para iniciar el recorrido del derrotero, se observa que en la falda oriente del Pico de Orizaba se encuentra el sitio prehispánico de Huatusco (*Cuauhtochco*). Respecto a este sitio, Yoneda [2005: 242] explica lo siguiente:

Cuauhtochco (cuauh: de monte, silvestre + tochtli: conejo + co: sufijo locativo). Tochtli(conejo) + teopan (templo). Un basamento blanco de perfil sobre el cual se encuentra la cabeza de un conejo de piel color café. En la parte posterior del conejo se encuentran las manchas negras [...]. En el Códice Mendoza aparece registrado el glifo toponímico Cuauhtochco (Huatusco) que se compone de un árbol (cuauhtli) que crece en las espaldas de un conejo (tochtli) o de un conejo de monte cuauhtochtli, que componen en conjunto los valores fonéticos de: cuauitl + tochtli o cuauhtochtli + co (sufijo locativo) [...]. De acuerdo con esta información se considera que el glifo [...] representa un cuauhtochtli; combinado con una estructura piramidal que representa: o una ciudad fortificada de forma escueta o una de las estructuras que se conservaba(n) en el lugar.



Cuauihtochco

Códice Mendoza
f.48r

Pico de Orizaba

Consideramos que el Pico de Orizaba funge como un referente geográfico que guía la orientación del MC2. Arriba se aprecia el glifo toponímico de *Cuauihtochco*, nuestro punto de partida del recorrido.

La falda norte del Pico de Orizaba

En el límite noreste del MC2 se puede encontrar un circuito ritual⁹ o camino ceremonial que se extiende a lo largo del flanco este del Pico de Orizaba. Se partió de este lado moviéndonos desde la falda norte del volcán, siguiendo

⁹ El camino ritual está marcado por líneas paralelas que forman una banda, la cual tiene huellas humanas a todo lo largo. Este camino ritual o de peregrinaje tiene asociaciones genealógicas, astronómicas y calendáricas que, desde una cosmología mesoamericana,

los elementos geográficos que aparecen en el MC2, con una orientación oeste-noroeste. Es interesante notar que en esta esquina norte del mapa están marcados los sistemas hidrológicos que desembocan en los ríos Quetzalapa y Salitrero, así como también se encuentran dos personajes sentados, en apariencia toman un baño. Coincidentemente, cerca de donde estos dos ríos se unen existen aguas termales que por tradición se han usado para bañarse y donde hay ruinas de instalaciones de baños termales.

Cerro Calocan

Otro punto de referencia claro en este extremo del mapa es un cerro redondeado con una cueva de uso ritual en cuya entrada está ilustrado un personaje.¹⁰ Proponemos que es una formación sedimentaria de tierra caliza ($\phi 19^{\circ}11'41.8'' \lambda -97^{\circ}25'24.7''$), ubicada en Tepetitlan.

El primer paso para localizar este sitio en la geografía actual consistió en la ubicación de los topónimos inmediatos en el MC2, con base en los que ya habían sido interpretados por B. Bittmann Simons [1968], L. Reyes [1988], y K. Yoneda [1981, 1991]. Asimismo, otra parte fundamental del trabajo fue realizar reconocimientos de campo para identificar los elementos geográficos correspondientes a tales topónimos por medio de la observación del entorno geográfico, de los análisis cartográficos, fotografía aérea, y de entrevistas a personas de la tradición nahua. Al respecto, Eberwein ha reportado lo siguiente:

Nuestra búsqueda para establecer el punto exacto del sitio se basó en la ubicación previa de otros sitios, o al menos la suposición de que se encontraban cerca. La laguna de Aljojuca fue uno de dichos sitios. Se debe decir que sabíamos que el sitio debía encontrarse en la parte superior del MC2, en el área que se estaba cubriendo.

Así, previo a la búsqueda en el terreno, lo hicimos en un mapa moderno, basándonos en las imágenes y caminos trazados en el MC2, y éstos se correlacionaron con la configuración de la ruta y el río que pudiesen ser una

registran el transcurrir del tiempo y particularmente dimensiones espaciales de una geografía sagrada.

¹⁰ "El topónimo se compone de una cueva, originalmente pintada de café y azul. Adentro de la cueva se ve un personaje masculino con una pluma blanco y negro en la cabeza, vestido de color café". [topónimo G15, Yoneda 2005: 236]. Nótese que aunque Yoneda ha descrito este glifo en varios trabajos [1981 y 1991] no le ha asignado un nombre o ubicación relativa.

coincidencia potencial. Este trabajo sobre el mapa moderno consistió en la examinación de un mapa topográfico del INEGI donde se localizó Guadalupe Victoria (E14B35), Xico (E14B36) y San Salvador El Seco (E14B45).¹¹

El camino ceremonial del mc2 cruza la actual carretera 140; siguiendo este derrotero hasta el final se encuentra la iglesia de la hacienda Tepetitlan (también se muestra como BM 574 en el mapa topográfico), la cual está en la base del Cerro Calocan que, visto desde esta posición, coincide con la montaña y la cueva que aparece en el mc2.

Por la cara este del Cerro Calocan se observa una cueva de considerable tamaño, además de otras cuevas más pequeñas. Adyacente a la base hay un complejo de ruinas ($\phi 19^{\circ}11'41.8'' \lambda -97^{\circ}252'4.7''$) desde donde el camino se dirige hacia el este y cruza el río Quetzalpa. Al localizar físicamente sitios bien definidos (Citlaltépetl, Cerro Calocan, Tepetitlan, Huatusco, los ríos Quetzalapa y Salitrero) se estableció uno de los extremos del mapa, además de tener un punto de partida concreto.

Lagunas de Aljojuca y Tecuitlapa

Las lagunas encontradas al seguir este camino son la de Tecuitlapa y la de Aljojuca, con nomenclatura G13 y G14 respectivamente [véase Yoneda 2005: 228, 236]. Se considera que estos topónimos designan con exactitud algunos de los *axalapascos*¹² o pequeños conos volcánicos con lagunas interiores que abundan por toda la porción occidental del Pico de Orizaba. En cuanto a los glifos toponímicos es evidente que el dibujante del mapa diferenció claramente entre el *axalapasco* en forma de cerro con la laguna interior (Tecuitlapa), y el *axalapasco* que no presenta elevación (Aljojuca), es decir, que el cráter volcánico y la laguna están al nivel o por debajo del suelo [Medina Jaén y Tucker 2008: 3].

Keiko Yoneda, en su libro *Mapa de Cuauhtinchan no. 2* [2005], ha identificado estas lagunas a la inversa. Sin embargo, gracias al trabajo realizado *in situ* se ha comprobado que el glifo G14 representa la laguna de Aljojuca, así como por la descripción del glifo hecha por Yoneda, la cual no se contrapone con lo encontrado: "El topónimo se compone de un cerro verde que tiene en su cima el glifo de agua con tres o cuatro protuberancias que simbolizan las olas. El agua parece representar un manantial o un lago sobre el cerro" [Yoneda 2005: 236]. La interpretación de Yoneda se basa más que en la forma del glifo en la explicación del nombre, el cual en realidad se refiere

¹¹ Comunicación personal, 2010.

¹² *Axalapasco*: *apaxtle* o cajete arenoso con agua, según la indonimia nahua.

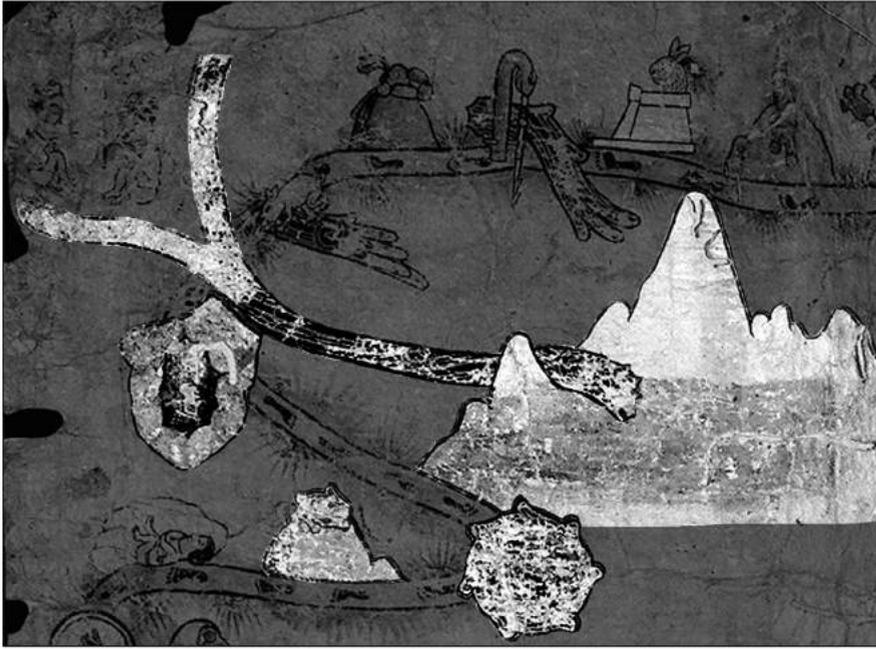
a una combinación de color más agua: *Alxoxouhcan* (*atl xoxoctic;i.e.agua + verde azulado*).

La laguna de Tecuitlapa es un *axalapasco* con elevación de 60 metros sobre el nivel del valle con una laguna interna. Si se observa un mapa de la región, en efecto, se podrá hallar que, como lo establece Yoneda [2005: 236], “esta laguna se encuentra al este del poblado de San Salvador El Seco [...]”, pero más al norte de donde se ubica en el mc2. Es otra depresión en forma de cuenco formada por el colapso de una cima volcánica, es una caldera llena de agua. Sin embargo, una subsecuente erupción menor formó un cono irregular de cenizas dentro de esa caldera, que en la actualidad es una isla. La forma del cráter, el flanco direccional hacia el cual está ilustrado, el camino que pasa por el lado oeste del cráter, el contexto topográfico respecto al cerro Calocan y la laguna de Aljojuca, su posición relativa al Pico de Orizaba, y su acceso a sitios relacionados con el camino ceremonial son características que se encuentran en el mc2 y pueden compararse con mapas topográficos; además se confirma con una inspección *in situ*.

Al observar los rasgos geográficos y topónimos inmediatos al Pico de Orizaba, la lectura del mapa en esta sección puede interpretarse de la siguiente manera: después de Huatusco (c26), el camino que delimita el territorio de los chichimecas de Cuauhtinchan (simbolizada por la franja con huellas de pies descalzos) se dirige hacia el norte, a Quimichtlan (c23), dobla hacia el oeste, cruza el río Quetzalapa que baja del volcán y después va por el sur, llega al cerro Calocan, que tiene una cueva con el personaje de perfil antes descrito (c15). En este topónimo el camino no pasa frente al cerro, sino que se dirige a la cueva y continúa por la parte posterior, da la impresión de que la ruta entró a la cueva y salió por un extremo opuesto. Desde este punto la ruta continúa hacia el sudoeste hasta llegar a la laguna de Aljojuca (c14), de ahí dobla otra vez hacia el norte hasta el cerro Tecuitlapa (c13), en cuya cima hay otra laguna [Yoneda 2005: 236-241].

El volcán Jalapasquillo

La otra formación que encontramos siguiendo el camino ceremonial, yendo hacia el norte y girando hacia el oeste, es el volcán Jalapasquillo. Esta formación geológica no tiene la belleza y tamaño de las dos anteriores lagunas descritas, por el contrario, es una depresión pantanosa plagada de insectos.



Río
Quetzalapa



Pico de Orizaba



Cerro
Calocan



Laguna de Tecuitlapa



Laguna de Aljojuca

Consideramos que el Pico de Orizaba funge como un referente geográfico que guía la orientación del MC2.

Cerro Tecajete

Siguiendo el camino hacia el oeste encontramos el Cerro Tecajete. Keiko Yoneda [2005: 233] identifica este topónimo como Nappatecutli o Cofre de Perote.

En la lista de atributos del Dios Nappatecutli no está incluido el Dios Tláloc, cuyo rostro forma parte del topónimo Nappatecutli del mc2 (G10). Sin embargo, este rasgo del topónimo aparece referido por Sahagún [1989: 48] en los siguientes términos: “Este dios Nappatecutli era el dios de los que hacen las esteras de juncias, y es uno de los que llaman tloques [...] tenían que este dios producía también las lluvias”.

Sin embargo, no compartimos la idea de que se trate del Cofre de Perote, pues éste se encuentra muy al norte; asimismo, si se observa el Cerro Tecajete, con una orientación hacia el oeste, al parecer tuvo terrazas como un *tlalocan*, aunque la erosión de siglos dificulta su reconocimiento. Existen evidencias de nacimientos de agua dulce de los manantiales que salieron de las fracturas del cráter, es decir, este cerro producía norias, manantiales y acequias con depósitos secundarios de almacenamiento. Las aguas fueron conducidas por canales a los campos agrícolas pues, aparentemente, en el pasado el cerro fue perforado para tener una fuente de irrigación a partir del cráter que estaba lleno de agua, sin mencionar que muy cerca está una pequeña escultura de Tláloc.¹³ También en la base del cerro hayamos un sitio arqueológico de tamaño considerable, con plataformas, montículos, zonas de uso doméstico y agrícola.¹⁴

Cerro de las orejas

El siguiente glifo es un cerro del que sobresalen dos orejas humanas. Este sitio es sumamente interesante, pues el cerro tiene una acústica muy particular que permite escuchar claramente los sonidos emitidos a una gran distancia.

¹³ Howard McCord [1975] en “Listening to Maps”, escribe: “No hay forma de parodiar un mapa. Un mapa siempre te dice dónde estás, y si no estás ahí, entonces estás perdido. Todo se reduce al significado. Un mapa puede mentir, pero nunca bromear”.

¹⁴ mc2 consiste en una cartografía histórica y parte de su interpretación, tiene relación con la geología: tipos de roca sedimentaria o ígnea y formaciones de piedra como lomas, cerros, barrancas, peñascos, montañas y picos.

El camino trazado en el mapa prosigue por Zacatepec, dirigiéndose hacia el noroeste, hasta la Laguna de Totolcingo, que arriba al área oriental.



Volcán
Jalapasquillo



Cerro del Tecajete



Cerro de las orejas

Detalle de los atributos de los glifos toponímicos del volcán Jalapasquillo, cerro Tecajete y cerro de las Orejas; debajo de éstos también se observa de cerca el camino ceremonial.

Laguna Totolcingo

Esta laguna se localiza al noreste del volcán Malinche, y está representada en la misma ubicación en el mc2 a manera de rasgo ovoide de color azul, con un camino que lo atraviesa por su parte media, en Yoneda [1991] es el topónimo 168, y en Yoneda [2005: 227] se trata de los topónimos g2 y g3.

Las investigaciones de campo nos permitieron corroborar que, efectivamente, se trata de la Laguna de Totolcingo, ubicada a una altitud de 2359 msnm, cuyas coordenadas son $\phi 19^{\circ}16'60''$ y $\lambda 97^{\circ}37'00''$. Es un pequeño cuerpo de agua salobre, la superficie de la Laguna de Totolcingo se contrae

en la temporada seca, y deja al descubierto un lecho compuesto por sal de tequesquite.¹⁵

El siguiente glifo identificado por Yoneda [2005: 226] como Atzontli o Atzompan (G1), representa un sitio donde encontramos un nacimiento de agua. De acuerdo con Yoneda:

Se identifica el glifo como Atzompan. H. Martínez [1994: 79] describe los llanos de Atzompan en la época colonial temprana en los siguientes términos: “Los llanos conocidos como Valle de Atzompan [...] recibe el nombre del manantial que nace en (el) actual municipio de San José Chiapa, al sur del pueblo de Cuapiaxtla [...]”.

El Ojo de Agua

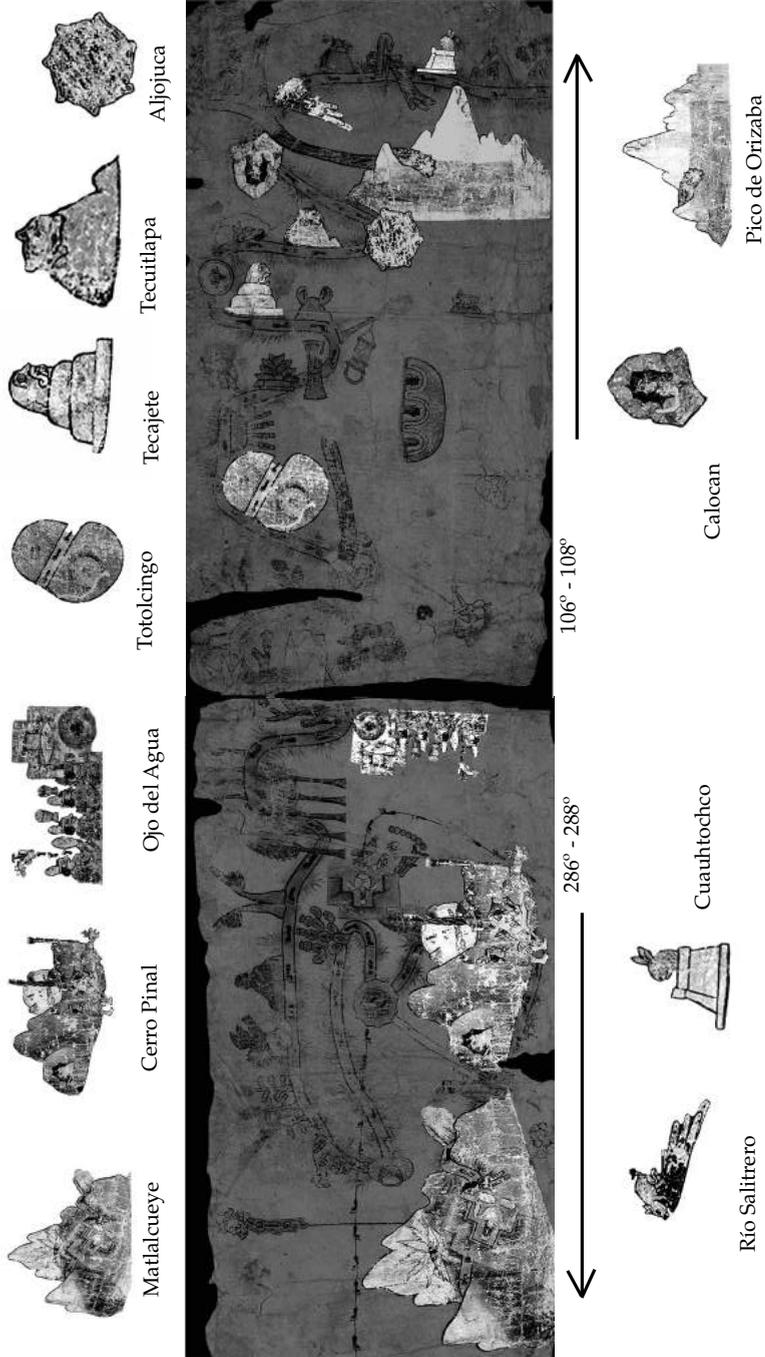
A partir de Atzompa y arribando al oeste se halla una zona con distintos microclimas, donde se puede encontrar una flora diferenciada como magueyes y yucas.¹⁶ En este lugar se asienta una hacienda grande productora de leche, junto a la cual existe un manantial de aguas cristalinas que se utiliza como balneario. Este flujo de aguas se llama Ojo de Agua.

Dentro de los límites norte del mc2 se puede ver que el camino trazado sigue hacia el noroeste, pasa por el río Altzayanca y la zona Cuexcontli, atraviesa el pueblo de Cuapiaxtla y se aproxima a Huamantla por la barranca Zoltepec, cercana al cerro del mismo nombre. Del cerro Zoltepec el camino lleva al cerro de Las Hoyas, caracterizado por siete cráteres pequeños. Es importante señalar que tanto por lo encontrado en el sitio (arena en gran cantidad) como por lo que se ve en la imagen y lo descrito por Yoneda [2005: 192], prácticamente no hay duda acerca de la ubicación geográfica de este cerro. El topónimo del cerro de Las Hoyas es un recipiente, tal vez de barro, con puntos negros, los cuales en otros documentos representan arena. Posteriormente, el camino cruza Ixtenco y entra a un sitio arqueológico en Nopalucan, representado por una cueva modificada. De ahí llega al jagüey de Andrea próximo a los cerros de Zitlaltepec.¹⁷

¹⁵ El *tequesquite*, *tequexquite* o *tequixquiltl*, del náhuatl *tetl*, piedra; *quixquiltl*, brotante, “Piedra que sale por sí sola, efluorescente”, es una sal mineral natural utilizada en México desde tiempos prehispánicos principalmente como sazónador de alimentos. <<http://es.wikipedia.org/wiki/Tequesquite>>. Consultado el 14 de febrero de 2014.

¹⁶ De acuerdo con algunos estudiosos, las plantas ilustradas en el mc2 pueden servir como “identificación étnica e ideológica por su lugar de origen” [Bye y Linares 2010].

¹⁷ En relación con los primeros trabajos sobre el mc2 se debe destacar los estudios pioneros de Bittman Simons [1968], principalmente en cuanto a geografía sagrada y cartografía histórica.



Por los glifos locativos del mc2 se observa el Pico de Orizaba, el pueblo de Cuauhtochco, el río Salitrero, el cerro Calocan, las lagunas de Aljojuca y Tecuitlapa, el cerro Tecajete, la laguna de Totolcingo, el Ojo del Agua, el cerro Pinal y la Matlalcueye.

La Malinche en su falda noroeste hacia el cerrito de Atlihuetzia

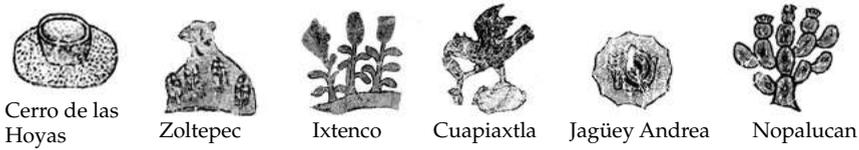
Si se observa el mc2 en este punto, se aprecia que desde el jagüey Andrea sale un camino marcado por huellas humanas,¹⁸ el cual se dirige desde el jagüey en dirección oeste, pasa por la falda noroeste de La Malinche entre el cerro de Zoltepec y el de Las Hoyas, continúa en el mismo sentido hasta el área donde se encuentra la unión de dos ríos: Zahuapan y Amomoloc, que descienden hacia el sur y se unen con el Atoyac.

Arriba de la confluencia de los ríos mencionados hay un cerro de piedra caliza donde se encuentra un monasterio abandonado, construido por los franciscanos en el siglo xvi, alrededor de este complejo hay ruinas arqueológicas adjudicadas a los primeros señoríos tlaxcaltecas. Yoneda [2005: 185-186] identifica este glifo como:

Teticpac (tetl: piedra + (i) cpac en la cabeza de, también como encima de lo alto, o en lo alto de alguna cosa (M), sobre, encima, en la cima, sobre la cabeza, delante (S), Texcallan (texcalli: despenadero, pedregal + tlan: sufijo locativo que indica la abundancia), Tlaxcallan (variación de Texcallan según Muñoz Camargo 1947: 65). El topónimo se compone de un cerro verde rodeado de abundantes rocas blancas. De una parte de las rocas sale una franja café oscura que representa una barranca (D6).

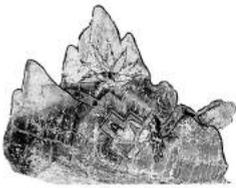
De acuerdo con las características del lugar, y a partir de la exploración del terreno, podemos afirmar que el sitio mostrado en el mapa no es la ciudad de Tlaxcala, sino el cerro de Atlihuetzia. Dada la distancia entre estos dos poblados que es de 7 km, no es difícil que otros estudiosos hayan asumido que este glifo correspondiera a Tlaxcala, y no a Atlihuetzia. La ruta hasta aquí seguida es la trazada por el mc2 desde Nopalucan por el lado noreste de La Malinche, la cual arriba a Atlihuetzia y sigue el curso del río Zahuapan, con dirección norponiente, hasta llegar a su nacimiento.

¹⁸ Una línea con huellas de pies, cuyos dedos están dibujados como una serie de puntitos, indica que se trata de un camino para uso temporal, secular o práctico y no para fines ceremoniales. No existe correlación ni con posiciones de levante o poniente solares o estelares ni con geografía sagrada, sino que constituyen caminos con acceso a una topografía de carácter práctico en la que el terreno es fácilmente transitable, lo cual hace que su recorrido sea eficiente en tiempo y espacio.

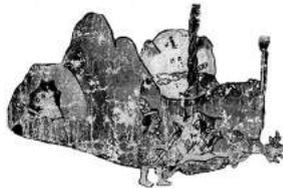


286° - 288°

106° - 108°



Matlalcueye



Cerro Pinal-Zitlaltepec



Ojo del Agua

Por los glifos locativos del mc2 se observa el Ojo de Agua, el águila sobre una piedra, el topónimo de Cuapiaxtla, el pueblo de Ixtenco, un cerro con un ave *zollin* (codorniz), que alude a Zoltepec, el cerro de Las Hoyas, Nopalucan, el jagüey Andrea, el monte Pinal-Zitlaltepec y la Malintzi.

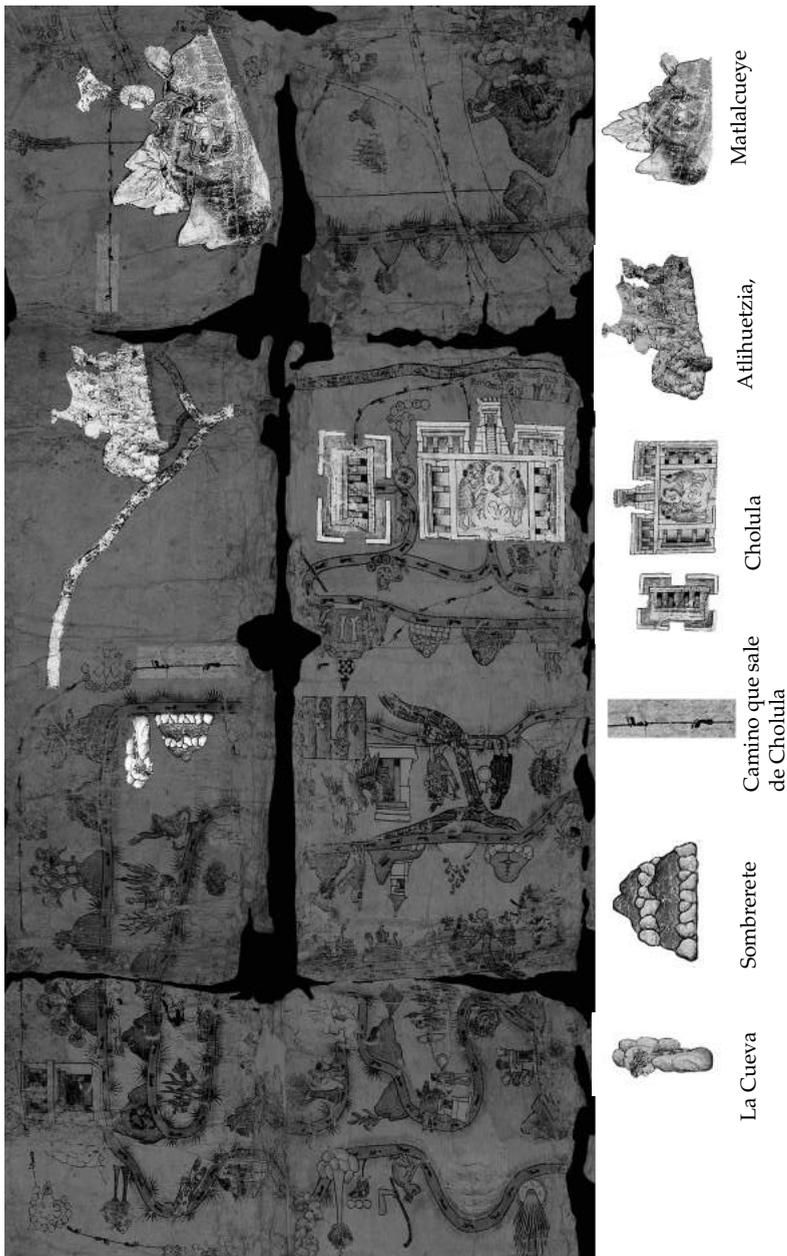
Arribando a la zona de Calpulalpan, Tlaxcala

Este estudio ha rastreado el camino ritual desde la esquina noreste y a lo largo de todo el borde norte del mc2, a través de una distancia de 70.5 km aproximadamente. Un camino secular distinto (37 km) se ha seguido desde Nopalucan hasta las inmediaciones de Apizaco. Es preciso mencionar que

en el nacimiento del río ilustrado en el mc2, en el área donde se ha localizado la zona de Calpulalpan, convergen seis elementos de suma importancia: 1) partiendo del extremo noreste, tomando como referencia el Pico de Orizaba y yendo hacia el oeste; 2) saliendo de la mitad norte del mc2, y considerando como referencia La Malinche, en dirección hacia el noroeste y siguiendo el origen del río Zahuapan; 3) partiendo del centro de mc2, y tomando como referencia Cholula, yendo hacia el norte y siguiendo el curso del río Atoyac hasta su confluencia con el río Zahuapan; 4) saliendo también de Cholula, dirigiéndose hacia el noroeste, llegando al sitio arqueológico de Xochitécatl y luego hacia el norte por el paso que conecta Texmelucan (Puebla) con Calpulalpan, Tlaxcala, y el sitio arqueológico de Tecoaque, es decir, la geografía ilustrada por el mc2, nos lleva por Tecoaque, para entrar al valle de Teotihuacán; 5) por un camino ritual enmarcado por una franja amarilla con huellas humanas dentro, y 6) un camino secular con huellas humanas y líneas, ambos provenientes de la ciudad de Cholula. En otras palabras, si se parte de Atlhuetzia y se continúa el curso del río Zahuapan, se seguirá una dirección noroeste hasta llegar a San Lucas Tecopilco, en el área de las presas de San Fernando, Atlangatepec y El Centenario, hasta arribar al nacimiento del río Zahuapan. El curso de este afluente nos coloca en una latitud con una orientación hacia el oeste, en dirección a Calpulalpan. Cabe resaltar que en esta zona aún existe un camino antiguo cerca de Calpulalpan, hacia el noroeste, entre Texcoco, Ciudad Sahagún y Otumba. Es de suma importancia recalcar que en este punto del mc2, se marca de manera indiscutible el nacimiento del río Zahuapan, el cual se localizó en el terreno, si el mc2, establece su nacimiento, y en este territorio convergen también los dos caminos —el ritual y el secular—, las rutas marcadas coinciden con la misma orientación: 106°-108° z. Este rumbo acimutal concuerda con la latitud que se intersecta con el área de Calpulalpan.

