

DIMENSIÓN

ANTROPOLÓGICA



- ◆ Nahualli, *imagen y representación*
- ◆ *El Gran Templo del centro ceremonial de Cabuachi (Nazca, Perú)*
- ◆ *Sincretismo e identidades emergentes. El Manual de Jacinto de la Serna (1630)*
- ◆ *Tras la heteroidentificación. El "movimiento negro" costachiquense y la selección de marbetes étnicos*
- ◆ *Historia y cosmovisión india en el culto católico virreinal (un estudio de caso desde la arquitectura en el Valle de Toluca)*
- ◆ *La leyenda del Lupu mannaro (Hombre lobo) y del Ursu panaru (Hombre oso) en los Apeninos Centrales (Leonessa, Italia)*

DIMENSIÓN
ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Director General Alfonso de María y Campos
Director General de la Revista Arturo Soberón Mora

Secretario Técnico
Mario Pérez Campa

Secretario Administrativo
Luis Ignacio Sáinz

*Coordinadora Nacional
de Antropología*
Gloria Artís Mercadet

Coordinador Nacional de Difusión
Benito Taibo

Director de Publicaciones
Héctor Toledano

Producción editorial
Benigno Casas

Edición
Zazil Sandoval

Diseño de portada
Javier Curiel

Consejo Editorial
Susana Cuevas
Isabel Lagarriga Attias
Sergio Bogard Sierra
Fernando López Aguilar
Delia Salazar Anaya
María Eugenia Peña Reyes
Mario Pérez Campa
José Antonio Machuca
Josefina Ramírez Velázquez
Lourdes Baez Cubero

Asistente del director
Virginia Ramírez

Consejo de Asesores
Gilberto Giménez Montiel
Alfredo López Austin
Álvaro Matute Aguirre
Eduardo Menéndez Spina
Arturo Romano Pacheco
Margarita Nolasco Armas
Susan Kellogg (EUA)
Sara Mata (Arg.)

Foto de cubierta:
Hugo Brehme
Sin título, ca. 1920
Col. Sinafo-INAH, núm. de inv. 667422

INVITACIÓN A LOS COLABORADORES

Dimensión Antropológica invita a los investigadores en antropología, historia y ciencias afines de todas las instituciones a colaborar con artículos originales resultado de investigaciones recientes, ensayos teóricos, noticias y reseñas bibliográficas. Igualmente se recibirán cartas a la Dirección que polemiquen con algún autor.

Las colaboraciones se enviarán a la dirección de la revista, o a través de algún miembro del Consejo Editorial. La revista acusará recibo al autor y enviará el trabajo a dos dictaminadores, y a un tercero en caso de discrepancia. En caso de que los dictaminadores consideren indispensables algunas modificaciones o correcciones al trabajo, el Consejo Editorial proporcionará copia anónima de los dictámenes a los autores para que realicen las modificaciones pertinentes. Los dictámenes de los trabajos no aceptados serán enviados al autor a solicitud expresa, en el entendido de que éstos son inapelables.

Requisitos para la presentación de originales

- Los artículos, impecablemente presentados, podrán tener una extensión de entre 25 a 40 cuartillas, incluyendo notas, bibliografía e ilustraciones. Las reseñas bibliográficas no excederán de 5 cuartillas y deberán incluir la portada escaneada del libro reseñado. El texto deberá entregarse en cuartillas con margen de 2.5 cm de lado izquierdo y derecho, a doble espacio, escritas por una sola cara.
- Los originales deben presentarse en altas y bajas (mayúsculas y minúsculas), sin usar abreviaturas en vocablos tales como etcétera, verbigracia, licenciado, señor, doctor, artículo.
- En el caso de incluir citas de más de cinco líneas, éstas se separarán del cuerpo del texto, con sangría en todo el párrafo. No deberán llevar comillas ni al principio ni al final (con excepción de comillas internas).
- Los números del 0 al 15 deberán escribirse con letra.
- Las llamadas (para indicar una nota o una cita) irán siempre después de los signos de puntuación.
- Para elaborar las notas al pie de página debe seguirse este modelo, cada inciso separado por coma:
 - nombres y apellidos del autor,
 - título del libro, en cursivas,
 - nombres y apellidos del traductor y/o redactor del prólogo, introducción, selección o notas,
 - total de volúmenes o tomos,
 - número de edición, en caso de no ser la primera,
 - lugar de edición,
 - editorial,
 - colección o serie, entre paréntesis,
 - año de publicación,
 - volumen, tomo y páginas,
 - inédito, en prensa, mecanoscrito, entre paréntesis.
- En caso de que se cite algún artículo tomado de periódicos, revistas, etcétera, debe seguirse este orden:
 - nombres y apellidos del autor,
 - título del artículo, entre comillas,
 - nombre de la publicación, en cursivas,
 - volumen y/o número de la misma,
 - lugar,
 - fecha,
 - páginas.
- En la bibliografía se utilizarán los mismos criterios que para las notas al pie de página, excepto para el apellido del autor, que irá antes del nombre de pila. En caso de citar dos o más obras del mismo autor, en lugar del nombre de éste, se colocará una línea de dos centímetros más coma, y en seguida los otros elementos.
- Se recomienda que en caso de utilizar abreviaturas se haga de la siguiente manera:

op. cit. = obra citada, *ibidem* = misma obra, diferente página, *idem* = misma obra, misma página, p. o pp. = página o páginas, t. o tt. = tomo o tomos, vol., o vols. = volumen o volúmenes, trad. = traductor, *cf.* = compárese, *et al.* = y otros.
- Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
- Índices onomásticos o cronológicos, cuadros, gráficas e ilustraciones, señalando su ubicación exacta en el *corpus* del trabajo y los textos precisos de los encabezados o pies.
- Teléfono y correo electrónico para localizar al responsable de la obra.
- Deberán enviarse 3 copias del texto y, de ser posible, el disquete correspondiente.
- No deben anexarse originales de ilustraciones, mapas, fotografías, etcétera, sino hasta después del dictamen positivo de los trabajos.

Requisitos para la presentación de originales en disquete

- Programas sugeridos: Write o Word 6 para Windows.
- Los dibujos o esquemas se elaborarán con tinta china sobre papel albanene. En el caso de fotografías, diapositivas u otro material gráfico, se sugiere entregar los originales o bien usar un escaner para ampliar las imágenes a tamaño carta y digitalizarlas a 300 dpi.
- Imágenes en mapa de bits (TIF, BMP).
- Es indispensable adjuntar una copia impresa en papel.

Revisión de originales por parte del (los) autor(es)

Toda corrección de los manuscritos que haga el corrector será puesta a consideración de los autores para recibir su visto bueno, aprobación que deberán manifestar con su firma en el original corregido.

CORRESPONDENCIA: Paseo de la Reforma y Gandhi s/n, 1er. piso, Deleg. Miguel Hidalgo, CP 11560, México, D.F. Tels.: 5553 05 27 y 5553 62 66 ext. 240 Fax: 5208 72 82. dimension_ant.dl.cnan@inah.gob.mx www.inah.gob.mx www.dimensionantropologica.inah.gob.mx

D.R. INAH, 2006

Revista *Dimensión Antropológica*, año 13, vol. 38, septiembre-diciembre, 2006. Impresa en los Talleres Gráficos del INAH, Av. Tiáhuac 3428, Culhuacán, CP 09840, México, D.F. Distribuida por la Coordinación Nacional de Control y Promoción de Bienes y Servicios del INAH, Nautla 131-B, col. San Nicolás Tolentino, CP 09850, México, D.F.

Certificado de licitud de título núm. 9604 y Certificado de licitud de contenido núm. 6697, expedidos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Certificado de Reserva de derechos al uso exclusivo, Reserva: 04-1998-100119073500-102.

ISSN 1405-776X

Hecho en México

Índice

<i>Nahualli, imagen y representación</i> ROBERTO MARTÍNEZ GONZÁLEZ	7
El Gran Templo del centro ceremonial de Cahuachi (Nazca, Perú) AÏCHA BACHIR BACHA Y ÓSCAR DANIEL LLANOS JACINTO	49
Sincretismo e identidades emergentes. El <i>Manual de Jacinto de la Serna</i> (1630) JOSÉ LUIS GONZÁLEZ M.	87
Tras la heteroidentificación. El “movimiento negro” costachiquense y la selección de marbetes étnicos J. ARTURO MOTTA SÁNCHEZ	115
Historia y cosmovisión india en el culto católico virreinal (un estudio de caso desde la arquitectura en el Valle de Toluca) MARGARITA LOERA CHÁVEZ	151
La leyenda del <i>Lupu mannaro</i> (Hombre lobo) y del <i>Ursu panaru</i> (Hombre oso) en los Apeninos Centrales (Leonessa, Italia) FABIOLA YVONNE CHÁVEZ HUALPA	179
Reseñas MARÍA TERESA SIERRA (ED.) <i>Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas</i> ALEJANDRO GONZÁLEZ VILLARRUEL	195

LOURDES BAEZ CUBERO <i>El juego de las alternancias: la vida y la muerte. Rituales del ciclo de vida entre los nahuas de la Sierra de Puebla</i> LEOPOLDO TREJO	201
SARA ELENA PÉREZ-GIL Y PATRICIA RAVELO (COORDS.) <i>Voces disidentes. Debates contemporáneos en los estudios de género en México</i> MARÍA J. RODRÍGUEZ-SHADOW	208

Nahualli, imagen y representación*

ROBERTO MARTÍNEZ GONZÁLEZ**

En otras ocasiones,¹ hemos dicho que el término *nahualli* es una palabra de origen náhuatl cuyo significado, aún desconocido, parece ser próximo a las nociones de “cobertura” o “disfraz”.² Como es sabido, dicho vocablo, además de designar a una suerte de hechicero transformista (a veces llamado hombre-*nahualli*), es muchas veces aplicado a una suerte de *alter ego* o doble,

* Agradezco al Programa de Becas Posdoctorales de la UNAM y al Programa de Becas-Crédito del Conacyt por el apoyo económico que hizo posible la realización de este estudio. Asimismo, doy gracias al Instituto de Investigaciones Antropológicas por el apoyo logístico y a mis maestros Michael Graulich y Alfredo López Austin por sus sabias enseñanzas y consejos.

** Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.

¹ Roberto Martínez, “Le nahualli: homme-dieu et double animal au Mexique”, en *Anthropozoologica*, vol. XXXIX, núm. 1, 2004, pp. 373-374.

² Prueba de ello son las palabras que, como *nahualltia*. *Nicno*, “esconderse o ampararse con algo”, e *imannahual*, “manta de cuna de niño” (Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, 2001, 63v, 38r) —conformadas por la raíz *nahua* o *nahuatl*— se emplean en los diccionarios antiguos para expresar una relación de “cobertura” o “revestimiento”. Siguiendo este mismo orden de ideas, hoy en día, encontramos que, en el náhuatl de Tlaxcala, el término *nahuatl* se usa para traducir las palabras “capa o gabán”. Véase William Bright, “Un vocabulario náhuatl del estado de Tlaxcala”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VII, 1967, p. 243. En tanto que los nahuas de la región de Chimalhuacan aplican esta palabra a los danzantes enmascarados; véase Andrés Fábregas Puig, “El nagualismo y su expresión en la región de Chalco-Amecameca”, tesis, ENAH, 1969, p. 101.

generalmente animal, que se encuentra tan íntimamente ligado a la identidad personal que todo mal que afecte al *nahualli* tendrá una repercusión en su contraparte humana. De tal forma que los daños sufridos por el doble constituirán una de las explicaciones posibles para la enfermedad. De acuerdo con lo que se observa en las fuentes antiguas, la forma del *nahualli* variaba en razón de las características distintivas del personaje al que se encontraba asociado;³ pudiendo, en algunos casos, fungir como nombre.⁴

No obstante, ello no implica que los dobles sean exclusivos de los seres humanos pues, además de los dioses, encontramos casos en los que un mismo *nahualli* o especie-*nahualli* es atribuido a una colectividad.⁵ Al mismo tiempo, contamos con testimonios antiguos que, al parecer, indican que algunos seres privilegiados podían encontrarse ligados a más de un doble.⁶ Como lo muestran diversas

³ El *Códice Florentino* (Fray Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex. General history of the Things of New Spain* [en adelante CF], 1950, I, 1-2; XII, 50) menciona que la serpiente de fuego y el colibrí eran *nahuales* de Huitzilopochtli. Ixcozauhqui tenía igualmente a la serpiente de fuego como *nahualli* Ángel María Garibay (comp.), *Veinte himnos sacros de los nahuas*, 1958, pp. 126-127; Thelma Sullivan (trad.), *Primeros memoriales de Tepeapulco*, 1997, p. 94 y Painal (CF, *op. cit.*, I, p. 2, II, p. 161) compartía con Huitzilopochtli el doble de colibrí. Coyotl inahual, patrono de los plumarios, tenía por *nahualli* a un coyote, Macuil Ocelotl a un jaguar y Macuil Tochtlí a un conejo (CF, IX, pp. 83-84). Para Tezcatlipoca, se mencionan tres *nahuales* diferentes; el gigante, el Hombre-paquete de cenizas y el Hacha nocturna (Fray Bernardino de Sahagún, *Augurios y abusiones*, 1969, pp. 50-51, 52-53, 58-59). Además, se señala que la *tetlanochili* "alcahueta" tenía por *nahual* a un *tzitzimitl* (CF, X, p. 57, X, p. 32), que los hombres-*nahualli* de origen noble tenían por doble a una bestia salvaje (*tecuaní*), en tanto que a sus colegas de extracción humilde correspondía un escarabajo, un guajolote o un perro.

⁴ Así, por ejemplo, el arzobispo Cortéz y Larraz (*Descripción geográfica moral de la diócesis de Goathemala*, 1958. vol. I, p. 103) indica sobre los apellidos indígenas, o sobrenombres: "Los que los tienen son unos sobrenombres inconstantes, que no solamente no tiene un hermano el mismo que tiene el otro, pero ni el hijo tiene el de su padre. A esto se agrega el decirse que por lo común dichos sobrenombres según sus idiomas, son los nombres de varios animales y quieren decir Pedro del caballo, Juan del venado, Antonio del Perro, etc. Con esto a los animales que se significan en sus sobrenombres los llaman sus *nahuales* y quiere decir sus protectores..."

⁵ Encontramos la creencia en *nanahualtin* colectivos tanto entre los pueblos nahuas del centro de México (en este caso atribuidos a los xochtecas, los olmecas y los quiyahuitzecas) como entre los mayas-yucatecos, los quichés y cakchiqueles de Guatemala (ver Domingo Francisco de San Antón Muñón, Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, 1965, p. 88; "Historia Quiché de Don Juan de Torres", en Adrián Recinos (ed.), *Crónicas indígenas de Guatemala*, 1957, pp. 25, 45; *Chilam Balam de Chumayel*, 1986, p. 90; *Título de Totonicapan*: 1983, p. 194, 26r).

⁶ Véase Jacinto de la Serna, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", en Francisco del Paso y Troncoso (ed.), *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de*

fuentes antiguas y coloniales, el *nahualli* era también la forma que asumía aquel especialista ritual, igualmente llamado *nahualli* u hombre-*nahualli*, durante su transformación. De tal manera que la diversidad de formas adquiridas por dicho personaje podría ser explicada en función de la multiplicidad de dobles asociados a un solo individuo.⁷

Después de esta breve síntesis de las creencias antiguas en torno al *nahualli*, cabe preguntarse si una noción tan compleja e importante para la cosmovisión mesoamericana no podría haber sido igualmente plasmada en las manifestaciones plásticas de la época prehispánica, si tales registros no podrían aportarnos datos suplementarios sobre el nahualismo y, si la primera cuestión resultara afirmativa, ¿de qué manera pudo haber sido plasmada la noción de *nahualli*? Así, la intención principal del presente trabajo será definir

México, 1953, p. 204. Francisco Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, 1988, p. 757.

⁷ Para mayores detalles sobre el *nahualli* y la forma adoptada en la transformación véase fray Bernardino de Sahagún (*op. cit.*, 1969, pp. 50-51), el *Códice Florentino* (1950, x, pp. 31, 32), Hernando Ruíz de Alarcón (*Treatise on the heathen superstition and customs that today live among the Indians native to this New Spain*, 1984, p. 48), Antonio de Ciudad Real (*Calepino de Motul: Diccionario maya español*, 1995, p. 746), Francisco Núñez de la Vega (*op. cit.*, 1988, p. 757), Francisco Antonio Fuentes y Guzmán (*Historia de Guatemala. O recordación florida*, 1882 II, p. 45) y José Arlegui (*Crónica de la provincia de NSPS San Francisco Zacatecas*, 1851, p. 145). Para obtener mayor información sobre el nahualismo en general, véanse los trabajos de George Foster ("Nagualism in Mexico and Guatemala", en *Acta Americana*, vol. II, núm. 1-2, 1944, pp. 84-103), Gonzalo Aguirre Beltrán (*Medicina y magia. El proceso de aculturación y el curanderismo en México*, 1955; *Nagualismo y complejos afines en el México colonial*, 1978), Calixta Guiteras Holmes (*Perils of the soul. The world view of a tzotzil indian*, 1961), Alfonso Villa Rojas ("Kinship and nagualism in a tzeltal community, southeastern Mexico", en *American Anthropologist*, vol. XLIX, 1947, pp. 578-587), Evon Vogt (*Zinacantan. A maya community in the highlands of Chiapas*, 1969), Esther Hermitte ("El concepto del nagual entre los mayas de Pinola", en Norman A. McQuown y Julian Pitt-Rivers (comps.), (*Ensayos de Antropología en la zona central de Chiapas*, 1970), H. Gary Gossen ("Animal souls and human destiny in Chamula", en *Man*, vol. 10, núm. 1, 1975, pp. 448-461), Julian Pitt-Rivers ("Spirit power in Central America. The naguals of Chiapas", en Douglas (ed.), *Witchcraft, confessions and accusations*, 1970, pp. 183-206), Alfredo López Austin (*Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 1989), Italo Signorini y Alessandro Lupoi, (*Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, 1989), Ramón Pedro Pitarch ("Almas y cuerpo en una tradición tzeltal", en *Archives des sciences sociales des religions*, núm 112, 2000, pp. 31-48), Helios Figueroa Pojul ("El cuerpo y sus entes en Cancuc, Chiapas", en *Trace*, núm 38, 2000, pp. 13-24), Charlotte Arnauld y Danièle Dehouve ("Poder y magia en los pueblos indios de México y Guatemala", en *Tiempos de América*, núm. 1, 1997, pp. 25-44), Félix Báez-Jorge (*Entre los naguales y los santos*, 1998) y Roberto Martínez González ("Le nahualli: homme-dieu et double animal au Mexique", en *Anthropozoologica*, vol. XXXIX, núm. 1, 2004, pp. 371-381).

cómo se representaba por medios plásticos al *nahualli* entre los aztecas y otras culturas de la época prehispánica.

Representar al *nahualli*

Entre las múltiples definiciones que podemos encontrar de la palabra *representación*, uno de los elementos que parece mantenerse constante es la idea de que la representación implica la sustitución de un elemento ausente por un elemento presente, el objeto representado por el objeto representante (significado/significante), sea una imagen, un acto, una señal táctil o aun un olor. Esta simple operación, que constituye la base de la comunicación humana,⁸ deriva de una suerte de “convención” sobre los elementos que servirán para sustituir a los objetos representados, de tal modo que todas las personas que conozcan las convenciones serán capaces de comprender los significados expresados. Para que pueda haber comunicación, es necesario que exista un emisor —en este caso, la persona o grupo que genera la imagen o escultura—, un medio por el cual se difunde el mensaje —la imagen o escultura— y un receptor que conozca las convenciones y sea capaz de comprender el mensaje.

Así, para poder definir la manera en que el *nahualli* fue representado por medio de la imagen, habrá que descubrir las convenciones que permitieron la transmisión de tal concepto por un medio distinto de la lengua hablada. Para ello será necesario comenzar por la operación inversa a la significación, es decir, la decodificación: ver cómo el *nahualli* fue significado en los casos en que sabemos de antemano que se trata de los *nanahuallin* de un cierto personaje, para después tratar de deducir la convención que podría permitirnos su identificación en los casos desconocidos.

Para tal efecto, se ha decidido estudiar únicamente las construcciones en que el personaje se encuentra asociado a su *nahualli*, pues en la mayoría de los casos resulta casi imposible distinguir a un doble-*nahualli* de un simple animal cuando éste se encuentra aislado. Las únicas excepciones conocidas serían las imágenes que

⁸ Lo que para Julien Greimas y Joseph Courtes (*Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, 1986, p. 339) se llama *semiosis*, es decir, “la operación que instaura una relación de presuposición recíproca entre la forma de la expresión y la del contenido”.

portan el nombre, el signo del *tonalli*,⁹ u otro símbolo ligado al personaje tratado. Entre tales casos excepcionales, podemos citar las esculturas de serpiente emplumada —conservadas en el Musée de l’Homme de París y el Museo Nacional de Antropología (fig. 1)— que, portando el signo 1 caña sobre la nuca, se ven ligadas a Quetzalcoatl; la escultura de una serpiente con manchas de jaguar —conservada en el Museum für Völkerkunde Staatliche de Berlín (fig. 2)— que, llevando un espejo humeante en el mismo sitio, puede ser considerada como *nahualli* de Tezcatlipoca, y finalmente las estatuas de monos —del Musée de l’Homme y del Museo Nacional de Antropología (fig. 3 y 4)— que, al portar caracoles cortados sobre el pecho y máscaras bucales de Ehecatl, se encuentran asociados a Quetzalcoatl.



Figura 1.



Figura 2.



Figura 3.



Figura 4.

⁹ Un componente anímico, determinado por el signo calendárico correspondiente a la fecha de nacimiento del personaje, que se encuentra íntimamente ligado al destino y carácter individual (véase Alfredo López Austin, *op. cit.*).

Tampoco nos fue posible encontrar los indicadores que permitirían identificar a los hombres-*nahualli*, en ausencia de sus dobles, en el campo de la imagen. Las únicas representaciones localizadas son aquellas del *Códice Florentino*¹⁰ que no muestran ningún rasgo específico que nos conduzca a singularizarlas (fig. 5 y 6), y aquella del *Título de Yax* (1989)¹¹ que nos presenta a una suerte de estatuilla de un guerrero portando un arco al lado de una banderola (fig. 7).



Figura 5.



Figura 6.



Figura 7.

Las representaciones del *nahualli*

Lo primero que podemos observar al estudiar las representaciones de *nanahualtin* es que no existe una norma rígida que determine la manera en que tal entidad debe ser significada, sino que se trata de una serie de convenciones, más o menos laxas, sobre la manera en que los diferentes elementos pueden combinarse para producir una misma significación. Es decir que, en lugar de tener reglas, la cons-

¹⁰ CF, X, 1950, pp. 47-48.

¹¹ Robert Carmack y James Mundloch (eds.), "Título de Yax", en *El título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán, Guatemala*, 1989.

trucción de las imágenes parece ser variable dentro de los límites de lo reconocible. Así se han podido identificar cuatro tipos principales de representación que, además, pueden incluir algunas variantes.¹²

Tipo a. Este grupo está constituido por todas aquellas figuras que, como lo enuncian los informantes de Sahagún¹³ sobre Yxcozauhqui y Huitzilopochtli, portan sus *nauhualtin* sobre la espalda.¹⁴ Tal es el caso de una estatuilla en piedra verde, del Wurttembergische Landesmuseum de Stuttgart, que representa a Tlahuizcalpantecuhtli portando sobre su espalda a una serpiente emplumada, *nahualli* de Quetzalcoatl —y en consecuencia de Tlahuizcalpantecuhtli—, con el disco solar. En el extremo superior de la figura, la cabeza del animal y la del antropomorfo se tocan (fig. 8).

Al interior de este grupo existe una variante en la que el *nahualli* es representado por su cabeza, o su cola, situada en la espalda del personaje. Tales serían los casos de las imágenes de Huitzilopochtli y Xiuhtecuhtli que aparecen en el *Códice Florentino*¹⁵ (fig. 9 y 10) o la

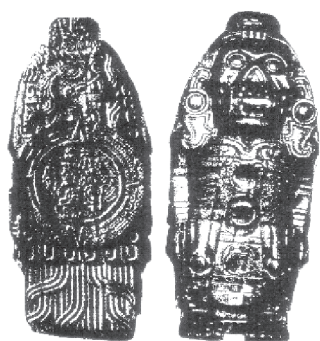


Figura 8.



Figura 9.



Figura 10.

¹² Walter Krickeberg (“Les religions des peuples civilisés de MésoAmérique”, en *Les religions amérindiennes*, 1962, p. 59) ya había enunciado algunos de los principios fundamentales de la representación plástica del *nahualli*: “sobre las representaciones mexicanas, no es raro descubrir que el dios o el hombre porta la cabeza de su doble sobre su propia cabeza y aparece al fondo de su hocico o completamente envuelto por su piel [...] Es también a la idea de *alter ego* que se asocia la representación tolteca [se equivoca, es azteca] de Ce-Acatl-Quetzalcoatl, en la que su doble, la Serpiente Emplumada, se yergue detrás de él como una sombra gigantesca con majestuosas ondulaciones”.

¹³ Ángel María Garibay, *op. cit.*, 1958, pp. 126-127; Thelma Sullivan (trad.), *op. cit.*, 1997, p. 94.

¹⁴ “Yxiuhcoanahual: yn quimamaticac”, “él porta a su *nahualli*-serpiente de fuego sobre la espalda”.

¹⁵ *CF*, IX, pl. 1 y 13.

imagen de Huitzilopochtli que figura en el *Códice Borbónico* (fig. 11).¹⁶ Este podría también ser el caso de un petroglifo de la caja de Hackmack del Hamburg Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte, en el que vemos a Motecuhzoma, reconocible por su nombre-glifo, perforándose la oreja y portando una cabeza de jaguar en sus espaldas (fig. 12).

Tipo b. El segundo tipo es aquel en el que los personajes parecen emerger de sus *nanahuatlín*. Tal es el caso de la imagen de Xiuh-tecuhtli, que emerge hasta el torso del hocico de una serpiente de fuego sobre la cual un sacerdote enciende una llama en el *Códice Borgia*¹⁷ (fig. 13), y la de Quetzalcoatl, que emerge de un círculo solar terminado en cola de serpiente emplumada en el *Códice Vaticano A*¹⁸ (fig. 14).



Figura 11.



Figura 12.

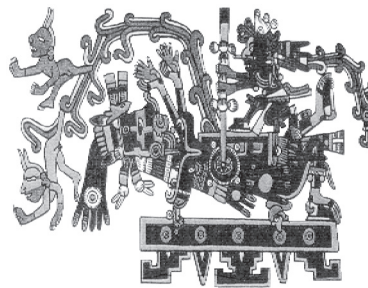


Figura 13.

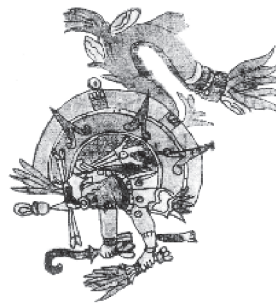


Figura 14.

¹⁶ Francisco del Paso y Troncoso (ed.), *Códice Borbónico*, 1988, p. 22.

¹⁷ Ferdinand Anders, Maarten Jensen y Luis Reyes (comité de inv.), *Códice Borgia: los templos del cielo y de la oscuridad. Oráculos y liturgia*, 1993, pl. 46.

¹⁸ *Codex Vaticanus 3738 o Vaticanus A*, 1979, fol. 6.

Sin embargo, la disposición más frecuente y la más atestada por las fuentes antiguas, es aquella en que se muestra la cabeza de un personaje saliendo del hocico del *nahualli*. Así, el *Códice Florentino*¹⁹ dice sobre la imagen de Coyotl inahual que “ella estaba dotada de una cabeza de coyote de la cual salía el rostro de algo que parecía un hombre”. Más adelante, el mismo texto²⁰ dice que, de manera semejante, “Macuil ocelotl portaba como *nahualli* la cabeza de una bestia salvaje de la cual salía su rostro [...] Y de la misma manera Macuil tochtli portaba también su *nahualli* como una cabeza de conejo”.²¹ Una disposición semejante es comentada²² a propósito de la escultura de amaranto de Huitzilopochtli: “y alrededor de su cabeza se encontraba su *nahualli* de colibrí”,²³ tal como aparece en el *Teocalli de la Guerra Sagrada* (fig. 15) o en el *Códice Azcatitlan* (fig. 16).²⁴ Y es este tipo de construcción el que aparece con mayor frecuencia en los códices.

Observamos, por ejemplo, en el *Códice Azcatitlan* (1995, 10v),²⁵ una representación de Cihuacoatl (mujer-serpiente o serpiente femenina) que aparece arrodillada con una serpiente sobre la espalda que abre el hocico para dejar salir el rostro de la deidad (fig. 17); Chalchiuhtlicue, en el *Códice Borgia*²⁶ porta una especie de tocado en



Figura 15.

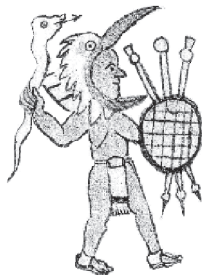


Figura 16.

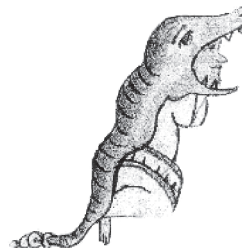


Figura 17.

¹⁹ CF, IX, p. 83.

²⁰ *Ibidem*, p. 84.

²¹ El texto en náhuatl dice: *in Macuil Ocelotl onac ticaca in naoal in tecuani itzontecon [...] Zan ie no iuhqui in Macuil Tochtli, no onacticac in inaoal, in iuhqui tochin itzotecon.*

²² CF, XII, p. 50.