Si se prosigue hacia el sur se llegará a Texcoco, al noreste de la Ciudad de México. Nótese que desde el área de Calpulalpan, yendo hacia el noroeste, y no hacia el oeste en línea recta, es decir, en la dirección marcada por el mc2, necesariamente se llega al valle de Teotihuacán.

Lo que se pretende destacar es que a diferencia de lo indicado por otras investigaciones [vg. Yoneda 1991: 91], la parte del mapa donde se localiza Atlhuetzia, y continúa hacia Calpulalpan (ambos localizados en Tlaxcala), sigue la lógica de orientación que hasta ahora se ha mostrado, por lo cual no es factible en términos geográficos que el camino se dirigiera hacia la entrada del Valle de México, pasando por Chalco, Cerro Tlapacoya, Cerro de las Estrellas, Ixtapaluca y la isla de Tenochtitlán, sino que se encamina hacia el valle de Teotihuacán.



Al noreste de la Matlalcueye, entre los cerros Zoltepec y Las Hoyas, aparece un camino secular que llegaba hasta Atlihuetzia, Tlaxcala. Se aprecia que desde Cholula existía otro camino secular con rumbo al valle de Teotihuacán, el cual pasaba al este del cerro Sombrerete y La Cueva.

Esto se refuerza con la evidencia del camino antiguo antes mencionado, que lleva de Calpulalpan hacia Otumba. De hecho, es el trayecto por donde pasa el ferrocarril, pues resulta el de menor gradiente para ingresar a esta zona (demuestra que es el acceso más fácil). Además tiene un eje hacia el norte y no hacia el poniente. Actualmente se puede tomar un tren desde El Carmen hacia Nopalucan (Grajales), de allí a Huamantla, a Apizaco, a Calpulalpan hasta llegar a Teotihuacán; en este punto el tren da vuelta en dirección suroeste para entrar a la Ciudad de México. Siguiendo esta propuesta, se deduce que por una cuestión práctica, las rutas comerciales pasaban por el camino aludido, por ser una vía rápida y eficiente en el traslado de personas y productos. Así, desde la región oriental, El Carmen, Nopalucan, lo que ahora es Huamantla y Apizaco, incluyendo lo que fue el imperio político de Tlaxcala, todos los caminos seculares y los peregrinajes religiosos se orientaban hacia el noroeste: a la región de Calpulalpan y el valle de Teotihuacán.

Valle de Teotihuacán

Por el trabajo realizado *in situ*, y como referente el mc2, y a partir de la ubicación de los sitios marcados en el mapa, todas las rutas exploradas llegan al valle de Teotihuacán. Precisamente, este espacio se encuentra desde el rumbo de Calpulalpan y la zona arqueológica de Tecoaque, y un camino que atraviesa una cadena de cerros y continúa con el rumbo 106°-108° z para conducir al valle de Teotihuacán. Respecto de los glifos comentados, estos sitios se localizan en un área reducida, en una especie de corredor o pasillo, donde cada punto puede ser visto desde cualquier otro.

Es de suma importancia reiterar que en cada sitio se aprecia el punto de vista¹⁹ del *tlacuilo* al representar cada formación geofísica, cada cerro o monte, barranca, vereda o pueblo antiguo, y cada microclima que corresponde a un determinado lugar, lo cual permite observar las similitudes entre lo que encontrábamos en el terreno y lo ilustrado en el mapa.²⁰ Además, el mc2 muestra que al entrar en la región ilustrada en la esquina noroeste, entre los primeros sitios (glifos locativos) hay un cerro cónico con bandas de piedra como cinturones y una cueva de uso ritual relacionado a un bulto mortuorio,

¹⁹ Cada punto de vista estaba relacionado con las características particulares de cada elemento para que fuesen identificados, como no está hecho a escala respecto de las distancias, tampoco lo está en relación con el tamaño de los objetos ilustrados.

²⁰ Una vez más insistimos en que el desciframiento del documento, como es de referencia geográfica, se debe hacer *in situ*, más que leyendo mapas del INEGI o revisando Google Earth. Obviamente, esto implica semanas en el campo con un vehículo de doble tracción.

lo cual coincide con el terreno que hallamos al pasar una cordillera de cerritos que divide la zona de Calpulalpan y el valle de Teotihuacán.

Cerro El Sombrero

Al viajar desde la región de Calpulalpan y entrar al valle de Teotihuacán se observa una prominencia topográfica, es distinguible por sus bandas de piedra como cinturones. Es un cerro cónico de poca altura hecho de una formación geológica de tezontle, una roca color rojo de origen volcánico, cuya parte superior semeja una chimenea. Está constituido de capas de piedras de color gris, entre la corona y el borde, como bandas en el exterior, como un sombrero. El agrónomo Miguel Ángel Salgado, quien ha sido parte de las exploraciones realizadas en la zona, apunta:

El Cerro El Sombrero se encuentra ubicado en la comunidad de San Marcos. Se puede ver a la distancia que antiguamente existían capas rocosas que se encontraban alrededor de éste, en forma de cinturones. Al observar más detalladamente este cerro y al caminar a lo largo de sus laderas, observamos que ha sido explotado por la extracción de tezontle; es decir, una mina. También en la parte superior de este cerro se nota que se han cortado algunas partes para la construcción de una zona recreativa y un edificio.²¹

La Cueva

En el mc2 aparece el glifo de una persona que carga algo en la espalda, el *cacaxtli* lo lleva sostenido con la frente y una funda blanca amarrada con un cordón [Bittman Simons 1968: 58], este último es parecido al “bulto mortuario” o “bulto sagrado”. Cerca de esta ubicación encontramos un sitio llamado La Cueva, donde —como su nombre lo indica— hay cuevas que debieron servir como sitios de entierro de los grupos prehispánicos allí asentados. Sin embargo, y como la mayoría de las cuevas en la zona Teotihuacán, éstas fueron absorbidas por el culto católico, localizándose actualmente en el sitio una iglesia, lo cual no es un hecho fortuito.

A partir del reconocimiento hecho en El Sombrero, se observó que en su lado oriente hay una serie de orificios abandonados que semejan cuevas. Una particularmente sobresale por su tamaño y estado de conservación, donde se encuentra una capilla. Actualmente el acceso a esta cueva está restringido, quizá porque se han hallado restos humanos en el sitio o porque los pobladores realizaban ritos u ofrendas dentro de ella. El sitio

²¹ Comunicación personal, 2010.

parece guardar suma importancia entre los habitantes de la región, pues la fiesta devocional es muy concurrida.

Aguatepec

Bittman Simons [1968:58] hace referencia a este topónimo como un cerrito coronado con “una planta de flores rojas”. De acuerdo con la geografía y la orientación topográfica, este sitio debe estar por la loma de Aguatepec. La flora que corresponde al glifo se supone es una planta de las llamadas copa de oro [Bye y Linares 2010], sin embargo, el agrónomo Miguel Ángel Salgado considera que es una variedad de las jacarandas.²²

Otumba

De acuerdo con la geografía y orientación topográfica, el lugar de este glifo locativo debe estar por el pueblo de Otumba, descrito por Bittman Simons [1968: 58] como un cerro con un animalito gris.

Tlalmimilolpan

Según Bittman Simons [1968] este glifo ilustra un cerrito con “una planta con flores amarillas, tal vez maíz”. Así es la planta de mazorca y tiene relación con el lugar de Tlalmimilolpan (*tlalli*, tierra o terreno; *milli*, milpa, planta de maíz; *pan*, lugar de abundancia). Este rumbo es conocido por la producción de maíz.

Cuauhtlancingo

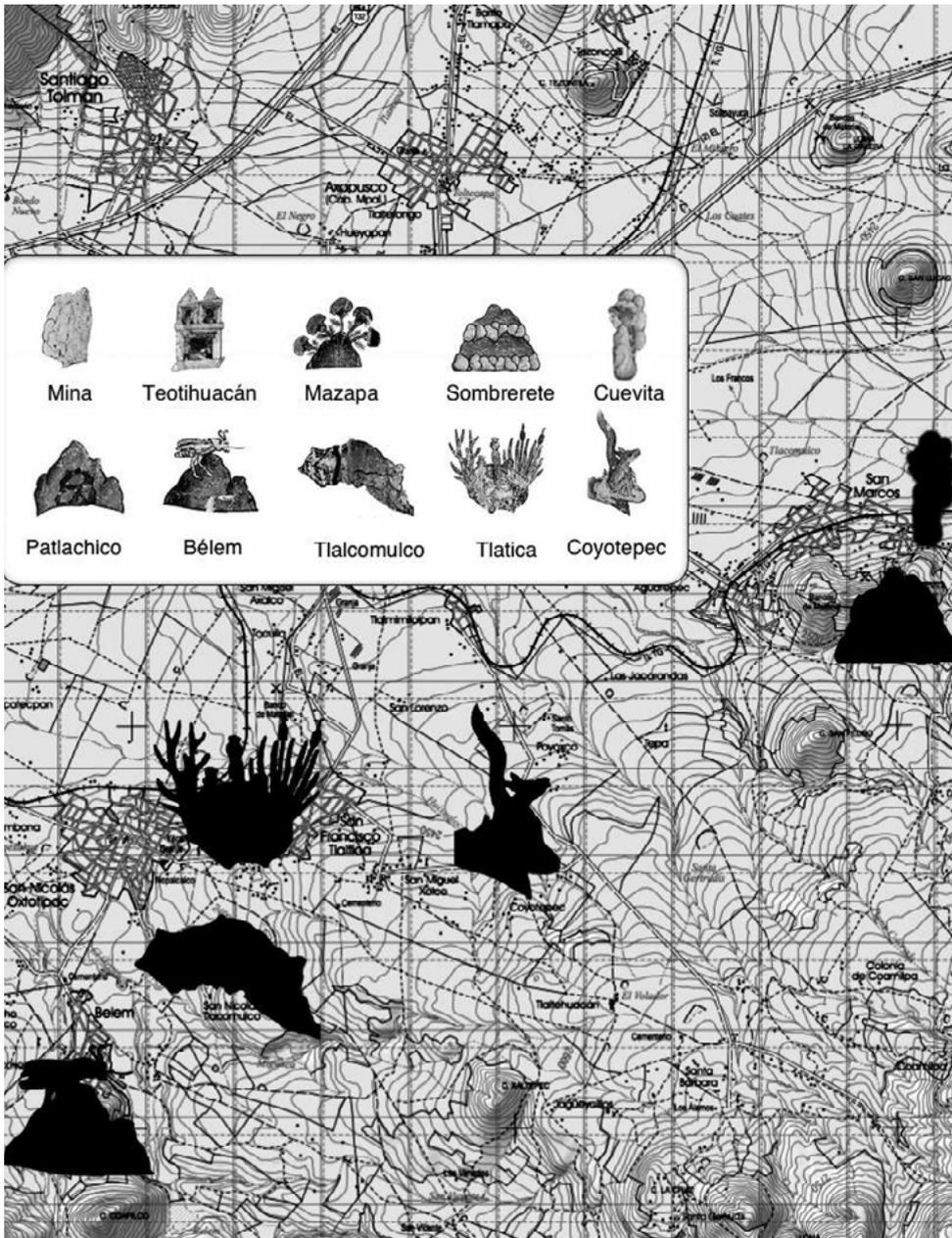
Puede ser el pueblo antiguo de Cuauhtlancingo, ubicado al poniente de Otumba, y cuyo nombre náhuatl significa “en los pequeños bosques” o *Cuatlia-tlian-zingo*, también podría traducirse como “águila que se posa para tomar agua”, o posiblemente *Cuauhtlah*, que significa “nido de águilas”. Para Bittman Simons [1968] se trata de un cerro con la cabeza de un águila.

Mazapa

Un cerro “con unas flores amarillas”, así lo describe Bittman Simons [1968]. Bye y Linares en su artículo “Simetría y asimetría botánica en el Mapa de Cuauhtinchan núm. 2” señalan que la flor es un cempasúchil o flor de muerto.

²² Comunicación personal con el ingeniero agrónomo Miguel Ángel Salgado, 2010.





Este corredor tiene la forma de un paralelogramo, que de Este a Oeste ocupa aproximadamente 20 km de largo por 10 km de ancho. Imagen basada en la carta topografía del INEGI escala 1: 50 000 Texcoco E14 B21.

El estudio del topónimo indica que está ubicado entre el pueblo antiguo de Cuauhtlancingo y el sitio arqueológico de Teotihuacán, por lo cual se infiere que se trata del lugar prehispánico de Mazapa [Bye y Linares 2010].

Teotihuacán

Bittman Simons [1968] lo describe como “un edificio, un palacio o templo de dos pisos. Tiene una entrada amplia con dos columnas, y en el piso superior son dos entradas más chicas y también con columnas. No está iluminado, sólo tiene el color del fondo de la pintura”. Sin embargo, una observación más detallada indica que el edificio es blanco, y no del color del mc2; además, las entradas están pintadas de rojo y negro. Se trata de un edificio enorme, con entradas ceremoniales, y encima del techo hay dos estructuras de forma piramidal que podrían simbolizar lo que se encuentra en el sitio arqueológico. Además, se puede comparar este gran edificio con un palacio en el *Lienzo Chalchihuitzin Vásquez* (ca. 1570 A. D.) que probablemente simboliza los jefes de un linaje. El edificio es simbólico de una “dinastía aristocrática” como la Casa de Windsor o la Casa de Rothschild o la Casa de los Toltecas-Ancianos Fundadores de Teotihuacán.

La mina o cantera prehispánica

Como en otras partes del mc2, en este glifo se ilustra un depósito geológico, una formación física de minerales. Tiene correspondencia con la extracción de piedra como materiales para la construcción de monumentos, centros ceremoniales, templos y pirámides. Esta enorme cantera prehispánica, situada al poniente del sitio arqueológico de Teotihuacán, es la mina donde extrajeron el tezontle y otros materiales para la edificación, como lo expone Luis Alberto Barba Pingarrón en su tesis doctoral *El impacto humano en la paleogeografía de Teotihuacán*. Este estudio explica “la evolución geológica de la superficie donde se asentó la ciudad de Teotihuacán y la forma en que esto se relaciona con la explotación de los recursos para obtener los materiales de construcción”. Por su parte, Bittman [1968: 58] señala que este glifo locativo es “una formación de rocas”.

Si se sigue nuevamente un eje de este a oeste, sobre el camino ceremonial marcado, partiendo de los sitios de El Sombreroete y La Cueva, encontramos estos sitios.

Coyotepec

Respecto de este glifo locativo, Bittman Simons [1968: 58] sostiene que “encima del camino hay una piedra sobre la que está sentado un animal gris, un coyote (*coyotl*), esto sugiere que sea *Coyohuacan*”. Sin embargo, nuevamente el contexto geográfico indica que el lugar es Coyotepec, situado al poniente del cerro El Sombrero y La Cuevita.

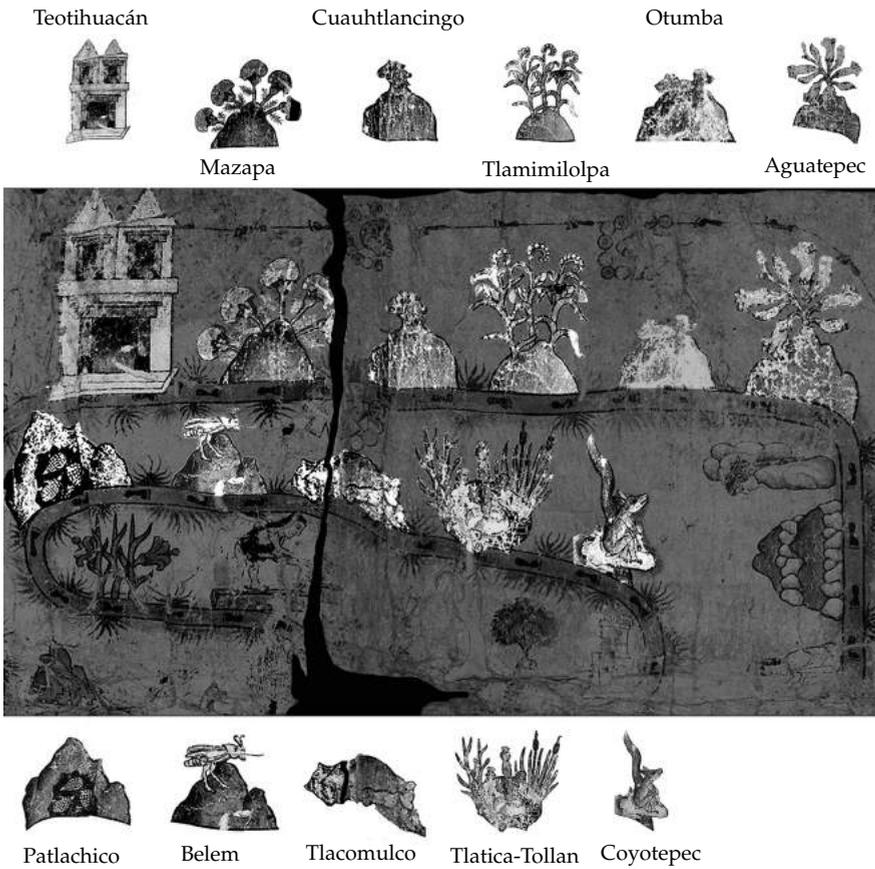
Tlatica-Tollan

Bittman Simons [1968] interpreta este glifo como “un signo muy interesante de Tenochtitlán”, la cual para la temporalidad que se describe en el mapa aún no se había fundado. Sin embargo, no es la interpretación histórica la que cuestionamos, sino la interpretación geográfica. Referente a este glifo locativo, en las exploraciones realizadas se encontró un *tollan*, “lugar de tules o donde crecen los juncos”. Consideramos difícil que sea la isla de Tenochtitlán, pues si seguimos la metodología empleada desde el inicio y explicamos de manera contextual cada sitio, nos encontraremos con que esta zona es pedregosa, con nacimientos de aguas, tules y juncos; es un área circular pintada de blanco y rodeada de agua. En el centro hay un dibujo de un nopal con frutos amarillos. Además, si se contrasta el glifo toponímico con la geología de estos cerritos —zona de Tlatica— hay una superficie árida y rocosa. No obstante, las fuentes de agua se han secado, pero a partir de la observación es evidente que hace siglos hubo arroyos o riveras.

Este sitio, una zona pedregosa con nacimientos de aguas con tules y juncos, fue un sistema hidráulico que formaba parte del río Huixcoloco, cuyas aguas corrían por una llanura plana que se extiende hasta el pueblo de Mazapa y el sitio arqueológico de Teotihuacán.

Cerro de Tlacomulco y alrededores

En la zona del sureste de Teotihuacán, y al sur de Cuauhtlacingo, se encuentran los cerros de Tlatica, Tlacomulco, Belem y Oxtoticpac, la cual se caracteriza por tener pantanos, represas y ríos pequeños. Respecto al topónimo de Tlacomulco, Bittman Simmons [1968] menciona que es un cerro rodeado de agua, esto indica que hace siglos en este lugar el clima fue más húmedo, como señala Bradley Skopyk [en prensa], este entorno fue muy distinto en tiempos prehispánicos. Miguel Ángel Salgado, quien acompañó este reconocimiento en campo, indica:



De izquierda a derecha se aprecian los glifos toponímicos de Patlachico, Teotihuacán, Belem, Mazapa, Tlacomulco, Cuauhtlancingo, Tlatlaca-Tollan, Tlamimilolpa, Otumba, Coyotepec y Aguatepec. Por la cercanía mostrada entre estos sitios se deduce que pertenecen todos al valle de Teotihuacán.

Todavía se pueden observar algunos lugares en donde anteriormente nacía o brotaba el agua, ya que existen en esa área grande árboles y pasto verde, esto debido a la existencia de demasiada humedad residual. También se pudo observar que existían algunos depósitos de agua, los así llamados jagüeyes o lagunillas, lo cual nos indica que anteriormente hubo una gran cantidad de agua disponible para la población.

Belem o Chapultepec

Bittman Simmons [1968] escribe sobre este topónimo: “Aquí da la vuelta el camino a la derecha, y vemos un cerro con un chapulín (*chapollin*). Esto naturalmente es Chapultepec”. Una vez más, el contexto geográfico del mc2 indica que el glifo locativo no está relacionado con la isla de Tenochtitlán, sino que hace referencia a Belem, una formación geológica elevada de forma alargada. Además, es sumamente interesante que al observar ésta desde un plano elevado se aprecia que su silueta es similar a la de un chapulín.

Cerro Patlachico (Patlachique)

Siguiendo la orientación del mapa se encontrará que dicho cerro se ubica al sur de Teotihuacán. Está representado desde su cara sur (ambos Patlachico-Xoconoch), y se muestran tres elevaciones a manera de picos. Bittman Simmons [1968: 61] lo describe como un cerro con tres mazorcas en el interior, considera que se trata de Cencalco. Creemos acertada esta apreciación, pues en el glifo se hace clara alusión al maíz, sugiriendo en su interpretación la relación con *Cinteotl*, dios del maíz, que reside en Cintepec, dentro del Cincalco, una cueva donde se guarda el maíz.

Tepango

En la época prehispánica la sierra de Xoconoch (o Patlachique) tenía una flora diversa, principalmente de pino y encino, desde donde se captaba el agua que fluía hacia la barranca Tepancalo, que corría por el canal homólogo. Bittman Simmons [1968: 58] describió a este glifo como un riachuelo que cruza el camino. En el mc2 la representación de éste no parece remitir a un riachuelo, sino a un nacimiento de agua que posiblemente provenía de las faldas de los cerros Xoconoch y Patlachico. Cabe destacar que actualmente se aprecia un canal antiguo por donde corre el agua de las lluvias cuando son muy intensas.

Cerro Tezontlale

Al salir del corredor antes definido y dirigiéndose hacia el sur desde la falda oeste de los cerros Xoconoch y Patlachico, el camino ritual prosigue hacia el glifo locativo del cerro Tezontlale, al poniente del cerro Chiconautla. Hacia el sur se observa el topónimo de Texcoco y Tlapacoya, con la representación de las cuevas de uso ritual.

CONCLUSIONES

El Mapa de Cuauhtinchan II (mc2) es un documento que contiene información histórica de importancia trascendental para el estudio de la región. En un sentido pragmático es una pictografía de uso cartográfico, pues para los antiguos pobladores de esa zona del Altiplano su historia estaba íntimamente ligada al espacio y al movimiento humano, razón por la cual la ubicación geográfica fue fundamental.

Su compleja composición con más de 700 imágenes y tres distintos patrones de ordenamiento pictográfico: circular, laberíntico y con un *axis mundi* localizado en Cholula, muestran que la intención de su elaboración fue multifactorial, pues no sólo representa la continuidad cultural de diversos pueblos que plasmaron parte de su devenir, también evidencia la resistencia política a través de la conservación de la memoria. Con respecto a este último punto, el mc2 es una narrativa que relata y legitima la identidad de quienes lo crearon y usaron.

Además, signos, figuras, topónimos y glifos locativos nos informan del subsuelo y la geología, del vulcanismo, de la ecología y el clima antiguo por su flora y fauna, también muestran la topografía de sus valles, cerros, montañas, ríos, lagos, cuevas de uso ritual, rutas seculares y caminos ceremoniales, por mencionar sólo algunos aspectos que constituyen al mc2 en una cartografía histórica sin parangón en Mesoamérica.

Sus derroteros representan un camino ceremonial, o una peregrinación cíclica, en la cual se conmemoraban rituales adscritos al *tonalpohualli* y a las fiestas de las veintenas, por lo que fue imprescindible contar con elementos naturales y culturales que brindaran una orientación espacio-temporal, práctica y concreta.²³ En este sentido, *el Mapa de Cuauhtinchan II* es más que un lienzo del siglo XVI, que no debe interpretarse solamente como una obra artística con símbolos, imágenes y representaciones socio-culturales, o como una memoria gráfica de mitos y geografías sagradas ficticias (como la tierra antigua de Bhárata, o la Tierra Hueca, de Julio Verne en la novela *Viaje al centro de la Tierra*, o la geografía asombrosa de *La Tierra Media narrada*, de J.R.R. Tolkien).

²³ Cabe destacar que en el mc2 hay varios glifos locativos cuya nomenclatura podría tener orígenes del valle de Teotihuacán, y que siglos después fueron retomados por los aztecas con el fin de legitimar su tradición histórico-cultural en el valle de México. Se podría pensar en casos análogos como las 13 colonias de Estados Unidos, donde se utilizaron nombres de origen británico, o en el caso mexicano, donde también se pueden encontrar espacios con nombres de tradición española.