²³ El texto en náhuatl dice: *Yoan teuxtli yoa icpac conquetza iutzitzilnaoal.*

²⁴ *Códice Azcatitlan*, 1995, 1v., 2v., 4v., 6r., 8r., 12r.

²⁵ *Ibidem*, 10v.

²⁶ *Códice Borgia...*, *op.cit.*, p. 65.

forma de serpiente con las fauces abiertas (fig. 18); Tezcatlipoca y Xochiquetzal llevan una especie de yelmo en forma de cabeza de ave —seguramente un quetzal en el caso de la diosa— en el *Códice Telleriano Remensis*²⁷ (fig. 19, 20); o Xiuhtecuhtli, que aparece en el mismo códice²⁸ con una cabeza de serpiente de fuego con el hocico abierto a un lado de su rostro.²⁹

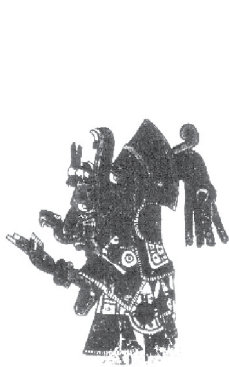


Figura 18.

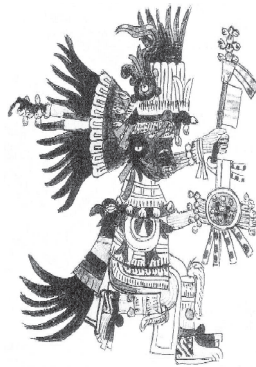


Figura 19.



Figura 20.

En ocasiones, aquello que es llamado *nahualli* se presenta como una especie de vestimenta o disfraz; un ejemplo de ello sería la imagen de Macuil ocelotl que aparece en el *Códice Florentino*,³⁰ en la que podemos observar las manos y las sandalias que salen de entre la piel del jaguar (fig. 22). Un ejemplo semejante sería la imagen de Tlaloc vestido de caimán que figura en el *Códice Borgia*³¹ (fig. 23) y Tezcatlipoca portando un traje de jaguar y guajolote en el *Códice Borbónico*³² (figs. 24 y 25). Es posible que las esculturas de personajes

²⁷ *Códice Telleriano Remensis: ritual, divination and history in a pictorial aztec manuscript*, 1995, pl. 13, 48.

²⁸ *Ibidem*, pl. 24.

²⁹ En la mayoría de los casos, Itztapaltotec —por cierto, un aspecto de Xipe Totec— aparece portando una especie de yelmo en forma de cuchillo de obsidiana humanizado (*Códice Borbónico*, 1991, p. 20; *Códice Telleriano-Remensis*, 1995, pl. 50); como en los casos mencionados, el rostro de la deidad sale del hocico abierto del cuchillo (fig. 21). ¿Es acaso posible que, en este caso, el cuchillo de obsidiana fungiera como su *nahualli*?

³⁰ *CF*, IX, p. 71.

³¹ *Códice Borgia...*, *op. cit.*, p. 38.

³² *Códice Borbónico*, *op. cit.*, pp. 3, 17.



Figura 21.

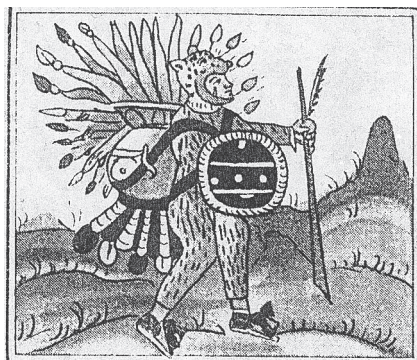


Figura 22.



Figura 23.

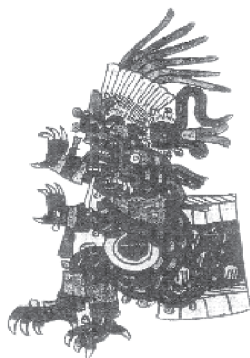


Figura 24.



Figura 25.

que emergen del hocico de serpientes o serpientes emplumadas, anudadas, verticales o enrolladas —como las que se conservan en el Musée de l'Homme de París y el Museo Nacional de Antropología— correspondan a este mismo tipo de representación (fig. 26 y 27).³³

Tipo c. El tercer tipo, uno de los mejor ejemplificados, está constituido por aquellas imágenes en las que la figura del *nahualli* se sitúa detrás del personaje. Una imagen del *Códice Vaticano B*³⁴ muestra la representación de un monstruo-*cipactli* de perfil colocado

³³ Es a esta misma clase de representaciones que pertenecen las imágenes de las serpientes de fuego de cuyas fauces emergen en el Calendario Azteca los rostros de Huitzilopochtli y Xiuhtecuhtli (véase Eduardo Matos, *El Calendario azteca y otros monumentos solares*, 2004, p. 72).

³⁴ *Codex Vaticanus 3773 o Codex Vaticanus B*, 1993, f. 48.



Figura 26.



Figura 27.



Figura 28.

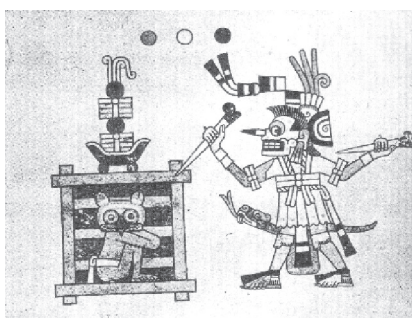


Figura 29.

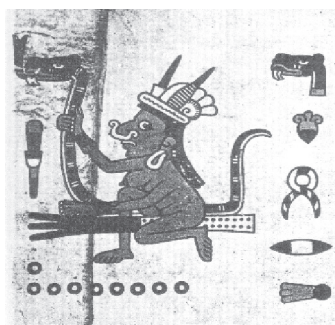


Figura 30.

detrás de un Tlaloc y orientado en el mismo sentido que la deidad (fig. 28). Mictlantecuhtli aparece con una pequeña serpiente a sus espaldas en el *Códice Laud*³⁵ (fig. 29) en tanto que se observa a una Cihuateteo con una serpiente semejante tras de sí en los códices *Laud*, *Féjervary-Mayer* y *Vaticano B* (fig. 30, 31).³⁶

En un relieve del cerro de la Malinche, en Tula, se puede observar a Quetzalcoatl reconocible por su glifo, parado de perfil sobre un *petate* perforándose el lóbulo de la oreja. Tras de sí, a un lado del glifo 1 caña —nombre calendárico y signo-*tonalli* de Quetzalcoatl—, se encuentra una enorme serpiente emplumada con cuchillos de pedernal y la cabeza orientada en la misma dirección que la del per-

³⁵ *Códice Laud*, 1961, p. 62.

³⁶ *Ibidem*, p. 76; *Codex Féjervary-Mayer*, 1994, f. 17 y *Codex Vaticanus 3773 o Codex Vaticanus B*, 1972, p. 22.

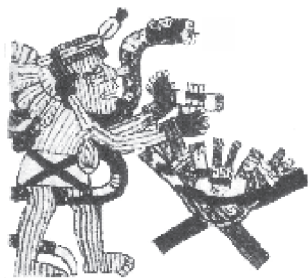


Figura 31.



Figura 32.

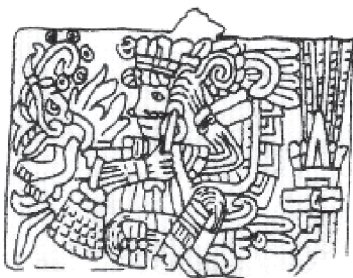


Figura 33.



Figura 34.

sonaje principal (fig. 32). Una construcción semejante se observa en una de las caras de la *Caja* del General Riva Palacio, donde se presenta un personaje sentado perforándose la oreja con una serpiente de fuego a sus espaldas (fig. 33). En una de las urnas gemelas del Templo Mayor, una serpiente con cuchillos fue grabada detrás de Mixcoatl y una serpiente emplumada detrás de Tezcatlipoca (fig. 34). El *Códice Borbónico*³⁷ presenta la imagen de una gran serpiente multicolor que ondula a las espaldas de un personaje anónimo en actitud de autosacrificio (fig. 35). Sobre la Piedra de Acuecuxatl aparece una serpiente emplumada detrás de un personaje sentado —identificado como el rey Ahuizotl, por el glifo del animal mítico del mismo nombre— perforándose la oreja, por debajo de

³⁷ *Códice Borbónico*, op. cit., 1988, p. 17.



Figura 35.

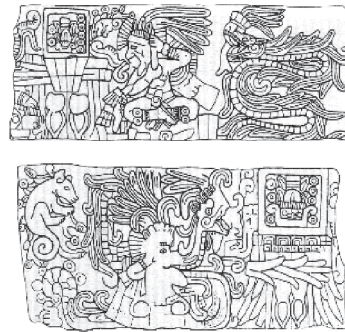


Figura 36.

una fecha 7 caña marcada sobre un pequeño basamento.³⁸ En el reverso de la piedra se observa una construcción semejante a la anterior, salvo que la serpiente emplumada se encuentra a un lado y el basamento no presenta signos de agua. No obstante, el hecho de que la segunda serpiente emplumada figure a un lado del personaje y no a sus espaldas podría simplemente ser, como señala Graulich,³⁹ efecto del desdoblamiento de un elemento que debería localizarse detrás del personaje (fig. 36). Así, si consideramos que el *tlatoani* representaba a la deidad, la serpiente emplumada podría ser el *nahualli* del rey Ahuizotl considerado como representante del sol. La serpiente emplumada sería pues “su doble animal, el cielo azul que acompaña al sol”.⁴⁰

Tipo d. El cuarto tipo, el menos frecuente de todos, está conformado por los personajes que portan la cabeza de su *nahualli* en lugar del pie. Tal es el caso de la imagen de Huitzilopochtli que aparece en la fachada del Teocalli de la Guerra Sagrada con una serpiente de fuego en lugar de la extremidad (fig. 15). En el mismo sentido, el *Códice Féjervary Mayer*⁴¹ muestra la imagen de un dios mercante, identificado por Olivier⁴² como Acxomocuil, portando una cabeza

³⁸ Aparentemente, la fecha 7-Caña no representa la fecha de nacimiento o muerte del personaje, sino la fecha de desviación de un río denominado Acuecuxatl (*Códice Chimalpopoca*, 1945, p. 58).

³⁹ Michel Graulich, comunicación personal.

⁴⁰ Michel Graulich, “El rey solar en Mesoamérica”, en *Arqueología Mexicana*, vol. VI, núm 32, 1998, p. 18.

⁴¹ *Códex Féjervary-Mayer, op. cit.*, 1994, f. 10.

⁴² Guilhem Olivier, “Espace, guerre et prospérité dans l’ancien Mexique Central: les dieux marchands à l’époque Postclassique”, en *Journal de la Société d’Américanistes*, t. LXXXV, 1999, pp. 70-71; *CF*, I, p. 64.



Figura 37.

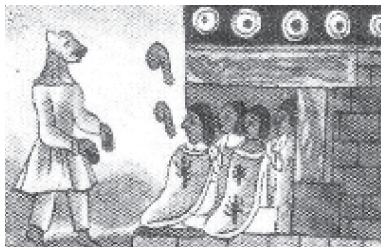


Figura 38.



Figura 39.

de serpiente en lugar de pie (fig. 37).⁴³ Sin embargo, todo parece indicar que estas serpientes reemplazan las habituales volutas de humo que figuran en este sitio. De hecho, es posible que este tipo de representación esté particularmente asociado a Tezcatlipoca —caracterizado por la amputación del pie— y sus avatares.

También existen formas de representación tan poco frecuentes que no podrían llegar a constituir tipos. El *nahualli* puede, por ejemplo, aparecer delante o bajo el personaje al que se asocia, como sucede con la serpiente emplumada que figura delante de la imagen de Ehecatl y la serpiente de fuego sobre la que Xiuhtecuhtli enciende fuego con un bastón en el *Códice Laud*.⁴⁴ Es posible que la serpiente que aparece enrollada alrededor del cuello de Tlaloc en el *Códice Vaticano B*⁴⁵ sea también uno de sus dobles (fig. 28). Otra forma de representación poco frecuente es aquella que implica la sustitución de la cabeza del personaje por la del *nahualli*. Ejemplo de ello es la imagen de Coyotl inahual, con una cabeza de coyote, que aparece en el *Códice Florentino*⁴⁶ (fig. 38) o, en el mismo códice, la de Huitzilopochtli portando una cabeza de ave. Por último, encontramos casos en los que la cabeza del personaje reemplaza a la del animal al que se encuentra asociado. Tal es el caso de la imagen de Cihuacoatl del *Códice Florentino*⁴⁷ (fig. 39).

⁴³ El hecho de que Eduard Seler (*Comentarios al Códice Borgia*, 1963, II, p. 133) identifique a esta representación con Tezcatlipoca no implica ninguna contradicción con la posición de Olivier, pues es altamente probable que, como lo señala este último autor, Axomocuil no sea más que un avatar de Tezcatlipoca. El mismo códice (*ibidem*, fol. 8) nos muestra a una diosa mercante portando la cabeza de una coralillo en el mismo sitio.

⁴⁴ *Códice Laud*, 1966, pp. 2, 15.

⁴⁵ *Codex Vaticanus...*, *op. cit.*, 1993, f. 48.

⁴⁶ CF, X, pl. 74.

⁴⁷ CF, XII, pl. 45.

Representación, vestido y transformación

Recapitulando lo anterior, podemos ver que los cuatro tipos de representación del *nahualli* que hemos mencionado pueden ser agrupados en dos clases mayores: por un lado, los tipos de representación en los que el doble aparece simplemente asociado al personaje⁴⁸ y, por el otro, las representaciones en las que el personaje porta al *nahualli* sobre sí.⁴⁹ Un mismo *nahualli* puede aparecer tanto asociado al personaje como portado por él. La serpiente de fuego aparece en la espalda de Huitzilopochtli en el *Códice Borbónico*,⁵⁰ y sobre el dios, reemplazándose el cuerpo de la deidad por el de la serpiente y el rostro antropomorfo emergiendo del hocico animal, en el *Códice Borgia*.⁵¹ La serpiente emplumada figura asociada a Quetzalcoatl en el petroglifo de La Malinche, y sobre la divinidad en la escultura del Musée de l'Homme de París. La serpiente de fuego aparece en asociación a Xiuhtecuhtli en el *Códice Florentino* y portada por el dios en el *Códice Borgia*. Así, podríamos deducir que este segundo tipo de representación podría corresponder al hecho de vestirse con el *nahualli* o ser considerada como una manera de tomar una forma diferente de la propia.

De hecho, parece ser que en la época prehispánica el *nahualli* era efectivamente considerado como una especie de vestimenta o cobertura. Esto es particularmente evidente en la descripción que hace Tezozomoc⁵² de la ceremonia funeraria del rey Tizoc: "Hecho esto y habiendo cantado delante de él, volvieron a descomponerlo para adornarlo de los vestidos que llaman Quetzalcoatl, y antes le envijaron con color negro del humo de *marmija*, y en lugar de corona le pusieron una guirnalda que llaman Ozelocompilli y una manta diferente que llaman *nahualix*". Así, es posible que la acción de los *nonotzaleque*⁵³ de vestirse con la piel del jaguar esté relacionada con la transformación, ya que, como lo dicen los informantes de

⁴⁸ Tras el personaje o sobre su espalda.

⁴⁹ Cuando el individuo porta la cabeza del *nahualli* o viceversa y cuando el personaje figura como emergiendo de la boca de su doble. Uno de los tipos de representación más interesantes en esta segunda clase es aquel en el que el personaje parece estar vestido con la piel de su *nahualli*.

⁵⁰ *Códice Borbónico, op. cit.*, 1991, p. 22.

⁵¹ *Códice Borgia...*, *op. cit.*, p. 44.

⁵² Tezozomoc Alvarado, *Crónica mexicana*, 1980, p. 265.

⁵³ Un término que en ocasiones es empleado para hacer referencia al hombre-*nahualli* (CF, X, p. 31).

Sahagún,⁵⁴ se trata de una envoltura que confiere a su portador algunas de las cualidades del animal: “Se dice que con esto avanzan soportando las dificultades, se dice que con esto infunden temor”.

Si revisamos el vocabulario empleado por las fuentes antiguas para expresar la idea de transformación, podemos observar que, aun si Molina traduce del castellano “tornarse bestia” como *nino. mazatilia, nino. Tochtilia*,⁵⁵ el cambio de forma es, en la mayoría de los casos, referido a través de los verbos *cuepa (nino)*⁵⁶ y *nahualtia (nicno)*.⁵⁷ El verbo *cuepa* tiene un sentido semejante al de “tornar” del español, es decir, que expresa al mismo tiempo las nociones de rotación y cambio.⁵⁸ Mientras que, como habíamos dicho, *nahualtia* significa “esconderse, disfrazarse” o “cubrirse con algo”. Así, si consideramos que, según el *Códice Florentino*,⁵⁹ “la transformación

⁵⁴ CF, XI, p. 3.

⁵⁵ Es decir, añadiendo al nombre del animal, en este caso un venado (*mazatl*) o un conejo (*tochtli*), el sufijo *tília*.

⁵⁶ Por ejemplo, *La Leyenda de los Soles (Códice Chimalpopoca, op. cit., p. 121)* expresa la transformación de Quetzalcoatl en hormiga como: “*eic ticzcatl mocuep in Quetzalcoatl*”, los *Anales de Cuauhtitlan (Códice Chimalpopoca, op. cit.)* afirman sobre las mujeres que se convirtieron en venados de dos cabezas: “*in mamaza cacta ye cihua in omocuepque*” y los informantes de Sahagún (*op. cit., 1969, p. 50*) señalan de la manera siguiente el hecho de que el gigante fuera considerado como la transformación de Tezcatlipoca “*inecuelpaliz in tlacateculotl Tezcatlipoca*”.

⁵⁷ Tal es el caso de una mención en los *Augurios y abusiones* de Sahagún (*op. cit., 1969, p. 60*) en que se dice sobre Tezcatlipoca: “*Quitoaya ca Tezcatlipoca miecpa quimonahualtiaya in coyotl*”, lo que significa “decían que Tezcatlipoca se disfrazaba [se escondía o se cubría] de coyote”.

⁵⁸ *Excuepa*, traducido por Molina como “volver lo de adentro a afuera”, denota claramente la rotación. El sentido de transformación aparece en *Manuscrito 362 de la BNF* (2001, p. 21), donde se traduce la frase “*cueponi xotla*” por “brotar o abrir las flores”. Actualmente este verbo es también empleado con el sentido de “traducir”. Hoy en día muchos pueblos mesoamericanos creen en “rituales” de transformación que implican movimientos rotatorios (véase Neyra Patricia Alvarado Solís, “Lier la vie et défaire la mort. Le système rituel des mexicaneros”, tesis doctoral, 2001, p. 320; Sergre Enzo, *Metamorfosis de lo sagrado y de lo profano. Narrativa náhuatl de la Sierra Norte de Puebla*, 1990, p. 349; Ira Buchler, “Nagualism: A structural sketch of tales from a mexican village”, en *Anthropology*, vol. IV, núm 2, 1980, p. 7; Frank J. Lipp, *The mixe of Oaxaca. Religion, ritual and healing*, 1991, p. 161). De este modo, podemos notar que existe una relación metonímica entre el término que designa la transformación, *cuepa* “tornar” y la acción de rodar. Así, podría existir un tipo de juego de palabras entre “tornar” y “tornarse bestia” que hubiera inspirado la invención del “ritual”. Un elemento que podría reforzar esta hipótesis es el hecho de que uno de los informantes de Stanley L. Robe (*Mexican tales and legends from Veracruz*, 1971, p. 142) utilizó precisamente el vocablo *manchicuepa* para describir el movimiento que produce la transformación. Según De Pury (2003, com. pers.), es posible que el término *manchicuepa* sea una deformación de *maixcuepa* “¡que torne mi rostro!”.

⁵⁹ CF, IV, pp. 41-43.

[del hombre-*nahualli*] devenía su *nahualli*”, “transformarse” sería equivalente a “cubrirse” con su *nahualli*.

En los relatos de transformación de los mesoamericanos contemporáneos, las alusiones a cuestiones de vestimenta o cambio de piel son sumamente frecuentes.⁶⁰ En este tipo de relatos la piel, las plumas o los ropajes son, en cierta forma, depositarias de la figura de los diversos seres. De hecho Báez-Jorge y Gómez Martínez,⁶¹ mencionan que, entre los nahuas de Chicontepec, la palabra “pellejo” es utilizada para traducir la noción de “disfraz”.⁶² Con lo cual podríamos confirmar que, como lo señala Cordier, “el paso al estado humano (o recíprocamente, del estado humano al estado animal) se reduce esencialmente a una cuestión de vestimenta”.⁶³

Difusión y representación del *nahualli*

Los tipos de representación del *nahualli* previamente mencionados aparecen también en otras regiones de Mesoamérica. Un pectoral en concha de la región Huasteca, que muestra a un personaje barbado vestido de ave con una serpiente emplumada a sus espaldas, parece reagrupar los *tipos b* y *c* (fig. 40); mientras que una estela de Tuxpan —conservada en el Museum für Völkerkunde Staatliche de Berlín— muestra a un personaje con atributos de Quetzalcoatl, perforándose la lengua y rodeado por una serpiente. En la Mixteca, los códices, como el *Zouche Nutall* (figs. 41 y 42), el *Vindobonensis* (fig. 43

⁶⁰ Andrés Fábregas, *op. cit.*, 1969, p. 102; Julieta Campos, *La herencia obstinada. Análisis de cuentos nahuas*, 1982, p. 188; Didier Boremanse, *Contes et mythologie des Indiens Lacandons. Contribution à l'étude de la tradition orale maya*, 1986, p. 127; Sergre Enzo, *op. cit.*, 1990, p. 163; James Taggart, *Nahuatl myth and social structure*, 1984, pp. 209-210; Antonio García de León, “El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VIII, 1969, p. 287; Guido Münch, *Etnología del istmo veracruzano*, 1994, p. 172; Marco Vázquez y Enrique Hipólito, “La cosmovisión de los chontales de Tabasco. Notas preliminares”, en *América indígena*, vol. LIV, núm. 1-2, III, 1994, p. 151; Maud Oakes, *The two crosses of Todos Santos. Survival of mayan religious ritual*, 1951, pp. 171-173.

⁶¹ Félix Báez-Jorge y Arturo Gómez, “Tlacteocoltl, señor del bien y del mal (dualidad en la cosmovisión de los nahuas de Chicontepec)”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, 2001, p. 420.

⁶² Paralelamente, encontramos que, según Helios Figuerola Pojul, *op. cit.*, p. 15, entre los tzeltales ciertos individuos dicen que “los *lab* [equivalente al náhuatl *nahualli*] son como nuestras ropas, como nuestra camisa, forman parte de uno mismo”.

⁶³ Eric Cordier, “Varou, le loup-garou en Normandie”, en *Terres des signes*, núm. 2, 1995, p. 2; “Tentative d'interprétation de la dévalorisation des animaux domestiques dans les lexiques de patois normand et français”, en *Ethnozootecnie*, núm. 71, 2003, p. 130.



Figura 40.

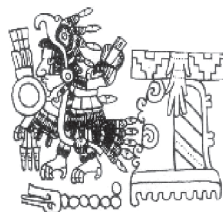


Figura 41.

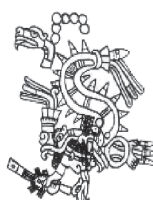


Figura 42.



Figura 43.



Figura 44.



Figura 45.

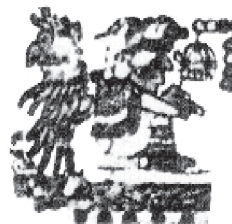


Figura 46.

y 44), el *Selden* (A2) (fig. 45) o el *Bodley* (fig. 46 y 47)⁶⁴ representan frecuentemente a personajes emergiendo de las fauces de un animal-*nahualli* o portando al *nahualli* a sus espaldas.⁶⁵

⁶⁴ *Códice Zouche Nutall*, 1992, fol. 3; *Códice Vindobonensis o Mexicanus I*, en *Antigüedades de México*, vol. IV, 1967, lám. II, v; *Códice Selden* (A2), en *Antigüedades de México*, 1964, láms. III, v, IX, XVI, XVII; *Códice Bodley*, 1964, lám. I.

⁶⁵ La existencia de un nahualismo mixteco prehispánico es atestiguada por Francisco de Alvarado (*Vocabulario en lengua mixteca*, 1962, pp. 38, 122), quien traduce los términos *tai sanduvui*, *tai ñahaque* y *tai sandacu* por "brujo que engañaba diciendo que se volvía león" y "hechicero, envahidor que decía volverse tigre". Fray Gregorio García (*Origen de los indios en el Nuevo Mundo e Indias Occidentales*, 1729, p. 328) menciona que el mayor de los hijos de la pareja suprema se convertía en tigre, y el menor en un pequeño animal semejante a una serpiente alada. Una de las más interesantes representaciones de *nanahualtin* que figuran en los códices mixtecos es aquella en la que se muestra el rito de perforación del *septum nasus* al señor 8-Venado, en el *Códice Bodley* (2858) (1960, p. 9) (fig. 48). En tal imagen se observa al señor sentado sobre las patas posteriores de un jaguar recostado sobre una piedra sacrificial, mientras en la correspondiente del *Códice Becker I* (en *Códice Alfonso Caso*, 1996, p. 15) es el rey, aquí 4-Viento, quien figura en tal posición. Esto muestra, una vez más, que el *nahualli* funge como representante del individuo al que se asocia.



Figura 47.

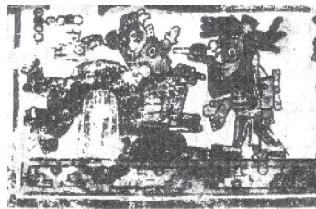


Figura 48.



Figura 49.

Las fuentes nahuas mencionan la existencia de hombres-*nahua-lli* en Teotihuacan y entre los olmecas uixtoti, “los primeros pobladores de la región”.⁶⁶ Mientras que los documentos mayas de Guatemala y Chiapas parecen situar el origen del nahualismo en la mítica ciudad de Tula.⁶⁷ Por lo que deberíamos esperar encontrar representaciones de *nanahualtin*, cuando menos desde el Posclásico Temprano.⁶⁸

El *Códice Florentino*⁶⁹ afirma que los toltecas “llegaron a Amatlan, a Tula”, lo que relacionaría a los amatecos, de los que una de las deidades patronas era Coyotl inahual, con los toltecas. De hecho, en Tula, Hidalgo, se encontró una escultura que muestra la cabeza de un coyote con las fauces abiertas y un rostro humano emergiendo de ellas, tal como los informantes de Sahagún describen la imagen de Coyotl inahual (fig. 49). Además, ahí se pueden observar imágenes de personajes llevando serpientes emplumadas a sus espaldas, lo que sería próximo al *tipo c* de la clasificación planteada en este trabajo (fig. 50). Los atlantes de Tula llevan serpientes emplumadas en sus sandalias, lo que los acercaría a las imágenes en que el *nahua-lli* figura en lugar del pie. Existiría, pues, un número considerable

⁶⁶ CF, X, pp. 194, 192.

⁶⁷ *Popol Vuh*, 1971, p. 169; “Historia de los xpansay de Tecpan, Guatemala”, en Adrián Recinos (ed.), *Crónicas indígenas de Guatemala*, 1957, p. 123; *Título de Totonicapan*, 1983, p. 175, 8r; Francisco Núñez de la Vega citado en Edward Calnek, *Highland Chiapas before the Spanish conquest*, 1988, p. 53.

⁶⁸ Cabe mencionar que, según Roys (citado en Alfonso Villa Rojas, “El nahualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México”, en *Estudios de Cultura Maya*, núm. 3, 1963, p. 256), el nahualismo llegó a Yucatán durante el *katun 5 ahau* (1323-1342), cuando los itzaes consolidaron su poder en la región; pero se equivoca, el nahualismo maya es mucho más antiguo.

⁶⁹ CF, X, p. 168.

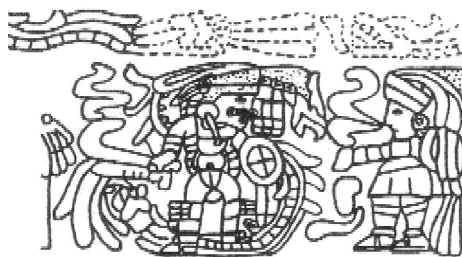


Figura 50.



Figura 51.



Figura 52.

de imágenes semejantes a la manera en que los aztecas representaban al *nahualli*.

Encontramos imágenes similares al *tipo b* —rostros que emergen de las fauces de animales— en Chichen Itza y figuras de guerreros que portan serpientes emplumadas a sus espaldas (figs. 51 y 52), lo que de acuerdo con Lobjois⁷⁰ correspondería a representacio-

⁷⁰ Lobjois, comunicación personal.

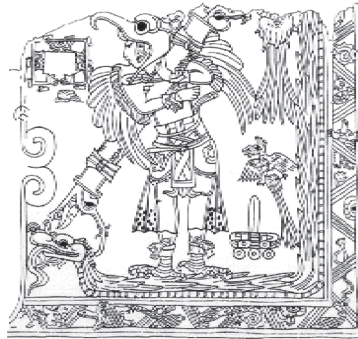


Figura 53.



Figura 54.

nes de *nanahualtin* o a la animalización de guerreros temibles. Es posible que, en este caso, la serpiente emplumada haya sido considerada como un *nahualli* colectivo —*nahualli* de la ciudad, de alguna elite, de algún grupo étnico particular o de los guerreros en general— ya que, tal como se ve en las fachadas del Templo de los Guerreros (fig. 51), recurrentemente este animal aparece en asociación con grupos de personajes unidos en una sola escena. Pareciera así que el nahualismo se encontraba también presente entre los maya-toltecas del Posclásico temprano.