Desde el área del Pico de Orizaba hasta el nacimiento del río Zahuapan, el mc2 nos permite orientarnos geográficamente, pues proyecta una percepción ordenada y coherente del territorio que evoca. Como ya se ha mostrado, al llegar al nacimiento del río Zahuapan descubrimos que nos encontrábamos en el área de Calpulalpan, Tlaxcala, lo cual facilitó elaborar la hipótesis de que muy probablemente lo mostrado en el mapa no sea la antigua cuenca de México, sino la entrada al valle de Teotihuacán.²⁴

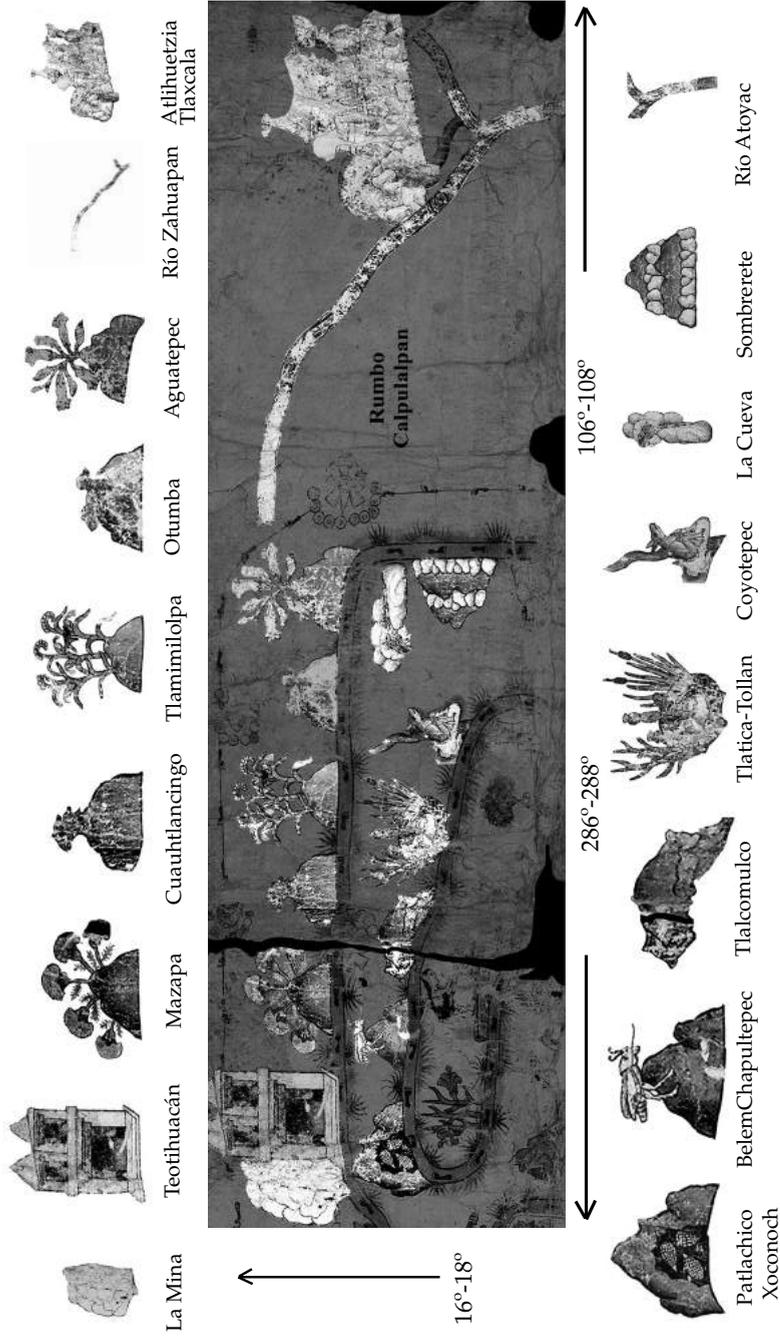
Hasta este punto en el mapa consideramos que los datos expuestos son bastante precisos y fácilmente se pueden corroborar.²⁵ A partir del área donde está marcado el nacimiento del río Zahuapan encontramos dificultades para ubicar algunos de los glifos locativos en el terreno. Si bien hay indicativos que estimamos bastante claros acerca de algunos sitios como El Sombrero, La Cueva, Coyotepec, Tlalmimilpan, Cuauhtlancingo, La Mina (cantera) y el cerro Patlachico, otros fueron difíciles de descifrar.

En el recorrido efectuado por estos caminos se utilizaron las herramientas que brinda la tecnología satelital moderna, en combinación con las precisas indicaciones dejadas por los *tlacuilos* en esta valiosa pictografía, lo cual nos permite plantear que la orientación del mapa no corresponde a los cánones de orientación occidental norte-sur. Lo que encontramos al tocar cada uno de los puntos marcados iconográficamente fue que el *Mapa de Cuauhtinchan II* tiene una orientación azimutal de 106°-108° al este o si prefiere 286° - 287° al oeste; lo cual sugiere que el documento responde a un eje de orientación espacial principal que vinculamos con la "familia de orientaciones de los 17°", una tradición mesoamericana de larga duración histórica utilizada para brindar orden al espacio.

²⁴ Con el inicio de las investigaciones del mc2 (1967) y de las exploraciones en campo (1996), algunos de los datos presentados han sido publicado en: <www.mc2-map.org/chicomoztoc>.

²⁵ Agradecemos de antemano a todos aquellos amigos que han hecho este estudio posible: Andrea Stott Tucker, Gerald Alan Eberwein, Arturo Montero García, Miguel Medina Jaen, Miguel Ángel Salgado. Además, este trabajo resultó del análisis de mis conceptos al español que fue posible gracias a la maestra Andrea Vásquez Ahumada.

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas número 67, septiembre-diciembre, 2016



Por los glifos localivos se observa la orientación cartográfica del mc2, empezando por el oriente se encuentra el cerro de Atlhuetzia, y el río Zahuapan, con sus aguas que fluyen al río Atoyac; luego el rumbo de Calpulalpan dando al noroeste con el cerro Sombrerete y La Cueva; más adelante se localizan los sitios que corresponden el valle de Teotihuacán.

REFERENCIAS

Aguilar, Manuel et al.

1996 Constructing Mythic Space: The Significance of a Chicomoztoc Complex at Acatzingo Viejo, en *In the Maw of the Earth Monster: Mesoamerican Ritual Cave Use*, James Brady y Keith M. Prufer (eds.). University of Texas Press. Austin. Texas.

Aveni, Anthony

1991 *Observadores del cielo en el México antiguo*. Fondo de Cultura Económica. México.

Aveni, Anthony y Sharon Gibbs

1976 On the Orientation of Precolumbian Buildings in Central Mexico. *American Antiquity*, 14 (4): 510-517.

Barba Pingarrón, Luis Alberto

1995 *El impacto humano en la paleogeografía de Teotihuacán*, tesis doctoral. UNAM. México.

Bittman Simons, Bente

1968 *Los mapas de Cuauhtinchan y la historia Tolteca-Chichimeca*. INAH (Serie Investigaciones), núm. xv. México.

Broda, Johanna

1991 Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica, en *Arqueo astronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.). UNAM. México.

Bye, Robert A. y Edelmira Linares

2010 Simetría y asimetría botánica en el Mapa de Cuauhtinchan núm. 2, en *Cueva, ciudad y nido de águila. Una travesía interpretativa por el Mapa de Cuauhtinchan núm. 2*, David Carrasco y Scott Sessions (eds.). University of New Mexico Press.

Carrasco y Sessions

2010 *Cueva, ciudad y nido de águila. Una travesía interpretativa por el Mapa de Cuauhtinchan núm. 2*, David Carrasco y Scott Sessions (eds.). University of New Mexico Press.

Dow, James W.

1967 Astronomical Orientations at Teotihuacan, a Case Study in Astro-Archaeology. *American Antiquity*, 32 (3): 326-334.

Helmke, Christophe et al.

2013 The Carved Monuments of Cerro Xoconoch, Teotihuacan Valley, Mexico. *Mexicon. Revista sobre Estudios Mesoamericanos*, vol. xxxv.

Iwaniszewski, Stanislaw

- 1994 Archaeology and Archaeoastronomy of Mount Tlaloc, Mexico: a Reconsideration. *Latin American Antiquity*, vol. 5 (2): 158-176.
- 2001 Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en la Iztaccíhuatl y el Popocatepetl, en *La montaña en el paisaje ritual*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.). UNAM-IIH/Conaculta/Universidad Autónoma de Puebla. México.
- 2014 Astronomy at Teotihuacan, en *Springer Handbook of Archaeoastronomy and Ethnoastronomy*, Clive L. N. Ruggles (ed.), vol. 1. Springer Preference: 729-736.

Kirchhoff, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García

- 1976 *Historia Tolteca-Chichimeca (Comentarios e investigación)*. INAH/SEP/CISINAH. México.

León-Portilla, Miguel

- 2005 *Cartografía prehispánica e hispano indígena de México*. Estudios de Cultura Náhuatl, vol. 36. UNAM. México: 185-197.

Martínez Marín, Carlos

- 1963 El Códice no. 2 de Cuauhtinchan. *Boletín del INAH* (13).

Medina Jaen y Tucker

- 2008 El glifo escalonado en el Mapa de Cuauhtinchan II: símbolo de la montaña y la cueva de origen, en *Mapa de Cuauhtinchan II. Entre la ciencia y lo sagrado*, Tim Tucker y Arturo Montero (eds.). Mesoamerican Research Foundation. México.

Montero García, Ismael Arturo

- 2000 Montañas sagradas. *Revista de Arqueología Americana* (17, 18 y 19).
- 2004 Altas montañas y calendarios de horizonte en Mesoamérica, en *Etno y arqueoastronomía en las Américas*, Maxime Boccas, Johanna Broda y Gonzalo Pereira (coords.). Memorias del Simposio arq-13 del 51. Congreso Internacional de Americanistas. Santiago, Chile.
- 2008 Apuntes al Mapa de Cuauhtinchan II desde la geografía simbólica, en *Mapa de Cuauhtinchan II. Entre la ciencia y lo sagrado*, Tim Tucker y Arturo Montero (eds.). Mesoamerican Research Foundation. México.
- 2014 *Manual de arqueoastronomía para Mesoamérica*, Ipan tepeme ihuan oztome. México.

Montes de Oca, Mercedes et al.

- 2003 *Cartografía de tradición hispano indígena. Mapas de Mercedes de Tierra de los siglos XVI y XVII*. Instituto de Investigaciones Históricas (Serie Cultura Náhuatl Monografías: 27), t. I. UNAM.

Morante López, Rubén B.

1997 El Monte Tlálóc y el calendario ritual mexicana, en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas en Mesoamérica*. UNAM/ Colegio Mexiquense. México: 107-139.

Ponce de León, Arturo

1983 Fechamiento arqueoastronómico en el altiplano de México, en *Calendars in Mesoamérica and Perú: Native American Computations of Time*, Anthony F. Aveni y Gordon Brotherston (coord.). BAR International Series 174. Oxford, Reino Unido.

1991 Propiedades geométrico-astronómicas en la arquitectura prehispánica, en *Arqueoastronomía y ethnohistoria en Mesoamérica*, J. Broda y S. Iwaniszkeski (comps.). México.

Reyes García, Luis

1988 *Cuauhtinchan del siglo XII al XVI. Formación y desarrollo de un señorío prehispánico*. CIESAS/ FCE/ Gobierno del Estado de Puebla. México.

Ruiz Medrano, Ethelia

2010 *Cueva, ciudad y nido de águila. Una travesía interpretativa por el Mapa de Cuauhtinchan núm. 2, Los señores de la tierra. El contexto histórico del Mapa de Cuauhtinchan núm. 2*, David Carrasco y Scott Sessions (eds.). University of New Mexico Press.

Sahagún, fray Bernardino de

1985 *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Porrúa. México.

Siemens, Alfred H.

1983 Oriented raised fields in central Veracruz. *Latin American Antiquity*, vol. 48 (1): 85-102.

Skopyk, Bradley

The Springs of Teotihuacán: Rediscovering San Juan's Teotihuacán's Palustrine Past through Walking, Remote Sensing, and Historical Maps. UNAM. (En prensa.)

Sprajc, Iván

2000 Astronomical Alignments at Teotihuacan, México. *Latin American Antiquity*, vol. 11(4): 403-415.

2001 *Orientaciones astronómicas en la arquitectura prehispánica del centro de México*. INAH. México.

Tichy, Franz

1974 Orientaciones de las pirámides e iglesias en el altiplano mexicano, en *Comunicaciones Proyecto Puebla-Tlaxcala*, suplemento 4.

1978 El calendario solar como principio de ordenación del espacio para poblaciones y lugares sagrados, *Simposio de la Fundación Alemana para la Investigación Científica. Comunicaciones* (15): 153-164.

Tucker, Tim

- 2001 El asentamiento prehispánico de “Cerro Teotón”: un axis mundi en la región oriental del Valle Poblano, en *La montaña en el paisaje ritual*. Conaculta-INAH. México.
- 2008 La Malinche y el Mapa de Cuauhtinchan II, en Mapa de Cuauhtinchan II. *Entre la ciencia y lo sagrado*, Tim Tucker y Arturo Montero (eds.). Mesoamerican Research Foundation. México.

Yoneda, Keiko

- 1981 *Los mapas de Cuauhtinchan y la historia cartográfica prehispánica*. Archivo General de la Nación. México.
- 1991 *Los mapas de Cuauhtinchan y la historia cartográfica prehispánica*. CIESAS/Gobierno del Estado de Puebla/ FCE. México.
- 1994 *Cartografía y linderos en el Mapa de Cuauhtinchan no.4*. INAH/BUAP. México.
- 2005 *Mapa de Cuauhtinchan núm. 2*, Porrúa/CIESAS, México.

Recepción: 23 de junio de 2014.

Aprobación: 18 de septiembre de 2015.

Arqueología y antropología forense: el caso de los cazadores guanajuatenses

Angélica María Medrano Enríquez*
Francisco Montoya Mar**
Unidad Académica de Antropología
Unidad Académica de Historia
Universidad Autónoma de Zacatecas

RESUMEN: *De los problemas sociales que aquejan a México en las últimas décadas, la inseguridad propiciada por el crimen organizado es uno de los principales. Ello acrecienta la necesidad de incorporar las ciencias forenses para el reconocimiento de las víctimas de eventos violentos. La participación de arqueólogos es esencial, aunque en pocas ocasiones las procuradurías son conscientes de esa exigencia. Uno de los casos más sonados sucedió en diciembre de 2010, cuando desapareció un grupo de cazadores de León, Guanajuato. En julio de 2011, la Procuraduría General de Justicia del Estado de Zacatecas (PGJEZ) decidió intervenir e incorporó arqueólogos, la investigación forense se llevó a cabo en el predio Las Negritas, en Calera, Zacatecas, donde se presumía depositaron los restos de nueve de ellos, de acuerdo con la información recabada de uno de los sobrevivientes. En ese grupo estuvimos arqueólogos y bioarqueólogos, se recuperaron cientos de restos óseos humanos, en su mayoría de sexo masculino. Según los perfiles genéticos obtenidos por ADN, en sólo una vértebra se pudo determinar la filiación genética de uno de los cazadores, de acuerdo con la declaración del procurador de justicia de Zacatecas.*

PALABRAS CLAVE: *arqueología, antropología forense, restos óseos, Las Negritas, Zacatecas.*

Archaeology and forensic anthropology: the case of the hunters in Guanajuato

ABSTRACT: *Among the social problems in Mexico, over the last few decades, is the insecurity brought about mainly by organized crime. This increases the need to incorporate forensic science in the recognition of the victims of violent events. The participation of archaeologists is essential, though law enforcement agencies seem to be unaware of this need. A striking case took place in December 2010, with the disappearance of a group of hunters in León, Guanajuato. In July 2011, the Procuraduría General de Justicia del Estado de Zacatecas (Attorney General of the State of Guanajuato - PGJEZ) decided to intervene in the search and requested the help of archaeologists; the forensic investigation was carried out at the ranch called Las Negritas, in Calera, Zacatecas,*

* ammedra@hotmail.com

** fmm1967@hotmail.com

where it was assumed the remains of nine of the hunters were deposited, according to information gathered from one of the survivors. Within the group aiding the investigation were archaeologists and bioarchaeologists, who managed to recover hundreds of human bones, mostly of men. According to the genetic profiles obtained from the DNA, it was only possible to determine the genetic affiliation of one of the hunters from one vertebra, according to the statement released by the Attorney General of the state of Zacatecas.

KEYWORDS: *Archaeology, Forensic anthropology, Human bones, Las Negritas, Zacatecas.*

LA ARQUEOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA FORENSE

Uno de los principales cuestionamientos realizados a la tarea del arqueólogo es el impacto social de su labor, ¿cuál es su papel en la sociedad contemporánea? La respuesta radica en que el arqueólogo no sólo estudia las sociedades prehistóricas, también puede aplicar su conocimiento en acontecimientos actuales y contribuir en la investigación de personas fallecidas por desastres masivos como accidentes aéreos e incendios, incluso, interviene en la búsqueda de víctimas en situaciones violentas, como crímenes de guerra y genocidios.

Ante este panorama existe una arqueología contemporánea enfocada a casos forenses. La arqueología forense no es una subdisciplina nueva, desde los años setenta del siglo xx fue reconocida y empleada en la valoración de escenas de crimen y las investigaciones de homicidios [Morse *et al.* 1976; Morse *et al.* 1983; Scott y Connor 1997; Haglund 2001; Haglund *et al.* 2001; Juhl 2005; Dupras *et al.* 2006].

A principios del siglo xxi tomó mayor relevancia con la aplicación de técnicas arqueológicas para ubicar y recuperar la evidencia física de la escena, tanto artefactos como restos humanos [Dupras *et al.* 2006; Schultz y Dupras 2008; Connor 2011], auxiliándose cada vez más de diversas metodologías como la geofísica: uso de detectores de metal, gradiómetro, georradar, electromagnetismo y resistividad eléctrica [Hunter 2002; Killam 2004; Cheetham 2005; Hunter y Cox 2005; Dupras *et al.* 2006]. Previamente se hace el análisis del lugar por medio de cartografía y fotografía aérea, una vez localizado el espacio se realiza una excavación sistematizada [Hunter y Cox 2005; Dupras *et al.* 2006; Lara 2009].

La participación del arqueólogo no está sólo en esas fases, también contribuye en el registro e interpretación del contexto al comprender la asociación entre los procesos deposicionales —estratigrafía y tafonomía— con la conducta humana, Haglund [2001: 26], además destaca su valiosa ayuda al esclarecer aspectos concretos de las acciones efectuadas por los criminales al tratar de ocultar la evidencia del asesinato.

El antropólogo forense colabora desde su trinchera con la identificación del perfil biológico de los restos esqueléticos,¹ determina la edad al momento de la muerte, el sexo, la filiación biológica, la estatura, la distinción de rasgos como los epigenéticos, los traumatismos, las patologías óseas, los procesos tafonómicos, inclusive la reconstrucción facial [Dupras *et al.* 2006: 4-5; Lagunas 2006: 213-215]. Es decir, realiza la osteobiografía de los individuos en contextos forenses. En la primer fase de la investigación el antropólogo forense debe ser capaz de reconocer los restos humanos de los no humanos [Dupras *et al.* 2006: 137, 161], tarea que sólo la pueden llevar los especialistas en restos óseos: los bioarqueólogos; también es indispensable establecer el número mínimo de individuos y la presencia/ausencia de piezas óseas.

La intervención del arqueólogo es vital en la ubicación y excavación de fosas clandestinas, así como en la recuperación de la evidencia física, siempre en compañía del antropólogo forense. Existen un sinnúmero de ejemplos donde se refleja la coyuntura disciplinaria entre arqueología y antropología física, como los casos latinoamericanos: Argentina, Guatemala, Colombia, Costa Rica y Perú [Juhl 2005; Fondebrider 2006], vislumbrados por la Asociación Latinoamericana de Antropología Forense (ALAF). El avance interdisciplinario sigue con limitaciones, Colombia, a pesar de ser uno de los países con gran experiencia en el desarrollo forense, todavía enfrenta debilidades para encontrar personas desaparecidas [Gómez y Patiño 2007].

Desafortunadamente, la arqueología forense en México está casi ausente, quienes están a cargo de la recuperación de la evidencia física de la escena del crimen han sido, principalmente, los agentes de la policía ministerial que no tienen el conocimiento de la técnica y metodología necesaria para registrar, documentar e interpretar esa evidencia; por tanto, una pérdida total del contexto y, por ende, de la información relevante para la investigación forense. En torno a eso, retomamos y compartimos lo expresado por Snow [1995: 17-18]: "Having a policeman excavate a skeleton, [...] was a bit like having a chimpanzee perform a heart transplant".²

¹ La diferencia entre el médico forense y el antropólogo forense radica en que el primero se encarga de examinar cadáveres, mientras que el antropólogo físico forense atiende los restos esqueléticos o semiesqueléticos [Burns 1999: 4].

² "Tener a un policía excavando un esqueleto [...] es como tener a un chimpancé realizando un trasplante de corazón" [Snow 1995: 17-18].

LA NECESIDAD EN MÉXICO

En los últimos años, México ha experimentado un alarmante aumento en los índices de criminalidad, lo cual ha generado un sinnúmero de demandas de personas desaparecidas, así como la presencia de fosas clandestinas y tiraderos de víctimas de violencia del crimen organizado. El incremento de homicidios es exponencial desde 2007 [Magaloni *et al.* 2012: 187; Pereyra 2012; Osorio 2012; Rivera 2012: 234]. De acuerdo con Osorio [2012: 80], en 2010 esa intensificación fue de 513.55%; se ha estimado el número en más de 50 000 muertes para ese año, su causa principal son los enfrentamientos entre el gobierno y grupos delictivos, y entre los diferentes cárteles [Pereyra 2012: 437].

Sin embargo, en esa cifra no se incorporan las personas desaparecidas, según la base de datos de la Procuraduría General de la República (PGR) existen 26 121 registros de diciembre de 2006 a diciembre de 2012 [Amnistía Internacional 2013: 3], también se manejan 14 300 reportes oficiales entre enero de 2008 y diciembre de 2011, aunque se arguye que los desaparecidos pueden ser hasta el doble, debido a la inexistencia de su denuncia [Cruz *et al.* 2013: 16].

Durante el sexenio del presidente Felipe Calderón se reportaron 12 930 desaparecidos y en la administración de Enrique Peña Nieto se contabilizan 9 384. Antes del 25 de septiembre de 2014, cuando desaparecieron 43 estudiantes en Ayotzinapa, municipio de Iguala, Guerrero, se tenían registrados 22 268 desaparecidos [Merino *et al.* 2015]. Son cifras alarmantes, muchas de esas personas desaparecidas fueron víctimas del crimen organizado, que ocultaron en basureros y fosas clandestinas.

Si bien en México la participación del antropólogo físico ha estado presente en casos forenses desde los años setenta del siglo xx [Lagunas 2006; Lagunas y Reyes 2009], prevalece una fuerte ausencia del arqueólogo forense. Los datos de la criminalidad y personas desaparecidas colocan a México en una situación de reclamo en la integración de arqueólogos y antropólogos físicos, con la finalidad de recuperar e identificar los restos humanos encontrados en contextos clandestinos como resultado de esa creciente criminalidad.

LOS CAZADORES GUANAJUATENSES: UN CASO DE ESTUDIO

El 4 de diciembre de 2010, un grupo de diez cazadores³ procedentes de León, Guanajuato, se dirigieron a la serranía zacatecana, Sierra de Morones, al

³ Diego Cordero Anguiano, Ernesto Cordero Anguiano, Alán Josué Bocanegra López, Juan Diego Cordero Valdivia, Sergio Sánchez Pérez, Mario Alberto Reyes, José Javier

rancho San Lorenzo, en el municipio de Momax, para realizar su pasatiempo anual: la caza. En la carretera que comunica la cabecera municipal de Tabasco, Zacatecas, con la cabecera municipal de El Plateado de Joaquín Amaro (figura 1), fueron detenidos por policías municipales de El Plateado, con el pretexto de averiguar la legalidad de la portación de armas y los permisos de caza. Pasaron la noche en la cárcel de esa comunidad, posteriormente los trasladaron a Zacatecas, en las afueras de la ciudad fueron transferidos a otro vehículo, y luego llevados por terracería a un lugar donde los ejecutaron [Amador 2011].⁴ Esto fue relatado por uno de los sobrevivientes: Antonio Olivares, “El Tongas”, cuya declaración quedó asentada ante el agente del Ministerio Público para Homicidios Dolosos, Secuestro y Asociación Delictuosa, el 4 de febrero de 2011.

En abril de 2011, la PGJEZ reveló una videograbación,⁵ en la primera parte aparecen los cazadores mostrando algunas de sus presas, en la segunda se muestran imágenes de un grupo delictivo: los zetas, a quienes se les atribuyó la desaparición de los cazadores. Los miembros de este grupo delictivo fueron abatidos en un enfrentamiento con el Ejército Mexicano en Tabasco, Zacatecas, el 9 de febrero de 2011.

PREDIO LAS NEGRITAS

A finales de julio de 2011, la PGJEZ inició investigaciones en el lugar conocido como Las Negritas, ubicado en el municipio de Calera, Zacatecas (figura 2), cerca de la carretera libre que une la población de Enrique Estrada con Calera. Las Negritas fue señalado por “El Tongas” como el sitio donde fueron torturados y ejecutados sus compañeros cazadores. La procuraduría integró un equipo de antropólogos (arqueólogos y antropólogos físicos de la Universidad Autónoma de Zacatecas) para inspeccionar el área y recuperar los restos humanos, en virtud de que esa instancia no cuenta con especialistas calificados en el ramo.

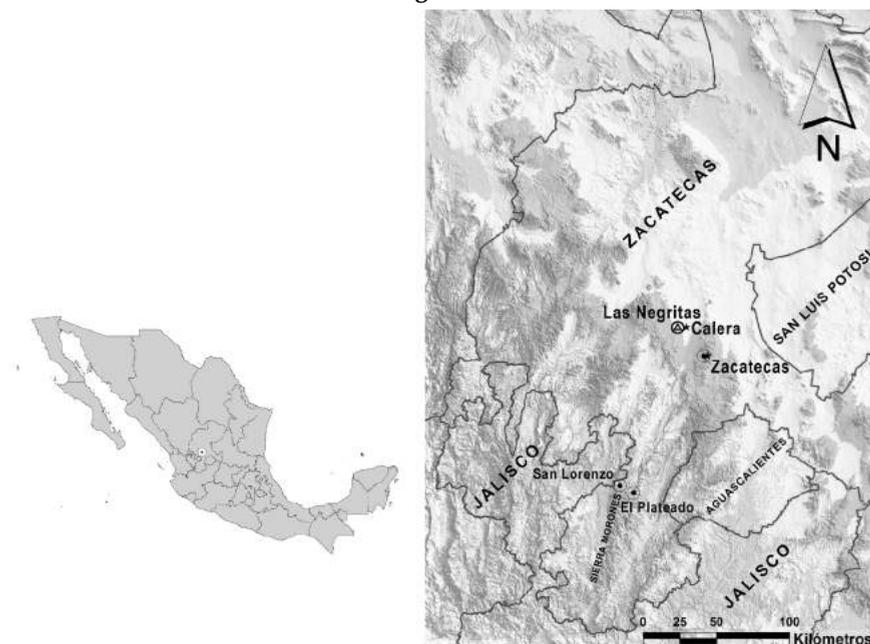
Martínez, Héctor González Cervantes, Héctor Alexis González Quiroz —menor de edad— y José Antonio Olivares Martínez alias “El Tongas”, los dos últimos sobrevivientes: “El Tongas” escapó y el menor de edad fue liberado.

⁴ <<http://mexico.cnn.com/nacional/2010/12/13/ocho-cazadores-de-guanajuato-son-secuestrados-en-un-reten-en-zacatecas>>. Consultado el 25 de febrero de 2014.

⁵ <<http://zacatecasonline.com.mx/noticias/policia/18500-desaparicion-cazadores-encontrado.html>>. Consultado el 29 de octubre de 2014.

⁵ Videograbación disponible en: <www.youtube.com/watch?v=W1KBqNewqms>. Consultado el 27 de julio de 2011.

Figura 1

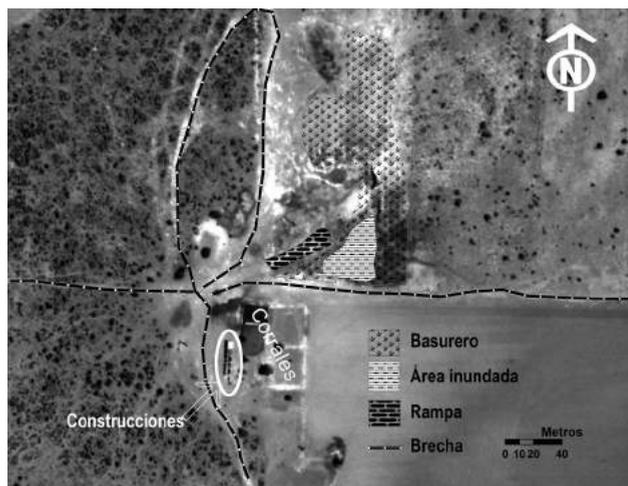


Localización del área involucrada en el traslado de los cazadores, de acuerdo con la declaración de "El Tongas". (Fuente: INEGI, <www.inegi.org.mx>. Consultado el 23 de enero de 2013).

En Las Negritas se asientan construcciones abandonadas y un basurero de los desechos de frutas de la industria Jugos del Valle,⁶ para ello fue horadada una concavidad para ser rellena con esos desperdicios (figura 2 y foto 1). Entre sus características destacan: la presencia de fuego constante para destruir la basura orgánica depositada en este lugar (foto 1); además, el persistente humo y el proceso de putrefacción de los despojos frutales, los cuales emitían una fetidez particular.

⁶ De acuerdo con las imágenes de Google Earth, el depósito no existía en 2002, inició actividades hasta 2004.

Figura 2



Ubicación del predio Las Negritas en el municipio de Calera, Zacatecas.
Fuente: Google Earth.

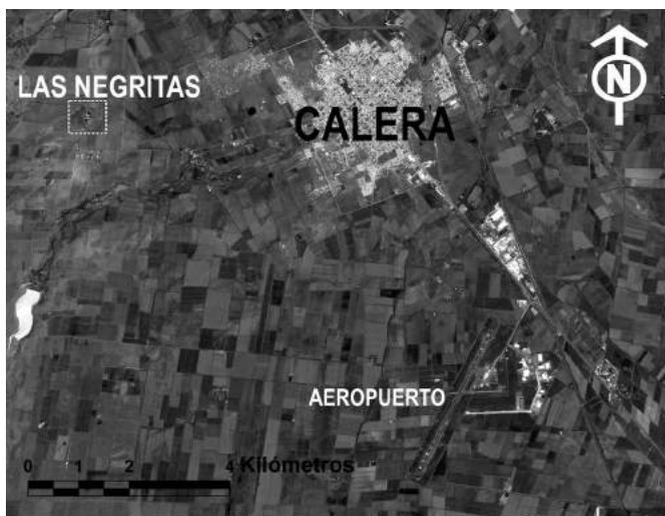


Foto 1. Panorama general del basurero en el predio Las Negritas



Fuente: Angélica María Medrano.

INTERVENCIÓN ARQUEOLÓGICA

En un primer sondeo del área se efectuó la prospección previa para localizar la evidencia física que confirmara que en Las Negritas fueron depositados los cuerpos de los cazadores guanajuatenses; se emplearon detectores de metal, encontrando una gran concentración de casquillos de alto poder (foto 2) como AR-15 y AK-47, así como ojivas. Además, fueron localizados tres elementos óseos humanos: un extremo proximal de fémur, descubierto en el interior del basurero, un fragmento de diáfisis de húmero y otro de radio entre los terrenos de cultivos cercanos al basurero.

Esto dio la pauta para continuar con la investigación y establecer una metodología más precisa, para lo cual se realizaron las siguientes acciones:⁷

⁷ En el equipo de trabajo también se integraron varios estudiantes de la Licenciatura en Arqueología de la Universidad Autónoma de Zacatecas.

Foto 2. Detalle de la rampa donde fueron concentrados los casquillos de alto poder (señalados con las banderas)



Fuente: Angélica María Medrano.

1. Trazo de transectos, para el control del registro de la evidencia, los cuales corrían norte-sur, distancia entre ellos cada diez metros, cubrían un área de 100 por 100 metros.
2. Desagüe del socavón, dado que los trabajos se efectuaron en agosto y el basurero estaba inundado (foto 3) se utilizó un camión para desazolve tipo Hidroneumático Acuatech, propiedad de la Junta Intermunicipal de Agua Potable y Alcantarillado de Zacatecas (JIAPAZ).
3. Cribado, el fango extraído durante el desazolve se depositó fuera del área de estudio pero adyacente a ella, para ser tamizado y recuperar toda evidencia. Acción que pudo efectuarse gracias a que el camión tenía un contenedor, lo cual permitió la salida del agua y la conservación del lodo.
4. Excavación en el interior de la cárcava (foto 4), esta acción se implementó porque durante la inspección inicial el espacio mostró el mayor número de halazgos, esto propició la necesidad de establecer una retícula de cuadros de 5x5 metros referenciada con los transectos, lo cual permitió un mejor control de la evidencia física.

Foto 3. Uso del camión Hidroneumático Acuatech para desazolve



Fuente: Francisco Montoya.

Foto 4. Excavación controlada en el interior del socavón

Fuente: Francisco Montoya.

EVIDENCIA FÍSICA EN EL PREDIO LAS NEGRITAS

En la prospección del área se encontró ropa en diversas zonas: entre los arbustos (foto 5a) próximos a los “cuartos” (figura 2), también se observaron concentraciones en el interior de esas construcciones (foto 5b).⁸

Además de los centenares de casquillos distribuidos entre la planicie cercana a las construcciones y la concentración en la rampa (foto 2), como ya se mencionó, también se recuperaron objetos personales: aretes, anillos, medallas (foto 6), sobre todo en el cribado del lodo procedente del desazolve.

⁸ Evidencia que permaneció allí, sin ser debidamente registrada y recuperada, por ello la tarea de los arqueólogos fue la búsqueda de los restos óseos concentrados en el basurero.

Foto 5. Ropa encontrada en el predio Las Negritas:



a) sobre un árbol



b) en el interior de uno de los cuartos

Fuente: Francisco Montoya.

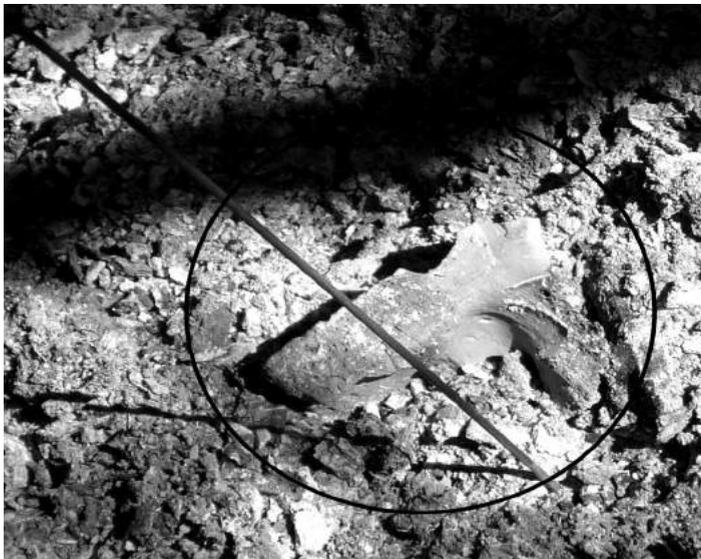
Respecto a los restos óseos humanos se encontraron cientos de fragmentos. Una concentración de restos calcinados hallados en un rincón de las construcciones aledañas al basurero (foto 7), que en la fase de trabajo de julio-agosto no fue intervenida. Entre los elementos óseos completos o casi completos recuperados en el interior del barranco fueron: un fragmento de ilíaco izquierdo (localizado en un nicho del perfil de la cárcava) (foto 8), un sacro, dos secciones de vértebras lumbares con tejido blando (foto 9), correspondientes a dos individuos, fragmentos de diáfisis de húmero y radio, un omóplato extraído del desazolve y rescatado en la criba; sumado a ellos varios fragmentos de cráneo, vértebras, falanges, entre otros, concentrados cerca de la rampa, parte norte del barranco (foto 10).

Foto 6. Medalla recuperada en el socavón al momento del desagüe



Fuente: Francisco Montoya.

Foto 7. Concentración de restos óseos en el interior de uno de los cuartos



Fuente: Francisco Montoya.

Foto 8. Ilíaco encontrado en un nicho de la pared sur en el socavón de Las Negritas



Foto 9. Vértebras lumbares que muestran tejido blando, encontrado en el interior del basurero



Fuente: Angélica María Medrano.

Paralelamente a la recopilación de los restos humanos, el químico forense de la PGJEZ efectuó el análisis para obtener el perfil genético. A finales de agosto de 2011 se identificaron siete individuos (seis hombres y una mujer).⁹ De acuerdo con el comunicado 129 de la procuraduría [PGJEZ 2011], de los cientos de restos óseos humanos encontrados en Las Negritas, sólo 1% estuvo en condiciones óptimas para llevar a cabo el estudio genético, entre los individuos reconocidos está uno de los cazadores guanajuatenses, Ernesto Cordero Anguiano.

Foto 10. Área de concentración de los restos óseos humanos en el predio Las Negritas en el municipio de Calera, Zacatecas



//// Concentración de restos óseos

Foto: Francisco Montoya.

⁹ <www.oem.com.mx/laprensa/notas/n2209372.htm>. Consultado el 3 de septiembre de 2011.



Fotos: Angélica María Medrano.

La PGJEZ continuó con las excavaciones y encontró 14 fosas, de acuerdo con las declaraciones efectuadas por el procurador Arturo Nahle García el 17 de octubre de 2012,¹⁰ lograron obtener el perfil genético de 33 individuos, cuatro de ellos con plena identificación. En esa declaración fue señalada la participación de estudiantes de la Universidad Autónoma de Zacatecas, aunque la colaboración de esa institución cerró a finales de agosto. Posteriormente se integraron alumnos de la Licenciatura en Criminología de la Universidad Autónoma de Durango, campus Zacatecas.

INCESANTE ZOZOBRA DE LOS FAMILIARES

La sociedad mexicana tiene muchísima desconfianza en el sistema de procuración de justicia, manifiesta en la incapacidad para ofrecer justicia a las víctimas, basada en la falta de investigaciones serias que culminen en resultados satisfactorios [Rivera 2012: 235-236]. Esa desconfianza se refleja en el caso de estudio, donde los familiares de los cazadores guanajuatenses recurrieron a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) para interponer sus querrelas, exigir el esclarecimiento y los resultados de la investigación [Díaz 2011: 18; Álvarez 2011]. A pesar de las declaraciones de la PGJEZ —que señalaron la obtención del perfil genético de Ernesto Cordero Anguiano— su hermano José Luis Cordero refuta esa aseveración [Espinosa 2013]. Desde diciembre de 2010, cuando fueron reportados desaparecidos, hasta la fecha continúan las protestas de los familiares para esclarecer el caso y les sean entregados los restos de los ocho guanajuatenses secuestrados en las serranías zacatecanas.¹¹

COMENTARIOS FINALES

Falta integrar especialistas en el campo forense: arqueólogos y antropólogos físicos para cumplir satisfactoriamente con la encomienda de recuperar vestigios vinculados a la escena del crimen. El caso de Las Negritas en Calera, Zacatecas, es un ejemplo de la gran relevancia de la combinación e incorporación de estas dos disciplinas, donde se intentó esa integración, aunque fue manejado técnicamente, se aplicó la metodología arqueológica para la recuperación de los artefactos y restos óseos en el sitio, así como la

¹⁰ Información obtenida de notas periodísticas: <<http://www.sdnoticias.com/estados/2012/10/17/identifican-perfil-genetico-de-33-personas-en-fosas-clandestinas-de-zacatecas>>. Consultado el 28 de febrero de 2014. <www.sinembargo.mx/17-10-2012/401028>. Consultado 6 de junio 2014.

¹¹ <www.milenio.com/region/cumplen-anos-desaparecidos_0_20158032.html>. Consultado el 29 de agosto de 2014.

identificación de los elementos óseos.

En primera instancia, definiendo la correspondencia a humano o no humano; lamentablemente sin llegar hasta el final de la investigación e, incluso, sin efectuar los análisis respectivos de los vestigios recuperados en campo, como, por ejemplo, los estudios de los procesos tafonómicos. Esa contravención se debió a la falta de seguridad ofrecida al grupo de arqueólogos, a la informalidad y desinterés de la PGJEZ al avanzar la intervención arqueológica.

Esta situación se vivió en Estados Unidos hasta los años setenta, con la carencia de una antropología forense formal. Ha habido recomendaciones de las organizaciones de derechos humanos, como Human Rights Watch, al gobierno mexicano para integrar especialistas en la exhumación de restos humanos, pero no hay luz de acatar esa indicación. ¿Cuándo se formalizará la arqueología forense aunada a la antropología forense en México?

REFERENCIAS

Álvarez, Xóchitl

2011 Familiares de cazadores acusan hostigamiento. *El Universal*, 23 de marzo. <www.eluniversal.com.mx/notas/754008.html>. Consultado el 2 de julio de 2014. [PDF].

Amador, Julia

2011 A un año de desaparición de cazadores, sólo uno ha sido encontrado. *Zacatecasonline*, 8 de diciembre. <<http://zacatecasonline.com.mx/noticias/policia/18500-desaparicion-cazadores-encontrado.html>>. Consultado el 22 de agosto 2012. [ePub].

Amnistía Internacional

2013 Enfrentarse a una pesadilla: la desaparición de personas en México. *AMR* 14/025. <<http://amnistia.org.mx/publico/informedesaparicion.pdf.pdf>>. Consultado el 25 de enero de 2014. [PDF].

Burns, Karen Ramey

1999 *Forensic anthropology training manual*. Prentice Hall. Nueva Jersey.

Connor, Melissa A.

2011 When the Site is a Scene: Battlefield Archaeology and Forensic Sites, en *Historical Archaeology of Military Sites: Method and Topic*, C. R. Geier, L. E. Babits, Douglas, D. Scott y D. G. Orr (eds.). Texas A&T University Press. Houston: 31-38.

Cruz, Claudia, Carlos Alberto Cruz, Stefano Fumarulo et al.

2013 México, la guerra invisible, historias, cifras y negocios de los cárteles criminales y la impunidad de las mafias mexicanas. <http://cauceciudadano.org.mx/cauce/wp-content/uploads/2013/11/Dossier_LIBERA_Mexico_

La-Guerra_Invisible.pdf>. Consultado el 4 de julio de 2014. [PDF].

Díaz, Gloria

2011 México: "Patrón crónico de impunidad". *Proceso*. <www.proceso.com.mx/267556/mexico-patron-cronico-de-impunidad>. Consultado 2 de julio de 2014. [ePub].

Dupras, Tosha L., John J. Schultz, Sandra M. Wheeler y Lana J. Williams

2006 *Forensic Recovery of Human Remains: Archaeological Approaches*. CRC Press. Boca Raton.

Espinosa, Verónica

2013 Cazadores desaparecidos en Zacatecas: ¿dónde están? ¿Qué les ocurrió? *Proceso*, 18 de febrero. <www.proceso.com.mx/?p=334025>. Consultado el 25 de enero de 2014. [ePub].

Fondebrider, Luis

2006 Arqueología y antropología forense: un breve balance, en *Arqueología de la represión y la resistencia en América Latina 1960-1980*, Pedro Paulo Funari y Andrés Zarankin (comps.). Editorial Brujas. Córdoba: 129-138.

Gómez, Ana María y Andrés Patiño

2007 ¿Quién está desaparecido? Problemas en la aplicación de la arqueología y antropología forenses en el conflicto en Colombia, en *Forensic Archaeology and Human Rights Violations*, Ferllini Roxana (ed.). Charles C. Thomas Publisher. Springfield: 1-19.

Haglund, William D.

2001 Archaeology and Forensic Death Investigations. *Historical Archaeology* (35): 26-34.

Haglund, William D., Melissa Connor y Douglas D. Scott

2001 The Archaeology of Contemporary Mass Graves. *Historical Archaeology* (35): 57-69.

Heetham, Paul

2005 Forensic Geophysical Survey, en *Forensic Archaeology: Advances in Theory and Practice*, John Hunter y Margaret Cox (eds.). Routledge Taylor & Francis Group. Nueva York: 62-95.

Hunter, John

2002 Foreword: a Pilgrim in Forensic Archaeology-a Personal View, en *Advances in Forensic Taphonomy, Method, Theory, and Archaeological Perspectives*, William D. Haglund y Marcella Song (eds.). CRC Press. Boca Raton: xxv-xxxii.

Hunter, John y Margaret Cox

2005 Introduction, en *Forensic Archaeology: Advances in Theory and Practice*, John Hunter y Margaret Cox (eds.). Routledge Taylor & Francis Group. Nueva York: 1-26.

Juhl, Kirsten

2005 *The Contribution by (Forensic) Archaeologists to Human Rights Investigations*

of Mass Graves, AmS-NETT5. Stangaver. <http://am.uis.no/getfile.php/Arkeologisk%20museum/publikasjoner/ams-nett/Mass_Graves2.pdf>. Consultado el 27 de febrero de 2014. [PDF].

Killam, Edward W.

2004 *The Detection of Human Remains*. Charles C. Thomas Publisher. Springfield.

Lagunas, Zaid

2006 La antropología física forense, una especialidad necesaria. *Ciencia Ergo* (13): 211-217.

Lagunas, Zaid y Ana María Reyes

2009 Apuntes para la historia de la antropología física forense en México. *Criminalidad* (51): 61-80.

Lara, Israel D.

2009 *Fundamentos de antropología forense, técnicas de prospección, exhumación y análisis de restos óseos en casos forenses*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Magaloni, Beatriz, Alberto Díaz-Cayeros y Vidal Romero

2012 La raíz del miedo, en *Las bases sociales del crimen organizado y la violencia en México*, José Antonio Aguilar (ed.). Secretaría de Seguridad Pública Federal. México: 187-219.

Merino, José, Jessica Zarkin y Eduardo Fierro

2015 Desaparecidos, *Nexos*. <<http://www.nexos.com.mx>>. Consultado el 23 de mayo de 2014. [PDF].

Morse, Dan, Donald Crusoe y Hale G. Smith

1976 Forensic Archaeology. *Journal Forensic Sciences* (21): 323-332.

Morse, Dan, Jack Duncan y James Stoutamire (eds.)

1983 *Handbook of Forensic Archaeology and Anthropology*. Rose Printing. Tallahassee.

Osorio, Javier

2012 Las causas estructurales de la violencia: evaluación de algunas hipótesis, en *Las bases sociales del crimen organizado y la violencia en México*, José Antonio Aguilar (ed.). Secretaría de Seguridad Pública Federal. México: 73-130.

Parra, Roberto C.

s/n Personas desaparecidas, cuerpos recuperados, víctimas mortales y graves violaciones a los derechos humanos en el Perú: antes, durante y tres años después de la cvr. <<http://www1.umn.edu/humanrts/research/Peru-parra%20Chinchilla%20Cuerpos%20Recuperados.pdf>>. Consultado el 25 de febrero de 2014. [PDF].

Pereyra, Guillermo

2012 México: violencia criminal y “guerra contra el narcotráfico”. *Revista Mexicana de Sociología* (74): 492-460.

Procuraduría General de Justicia del Estado de Zacatecas

2011 PGJEZ confirma el hallazgo de uno de los cazadores leoneses. <<http://pgje.zacatecas.gob.mx/sitio/ComunicaciónSocial/Boletines/Comunicado129.pdf>>. Consultado el 27 de mayo de 2014. [PDF].

Redacción

2010 Ocho cazadores de Guanajuato son secuestrados en un retén en Zacatecas. CNN México, 13 de diciembre. <<http://mexico.cnn.com/nacional/2010/12/13/ocho-cazadores-de-guanajuato-son-secuestrados-en-un-reten-en-zacatecas>>. Consultado el 25 de febrero de 2014.

Redacción

2011 Más de 300 los restos óseos encontrados en municipios de Zacatecas. *La Prensa*, 31 de agosto. <www.oem.com.mx/laprensa/notas/n2209372.htm>. Consultado el 3 de septiembre de 2011.

Redacción

2012 Autoridades de Zacatecas identifican perfil genético de 33 personas en fosas. *Sin embargo*, 17 de octubre <www.sinembargo.mx/17-10-2012/401028>. Consultado el 6 de junio de 2014.

Rivera, Marien

2012 Sistema de justicia: la asignatura pendiente, en *Repensar México. Un enfoque multidisciplinario*, Blanca Alcalá Ruiz (coord.). Iexe Editorial. San Andrés Cholula: 233-250.

Salinas, Sara

2013 Cumplen 3 años desaparecidos, *Milenio región*, 4 de diciembre. <www.milenio.com/region/cumplen-anos-desaparecidos_0_201580362.html>. Consultado el 3 de abril de 2014.

Schultz, John J. y Tosha L. Dupras

2008 The Contribution of Forensic Archaeology to Homicide Investigations. *Homicide Studies*, 12(4): 399-413

Scott, Douglas y Melissa Connor

1997 Context Delicti: Archeological Context in Forensic Work, en *Forensic Taphonomy: the Postmortem Fate of Human Remains*, William D. Hugglund y Marcella Song (eds.). CRC Press. Boca Raton: 27-38.

Snow, Clyde C.

1995 A Murder Most Fou. *The Sciences*, mayo-junio: 16-20.

Zacatecas online

2011 Video de cazadores desaparecidos y sus captores. 6 de abril. <www.youtube.com/watch?v=W1KBqNewqms>. Consultado el 27 de julio de 2011.

Recepción: 30 de septiembre de 2014

Aprobación: 20 de enero de 2016.

Reconstrucción histórica del paisaje de Tenancingo

Mariana Castañeda Casas*

Universidad Autónoma del Estado de México

RESUMEN: *El presente estudio tiene la finalidad de reconocer la historia ambiental de la región de Tenancingo; se planteó el objetivo de investigar la relación hombre-medio ambiente. Se analizó la vegetación del pasado-presente y los cambios en el paisaje a través de datos del registro arqueológico, palinológico, histórico y etnográfico, asociados a las poblaciones establecidas en el área de estudio para identificar el impacto de las actividades antrópicas en el medio ambiente. Se observó que las transformaciones en dicha relación se remontan aproximadamente hace 5 000 años, cuando se inició con las modificaciones realizadas por las poblaciones prehispánicas, posteriormente con la colonización española, finaliza con la introducción de la floricultura como actividad económica primaria actual de las poblaciones de Tenancingo y sus alrededores.*

PALABRAS CLAVE: *historia ambiental, paisaje, palinología, arqueología, etnohistoria.*

A historical reconstruction of the Tenancingo landscape

ABSTRACT: *The objective of the present study is to identify the environmental history of the Tenancingo region, the idea being to investigate the changes that have occurred in the human-environment relationship. Past-present vegetation was studied, along with the changes that have occurred through archaeological, palynological, historical, and ethnographic data associated with the populations established in the study area, so as to identify the impact of anthropogenic activities on the environment. It was found that the said relationship dates back some 5,000 years, initially with the modifications carried out by the Pre-Hispanic populations; later, with the Spanish colonization, and ending with the introduction of floriculture, which has become the primary economic activity in Tenancingo and the surrounding area.*

KEYWORDS: *Environmental history, Landscape, Palynology, Archaeology, Ethnohistory.*

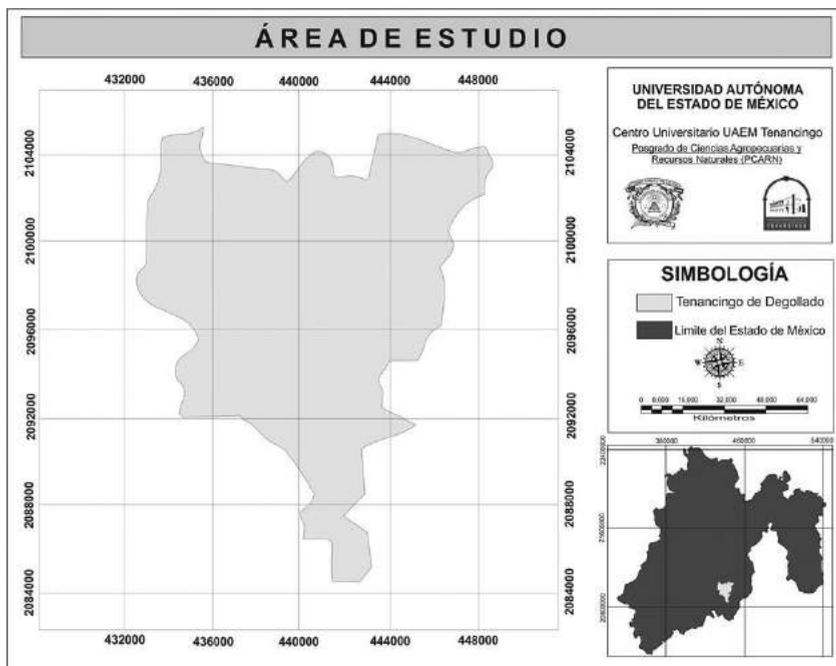
* mcastanedac@uaemex.mx

INTRODUCCIÓN

Debido a las problemáticas sociales como el desequilibrio ecológico-ambiental, pérdida y erosión de recursos naturales y efectos negativos en la salud pública de la región de Tenancingo y Villa Guerrero, municipios localizados en el principal centro de producción florícola del Estado de México, surgió el interés por conocer la coevolución humana-ambiental de esta área. El municipio de Tenancingo de Degollado se encuentra al sur del Estado de México y colinda al norte con Tenango del Valle a $19^{\circ} 03' N$ y $99^{\circ} 30' O$, al sur con Zumpahuacán a los $18^{\circ} 49' N$ y $99^{\circ} 28' O$, al este con Malinalco a $18^{\circ} 46' N$ y $99^{\circ} 25' O$ y al oeste con Villa Guerrero a $18^{\circ} 58' N$ y $99^{\circ} 38' O$ (figura 1).

Tenancingo está delimitado por diversas elevaciones importantes, al norte con prominencias de las localidades de San Miguel Tecomatlán, San Simón y Santa Ana Ixtlahuatzingo, al este con la elevación La Cumbre del municipio de Malinalco, al sur con el cerro La Malinche de la localidad de Tepetzingo y al oeste limita con la cañada que separa a los municipios de Tenancingo y Villa Guerrero [Guadarrama 2011: 17].

Figura 1



Localización de Tenancingo de Degollado, Estado de México.

La región de estudio fisiográficamente se ubica en el Eje Neovolcánico (84.61%) y Sierra Madre del Sur (15.39%). Estas provincias cuentan con dos subprovincias: Lagos y Volcanes de Anáhuac (84.61%) y Sierras y Valles Guerrerenses (15.39%). Dichas características determinan que el sistema de topofomas sea muy complejo, pues tiene lomerío de basalto con cañadas, escudo volcanes con mesetas, sierra de cumbres tendidas, vaso lacustre de piso rocoso o cementado, lomerío con mesetas, lomerío de basalto y valle de laderas tendidas. Entre las elevaciones más importantes se encuentran los cerros Nixongo con 2 400 msnm, Tepetzingo con 2 100 msnm, La Víbora con 2 430 msnm, Peña Colorada con 2 500 msnm, La Malinche 2 360 msnm, Santa Cruz con 2 240 msnm y Tres Marías con 2 400 msnm, los cuales rodean a la cabecera municipal. El municipio se ubica sobre las faldas de los cerros La Cantera y La Malinche [*Prontuario de información geografía*, clave: 15088, 2009: 2, INEGI, 2001: 52].

De acuerdo con el sistema de clasificación de Köppen modificado por García [1993], el clima que predomina en la zona es el tipo C (w2) (w) b (i) g, templado con lluvias en verano, con un promedio de precipitación entre 1 000 a 1 500 mm, temperatura media anual de 18.2° C. Respecto a la edafología que la constituye es la siguiente: Vertisol, Feozem, Cambisol, Litosol y Regosol. La geología del sureste de Tenancingo se compone por detritos andesíticos del Terciario y está cubierta por las cenizas y lavas del Cuaternario. Otro tipo de depósitos del Cuaternario para este territorio se conoce como depósitos aluviales y proluviales, son muy recientes y se componen por limo y arcilla [INEGI 2001: 52].

Actualmente el uso de suelo del total del territorio de Tenancingo representa 54.06%, que corresponde a la actividad agrícola, se siembran principalmente maíz, avena, avena forraje, frijol, hortalizas y flores; 31.64% se conforma por bosque de coníferas, bosque de chaparrales y zonas arbustivas; 2.68% se destina a uso pecuario; 10.03% corresponde a la mancha urbana y 0.08% pertenece a cuerpos de agua [PDMT 2012: 32].