También observamos imágenes de *nanahualtin* bastante explícitas en Cacaxtla, en una época pretolteca [hacia el 750-800 d.C.] y en un estilo claramente influenciado por la plástica maya de la época clásica. Los personajes de Cacaxtla se relacionan con los animales-*nahualli* que les rodean —una serpiente emplumada y una serpiente-jaguar— por las pieles y tocados de animales que visten (figs. 53 y 54).⁷¹

Nahualismo maya y otros nahualismos del Clásico

En lo que concierne a las representaciones de los dobles-*nahualli* mayas, el mayor aporte que hasta nuestros días se haya hecho es, indiscutiblemente, el desciframiento del glifo *way* (equivalente maya de *nahualli*) por Houston y Stuart. De acuerdo con Grube y

⁷¹ Michel Graulich, “Dualities in Cacaxtla”, en Rudolf van Zantwijk, Rob de Ridder, Edwin Braakhuis (eds.), *Mesoamerican dualism*, 1990, p. 100.

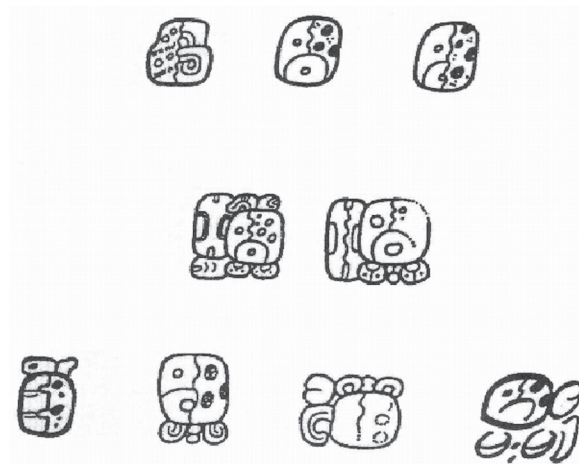


Figura 55.

Nahm; Kettunen y Helmke, y Hoppan,⁷² este glifo —conocido como T539 o T572— está formado por un signo *ajaw* “señor” medio cubierto por una piel de jaguar (fig. 55). Houston y Stuart explican que:

En la mayoría de los casos, los afijos asociados al T539 o T572 son los signos fonéticos *WA* y *YA*. Típicamente, *WA* aparece antes de T539; *YA* aparece después. En Palenque, una composición de glifos que contiene a T539 muestra que el prefijo *WA* es completamente opcional. Algunas veces *WA* y *YA* se encuentran juntos —*WA-YA*/T539 o T539/*WA-YA*— o no aparecen. En nuestra opinión, la explicación más lógica es que los signos fonéticos leídos como *way* nos muestran la lectura del glifo al que están asociados. Así, proponemos que T539 es un logograma que tiene como lectura “*way*”; los afijos funcionan simplemente como complementos fonéticos.⁷³

Unas líneas después los mismos autores⁷⁴ señalan que con frecuencia este glifo aparece como *u-way*, “el *way* de”, y presentan una serie de textos glíficos que explican cuáles son los tipos de *way* de

⁷² Nikolai Grube y Werner Nahm, “A census of Xibalba: a complete inventory of way characters on maya ceramics”, en *The maya vase book. A corpus of rollout photograph of vases*, vol. IV, 1994, p. 686; Harri Kettunen y Christophe Helmke, “Introduction to maya hieroglyphs”, 2002, p. 75; Hoppan, comunicación personal.

⁷³ Stephen Houston y David Stuart, “The way glyph: evidence for ‘co-essences’ among the Classic Maya”, en Stephen Houston, David Stuart y Oswaldo Chinchilla Mazariegos (eds.), *The decipherment of ancient maya writing*, 2001, p. 452.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 455.

diversos personajes. Uno de los textos más interesantes es aquel del Templo 11 de Copan que, según Houston y Stuart,⁷⁵ dice “su pie es el *way* del *Dios K*”. Considerando que continuamente la pierna de tal deidad termina en una cabeza de serpiente (fig. 56), se trataría de una composición equivalente a la de las de imágenes de Tezcatlipoca, Acxomocuil y Huitzilopochtli.



Figura 56.



Figura 57.

Gracias al inventario realizado por Grube y Nahm —donde encontramos una compilación de las ocurrencias del glifo *way* en los vasos mayas—,⁷⁶ hemos podido clasificar las representaciones icónicas que se encuentran asociadas a este glifo en dos grupos mayores: *a*) representaciones del *way* bajo la forma de animales o seres fantásticos no asociadas a personajes, y *b*) representaciones de personajes asociados a sus *way* —reconocibles por sus partes o la totalidad del ser. Obviamente, las representaciones del primer grupo no hubieran podido ser identificadas en ausencia del citado glifo.

No obstante, entre las imágenes del segundo grupo hemos encontrado algunos elementos que tienden a repetirse: 1) los personajes presentan la cabeza de la especie-doble superpuesta a la propia en seis ocasiones. 2) En cuatro casos, la especie *way* es representada como una suerte de vestimenta —pantalones, guantes o botines— portada por los personajes. 3) En una sola representación la cabeza del animal reemplaza a la del humano (fig. 57). 4) En dos ocasiones el personaje parece emerger del hocico del animal; se observa la cabeza o el cuerpo hasta la cintura. 5) En una sola imagen el *way* rodea al personaje formando un círculo a su alrededor (fig. 61). Así

⁷⁵ *Ibidem*, p. 457.

⁷⁶ Nikolai Grube y Werner Nahm, *op. cit.*, 1994.

pues, vemos que en sus rasgos más generales las representaciones mayas del doble no parecen distar demasiado de los tipos identificados para el *nahualli* azteca. Los personajes que portan la cabeza de su doble sobre la propia nos recuerdan a la imagen de Chalchihuitlicue del *Códice Borgia*; los hombres que llevan pantalones y guantes de jaguar son equivalentes a la imagen de Macuil Ocelotl del *Códice Florentino*; los individuos que emergen del hocico de sus *way* son próximos a las representaciones del tipo *b* de nuestra clasificación, etcétera.

Partiendo de una lectura fonética, Freidel, Schele y Parker⁷⁷ proponen que el cartucho G1 del dintel 25 de la estructura 23 del Templo 11 de Copan debe ser leído como “él era *nawal*”. Lo cual implicaría que, en la época clásica, el término *nawal* ya era utilizado en la zona maya y dicho término coexistía con el vocablo maya para la noción de doble. No obstante, según Sala,⁷⁸ dichos investigadores habrían cometido el error de leer “*u bah il na wala*” “el nahual era su imagen”, en lugar de “*u bah il na ol*” “era la imagen de la primera entrada”.

Por otro lado, encontramos también representaciones de *nana-hualtin* no asociadas al glifo *way*. Se observa, por ejemplo, la imagen de un personaje con ojos y colmillos de Tlaloc, emergiendo del hocico de una serpiente en un vaso con tapadera del Museo de Tikal (fig. 58), y la representación de un humano saliendo de las fauces abiertas de un reptil que figura en otro vaso grabado del mismo sitio (fig. 59). Es posible que el doble de Itzamna —o el dios D— sea



Figura 58.



Figura 59.

⁷⁷ David Freidel, Linda Schele y Joy Parker, *Maya cosmos: Three thousand years on the shaman's path*, 1993, p. 184.

⁷⁸ Sala, comunicación personal.

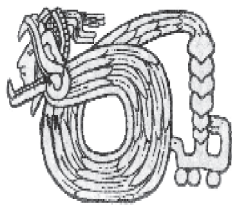


Figura 60.



Figura 61.

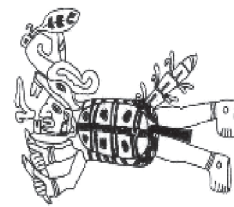


Figura 62.

el lagarto, puesto que en las representaciones del periodo clásico —como la escultura del Templo 22 y el Altar D de Copan— aparece como un rostro humano emergiendo del hocico de tal animal. Se observa también la imagen de un personaje saliendo de una serpiente emplumada en uno de los anillos del juego de pelota de Viejo Chichen (fig. 60), mientras que la Estela D de Copán presenta a un personaje con rasgos serpentinos y una serpiente que se enrolla alrededor de su torso (fig. 61).

En otros contextos culturales de la época clásica las imágenes de *nanahualtin* parecen menos explícitas. Observamos en Monte Alban, sobre la Lápida de Bazán, la imagen de un señor zapoteco vestido de jaguar, asociado a un personaje identificado por Marcus y Flannery⁷⁹ como un sacerdote teotihuacano (fig. 63). Un antropomorfo vestido de manera equivalente aparece en la pintura del muro norte de la Tumba 5 de Cerro de la Campana. Del mismo modo, en Zaachila se ve la imagen de un rostro humano saliendo del hocico abierto de una tortuga (fig. 62). Con frecuencia, en la pintura mural de las tumbas zapotecas figuran personajes portando yelmos zoomorfos, por ejemplo en las pinturas de las fachadas de las tumbas 125 de Monte Alban y 1 de Huitzo. Por último, una urna zapoteca del Museum für Völkerkunde de Berlín muestra a un individuo saliendo del hocico abierto de un jaguar (fig. 64). Estos ejemplos parecen próximos al tipo *b* de nuestra clasificación de representaciones de *nanahualtin*.

El Tajín, Veracruz, presenta en el Taller N el grabado de un hombre portando una especie de yelmo en forma de cabeza de ave

⁷⁹ Joice Marcus y Kent Flannery, "Cultural evolution in Oaxaca. The origins of zapotec and mixteca civilization", en *The Cambridge History of native peoples of the Americas*, vol. II, 2000, p. 390.



Figura 63.



Figura 64.

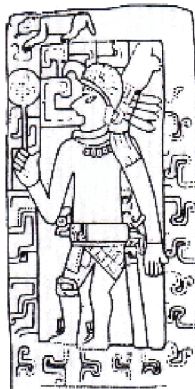


Figura 65.

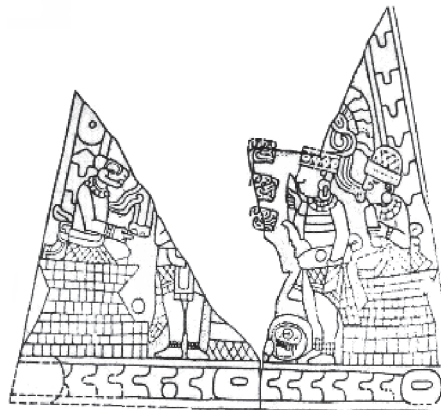


Figura 66.

(fig. 65), mientras que la Escultura 7 muestra la imagen de un individuo sentado con una cabeza de roedor o jaguar (fig. 66).

Encontramos en Teotihuacan representaciones de seres humanos vestidos con pieles de animal, portando una cabeza zoomorfa de la cual surge el rostro humano. Tales serían los casos del llamado dios Mariposa de Tetitla (fig. 67), de un personaje vestido de águila que se presenta en la Zona 5 (fig. 68) o de un relieve en estilo teotihuacano de la región de Soyltepec, que muestra a un individuo portando un yelmo en forma de cabeza de serpiente (fig. 69). Sin embargo, tales imágenes no son concluyentes, pues el hecho de que un personaje esté vestido de animal no implica necesariamente que tal animal sea su *nahualli*. Podría tratarse de una simple insignia

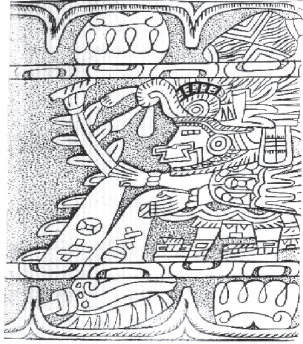


Figura 67.



Figura 68.



Figura 69.

militar semejante a los trajes de los guerreros águila y guerreros tigre de la cultura azteca.⁸⁰

Nahualismo en el Preclásico

En la escultura olmeca (1500-300 a.C.) observamos con cierta frecuencia representaciones antropomorfas con atributos animales. En muchos casos se trata de personajes asexuados con rasgos felinos. Existen, además, figuras compuestas con características de varias especies, y otras que combinan los rasgos de diferentes géneros animales. Obviamente, entre las múltiples y variadas explicaciones de tales esculturas encontramos algunas que tratan de asociarlas a manifestaciones tempranas del nahualismo.⁸¹

Tomando como punto de partida cuatro estatuillas antropomorfas asexuadas con rasgos felinos,⁸² Furst creó toda una teoría

⁸⁰ Claro que, si este fuera el caso, todavía nos restaría definir si es posible que el traje de tales grupos militares represente a *nanahualtin* –tal vez los del sol.

⁸¹ Véanse, por ejemplo, los textos de Francis Robicsek (“Of olmec babies and were-jaguars”, en *Mexicon*, vol. V, núm. 1, 1983), Michael Coe (“Olmec jaguars and olmec king”, en Elizabeth Benson (ed.), *The cult of the feline: a conference in pre-Columbian iconography*, 1972), Charles Wicke (*Olmec: An early art style of pre-Columbian Mexico*, 1971) y David Grove (“Olmec felines in highland central Mexico”, en Elizabeth Benson (ed.), *op. cit.*, 1972).

⁸² Las esculturas en serpentina de Dumbarton Oaks, una figura de la colección Fearing y un fragmento de cabeza del Museo Nacional de Antropología. En un trabajo posterior, Peter Furst (“Shamanism, transformation and olmec art”, en Michael Coe (coord.), *The olmec*

sobre el chamanismo y la creencia en la transformación de los olmecas.⁸³ El autor señala —con razón— que en realidad las representaciones olmecas de jaguares, en su totalidad zoomorfas, son bastante raras y que, por el contrario, son las figuras humanas con rasgos de jaguar las que aparecen con mayor frecuencia. Este tipo físico se opone a aquel de las cabezas colosales y al tipo mongoloide de la mayor parte de las figuras por completo antropomorfas. Ello significa, según el autor, que el problema se sitúa en la interfase entre el jaguar y lo humano y no en el simbolismo de jaguar en sí.

En seguida hace un breve recorrido por las creencias sudamericanas que asocian a hombres y jaguares, y observa la constante asociación del jaguar a las almas de los especialistas rituales amerindios. Señala la existencia de una identificación cualitativa entre la figura del chamán y la del jaguar, las cuales pueden ser, de acuerdo con Furst, intercambiables. Cita un cierto número de relatos históricos y descripciones etnológicas que mencionan transformaciones de chamanes en jaguares en estados de conciencia alterada. Indica que los rostros de los hombres-jaguar presentan una especie de mueca que denota un tormento intenso o un estado de éxtasis,⁸⁴ y concluye que, dada la antigüedad del uso de narcóticos en América, las estatuillas de hombres-jaguar deberían representar la experiencia extática —por consiguiente vivida como real— de la transformación en jaguar. Por último, Furst escoge algunos ejemplos etnográficos e históricos para mostrar la relativa importancia del jaguar en el nahualismo mesoamericano y propone que este sistema de creencias puede ser comprendido como una manifestación local del chamanismo amerindio.⁸⁵

Para empezar, cabe señalar que la mayoría de los objetos estudiados por el autor provienen del saqueo y, en consecuencia, care-

world: Ritual and rulership, 1996, p. 79) considera a tales estatuillas como representaciones de los espíritus compañeros del chamán olmeca.

⁸³ Peter Furst, "The olmec were-jaguar motif in the light of ethnographic reality", en Elizabeth Benson (ed.), *Conference on the olmec*, 1967.

⁸⁴ Más tarde, Peter Furst (*op. cit.*, 1996, p. 70) añade que para él resulta evidente que el escultor había experimentado en carne propia la transformación durante el éxtasis.

⁸⁵ En su segundo artículo sobre los hombres-jaguar, el autor se muestra un poco más prudente acerca del nahualismo y los sistemas simbólicos posclásicos y evita abordar este tema. Kent Reilly ("Art, ritual and rulership in the olmec world", en Michael Coe (coord.), *op. cit.*, 1996) apoya igualmente la hipótesis del chamanismo como motor principal para las creaciones artísticas olmecas; no obstante, él no intenta asociar dichas manifestaciones al nahualismo o cualquier otro tipo de creencia posclásica.

cen del contexto arqueológico necesario para establecer su uso y significación. Para el planteamiento de la hipótesis no se utilizan fuentes históricas tardías ni etnográficas mesoamericanas, las que a mi parecer serían más cercanas a las creencias olmecas que los datos etnográficos sudamericanos. Cuando hace uso de datos etnográficos, lo hace de manera descontextualizada, sin tomar en cuenta el conjunto de creencias que se presenta en torno al chamanismo y sin mencionar las diferencias entre las creencias de los pueblos que cita. Además, el *corpus* de representaciones estudiadas resulta ser demasiado reducido. Y, sobre todo, no toma en cuenta las representaciones infantiles con rasgos de jaguar, que difícilmente podrían estar relacionadas con el chamanismo. Furst menciona la escultura de Potrero Nuevo, que supuestamente representa el acoplamiento de un jaguar y un ser humano, pero no la utiliza para su interpretación. Finalmente, cuando hace alusión a las creencias mesoamericanas, el autor evita hablar del simbolismo del jaguar en época posclásica, y no hace más que mencionar ciertos relatos que, descontextualizados, parecen apoyar su hipótesis.⁸⁶

Köhler⁸⁷ señala con razón que las figuras antropozoomorfas olmecas no se limitan a las representaciones de hombres-jaguars, e identifica rasgos de reptiles y aves en las esculturas “híbridas”. Rechaza las hipótesis de las imágenes como representaciones de los olmecas como “hijos del jaguar”, y la interpretación de tales figuras como “dioses”. Considera que la mayoría de tales imágenes se presentan sobre objetos personales que constituyen símbolos de estatus, y propone que tales motivos podrían ser emblemas de poder político contruidos a partir de la noción de doble-*nahualli*. De tal suerte que, para él, las imágenes de hombres-jaguar no representarían a chamanes en transformación, sino el hecho de ser hombre y jaguar a la vez. En tanto, las figuras híbridas que contienen rasgos

⁸⁶ Todo ello sin mencionar que la concepción del chamanismo sobre la que se apoya el autor es totalmente errónea: el chamanismo es un sistema de prácticas y creencias religiosas que de ningún modo puede ser reducido al trance o al éxtasis (véase Roberte Hamayon, “Pour en finir avec la ‘trance’ et l’écstasy dans l’étude du chamanisme”, en *Études mongoles et sibériennes*, núm. 26, 1995 y Roberto Martínez González, “Crítica al modelo neuropsicológico. Un abuso de los conceptos trance, éxtasis y chamanismo, a propósito del arte rupestre”, en *Cuicuilco*, vol. X, núm. 29, 2003).

⁸⁷ Ulrich Köhler, “Olmeken und Jaguare. Zur Deutung von Mischwesen in der präklassischen Kunst Mesoamerikas”, en *Anthropos*, vol. LXXX, núm. 4-6, 1985, pp. 15-52.

de diversas especies animales, representarían los múltiples *nanahualtin* de un individuo alineados en torno a un *nahualli* principal.

Podemos objetar que las representaciones descritas por Köhler no presentan ninguna semejanza con las de dobles conocidos para la época posclásica ni con las descritas por el *Códice Florentino*. En particular, podemos señalar que al menos entre los aztecas, cuando se representa a los diversos *nanahualtin* de un personaje no se mezclan sus características. Dado que las imágenes iconográficas mayas asociadas al glifo *way* muestran a seres antropozoomorfos y diversos pueblos mesoamericanos contemporáneos creen en dobles monstruosos, es posible que, en efecto, las esculturas “híbridas” representen a *nanahualtin*, pero esta propuesta está todavía por probarse.

No obstante, existen manifestaciones plásticas olmecas mucho más explícitas que las esculturas mencionadas: observamos en el Monumento 19 de La Venta a un personaje sentado con un tocado en forma de cabeza de serpiente, acompañado de un gran cascabel que le pasa por debajo y se yergue a sus espaldas (fig. 70). Una pintura de la cueva de Oxtotitlan representa a un individuo sentado sobre un trono, detrás del cual figura un águila en una posición casi idéntica —como si fuera su sombra (fig. 71). Se trata de representaciones semejantes a las de los señores-jaguar y águila de Cacaxtla y son equivalentes al *tipo c* de nuestra clasificación. También podemos citar una estatuilla de Tuxtla Chico que presenta la imagen de un personaje vestido de jaguar comparable a la imagen de Macuil

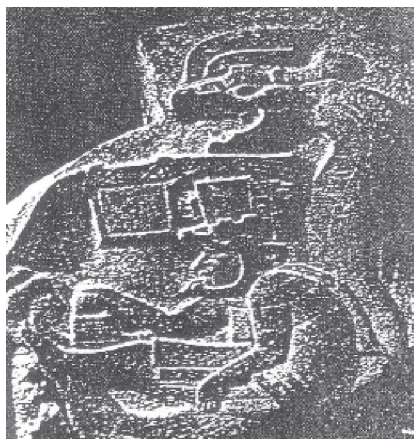


Figura 70.

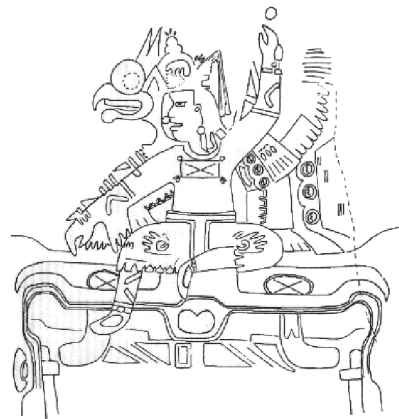


Figura 71.



Figura 72.



Figura 73.

Ocelotl del *Códice Florentino* (fig. 72).⁸⁸ Esta manera de portar la piel de jaguar se opone a la que se presenta en la estatuilla de Atlahuayan, en la que es claro que la piel de felino es usada como capa. Por último, podemos mencionar una figurilla serpentiforme con cabeza humana y un rostro de reptil inciso sobre la cara (fig. 73). En esta última imagen, el hecho de ser humano y serpiente a la vez se presenta del mismo modo que la imagen de Cihuacoatl del *Códice Florentino*.

Cabe mencionar que no se han encontrado representaciones semejantes fuera del área de influencia olmeca, por lo que podemos suponer que la noción de *nahualli* estaba ausente en el pensamiento religioso de otros complejos culturales de la época —como Capacha, Opeño y Cupícuaro—, o que sus sistemas de representación diferían considerablemente de lo observado en Mesoamérica central en los periodos más tardíos.

Conclusión

Con algunas excepciones notables, en la mayoría de los casos la identificación de un *nahualli* no asociado a un personaje resulta extrema-

⁸⁸ Aun si los miembros superiores parecen verdaderas patas de jaguar, la máscara o cabeza de jaguar deja entrever un rostro humano y los pies salen de las patas posteriores del felino.

damente difícil. Tampoco hemos podido encontrar indicadores que nos permitan identificar a hombres-*nahualli* en ausencia de sus dobles. Es por ello que para construir la presente clasificación no se han empleado más que imágenes de personajes acompañados de sus *nanahualtin*.

No existen reglas fijas sobre la manera en que un *nahualli* debía ser representado, sino una serie de convenciones más o menos laxas que permiten la identificación de un doble, admitiendo la existencia de buen número de variantes. Con apoyo de descripciones presentadas en fuentes antiguas hemos podido identificar tres tipos principales de representación: *a)* personajes que portan a su *nahualli* —en ocasiones representado por su simple cabeza— sobre la espalda. *b)* Imágenes en las que los antropomorfos parecen emerger de sus dobles; en la mayoría de los casos, la cabeza del humano parece salir del hocico abierto de su *nahualli*. Encontramos representaciones semejantes entre los mixtecos, los huastecos y los mayas del Posclásico; también la observamos en Tula, Chichen Itza y Cacaxtla; imágenes comparables aparecen además en el área maya, El Tajín, Teotihuacan, la zona zapoteca en el periodo Clásico y entre los olmecas preclásicos. *c)* Representaciones de dobles que figuran detrás de los personajes a los que se asocian. También encontramos imágenes en las que el *nahualli* se presenta en lugar de la cabeza o el pie del personaje (tipo *d)* entre los aztecas y mayas clásicos, y representaciones en las que el *nahualli* figura delante del personaje entre los huastecos y los aztecas.

Las diferentes formas de representar al doble pueden ser agrupadas en dos categorías mayores: aquellas en las que el *nahualli* figura asociado al personaje y las que presentan al individuo portando o vistiendo su doble. Dado que el *nahualli* era considerado como una suerte de cobertura, ropaje o disfraz, es posible que lo que las fuentes llaman la transformación fuera pensada como el hecho de portar al doble y que tales imágenes representaran el cambio de forma.

Así, tendríamos una serie de representaciones de hombres asociados a animales, semejantes a los tipos de representaciones del *nahualli* empleados en el Posclásico que aparecen de manera constante en diferentes épocas y regiones. De este modo, podríamos suponer que conceptos semejantes a la creencia en el doble debieron existir cuando menos desde la época olmeca. Lamentablemente, no conocemos a profundidad la prehistoria mesoamericana como

para poder determinar si existían elementos nahuálicos en el pensamiento religioso de esta época.

Por otro lado, el desciframiento del glifo maya *way* —dibujado como un glifo *ajaw* medio cubierto por una piel de jaguar— nos muestra la existencia de un buen número de imágenes de dobles —no asociados a personajes— que difícilmente podrían haber sido identificados en ausencia del signo mencionado. Entre los olmecas encontramos figuras antropozoomorfas y criaturas híbridas cuya significación es todavía desconocida, lo que nos deja entrever la enorme cantidad de representaciones de *nanahualtin* que podrían haber existido y que aún no estamos en condiciones de identificar.

Así, podemos concluir que si bien este trabajo por sí mismo no aporta una gran cantidad de información sobre las complejas concepciones del *nahualli*, la identificación de tal elemento en el registro plástico nos abre las puertas al estudio del nahualismo en épocas para las que no contamos con documentos escritos. Por ello, considero que la relevancia del artículo se justificará en la medida en que otros investigadores lo superen, ya que no se trata de un trabajo acabado sino de una invitación a tratar un tema que hasta ahora había sido escasamente abordado.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, INI, 1992, [1963].
- , *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, México, FCE/INI/Gobierno del Estado de Veracruz, 1992 [1957].
- , “Nagualismo y complejos afines en el México colonial” en Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia*, México, INI, 1963.
- Alvarado, Francisco, *Vocabulario en lengua mixteca*, Wigberto Jiménez Moreno (ed.), México, INI/INAH/SEP, 1962 [1593].
- Alvarado Solís, Neyra Patricia, “Lier la vie et défaire la mort. Le système rituel des mexicaneros”, tesis doctoral, Université de Paris X, Nanterre, 2001.
- Alvarado, Tezozomoc, *Crónica Mexicana*, Manuel Orozco y Berra (ed.), México, Leyenda, 1980 [1944].
- Antigüedades de México. Manuscrits mexicains compilés par Lord Kingsborough*, José Corona Núñez (ed.), 4 vols., México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964-1967.
- Arlegui, José, *Crónica de la provincia de NSPS San Francisco Zacatecas*, México, 1851 [1737].
- Arnauld, Charlotte y Danièle Dehouve, “Poder y magia en los pueblos indios de México y Guatemala”, en *Tiempos de América*, núm. 1, Castellón, Fundacio Caixa Castello, 1997, pp. 25-44.
- Báez-Jorge, Félix, *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998.
- Báez-Jorge, Félix y Arturo Gómez Martínez, “Tlacatecolotl, señor del bien y del mal (dualidad en la cosmovisión de los nahuas de Chicontepec)”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE (Biblioteca Mexicana), 2001, pp. 391-451.
- Boremanse, Didier, *Contes et mythologie des Indiens Lacandons. Contribution à l'étude de la tradition orale maya*, París, L'Harmattan, 1986.
- Bright, William, “Un vocabulario náhuatl del Estado de Tlaxcala”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VII, México, IIH-UNAM, 1967, pp. 233-254.
- Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE (Biblioteca Mexicana), 2001.
- Buchler, Ira, “Nagualism: A structural sketch of tales from a mexican village”, en *Anthropology*, vol. IV, núm. 2, Nueva York, State University of New York, 1980, pp. 1-14.

- Calnek, Edward, *Highland Chiapas before the Spanish conquest*, Provo, UTAH, New World Archaeological Foundation-Brigham Young University, 1988.
- Campos, Julieta, *La herencia obstinada. Análisis de cuentos nahuas*, México, FCE, 1982.
- Carmack, Robert y James Mundloch (eds.), *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapan, Guatemala*, México, UNAM, 1989.
- Chilam Balam de Chumayel, The book of Chilam Balam of Chumayel. Heaven born Merida and its destiny*, Munro S. Edmonson (trad.), Austin, University of Texas Press, 1986.
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin [Domingo Francisco de San Antón Muñón], *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, S. Rendón (trad.), México, FCE, 1965.
- Ciudad Real, fray Antonio de, *Calepino de Motul: Diccionario maya-español*, Ramón Arzápalo Marín (ed.), 3 vols., México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1995.
- Codex Azcatitlan*, Michel Graulich (revisor), Robert Barlow (comentador), Leonardo López Luján y Dominique Michelet (trads.), París, BNF-Société d'Américanistes, 1995.
- Codex Fejérváry-Mayer*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes (eds.), Graz/México, Akademische Druk-und Verlagsanstalt/FCE, 1994.
- Codex Telleriano-Remensis: ritual, divination and history in a pictorial aztec manuscript*, Eloise Quiñones Keber (ed.), Austin, University of Texas Press, 1995.
- Codex Vaticanus 3773 o Codex Vaticanus B*, Ferdinand Anders (ed.), Graz/México/Madrid, Akademische Druk-und Verlagsanstalt/Sociedad Estatal Quinto Centenario/FCE, 1993.
- Codex Vaticanus 3773 o Codex Vaticanus B.*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes (eds.), Graz/México, Akademische Druk-und Verlagsanstalt/FCE, 1993.
- Códice Alfonso Caso: La vida de 8 Venado (Colombino Becker I)*, México, Patronato Indígena, 1996.
- "Códice Bodley", 1964, en *Antigüedades de México (1964-1967)*, vol. II, pp. 31-75.
- Códice Borbónico*, Francisco del Paso y Troncoso (ed.), México, Siglo XXI, 1988.
- Códice Borbónico. El libro del Ciuacóatl: Homenaje para el fuego nuevo*, Ferdinand Anders, Maarten Jensen y Luis Reyes, Graz/México, Akademische Druk-und Verlagsanstalt/FCE, 1991.
- Códice Borgia: Los templos del cielo y de la oscuridad. Oráculos y liturgia*, Ferdinand Anders, Maarten Jensen y Luis Reyes, Graz/México, Akademische Druk-und Verlagsanstalt/FCE, 1993.

- Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, Primo Feliciano Velásquez (ed.), México, IIH-UNAM, 1945.
- Códice Laud*, Carlos Martínez Marín (ed.), México, INAH/SEP, 1961.
- Códice Laud*, Cottie A. Burland (ed.), Graz, Akademische Druk-und Verlagsanstalt, 1966.
- Códice Madrid: Tro cortesiano*, Roberto Escalante Hernández (ed.), Puebla, Museo Amparo, 1992.
- Códice Selden*, en *Antigüedades de México* (1964-1967), vol. II, 1964, pp. 78-99.
- Codex Vaticanus 3738 o Vaticanus A.*, Graz, Akademische Druk-und Verlagsanstalt, 1979.
- Códice Vindobonensis o Mexicanus I*, en *Antigüedades de México*, 1967, vol. IV, 1967, pp. 51-183.
- Códice Zouche-Nuttall*, Ferdinand Anders, Maarten Jensen y Luis Reyes, Graz/México, Akademische Druk-und Verlagsanstalt/FCE, 1992.
- Coe, Michael, "Olmec jaguars and olmec king", en Elizabeth Benson (ed.), *The cult of the feline: A conference in pre-Columbian iconography*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Trustees for Harvard University, 1972, pp. 1-12.
- Cordier, Eric, "Varou, le loup-garou en Normandie", en *Terres des signes*, núm. 2, Paris, 1995.
- , "Tentative d'interprétation de la dévalorisation des animaux domestiques dans les lexiques de patois normand et français", en *Ethnozootechnie*, núm. 71, Paris, 2003, pp. 121-132.
- Cortez y Larraz, Pedro, *Descripción geográfica moral de la diócesis de Goathemala*, 2 vols., Guatemala, Biblioteca Goathemala de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1958.
- Dirección General de Culturas Populares, *La plaga de los chapulines y otros cuentos nahua*, México, Cuadernos de Trabajo Acayucan, núm. 4, 1982, pp. 14-39.
- Enzo, Serge, *Metamorfosis de lo sagrado y de lo profano. Narrativa náhuatl de la Sierra Norte de Puebla*, México, INAH (Divulgación), 1990.
- Fábregas Puig, Andrés, "El nahualismo y su expresión en la región de Chalco-Amecameca", tesis para obtener el grado de Maestro en Ciencias Antropológicas, ENAH/INAH/SEP, México, 1969.
- Figuerola Pojul, Helios, "El cuerpo y sus entes en Cancuc, Chiapas", en *Trace*, núm. 38, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, pp. 13-24.
- Foster, George, "Nagualism in Mexico and Guatemala", en *Acta Americana*, Revista de la Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía, vol. II, núm. 1-2, Los Ángeles-México, 1944, pp. 84-103.
- Freidel, David, Linda Schele y Joy Parker, *Maya cosmos: Three thousand years on the shaman's path*, Nueva York, William Morrow and Company, 1993.

- Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio, *Historia de Guatemala. O Recordación Florida*. D. Justo Zaragoza (ed.), t. I, Luis Navarro Editor, Madrid, 1882.
- Furst, Peter, "The olmec were-jaguar motif in the light of ethnographic reality", en Elizabet Benson (ed.), *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Trustees for Harvard University, 1967, pp. 143-178.
- , "Shamanism, transformation and olmec art", en Michael Coe (coord.), *The olmec world: Ritual and rulership*, Princeton, The Museum of Princeton University, Harry N. Abrams, 1996, pp. 69-80.
- García, Gregorio, *Origen de los indios en el Nuevo Mundo e Indias Occidentales*, Madrid, Imprenta de Francisco Martínez Abad, 1729.
- García de León, Antonio, "El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VIII, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1969, pp.279-312.
- Garibay, Ángel María (comp.), *Veinte himnos sacros de los nahuas*, México, UNAM, Seminario de Cultura Náhuatl, 1958.
- Guiteras Holmes, Calixta, *Perils of the soul. The world view of a tzotzil Indian*, Nueva York, The Free Press of Glencoe, Crowell/Collier Publishing Company, 1961.
- Gossen H. Gary, "Animal souls and human destiny in Chamula", en *Man*, vol. 10, núm. 1, Londres, Royal Anthropology Institute of Great Britain and Ireland, 1975, pp. 448-461.
- Graulich, Michel, "Dualities in Cacaxtla", en Rudolf van Zantwijk, Rob de Ridder, Edwin Braakhuis (eds.), *Mesoamerican dualism. 46th International Congress of Americanists, Amsterdam 1988*, Utrech, RUU-ISOR, 1990, pp. 94-118.
- , "El rey solar en Mesoamérica", en *Arqueología Mexicana*, vol. VI, núm. 32, México, INAH/Raíces, 1998, pp. 14-49.
- Greimas Algridas, Julien y Joseph Courtes, *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, París, Librairie Hachette, 1986.
- Grove, David, "Olmec felines in highland central Mexico", en Elizabeth Benson (ed.), *The cult of the feline: A conference in pre-Columbian iconography*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collections, Trustees for Harvard University, 1972, pp. 153.
- Grube, Nikolai y Nahm Werner, "A census of Xibalba: a complete inventory of way characters on maya ceramics", en *The maya vase book. A corpus of rollout photograph of vases*, vol. IV, New York, Kerr Associates, 1994, pp. 686-715.
- Hamayon, Roberte, "Pour en finir avec la 'transe' et l'extase dans l'étude du chamanisme", en *Études mongoles et sibériennes*, núm. 26, Maison de l'Archéologie et l'Ethnologie, Paris X, Nanterre, 1995.
- Hermitte, Esther, "El concepto del nahual entre los mayas de Pinola", en

- Norman A. McQuown y Julian Pitt-Rivers (comps.), *Ensayos de Antropología en la zona central de Chiapas*, México, INI, 1970.
- “Historia quiché de don Juan de Torres”, en Adrián Recinos (ed.), *Crónicas indígenas de Guatemala*, Guatemala, Editorial Universitaria, 1957.
- “Historia de los xpansay de Tecpan, Guatemala”, en Adrián Recinos (ed.), *Crónicas indígenas de Guatemala*, Guatemala, Editorial Universitaria, 1957.
- Houston, Stephen y Stuart David, “The Way glyph: Evidence for ‘co-es-sences’ among the Classic Maya”, en Stephen Houston, David Stuart y Oswaldo Chinchilla Mazariegos (eds.), *The decipherment of ancient Maya writing*, Norman, University of Oklahoma Press, 2001.
- Kettunen Harri J. y Helmke Chistophe G.B., Introduction to maya hieroglyphs: Notebook for the 7th European Maya Conference, Londres, Communications in Print/University College London/British Museum, 2002.
- Köhler Ulrich, “Olmeken und Jaguare. Zur Deutung von Mischwesen in der präklassischen Kunst Mesoamerikas”, en *Anthropos*, vol. LXXX, núm. 4-6, Anthropos Institut, Verlag Paulusverlag Fribourg, 1985, pp. 15-52.
- Krickeberg, Walter, “Les religions des peuples civilisés de Méso-Amérique”, en W. Krickeberg, Hermann Timborn, Werner Müller y Otto Zerries (eds.) y L. Jospin (trad.), *Les religions amérindiennes*, Paris, Payot, 1962, pp. 15-119.
- Lipp, Frank J., *The Mixe of Oaxaca. Religion, ritual and healing*, Austin, University of Texas Press, 1991.
- López-Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM, 1989-1996.
- Marcus, Joice y Kent Flannery, “Cultural evolution in Oaxaca. The origins of zapotec and mixteca civilization”, en Richard E. W. Adams y Murdoc J. Mc Cleod (eds.), *The Cambridge history of native peoples of the Americas*. vol. II. *Mesoamerica part I.*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 358-406.
- Martínez González, Roberto, “Crítica al modelo neuropsicológico. Un abuso de los conceptos trance, éxtasis y chamanismo, a propósito del arte rupestre”, en *Cuicuilco* vol. X, núm. 29, México, 2003.
- , “Le nahualli: homme-dieu et double animal au Mexique”, en *Anthropozoologica*, vol. XXXIX, núm. 1, Publications Scientifiques du Museum National d’Histoire Naturelle, Paris, 2004, pp. 371-381.
- Matos Moctezuma, Eduardo, *El calendario azteca y otros monumentos solares*, México, INAH, 2004.
- Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa, 2001 [1571].

- Münch Galindo, Guido, *Etnología del istmo veracruzano*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1994.
- Núñez de la Vega, Francisco, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, María del Carmen León Cazares y Mario Humberto Ruz (eds.), México, Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Estudios Mayas/UNAM, 1988.
- Oakes Maud, *The two crosses of Todos Santos. Survivals of mayan religious ritual*, New York, Pantheon Books, Bollingen Series XXVII, 1951.
- Olivier, Guilhem, "Espace, guerre et prospérité dans l'ancien Mexique Central: Les dieux marchands à l'époque Postclassique", en *Journal de la Société d'Américanistes*, t. LXXXV, CNRS-Musée de l'Homme, Paris, 1999, pp. 67-91.
- Pitarch, Ramón Pedro, "Almas y cuerpo en una tradición tzeltal", en *Archives de sciences sociales des religions*, núm. 112, CNRS/EHESS, Paris, 2000, pp. 31-48.
- Pitt-Rivers Julian, "Spirit power in Central America. The naguals of Chiapas", en Mary Douglas (ed.) *Witchcraft, confessions and accusations*, Nueva York/Londres, Tavistock Publications, 1970, pp. 183-206.
- Popol Vuh, The Book of the Counsel: The Popol Vuh of the Quiché Maya of Guatemala*, Edmonson, Munro S. (ed.), New Orleans, Tulane University, Middle American Research Institute, Publication 35, 1971.
- Pury, Sybille de y Marc Thouvenot, *Dictionnaire nahuatl-espagnol, a partir du BNF núm. 362*, París, Editions Sup-Infor, 2001.
- Recinos, Adrián (ed.), *Crónicas indígenas de Guatemala*, Guatemala, Editorial Universitaria, 1957.
- Reilly III, Kent, "Art, ritual and rulership in the olmec world", en Michael Coe (coord.), *The olmec world: Ritual and rulership*, Princeton, The Museum of the Princeton University / Harry N. Abrams, 1996.
- Robe, Stanley L., *Mexican tales and legends from Veracruz*, Berkeley, University of California Press, 1971.
- Robicsek, Francis, "Of olmec babies and were-jaguars", en *Mexicon*, vol. V, núm. 1, Berlín, Internationale Gesellschaft für Mesoamerika-forschung, 1983.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, *Treatise on the heathen superstitions and customs that today live among the Indians native to this New Spain*, Richard Andrews y Ross Hassing (trads.), Norman-Londres, University of Oklahoma Press, The civilization of American Indian Series, vol. CLXIV, 1984.
- Sahagún, Bernardino de, *Florentine Codex. General history of the things of New Spain*, Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble (trads.), Santa Fe, Monographs of the School of American Research, 1950-1963.
- , *Augurios y abusiones. Fuentes indígenas de la cultura náhuatl*, Alfredo

- López-Austin (comp.), México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1969.
- , *Primeros memoriales de Tepeapulco*, Thelma Sullivan (trad.), Norman, The University of Oklahoma Press, 1997.
- Seler, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia*. 3 vols., México, FCE, 1963.
- Serna, Jacinto de la, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", en Francisco del Paso y Troncoso (ed.), *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, vol. I, México, Fuente Cultural, 1953, pp. 47-368.
- Signorini, Italo y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1989.
- Taggart, James, *Nahuatl myth and social structure*, Austin, University of Texas Press, 1984.
- Título de Totonicapán*, Robert M. Carmak y James L. Mondlonch (trads.), México, Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Estudios Mayas-UNAM, 1983.
- Vázquez Dávila, Marco y Enrique Hipólito Hernández, "La cosmovisión de los chontales de Tabasco. Notas preliminares", en *América Indígena*, vol. LIV, núm. 1-2, III, México, 1994, pp. 149-165.
- Villa Rojas, Alfonso, "Kinship and nagualism in a Tzeltal community, southeastern Mexico", en *American Anthropologist*, vol. XLIX, American Anthropological Association, Wisconsin, 1947, pp. 578-587.
- , "El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México", en *Estudios de Cultura Maya*, núm. 3, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, 1963, pp. 243-260.
- Vogt Z. Evon, *Zinacantan. A Maya community in the highlands of Chiapas*, Cambridge, Harvard University Press, 1969.
- Wicke, Charles, *Olmec: An early art style of pre-Columbian Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1971.

El Gran Templo del centro ceremonial de Cahuachi (Nazca, Perú)

AÏCHA BACHIR BACHA*
ÓSCAR DANIEL LLANOS JACINTO**

Entre los numerosos sitios nazca que se encuentran dispersos en la cuenca del río Grande, sobresale Cahuachi, el cual tuvo una ocupación continua del año 400 a. C. al 450 d. C. Hoy en día deshabitado, el sitio de la antigua capital de los nazca cubre una superficie de 24 km². Está situado a 360 msnm y a 40 km de la costa pacífica, en las coordenadas 14° 49'S y 75° 07'W. Se ubica a 500 km al sur de Lima, en el departamento de Ica, 18 km al oeste de la ciudad de Nazca (fig. 1).

El paisaje muestra un relieve desértico sembrado de colinas, detrás de las cuales se extienden las pampas y el desierto. Es parte del paisaje de la costa o *chala*. Cahuachi se sitúa en la margen sur del río Nazca y sus aguas dan origen a un nicho ecológicamente importante, que permitió una ocupación humana desde la época precerámica. Un bosque de huarango (*Prosopis pallida*) se encuentra todavía en la parte norte del sitio, cerca del río Nazca. Las pampas de San

* Agradecemos al doctor Guisepe Orefici su disposición para publicar los datos de campo y su amable apoyo por habernos proporcionado los archivos del CISRAP; a la doctora Elvira Pieri por su apoyo en la consulta de los mismos.

* EHESS, París, (Centro de investigación sobre la América prehispanica, CRAP).

** CRAP, EHESS, París.

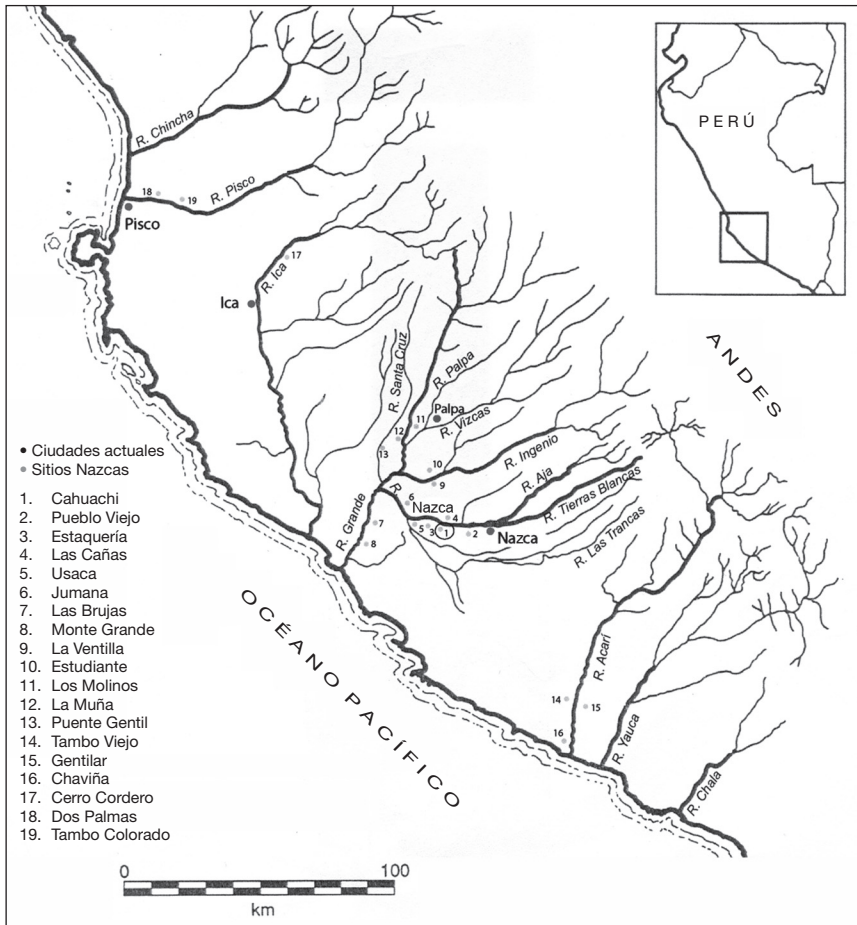


Fig. 1. Principales sitios nazcas reconocidos (fundo de mapa H. Silverman, 1993).

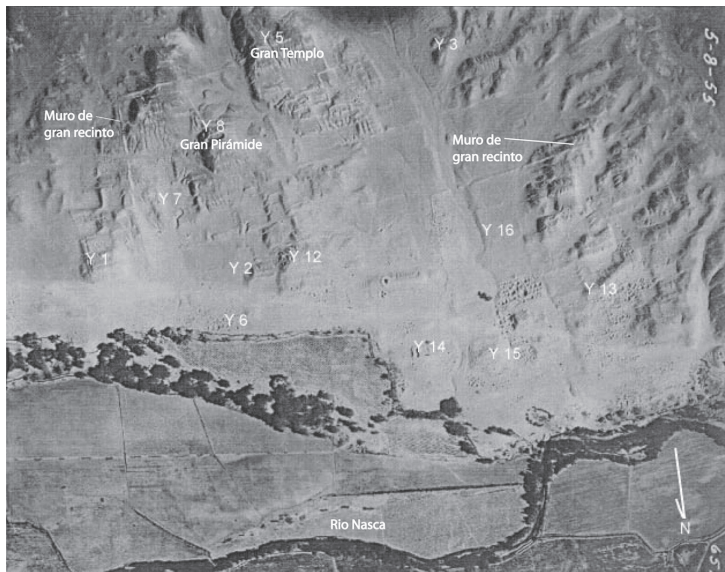


Fig. 2. Fotografía aérea del sitio de Cahuachi (foto del Instituto Topográfico Militar del Perú, 1955).

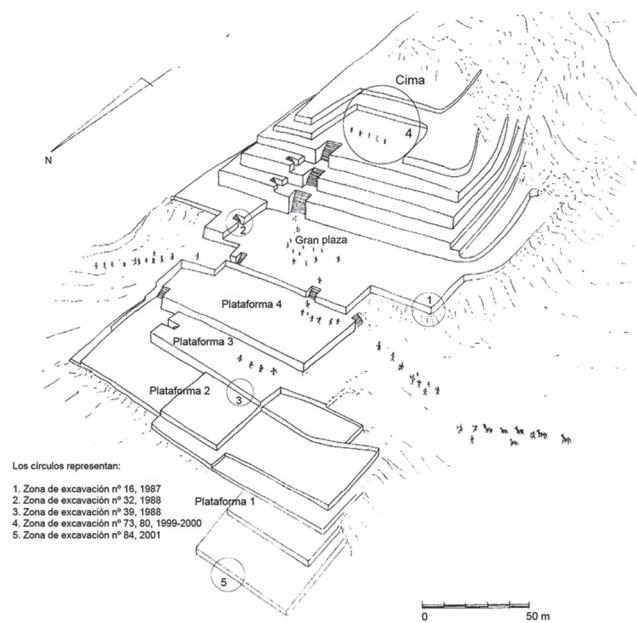


Fig. 3. Reconstrucción isométrica del Gran Templo (fase 4). Dibujo original de Oscar Daniel Llanos Jacinto, 2002.

José y de Atarco, marcadas por los conocidos geoglifos, rodean, respectivamente, el valle de Nazca por el norte y el sur.

Las excavaciones arqueológicas y la fotografía aérea han permitido localizar una serie de monumentos como plataformas, pirámides y montículos (fig. 2).

Gracias a los trabajos arqueológicos del equipo pluridisciplinario del Centro Italiano Studi e Ricerche Archeologiche Precolombiane (CISRAP) dentro del "Proyecto Nazca", el prestigioso sitio de Cahuachi ha comenzado a ser mejor conocido; sin embargo, algunas estructuras importantes están todavía sujetas a reflexión, como en el caso del Gran Templo.

Este monumento se destaca por sus imponentes dimensiones que sobrepasan 150 x 100 m en la base y 20 m en la altura. Situado al centro de la parte sur del sitio, fue nombrado el "Gran Templo" por William D. Strong¹ para diferenciarlo de una segunda estructura que se encuentra a su lado, hacia el este, y que llamó la "Gran Pirámide". Strong excavó la parte oeste del Gran Templo, donde descubrió, dentro de una de las plataformas bajas, un gran textil de 50 a 60 m de largo por 7 m de ancho, a una profundidad de 0.80 m desde la superficie.²

Descrito de forma somera en las publicaciones, y a veces sólo mencionado,³ el Gran Templo no había sido estudiado hasta hoy. Nuestro trabajo se apoya en las excavaciones del CISRAP de 1987, 1988, 1999, 2000 y 2001, de las cuales hemos participado en las tres últimas. Se propone comprender la organización y la evolución arquitectónica de esta estructura. Al analizar los datos recuperados en el campo, se ha tratado de identificar su función sociopolítica y religiosa dentro de la planificación arquitectónica del sitio de Cahuachi.

¹ William D. Strong, *Paracas, Nazca and tiahuanacoid cultural relationships in south coastal Peru*, 1957.

² Helaine Silverman, quien visitó el sitio en 1984 en compañía de Jorge Esparza, asistente de Strong, indica que este último le mostró el lugar donde fue encontrado el gran textil, la zona norte de la unidad 8 (*Cahuachi in the ancient nazca world*, 1993, p. 53). Jorge Esparza enseñó a Silverman los restos de este textil que quedaron en el lugar, los cuales eran idénticos al que descubrió Strong.

³ "Desde las zonas más altas de las colinas se pueden contemplar claramente las terrazas del templo, las habitaciones y corredores del gran palacio. Puede apreciarse igualmente, el perfil de otras construcciones en tal cantidad que permite afirmar que es la ciudad más grande de la región de Nazca". Alejandro Pezzia Assareto, *Guía del mapa arqueológico pictográfico del departamento de Ica*, 1969, p. 120.

Los nuevos hallazgos, sobre todo las ofrendas asociadas a sacrificios y un contexto bélico, conducen a ciertas reevaluaciones acerca de la dinámica interna en Cahuachi. El análisis de los vestigios del Gran Templo nos permite comprender mejor la organización social nazca y sobre todo la de los grupos que dirigieron y administraron Cahuachi.

Este trabajo no aborda el tema de la organización social nazca, ya que ello implicaría analizar un cuerpo de materiales arqueológicos de mayor envergadura. La cultura material nasqueña no se limita a Cahuachi en el valle de Nazca, sino que abarca diversos valles. Sin embargo, es posible adelantar que los nazca lograron establecer una dinámica estatal, de la que Cahuachi era su sede principal durante los primeros cuatro siglos de nuestra era.⁴ La noción del Estado nazca se funda en los elementos arqueológicos que hemos podido identificar en la región, como el manejo de una arquitectura pública planificada, una jerarquía de establecimientos con arquitectura residencial, el tratamiento funerario socialmente diferenciado, la circulación de bienes suntuosos y un sistema de comunicación simbólica institucionalizada mediante un código icónico.

Las excavaciones del Gran Templo de Cahuachi

En la fotografía aérea (fig. 2), el Gran Templo se presenta bajo la forma de dos conjuntos escalonados sobre los flancos de una colina cuya cúspide se encuentra hacia el sur. La parte más alta se compone de una gran plaza detrás de la cual se eleva una estructura piramidal. La sección inferior se compone de cuatro plataformas en desnivel (fig. 3), en tanto la más baja tiene varios recintos cuadrangulares (fig. 15).

Las excavaciones realizadas en 1987-1988 pretendían determinar los límites de la gran plaza; se enfocaron al ángulo oeste y la parte este. Otras excavaciones más al norte tuvieron lugar en 1988, sobre la plataforma situada en un nivel inferior, con el fin de sacar a la luz eventuales estructuras enterradas abajo de ella. Las excavaciones de 1999-2000 se extendieron sobre la parte superior del Gran

⁴ Esta civilización ha sido dividida generalmente en cuatro épocas: Proto Nazca (200 a.C- inicios de nuestra era), Nazca temprano (inicios de nuestra era a 400 d.C.), Nazca medio (400-550 d.C.) y Nazca tardío (550-650 d.C.).

Tab. 1. Elementos de cronología de Cahuachi fundados sobre los resultados obtenidos por Mariusz S. Ziolkowski et al., 1994.





Sector	Exca- vación núm.	Cua- drícula	Capa	Asociación	Material	Labora- torio	Datación C14 BP	Datación BC, AD (68.3%)	Fases arquitec- tónicas	Fases de cerámica
AD Y13	49	5	A, N 3	Relleno de pasadizo, cerám. Na. 1, 2, 3	Carbón	Gd-8016	1410 + 60	597-679		3 y 4
Y8										
Y1	46	3, P 3		Pleita, muro	Caña	Gd-6489	1540 + 80	445-60		
Y13	48	R1, H 2	N 4	Fosa, poste, pleita Hoyo en piso 2, cabeza trofeo 2	Carbón	Gd-7050	1570 + 60	428-551	5	
Y12	47	1	B, N 6-7		Maíz	Gd-7156	1580 + 50	435-539	4	3 y 4
Y12	47	3	B, N 9	Pleita, muro	Carbón	Gd-7079	1610 + 50	473-532		
Y13	48	R1, H 2	N 3	Pleita, tumba Hoyo en piso 2, cabeza trofeo 2	Carbón	Gd-7084	1630 + 60	392-533		
Y11	44	2	B, N 3		Carbón	Gd-7157	1650 + 50	343-451		
Y13	48	R 1, H 13	B, N 5	Pleita Enterramiento de llama núm. 14	Planta <i>Lagenaria</i> sp.	Gd-6517	1660 + 70	330-454		
Y12	47	2	N 2		Carbón	Gd-7159	1660 + 40	371-435		
Y1	6	5		Pleita	Carbón	Gd-7075	1670 + 50	331-435		
Y11	44	3	B, N 3-4	Arquitectura	Carbón	Gd-5069	1680 + 50	330-426		
Y11	43	1	A, N 3	Pleita	Carbón	Gd-7048	1700 + 50	327-413	3	2 y 3
Y13	48	R1, H 2	N 3	Muro, piso, fosa Piso 2, muro, cabeza trofeo 2	Madera Carbón	Gd-5968	1730 + 50	316-385		
Y2	8	4			Carbón	Gd-3578	1760 + 50	362-373		
Y13	48	R 1, H 13	B, N 5	Fogón Pleita, arquitectura, urna	Carbón	Gd-3383	1785 + 30	287-324		
Y13	48	R 1, H 2	N 4-7	Arquitectura, piso	Carbón	Gd-3582	1810 + 50	299-317		
Y13	48	R 1	A, N 2	Relleno	Chala de maíz	Gd-6700	1840 + 50	129-240		
Y8	34	1	C, N 5	Fosa ofrenda	Carbón	Gd-2995	1860 + 60	115-235		
					Carbón		1850 + 50	125-234		

Y 12	47	2	A	Piso	Carbón	Gd-7073	1890 + 50	161-208		
Y 12	47	1	B	Hoyo de ofrenda	Carbón	Gd-7081	1900 + 50	163-205		
Y8	33	2	C, N 3	Resto de techo, cerámica	Carbón	Gd-3445	1900 + 20	112-127		
Y4	18	2		Muro de quincha	Carbón	Gd-3422	1910 + 50	167-199		
Y 13	48	R 1	E, N 5	Piso 3	Carbón	Gd-3580	1910 + 50	167-199		
Y5	33	2	C, N 3	Fogón, capa de arena	Carbón	Gd-3443	1920 + 20	112-127		
Y 12	47	2	N 2	Arquitectura	Carbón	Gd-6688	1940+ 60	5-135		
Y 13	48	R 1	E, N5	Fogón	Carbón	Gd-7153	1950 + 50	15- 118		
BC	Y 11	43	A, N5	Hoyo de ofrenda	Carbón	Gd-6596	1960 + 100	163-205		
Y 12	47	1	B, N 4	Pleita	Carbón	Gd-7082	1970 + 60	98- 114		
Y 13	49	3	A, N 3	Muro, fogón, cerám. Na. 1, 2, 3	Carbón	Gd-8012	1990 + 60	BC 43 - 81 AD		
Y 1	24	4		Estructuras, cerámica	Carbón	Gd-3424	2010 + 35	41-53	2	Nazca 0 * , Paracas-Ocucaje 9 y 10, Nazca 1
Y 6	17	6		Fogón	Carbón	Dd-3423	2030 + 25	BC 40- 6 AD		
Y 13	48	R1	E	Fogón	Carbón	Gd-7149	2090 + 60	BC 178- 33		
Y 6	17	3		Estructura, cerámica	Carbón	Gd-3425	2160 + 90	BC 84-69	1 ?	?
Y 12	47	1	A, N 2	Ofrenda, arquitectura	Carbón	Gd-7083	2190 + 60	BC 260-170		
Y 12	47	3	B, N 8-9	Techo de tumba	Vegetal	Gd-6617	2330 + 80	BC 307 - 208		

Cerám. Na.: cerámica nazca

* Nazca 0 de Ofreci o *Cahuachi Stylus Decorated*, de Strong

Tab. 2. Tabla recapitulativa de fases arquitectónicas de Cahuachi.

Fases arquitectónicas	Fases de cerámica	Materiales de construcción	Formas de adobes	Sectores
5 (400-450 d. C.)	Nazca 3, 4	Capa de sello		Y 1, Y2, Y5, Y8, Y12, Y13, Y15, Y16
4 (250-400 d. C.)	Nazca 3, 4 (la cerámica Nazca 4 es escasa)	Adobes paniformes gris-naranja		Y 1, Y2, Y5, Y8, Y12, Y13, Y 14, Y15, Y16
3 (50 a.C. - 250 d. C.)	Nazca 2, 3	Adobes paniformes gris		Y 1, Y2, Y5, Y8, Y12, Y13, Y 14, Y15, Y16
2 (200-50 a. C.)	Nazca 0 o <i>Cahuachi Stylus Decorated</i> , Nazca 1, Paracas -Ocucaje 9 -10	Adobes cónicos		Y 1, Y2, Y5, Y8, Y12, Y13, Y 14, Y15
1 (400? - 200 a.C.)		Quincha		Y15

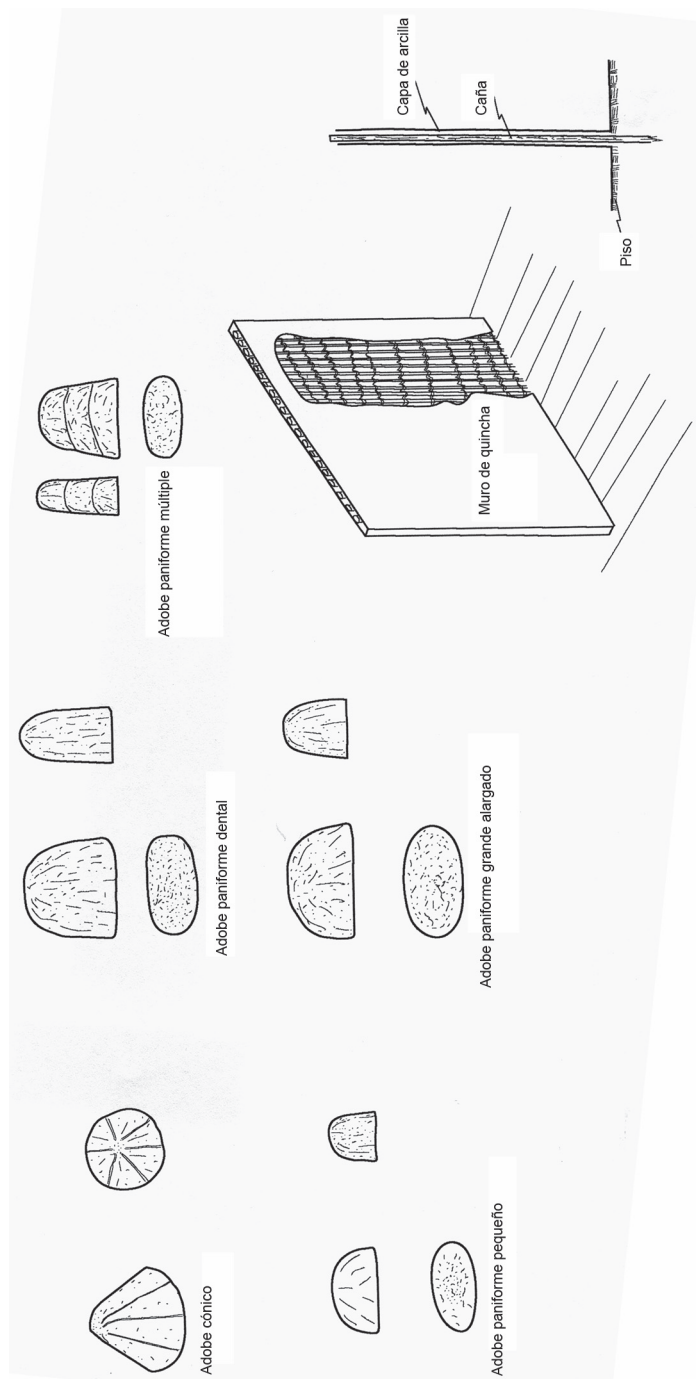


Fig. 4. Materiales constructivos usados en el centro ceremonial de Cahuachi, adobes y muro de quincha.

Templo, desde donde se tiene una vista panorámica del sitio y las pampas con los geoglifos.

La zona excavada en el año 2001 se localiza en la plataforma baja (plataforma 1), dentro de la periferia noroeste del conjunto arquitectónico del Gran Templo. En este sector la fotografía aérea presenta una serie de muros de pequeños recintos cuadrangulares, dentro de los que se distinguen tumbas intrusivas, saqueadas por las excavaciones clandestinas. El objetivo de dicha excavación fue verificar la organización de esas estructuras que parecen diferentes a otras construcciones del Gran Templo.

La evolución arquitectónica del Gran Templo de Cahuachi

En el conjunto del sitio se distinguen cinco fases de construcción (tablas 1 y 2). La fase 1, aproximadamente de 400 a 200 a.C., se caracteriza por la construcción de grandes muros de *quincha*⁵ (fig. 4) levantados directamente sobre la capa de arcilla natural.⁶ No se ha encontrado cerámica diagnóstica que corresponda a esta fase. El sector Y15 ilustra la existencia de grandes muros de *quincha* debajo de los adobes cónicos de la fase 2. Aún no tenemos dataciones para estas construcciones y sólo contamos con el elemento estratigráfico, limitado a esta sección; tampoco se ha encontrado evidencia de la fase 1 en el Gran Templo.

Etapa 1 (fase 2, 200-50 a.C.)

Las primeras construcciones del Gran Templo corresponden a la segunda fase arquitectónica de Cahuachi, y se caracteriza por la presencia de adobes cónicos (fig. 4). Los gruesos muros (80-100 cm) construidos con estos adobes con frecuencia son reutilizados en la fase posterior. Los restos de un muro⁷ compuesto de una hilera de adobes cónicos, descubiertos en el ángulo oeste de la gran plaza,

⁵ Construcciones de caña y madera colocadas verticalmente y amarradas con cuerdas vegetales, para luego ser consolidadas con una capa de barro.

⁶ Giuseppe Orefici, mecanoescrito.

⁷ Este muro, orientado de este a oeste, fue construido sobre la capa de arcilla natural, yuxtapuesto a los muros de la etapa 2, su base está 1.60 m por debajo de los restos de las construcciones de la etapa 3.

indican que las partes medias del Gran Templo fueron las primeras zonas construidas. Las cerámicas conocidas como Nazca 0⁸ o *Cahuachi stylus decorate*,⁹ Paracas-Ocucaje 9-10 y Nazca 1 corresponden a esta fase.

Etapa 2 (fase 3, 50 a.C.-250 d.C.)

La segunda etapa de construcción del Gran Templo corresponde a la tercera fase arquitectónica de Cahuachi, misma que se distingue por el uso de los muros de adobe de color gris-beige conocido como paniforme (en forma de pan) (fig. 4). El material de construcción se presenta bajo diferentes formas: paniformes pequeños, paniformes grandes y alargados (35 a 40 cm de largo, 23 a 28 cm de ancho, 15 a 20 cm de alto), o adobes conocidos como “dentales” (largo 32 cm, ancho 25 cm, alto 25 cm); también se utilizaban otros bloques menos gruesos llamados paniformes múltiples (largo 32 cm, ancho 12 cm, alto 30 cm). Los muros de esta etapa son gruesos y sólidos, con un ancho en la base superior a 80 cm, con lo cual la arquitectura de Cahuachi adquiere un aspecto monumental y coincide con la presencia de la cerámica Nazca 2 y 3.

Las plataformas

Las excavaciones de la periferia noroeste, abajo del Gran Templo, mostraron los restos de una primera plataforma de la etapa 2 (el largo actual es de 10.30 m y el ancho de 3.00 m), quizá mayor que los límites de la excavación. Este pasaje, con una orientación este-oeste, fue construido sobre la capa de arcilla natural.

En la segunda plataforma, las estructuras de la etapa 2 descubiertas en la parte baja de la gran plaza presentan dos etapas de construcción. En un primer momento fueron construidas dos hileras de cuatro pilares cuadrados (38 cm por lado) alineados en un eje este-oeste. La ubicación de estos pilares, puestos frente a un acceso ancho y horadados en un corredor de circulación, sugiere que estamos en presencia de una entrada hipóstila, aparentemente un pórti-

⁸ Giuseppe Orefici, “Nuevos enfoques sobre la transición Paracas-Nazca en Cahuachi”, en *Andes. Boletín de la Misión Arqueológica Andina*, núm. 1, 1996, pp. 173-198.

⁹ William D. Strong, *op. cit.*, 1957.

co. Tomando en cuenta las modificaciones ulteriores, es difícil determinar hacia dónde desembocaba esta entrada cubierta, pero uno se puede inclinar por una plaza u otro espacio abierto.

En un segundo momento la parte hipóstila fue rodeada de muros con base en un esquema casi cuadrado (6 x 7 m). Los ocho pilares internos fueron suprimidos, lo cual parece indicar que el techo reposaba desde entonces sobre los muros. Esta sala recientemente creada, con un piso nuevo, integra al norte el corredor de acceso transformado en una especie de vestíbulo, mientras hacia la parte alta del templo fue abierta una salida en la esquina suroeste (fig. 5).

Estas modificaciones condujeron a la ejecución de ritos y depósitos de ofrendas en lugares seleccionados, antes de proceder a cubrir con el relleno. Sobre el piso se encontró una gran cantidad de antaras (flautas de Pan) de diferentes tamaños y quebradas en el mismo lugar. Justo enfrente del acceso al pórtico se descubrió el orificio de una urna recubierta por una pequeña estructura cuadrada de barro. La urna, de 1.19 m de altura y 1.00 m de diámetro, fue enterrada en una fosa de 1.40 m y contenía fragmentos de antaras, pelaje de llama, algodón, huesos de cuyo (*Cavia porcellus*), restos de pescado y carbón. La zona de ofrenda fue cubierta con una capa de arena fina antes de ser disimulada con el relleno.¹⁰

Sobre el mismo piso, al este de los pilares, fueron depositados otros elementos rituales: una cabeza trofeo mirando hacia el este, acompañada de antaras rotas y un tambor de cerámica (fig. 6) con un diámetro de 40 cm y 50 cm de altura; también fueron encontrados fragmentos de cerámica Nazca 3. Hasta la fecha no ha sido excavada la parte del edificio que corresponde a la tercera y cuarta plataforma.

La gran plaza

En el ángulo oeste de la gran plaza, a una profundidad de 1.60 m del nivel actual, dos muros de adobes paniformes se adosan al muro de adobes cónicos ya descrito (el muro de la etapa 1). Los tres muros descansan sobre el piso natural, formado por una capa de arcilla que parecen rodear la parte media de la colina. Sobre esta base apa-

¹⁰ No podemos excluir la posibilidad de que esta urna enterrada sea contemporánea a la erección del pórtico.

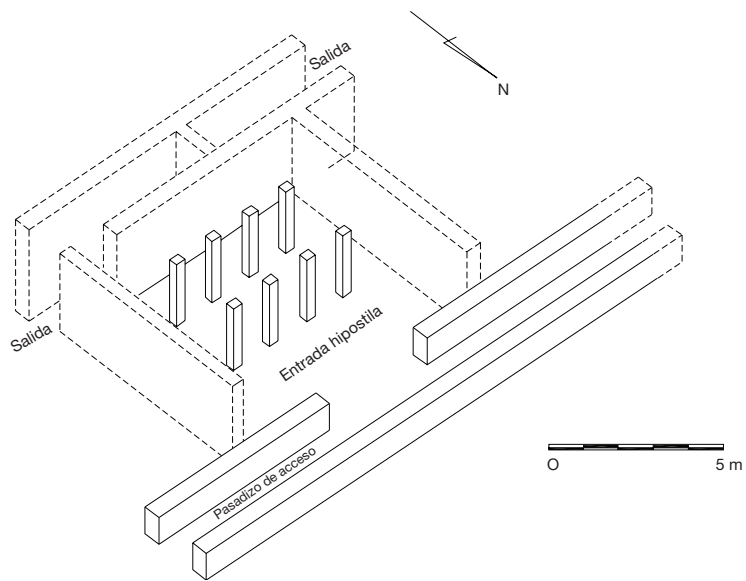


Fig. 5. Reconstrucción isométrica de la entrada hipostila en la segunda plataforma del Gran Templo (fase 3). Dibujo original de Oscar Daniel Llanos Jacinto, 2003.

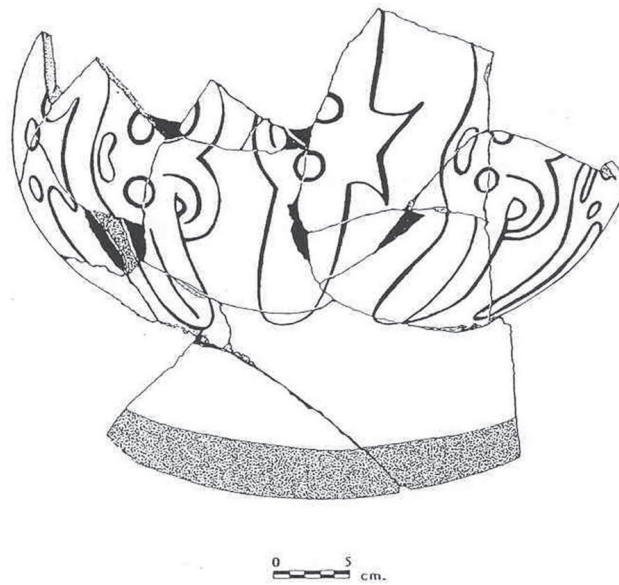


Fig. 6. Fragmento de tambor de cerámica parcialmente reconstruido (CISRAP, excavación núm. 39, 1988).

rece una gran cantidad de hoyos de diferente diámetro (20 a 25 cm), y como algunos están alineados, constituyen las huellas de postes que probablemente sostenían un techo.

Una fosa pequeña situada en la esquina¹¹ contenía una ofrenda de semillas de cucurbitáceas, pelaje de llama, cerámica, huesos de animales y fragmentos de textiles. El depósito de ofrendas en las esquinas de las construcciones fue una práctica frecuente en Cahuachi, y este fue colocado durante las modificaciones de la estructura correspondientes a los inicios de la etapa 2.

Sobre su flanco oeste, la gran plaza estaba conectada con el piso inferior por una rampa con orientación norte sur, de la cual se han encontrado algunos restos. En la parte opuesta, al este, las excavaciones dejaron entrever tres pisos sobrepuestos asociados a un muro perpendicular a la pendiente de la colina. En el lado sur de este muro, que sostiene los rellenos estructurales,¹² se encuentra el arranque de otra rampa con orientación norte sur para acceder a un nivel más alto.¹³

Con base en los descubrimientos actuales es difícil hacer extrapolaciones a partir de las dos zonas excavadas (este y oeste de la gran plaza); sin embargo, parece ser que la gran plaza adquirió su configuración en esta etapa, como sugieren las dos rampas laterales que la flanquean.

¹¹ La formada por el muro de adobes cónicos de la etapa 1 y uno de los muros de adobe paniforme de la etapa 2.

¹² En Cahuachi el relleno estructural está formado por una serie de capas vegetales intercaladas con estratos de artefactos mezclados con arena, guijarros y cascajo. En las capas de vegetales se encuentran muchas de las especies cultivadas y silvestres de la región en la época nazca, entre ellas leguminosas como (arachide, paca [*Inga feullei*], frijol [*Phaseolus vulgaris*], pallar [*Phaseolus lunatus*], huarango [*Prosopis pallida*], cucurbitáceas [*Cucurbita moschata*], gramíneas [*Gynerium sagittatum*], compuestas [*Tessaria integrigolia*] y malváceas (algodón). El material cultural se compone de fragmentos de cerámica y de textiles, pelaje y huesos de camélidos, partes de adobes, restos de antaras y otros artefactos. Se trata de un relleno denso, su espesor varía de 1 a 2 m y en general recubre el espacio de los recintos (fig. 9).

¹³ La rampa está construida sobre una capa de relleno, y la capa de barro natural presenta perforaciones alineadas en la misma dirección que la rampa. Puede que se trate de hoyos de postes (el diámetro varía entre 20 y 25 cm) bordeando la rampa, pero en el estado actual de las excavaciones sólo podemos ver la fila de un lado, el otro no ha sido descubierto. Es posible también que estos pilares fueran destinados a contener el relleno que soportaba la rampa.

Las excavaciones llevadas a cabo en la parte superior del Gran Templo mostraron una terraza, un gran recinto, así como tres corredores en forma de U y que dan acceso a los dos espacios (fig. 8).¹⁴ Al este, una escalera permitía recuperar el desnivel, y bajo el piso de este sector se depositó un recipiente Nazca 3 (fig. 9),¹⁵ roto intencionalmente, decorado con jícamas (*Pachyrrhizus tuberosus*).

Por el sur la terraza está unida al gran recinto a través de tres corredores. Su posición central favorece una vista panorámica de las otras estructuras de Cahuachi y el horizonte de la pampa de San José, donde fueron trazados los geoglifos. Un sondeo efectuado al norte de la terraza muestra las capas sucesivas de un relleno de 3 m, construido progresivamente y que sirvió de base a diferentes pisos, por lo que es testimonio de las diversas modificaciones de la etapa 2.

Los corredores (0.80-1.50 m) rodean la terraza en tres de sus lados y permiten los dos accesos al gran recinto. Al corredor oriental se llega por la escalera ya mencionada, cuyos escalones están bordeados por troncos de huarango para limitar su deterioro (fig. 10). El piso de este corredor está inclinado y funciona como una especie de rampa; el corredor sur tiene tres accesos y permite llegar lo mismo al recinto que a la terraza.

Este sector parece haber sufrido varias modificaciones. En un principio los accesos parecen haber sido más anchos (1.00-1.20 m), pero después algunos se redujeron (50 cm); el corredor sur se clausuró en los extremos y dividido en dos por un muro medial, creando así un espacio cerrado cuya función se nos escapa. En efecto, antes de rellenar este espacio todo fue limpiado por los nazca, según la costumbre percibida en la mayor parte de las estructuras de Cahuachi.

Un muro con gradas, con funciones de escalera, fue construido y adosado al corredor, lo que permitió acceder al saliente del acceso este. Todos los corredores conducían al gran recinto¹⁶ invisible del

¹⁴ Los muros de dichas estructuras fueron elevados sobre una capa de arcilla natural, y en algunas partes fue nivelada para obtener una superficie plana, apta para las construcciones.

¹⁵ Este recipiente fue descubierto en un sedimento de arena y cascajo, entre el muro del corredor y un relleno de adobes.

¹⁶ La sección sur del gran recinto fue cubierta por fragmentos de adobe, terrones y una



Fig. 7. Relleno estructural cubriendo las construcciones de la fase 3 en el Gran Templo (foto de A. Bachir Bacha, 1999).

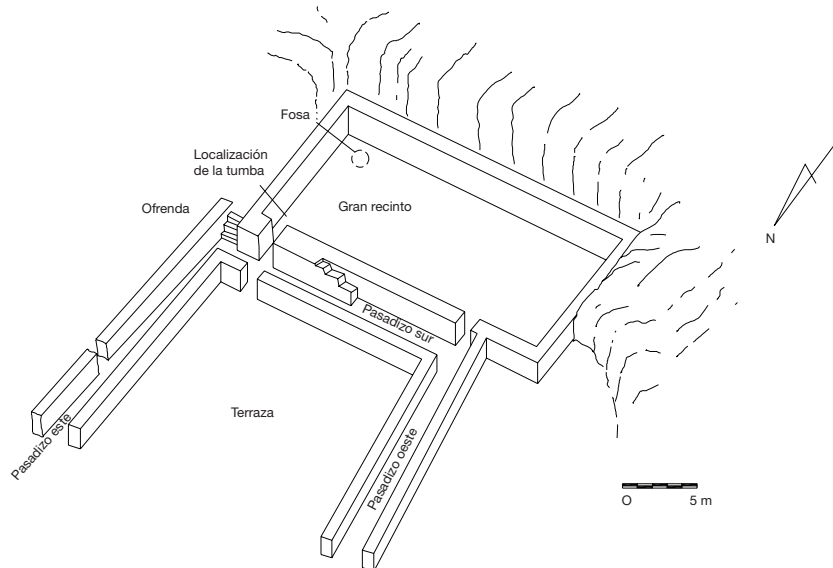


Fig. 8. Reconstrucción isométrica de las estructuras descubiertas en la sección alta del Gran Templo (fase 3). Dibujo original de O. D. Llanos Jacinto.



Fig. 9. Cuenco de cerámica Nazca 3, diámetro 16 cm (foto de A. Bachir Bacha).



Fig. 10. Escalera mostrando los bordes de sus peldaños protegidos con troncos de huarangos (foto de A. Bachir Bacha).

exterior, y los estrechos accesos hacen pensar en un espacio cerrado, accesible sólo a un grupo pequeño.

Se descubrió una tumba vacía en el ángulo noreste del recinto, frente a un acceso; la sepultura parece haber sido vaciada en el momento de las construcciones. La tumba fue excavada en forma de botella que tiene 1.50 m de profundidad, compuesta por un pozo de 70 cm de alto, y 50 cm de diámetro y una cámara globular de 80 cm de diámetro. Fue rellena de tierra con vegetales, ramas, granos de maíz, arena y algunos fragmentos de tejido del fardo funerario. Cerca del orificio, los vestigios de dos muros paralelos indican que la tumba inicialmente estuvo encuadrada por una estructura (fig. 11). A 60 cm sobre la tumba, dentro de este espacio también se descubrió un batán y un fragmento de cerámica Nazca 1 en medio de cenizas, pallares (*Phaseolus lunatus*), frijoles (*Phaseolus vulgaris*) asados, maíz rojo y cordones de fibras vegetales. Es muy posible que este material provenga de la tumba vaciada al momento de la construcción del recinto.

Cerca de la esquina sudeste del gran recinto fue construida una fosa con 1.30 m de diámetro y 0.60 m de altura, sellada por una capa de barro compacto y fragmentos de cerámica doméstica. Recubierta por una capa de hojas de paca (*Inga feuillei*), la ofrenda contenía pelaje de camélidos, cerámica doméstica, una calabaza fragmentada, ramas, gran cantidad de moletas y percutores, uno de ellos con trazas de ocre rojo. Al fondo de la fosa se percibe una pequeña concavidad (10 cm de diámetro y 45 cm de altura) cubierta con arcilla.

Etapa 3 (Fase 4, 250-400 d.C.)

La tercera etapa arquitectónica del Gran Templo corresponde a la fase 4 de Cahuachi, que se caracteriza por adobes paniformes de gran tamaño (largo 40 cm, ancho 15-25 cm, alto 5-30 cm) y color gris o naranja, con poco desgrasante. En general, estos bloques se usaron para la construcción de los muros periféricos y los de contención del relleno; la cerámica Nazca 3 corresponde a este tipo de arquitectura.

capa de arena; los restos de bloques de arcilla corresponden al desmantelamiento del muro sur; mientras la sección norte contenía un relleno estructural.

En el curso de esta fase parece que un vasto recinto rectangular, de 350 m de largo por 130 m de ancho, rodeó al conjunto ceremonial formado por el Gran Templo y la Gran Pirámide, a excepción de la cima del primero. Al sur del sitio, en la cima de las colinas y amoldándose a la configuración del terreno, se puede apreciar la existencia de este gran muro, perfectamente visible en la fotografía aérea (fig. 2). Entonces, durante esta época la parte alta del Gran Templo quedó rodeada por una sección de este muro.

Todos los sectores excavados en el Gran Templo muestran que después de haber depositado las ofrendas sobre los pisos, desmontado parte de los muros y limpiado ciertas zonas, los habitantes de Cahuachi recubrieron las estructuras de la etapa 2 de relleno con ofrendas. Esta práctica tuvo como efecto la elevación del terreno antes de edificar los nuevos edificios de la etapa 3.

Las excavaciones efectuadas también permiten ver restos de las estructuras de la etapa 3 cubiertas por una capa de sello¹⁷ y colocada poco antes de abandonar el sitio. Sin embargo, en ciertas partes esta capa ha sufrido desprendimientos por los efectos del agua, lo cual permite ver, en superficie o bien directamente bajo la capa sedimentaria, los muros desmontados.

Las plataformas

En la periferia noroeste del Gran Templo, el corredor de la etapa 2 fue desmontado y después recubierto por un relleno compuesto de una amalgama de materiales (arena, cascajo, guijarros, terrones, barro, fragmentos de artefactos, etc.); aquí fueron depositadas ofrendas integradas por:

- a) un paquete de 21 dardos (fig. 12): diez de madera de huarango de 1.10 m de largo; cinco en tallo de caña brava e igual medida y seis de 1.20 m hechos en inflorescencias del mismo material. El conjunto fue descubierto sobre la capa de arcilla natural dentro del relleno; se encontró fuera del corredor en la parte norte, sujetado por una trenza de cabellos humanos, si bien otros elementos estaban amarrados con hilos de algodón;

¹⁷ Este recubrimiento artificial y compacto, bajo la capa aluvial, está hecho de barro, paja y pequeñas piedras, material que sella las estructuras de los templos.

- b) una cabeza trofeo (fig. 13) descubierta en el mismo nivel que los dardos, pero dentro del corredor. Se distingue de otras cabezas trofeos encontradas en el sitio porque sus largas trenzas están en buen estado de conservación, la cara y la base del cráneo muestran rastros de ocre rojo, y de su frente emerge una larga y ancha cuerda de fibra vegetal;
- c) un recipiente Nazca 3 (fig. 14) encontrado en el relleno y fuera del corredor, en la parte sur; al parecer este recipiente fue roto allí mismo y le falta su parte superior. Se trata de un vaso de doble pico y asa puente, de base casi plana y dos decoraciones superpuestas: la superior presenta vainas de huarango y la inferior diseños interpretados por Concepción Blasco Bosqued y Luis Javier Ramos Gomez¹⁸ como elementos vegetales; sin embargo, más bien podemos pensar en una hilera de coágulos de sangre rojos y negros. Este recipiente contenía dos fragmentos de ocre, carbón y elementos malacológicos (conchas diversas);
- d) tres momias y un fardo,¹⁹ aunque ningún individuo fue enterrado en tumba y los restos fueron depositados directamente en el relleno del corredor.

La primera momia se encontró acostada en posición fetal, en el exterior del corredor (parte sur); la segunda estaba dentro del corredor, encima de una capa de arcilla compacta sobre la cual se depositó el relleno. Esta momia se distingue por el hecho de no tener cabeza, pues al parecer le fue seccionada; las dos momias estaban cubiertas por un textil simple y carecen de cualquier otro elemento funerario.

La tercera momia fue encontrada dentro del corredor, a un nivel más bajo que la segunda. A diferencia de las anteriores, está asociada a una gran pieza de cerámica que le cubría la cabeza, y a una capa de arcilla adherida al envoltorio textil éste ya deteriorado por la descomposición del cuerpo. Fue amarrada con trenzas de cabello humano, del mismo tipo que las utilizadas para amarrar los dardos. El ajuar funerario se compone de tres recipientes de mate (calabaza): dos simples y uno más pequeño, los tres grabados con la deco-

¹⁸ Concepción Blasco Bosqued y Luis Javier Ramos Gómez, *Cerámica nazca*, 1980, pp. 45-46, lámina V, p. 53.

¹⁹ Se opta por el término "fardo" y no "momia" porque este paquete no ha sido aún examinado.

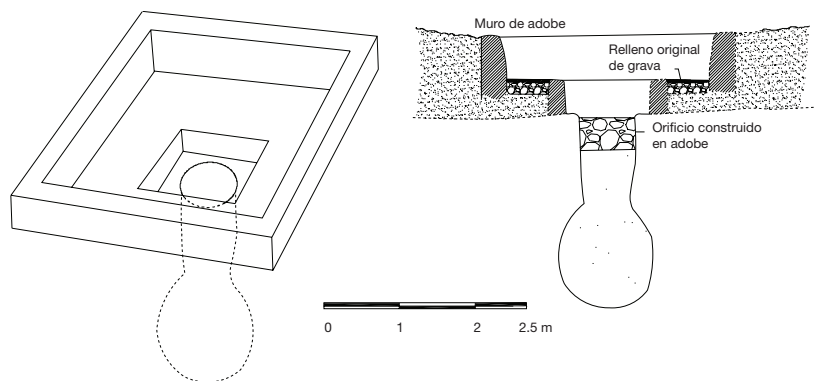


Fig. 11. Reconstrucción de la tumba descubierta en la sección alta del Gran Templo. Dibujo original de O. D. Llanos Jacinto, 2003.