Durante la época prehispánica las poblaciones se dedicaban a actividades agrícolas en terrazas sobre las que edificaron su casa-habitación, se localizaban en las elevaciones de los cerros, con la llega de los españoles el patrón de asentamiento se modificó y sus habitantes fueron reubicados en tierras. La reubicación fue favorecida por la disminución de la población, debido a las epidemias del siglo XVI, que ocasionaron más de 80% de mortalidad [Malvido 2003: 66; Florescano 1976: 52-53], lo cual facilitó que para finales de esa centuria las poblaciones prehispánicas se congregaran para tener mejor control económico, político y religioso.

Tenancingo no fue la excepción, a partir de evidencias arqueológicas y

ethnohistóricas se sabe que a finales del siglo XVI, la cabecera prehispánica Tenancingo fue reubicada a seis kilómetros al noroeste del asentamiento original, localizado en el cerro La Malinche, que da su nombre al sitio arqueológico. En esta investigación, con la finalidad de lograr un acercamiento a la historia ambiental, se planteó analizar la vegetación del pasado-presente y cambios en el paisaje a través de datos del registro arqueológico, palinológico, histórico y etnográfico, asociados a las poblaciones establecidas en Tenancingo-Villa Guerrero, para identificar el impacto de las actividades antrópicas al medio ambiente.

METODOLOGÍA PARA LA RECONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA AMBIENTAL

En este trabajo se entenderá como paisaje a aquel lugar o territorio vinculado a una comunidad o individuos que lo utiliza y lo transforma, cuando el elemento antrópico ha actuado, ha modificado a otros elementos y ha añadido a la naturaleza elementos propios [Jardí 1990: 53]. El concepto se entenderá como lo que Iwaniszewski [2011: 35] denomina espacio vivencial, que permite concebirlo como una construcción social que resalta la relación de los seres humanos con su espacio. Otra noción es el cambio de uso de suelo, el cual se entenderá como la deforestación, la presión humana sobre la tierra para la producción de cultivos y para el establecimiento de las poblaciones en una determinada superficie de suelo y actividades que degradan la tierra y generan erosión del suelo y alteraciones en el medio ambiente [Chikhaoui *et al.*, 2005].

A partir del análisis de documentos y mapas históricos de los siglos XVI al XX, localizados en el Archivo General de la Nación (AGN), Archivo General Agrario (AGA) y Archivo Histórico del Agua (AHA) se obtuvieron datos de la distribución espacial regional, así como información de aspectos botánicos y agrícolas, cambios de uso de suelo y características de paisaje en general. El corpus de documentos que se trabajaron está constituido por 21 mapas que acompañan documentos del siglo XVI al XVIII localizados en el ramo de Tierras del AGN, así como 11 documentos del siglo XX localizados en el AGA en los fondos Dotación de Ejidos, Ampliaciones de Ejidos, Dotación y Adquisición de Aguas y Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunales y 12 documentos más del siglo XX del AHA del fondo Aguas Nacionales.

Derivado de los recorridos de superficie del Proyecto Arqueológico Tenancingo de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM) se identificaron los cambios en el patrón de asentamiento en la región que permitieron reconocer al sitio arqueológico La Malinche como la cabecera prehispánica de Tenancingo. En 2013 en ese lugar se iniciaron excavaciones

arqueológicas de dos pozos de un metro por un metro; dentro de terrazas de cultivo que fueron utilizadas desde el clásico (200-900 d. C.) [González 2011: 123], con la finalidad de conocer la relación de la vegetación y el hombre dentro del sistema de terrazas. Se extrajeron muestras de suelo de un kilogramo por cada estrato y se recuperaron materiales arqueológicos cuyo análisis permitió proponer un fechamiento relativo a los sedimentos de cada estrato y hacer estudios palinológicos.

El estudio palinológico consistió en el análisis e identificación del registro polínico de los suelos mediante montaje en glicerina y observación en microscopio. Los granos de polen se identificaron con la ayuda de manuales palinológicos de Kapp [1969], Ludlow *et al.* [2003], Osorio y Quiroz [2009] y con apoyo de la colección de referencia del sitio arqueológico La Malinche [Erdtman 1952: 539]. Asimismo, entre 2012 y 2013, por medio de un herbario, se realizó una palinoteca de referencia y un estudio de lluvia de polen, lo cual permitió una mejor asociación polínica del pasado y del presente [D'Antoni 1990: 106-113].

Para registrar el conocimiento local sobre el sistema de cultivo, la transición ocupacional del sistema de terrazas, las especies cultivadas y las prácticas de la población de la zona de estudio se realizó el estudio etnográfico por medio de entrevistas semiestructuradas.

HISTORIA AMBIENTAL DE TENANCINGO

La última glaciación (20 000-11 000 a. C.) provocó modificaciones con la reducción en los niveles del mar y cambios climáticos que favorecieron el establecimiento de flora y fauna y la extinción de otros. A principios del Holoceno (10 900 a.C.) el paisaje en el centro de México fue colonizado por elementos de praderas alpinas (*Poaceae*). Posteriormente (7 200-6,500 a. C.), el paisaje fue ocupado por bosques de coníferas (*Pinus spp.*, *Quercus spp.*, y *Abies spp.*) y pastizales alpinos lo cual se definió como vegetación primaria de la parte sur del Estado de México. Las condiciones ambientales propicias, la abundancia de recursos vegetales, así como las características orográficas permitieron la llegada de los primeros pobladores a la región sur de la entidad.

En el sitio arqueológico La Malinche existe evidencia de la ocupación de cazadores-recolectores, pinturas rupestres de figuras antropomorfas [Valle 2013: 105]. En la cercana región de Malinalco también hay testimonio de gráfica rupestre reportada por Nieto *et al.* [2006], en diversas cuevas de la zona que sirvieron como habitación a grupos cazadores-recolectores, pero sólo se ha identificado un sitio al cual se le otorga la temporalidad de 3 000 a. C., la cueva Chiquihuitero, donde muy cerca se localizan algunas pinturas

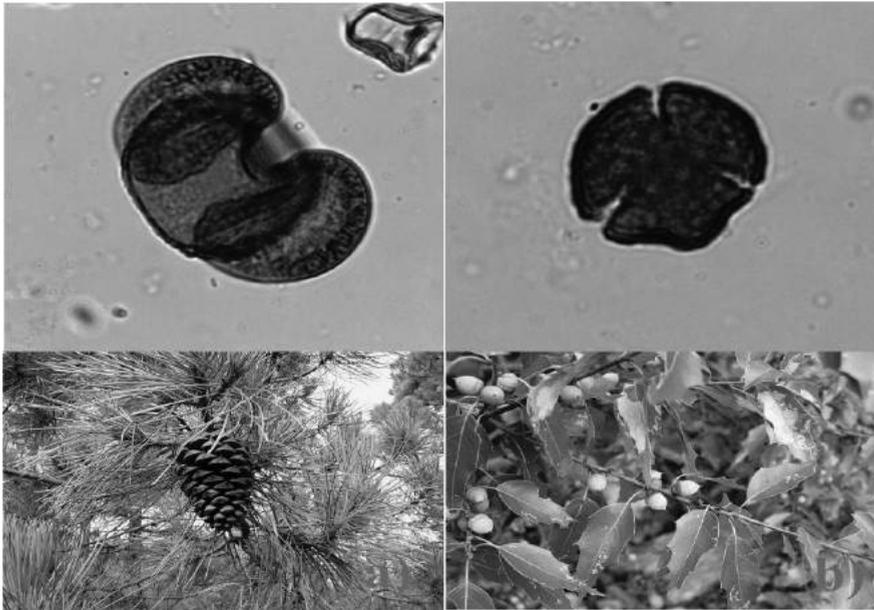
rupestres conocidas como “los marcianitos” [Jaramillo y Nieto 1998: 99,102 y 103]. En el municipio de Tonatico existen vestigios de pinturas rupestres antropomorfas y zoomorfas, que pertenecen a la época prehispánica, aunque denota dos estilos diferentes, lo cual indica presencia de cazadores recolectores [Arana 1990: 150].

Posteriormente se desarrollaron sociedades agrícolas [Rojas *et al.*, 2009: 51]. La evidencia cerámica ulterior a las sociedades cazadoras recolectoras apuntan que algunos sitios tienen evidencias de ocupación desde el preclásico superior (400 a. C.-200 d. C.), como es el caso de Coapaxtongo y La Malinche [González 2011: 114; Miranda, 2013: 69]. La mayor expansión de las sociedades en la región se dio en el Posclásico Tardío (1100-1521 d. C.). El aumento de la intensificación agrícola se puede datar para este periodo, pues justamente en esta etapa se asocia el sistema de terrazas que tuvo diferentes funciones, tanto en el sitio de La Malinche como en otras elevaciones de la región.

La primera función que tuvo el sistema de terrazas fue para acondicionar el terreno por medio de plataformas de contención; la segunda fue utilizarlas como superficie de cultivo para obtener mayor productividad de especies agrícolas, lo cual permitió generar excedentes de alimentos para el consumo de la población y el pago de tributos durante el periodo mexica [Valle 2013]; la tercera fue usar la superficie de las terrazas para la construcción de casas contiguas con un huerto, sistema conocido como *calmilli*.

Las evidencias palinológicas revelan que debido a las actividades antrópicas el paisaje se modificó con la introducción de vegetación agrícola, como es el cultivo de maíz (*Zea mays* L.), frijol (*Phaseolus* spp.), calabaza (*Cucurbita* sp.) y amaranto (*Amarantaceae-Chenopodiaceae*). Sin embargo, la vegetación que predominó en Tenancingo fueron bosques de coníferas, abundantes especies de amate amarillo (*Ficus petiolaris* K.) y maguey (*Agave salmiana* Otto ex Salm-Dyck) (figura 2). De acuerdo con evidencias registradas en los recorridos de campo realizados en distintos sitios arqueológicos de la zona, se reconocieron artefactos arqueológicos como raspadores de obsidiana para la extracción de la savia del maguey (aguamiel y pulque); presencia de navajillas, secciones de obsidianas con márgenes filosos utilizadas para cortar material vegetal como fibras de corteza de amate o fibras de maguey. Se cuenta con la presencia de majadores que fueron usados posiblemente para el trabajo de alguna fibra dura.

Figura 2



Tipos polínicos de especies arbóreas que representan a vegetación primaria identificadas en la excavación del sistema de terrazas del sitio La Malinche, datados del Clásico 200-900 d. C.: a) pino (*Pinus spp.*) y b) encino (*Quercus spp.*)

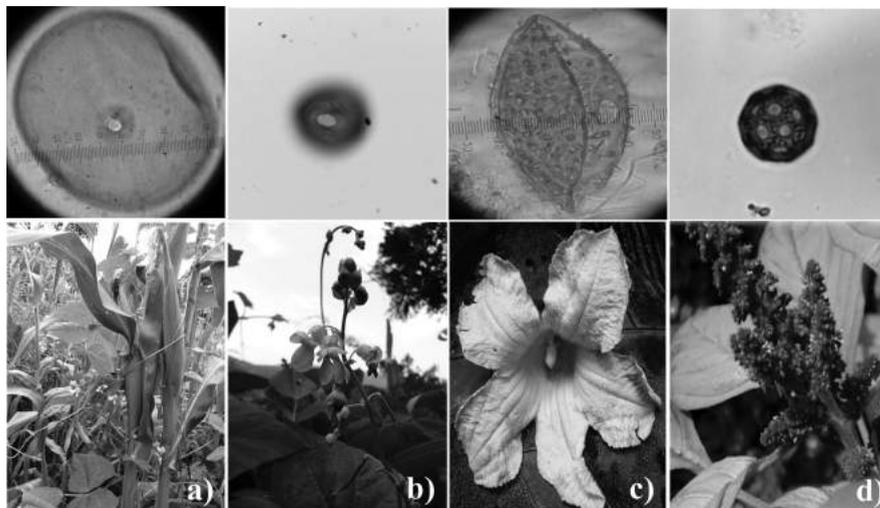
PERSPECTIVA DE LA ÉPOCA PREHISPÁNICA EN TENANCINGO

Durante el Posclásico (950-1521 d. C.) las poblaciones prehispánicas hicieron considerables modificaciones topográficas de las elevaciones de los cerros para habitarlas, entre otras razones porque les permitió tener mejor visibilidad [Pérez 2006: 22]. Un ejemplo de ello lo encontramos en sitios como La Malinche, Matlalc y Ixtlahuatzingo. No obstante, se requiere realizar excavaciones extensivas para conocer las características específicas de los asentamientos. En el caso de La Malinche, alrededor del área pública construyeron un sistema de terrazas de norte a sur. Primero se deforestó y desmontó la vegetación primaria para construir el sistema de terrazas donde se establecieron especies de importancia alimenticia, principalmente vegetación agrícola, estas especies se cultivaron desde el periodo Clásico y se continuó con siembras de maíz, calabaza y frijol; quizá en mayor escala por el aumento demográfico.

De acuerdo con evidencias palinológicas las familias *Amarantaceae*, *Cucurbitaceae*, *Fabaceae* y *Poaceae* con especies principales *Zea sp.*, *Phaseolus sp.*,

y *Cucurbita sp.* (figura 3). Diversas especies de uso doméstico y medicinal se observaron mediante el registro palinológico, como las familias *Asteraceae*, *Burseraceae*, *Cupressaceae*, *Fabaceae*, *Malvaceae* y *Rubiaceae*.

Figura 3



Tipos polínicos de especies agrícolas introducidas e identificadas en la excavación del sistema de terrazas del sitio La Malinche, datados del Clásico 200-900 d. C.: a) maíz (*Zea mays* L.); b) frijol (*Phaseolus lunatus* L.); c) calabaza (*Cucurbita sp.*) y d) amaranto (*Amaranthus spp.*).

Lo anterior provocó un cambio del paisaje debido al alto grado de disturbio, pues el crecimiento poblacional no sólo modificó el medio para vivir, sino también requirió cubrir necesidades alimenticias y de salud. Esto propició la presencia de vegetación secundaria de acuerdo con el registro polínico del sitio arqueológico La Malinche. El registro es representado con las familias *Amarantaceae-Chenopodiaceae*, *Asteraceae*, *Rubiaceae* y *Urticaceae*. A finales de esa época las elevaciones fueron deshabitadas.

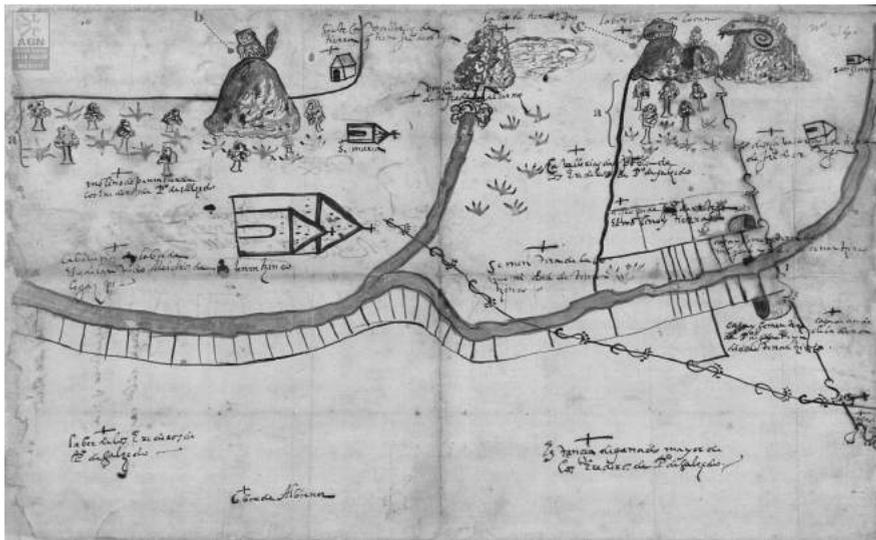
PERSPECTIVA DE LA COLONIA EN TENANCINGO

Las principales modificaciones al paisaje en la región se debieron a los cambios en el patrón de asentamiento ocurrido por el proceso de congregaciones y en el área de estudio culminó antes de que finalizara el siglo xvi. No obstante, la introducción de especies vegetales, así como la de aves, ganado y

nuevas herramientas tuvieron un gran impacto en el paisaje [Cook y Borah 1996: 311]. Lo anterior se representa en documentos históricos y en mapas del XVI del AGN.

Durante la Colonia (1521 a 1810) se siguieron cultivando especies alimenticias precolombinas como el aguacate (*Persea* spp.), calabaza (*Cucurbita* spp.), chayote (*Sechium* sp.), chile (*Capsicum* spp.), frijol (*Phaseolus* spp.), maíz (*Zea* sp.) y maguey pulquero (*Agave salmiana* Otto ex Salm-Dyck). Asimismo, se introdujeron cultivos agrícolas de diferentes regiones como fue el arroz (*Oryza sativa* L.) de Asia, el chícharo (*Pisum sativum* L.) y haba (*Vicia faba* L.), de Asia central, y el café (*Coffea* spp.) [AGN, Tierras, 1578, vol. 3670, exp. 6, ff. 10.; AGN, Tierras, 1581, vol. 2776, exp. 19, ff. 11]. Lo anterior se ve representado en la parte superior del mapa de la región de Villa Guerrero y Santa Ana, Malinalco, localizado en el ramos de Tierras [AGN, Tierras, 1591, vol. 2719, exp. 35, ff. 10; Castro 2003: 315-316] (figura 4: 4a y 4b).

Figura 4



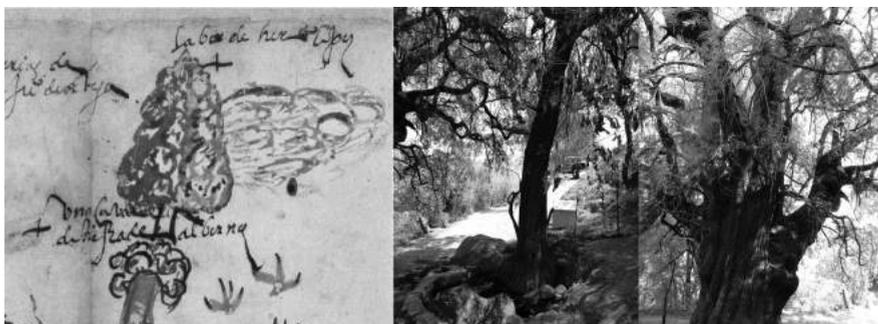
Mapa pictográfico de Villa Guerrero y Santa Ana, Malinalco. En éste se observan árboles frutales intercalados con magueyes (a) en las comunidades de Tecualoya (b) y San Martín Coapaxtongo (c) pertenecientes a Tenancingo [AGN, Tierras, 1591, vol. 2719, exp. 35, ff. 10].

Figura 4a



Agave salmiana (magueyes) representados en el siglo XVI (a) y presentes actualmente en Santa Ana Ixtlahuatzingo (b).

Figura 4b



Representación de *Taxodium mucronatum* (ahuehuete) en el mapa de siglo XVI (a) e imagen actual (b) en el sitio La Malinche.

De acuerdo con estudios realizados por Aguilera y Rivas [2006] el paisaje sufrió una importante modificación porque los españoles introdujeron diferentes especies arbóreas como los olivos (*Olea europea* L.), pirules (*Schinus molle* L.), de Perú, araucarias (*Araucaria araucana* (Mol.) Koch) y casuarinas (*Casuarina equisetifolia* L.), de Sudamérica. Respecto a especies de gramíneas como cebada (*Hordeum vulgare* L.) y trigo (*Triticum* sp.), el último cultivo sufre un aumento de producción por la alta demanda de las haciendas más importantes de la zona, entre las que destacan la de Chalchihuapan, Los Morales, Monte de Pozo, Tenería, Tepetzingo, Tetitlán y de Santa Ana [Castro 2003: 77-84]. Las evidencias son los documentos históricos del siglo xvi al xviii, donde se encuentran registrados molinos coloniales y pies de molinos representados en los mapas del AGN (1594 y 1580), ubicados en los municipios de Tenancingo y Villa Guerrero.

La asociación de cultivos de gramíneas como el trigo y el maíz provocó un aumento de la producción de las haciendas, lo cual fue un detonante para la construcción y abastecimiento de los molinos. En el caso de la hacienda de Santa Ana Ixtlahuatzingo se dedicó a la agricultura como actividad principal, por lo tanto, el abastecimiento de trigo se incrementó y la producción del molino llegó a ser de 104 500 kg de harina de acuerdo con lo reportado por Nieto [2005].

PERSPECTIVA DE TENANCINGO EN EL SIGLO XX

Durante el siglo xx se siguió cultivando una gran diversidad de especies agrícolas, vegetales endémicas de la región, así como especies vegetales introducidas durante el desarrollo de la región. De acuerdo con documentos del AGA de 1923 a 1928 hay evidencias que gran parte de la zona se conformaba por haciendas, las cuales destinaban superficie de suelo para actividades agrícolas. En el caso de la hacienda de Santa Ana Ixtlahuatzingo se constituyó de 192 hectáreas, de las cuales 40% fueron laborables, 10% cubrieron la función de agostadero o para pastar al ganado y 50% fue superficie de monte de donde se obtenía madera de ocote (*Pinus ssp.*) y (*Quercus spp.*) [AGA, Dotación de Ejidos, 1929, exp. 23/2310, leg. 8, ff.15].

Su principal actividad fue la agricultura, actividad de la cual se obtenían 400 cargas de trigo y 200 de maíz. El trigo se destinó al consumo de la población blanca y el maíz fue para los indígenas y los animales. Otras especies que se cultivaron fueron haba, chícharo, lenteja, aguacate (*Persea americana* Mill.), durazno (*Prunus pérsica* L.), pera (*Pyrus* sp.), manzana (*Malus* spp.), chabacano (*Prunus* sp.), granada de china (*Punica* sp.), tejocote (*Crataegus*

spp.) y una gran diversidad de flores [AGA, Dotación de Ejidos, 1923, exp. 23/2310, leg. 1, ff. 65.; Castro 2003: 78; Nieto 2005: 16].

Cabe destacar que las elevaciones como los cerros de la zona de estudio siguieron siendo utilizados para obtener recursos, de acuerdo con documentos de fondos de Dotación de Ejidos y Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunales del AGA (1923 y 1928). Revelan que las actividades principales fueron explotar los recursos maderables con la finalidad de obtener carbón y recursos forestales.

Para 1940, de acuerdo con Castro [2003], los cultivos de gramíneas, principalmente el trigo, fueron reemplazados o intercalados por cultivos de aguacate y durazno, el aguacate ya se cultivaba con anterioridad, pero en 1945 una pareja de estadounidenses, los Johnson, trasladaron una variedad más resistente que dieron origen a variedades como el Fuerte, Hass, Bacon, Zutano y criollos de raza mexicana.

En poco tiempo se propagó en toda la región, lo cual se corrobora con documentos localizados en el fondo de Aguas Nacionales del AHA; refieren que los principales cultivos como el trigo, maíz, frijol, haba, soja (*Glycine* sp.), alfalfa (*Medicago* spp.), chícharo, cebada, se cultivaban paralelamente con especies como las fresas (*Fragaria* sp.), aguacate, árboles frutales, granada (*Punica* sp.), durazno, verduras, hortalizas y flores [AHA, Aguas nacionales, 1932, caja 1851, exp. 26180, legajo 1, ff. 135; AHA, Aguas Nacionales, 1959, caja 671, exp. 7662, legajo 1, ff. 10; AHA, Aguas nacionales, 1948, caja 2139, exp. 30095, legajo 1, ff. 24; AHA, Aguas Nacionales, 1960-1962, caja 775, exp. 9287, Legajo 1, ff. 8; AHA, Aguas Nacionales, 1964, caja 2205, exp. 31142, legajo 1, ff. 3].

En 1950 el paisaje se vio drásticamente modificado por un grupo de japoneses que llegaron a la región con la finalidad de producir flores principalmente en el municipio de Villa Guerrero, aunque en Santa Ana Ixtlahuatzingo la población ya tenía experiencia en el manejo de plantas y operaban como floricultores rudimentarios, como lo muestran los documentos que se localizan en el fondo de aguas nacionales del AHA (1947 a 1983), donde se encuentran solicitudes de concesiones de agua para uso de riego de cultivos agrícolas y para la floricultura [AHA, Aguas Nacionales, 1947, caja 231, exp. 2328, ff. 106; AHA, Aguas Nacionales, 1983, caja 2900, exp. 42039, ff. 43].

Entre 1960 y 1970 se intensificó la producción florícola por parte de las familias japonesas, principalmente los Matsumoto, que residieron en estos municipios e identificaron diversos microclimas locales favorables para el cultivo de flores como gladiola (*Gladiolus* spp.), claveles (*Dianthus caryophyllus* L.) y margaritas (*Chrisantemum* sp.) [Lara 1999: 45; Castro 2003: 319-322], y desplazaron a los cultivos frutales y una gran parte de cultivos básicos. Los

estudios agronómicos apuntaron a que la región tenía condiciones óptimas para el cultivo de flores. Esa actividad se incrementó cada año, lo cual favoreció económicamente a las sociedades de la zona y provocó otro drástico cambio en el paisaje, debido a que el repoblamiento de la vegetación en las elevaciones de la zona de estudio sufrió nuevamente una tala desmedida, como se observa en el registro fotográfico de la zona de Santa Ana Ixtlahuatzingo, Villa Guerrero y Tenancingo.

Posteriormente, durante la revolución verde (1970), se incrementó la productividad agrícola con la aplicación e introducción de semillas, fertilizantes y plaguicidas [Restrepo 2000: 20]. Aunado a ello, entre 1980 y 1990 surgió la instalación de invernaderos, una de las más importantes tecnologías que se introdujo en la región por emigrantes alemanes y japoneses. Una década después se incorporaron sistemas de control climático-automatizado con equipos de riego [Martínez 2002: 201-202]. La expansión y crecimiento de la floricultura dio como resultado beneficios económicos a las poblaciones de esa región. Pero también provocó problemáticas ambientales con el incremento en el uso de pesticidas y herbicidas [Altamirano *et al.* 2004: 98-102], debido al interés económico de la población de la zona de estudio.

Actualmente, el paisaje está invadido por el sistema económico más importante de la región: la floricultura. Por ello, hoy, Villa Guerrero se considera el principal productor de flor con un aporte de 827 000 000 de pesos del valor nacional, con alta rentabilidad en el cual se destinan 68 439 hectáreas para el cultivo de ornamentales [SIAP 2012]. Es así como el paisaje refleja la relación de las sociedades con su medio ambiente y las modificaciones de los recursos naturales reflejados desde hace 3 000 años a. C. hasta 2014. El impacto antrópico en los recursos naturales se dio desde el establecimiento de los primeros pobladores de la región de Tenancingo-Villa Guerrero, no obstante, hacen falta estudios que evidencien a los cazadores-recolectores su relación con su medio ambiente y los diversos usos de las especies vegetales.

CONSIDERACIONES FINALES

Las evidencias palinológicas, etnohistóricas y arqueológicas permitieron identificar que el primer cambio importante en el paisaje ocurrió con la transformación en la forma de vida de las sociedades prehispánicas respecto a la de la época colonial, donde las poblaciones prehispánicas que habitaron la cima de los cerros fueron reestablecidas en los valles de la zona de estudio. Esto provocó una alta deforestación en los valles para el asentamiento poblacional, para aumentar el área de cultivo por medio de sementeras, por la introducción de especies vegetales y para el establecimiento del ganado en la región.

La diversidad de plantas recuperadas en el contexto arqueológico y la relación con documentos y mapas históricos indicaron una explotación mixta de los valles y de las cimas de las elevaciones de la región. Se representó la base alimenticia de sociedades prehispánicas con plantas cultivadas como maíz, frijol, amaranto, así como plantas con fines medicinales y rituales. No obstante, la baja abundancia de tipos polínicos en las muestras no señalan ausencia de algunos taxa, simplemente los restos no se preservaron. En cambio, las evidencias de la base alimenticia de sociedades coloniales fueron fundamentales con el análisis de mapas de documentos del siglo XVI y la correlación de información etnográfica, lo cual evidencio la INTRODUCCIÓN de especies vegetales y el aumento de producción como fue el cultivo de trigo.