Fig. 12. Dardos descubiertos en la periferia noroeste, sección baja del Gran Templo (foto de A. Bachir Bacha).



Fig. 13. Cabeza trofeo descubierta en la periferia noroeste, sección baja del Gran Templo (foto de A. Bachir Bacha).

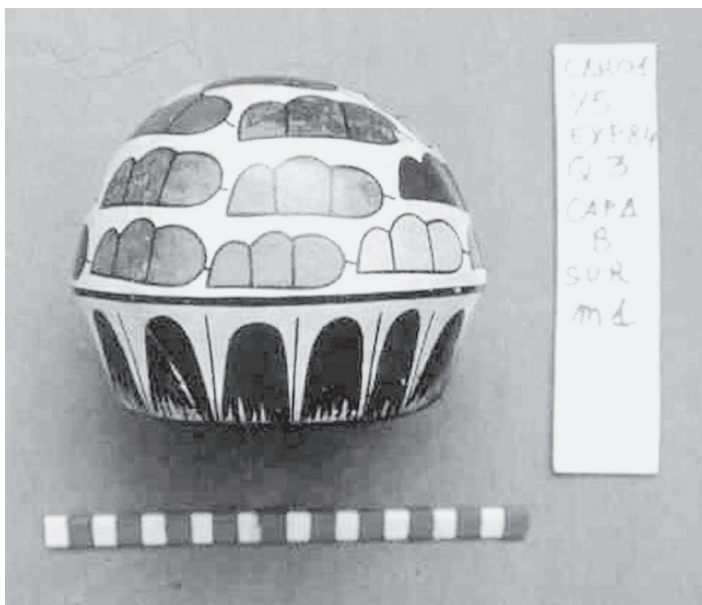


Fig. 14. Cuerpo restante de una botella de doble pico y asa puente Nazca 3 (foto de G. Orefici, 2001).

ración de un ave); utensilios para tejer, un peine fabricado con espinas de huarango y un pajarito momificado.

En cuanto al fardo, fue depositado cerca de la última momia contra el muro del pasaje, también estaba cubierto por un gran recipiente roto en la base, cuya abertura se tapó con otro fragmento de cerámica decorada con jícamas; se le encontró revestido por un textil con huellas de ocre, visibles también en la cerámica.

En el relleno que cubre las estructuras de la etapa 2 aparecen tres pequeñas terrazas con restos de cuartos y los pisos deteriorados (fig. 15). El desmantelamiento de los muros a fines de la etapa 3 y los límites de la excavación impidieron comprender la disposición correcta de las habitaciones de las cuales sólo una está completa y mide 2.50 x 4.50 m.²⁰

La segunda plataforma, en la parte inferior de la gran plaza, fue también erigida sobre las estructuras de la etapa 2, inmersas en un espeso relleno; el piso de arcilla compacta se colocó sobre una capa de adobe y terrones, por lo que hoy puede verse directamente bajo la capa sedimentaria.

La gran plaza

La gran plaza está dividida en dos sectores desiguales, y el del este resulta más pequeño y elevado, ambos niveles están unidos por una escalera orientada de este a oeste. En la fotografía aérea puede verse una línea cóncava, una especie de fosa que insinúa la presencia de una escalera que más tarde fue encontrada en las excavaciones.

La gran plaza fue construida sobre el relleno estructural que cubre las construcciones de fases anteriores. Al este de la gran plaza, la pared perpendicular a la pendiente de la colina, construido desde la etapa 2, fue elevado a mayor altura y continuó funcionando como muro de contención del relleno. En este sector la escalera fue sustituida por la rampa de la etapa precedente; en contraste, la excavación muestra dos muros perpendiculares de la etapa 3 que delimitan la esquina oeste de la gran plaza.

²⁰ La primera terraza contiene una pequeña construcción escalonada adosada al muro; la tercera es la más alta y comprende una estructura semicircular de 1.40 m de diámetro, también adosada a un muro. Su interior está vacío (fig. 15).

La cima

Sobre la plataforma superior del Gran Templo, las estructuras de la etapa 3 aparecen directamente bajo la capa sedimentaria, pues las lluvias torrenciales, posteriores al abandono del sitio —posiblemente alrededor del año 1000—, acarrearón flujos de barro, arena y guijarros que cubrieron el emplazamiento. En ciertos lugares, los efectos de filtración y erosión asociados a esos fenómenos dañaron la capa de sellado, así como algunos vestigios de los monumentos enterrados.

Las excavaciones mostraron una gran terraza y la sección de un recinto construidos esencialmente sobre los rellenos estructurales; encima de la terraza se elevaron probablemente construcciones de *quincha*, pues al este de la zona excavada se encontraron fragmentos de un muro de *quincha* con huellas de fuego.

Etapa 4 (fase 5, 400-450 d.C)

La etapa 4 del Gran Templo corresponde a la fase 5 de Cahuachi y está marcada por la clausura del sitio. Los muros de la etapa 3 fueron cubiertos por un relleno compuesto de capas de terrones y fragmentos de adobe, mezcla que luego fue recubierta por la capa de sello. Aparentemente, algunos espacios abiertos no se incluyeron en esta labor de sellado, como en el caso de la gran plaza y la segunda plataforma del Gran Templo.

Al igual que en las etapas precedentes, aquí también se celebraron algunos ritos y se depositaron ofrendas.

Primera plataforma

En la periferia noroeste del Gran Templo, sobre la segunda de las pequeñas terrazas, fueron depositadas tres ofrendas en el relleno: 1) un cráneo humano que se encontraba totalmente fragmentado sobre el piso del cuarto 2 (fig. 15); 2) una punta de flecha en obsidiana depositada en la esquina de la misma pieza, y 3) un cuenco Nazca 3, fragmentado y decorado con pintura color crema en el fondo y una hilera de ajíes alternados en rojo y negro. Fue encontrado en la capa de relleno del cuarto 1 y parece haber contenido un material

líquido, ya que sus paredes internas muestran huellas de un depósito. También sobre la segunda terraza, debajo de la capa de sello que cubría los recintos de la etapa 3, notamos la presencia de un fogón.

La cima

Las estructuras de la plataforma superior probablemente fueron destruidas por un incendio provocado antes de abandonar finalmente el sitio, ya que los restos del muro de *quincha* muestran huellas de fuego.

En los diferentes sectores excavados encontramos una serie de fogones dispuestos justamente debajo de la capa sedimentaria o bien sobre el sello. Esta práctica se puede relacionar con un rito de destrucción por fuego realizado al momento del abandono final.

Función del Gran Templo

Además de la obvia función ceremonial del Gran Templo, se puede establecer que este edificio fue un espacio de hábitat y gestión continua de las élites nazca. Esto contradice la tesis propuesta por Silverman,²¹ quien afirma que Cahuachi fue un centro ceremonial sin población permanente, cuyos templos cobraban vida política y ceremonial sólo en determinadas fechas cíclicas.

Organización y uso del espacio

La colina del Gran Templo: una huaca

Antes de las construcciones es probable que la colina del Gran Templo haya funcionado como una *huaca*; es decir, que el sitio ya debió constituir un lugar venerado, pues la existencia de una tumba en la cúspide de la colina testimonia la sacralidad²² del lugar antes de la

²¹ Helaine Silverman, *op. cit.*, 1993.

²² En los Andes ciertas colinas eran sagradas porque personificaban divinidades o bien héroes ancestrales cuyo cuerpo momificado, el mallqui, era depositado en tumbas construidas en los cerros, y de esta forma los cerros personificaban a dichos héroes. Existía también una creencia muy difundida de que el alma de los muertos iba a residir a los cerros sagrados,

extensión de las construcciones. Por tanto, se trata de un espacio donde se efectuaban ritos y ceremonias en nombre de la divinidad personificada por la colina. A propósito de las *huacas*, el cronista Joseph de Acosta escribió:

....Pero reduciendo la idolatría a cabezas, hay dos linajes de ella: una es cerca de cosas naturales; otra cerca de casas imaginadas o fabricadas por invención humana. La primera de estas se parte en dos, porque o la cosa que se adora es general como sol, luna, fuego, tierra, elementos, o es particular como tal río, fuente o árbol, o monte, y cuando no par su especie sino en particular, son adoradas estas cosas, y este género de idolatría se usó en el Pirú en gran exceso, y se llama propriamente guaca...²³

Poco después agrega "...mas en los indios, especialmente del Pirú, es cosa que saca de juicio la rotura y perdición que hubo en esto; porque adoran los ríos, las fuentes, las quebradas, las peñas, o piedras grandes, los cerros, las cumbres de los montes...".²⁴

La construcción de las primeras plataformas en la zona baja indica la institucionalización de estas ceremonias, que alcanzaron una organización compleja durante las fases 3 y 4. Se observa la existencia de una organización sociopolítica de un grupo que dirige las ceremonias, recrea los símbolos y planifica los cambios arquitectónicos dentro de toda el área de Cahuachi.

Construcciones dispersas

En la colina sobre la que se edificó el Gran Templo las construcciones se iniciaron alrededor de 200 a.C.; las primeras manifestaciones atribuidas a la fase 2 resultan raras, y sólo están representadas por una hilada de adobes cónicos, además de que las profundas modificaciones hechas desde la fase 3 impiden comprender la primera organización arquitectónica del Gran Templo. En la parte alta de la colina no se han encontrado muros de adobes cónicos, por lo que en

lo cual puede explicar el empleo de momias como intermediarios entre la población viviente y los dioses (Julio Tello y Próspero Miranda, "Wallallo: ceremonias gentílicas realizada en la región cisandina del Perú central (distrito arqueológico de Casta)", en *Inca*, 1923, p. 526). La tumba nazca en la colina del Gran Templo puede sugerir la misma idea.

²³ José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, 1962, p. 219.

²⁴ *Ibidem*, p. 224

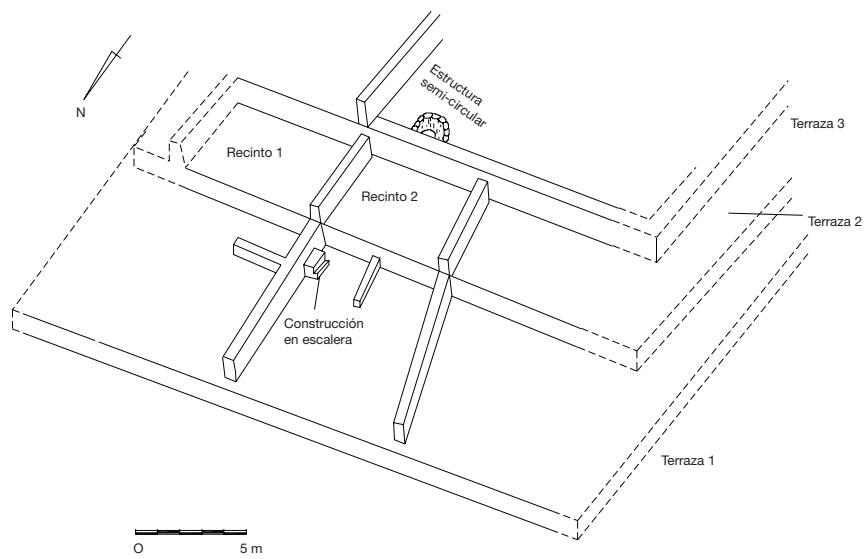


Fig. 15. Reconstrucción isométrica de las estructuras descubiertas en la periferia noroeste, sección baja del Gran Templo (fase 4). Dibujo original de O. D. Llanos Jacinto.



Fig. 16. Excavación del Templo Escalonado mostrando su friso con diseños escalonados (foto de G. Orefici, 1988).

esta época la cima continuó sin construcciones, manteniendo su carácter natural; sin embargo, la existencia de la tumba antes citada sugiere que el lugar era ya objeto de veneración.

Las excavaciones de otros sectores permitieron identificar estructuras ceremoniales compuestas de una o dos plataformas, construidas con muros periféricos de adobes cónicos, que ocupaban las partes bajas de las colinas de manera dispersa y sin unión aparente entre ellas. La parte alta de esas plataformas encerraba construcciones de muros de *quincha* y armazones de madera de huarango que sostenían techos de estera o de paja.²⁵ Esta arquitectura indica la existencia de grandes espacios entre los monumentos, probablemente organizados en plazas, y que quizá sirvieron para ceremonias que implicaban la participación de un gran número de personas.

En esta época las construcciones de Cahuachi parecen depender de un monumento conocido como el Templo del Escalonado (Y2), ubicado frente a la colina del Gran Templo. Es el único monumento decorado con una banda de motivos escalonados (fig. 16) y se distingue también por su plataforma paralelepípeda completamente artificial, elevada sobre la capa estéril sin aprovechar el relieve de las colinas que, en general, forman la base o núcleo de los edificios de Cahuachi.

El Gran Templo y la trama arquitectónica

Durante la fase 3 (inicios de la era cristiana) la nueva organización arquitectónica delimita espacios reservados a un número restringido de personas, que sólo permiten una circulación reducida. La entrada hipóstila descubierta en la segunda plataforma del Gran Templo supone ya una circulación limitada, ya que pocas personas podían tener acceso al mismo tiempo; más tarde, la construcción de un recinto redujo todavía más este espacio (fig. 5). La existencia de pasillos estrechos en diversos sectores de Cahuachi, especialmente dentro de la parte alta del Gran Templo y de la Gran Pirámide, confirma esta tendencia.

En todo el sitio la fase 3 se caracteriza por la construcción de grandes pirámides que alcanzan 20 m de altura, formadas con la superposición de varias plataformas de 2 a 3 m provistas de recintos

²⁵ Giuseppe Orefici, *Nazca. Hipótesis y evidencias de su desarrollo cultural*, 2003, p. 91.

y corredores con estrechas conexiones. Las construcciones estaban unidas por terrazas intermedias, en forma de patios y accesibles por pequeñas escaleras y rampas.²⁶ El espacio ceremonial que ocupó de aquí en adelante todo el centro de Cahuachi parece cada vez más estructurado y reservado, por ello esta arquitectura contrasta sensiblemente con la de la fase anterior.

La expansión de construcciones hacia la parte alta de la colina del Gran Templo implicó la supresión de la tumba antes citada. La ausencia de restos humanos originales da testimonio, una vez más, de los ritos de limpieza asociados a las reestructuraciones. Este tipo de tumba de tiro (tumba de pozo en botella) corresponde a un tipo antiguo que evolucionó hacia las tumbas de estructuras más complejas atribuidas a la elite nazca (fig. 17), como las descubiertas en la Muña.²⁷

Los diferentes recintos descubiertos en el Gran Templo pueden constituir espacios ocupados por una élite, aunque también pueden estar reservados a ceremonias particulares limitadas a un grupo definido. El gran recinto descubierto en la cima del Gran Templo, ligado a pasajes estrechos y cuyo ancho sólo permitía el desplazamiento de una persona a la vez, funcionaba como espacio habitacional o de reunión reservado a un grupo reducido, probablemente el de los dignatarios.

Entre 250-280 d.C., como otros monumentos de Cahuachi, el Gran Templo sufrió importantes modificaciones, ya que un terremoto y las lluvias torrenciales alteraron las construcciones e hicieron necesaria la consolidación de varios edificios deteriorados. Los restos de estas catástrofes naturales se observaron en las excavaciones de los sectores Y13, Y15 y Y16.²⁸ En ese momento empezó el recubrimiento de antiguas estructuras y edificación de las nuevas, formadas por plataformas y terrazas.

La sección alta del Gran Templo forma una vasta plataforma, y Alejandro Pezzia²⁹ menciona la presencia de doce postes de madera de huarango, clavados en hoyos de barro y terminados en horque-

²⁶ *Idem.*

²⁷ Markus Reindel, Johny Isla Cuadrado, "Los Molinos y la Muña. Dos centros administrativos de la cultura nazca en Palpa, costa sur del Perú", en *Beiträge zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie*, 2001, pp. 289-317.

²⁸ Giuseppe Orefici, "Proyecto Nazca 1982-1996", informe final de la campaña 1995, mecanoescrito, 1996). Véase también, "Proyecto Nazca 1982-1996", informe final de la campaña 1995, mecanoescrito, 1998.

²⁹ Alejandro Pezzia Assareto, *op. cit.*, p. 120.

tas, e indica que la construcción estaba en ruinas.³⁰ En nuestros días esta estructura ha desaparecido por completo a causa del saqueo, pero aún se pueden observar los huecos de postes señalados por Pezzia. Gracias a esta información es posible determinar la existencia de una estructura de madera que sostenía un techo, espacio a partir del cual puede verse —y eventualmente vigilar— toda la región de Cahuachi. Es un lugar propicio para dirigir las ceremonias a las que asistía la población concentrada en la gran plaza.

El recubrimiento de las estructuras, particularmente los grandes recintos que fueron remplazados por las terrazas, sin duda está ligado a un cambio en el uso de los espacios del Gran Templo. Quizá los constructores de esta época buscaban áreas ceremoniales más vastas para recibir una mayor concurrencia, lo que tuvo por efecto el desplazamiento de las áreas habitacionales antes reservadas a los dignatarios. Los nuevos recintos de menor tamaño, construidos sobre las tres terrazas de la periferia noroeste del Gran Templo, en la parte baja, pudieron haber sido consagrados a este uso (fig. 15).

Evolución de los ritos

Los ritos asociados a la música

Es difícil determinar con precisión el tipo de ceremonias que se desarrollaban en Cahuachi, pues los elementos iconográficos que dan cuenta de ellas son escasos, sobre todo en las primeras fases de Nazca. Sin embargo, las excavaciones han dado información importante: por ejemplo, las innumerables ofrendas compuestas por instrumentos musicales y depositadas en los accesos de las plataformas son evidencia de la existencia de ceremonias donde la música jugaba un papel relevante. Se puede pensar en procesiones acompañadas con música, con personas circulando en fila de un espacio a otro, a través de los accesos y corredores o entre las diferentes terrazas. Los fragmentos de telas tridimensionales muestran filas de personajes con instrumentos de música (fig. 18), por lo cual

³⁰ El templo, el mayor y más elevado de la zona arqueológica, se encuentra formado por terrazas escalonadas de mayor a menor, llegando hasta una altura de 20 metros y un área de 110 x 90 metros; termina en una plataforma en la que se encuentran clavadas, en el pozo de barro, hasta doce estacas de madera de huarango y rematadas en horquetas para recibir las vigas del templo. Hoy en día la construcción se encuentra en ruinas.

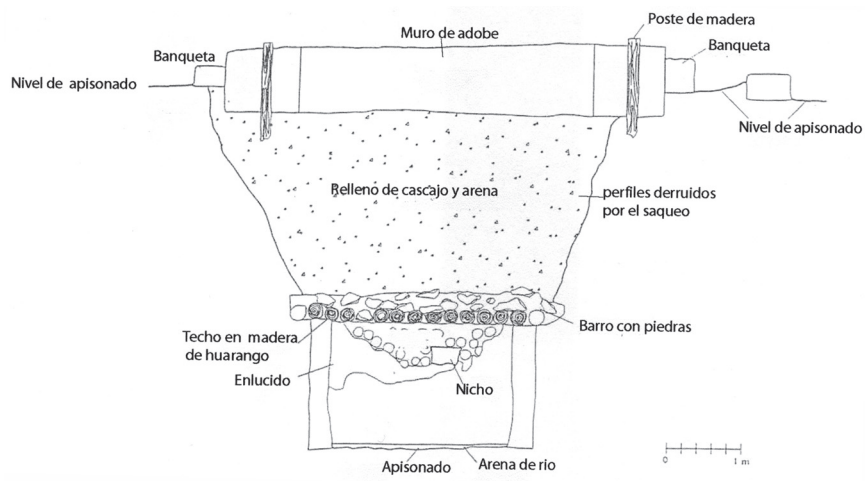


Fig. 17. Corte de la tumba 3, descubierta en el sitio de la Muña, valle de Palpa (dibujo tomado de M. Reindel y J. Isla Cuadrado, 2001, p. 274).

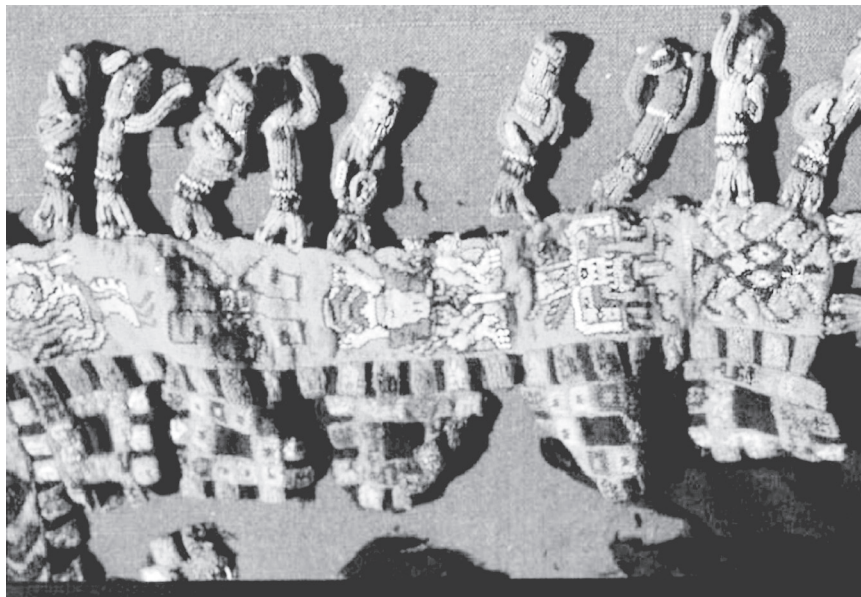


Fig. 18. Fragmento de textil con borde tridimensional, decorado con una fila de personajes que portan instrumentos de música en la mano (foto de G. Orefici, 1998).

podría decirse que los músicos y artesanos parecen haber ocupado un lugar preferente en la vida ritual de Cahuachi.

Las ofrendas descubiertas en el espacio hipóstilo de la segunda plataforma, comparadas con una maqueta de cerámica nazca del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia de Perú (MNAAHP) (fig. 19), permiten reconstruir el contexto y la función de la estructura de columnas. Este singular objeto muestra una escena ceremonial con hombres que interpretan música con antaras alrededor de una urna; ubicados delante de una fachada compuesta de una hilera de cuatro columnas, todos los elementos representados en esta pieza se encuentran en la parte baja del Gran Templo, sobre la segunda plataforma otro elemento a favor de que este sector conoció ceremonias donde los instrumentos de música tuvieron un papel considerable está dado por el montículo 1 (Y1, excavación núm. 72, 1999), donde también se encontraron restos de objetos musicales. En este sector, antes de la clausura de los pasajes y de las escaleras de la última plataforma, se ejecutó un rito de fragmentación de antaras, y los restos de estos instrumentos fueron descubiertos en los accesos en L.³¹

El sacrificio de animales

El sacrificio de animales fue otro rito frecuente en Cahuachi. Una pieza de cerámica depositada en el MNAAHP, proveniente de río

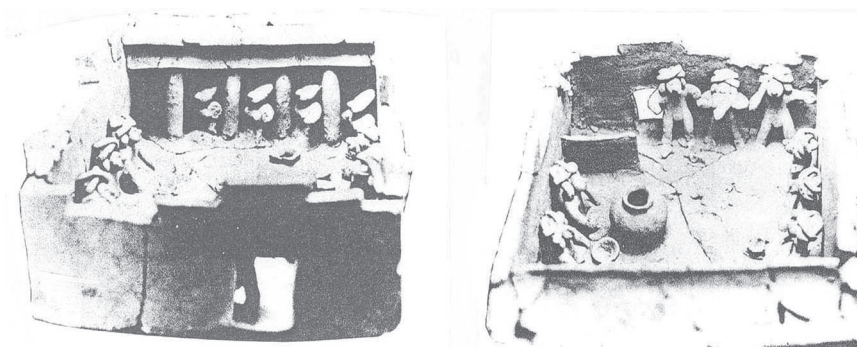


Fig. 19. Cerámica modelada nazca decorada con una escena ritual (fotos tomadas de W. Wurster Wolfgang, 1982, fig. 13 y 14, p. 254).

³¹ Oscar Daniel Llanos Jacinto, Informe de excavación, 1999.

Grande de Nazca, muestra la representación de un sacrificio de animales que, según Tello,³² evoca una llama o un ciervo, aunque también hace pensar en un perro. La escena corresponde a la arquitectura monumental de las pirámides de Cahuachi y evoca las ofrendas depositadas dentro de estas estructuras, especialmente las cabezas trofeo y los recipientes; el sacrificio del perro parece haber tenido lugar en la cima de las pirámides. Dentro de las pirámides estaban representadas las cabezas trofeo coronadas por recipientes a modo de ofrendas.

Si bien todos estos elementos fueron descubiertos en las excavaciones del Gran Templo, cuando se analiza el corte de una de las estructuras escalonadas donde se descubrió la cabeza trofeo y los dardos, y se compara con la escena de la cerámica nazca del MNAAHP, uno no puede sino sorprenderse por las grandes similitudes que presentan. Asimismo, en la estructura Y16 (excavación núm. 67, 1998) se descubrió una plataforma ceremonial de la fase 3 con un acceso en L. Antes de clausurar esta estructura se sacrificó un perro cerca del acceso y se quebró un cuenco con su abertura hacia abajo,³³ igual que la escena iconográfica de la cerámica del MNAAHP.

Los notables descubrimientos de restos de camélidos en Cahuachi muestran la función eminentemente simbólica que han tenido estos animales; uno de estos hallazgos es el de 1993, cuando se descubrió una ofrenda de 64 llamas en el sector Y13.³⁴

La llama es el único animal de carga conocido en las culturas andinas prehispánicas, y su presencia en la costa es un indicio de los circuitos de intercambio con la sierra. Sin embargo, el análisis de las inserciones musculares en los huesos de las llamas sacrificadas y enterradas en el sector Y13 muestra que no estaban habituadas al esfuerzo de cargar por largos trayectos, por lo que posiblemente fueron criadas en el mismo sitio para el sacrificio. La mayor parte de estos animales sacrificados eran adultos jóvenes, pero también se encontraron algunos individuos de menor edad y hembras preñadas. Como ninguno de ellos mostraba cortes ni heridas, Orefici menciona que, pudieron morir por asfixia o envenenados:³⁵ pues en

³² Julio César Tello, *Paracas. Primera parte*, 1959.

³³ Oscar Daniel Llanos Jacinto, Jorge Olano Canales, informe de excavación, 1998.

³⁴ Giuseppe Orefici, "El recinto de los camélidos", en *Documento de trabajo 15-5-Memorias del VI congreso de la FIEALC*, 1994, pp. 49-53.

³⁵ *Ibidem*, p. 51.

varios ejemplares se observó la presencia de sangre cristalizada en las venas.

Las llamas gozaban de un especial cuidado, ya que varias de ellas portaban collares con pendientes de hueso humano; otras tenían el pecho decorado con huinchas de textiles; también estaban asociadas a dos cabezas trofeo, lo mismo que a dos personajes enterrados en fosas circulares en posición sentada, con las rodillas apoyadas contra el tórax. Al final del rito, otra cabeza trofeo realizada en piedra (25 x 13 x 15 cm) fue depositada en el suelo que cubría el relleno y la ofrenda de llamas sacrificadas.

La dimensión guerrera: las cabezas trofeo asociadas a los dardos

El ritual de la cabeza trofeo estuvo bien establecido en la sociedad nazca, ya que una gran cantidad de estos elementos, depositados como ofrendas en los edificios ceremoniales, ha sido descubierta en toda la región. Si bien su constante presencia en la iconografía es testimonio de una fuerte ideología político-religiosa, el descubrimiento en el Gran Templo de Cahuachi de una cabeza trofeo asociada a dardos contradice la idea de una sociedad pacífica,³⁶ incluso en sus primeras fases culturales (Nazca temprano). De hecho, esta ofrenda, enterrada a partir de una remodelación de la etapa 3 y asociada a una cerámica Nazca 3, revela la evidencia de un simbolismo guerrero.

Durante las primeras fases nazca las cabezas trofeo se asocian a seres míticos antropomorfos, o bien son representadas en forma aislada en jarras o cuencos; en las fases posteriores están asociadas a escenas de combate. A partir de estos hechos, varios autores piensan que la obtención de estas cabezas durante la primera fase no estuvo ligada a acciones bélicas, mientras en las ulteriores sí fue así; en consecuencia, el hallazgo en el Gran Templo en un contexto antiguo sugiere que la obtención de las cabezas trofeo durante las primeras fases ya tenía una relación con la guerra.

Sin embargo parece difícil restringir el uso de las cabezas trofeo a ritos guerreros, pues la omnipresencia de esta práctica en la iconografía parece inscribirla dentro de un contexto sacrificial más

³⁶ Guisepppe Orefici, *Nazca: arte e società del popolo dei geoglifi*, 1993.

amplio, en relación con el buen funcionamiento y la vitalidad de la sociedad.

El tema de la cabeza trofeo está necesariamente ligado a la muerte y también a la energía que emana de la muerte; probablemente, al igual que entre los mochicas y los aztecas, esta energía ofrecida a los dioses era transmitida hacia la colectividad y el medio ambiente. El Gran Templo de Cahuachi fue uno de los lugares sagrados a través del cual la energía tomada del sacrificio, simbolizada por las cabezas trofeo humanas, llegaba como ofrenda y tributo a los dioses, de quienes dependía la vida de la sociedad. Puesto que ésta reclama la fertilidad de las tierras y la presencia del agua, entonces la representación de cabezas trofeo en relación con las plantas está justificada. La obtención de cabezas trofeo por medio de guerras, combates rituales o por el sacrificio de individuos dentro del mismo grupo, indujo sin duda a la celebración de ritos de interés general.

Conclusiones

Además de profundizar en el carácter ceremonial del edificio, las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en el Gran Templo han revelado que ciertos sectores del edificio mismo fueron áreas habitacionales. Estos espacios al parecer estaban reservados a un pequeño grupo bien definido, y que posiblemente se hacía cargo del centro de Cahuachi.

El análisis de los datos recolectados en el terreno sostiene la existencia sociopolítica de un grupo que conducía las ceremonias, establecía el simbolismo y decidía los cambios arquitectónicos en toda el área de Cahuachi. Es dentro de esta dinámica ceremonial, y en momentos específicos, en las que probablemente se inscriben las modificaciones arquitectónicas. Se trata de indicios de cambios en la estructura político-religiosa, aunque es cierto que algunas remodelaciones pudieron haber sido de orden funcional, ligadas a catástrofes naturales o a una obligación del mantenimiento de las estructuras.

A veces, con fundamento en elementos esencialmente iconográficos, algunos investigadores han atribuido la gestión de los centros ceremoniales a sacerdotes; sin embargo, los nuevos descubrimientos (dardos asociados a cabezas trofeo y a sacrificios humanos) indican evidentemente que los guerreros tenían un papel importante

en el buen funcionamiento de las ceremonias. Quizá sería entonces conveniente distinguir en la cima del Estado nazca una dualidad sociopolítica donde sacerdotes y guerreros estaban integrados de forma complementaria y equilibrada, aunque no exenta de fermentos de rivalidad. Quizá las modificaciones arquitectónicas que median el desarrollo de Cahuachi fueron, precisamente, el reflejo de una oscilación de los polos de poder.

Bibliografía

- Acosta, Joseph de, *Historia natural y moral de las Indias*, México, FCE, 1962 [1589].
- Blasco Bosqued, Concepción y Luis Javier Ramos Gómez, *Cerámica nazca*, Valladolid, Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, 1980.
- CISRAP, "Proyecto Nazca, informes de las excavaciones de 1987, 1988, 1998, 1999, 2000, 2001, bajo la dirección de Guiseppe Orefici", Informes presentados al INC, Lima.
- Duverger, Christian, *La flor letal*, México, FCE, 1983.
- Orefici, Guiseppe, *Nazca: arte e società del popolo dei geoglifi*, Milán, Jaca Book, 1993.
- , "El recinto de los camélidos", en *Documentos de Trabajo 15-4-Memorias del VI Congreso de la FIEALC* (Varsovia, 23-26 de junio de 1993), Varsovia, CESLA/Universidad de Varsovia, 1994, pp. 49-53.
- , "Proyecto Nazca 1982-1996, informe final de la campaña 1995", dactilografiado, presentado al INC de Lima, 1996a.
- , "Nuevos enfoques sobre la transición Paracas-Nazca en Cahuachi", en *Andes Boletín de la Misión Arqueológica Andina*, MAA, Varsovia, núm. 1, 1996, pp. 173-198.
- , "Proyecto Nazca 1982-1996, informe final de la campaña 1995", dactilografiado, presentado al INC de Lima, 1998.
- Orefici, Giuseppe y Andrea Drusini, *Nazca. Hipótesis y evidencias de su desarrollo cultural*, Lima, CISRAP, 2003.
- Pezzia Assareto, Alejandro, *Guía del mapa arqueológico pictográfico del departamento de Ica*, Lima, Italperu, 1969.
- Proulx Donald A., *Local differences and time differences in Nazca pottery*. Berkeley, University of California Press, 1968.
- Reindel, Markus y Johnny Isla Cuadrado, "Los Molinos y la Muña. Dos centros administrativos de la cultura nazca en Palpa, costa sur del Perú", en *Beiträge zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie*, Verlag Philipp Von Zabern, Mayence, Band 21, 2001, pp. 289-317.
- Silverman, Helaine, *Cahuachi in the ancient nazca world*, Iowa City, University of Iowa Press, 1993.
- Strong, William D., *Paracas, Nazca and tiahuanacoid cultural relationships in south coastal Peru*, Salt Lake City, Memoir 13/Society for American Archaeology, 1957.
- Tello, Julio César, *Paracas. Primera parte*, Lima, Perú, Empresa Gráfica T. Scheuch, 1959.
- Tello, Julio César y Próspero Miranda, "Wallallo: Ceremonias gentilicias realizadas en la región cisandina del Perú central (distrito arqueológico de Casta)", en *Inca*, Lima, vol. 1 (2), 1923, pp. 475-549.

- Wurster, Wolfgang W., "Modelos arquitectónicos peruanos. Ensayo de interpretación", en *Revista del Museo Nacional de Lima*, Lima, t. XLVI, 1982, pp. 253-266.
- Ziólkowski, Mariusz S. *et al.*, *Andes radiocarbon database for Bolivia, Ecuador and Peru*, Varsovia-Gliwice, Andean Archaeological Mission of the Institute of Archaeology / Warsaw University & Gliwice Radiocarbon Laboratory of the Institute of Physics, Silesian Technical University, 1994.

Sincretismo e identidades emergentes

El *Manual* de Jacinto de la Serna (1630)

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ M.*

En este trabajo nos acercamos desde una perspectiva poco habitual a los diversos procesos de extirpación de idolatrías en Perú y México. Lo usual en este tema ha sido el énfasis en el hecho de la persistencia de las creencias autóctonas un siglo después de las primeras ofensivas de cristianización sistemática en ambos virreinos. A esto se añade el análisis y valoración de las diversas metodologías de extirpación y desarraigo ejercidos en contra de las culturas indígenas por parte de jueces eclesiásticos y curas. Este es el lado más visible de los procesos. Sin embargo, tanto los hechos como los documentos son susceptibles de otra lectura en la que, en vez de privilegiar la consideración de lo que se destruía desde arriba, se tenga en cuenta lo que surgía desde abajo; en vez de quedar exclusivamente atrapados por la desestructuración del viejo orden cultural, se debe tener en cuenta también la emergencia de una nueva síntesis cultural que, a la postre, sería la síntesis del futuro.

Carlos Fuentes plantea que el nacionalismo mexicano “nace para sustituir lazos perdidos” y “para dar respuesta a heridas infligidas a la sociedad”, heridas que se producen como efecto de sucesivas pérdidas del centro de adhesión. La primera de ellas se refiere precisamente a la pérdida del centro de adhesión indígena, sobre

* Instituto Nacional de Antropología e Historia.

todo, por el derrumbe de las estructuras del campo religioso prehispánico con las heridas irreparables provocadas a la cosmovisión:

La respuesta a tal herida fue, asimismo, religiosa y cultural, más que política. Para crear nuevas identificaciones en la sociedad, importaron menos las endebles leyes políticas que la moderna adhesión religiosa promovida por la aparición de una cultura cristiana y fortalecida por la asimilación sincrética del mundo antiguo mexicano.¹

Si tiene algún sentido nuestro enfoque del tema, entonces deberíamos sospechar que en muchas de las acciones extirpadoras que ocuparon a los eclesiásticos de Perú y México en la primera mitad del siglo XVII, los elementos que se combatían, aun sin saberlo, no eran idolatrías y apostasías sino, en sentido estricto, el nuevo cristianismo sincrético que emergía por doquier como núcleo de cristalización de una nueva identidad.

En las páginas que siguen tendremos como referencia obligada, aunque lejana, el gran montaje de las campañas de extirpación de idolatrías que tuvo lugar en el arzobispado de Lima a raíz de los acontecimientos protagonizados por Francisco de Ávila en Huarochirí en 1608. Sin embargo, con intención de plantear posibles nuevos enfoques a partir de datos provenientes de otros entornos, nos centraremos en lo que podríamos llamar el testimonio cualificado de Jacinto de la Serna sobre el proceso de intenso sincretismo que tenía lugar en Nueva España en la primera mitad del siglo XVII. Este testimonio, podemos decir, se le escapa, muy a su pesar, en los intersticios de sus preocupaciones primordiales por la extirpación de las creencias autóctonas en el arzobispado de México.

Jacinto de la Serna y su coyuntura

De don Jacinto de la Serna sabemos que fue colegial del Colegio Mayor de Santa María de Todos Santos, doctor teólogo y en tres ocasiones rector de la Universidad de México. El propio Jacinto de la Serna declara haber sido cura de Tenancingo (1626) y que este pueblo fue su primer destino pastoral. Según don Francisco del Paso y Troncoso, fue cura párroco de Xalatlaco y del Sagrario de la Catedral

¹ Carlos Fuentes, "Nacionalismo e integración", 1991,

Metropolitana por tres ocasiones (1635-1645, 1648-febrero de 1651 y septiembre de 1651-17 de abril de 1681). También fue visitador general del arzobispado por los señores arzobispos Manso y Mañozca.

Lo encontramos empleado en la extirpación cuando en 1611, año en que fray García Guerra era arzobispo, se actuó y sancionó a los idólatras en las dependencias de Xalatlaco, Atenango y San Mateo Texcaliacac; los jueces de estas causas fueron los licenciados Pedro Ponce de León y Diego Gutiérrez Bocanegra. En 1613, cuando ya era arzobispo don Juan de la Serna, realizó esta tarea don Fernando Ruiz de Alarcón en Atenango del Río (quizá con la colaboración de Jacinto de la Serna desde Tenancingo). En 1632 aparece “sirviendo de Visitador General al Illmo. Sr. Don Francisco Manso y Zúñiga”. Reanudó, con encargo, la tarea de extirpación, hasta que Dios se lo llevó [al arzobispo] en 1646”. En ese año, De la Serna, según sus propias palabras, “se encuentra entendiendo en la vísita general por el Ilmo. Señor D. Juan de Mañozca”, arzobispo de México. La obra de nuestro interés, el *Manual de ministros de indios*² se la dedicó al ilustrísimo doctor don Matheo de Zaga de Bugueiro, arzobispo recién llegado a México. De la Serna murió el 17 de abril de 1681.

El *Manual* (texto que con el título de “De la idolatría de los mexicanos” tuvo en sus manos Carlos de Sigüenza y Góngora) estaba concluido, ciertamente antes del 22 de agosto de 1656, fecha en que el jesuita Marcos de Yrala le escribió a De la Serna su parecer sobre la obra haciendo un panegírico de los méritos de la misma. Por tanto, el *Manual de Ministros de Indios* publicado por don Francisco del Paso y Troncoso en su *Tratado de las idolatrías, supersticiones dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México* proviene, según el testimonio del propio editor, del manuscrito proporcionado por don Nicolás León para la publicación del mismo que tuvo lugar en 1892, como parte del volumen IV de la *Colección de documentos inéditos para la Historia de España*. El *Manual* es mencionado por otros historiadores como “De la idolatría de los mexicanos”.

Está fuera de duda que Jacinto de la Serna fue erudito en la lengua y antigüedades de los indios, además de ser reconocido como autor de las siguientes obras:

² Jacinto de la Serna, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, en Francisco del Paso y Troncoso, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, 1953.

- “De la idolatría de los mexicanos”, manuscrito (nuestro *Manual*). Según el rastreo que realiza del Paso y Troncoso, el original lo tuvo don Carlos de Sigüenza y Góngora y luego lo pasó a un clérigo llamado Valverde quien lo dio a don Rodrigo Flores Valdés, en cuyo poder lo vio el doctor Barreda, canónigo de México.
- “Informe al gobernador del Arzobispado de México sobre las causas de la epidemia de los indios y providencias que deben adoptarse para su curación” de fecha 29 de julio de 1636.
- “Beato Felipe de Jesús, mexicano”, impreso en México por Calderón, 1652.
- “Cuarto sermón del santísimo sacramento de la eucaristía”, impreso en México por Calderón, 1665.

Conviene advertir que nuestro ensayo es un ejercicio de análisis de la lógica y dinámica del sincretismo de Nueva España a partir de un caso constituido por la información que el *Manual de ministros de indios* de Jacinto de la Serna nos ofrece. Por lo tanto, el presente trabajo tiene el discreto valor que un caso puede proporcionar sobre un fenómeno amplio y complejo. Asumimos la responsabilidad sin ninguna pretensión de generalización pero sin menospreciar la fuerza ilustrativa que el caso pueda contener.

La persistencia de las idolatrías en Nueva España

Dice don Jacinto de la Serna:

Después de las Congregaciones, que duraron casi hasta el año de 1603, por el año de 1604 ó 605, como esta mala yerba de la idolatría estaba tan assemillada en los coraçones de los Indios, començó otra vez a brotar, ó , por mejor decir, a conocerse por todo el marquesado, y donde se procuró començar a arrancarla y apartarla como a la semilla, o sizaña, para que no sufocara el trigo de muchos indios e indias devotas (que auia muchos y muchas)... fue en el pueblo de Cumpahuacan.... y (el Licenciado Pedro Ponce de León, cura del pueblo) llevó a Cumpahuacan a el padre Iuan de Tobar y Antonio de el Rincón de la Compañía de Iesus que eran unos Pablos en predicar y enseñar las gentes destas Indias; y auiendo castigado a muchos y enseñado a otros, el Demonio le movió por medio de los mismos indios capítulos y persecuciones que solo por la misericordia de Dios no le desdoraron...³

³ *Ibidem*, p. 74.

En este texto y otros de De la Serna se sitúa el inicio de la alarma sobre las idolatrías en los comienzos del siglo XVII, curiosamente, en la misma época en que se producía el descubrimiento sorprendente de Huarochirí (arzobispado de Lima) y el inicio de la sistemática campaña de la extirpación en el Perú. Aun cuando en este punto, el caso andino y el mexicano son difícilmente comparables, tanto por su metodología como, sobre todo, por el diferente empeño que las instituciones coloniales pusieron en ellos, el cura mexicano se hace rodear de una infraestructura de apoyo nada despreciable. Sabemos, por ejemplo, que en uno de los casos más notables que descubrió participaron como jueces Ponce de León y Diego Gutiérrez de Bocanegra, y Gaspar de Prabes como traductor. Rápidamente, los hallazgos dieron al problema proporciones preocupantes:

Encontrase por confesiones de algunos delinquentes, que auia en algunos Pueblos del Valle, algunos viejos que tenían por officio el sacar el fuego nuevo que era según estoy informado que este tal Ministro del Demonio o sacaba el fuego con unos palillos o lo traían de la vecindad con los poquietes y allí le ofrecían vnos tamalillos de Zoales que es una semilla de Bledos los quales ofrecían al fuego, echándolos por las quatro partes de la casa y por declaración de vn indio de Cumpahuacan (de donde se tuvo noticia y originó esta complicitad) se supo como el año de 1609 por el mes de octubre de vn indio del pueblo de Cumpahuacan...⁴

Y sigue la descripción de la ceremonia realizada al interior de una casa. La misma ceremonia tenía lugar no sólo para el fuego *nuevo*, sino para el pulque *nuevo*, la casa *nueva* (en el momento de empezar a habitarla) y las parteras la repetían antes de atender un *nuevo* nacimiento (vida *nueva*).⁵

Los descubrimientos del pueblo de Cumpahuacan, junto con los de Teutenango, ambos del valle de Toluca, motivaron a Jacinto de la Serna a escribir su *Manual* para extender su celo extirpador a todos los ministros de indios del arzobispado.

En el "Prólogo a los ministros" el autor señala el perfil preciso de la coyuntura en que se realizó la campaña de extirpación en Nueva España, pues resulta evidente que la preocupación principal parece haber cambiado, ya no es el hecho de que los indios no sean

⁴ *Ibidem*, p. 76.

⁵ *Ibidem*, p. 77.

cristianos como en los inicios de la evangelización. Hasta cierto punto el problema es más grave porque el frente de batalla es más confuso: los indios están creando una nueva síntesis a partir de elementos autóctonos y cristianos, y contra esto que ocurre ante sus ojos trata de movilizar a los ministros de indios en lo que podría ser la segunda ofensiva de conquista espiritual; pero esta vez se trata de una *recristianización*.

Aunque Arriaga,⁶ en su crónica de la extirpación, enfoca los hechos más desde la perspectiva de persistencia de la idolatría que de la transformación sincrética del cristianismo, no puede dejar de recoger lo que considera la pretensión absurda de muchos indígenas que “piensan y dicen que pueden adorar a sus huacas y, *al mismo tiempo*, tener por dios al Padre al Hijo y al Espíritu Santo y adorar a Jesucristo; y que ellos pueden hacer ofrendas a sus huacas, celebrar sus fiestas y, *al mismo tiempo*, frecuentar la iglesia, oír la misa, confesarse e, incluso, comulgar”. A pesar de que no parece ser ese el problema principal de la campaña de extirpación, es claro que la preocupación no estaba ausente en el arzobispado de Lima en la primera mitad del siglo XVII. Como lo señala P. Duviols:

...los mejores observadores habían captado, en sus grandes rasgos, este proceso de aculturación religiosa basado en el principio de la compatibilidad de las dos religiones. Toledo escribía en 1573 que tan pronto como se hacen cristianos, los indios regresan a sus huacas “pero no creen, por eso, abandonar nuestra fe y nuestra religión cristiana”. Baltasar Ramírez, refiriéndose a estos mismos años, tiene esta expresión feliz: “*No son tan idólatras como solían ni son cristianos como deseamos y así, coxeando con entrambos pies acuden a lo uno y a lo otro...*”.⁷

Naturalmente, siempre es posible una interpretación a favor de la simulación sostenida. Según esto, un siglo después de la conquista los pueblos indios seguían conservando sus antiguas creencias y sólo en apariencia eran cristianos. Sin embargo, son muchos los indicios que apuntan hacia una transformación mucho más profunda y más creativa. En las conclusiones de su importante estudio del fenómeno, el mismo Duviols apunta una clave interpretativa:

⁶ P. J. Arriaga, *Extirpación de la idolatría en el Perú*, 1968.

⁷ Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'estirpation de l'Idolatrie entre 1532 et 1660*, 1972 P. 349. De aquí en adelante las citas textuales en cursivas son nuestras.

Esta ambigüedad y polivalencia en el comportamiento religioso de los peruanos se deriva con naturalidad del politeísmo ancestral, del dogma de las parcarinas y de (dioses) creadores diferenciados. Las religiones andinas no son, a diferencia del cristianismo, excluyentes. Frecuentar la iglesia —con un fervor real frecuentemente atestado por documentos— y mingar al hechicero no son —en los alrededores de 1660— conductas incompatibles, al menos en la mayoría de los casos.⁸

En las primeras décadas de la conquista militar y espiritual, la confrontación había transcurrido predominantemente en los términos de “negación del otro” en los tres planos propuestos por Todorov.⁹ Hubo diferencias, pero en general predominó la convicción de que había que *asimilar* al *otro* para que tuviese valor, para que fuese comprensible y para que pudiese ser tratado como igual. Eran los tiempos en que se partía del criterio de la *tabula rasa* en el avance de la cristiandad, ya que tácticamente era el método más simple: destruir lo viejo para construir lo nuevo. Pero después de un siglo de bautismos las cosas no eran tan sencillas de manejar para los hombres de iglesia. Ahora los censos de población indígena eran en buena medida los libros de bautismos de las parroquias. Además, había buenas razones para pensar que el estado de los pueblos indios de la primera mitad del siglo XVII era resultado de la colonización y evangelización. La furia con que se destruyeron los templos de Pachacamac y de la gran Tenochtitlan había dejado paso a posturas más conciliadoras como la de José de Acosta, que llega hasta las puertas del siglo XVII:

Si he de decir lo que siento, creo injusto declamar contra el ser mismo y la condición de estas gentes, como si fueran incapaces del evangelio, y estoy cierto que si la fe se hubiera introducido en este reino como manda Jesucristo no habría producido aquí menores frutos que los que leemos de la Iglesia apostólica y primitiva. Porque si a pesar de tanta maldad de nuestros hombres, todavía los indios creen en Dios y cuando tropiezan con un sacerdote o ministro real o encomendero de mejores costumbres, le respetan y oyen con admirable docilidad, y se vuelven blandos como la cera, y se esfuerzan por imitar cuanto ven de bueno y virtuoso ¿qué sucedería si desde el principio de

⁸ *Idem.*

⁹ Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, 1999, p. 195. El autor diferencia los planos epistémico, axiológico y praxeológico como diversas variables que condicionaron las distintas formas de relación con “el otro” (los vencidos) que practicaron los conquistadores.

la predicación hubiesen visto... y sabido que buscaban sólo a Cristo y el interés de sus almas?

Siendo pues voluntario y libre a cada uno obedecer al evangelio y no pudiendo ser violenta la fe en otro que en el diablo, claramente se ve que a los infieles no hay que arrastrarlos por la fuerza, sino conducirlos con dulzura y benevolencia.... No hay que pedir todo el crecimiento en un día.¹⁰

Los indios eran ya cristianos y pertenecían tanto a la Iglesia como a la monarquía cristiana. Este hecho hacía más difícil de tratar teórica y prácticamente su insistente pretensión de conciliar los dos sistemas religiosos en la nueva síntesis emergente.

En realidad lo que tenían los extirpadores ante sí era, en términos de L. Levy-Bruhl, un conflicto de mentalidades. En esta perspectiva, los conceptos tradicionales de idolatría y de apostasía ya no daban cuenta de lo que realmente estaba ocurriendo:

En el espíritu de los blancos se formula un dualismo, en el de los indígenas, una dualidad. El misionero cree en la distinción entre dos sustancias una corporal y perecedera, y otra espiritual e inmortal. En esta vida se hallan ambas unidas y componen un individuo actual; la muerte las separará librando a la sustancia espiritual o alma, que es el individuo verdadero. Pero nada resulta más extraño para la mentalidad primitiva que esta oposición entre dos sustancias cuyos atributos son antagónicos. Siente, por el contrario, que todos los seres son homogéneos. Ninguno es, pues, pura materia, y mucho menos aún, puro espíritu. Todos son cuerpos o tienen cuerpo y todos poseen en diversos grados las propiedades místicas que nosotros sólo reconocemos en los espíritus.¹¹

Evidentemente, la mentalidad de los nuevos cristianos americanos se seguía moviendo en una cosmovisión de infinitas "participaciones" vitales, que no podían ser comprendidas por la mentalidad de los conquistadores que entendían el mundo desde las "contradicciones" lógicas. Quizás el término *prelógico* que le costó a Levy-Bruhl tantos sinsabores, no fuese el más apropiado, pero es claro que en la confrontación que tenía lugar en América se enfrentaban dos formas de experimentar el mundo radicalmente diferentes.

El individuo sólo es él mismo a condición de ser al mismo tiempo otro que sí mismo (identificación con el alma colectiva del grupo). Bajo este nuevo aspec-

¹⁰ José de Acosta, "De procuranda indorum salute", 1954, p. 428.

¹¹ L. Levy-Bruhl, *El alma primitiva*, 1974, p. 172.

to lejos de ser uno, tal como nosotros lo concebimos, es a la vez uno y varios. Es, pues, por así decirlo un verdadero lugar de participaciones.¹²

Jacinto de la Serna constata que esta característica de participación inclusiva es la razón histórica del politeísmo exuberante de los mexicanos y de su tenacidad en conservar sus antiguas creencias junto con el cristianismo:

... que cuando venía alguna nación a poblar de nuevo entre la que ya estaba poblada, los unos recibían por dios a el que traían los que venían de nuevo, y estos en recompensa veneraban por su Dios a el que tenían los ya poblados, y assí es tradición que los mexicanos que vinieron a poblar a esta tierra después de los Tlalmanalcas recuieron por dios a Tezcatlipuca, dios de los de Tlalmanalco y estos tuuieron por Dios a Huitzilopochtli, Dios de los Mexicanos.... y por esta razón se inclinaron tan fácilmente estos indios a receuir por dios a Christo Señor Nuestro por medio de los Españoles que vinieron a poblar a esta tierra entre los que ya tenían a quienenes an tenido siempre más veneración como más conocidos y como obras de sus manos y que los vían con los ojos corporales, commutando y trocando con ellos la verdad por la mentira y error, adorando a las criaturas y olvidándose del Criador.¹³

Podemos comprender que las prácticas basadas en este *principio de participación* tenían que constituir un reto radical a la lógica impecable del *principio de contradicción* aristotélico: los dioses no sólo podían ser muchos, sino que cada uno podía ser portador de sorprendentes ambivalencias y, además, el hombre podía relacionarse con ellos en forma polivalente e inclusiva. Esto hacía mucho más complicada la práctica pastoral tal como lo refleja Jacinto de la Serna en este juicio severo:

Y auiendo de resplandecer con obras de verdaderos cristianos, se descubren en ellos obras de verdaderos idólatras, y fingiendo exteriormente cristiandad, y pieles de ovejas, siendo en lo interior lobos robadores de la honra debida a Dios, atribuyéndola a las criaturas y en ellas a el Demonio.... y obran con tanta astucia que aunque idolatren delante de los Españoles y aun en presencia de sus Ministros, no se les conoce la idolatría y proceden en esto con tal seguridad, que aunque en su presencia digan las palabras que ellos usan en los sacrificios, que hazen a el fuego, ó en otra alguna parte, no se las entienden porque son a

¹² *Idem.*

¹³ Jacinto de la Serna, *op. cit.*, p. 63.

las veces equívocas y si no lo son dicen las con seguridad y satisfechos de que no se las entienden.¹⁴

En la cura deste mal que oy padecen los indios en sus idolatrías, án de procurar los Ministros destes tiempos azer ventaja á los antiguos Padres no en enseñarles otra cosa de lo que les enseñaron: sino en procurar declararles su sancta doctrina, muy en particular á el mal que se reconoce en ellos, pretendiendo cresca la inteligencia de las verdades que les enseñaron; y que los preceptos y ceremonias de su celestial doctrina se limen y se ajusten a el tiempo presente; pero no que se muden, cercenen ni corten: sino que conservándolos en su verdad y entereza se procure darles más luz y evidencia; pues oy tienen más capacidad que quando los catequizaron *y obran oy con más malicia, pues pretenden mezclar sus supersticiones con los preceptos eclesiásticos y ceremonias de la Iglesia que les enseñaron...*¹⁵

Pero, evidentemente, son otros tiempos. Ahora ya no es incierto el desenlace de la “empresa de las Indias” como en la primera mitad del siglo XVI. El sistema político colonial ya se ha instalado y también se ha implantado la estructura eclesiástica. A ese cambio de las circunstancias corresponden también ciertos cambios de actitud y tratamiento del problema de las supersticiones. De hecho, la misma seguridad que teólogos y pastores sienten, hace que a las mismas prácticas que en el siglo XVI se les llamaba “idolatrías”, un siglo después se les designe con el término de “supersticiones”, con la consiguiente connotación de “error provocado por la ignorancia más que por la malicia”. De la Serna, apelando a su cultura médica, plantea el tratamiento del mal en los siguientes términos un tanto hipocráticos:

Donde la vulgata dice “*non sum medicus*” en su lugar dice el Caldeo “*non sum Chirurgus*” no soy cirujano, aquí se descubre un tesoro muy rico para acabar de pintar un consumado Ministro de indios, y la práctica de obrar de manos, como los Cirujanos, que curan llagas viejas y cortan miembros podridos. Hipócrates *in officio chirurgi* dice, que una de las partes necesarias y que mas aprovechan a las heridas y llagas es la liadura. “*Partim ipsa deligatio sanat, partim curatibus inseruirt, maximaque deligationes vis est*”. Es muy necesario saber atar la llaga ó herida para curarla; que ni esté muy apretada, ni muy floja la ligadura: eso ha de tener el Ministro, en particular de los indios para curarles estas heridas tan penetrantes y estas llagas tan viejas de sus supersticiones é idolatrías en el modo de obrar, corregir, y enseñar, ni ha de apretar el Ministro

¹⁴ *Ibidem*, p. 62.

¹⁵ *Ibidem*, p. 52.

tan recio que encone la llaga, ni tampoco a de ser tan remiso que por falta de ligadura se empeore y acancere...¹⁶

En el prólogo del *Manual* propiamente dicho vuelve la preocupación primordial del proceso sincrético y de los desafíos que implica para la pastoral de los ministros:

Estos son los que auendolos buscado dios, lo dexan por buscar mentiras y vanidades, negando la feé que le tenían prometida; estos tales son estos miserables Indios idolatras que son de tan gran ignorancia y simplicidad y tan fáciles a persuadirse en sus engaños *que les parece que se puede conservar la ley de dios y los Misterios de nuestra sancta feé con el conocimiento de sus antiguos y falsos Dioses: el sol, la Luna, el fuego, las aguas, los animales terrestres y volatiles, las piedras y los árboles, dándoles crédito y teniéndolos en su coraçon y haziendo memoria de ellos en sus trabajos y necesidades y menesteres de la vida humana, porque como misterios que se les enseñan y predicán, no los ven, ni tocan con las manos, porque an de obrar en esto, mediante la dirección de la Feé infusa que reciuieron en el sancto Baptismo; y por otra parte ven estos viles y materiales ídolos suyos, fácilmente se conuieren a llamarlos e invocarlos, pareciéndoles, que tienen mas seguro el favor con el falso dios que ven y tocan con las manos que con el dios verdadero que adoran con la feé.*

Esto mismo hazen estos miserables con sus ídolos, usando con ellos de sus supersticiones é invocaciones (que todo esto es la mala semilla de su gentilidad) *pareciéndoles que ternan mas seguro el fauor que piden á el sol, á la Luna, á el fuego, a las aguas, á las piedras, en quienes reconocen deidad. Y se la niegan el verdadero Dios á quien deben seguir y adorar, como dixo San Pablo: Seruirunt creaturae potiús quám Creatore.*

Y como todo esto lo asen á vezes porque los llama su mala inclinación y la tradición que observan de sus antepasados, a vezes por lo que les enseñan sus Médicos falsos y embusteros a quien dan tanto credito, *los quales les enseñan cosas tan varias y tantas que a penas tienen acciones que no se las enlacen con sus mentiras y procuren mesclarlas con las verdades de nuestra Sancta Feé...*¹⁷

En el proceso de confrontación de los dos sistemas religiosos, la lógica de la *participación* de los nuevos cristianos ha aplicado su criterio inclusivo: "lo uno y lo otro". Esto les permitió responder funcionalmente a las exigencias de la evangelización violenta y a los requerimientos de su identidad cultural, siempre abierta a nuevos préstamos con tal de no renunciar a ningún valor tradicional.