Los recorridos de superficie y la información arqueológica fueron fundamentales para vincular el aspecto social-cultural a través de la evidencia material, relacionado con evidencia botánica por medio de micro restos como granos de polen. Esto permitió reconocer de forma holística el impacto antrópico en el paisaje aproximadamente del Posclásico Tardío (1100 -1521) a la actualidad.

Para concluir resumiremos que el paisaje de Tenancingo fue social, económica y culturalmente transformado desde que los seres humanos se establecieron en ese territorio. Las sociedades prehispánicas modificaron la orografía de la región al construir su habitación en las elevaciones principales e introducir sistemas de cultivo intensivo como las terrazas y desplazar a la vegetación primaria. En la Colonia los cambios del paisaje se debieron a los reacomodos poblacionales posteriores a las epidemias, los cuales permitieron las congregaciones de finales del siglo XVI, además de la introducción de la ganadería, cultivos como el trigo, cebada y diversos frutales, así como a las nuevas tecnologías agrícolas.

No obstante, el último cambio radical del paisaje reflejado hasta la actualidad se debió a las actividades económicas del siglo XX: la introducción de especies florícolas y la tecnificación del sistema de producción, como el cultivo en invernaderos, convirtió al paisaje de Tenancingo en un extenso panorama de plásticos entre los que aún se pueden observar, en las cimas de algunas elevaciones, restos del bosque de pino-encino que fue característico de la vegetación del pasado.

ARCHIVOS

AGA, Dotación de Ejidos, 1923, exp. 23/2310, leg. 1, ff. 127.

AGA, Dotación de Ejidos, 1928, exp. 25/2310, leg. 15, ff. 15.

AGA, Dotación de Ejidos, 1929, exp. 23/2310, leg. 8, ff.15.

- AGN, Tierras, 1578, vol. 3670, exp. 6, ff. 10.
 AGN, Tierras, 1581, vol. 2776, exp. 19, ff. 11.
 AGN, Tierras, 1588, vol. 2079, exp. 5, ff. 9.
 AGN, Tierras, 1591, vol. 2719, exp. 35, ff. 10.
 AGN, Tierras, 1594, vol. 2777, exp. 9, ff. 5.
 AGN, Tierras, 1607, vol. 3579, exp. 11, ff. 21.
 AGN, Tierras, 1607, vol. 3579, exp. 11, ff. 20.
 AHA, Aguas Nacionales, _____, caja 678, exp. 7787, leg. 1, ff. 49.
 AHA, Aguas Nacionales, 1932, caja 1851, esp. 26180, leg. 1, ff. 135.
 AHA, Aguas Nacionales, 1947, caja 231, exp. 2328, leg. 1, ff. 106.
 AHA, Aguas Nacionales, 1948, caja 2139, exp. 30095, leg. 1, ff. 24.
 AHA, Aguas Nacionales, 1959, caja 671, exp. 7662, leg. 1, ff. 10.
 AHA, Aguas Nacionales, 1960, caja 775, exp. 9287, leg. 1, ff. 8.
 AHA, Aguas Nacionales, 1964, caja 2205, exp. 31142, leg. 1, ff. 3.
 AHA, Aguas Nacionales, 1983, caja 2900, exp. 42039, leg. 1, ff. 45.

REFERENCIAS

Aguilera Gómez, Luis Isaac e Irma Victoria Rivas Manzano

- 2006 Vegetación y flora de Malinalco y su región, en *Malinalco y sus contornos a través de los tiempos*, Xavier Noguez (coord.). UAEM/Colegio Mexiquense. México: 25-34.

Altamirano, J. E., R. Franco y M. Graciela Bovi Mitre

- 2004 Modelo epidemiológico para el diagnóstico de intoxicación aguda por plaguicidas. *Revista de Toxicología* (21): 98-103.

Arana, Raúl Martín

- 1990 *Proyecto Coatlán Área Tonalico-Pilcaya*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México: 243.

Bernard, Harvey Russell

- 2006 *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. AltaMira. Reino Unido: 801.

Carrizo, Luis, Mayra Espina Prieto y Julie T. Klein

- 2004 Transdisciplinariedad y complejidad en el análisis social. MOST-UNESCO. Francia. <<http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001363/136367s.pdf>>Consultado el 20 de enero de 2014.

Castro Domingo, Pablo

- 2003 *Chayotes, burros y machetes*. El Colegio Mexiquense. México: 488.

Chikhaoui, Mohamed, Ferdinand Bonn, Amadou Idrissa Bokoye y Abdelaziz Merzouk

2005 Spectral Index for Land Degradation Mapping Using ASTER Data: Application to a Semiarid Mediterranean Catchment. *Earth Observation and Geoinformation* (7): 140-153.

Colín Sánchez, Salvador, Pedro Mijares Oviedo, Luis López López y Alejandro Barrientos Priego

1998 *Historia del aguacate en México*. Fundación Salvador Sánchez Colín- CICTA-MEX. México: 171-187.

Cook, Sherburne F. y Woodrow Borah

1996 *El pasado de México. Aspectos sociodemográficos*. Fondo de Cultura Económica. México: 488.

D' Antoni, Héctor Luis

1990 La importancia del análisis de polen en la reconstrucción del clima y la vegetación del pasado, en *Monografía de la Academia Nacional de Ciencias Exactas Físicas y Naturales*. Buenos Aires: 106-113.

Erdtman, Gunnar

1952 Pollen Morphology and Plant Taxonomy. Angiosperms, en *Almqvist and Wiksell*. Stockholm: 539.

Evans, Susan T.

1990 The Productivity of Maguey Terrace Agricultural in Central Mexico During the Aztec Period. *Latin American Antiquity*, 1(2): 117-132.

Florescano, Enrique

1976 *Origen y desarrollo de los problemas agrarios de México (1500-1821)*. Colección problemas de México. México: 52-53.

Galarza, Joaquín

1987 *In amoxtli in tlacatl, el libro, el hombre: Códices y vivencias*. Aguirre y Beltrán. México: 187.

García, Enriqueta

1993 *Clasificación climática de Köppen modificada por Enriqueta García: Atlas del Estado de México*. Instituto Investigación Geográfica, Estadística y Catastral. México: 536.

Geilfus, Frans

2002 *80 herramientas para el desarrollo participativo, diagnóstico, planificación, monitoreo y evaluación*. Edicpsa. San Salvador: 217.

González Flores, Blanca

2011 *Análisis cerámico del sitio La Malinche*. Tenancingo, Estado de México, Tesis de Licenciatura, Centro Universitario Tenancingo, UAEM, México.

Gourou, Pierre

1984 *Introducción a la geografía humana*. Alianza. España: 339.

Guadarrama Figueroa, Miguel Ángel

2011 *La organización interna del sitio arqueológico La Malinche en la región de Tenancingo estado de México en el periodo previo a la conquista española*, tesis de Licenciatura. Centro Universitario Tenancingo-UAEM. México.

Hernández, Francisco

1570 (1959) *Obras completas*. Universidad Nacional Autónoma de México. México: 349.

Hocquet, Jean Claude

2011 Proemio: Panorama de las pesas y medidas prehispánicas y coloniales en México, en *Metros, leguas y mecatas. Historia de los sistemas de medición en México*, Héctor Vera y Virginia García Acosta (coords.). CIESAS/CIDESI. México: 282.

INEGI

2001 *Síntesis de información geográfica del Estado de México, nomenclátor y anexo cartográfico del Estado de México*. México.

Iwaniszewski, Stanislaw

2011 El paisaje como relación, en *Identidad paisaje y patrimonio*, Stanislaw Iwaniszewski y Silvina Vigliani (coords.). INAH. México: 23-37.

Jaramillo Luque, Ricardo y Rubén Nieto Hernández

1998 Valle de Malinalco, en *Historia General del Estado de México*, Yoko Sigura Yamamoto (coord.), vol. I. Gobierno del Estado de México/Colegio Mexiquense. México: 96-117.

Jardí, Montserrat

1990 *Paisaje: ¿una síntesis geográfica?* *Revista de Geografía* (28): 43-60.

Kapp, Ronald O.

1969 *How to Know Pollen and Spores*. Brown Company Publishers. Estados Unidos: 21-206.

Lara, Sara

1999 Flexibilidad productiva y trayectorias laborales: la floricultura de exportación en México, en *Agricultura de exportación en tiempos de la globalización. El caso de las hortalizas, frutas y flores*, Grammont, Hubert *et al.* (coords.). IIS-UNAM/CIESAS. México: 381.

Laurie, Michael

1983 *Introducción a la arquitectura del paisaje* (Colección GG Arquitecturas). España: 305.

Lozano García, María del Socorro y Enrique Martínez Hernández

1990 *Palinología de los Tuxtlas: Especies arbóreas*. Instituto de Geología-UNAM. México: 61.

Ludlow Wiechers, Beatriz, Lucía Almeida Leñero y Yoko Sigura

2003 Palinomorfos del Holoceno en la cuenca alta de Río Lerma. *Boletín de la Sociedad Botánica de México* (72): 59-105.

Malvido, Elsa

2003 La epidemiología, una propuesta para explicar la despoblación americana. *Revista de Indias*, 63(227): 65-78.

Manzanilla, Linda

1983 La redistribución como proceso de centralización de la producción y circulación de bienes. *Boletín de Antropología Americana*: (7): 5-18.

Manzanilla, Linda y Luis Barba

1994 *La arqueología: una visión científica del pasado del hombre*. Fondo de Cultura Económica. México: 105.

Martínez Romero, Vicente

2002 Evaluación de tecnologías adecuadas a las diferentes regiones de México, en *Manejo fitosanitario de ornamentales*, Néstor Bautista Martínez *et al.* (coords.). Colegio de Posgraduados/Instituto de Fitosanidad. México: 199-211.

Miranda Gómez, Raúl

2013 *Organización espacial en la época prehispánica a través de los estudios del patrón de asentamiento en la región de Tenancingo*, Estado de México, tesis de licenciatura. Centro universitario Tenancingo-UAEM. México.

Nieto Hernández, Rubén

2005 *Sucesivas aproximaciones de nuestra historia: crónicas de la Universidad Autónoma del Estado de México*. UAEM. México.

Nieto Hernández, Rubén, Yoko Sugiura Yamamoto y Ricardo Jaramillo Luque

2006 Panorámica arqueológica del Valle de Malinalco, en *Malinalco y sus contornos a través de los tiempos*, Xavier Noguez (coord.). UAEM/Colegio Mexiquense. México: 35-44.

Ortega Velázquez, Julio César

2013 *Descripción arquitectónica del sitio La Malinche, en el posclásico tardío, Tenancingo*, Estado de México, tesis de licenciatura. Centro Universitario Tenancingo-UAEM. México.

Osorio Pascual, Ángel y David Leonor Quiroz García

2009 Lluvia de polen de la ciudad de Oaxaca, México. *Polibotánica* (28): 161-190.

PDMT

2012 *Plan de Desarrollo Municipal de Tenancingo, H. Ayuntamiento de Tenancingo*. <http://www.tenancingo.gob.mx/Indicador_Transparencia/Articulo%2015/fraccion%202/Plan%20de%20desarrollo%20municipal%202009-12.pdf>. Consultado el de 13 de noviembre de 2012.

Pérez Priego, Darío Renán

2006 Aspectos geológicos de Malinalco, en *Malinalco y sus contornos a través de los tiempos*, Xavier Noguez (coord.). UAEM/Colegio Mexiquense. México: 15-23.

Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos

2009 *Tenancingo, México, Clave geoestadística 15088*. <<http://www.siap.gob.mx/opt/123/90/89.html>>. Consultado el 7 de febrero de 2014.

Restrepo Rivera, Jairo

2000 *Agricultura orgánica. Una teoría y una práctica*. Universidad Nacional de Colombia. Colombia: 281.

Rojas Rábiela, Teresa

2001 La tecnología agrícola, en *Historia antigua de México* (4). INAH/UNAM. México: 13-68.

Rojas Rábiela, Teresa, José Luis Martínez Ruiz y Daniel Murillo Licea

2009 *Cultura hidráulica y simbolismo mesoamericano del agua en el México prehispánico*. Instituto Mexicano de Tecnología del Agua/CIESAS. México: 298.

Semo, Enrique

1975 *Historia del capitalismo en México*. Era. México: 30.

SIAP

2012 *La floricultura en México* (89). <<http://www.siap.gob.mx/opt/123/90/89.html>>. Consultado el 12 de enero de 2013.

Valle Cedano, Oyuki

2013 *Cosmovisión prehispánica: El culto al agua y al cerro en el sitio arqueológico La Malinche, Tenancingo, Estado de México*, tesis de licenciatura. Centro Universitario Tenancingo-UAEM. México.

Vázquez García, Luis Miguel y Thomas H. Norman Mondragón

1996 *Crónicas de la evolución de la floricultura en México*. UAEM. México: 89.

Recepción: 15 de abril de 2015.

Aprobación: 7 de diciembre de 2015.

Revisando la arquitectura en el valle de chalchihuiteña Guadiana, Durango. El caso del sitio arqueológico de la Ferrería

José Luis Punzo Díaz*

Instituto Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *En este artículo se explora de manera detallada las singularidades fundamentales de la arquitectura que desarrollaron los grupos chalchihuiteños en Durango, especialmente en el sitio de La Ferrería entre los años 600 y 1 350 d. C. Este hábito de construir presenta elementos que permiten caracterizarla, como es el uso de patios hundidos, cuartos edificadas con distintas técnicas arquitectónicas del uso de tierra cruda, basamentos piramidales y canchas de juego de pelota, entre otros rasgos. Así, se da cuenta de una tradición arquitectónica con profundas raíces mesoamericanas en el septentrión hace más de 1 000 años.*

PALABRAS CLAVE: *cultura chalchihuites, arquitectura prehispánica, arqueología del paisaje, La Ferrería, Durango.*

Reviewing Chalchihuiteña architecture in the Guadiana Valley, Durango.
The case of the archaeological site of Ferrería

ABSTRACT: *This research article presents a detailed analysis of the architectural singularities developed by the Chalchihuite inhabitants of Durango, especially at La Ferrería archaeological site, between the years 600 to 1,350 A.D. This specific type of construction can be characterized by the use of sunken patios; rooms built using different architectural techniques, pyramidal bases, and ball-game courts, among other things. In this way, we present an architectonic tradition with profound Mesoamerican roots that dates back over 1,000 years in Northern Mexico.*

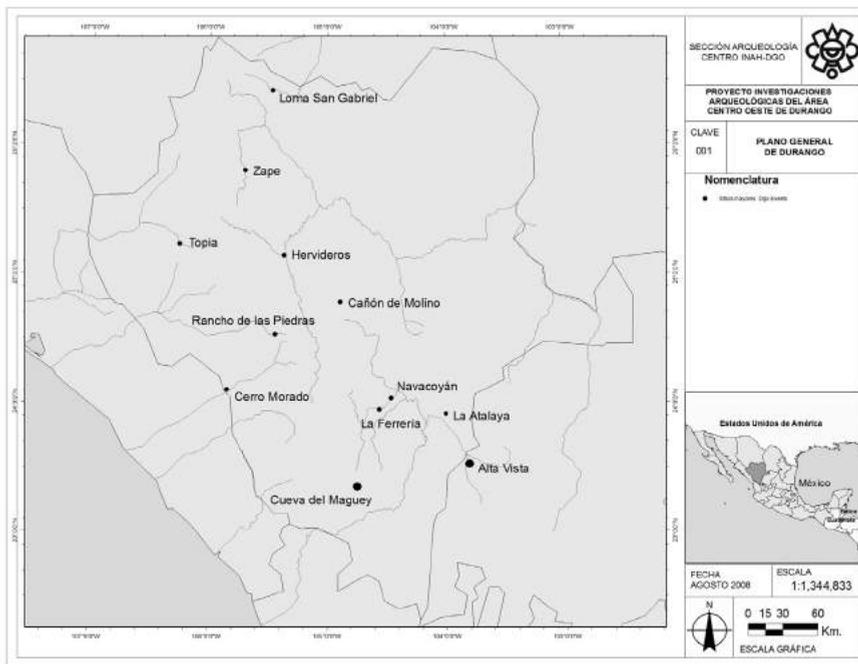
KEYWORDS: *Chalchihuite Culture, Pre-Hispanic architecture, Landscape archaeology, La Ferrería, Durango*

*jose_punzo@inah.gob.mx

El pasado prehispánico en Durango tiene una larga historia que nos remonta hasta los cazadores de megafauna hace más de 10 000 años. Desafortunadamente, existen aún grandes lagunas en el conocimiento histórico de amplios periodos, además es menos lo que realmente sabemos de cómo vivían o construían sus casas los antiguos habitantes de Durango.

Del periodo prehispánico en Durango destaca lo que conocemos como cultura Chalchihuites, una tradición arqueológica que tiene una profunda raíz agrícola, con una fuerte influencia mesoamericana, en ella podemos reconocer una dinámica ascendencia local por medio de las sólidas construcciones y las bellas piezas de alfarería y esculturas de piedra que dejaron.

Mapa 1



Mapa de Durango con principales sitios arqueológicos. Elaboración propia.

La cultura Chalchihuites se divide en dos grandes ramas la Súchil y la Guadiana, cada una con particularidades específicas pero ambas igualmente comparten una gran cantidad de elementos culturales [Kelley 2002]. La rama Súchil, habitó el norte de Zacatecas y el extremo sur de Durango, floreció entre los años 200 y 1 000 d. C.; su sitio más importante fue Alta Vista, cerca del actual poblado de Chalchihuites. En esa área destacó un uso

considerable de la arquitectura de tierra, especialmente en el sitio de Alta-vista, no obstante, éste no es el tema del presente trabajo. Analizaremos la rama Guadiana que ocupó la mayor parte de la zona oeste del estado aproximadamente entre 600 a 1 350 d. C., en el valle de Guadiana se asentaron sus aldeas más significativas, destaca La Ferrería [Punzo 2013].

Los antiguos chalchihuiteños usaron prácticamente todas las elevaciones que sobresalen de los valles que flanquean por el este la Sierra Madre para ubicar sus aldeas. Sobre ellas y en sus laderas construyeron sus pueblos y transformaron los espacios por medio de plataformas y terrazas donde levantaron sus viviendas. En estos cerros se asientan pueblos muy grandes de cientos de casas como La Ferrería [Kelley 1956; Guevara 2003, Punzo *et al.* 2012], Navacoyán [Lister y Howard 1955], la Mesa de las Tapias o la Mesa del Encinal en el valle de Guadiana, el Cañón del Molino en Guatimapé [Berrojalbiz y Hers 2013], Hervideros [Hers 2001, 2013] y la Tutuveida [Berrojalbiz 2005] en la confluencia de los ríos Tepehuanes y Santiago o el norteño asentamiento del Zape [Brand 1971].

Las cumbres de estos pequeños cerros fueron cuidadosamente elegidas, destacan especialmente el uso de tres topofomas. La primera es una loma baja que presenta una o dos elevaciones mayores, pero sus laderas son suaves, sobresalen en este tipo sitios La Ferrería, Cerro de la Maroma y Navacoyán. La segunda más abrupta en sus costados son pequeños cerros conocidos en la región como “sombretillos”, pues la entrada a su cumbre está restringida por frentes rocosos, de este tipo sobresalen el Cerro del Chiquihuitillo. El ejemplo más importante es el Cerro del Nayar, para acceder a la cumbre se aprovechó una entrada natural, la cual fue adecuada con la construcción de escalones que llegan hasta la cumbre. La tercera son los cerros cónicos, como el Cerro de las Casitas, donde el espacio de la cumbre es reducido, no así los flancos que fueron aprovechados mediante la edificación de terrazas, como se verá más adelante.

Las cumbres de estos cerros fueron modificadas. En los límites hallamos siempre muros de contención para nivelar la parte alta y en lugares como La Ferrería, hay amplios espacios que fueron nivelados para desde allí desplantar conjuntos arquitectónicos. Cuestión que, supongo, fue similar en otros sitios mayores, sin embargo, como éstos no se han explorado de manera amplia es difícil afirmarlo.¹

¹ Cabe mencionar que son escasos los trabajos de excavaciones arqueológicas en los sitios del valle de Guadiana a excepción de La Ferrería, solamente se han explorado los sitios de Nayar, Navacoyán, Cerro de las Casitas, Plan de Ayala y Cerro del Gato, además de La Ferrería, en el marco del proyecto PIACOD que dirigí la década pasada.

Figura 1



Abajo, plano general de La Ferrería, Durango. Detalles: izquierda, Casa de los Dirigentes; centro, Pirámide 1 y patios; derecha, Casa Grande. Elaboración propia.

Para acceder a algunos de estos conjuntos, así como para interconectar los vastos espacios aplanados en esos lugares, se construyeron escaleras hechas con piedras unidas con mortero de tierra, generalmente con poco trabajo de transformación, sólo buscaban un lado más plano para formar la huella del escalón.

Pero estos sitios mayores no son los únicos, existieron una gran cantidad de pequeñas aldeas y casas dispersas por los cerros que en conjunto con los asentamientos mayores conformaron un paisaje en todo el valle de Guadiana, donde sus pobladores basaron su alimentación en el cultivo del maíz, frijol, calabaza y chile, además de cazar animales, especialmente venados, pescar en sus ríos y recoger frutos, plantas y raíces en las zonas de pequeñas lagunas y a la orilla de los ríos, así transformaron significativamente el paisaje mediante edificaciones que, si observamos con cuidado, nos dan pistas de cómo habitaron los chalchihuiteños hace más de 1 000 años [Punzo 2013].

Desde este marco exploraremos en este texto las edificaciones y los sistemas para edificarlas, constituyéndose en uno de los primeros acercamientos sistemáticos a la arquitectura Chalchihuites [Guevara 2003; Murguía y Muñiz 2013].

LA ARQUITECTURA CEREMONIAL

Basamentos piramidales

La cultura Chalchihuites en Durango tiene realmente pocas construcciones en las cuales su diseño arquitectónico no fue pensando para habitarlas. El ejemplo más importante son tres basamentos piramidales que se conservan: dos en el sitio arqueológico de La Ferrería y uno más en el Cerro del Chiquihuitillo cercano a Santiago Bayacora [Punzo y Zavala 2007].

La característica más importante de éstos es que no son monumentos que se edificaron en un terreno llano, sino que fueron afloramientos naturales, los cuales los chalchihuiteños aprovecharon para usarlos como núcleo desde donde iniciaron la construcción.

El basamento piramidal más grande y complejo es sin lugar a dudas el conocido como la Pirámide 1 de La Ferrería, para lo cual se aprovechó un afloramiento rocoso, fue ubicado en la parte más alta de la primera cumbre del sitio. Al parecer, según Kelley se hallaron restos de una pequeña estructura habitacional más antigua bajo éste [Kelley 1954].

Este basamento mide 40 por 35 metros en su base y una altura aproximada de cuatro metros. Los chalchihuiteños iniciaron la construcción agregando al afloramiento una serie de cajas de tierra y piedras de gran tamaño con las cuales configuraron el basamento para construir muros verticales de piedra pegada con un mortero de tierra para edificar los cuatro cuerpos que dan forma escalonada al edificio.

Este basamento tiene varias características. La primera es que su esquina noreste está remetida formando un zig-zag. Esta particularidad arquitectónica la encontramos en otros edificios de sitios arqueológicos como el Cerro de la Maroma y Mesa de las Tapias.

La segunda característica relevante es que, a diferencia de la mayoría de los basamentos en prácticamente toda Mesoamérica, la escalinata de este edificio está desfasada del centro de la construcción, recargada hacia el sur de la cara este, además de no contar con alfardas. Esto es muy importante, pues se relaciona con las orientaciones del edificio hacia los astros.

Foto 1. Pirámide 1, La Ferrería, Durango

Foto: Punzo Díaz.

Finalmente, la característica distintiva de este edificio es que en su cúspide se encuentra un patio hundido, el cual es el mejor ejemplo de los que tenemos en Durango. Este patio presenta cuatro escalinatas de tres escalones cada una ubicada hacia los cuatro puntos cardinales, además de una pequeña banqueta que se forma en el lado noroeste del muro este. Destaca que la escalinata norte del patio tiene tallados en la roca madre los escalones. Luego de excavaciones arqueológicas corroboramos que en el lado oeste de la cúspide del basamento se construyó un cuarto de planta cuadrada, hecho con muros de tierra, seguramente de mampostería, y techo plano de terrado –sistema constructivo que detallaré más adelante. En el interior de este cuarto se excavó un fogón, donde en el fondo se aprecia una pequeña figura solar grabada.

Foto 2. Patio hundido, Pirámide 1, La Ferrería, Durango

Foto: Punzo Díaz.

Este complejo edificio sirvió a los antiguos chalchihuiteños para hacer, mediante la observación de la salida del sol, un calendario de horizonte apoyados en la distante Sierra del Registro [Punzo 2012]. La jamba sur de la puerta este del patio hundido, y tomando siempre como referencia el centro del patio, marca la salida del sol durante los equinoccios, la jamba norte de la misma puerta señala la salida del astro en el solsticio de verano y la esquina sureste del patio marca con el disco solar el solsticio de invierno.

Con estas investigaciones supimos que fueron durante los equinoccios que los chalchihuiteños hicieron algunas de sus ceremonias más complejas, pues, como mencioné, la salida del sol se alinea con la jamba sureste de la puerta este del patio hundido y el centro del patio. Además, en la línea imaginaria entre estos puntos también se incluye la escalinata de la Pirámide 1, lo cual explica por qué del desfase y ubicación que comenté. Por ello, en la actualidad tiene un profundo significado entre el pueblo *wixárika* (huicholes), que ponen escalinatas en sus altares para que el sol pueda llegar a ellos [Neurath 2015].

El Petrograbado 2 —el cazador— se incluye también en esta línea imaginaria del equinoccio. Este es una representación de un personaje que tiene brazos y piernas abiertas, además de sostener un objeto con su mano y tener un par de cuadrúpedos a sus pies, ubicado en la ladera del cerro. La interpretación que hago de este petrograbado es que se trata de la imagen del nacimiento del sol o de Venus, pero en ambos casos caza venados que son representaciones de las estrellas y deben ser capturadas para que el sol haga su tránsito por la bóveda celeste. Otra característica importante es que este petrograbado está hecho en un panel de grandes dimensiones y, por su ubicación, al recibir directamente los rayos solares, el día del equinoccio por la mañana pudieron verlo muchas personas que se congregaron al pie del cerro de La Ferrería para celebrar el ritual [Punzo 2012].

CANCHAS DE JUEGO DE PELOTA

Un segundo elemento importante de la arquitectura ceremonial entre los chalchihuiteños fue la construcción de canchas de juegos de pelota, una característica que nos remarca el fuerte lazo que unió a estos grupos con sus contemporáneos en el sur mesoamericano.

Las canchas de juego de pelota fueron construcciones muy sencillas donde se desplantaban dos plataformas paralelas de entre 10 y 15 metros de largo y de menos de un metro de altura, orientadas generalmente de norte a sur [Kelley 1997]. Respecto a la orientación solamente en el valle de Guadiana existe un ejemplo en el sitio de la Mesa de las Tapias 1, donde se encuentran dos canchas de juego de pelota de características similares a las aquí descritas, pero uno con orientación general norte sur y el otro este-oeste.

Los muros que conformaban las paredes de la cancha del juego de pelota arrancaban desde el piso con piedras planas acomodadas en forma de talud, seguramente para el rebote de la pelota durante el juego hasta un tercio y la mitad del tamaño del muro, continúa en sección vertical, que remataba en un espacio plano en la parte superior del muro donde las fuentes históricas [González y Rodríguez 1993] nos indican que se colocaban personas del pueblo para llevar a cabo el ritual previo al comienzo del juego y posteriormente observarlo.

Foto 3. Cancha juego de pelota, La Ferrería, Durango

Foto: Punzo Díaz.

La cancha medía entre cuatro y seis metros de ancho en su callejón y a través de excavaciones [Punzo 1999] constatamos que tenía una preparación muy particular. En primer lugar se rellenaba con una capa de piedras de tamaño grande al contacto con el tepetate y se hacían capas cada vez más finas de piedra y grava hasta que la superficie de la cancha, hecha con una cubierta gruesa y firme de tierra batida,² quedaba sumamente lisa, resistente y regular. Es importante mencionar que en todos los casos de canchas de juego de pelota registradas en Durango, se encuentran espacios libres en sus cabeceras, lo cual hace pensar que estas también se usaron para el juego. Podemos afirmar que en Durango no existieron canchas de juego de pelota donde sus cabezales estuvieran limitados de alguna forma.

Otra característica importante es que normalmente sólo hallamos una

² “Tierra batida” es el término usado por los rancheros de la zona de Durango para referirse a una mezcla de tierra arcillosa, a la cual se le agregan componentes vegetales, especialmente pastos, y agua. Con ésta se hace una gran cantidad de elementos arquitectónicos como se verá a lo largo del texto.

cancha por sitio, por ejemplo, en La Ferrería, Mesa del Encinal en el valle de Guadiana, Las Adjuntas y Rancho de las Piedras en la Sierra o Hervideros al norte del estado de Durango, sin embargo, existen un par de casos donde son dobles: Mesa de las Tapias, como se mencionó, y la Tutuveida. Asociadas a estas canchas de juegos de pelota hay pequeñas estructuras cuadradas a un lado de éstas como en la Mesa del Encinal o las Adjuntas y en La Ferrería, posiblemente en estos lugares fue donde se hacían algunos rituales entre los jugadores, muy difundidos en otros sitios de Mesoamérica.

Respecto del juego podemos señalar que, basados en las fuentes históricas [González y Rodríguez 1993], se jugaba en equipos de cuatro a ocho jugadores –aunque podían ser más– se golpeaba con la cadera una pelota de hule de 20 a 30 centímetros de diámetro de manera alternada entre los equipos. Es muy importante destacar que hasta el momento no se han localizado aros marcadores de juego de pelota, suponemos que en el juego chalchihuiteño no se usaron, al igual que el ulama, que actualmente se practica en la costa de Sinaloa. Estos juegos fueron grandes rituales donde se congregaba mucha gente e intercambiaban bienes, apostaban, fue uno de los ritos más significativos donde el movimiento de la bola representaba el tránsito de los astros y la eterna lucha del día y la noche.

LA ARQUITECTURA DOMÉSTICA

El patio como base de organización

La base de la organización del espacio entre los chalchihuiteños fue el patio en varias versiones [Punzo 2013]. La más importante de ellas fue el hundido, como ya se mencionó, para la Pirámide 1 de La Ferrería. Sin embargo, hay múltiples ejemplos de éstos como en los sitios de La Ferrería, Cerro del Chiquihuitillo, Cerro de las Casitas, Cerro del Nayar, Plan de Ayala o la Mesa del Encinal, en el valle de Guadiana. Es muy importante mencionar que éste se utilizó tanto en espacios exclusivos de uso ritual como en los habitacionales, lo cual refuerza la idea de que no había una separación tajante entre ambos ámbitos en el mundo chalchihuiteño.

Estos patios tienen características generales, la primera de ellas es su forma cuadrangular, son de factura más regular. Sin duda, ésta es una de las particularidades más importantes de la arquitectura chalchihuiteña, pues sitios que parecen asociados a otras tradiciones arqueológicas agrícolas en Durango tienen un arreglo de sus aldeas en largos callejones, donde se ubican al lado los cuartos o están distribuidos de forma aislada, sin interconexión arquitectónica visible entre ellos.

Por las excavaciones arqueológicas sabemos que la construcción de los patios chalchihuiteños iniciaba al llegar hasta el tepetate y lo regularizaban en la medida de las posibilidades, y rellenaban las irregularidades para formar el piso, no obstante, en algunos casos, como el de la Casa de los Dirigentes en La Ferrería, casi una cuarta parte del patio está formada por el tallado directo de la roca madre para configurar una superficie lisa en parte del patio. Sus límites siempre están hechos mediante la colocación de hiladas de piedra laja de distintos tamaños, según la profundidad del patio que lo enmarcan.

El acceso a éste se hacía mediante breves escalinatas que interconectan los espacios superiores donde se desplantan los cuartos. Estos patios fueron el eje de la constitución de las aldeas chalchihuiteñas y seguramente tuvieron un enorme significado en su mundo, por ejemplo, al pie norte de la Pirámide 1 de La Ferrería se encuentran una gran cantidad de patios en distintos niveles de profundidad y tamaños que se agrupan uno con el otro, para unir y diferenciar a la gente durante los rituales que se hacían en dicho espacio.

También es importante mencionar que el paisaje circundante fue muy importante para los chalchihuiteños, tanto, que una gran cantidad de los patios están orientados sus vértices y muros hacia elementos destacables del paisaje como montañas y ríos, seguramente para integrar el mundo construido con el mundo natural de manera simbólica.

Una cuestión que es relevante remarcar es que la mayoría de los patios no poseen construcciones en su interior. Sin embargo, en algunos casos hay altares centrales que se ubican tanto en el centro como desfasados a alguno de los vértices, como en el patio de la Casa Grande de La Ferrería. Estos generalmente son estructuras cerradas de forma cuadrangular, sin ninguna característica arquitectónica visible.

CANALES DE DESAGÜE

Canales de desagüe se pueden apreciar por todo el sitio de La Ferrería. La manera de construir de los chalchihuiteños fue mediante piedra lajas colocadas en su base, muros y en ciertos tramos fueron cubiertos igualmente por este tipo de piedra.

Los más comunes son los que se usaron para sacar el agua de los patios hundidos de las estructuras y parecen descargar simplemente en la pendiente. Sin embargo, en la parte superior donde se encuentran una gran cantidad de patios y la Pirámide 1 de La Ferrería, una red de desagües se intercomunican hasta confluir y desaguar en una estructura cuadrangular

que quizá pueda tratarse de una especie de aljibe [Guevara 2003], aunque tenga una capacidad muy reducida, tal vez el agua capturada se utilizó para algunas actividades rituales.

Otro uso de los desagües lo encontramos en la “Casa Grande” de La Ferrería, donde en el muro oeste contiene la pendiente del cerro; se aprecia un canal que lo recorre y penetra en uno de los cuartos y desemboca en un espacio en el interior, lo cual genera un pequeño estanque de agua, que puede desaguarse hacia el exterior de la estructura mediante otro breve canal. Éste se ha propuesto como un posible temazcal [Guevara 2003], que si bien es muy posible, serían necesarios más datos para afirmarlo.

TERRAZAS

Además de los patios, otra de las formas de integración de los espacios que realizaron los chalchihuiteños fue la construcción de terrazas en los cerros. Recordemos que el lugar preferido de los chalchihuiteños para ubicar sus aldeas fue en la cumbre de los cerros, no obstante, las laderas también fueron aprovechadas para vivienda y agricultura. Ejemplos de éstos tenemos muchos en Durango, en el valle de Guadiana destaca La Ferrería con sus más de 80 terrazas y el Cerro de las Casitas con más de 100.

Estas terrazas se construyeron de manera muy sencilla, mediante el acomodo de piedras de gran tamaño que se unían con mortero de tierra para formar un muro muy burdo de contención que la limitan y, posteriormente, se rellenaban con tierra y piedras de menor tamaño y con restos de basura de esa época. Esto se pudo analizar a detalle con la excavación de algunas de ellas como, por ejemplo, en el sitio de Cerro de la Maroma.

Estas terrazas y sus grandes extensiones nos deben hacer repensar la forma de las aldeas chalchihuiteñas, donde la población vivía sobre estas estructuras. En muchos casos encontramos restos arquitectónicos de sencillas viviendas. Igualmente es interesante mencionar que a través de un estudio de intercomunicación de dichas terrazas constatamos que existieron ejes que permitían acceder a las terrazas y comunicarse unas con otras para conformar un espacio de fácil acceso y tránsito en el asentamiento. Fuera de las áreas de las cumbres que fueron niveladas, igualmente mediante la utilización de terrazas, las cuales contienen los conjuntos de cuartos ordenados por los patios, así como las estructuras no habitacionales.

CUARTOS

Alrededor de estos patios y sobre las terrazas se desplantaban muchos tipos de cuartos, la mayoría de planta cuadrangular, aunque algunos circulares, de los cuales hay poca información en cuanto a su función, de los que hablaremos más adelante. Respecto de los cuartos cuadrangulares alrededor de los patios y de las excavaciones en los sitios de Plan de Ayala, Cerro del Gato, La Ferrería y el Nayar podemos tener una imagen bastante clara de la forma y sistemas constructivos de dichas estructuras.

Cabe decir que los cuartos se ubicaban a los lados de los patios orientando la entrada hacia el patio y conectados a éste mediante pequeñas escalinatas, hechas con piedras con poco trabajo unidas con tierra, lo cual convertía al patio en el centro de convivencia y actividad de estas unidades de habitación. Los cuartos consistían en una habitación sencilla de aproximadamente cuatro por cuatro metros, en la mayoría de las casos, pero podían tener habitaciones dobles o triples en un solo costado, aunque todas ellas con accesos hacia la parte exterior y en ningún caso, hasta ahora, existen muestras que pudieran estar interconectadas por la parte interna.

También se encuentran pequeñas estructuras adosadas que seguramente sirvieron como graneros o bodegas. Los cuartos de cada lado del patio nunca se adosaban con su cuarto perpendicular, dejaban siempre un espacio libre para permitir el acceso e intercomunicación con otras unidades de la aldea. Es importante recalcar que no siempre se encuentran estructuras en los cuatro costados, generalmente se hallan en tres de sus flancos dejando libre el lado este —tal vez para observar la salida del sol—, aunque es muy variable.

Las plataformas sobre las que se desplantaban los cuartos y forman los límites de los patios se construyeron excavando primero hasta el nivel de la roca madre. Por ello se ha constatado que se rebajó y adecuó el tepetate como lo halló Kelley [1958] en La Ferrería y a partir de ahí se hicieron cajones con piedras de gran tamaño que sirvieron para contener rellenos de piedras más pequeñas, tierra y restos de vasijas, herramientas de piedra y otros objetos. En este nivel es muy frecuente encontrar entierros humanos con ofrendas sencillas. La costumbre de sepultar a sus muertos bajo los pisos de sus casas fue muy importante entre los chalchihuiteños. Al parecer, esta práctica debió hacerse de manera fundacional, pues es muy difícil establecer que se hubiera hecho una fosa y reparado los pisos, aunque por el estado de conservación es muy complicado establecerlo definitivamente.

Foto 4. Complejo de cuartos, Casa de los Dirigentes, La Ferrería, Durango



Foto: Punzo Díaz.

Una vez concluida la plataforma, se procedió a edificar los muros, de los cuales tenemos tres tipos. Gracias a los trabajos que he podido realizar en sitios arqueológicos en abrigos en la Sierra Madre, como en la Cueva del Maguey y en la Cueva de los Olotes [Punzo 2013b], tenemos una excelente idea de cómo fueron esas casas hace 1 000 años. El primero y más sencillo fue el de bajareque, que se iniciaba con un cimientito constituido por una hilada de piedras lajas clavadas de forma vertical en el piso –eso es lo único que queda en el registro arqueológico de la superficie de las casas chalchihuites–, en la parte exterior de dichas piedras hemos constatado que se clavaban maderos a intervalos cortos que servían de estructura a los muros. Después de tener la estructura de madera y el cimientito, a los tercios de muro se amarraban largos cinturones hechos de otate (*otatea acuminata*) que tensaban las estructuras, y colocaban sobre éstas una dala de arroyamiento para recibir las techumbres como describiremos más adelante. Estos muros de estructura de bajareque fueron recubiertos con una capa de tierra arcillosa que se llama localmente soquete.

Es importante mencionar que ese tipo de construcción, que fue la más elemental y seguramente la más usada en esa época —como lo atestigua la gran cantidad de cimientos de piedra de hilada sencilla en todos los sitios arqueológicos— se mezcló con las otras soluciones arquitectónicas, como se pudo ver en la estructura 1 “Casa de los Dirigentes” en las excavaciones de Kelley [1954], donde este arqueólogo encontró junto a los muros más elaborados restos de bajareques.

El segundo tipo de muros lo nombramos de mampostería. Este se iniciaba haciendo una hilada doble de piedras lajas paradas encajadas en la tierra a manera de cimiento y, posteriormente, el interior del muro se rellenaba con una combinación de piedras de menor tamaño y grandes cantidades de tierra con las cuales se formaron los niveles, los cuales se redondeaban en su parte superior, y al secar recibían al siguiente, avanzando en este proceso desde la base, que fue más gruesa hasta la parte superior, más delgada donde se pueden apreciar las huellas de los maderos que recibían en techo, en sitios de la sierra como la Cueva de los Olotes.

La tercera forma de edificación la llamo de “muros anchos”, estos solamente los encontramos en La Ferrería. Son muros que se desplantaron sobre un firme de tierra batida de aproximadamente 10 centímetros de alto y sobre éste se iniciaba la construcción de hileras de piedras de formas regulares unidas con mortero de tierra [1956] que tienen hasta 90 centímetros de ancho y una altura conservada de hasta 70 centímetros. Esta base, a mi parecer, es la preparación para recibir muros anchos de tierra cruda, posiblemente encofrados [DiPeso 1974] o hechos mediante la técnica de cob, como los encontrados en otros sitios arqueológicos en el norte de México, que le daban la altura final a los muros.

Esto aún no se comprueba a través de mis excavaciones o reportado de esa forma por Kelley o Guevara, sin embargo, por medio del análisis del archivo de los trabajos de Kelley [1958] en la década de los cincuenta en la zona arqueológica, durante la excavación de la estructura 1 “Casa de los Dirigentes” se observa lo que él llama un muro caído y que apuntan hacia esa dirección. En los muros de este tipo se encontraron pequeños recovecos que seguramente sirvieron para almacenar o colocar objetos [Kelley 1956].

Es importante mencionar que los cuartos no se edificaban sobre la orilla de la plataforma, sino que se iniciaban a un metro de distancia, para dar paso a un pasillo al frente, entre el muro y el límite del patio. Esta es otra de las características relevantes arquitectónicas chalchihuiteñas, si consideramos que los techos pudieron tener un alerón —como explicaremos más adelante.

Foto 5. Detalles arquitectónicos de los cuartos de bajareque de la Cueva del Maguey, Durango

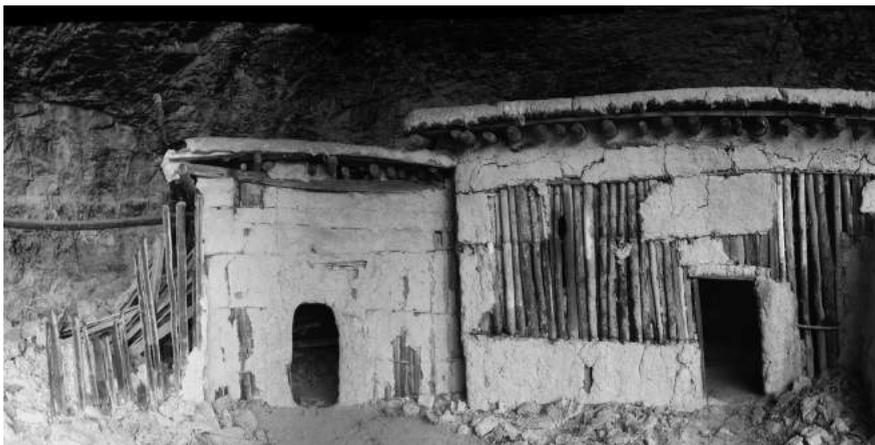


Foto: Punzo Díaz.

Con la diferencia de nivel que generaba el borde de la plataforma y el patio, más el pasillo hasta la estructura, eso pudo ser un porche donde se desarrollaron múltiples actividades. En la “Casa Grande” de La Ferrería se identificó un pequeño espacio a manera de porche más formal en el costado norte, donde dos columnas de mampostería sostienen una techumbre [Guevara 2003].

Una vez más tomando como referencia las casas en la Cueva del Maguey y en la Cueva de los Olotes, que fueron contemporáneas con el desarrollo chalchihuiteño, pues tienen fechas y materiales cerámicos compartidos, encontramos pistas importantes sobre la construcción de puertas, pisos y techos.

Estos cuartos, independientemente del sistema de construcción de los muros, tenían pequeñas puertas de aproximadamente 50 centímetros de ancho y una altura no mayor de 90 centímetros, hechas sus jambas y dintel por madera recubierta de tierra [Punzo 2013b]. El dato arqueológico que nos ha permitido en muchos casos determinar la ubicación de la puerta respecto al cuarto –cuando la mayoría de los elementos antes mencionados ya no encuentran– fue la colocación en el umbral de dichas puertas de una piedra plana en el piso, para entrar a la casa.

El interior de los cuartos fue muy sencillo. Los pisos fueron realizados por distintas capas de tierra batida que se renovaban con frecuencia. En el centro del primer tercio del cuarto y frente a la puerta había un fogón hecho de piedras y recubierto por tierra batida a nivel del piso, donde gracias a los estudios químicos de los suelos sabemos que consumían sus alimentos los

antiguos habitantes. Estos fogones no son abundantes en el registro arqueológico, desafortunadamente casi todos se perdieron, no obstante, donde se conservan los pisos, están presentes casi en la mayoría de los casos.

Se han identificado un par de éstos en el sitio de La Ferrería [Kelley 1956] y el Cerro de la Maroma [Punzo *et al.* 2012], construidos mediante una plataforma de tierra batida, donde se le moldeaba un círculo al centro que servía para sostener la olla, en la parte más baja había otro pequeño círculo excavado para contener la ceniza y un área abierta en v para alimentar el fuego, muy similares a los descritos para Paquimé [DiPeso 1974], aunque de temporalidades distintas.

El segundo elemento lo encontramos siempre en las casas de la Sierra Madre, y en ocasiones se han identificado en las casas chalchihuiteñas del valle de Guadiana. Es una especie de banqueta ubicada en la parte trasera del cuarto, en una de las esquinas, la cual sirvió como “cama” para sus habitantes, está levantada a 15 centímetros del piso y fue hecha con un relleno de piedra y tierra recubierta por una fina capa de tierra cruda batida sumamente alisada.

Los estudios de química de suelos nos ha permitido entender cómo vivía la gente en estas casas y cuáles fueron sus actividades [Lozano 2012], con lo que podemos afirmar que la mayoría de estos cuartos se usaron principalmente como viviendas alrededor de los patios.

Respecto a los pisos existe una categoría más que es importante mencionar, la cual se convierte en una característica de la arquitectura del sitio de La Ferrería. Se trata de la excavación en la roca madre —riolita— de amplios espacios nivelados usados como pisos; para espacios internos está el caso de la “Casa Piso de Piedra” que, como su nombre lo indica, tiene este tipo de piso, destaca que en la unión del muro —también labrado en la roca— y el piso se talló una moldura que los limita. En espacios externos, como ya se mencionó, en patios y escalones.

Retomando la construcción de los cuartos, éstos fueron techados mediante un sistema de terrado, lo cual hemos observado en distintas excavaciones en el valle de Guadiana. Primeramente se hincaban un par de columnas al centro del cuarto, y se dividía el espacio en tercios. Referente a materiales arqueológicos asociados a estas columnas se han encontrado discos de piedra de 50 centímetros de diámetro y un espesor de 10 centímetros, en La Ferrería [Kelley 1956] y otros sitios más en el valle de Guadiana, posiblemente fue la base para colocar las columnas de madera. Existieron otras formas de hacer columnas, en La Ferrería se hallaron apilados una serie de cuatro discos de piedra en una sola columna, identificándose otras seis más en un espacio que se denominó “sala de columnas” [Guevara 2003]; existe también un par

de columnas hechas de mampostería en la “Casa Grande”.

Estas columnas de madera fueron acunadas en la parte superior para recibir una viga principal sobre la cual se colocaban vigas de menor tamaño, en algunos muros descansaban en la viga de arrostramiento o en la mayoría directamente sobre el muro, se aprecian claras huellas de esto en las coronas de los muros, como pudimos estudiar en el sitio de la Cueva del Maguey [Punzo 2013b]. Sobre las vigas se ponía una gran cantidad de madera, que los hábiles leñadores chalchihuiteños rajaban con sus hachas de piedra, y colocaban capas encontradas que se ataban firmemente entre sí y a las vigas. Finalmente se colaba una loza de tierra batida de hasta 10 centímetros de espesor. Esos techos no terminaban al ras de los muros, sino que tenían un alero de unos 30 centímetros, como se aprecia en la Cueva del Maguey.

En este sistema constructivo es muy importante recalcar que soportaba más de un nivel de altura. La Cueva del Maguey es un ejemplo de construcción en bajareque de dos niveles; hemos visto huellas en los muros de los abrigos rocosos de hasta tres niveles en el propio sitio de la Cueva del Maguey y en el de la Cueva Larga [Punzo 2013b]. No debe pensarse en las aldeas chalchihuiteñas solamente como casas de un solo nivel, sino en construcciones de varios niveles, especialmente en lugares como La Ferrería, donde el ancho de los muros nos hace suponer la posibilidad de que los sostenía.

De los cuartos es pertinente mencionar la existencia de cuartos de planta circular, aunque de éstos tenemos menos información. La primera distinción en este tipo de cuartos tiene relación en su desplante, tenemos los que se desplantaron directamente sobre el nivel del suelo y presentan un cimientado de piedras paradas en hilada sencilla o doble, correspondiendo a las técnicas para la construcción de muros antes descritas. Los diámetros de estas estructuras van desde unas muy reducidas de cerca de un metro —una especie de almacén, como hemos apreciado en sitio de casas en cuevas— hasta los siete metros, que albergaron seguramente estructuras donde se desarrollaron distintas actividades.

Exclusivamente en el sitio de La Ferrería se ha localizado una estructura circular que se desplanta sobre una plataforma que sigue esa misma forma. Esta estructura además tiene otra particularidad, presenta lo que he descrito como muros anchos, tienen un espacio relleno de rocas de 90 centímetros en su parte mayor, lo cual seguramente le permitía soportar una estructura bastante alta.

UN ÚLTIMO COMENTARIO

La arquitectura chalchihuiteña tiene aún mucho que estudiarse, sin embargo, ésta tiene características que nos permiten entender sus particularidades, especialmente la unidad de cuartos distribuidos en patios y el uso de una compleja arquitectura de tierra que dentro de las cuevas de la Sierra Madre se ha conservado en pie por más de 1 000 años. Es importante recalcar que las técnicas de construcción con tierra cruda mediante mampostería, baja-reqe y cob (posiblemente) las utilizaron los chalchihuiteños en Durango entre los años 600 y 1350 d. C.; en algunos casos fueron compartidas de manera general entre muchos otros grupos del norte y occidente de México. No obstante, en cada uno de los casos con particularidades muy importantes que los diferencian unos de los otros.

También se pudo observar que si bien existieron edificios exclusivos de uso ritual, en general, en la distribución del partido arquitectónico de los sitios no existe una división clara entre espacios habitacionales y rituales. Sin embargo, es muy importante destacar que construcciones como las canchas de juego de pelota nos remontan a una tradición mesoamericana de más de 1 000 años de antigüedad, como los basamentos piramidales del valle de Guadiana, especialmente el de La Ferrería, los más norteños registrados en México; la expresión más septentrional de la tradición arquitectónica mesoamericana.

REFERENCIAS

Berrojalbiz, Fernando

2005 *Los paisajes prehispánicos del alto río Ramos, Durango*. UNAM. México.

Berrojalbiz, Fernando y Marie-Areti Hers

2013 La ocupación chalchihuiteña en el Valle de Guatimapé, en *Historia de Durango. Época antigua*, J. L. Punzo y H. Marie-Areti (eds.). IIH-UJED. (vol. I). Durango: 246-271.

Brand, Donald

1971 Geography and Archaeology of Zape, Durango, en *The North Mexican Frontier*, C. Kelley (ed.). University Press. Southern Illinois, Carbondale: 21-49.

Di Peso, Charles

1974 *Casas Grandes: a Fallen Trading Center of the Gran Chichimeca* (8 vols.). Amerind Foundation Norland Press. Flagstaff.

González y Rodríguez, Luis

1993 La etnografía acaxée de Hernado de Santarén, en *El Noroeste en época colonial*, L. G. Rodríguez (edi.). UNAM/Porrúa. México: 135-173.

Guevara, Arturo

2003 Ferrería. *Conservación y estudio del sitio arqueológico*. ICED. Durango.

Hers, Marie-Areti

2001 Zacatecas y Durango. Los confines tolteca-chichimecas, en *La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas*, B. Braniff (ed.). Jaca Book/ Conaculta. Milán.

2013 Durango y el antiguo camino de tierra adentro, en *Historia de Durango. Época antigua*, J. L. Punzo y H. Marie-Areti (eds.). IIH-UJED. (vol. I). Durango: 400-427.

Kelley, Charles

1954 *Juego tarjetas de las exploraciones es el sitio Schroeder Durango*. 1954. (vol I-II). Archivo Técnico de la CNA-INAH. Southern Illinois University Carbondale.

1956 *Graphic Survey of Work at the Schroeder Site (LCAJ1-1), Durango, México 1954-1956*. Archivo Técnico de la CNA-INAH. Southern Illinois University Carbondale.

1958 *Schroeder Site, Durango, Mexico. Structure 1, Season 1954*. Archivo Técnico de la CNA-INAH. Southern Illinois University Carbondale.

1997 The Known Archeological Ballcourt of Durango and Zacatecas, México. *Boletín Biblioteca Juan Comas* 13(40): 2-40.

2002 An Mesoamerican Colonization of Zacatecas, Durango: The Loma San Gabriel and Chalchihuites Cultures, en *Homenaje al Dr. John Charles Kelley*, M. T. Cabrero, Jaime Litvak y Peter Jiménez (edis.). IIA-UNAM. México: 83-98.

Lister, Robert and Agnes Howard

1955 The Chalchihuites Culture of Northwestern Mexico. *American Antiquity* 21(2): 122-129.

Lozano, Hilda

2012 *Análisis químico de pisos del sitio Cueva del Maguey, Durango. Estudio sobre aprovechamiento y utilización de espacios abiertos y cerrados*, tesis de licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Murguía, Ana Iris y David Arturo Muñiz

2013 La arquitectura chalchihuiteña del Valle de Guadiana, en *Historia de Durango. Época antigua*, J. L. Punzo y H. Marie-Areti (eds.). vol. I. IIH-UJED., Durango: 210-231.

Neurath, Johannes

2015 La escalera del padre sol y nuestra madre joven águila, en *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*, A. Díaz (ed.). IIH-UNAM. México: 201-215.

Punzo, José Luis

1999 *Arqueología de la Mesa de Tlahuitoles. Apuntes para la historia xixime*, tesis de licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Punzo, José Luis y Bridget Zavala

- 2007 Investigaciones arqueológicas recientes en el valle de Guadiana, Durango, en *Memoria del seminario de arqueología del norte de México*, C. García y E. Villalpando (eds.). INAH-Sonora. Hermosillo: 181-191.
- 2012 Paisaje y petrograbados del sitio de la Ferrería, Durango, México, en *Rock Art in the Americas: Mythology, Cosmogony and Rituals*, F. Fauconier y S. Lemetier (eds.). Archaeopress-British Archaeological Reports. Londres.
- 2013 La población chalchihuiteña del Valle de Guadiana, en *Historia de Durango. Época antigua*, J. L. Punzo y M.-A. Hers (eds.). vol. 1. IHH-UJED. Durango: 190-207.
- 2013b *Los moradores de las casas en acantilado de Durango. Rememorando el mundo de la vida de los grupos serranos en el siglo XVII*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Arqueología. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Punzo, José Luis et al.

- 2012 *Proyecto Investigaciones Arqueológicas del Área Centro Oeste de Durango. Informe Final*. Archivo Técnico de la CNA-INAH. México.

Recepción: 7 de mayo de 2015.

Aprobación: 13 de diciembre de 2015.

GYM ORTÍZ

TERCER LUGAR

AUTOR: FERNANDO OSCAR MARÍN

XXXIV CONCURSO DE FOTOGRAFÍA
ANTROPOLÓGICA
"LOS JÓVENES HOY"

LUGAR Y AÑO DE LAS TOMAS: SAN MATEO ATENCO,
ESTADO DE MÉXICO. 2015.

Las fotografías pertenecen a la fototeca de la ENAH.





Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas número 67, septiembre-diciembre, 2016













Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas número 67, septiembre-diciembre, 2016



Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas número 67, septiembre-diciembre, 2016



Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas número 67, septiembre-diciembre, 2016

Interacción cultural en Nicoya durante el siglo XVI

Ibarra Rojas, Eugenia. *Entre el dominio y la resistencia. Los pueblos indígenas del Pacífico de Nicaragua y Nicoya en el siglo XVI*
Universidad de Costa Rica, San José, 2014. 146 pp.

Antonio Jaramillo Arango*
Universidad Nacional Autónoma de México

Las palabras de Anne Chapman respecto de la aparente afición de los estudiosos mesoamericanistas de “cortar la cola centroamericana de Mesoamérica” (refiriéndose a las regiones pacíficas de Nicaragua y Costa Rica) tienen actualmente una gran validez luego de casi 40 años de que esta investigadora las pronunciara. En los estudios más recientes sobre Mesoamérica, los acercamientos a las zonas nicaragüenses y costarricenses que se podrían incluir en esta área cultural son verdaderamente escasos. Por esa razón, el libro *Entre el dominio y la resistencia. Los pueblos indígenas del Pacífico de Nicaragua y Nicoya en el siglo XVI* ocupan un espacio vacante en los estudios mesoamericanos.

Este libro divide su exposición en ocho capítulos (sin incluir la introducción y las conclusiones), en los cuales la autora repasa múltiples aspectos de las sociedades del Pacífico situadas al norte de Costa Rica y Nicaragua, centrándose en el sitio conocido como Nicoya en las fuentes históricas. En el texto se aborda la relación con el ambiente, las constantes migraciones desde la parte nuclear de Mesoamérica hacia esta región, la organización política de los pueblos allí asentados en el periodo inmediatamente anterior a la llegada de los españoles, la conquista europea y las relaciones interculturales que se dieron en esa zona. El capitulado carece de un orden expositivo claro y la preeminencia que la autora da a las fuentes coloniales escritas deforma un poco su percepción de los hechos ocurridos en la época precolonial. El libro pasa revista a los temas más trabajados sobre los

* a.jaramillo232@gmail.com

pueblos del lugar y logra integrarlos, pues proporciona una magnífica visión general de lo ocurrido en la región desde el año 800 d. C. hasta el siglo XVI.

Uno de los aciertos de esta investigación es cambiar las herramientas de análisis epistemológicas respecto de los estudios más clásicos sobre la región. Allí donde desde la época en la que Paul Kirchhoff definió los límites de Mesoamérica se ha pretendido ver líneas divisorias de distinción cultural, la autora encuentra vías de intercomunicación que, lejos de diferenciar a pueblos vecinos, los aglomera en redes de interacción que los mantienen en intercambio cultural permanente. En el libro se abandona la idea de encontrar unidades culturales homogéneas y se propone que la región es un espacio de confluencia pluricultural, donde el común denominador no es la unidad de prácticas culturales, sino su diversidad.

Aunque la crítica de unidades epistemológicas es muy buena y permite comprender muchos aspectos que desde otras camisas teóricas son difíciles de abordar, la autora utiliza otros conceptos de manera ingenua. A lo largo del texto se mantiene una correspondencia unívoca entre lengua, afiliación étnica y cultura material. Aunque en partes del libro se matiza explicitando que algunas producciones materiales quizá fueron hechas por manos culturalmente diversas, o que una lengua la hablaron pueblos étnicamente diferenciados, si se aplica en el estudio afirmaciones como cerámica chibcha, motivos chorotegas u objetos chontales, lo cual hace evidente que se usó como equivalentes lengua, etnia y cultura material.

Especialmente en el capítulo “Aproximación a lo propio y lo ajeno en Nicoya”, y a lo largo del libro, la autora restringe las interacciones entre pueblos dentro del binomio dominio/resistencia. Al acotar las interacciones a estas dos posibilidades, Eugenia Ibarra se ve obligada a puntualizar las identidades culturales en bloques monolíticos, y lejos de los matices teóricos que expone en un principio, aborda el devenir histórico de la región en términos poco prácticos como “dominación chorotega” y “resistencia chibcha”.

La investigación parte de una sólida tradición de estudios sobre la región, adelantados principalmente en Costa Rica y Nicaragua. No obstante, el carácter básicamente descriptivo de algunas secciones, sobre todo en la organización política (sin ninguna crítica al concepto de cacicazgo), y el desconocimiento de las fuentes mesoamericanas hacen muy poco provechoso el trabajo comparativo. Las salteadas referencias que la autora hace al *Códice Florentino* están descontextualizadas, la bibliografía de investigaciones en Mesoamérica está desactualizada (con contadas excepciones) y resalta la ausencia de comentarios respecto del trabajo avanzado por otros investigadores de los supuestos “lugares fronterizos” en esta área cultural, sobre todo

los realizados en Honduras acerca de la compleja relación de vecindad entre lenca y mayas.

Un trabajo comparativo más responsable haría que esta investigación fuera más provechosa, pues podría insertarse pertinentemente en las discusiones sobre interacciones entre pueblos diferentes en Mesoamérica y las fronteras de esta área cultural, tema en los cuales la información proveniente de Nicaragua y Costa Rica es de incalculable valor.

Me gustaría apuntar aspectos en los cuales el trabajo de Eugenia Ibarra Rojas es prometedor y se vislumbran vetas de investigación promisorias. Por ejemplo, expone unidades políticas complejas en las que la cohesión política no coincide con afiliaciones étnicas claras, algo parecido a lo que Alfonso Reyes y Paul Kirchoff señalaban como señoríos compuestos en la región del centro de México, aspecto que valdría la pena explorar en futuras investigaciones. También son muy interesantes sus apuntes sobre algunos mecanismos que permiten la interacción, como las fiestas, los rituales y los juegos, un cariz poco explorado debido a que casi siempre la atención la toman las relaciones políticas y económicas. Los datos aportados por la autora respecto de la movilidad de los objetos, las cadenas de producción y de consumo que involucraron varios pueblos demuestran que éstos fueron algo más que mercancías en esta región. Un estudio detallado de ellos puede acercarnos más a la vida cotidiana de sus pobladores.

Definitivamente, las precauciones teóricas tomadas al comienzo del texto son muy sugerentes pero no se mantienen en el libro. Un ánimo comparativo y un conocimiento de otras investigaciones adelantadas en regiones similares podrían enriquecer las propuestas planteadas y lograría un impacto mayor en los estudios mesoamericanos. Por último, el texto aborda un panorama amplio de una región poco comprendida y es una muy buena base para futuros estudios que se adelanten sobre este lugar de intercambio cultural.

Cultura y genética: facturas de su desencuentro evolutivo

Agustí, J., Bufill E. y Mosquera M.
El precio de la inteligencia.
La evolución de la mente y sus consecuencias.
Crítica. Barcelona. 2012.

Hilario Topete Lara*

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Una frase de uso común para reconvenir acerca de una decisión desacertada con efectos poco o nada agradables es “todo tiene su precio”, su equivalente: “nada es gratuito”, o en plan de advertencia: “atente a las consecuencias”, vienen bien al caso cuando se trata de mirarnos y pensar en lo que se ha ganado o perdido a lo largo de millones de años de evolución homínida. La interrogante “¿cuál es el precio que hemos pagado por nuestra hominización, nuestra humanización y, de forma particular, nuestra inteligencia?”, es la columna vertebral de un texto ensayístico, bien documentado y erudito que produjeron una prehistoriadora (Marina Mosquera), un neurocientífico interesado en la evolución de la mente y el cerebro humano (Enric Bufill) y un paleoecólogo enfocado a la evolución social (Jordi Agustí): *El precio de la inteligencia. La evolución de la mente y sus consecuencias.*

Contestar esa pregunta que, por cierto, cualquier evolucionista pudo haberse hecho, no es tarea fácil: el hombre, como reza el título de una reflexión antropofilosófica de Mijaíl Malishev [2003], es “un ser multifacético”. Si partiéramos del manido argumento de que el hombre es un ser biopsicosocial, de inicio habría que realizar las indagaciones mediante una investigación con actitud transdisciplinaria, es decir, con la confluencia de diversas disciplinas para encontrar respuestas o indicios sobre un mismo problema de estudio. En el caso que nos ocupa, los autores optaron por esta estrategia con el fin de producir un ensayo científico iconoclasta y, por ello, polémico.

El dilema planteado es aún más complicado de lo que parece porque el trabajo se focaliza en un objeto que no se fosiliza y cuyas evidencias —hasta donde nos dicta el desarrollo de las ciencias— se tornan menos perceptibles y explicativas en tanto más se viaja retrospectivamente en el tiempo. Sin embargo, en el ensayo todo es posible.

*topetelarah@yahoo.com

La terna de investigadores se propuso acopiar evidencias osteológicas, instrumentos y herramientas líticas, esculturas, modelos e hipótesis en torno de la hominización, estudios de paleogenética, indagaciones neurofisiológicas, desarrollos de la psicología evolutiva y, entre todos, el evolucionismo como columna vertebral del libro. El recorrido efectuado para resolver la interrogante es de un pasmoso didactismo que se propone contestar hasta el final, incluso, coqueteando a medio trayecto con posibles respuestas, como jugando con el lector para provocarlo a realizar inferencias y deducciones cuya validez sólo producirá una aproximación parcial. Así, el libro es una larga cadena de retos por entre cuyos intersticios se asoma tímidamente la respuesta final.

La solución al problema de investigación está estrechamente vinculada con el cerebro como soporte material de la mente y, consecuentemente, de la inteligencia. La evolución del cerebro, en tamaño y complejidad, es la constante indagada, pero su búsqueda no va en el sendero que tomó Philip Valentin Tobias, aunque coinciden con él en dos ideas: cerebros más grandes y complejos fueron la respuesta a las presiones de la selección natural, y cerebros complejos están relacionados estrechamente con la cultura.¹ Sin embargo, proponen un sesgo: el cerebro y la cultura coevolucionaron, aunque asimétricamente.

En efecto, los genes, cuya misión fue la estructuración neuronal y el funcionamiento que devinieron en inteligencia (“evolucionamos para ser inteligentes”, afirman los autores), en procesos de simbolización, lenguaje, aprendizaje y transmisión de la experiencia, mostraron sus ventajas ante otros que se perdieron en el camino. En otras palabras, los genes destinados a la cultura devinieron ventajosos y seleccionables para su transmisión. Sin embargo, su evolución no corrió al mismo ritmo que la cultura: de allí el precio.

La coevolución, originalmente observada en la biología,² devino útil para el estudio de un animal cuya forma de vida, supervivencia, competencia y

¹ En Philip Valentin Tobias hay que destacar dos momentos: aquel en el que proponía que cerebros más grandes producían mejor cultura, y otro en el que el tamaño del cerebro no era tan importante como su funcionamiento, si y sólo si en retroalimentación con la cultura: cerebros mejores producirán culturas más complejas y viceversa. La evidencia de cráneos neandertales de mayor capacidad en promedio asociados a una “cultura” compleja, pero no en las dimensiones a la creada por cromagnones (de menor volumen), era contundente. La cultura, así, sólo podía ser producto de cerebros grandes, hasta cierto sentido y complejos necesariamente. Adicionalmente, una mejor cultura no requeriría de megacerebros, sino de cerebros más inteligentes.

² Daniel H. Jansen, galardonado con el Premio Albert Einstein 2002, ya había utilizado el concepto “coevolución” desde mediados de los años sesenta del siglo pasado. Con éste hacía referencia al proceso en el cual dos o más especies confluían en una unidad

adaptación dependen de la cultura. La coevolución genes-cultura, no obstante, muestra que los genes varían más lentamente que la cultura produciendo un *retraso genómico*. En efecto, nuestros genes, sostienen los autores, se quedaron —evolutivamente hablando— mucho antes de la revolución industrial y, en el más extremo de los casos, antes de la tercera revolución neolítica.³ La prueba de ello es que el desfaseamiento ha producido una crónica vulnerabilidad cerebral que ha conducido a neurotrastornos como esquizofrenia, Alzheimer, demencia senil, demencia frontotemporal, alteraciones emocionales, estrés y comportamientos bipolares que en ningún otro primate se han presentado, como proponen en el capítulo 9. Pero, ¿cómo fue posible?

La evolución del humano, en su condición de homínido, no se desarrolló por las mismas vías que el resto de los de su género, aunque algunos grupos de su especie o afines en el tiempo estuvieron sujetos a disímiles circunstancias climáticas (no necesariamente en los mismos biomas). Sin embargo, las presiones medioambientales, combinadas con las mutaciones genéticas, no favorecieron a todos los primates bípedos: algunos “se quedaron en el camino”, “se extraviaron” y no pudieron garantizar descendencia. Estos procesos de pérdida de especies permitieron a los autores establecer al menos tres humanidades, unas sucediendo a las otras y todas a la que somos hoy los humanos, el único homínido sobreviviente. Cada humanidad, por cierto, ha merecido una reflexión que la ensambla con las evidencias osteológicas, líticas, pictográficas, en una perspectiva evolucionista, aunque multilineal, que acusa un gradualismo casi imperceptible.

Es menester reconocer que comunicar la evolución en sus propios conceptos, categorías y procesos, no es fácil, lo más común es transmitirla en términos lamarckianos, y pocos escapamos al encanto de tomar a la evidencia-resultado por la causa; los autores, en más de una ocasión lo hacen, como puede leerse, a guisa de ejemplo, en el capítulo 1, cuando escriben, literalmente, que “en la medida en que el cerebro se sitúa por encima de la columna vertebral y es sostenido por ella, se abre la posibilidad teórica de un aumento del volumen de este órgano sin las constricciones que impone en un vertebrado cuadrúpedo el desplazar el centro de gravedad hacia adelante al aumentar el peso de la cabeza” (p. 23).

dialéctica (presionándose mutua y sincrónicamente), interactiva merced a recíprocas adaptaciones específicas.

³ Vere Gordon Childe propone un modelo teórico de la evolución social a partir de revoluciones: la primera, la que aquí interesa, consistió en crear tecnología y técnicas que transformaron la naturaleza y convirtieron a un recolector-cazador en un agricultor mediante la creación de suelo. La revolución neolítica fue posible gracias a la agricultura.

Lo que nos presentan o es una exaptación [Eldredge-Tattersall 1986: *passim*] o una argumentación lamarckiana, sin embargo, nos inclinamos por la segunda porque la categoría exaptación no está presente en el texto. Ese estilo de argumentación aparece con frecuencia proporcionando la sensación de que el fenotipo provee de los insumos para la producción genotípica, y no es que no haya relación alguna entre ellas y que el fenotipo coadyuve a la selección genotípica, como lo propone Ambrosio García [2013]. El asunto es cómo se expresa.

ALGUNOS COQUETEOS VACILANTES

En un ensayo sobre hominización que se jacte de estar bien documentado, no pueden faltar “los modelos clásicos” de los cuales se toma lo que se considera relevante y útil para ensayar. Uno de ellos es el de Owen Lovejoy que desde los años setenta propuso que el bipedalismo, al liberar las manos, colocó a los homínidos en la posibilidad de acarrear alimentos “suplementarios con los que mantener a las hembras y a sus críos”. Esto lo colocó — agregan los autores — en condiciones de una reproducción más frecuente y segura, es decir, de alcanzar la eficacia reproductiva; aunque parcialmente cierto, uno no puede menos que observar que el sesgo tomado los conduce por una línea divergente: la reproducción homínida depende de óvulos y espermatozoides fértiles disponibles y, entre otros ingredientes, de producción de progesterona, pero una madre que amamante, merced a la prolactina, puede experimentar una disminución en la producción de esta hormona.

Una reproducción más frecuente depende de un dispositivo eficiente. En los seres humanos la producción de óvulos en intervalos breves es parte de él; otra es la recompensa por la cópula, el placer. La idea de Lovejoy, que más tarde apoyarían otros ensayistas como Pepe Rodríguez [2002], de que los machos que proveen de alimentos a hembras y críos obtienen cópulas a discreción (en otro sentido: las hembras intercambian sexo por alimentos) [Johanson-Edey 1993: 354-376] debe reflexionarse nuevamente a la luz de las aportaciones de Adovasio-Sofer [2008]: las hembras no son totalmente inútiles durante el embarazo, porque pueden recolectar o carroñear o destazar animales muertos (por vejez o enfermedad) hasta momentos antes del parto. Complementariamente, el cuidado y alimentación de críos es más posible en un colectivo de homínidos que comparten alimentos (la tolerancia a la intromisión y la neotenia también lo hacen factible), las cópulas preferentes estarían relacionadas con el placer y el apego que con el intercambio de sexo por provisiones.

Otro modelo que se asoma con frecuencia es el de retroalimentación autocatalítica positiva propuesto por Philip Valentin Tobias. En efecto, los autores en más de una ocasión coquetean con la idea de que cerebros más grandes son cerebros más inteligentes, aunque al llegar a cierto tamaño (rubicón cerebral) (55) y complejidad, los genes que posibilitaron la multiplicidad de interconexiones neuronales fueron los que sobrevivieron a la presión evolutiva.

Otro fantasma que aparece en la obra que nos ocupa es el de Dart-Ardrey y su hipótesis del cazador, ese homínido que creó instrumentos para matar y sobrevivir, porque no podía ser de otra manera. La evidencia arqueológica nos ha sido presentada así: la prueba de nuestra hominidad/humanidad es un inmenso arsenal de objetos creados para dar muerte, una hipótesis que no se sostiene a la luz de las dimensiones en muchas tradiciones líticas, como las de lascas arrancadas a núcleos con la finalidad de aprovechar despojos. Ninguna protobiface de Omo, Koobi Fora o Melka Kulture, por citar sólo unos ejemplos, parece una arma para matar. Esto no anula su potencial como evidencia de ser productos de una mente inteligente. Pero la inteligencia, aunque se puede vislumbrar en utensilios habilitados para obtener insumos para la supervivencia, no crea necesariamente herramientas, como lo esbozaremos en el siguiente apartado.

PROTOCOLtura Y CULTURA

Cualquier antropólogo cultural, social o sociocultural que se asome al texto tendrá buenos motivos para iniciar una discusión en torno del concepto de cultura utilizado por la tripleta Agustí-Bufill-Mosquera. Polémico, sin duda, porque aunque coloca el acento en los símbolos y prácticas, cuando se traslada retrospectivamente en el tiempo, los símbolos —existentes o no— se tornan ubicuos y las prácticas y los instrumentos producidos, en tanto tales, no son necesariamente evidencia de cultura. Tratando de salvar la difuminación mientras avanza la retrospectiva, recurrieron a otro término controvertible: protocultura.

Jordi Sabater Pí [1992] avanzó un excelente trecho en la búsqueda no de la inteligencia en los primates contemporáneos más cercanos al ser humano, sino de la cristalización (plasmación) de la inteligencia. Los chimpancés y su creatividad le dieron excelentes pistas para considerar como actos inteligentes “cazar” termitas con una ramita deshojada con los dientes, romper cortezas duras de alimentos para extraer su pulpa o defenderse lanzando piedras u otros objetos contra sus agresores. Esto, según el primatólogo, no podía sino evidenciar inteligencia y ser la prueba clara de una producción

protocultural, pero si esto es así, ¿cómo identificar la cultura en el proceso de hominización? ¿A partir de juegos de inteligencia, por ejemplo, con ejercicios de teoría de la mente, como propone R. Dunbar [2007], si no existe ningún I.Q. fosilizado?

Diez propone algo más tangible y perdurable: la producción lítica y los complejos procesos inteligentes requeridos para producir artefactos, una idea con la cual estoy de acuerdo plenamente desde que la propuse hace casi una década [Topete 2006, 2008, 2008a]. En efecto, cuando Sabater Pí afirma que las complejas operaciones de un chimpancé que utiliza elementos de la naturaleza y los modifica para satisfacer necesidades, sólo alcanzan para generar protocultura, hace gala de una precaución epistemológica al proponer que la “industria” de lascas olduvayenses atribuida a *H. habilis* consta de una operación simple: selección de un núcleo y un percutor, un golpe en el lugar preciso y ya. Entre esto y la preparación de una rama sin hojas para atrapar termitas, o el uso de un “yunque” y un “martillo”, por la nutria de California, no hay mucha distancia en tanto que estas expresiones, a las que prefiero llamar “protoculturales”, son sólo utensilios y no herramientas. Asimismo, y como corolario, los australopitecinos y *H. Habilis*, al parecer, “se conformaron” —por más de 2 000 000 de años— con un olduvayense que dice poco en favor de una inteligencia compleja y una cultura diversificada.

Los autores de *El precio de la inteligencia* presentan como primer hombre y creador de cultura a los autores del achelense. Sin embargo, pienso que bien vale la pena recordar que aunque el achelense es la evidencia de un pequeño salto (de la utilización de lascas para carroñear más que del núcleo protobiface, al evidente uso de la biface para tajar y cortar con impacto, quizá “con intenciones” de caza), no sufrió modificaciones significativas por más de 500 000 de años, a pesar de las diversas especies de homínidos a las que se encuentra asociada esa industria lítica.

La verdadera explosión de los fuegos de la mente parece más manifiesta en el musteriense, en el chatelperroniense, en el solutrense, sobre todo en éste, que evidencia no sólo la diversidad de formas, técnicas y materiales, sino porque produce la certeza de algo más: el uso de dos elementos tomados de la naturaleza para crear un tercero, como son los objetos enmangables o arrojadizos, es decir, que confirman no la confección de utensilios, sino de herramientas, de un lado y de otro, está asociado con la elaboración de objetos con un evidente significado (diversificación de instrumentos líticos musterienses, denticulación; pendientes, navajas, cuchillas y hachuelas chatelperronienses; avalorios, pinturas y objetos enmangables solutrenses) y,

adicionalmente, evolucionaron en tiempos muy breves, en relación con las industrias líticas que les sucedieron.

LA CASA DEL JABONERO

Es un libro tan pródigamente documentado y generoso en sus datos y reflexiones que cualquiera pueda pasar por alto que se haga mención a la presencia —desde hace 18 000 años— del *Homo sapiens* en los cinco continentes, incluidos “los dos continentes americanos” (59) y, casi en el mismo orden de ideas, aislamiento de los amerindios del resto del mundo, se afirma que la “variante del gen ASPM, también relacionado con el aumento del tamaño cerebral... apareció hace unos 5 800 años... coincidiendo con el inicio de la construcción de las primeras ciudades” (85), y los colocan ante una variante que no pudo alcanzarlos, sino hasta el siglo XVI, porque para aquella temporalidad ya estaban aislados —los amerindios— en su continente merced a la retracción de los glaciares. Ergo, ese gen sólo pudo ser generalizado en América hasta la llegada de los europeos (y en algunas etnias aún no impacta), y eso es una afirmación que contradicen —indirectamente— los estudios arqueológicos y etnohistóricos realizados en mesoamérica y en el área andina. En efecto, su desarrollo cultural nunca desmereció del resto del mundo; ergo, o los amerindios no sufrieron modificaciones sustantivas en su cerebro o las ventajas que proporcionó a la especie no tuvieron trascendencia, o los amerindios no completaron su evolución sino hasta el siglo XVI, con el proceso de mestizaje (algunos todavía no), o habrá que seguir indagando en torno de las consecuencias de esa mutación.

E pour si muove!, dijo Galileo al tribunal inquisitorial que lo obligó a abjurar de su teoría heliocéntrica. Del libro de Agustí-Buñil-Mosquera habrá que decir lo mismo, y luego de la sentencia aquella de “nada es perfecto... aunque todo es perfectible”, saludemos la erudición, la apertura de nuevas líneas de búsqueda y reflexión, la prodigalidad de información, la osadía y la calidad en su *El precio de la inteligencia. La evolución de la mente y sus consecuencias* que ya suma esfuerzos para ayudar en la comprensión de *El fenómeno humano* [Chardín 1965] que somos.

REFERENCIAS

Adovasio, J. M. et al.

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

Chardín, Pierre Teilhard de

1965 *El fenómeno humano*. Taurus. Madrid.

Dunbar, Robin

2007 *La odisea de la humanidad. Una nueva historia de la evolución del hombre.* Crítica. Barcelona.

Eldredge, Niles e Ian Tattersall

1986 *Los mitos de la evolución humana.* Fondo de Cultura Económica. México.

García Leal, Ambrosio

2013 *El azar creador. La evolución de la vida compleja y de la inteligencia.* Tusquets. México.

Malíshev, Mijail

2003 *El hombre: un ser multifacético: Antología de antropología filosófica.* UAEM. Toluca.

Johanson, Donald y Maitland Edey

1983 *El primer antepasado del hombre.* RBA Editores, Barcelona.

Rodríguez, Pepe

2002 *Dios nació mujer.* Ediciones BSA/ Punto de Lectura. Madrid.

Sabater Pí, Jordi

1992 *El chimpancé y los orígenes de la cultura.* Anthropos. Barcelona.

Topete Lara, Hilario

2006 *Protocultura en el traspatio (ponencia), en las Terceras Jornadas de Evolución y Cultura.* ENAH. México.

2008 Hominización, humanización, cultura. *Contribuciones desde Coatepec* (15), julio-diciembre: 127-155.

2008a Túneles del instinto y hominización. *Ciencia ergo sum*, (15), noviembre-febrero: 333-343.

Normas para la presentación de originales:

Los artículos y reseñas deberán ser originales inéditos y no estar sometidos simultáneamente a dictamen en cualquier otro impreso; 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 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:

Meskell, Lynn

200 The Intersections of Identity and Politics in Archaeology. *Annual Review of Anthropology* (31): 279-301.

ARTÍCULOS PERIÓDICOS:

Alcántara, Liliana

2002b 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 secretismo 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 México, D.F.

revistacuicuilco@yahoo.com

LA REVISTA CUICUILCO 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)*

CONSULTA LA REVISTA EN:
<http://www.revistas.inah.gob.mx>

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas



VOLUMEN 23, NÚMERO 67, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE, 2016

DIVERSAS TEMÁTICAS DESDE LAS DISCIPLINAS ANTROPOLÓGICAS

En la ruta del Estado plurinacional. Derechos autonómicos de los pueblos indígenas en las constituciones latinoamericanas
Consuelo Sánchez

Hacia una conciliación entre la Iglesia católica y el Estado: el Arzobispado de México y el Departamento del Distrito Federal después del Sismo de 1985
Andrea Mutolo

Antropología de las emociones: conceptos y tendencias
Gabriel Luis Bourcín

Asociaciones subjetivas al bareback y sus practicantes en usuarios de redes sociales virtuales en la Ciudad de México
José Arturo Granados Cosme

"Posers" y "trues". Jóvenes, autenticidad y poder en la escena metalera mexicana
Stephen Castillo Bernal

La vida cotidiana rural entre 1935 y 1985: aproximaciones a la identidad de ser mujer y hombre
Carlos David Solorio Pérez

La mujer y el sexo en cuentos nahuas
Manuel Peregrina Llanes

El ticitl en la cultura náhuatl del Posclásico
Mónica Guadalupe Andalón González

Una nueva propuesta de orientación y cartografía para el Mapa de Cuauhtinchan II
Tim Tucker

Arqueología y antropología forense: el caso de los cazadores guanajuatenses
Angélica María Medrano Enríquez y Francisco Montoya Mar

Reconstrucción histórica del paisaje de Tenancingo
Mariana Castañeda Casas, Vladimira Palma Linares, Jaime Mejía Carranza, David Leonor Quiroz García

Revisando la arquitectura chalchihuiteña en el valle de Guadiana, Durango. El caso del sitio arqueológico de la Ferrería
José Luis Punzo Díaz

TERCER LUGAR DEL XXIV CONCURSO DE FOTOGRAFÍA ANTROPOLÓGICA
Fernando Oscar Marín

RESEÑAS

Interacción cultural en Nicoya durante el siglo XVI
Antonio Jaramillo Arango

Cultura y genética: facturas de su desencuentro evolutivo
Hilario Topete Lara

CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



INAH



ENAH