¹⁶ *Ibidem*, p. 54.

¹⁷ *Ibidem*, p. 58.

En conclusión, en la primera confrontación con la nueva manifestación de las idolatrías en el siglo XVII, quedan claras las líneas maestras de las preocupaciones del extirpador:

1. En sus días está teniendo lugar una mezcla funcional y operativa de los dos panteones, cosmovisiones y *ethos*. Este es el centinela que da la alarma a los ministros.
2. Esta síntesis funcional está articulando la vida a modo de un sistema de referencias presente en todo.
3. Este proceso se produce por iniciativa de la población indígena y a pesar del celo de los ministros por preservar la ortodoxia.
4. El sistema jerárquico de la religión indígena parece plenamente vigente y funcional.
5. Los elementos que toma, selecciona y retiene la nueva síntesis del sistema religioso mesoamericano parece que tiene que ver con: a) el polo sensorial y corporal-material como compensación a lo demasiado abstracto de la religión cristiana; b) las actividades cotidianas del más acá, las actividades productivas y la salud, etcétera y c) todo parece obedecer al imperativo indígena del “principio de participación”, que es la clave del sincretismo con su componente de experiencia inmediata de la realidad.

Los puentes sincréticos

Entendemos por sincretismo religioso —puede haber otros tipos— el proceso que conduce a una nueva síntesis simbólica funcional dentro de una religión a partir de la fusión de elementos provenientes de dos sistemas religiosos distintos y previos. En algunos casos, para poder hablar de sincretismo los autores se muestran más exigentes que nosotros y lo ven como “la coexistencia ambigua y temporal, dentro de un coherente patrón religioso, de elementos provenientes de religiones y contextos diversos”.¹⁸ Pye prevé tres posibles desenlaces de esa “temporalidad” del sincretismo: eliminación, disolución o creación de una nueva síntesis resultante que al superar

¹⁸ M. Pye, “Syncretism and ambiguity”, en *Numen*, núm. 18, 1971, citado por A. Droogers, “The problem of definition, the definition of problem”, en Jerald Gort *et al.*, *Dialogue and syncretism. An interdisciplinary approach*, 1989, p. 93. Este ensayo constituye, hasta donde llegan nuestros conocimientos, el intento más reciente de balance sobre el panorama actual de los estudios en torno al fenómeno del sincretismo.

la ambigüedad deja de ser sincretismo, desbordando el rasgo de precariedad inicial. En su mayoría, los procesos sincréticos de América Latina han tenido lugar como resultado de un encuentro violento de religiones y culturas. Se han constituido en síntesis funcionales para responder a los desafíos implícitos en el hecho de tener que convivir con los dioses de los conquistadores o de los amos. El sincretismo latinoamericano, en sus dos frentes,¹⁹ no puede desligarse de la situación límite de la conquista y de la opresión colonial.

Este dato fundamental nos debe prevenir contra las ambigüedades que todavía contiene el término. Supongamos con Pye que aceptamos el carácter temporal de los procesos sincréticos. En este caso deberíamos ser conscientes de que es en ese proceso previo al desenlace, en cualquiera de las posibles opciones que plantea, donde se presentan los acontecimientos más interesantes en lo que se refiere a las relaciones interculturales en los escenarios de confrontación. En otras palabras: desde el punto de vista de la dinámica intracultural e intercultural, será más importante el modo como se fueron construyendo las respuestas (proceso) que el resultado final o la respuesta ya codificada.

Al referirse a la importancia del papel que juegan las relaciones de poder tanto en el desarrollo de los procesos sincréticos como en su conceptualización posterior, Droogers —en la obra que probablemente sea la más importante de los últimos años sobre el sincretismo—²⁰ advierte que no puede olvidarse que, por lo general, los dos sistemas de significados confrontados en un proceso sincrético se encuentran en un juego de relaciones asimétricas:

Si el poder es definido como la capacidad de influir en la conducta de otras personas, el sincretismo tiene una dimensión de poder... El clero puede legitimar su propio poder en términos religiosos. Además es posible que el poder secular esté también justificado religiosamente. En retorno, la élite religiosa puede recibir una ayuda secular en la lucha contra todos aquellos que pretenden producir religión en forma autónoma, sin el consentimiento del clero y en contradicción de la religión oficial. Cuando el contexto social envuelve una pluralidad cultural, la lucha por el poder puede ser no sólo entre clero y laica-

¹⁹ Manuel M. Marzal, *El sincretismo iberoamericano*, 1985, p. 175. El autor, en una perspectiva más descriptiva, plantea que el sincretismo es una de las posibles salidas que se pueden derivar del encuentro de dos sistemas religiosos distintos: síntesis y nueva religión; yuxtaposición y coexistencia, e integración sincrética en una nueva funcionalidad. Véase también Gort, J. *et al* (eds.), *Dialogue and syncretism, An interdisciplinary approach*, 1989.

²⁰ A. Droogers, *op. cit.*, p. 14.

do o entre alto y bajo clero, sino entre diferentes culturas. La religión oficial, sea importada o autóctona, se comporta casi siempre como un factor cultural dominante.²¹

De esta manera, en la dialéctica de los procesos (descalificación y extirpación) y en la conceptualización valorativa de los mismos (magia, superstición o idolatría) el sincretismo está marcado por las relaciones de poder.

En buena medida, estos son los mecanismos que pueden detectarse en el proceso que describe De la Serna, y en la forma de enfrentar los hechos al describirlos y al “solucionarlos”. En su seguimiento minucioso del fenómeno del cual es testigo, descubre que pocas cosas se salvan de la gran transformación que en ese momento tiene lugar.

Así se expresa alarmado de la magnitud del problema: “y no se contentaban, entonces, con mezclar y confundir las cosas dichas, sino que pasaban más adelante a mezclar algunas de los Sacramentos de la Sancta Madre Iglesia con sus ritos y supersticiones...”²²

En seguida enumera algunos de los puentes sincréticos que se están construyendo entre el sentido y la intención del bautismo, la confirmación, el matrimonio, la eucaristía, la confesión y la extremaunción y los diferentes ritos de pasaje disponibles en el sistema religioso autóctono.

Pero el sincretismo no se detiene en las fronteras del ritual. También la concepción de la divinidad y de los seres sagrados está experimentando un importante proceso de reinterpretación:

Llamanlo Dios *Tetatzin*, que quiere decir Dios Padre, conservando en este nombre el antiguo, conque lo llamaban, Padre y Madre en cuyas manos nacimos; y como á n oído predicar que el Spiritu Sancto vino en lenguas de fuego sobre los apóstoles, atribuyen el nombre de dios Spiritu Sancto á el fuego, entendiendo por él a su Dios que es el fuego. Lllamanle otros San Simeón y otros San Joseph, porque ordinariamente los pintan viejos. Y con estos nombres disimulan y conservan el antiguo nombre con que llaman a el fuego *Huehuentzin*, que quiere decir viejo...²³

Es evidente que los procesos de sincretismo que ocurrían por todas partes tenían como protagonistas a los grupos indígenas. No

²¹ *Ibidem*, p. 16.

²² Jacinto de la Serna, *op. cit.*, p. 65.

²³ *Idem*.

era un sincretismo propiciado por la pedagogía misionera. Se trataba, a todas luces, de “un sincretismo desde abajo”. Los evangelizadores españoles, olvidando o ignorando que el cristianismo de la península también era un mosaico de elementos sincréticos que venían de lejos, pretendieron siempre implantar la ortodoxia y ortopraxis más puras. Tanto las orientaciones de los concilios como los catecismos, los confesionarios y la literatura sobre los procesos de extirpación ofrecen testimonios abundantes sobre la intención clara de los misioneros y administradores de parroquias. Pero los resultados no fueron los pretendidos.

En relación con este último punto, Jacinto de la Serna nos ofrece algunos indicios que permiten plantear las cosas desde un ángulo inesperado. Al mencionar que muchos indios de los pueblos de San Mateo, Xalatlaco y Tenango (Valle de Toluca) practicaban “supersticiones y hechicerías” para ahuyentar los nublados y el riesgo de granizo para sus cosechas, deja constancia de la presencia de abundantes ministros indígenas que eran pagados para realizar tales rituales; estos ministros eran pagados mediante la contribución comunitaria de “medios reales, ó reales, pulque ó otras cosas, para que con sus conjuros estorbassen los daños de los temporales y tempestades”. Por lo visto, no todo se podía reducir a *persistencia* de viejas creencias en las personas. También había quienes se convertían a las creencias indígenas. El dato poco usual en esta información es el siguiente:

.... y de un español mayordomo de una de aquellas haciendas que estan por allí del conde de Santiago, [el indio] declaró que también le auían pedido paga para estos y para otros de este officio y que les había respondido, que, si otro español que también era mayordomo la diesse, el la daría y que aquel día que le auian pedido la paga auia caido un granizo tan grande que le auía echado a perder toda su sementera y el tal Español con el sentimiento de lo sucedido en su sementera le dixo malas palabras y riñó con un indio de quien tenía noticia y sospecha era deste officio, porque se auia descuidado tanto en ahuyentar el granizo....²⁴

En otro lugar, con ocasión de la causa seguida en otro de los pueblos (San Mateo Texcaliacac), también se ven comprometidos algunos españoles en los mismos delitos perseguidos:

²⁴ *Ibidem*, p. 78.

...pues sacando a uno, el más culpado con su coraza y como penitente, no solo no mostró estarlo [arrepentido] mas con toda resolución y descaramiento, viendo que algunos de los españoles circunvecinos que auian acudido a ver esta justicia se reían del, por ser mas conocido: les dixo que de que se reían pues no era maravilla que a el lo castigasen siendo indio; pues también castigaban españoles por semejantes delitos. Con que se conoce el mucho daño que auía allí...²⁵

Es claro que testimonios de este tenor son pocos en comparación con los que dan cuenta de la participación de los indígenas en estas prácticas. Sin embargo, nos ponen en la pista de algo importante: también el cristianismo popular de los españoles experimentaba cierto grado de transformación sincrética en contacto con las creencias indígenas. El español, moroso en su pago al *ministro* y perjudicado en su cosecha por la granizada, no reprende al indio por su “práctica supersticiosa” sino ¡“porque auía descuidado tanto en ahuyentar el granizo”! Aunque tal como lo relata De la Serna, se trata sin lugar a dudas de prácticas agrícolas de la religión indígena, rituales funcionalmente similares abundaron en la cristiandad medieval heredera de las religiones de los pueblos germánicos.²⁶ Lo sorprendente aquí es encontrar algunos españoles participando del universo religioso indígena como parte de un proceso de “evangelización al revés”.

De la Serna nos proporciona algunos pormenores del ritual en cuestión y en ellos se manifiesta con claridad el vaivén de los elementos de ambos sistemas religiosos que entraban en juego en la nueva síntesis:

Conjuraba con una culebra viva rebuelta en un palo y decía: “a vosotros Ahuaque y Tlaloque” que quiere decir “truenos y relámpagos”: ya comienzo a desterraros para que os aparteis unos a una parte y otro a otra.

Y esto decía santiguándose y soplándolos con la voca y haciendo bueltas con la cabeza de Norte a Sur para que con la violencia del soplo que daba se esparciesen.

“Amada y Madre mía, Reyna y Madre de Dios, Sancta María ayudame, sed mi intercesora, porque ay muchas cosas que son hechuras vuestras que se pierden”.

²⁵ *Ibidem*, p. 84.

²⁶ Matet, J. y R. Pannet, “Vialart de Herse, évêque de Châlons-sur-Marne (1640-1680). Le sens et les limites d’une réformation”, en Plongeron-Pannet, *Le christianisme populaire*, 1976, p. 169.

Y luego decía: “Sanctiago el moço, ayudame, varón fuerte, vencedor y hombre valeroso, valedme y ayudadme que se perderán las obras y hechuras de Dios todo poderoso”.

Y santiguándose decía “en el nombre del Padre y del Hijo y del Spiritu Sancto. Amen” y soplando a un cabo y a otro se ivan las nuves y daba a Dios gracias de auerlas ahuyentado.²⁷

Al parecer éste era el ritual básico dirigido, probablemente, a Tláloc y al dios cristiano como parte de esa nueva lógica sincrética de participación e inclusión. Y nuevamente parece que al extirpador le desconcierta, más que la persistencia de la llamada idolatría, la pretensión de construir una síntesis funcional cualitativamente nueva a partir de los dos sistemas religiosos:

Desta manera usaban y usan oy, si hay algunos deste officio, estos conjuros, *mezclando las cosas divinas y ceremonias de la Iglesia con sus supersticiones*. Y esto se verifica con una pintura de un Idolo que se halló en el oratorio de uno destes conjuradores cuya pintura original pondré luego, y en relación es como referiré.²⁸

La acuciosidad de De la Serna nos reproduce la imagen (fecha-da en 1587) con un pie de imagen que acompaña al original.²⁹ El texto es la traducción de la leyenda original en náhuatl que encontró De la Serna y transcribió literalmente. Pero además hace una interpretación iconográfica del hallazgo:

Es un ídolo formado de la mitad de un águila y la mitad de un tigre: la figura del águila a la mano derecha y la del tigre a la izquierda, en medio del pecho de ambos la figura del Ssmo. Sacramento, encima una cruz con su vanderilla a el modo de la de S. Juan Baptista, en la parte inferior en medio de las piernas del águila y del tigre un carnero pendiente al modo que se pinta un toson, la pierna y el pie del aguila estriba sobre unas piedras y la del tigre sobre un libro que por la interperpetación de la invocación, son las horas de Ntra Sra. La mano del tigre tenía una acha y unos como cordeles en ella.³⁰

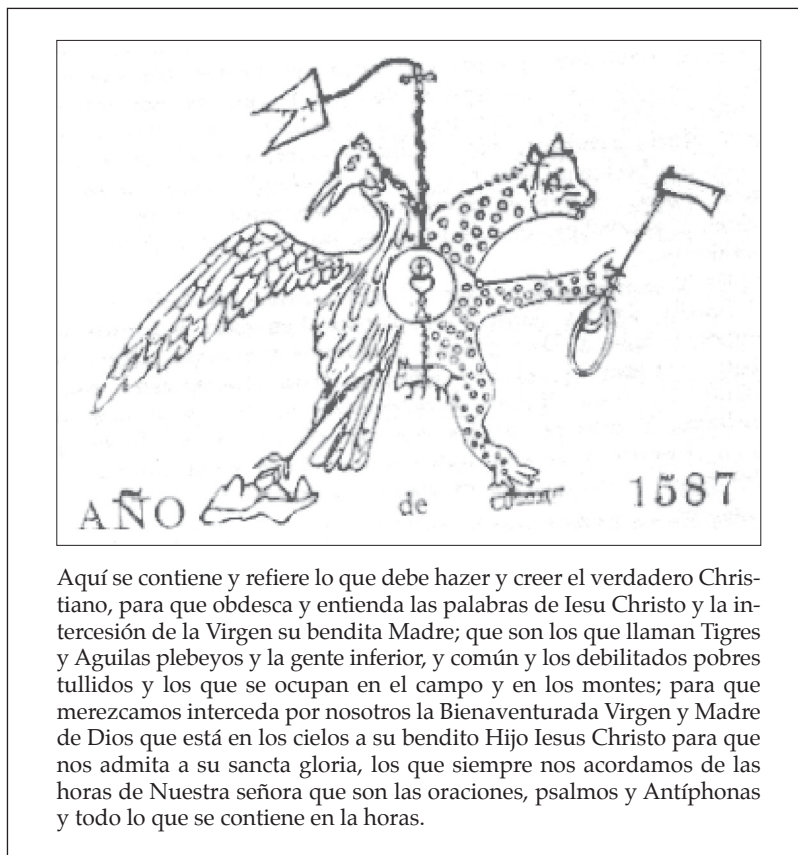
De la Serna, después de transcribir textualmente el original, añade “se ha copiado con todos sus errores. La lección puede quedar

²⁷ Jacinto de la Serna, *op. cit.*, p. 79.

²⁸ *Idem.*

²⁹ *Idem.*

³⁰ *Ibidem*, p. 79.



así". Y escribe, a continuación, la versión correcta. Estos datos permiten suponer que probablemente el autor de la imagen y el texto era un indígena de cierta gramática y, quizás, con algún cargo menor en la iglesia local que le permitía referirse a los indios como "plebeyos y gente inferior y común." De hecho, con frecuencia los sistematizadores del sincretismo eran personas situadas entre las dos jerarquías religiosas: ayudantes o catequistas en las parroquias y ministros de rituales indígenas, y de este modo gozaban de un prestigio proveniente de los dos sistemas jerárquicos. El caso no tiene nada de sorprendente, pues incluso en la década de 1970 en los alrededores de Ayaviri (Puno, Perú), Luis Dalle documentó repetidos casos en que los oficiantes de los "pagos" a la Pachamama en

el mes de agosto eran veteranos catequistas de las parroquias,³¹ y en muchos lugares del sur del Perú esta práctica ha llegado al siglo XXI.

Finalmente, De la Serna añade algunos elementos de su propia interpretación: “Esta figura de atrás en cuanto á el hacha y el cordel corresponde a la fiesta de los casados, como veremos en el cap. 10, p. 3”. En este lugar el autor relata la decimosexta fiesta movible del calendario mexicana, dedicada al dios de los matrimonios:

[...] componían el Dios y Diosa de los casamientos que unos decían era Mixcoatl y su marido Chimalmatl, padres de Quetzalcóatl”. “Los moços por casar entran en la solemnidad desta fiesta muy emplumados quanto podían o los ya casados o que estavan para efectuar sus matrimonios, con achas de rajar leña ... como hombres obligados ya por su estado a el trabajo Hazíase por el Achcautlitlenamacani un gran sermón en público por el qual se persuadía los oyentes a los trabajos del campo o a los de la guerra o a los de la mercancia por el bien general de la República.³²

Según esto, es posible que la referencia a esas tareas a las que se introducía formalmente a los casados esté contenida en los campos o porción de tierra en que parece apoyar su garra el águila, en el hacha que empuña el tigre y en el cordero suspendido por la cadena que cuelga de la cruz. Todos estos elementos parecen estar sustentados en la pareja divina (Águila-Tigre) del panteón indígena, y por la cruz y la eucaristía como símbolos mayores del ritual cristiano.

Estas invocaciones y la figura de este ídolo tiene mucho fundamento sobre la fabula de el Sol que después referiré y desta manera mezclan las cosas diuinas y de nuestra sagrada Religión con los abusos y torpezas de sus idolatrías, teniendo por cierto que uno y otro se puede usar y uno y otro es necesario.³³

Todo indica que los procesos sincréticos estaban llegando a todos los ámbitos, y siempre en la perspectiva inclusiva de “lo uno y lo otro”. Otra prueba de que los ministros indígenas no siempre tenían una intención exclusiva de solapar las creencias indígenas con apariencias cristianas lo recoge el propio De la Serna:

³¹ Luis Dalle, “El Despacho”, en *Alpanchis*, núm. 1, 1973. El “pago” es la ofrenda que se ofrece a la Pachamama (Madre Tierra) en el mes de agosto, a fin de impetrar su fecundidad para el ciclo agrícola que comienza.

³² Jacinto de la Serna, *op. cit.*, p. 181.

³³ *Ibidem*, p. 81.

[...] pues ha sucedido que estando ya un enfermo confesado y comulgado y oleado, llega el Tixilt (ministro indígena) y le exorta a palabras de consuelo para mejor lograr su malicia y le dize que ya sabe como los Predicadores le an dicho que Dios, Nuestro Señor es seruido que las almas que salen desta vida purguen sus peccados, saliendo en gracia en el Purgatorio con fuego temporal y si en peccado mortal con fuego eterno, que se componga aquí antes de morir con el fuego y le ofrezca sacrificio para que donde quiera que fuere después de muerto lo tenga propicio, para que no lo atormente tanto como lo atormentara si no uviera offrescidole sacrificio.³⁴

Sincretismo y salud

Repetidas veces afirma De la Serna que la principal causa del sincretismo (además del Demonio, por supuesto) es el hecho de que los indios sienten que la religión indígena tiene respuestas inmediatas para los problemas cotidianos. Por eso no es de extrañar que el campo de la salud y la enfermedad haya sido particularmente fértil para la síntesis sincrética que se manifestó en forma consistente y general en la segunda mitad del siglo XVII en Nueva España. Ciertamente, por su cultura médica, De la Serna fue un testigo y un observador excepcional en este sentido.

Hay dos momentos especialmente importantes en los que aparecen los elementos sincréticos en el ámbito de la medicina que observa nuestro autor:

1. La iniciación en el arte de curar, a modo de iniciación chamánica, frecuentemente tiene que ver con intervenciones de seres y mensajes sobrenaturales provenientes del panteón cristiano.

En otros casos, aunque no se da cuenta del rito iniciático, son ciertos accidentes o defectos de nacimiento los que son tomados y exhibidos como pruebas de los poderes que se poseen.³⁵ Ese mismo dato se ha recogido repetidas veces en el medio andino peruano.

Particularmente elocuente, según el testimonio de De la Serna fue el caso de un famoso curandero de la ciudad de Cuernavaca, capital del marquesado. Se trata de “un indio viejo y venerable... tenido por hombre marauilloso y sancto y que tenía virtud divina

³⁴ *Ibidem*, p. 103.

³⁵ *Ibidem*, p. 240.

del cielo para curar enfermedades”.³⁶ Cuando De la Serna indagó sobre el origen de sus poderes, el indio contestó que había tenido una experiencia en la cual le visitaron tres señoras vestidas de blanco que le dijeron: “tú eres pobre y miserable y curando tendrás en el mundo de comer y beber”, y entonces le enseñaron las palabras con que “aúia de curar y que desde aquel día auía comenzado a curar y auia curado siempre y acertado las curas por muy dfficultosas que fuesen; y con esto le volvieron los de las túnicas blancas a su casa y auiendo vuelto en sí halló que lo llorauan todos los de ella teniéndole ya por muerto”.

Los visitantes en la visión del indígena resultaron ser la Virgen María, la Verónica y otra que no reconoció. Y durante el interrogatorio le respondió a De la Serna que “el officio que ussaba era de curandero y que no lo auía aprendido de gente deste mundo, sino de la otra vida, como siempre lo auía dicho y persuadido a toda aquella comarca; la medicina que ussaba era punsar el vientre con una aguja con las palabras que le auían enseñado los dos de las vestiduras blancas”, las cuales eran pronunciadas separando los siguientes momentos:

1. Ea pues, culebra blanca, culebra amarilla, aduierete que ya te demasías y que dañas el cofre o el sestonsillo.
2. Las cuerdas de carne (que son las tripas) pero ya va allá el Aguila blanca: pero no es mi intención dañarte ni destruirte que solo pretendo impedir el daño que hazes compeliéndote a que te arrincones en un rincón y allí impidiendo tus poderosas manos y pies.
3. Mas en caso de rebeldía y que no me obedezcas llamaré en mi ayuda al espíritu conjurando Huactzin y juntamente llamaré al negro chichimeco que también tiene hambre y sed y arrastra sus tripas que entre tras ti.
4. También llamaré a mi hermana la de la saya de piedras que desaliña piedras y árboles en cuya compañía irá el pardo conjurado que irá haziendo ruido en el lugar de las piedras preciosas y de las arcas;
5. Tambien le acompañará el verde y el pardo espiritado en el nombre de el Padre y de el Hijo y de el Spiritu Sancto.³⁷

Después de haber transcrito el conjuro, De la Serna nos ofrece una explicación minuciosa de los ocho pasos del proceso desde su

³⁶ *Ibidem*, p. 85.

³⁷ *Ibidem*, p. 87.

perspetiva de médico crítico y de ministro que desenmascara idolatrías y embustes,³⁸ concluyendo que “todos estos conjuros son supersticiosos y unas metáforas diabólicas así para disimular sus idolatrías, como para significar con ellas la calidad de las enfermedades”. Casos similares son frecuentes; un indio que curaba con peyote aseguraba “que la Virgen Santísima de los Remedios personalmente le auía mostrado las yerbas de sus curas para que en ello tuviese sus grangerías y se sustentase con lo que los enfermos le pagasen”.³⁹ Otro indio, llamado Juan de la Cruz, nacido en el real de Zacualpa, declaró que él sangraba “como todos los demás españoles” pero, a diferencia de éstos, su arte de curar provenía del cielo, ya que

[...] se le había aparecido el Angel San Gabriel y el Angel San Miguel y que los vio baxar del Cielo y que de allí truxeron una lanzeta y se la entregaron y le dixeron: “Hijo mío Juan de la Cruz, de parte de Dios Nuestro Señor te venimos a enseñar de la manera que as de sangrar para que sirvas a Dios... y manda Dios que de cada sangría de cada braço te den dos reales por tu trabajo”.⁴⁰

Cinco años después, el mismo indio tuvo otra experiencia mística en un trance de enfermedad, en esa ocasión es la Virgen María quien fue a curarle y le entregó como hierbas medicinales las siguientes: quanepilli, tlatlanquaio, xoxotlatzin y quapopotzin; “y le mandó que quando alguno estuviese enfermo le curasse con aquellas yerbas” entregándole un pormenorizado ritual para las curaciones.⁴¹

Pero De la Serna, médico y teólogo ortodoxo y crítico, nos sorprende al entregar una prueba del desconcierto existente en cuanto a la relación entre religión y medicina como campo de tensión entre dos sistemas religiosos en pugna por la hegemonía. Sin poder esconder su intención de competencia con los ministros a los que está persiguiendo, nos ofrece esta confesión de lo que hizo él mismo con una enferma que moría de hemorragia:

Y yo tenía un pedaço de hueso del Sancto y Venerable Gregorio López, que me auía dado una persona de toda satisfacción... y con la mayor devoción que pude fiando poco de mi indignidad y mucho de los meritos del Sancto, en una

³⁸ *Ibidem*, p. 88.

³⁹ *Ibidem*, pp. 98-102.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 103.

⁴¹ *Ibidem*, p. 104.

cucharada de agua le di a beber un pedacito del hueso, exortándola a que se encomendase a aquel Sancto que la sanaría y libraría de aquel mal que padecía; y así como lo bebió sintió alivio en sus ansias y bascas...

Con que conocidamente el Sancto Gregorio López a mi entender hizo dos milagros: uno el dar salud a aquella enferma... y el otro milagro fue que en ocasión de la enfermedad desta india ... que terminó con echar aquella lana con lo que dentro tenía, se comenzó a rugir que era hechizo y que había reñido con una india de aquel pueblo.⁴²

A pesar de este desesperado intento por no perder terreno, el cristianismo no había desarrollado propiamente ritos de curación. La teología que circuló siempre en torno al “sacramento de la unción de los enfermos” tuvo más connotación de “extremaunción” o de preparación a la muerte cercana, que de combate por retener la vida. Se comprende, entonces, que el campo del combate contra la enfermedad fuese espacio propicio para las religiones indígenas y que éstas hiciesen del entorno de las dolencias una instancia de necesario sincretismo.

En parte por su celo de ministro que persigue idolatrías y en parte por su curiosidad de médico que confronta un sistema de curación alternativo, De la Serna nos entrega un amplio repertorio de enfermedades y medicinas que en sus días circulaban en el centro de Nueva España.

Después de años como visitador de varios arzobispos, y habiendo trabajado intensamente en el descubrimiento y extirpación de supersticiones y ritos que él consideraba idolátricos, De la Serna, médico y teólogo, no consiguió entender las razones profundas de la cercanía de medicina y religión entre los indígenas: por su mezcla con la religión llama a la medicina “embustes y charlatanería”; y a la religión, por sus conexiones con la cosmovisión tradicional, la tacha de idolatría y superstición. No entendió que, en la perspectiva de una cosmovisión *participativa* e integradora, no puede existir enfermedad que no reciba un tratamiento “religioso”.

No hay enfermedad, por leve que sea, que no la curen con supersticiones, porque como sus médicos no saben otras curas, si no son sus inuocaciones, fiados en ellas curan de todas enfermedades, aprouechen o no aprouechen los ingredientes; que ellos no miran sino al Demonio, a quien inuocan.⁴³

⁴² *Ibidem*, p. 97.

⁴³ *Ibidem*, p. 296.

Conclusiones

Evidentemente, en el *Manual* de Jacinto de la Serna aparecen muchos elementos de las religiones autóctonas que circulaban y se conservaban clandestinamente, en la primera mitad del siglo XVII, como resistencia de una identidad cultural que no se resignaba a desaparecer. El proceso podemos sintetizarlo en las siguientes conclusiones:

1. En el periodo en que se sitúan los hechos estudiados hay un amplio y profundo proceso de sincretismo que parece desarrollarse por todas partes. De este proceso se salvan pocos elementos del cristianismo propuesto a los indios evangelizados: a) Dios y los seres sobrenaturales cristianos son reinterpretados en relación con entidades del panteón indígena; b) los sacramentos cristianos reciben también nuevas significaciones que les permiten integrarse en la cosmovisión autóctona; c) una infinidad de rituales provenientes de la religión autóctona e inexistentes en el ritual cristiano son reelaborados mediante contenidos cristianos y una perspectiva de *participación integradora*, y d) dentro de esta abundancia ritual popular los campos de la producción agraria, la salud y los ciclos vitales se convierten en espacios particularmente fecundos.
2. Visto en perspectiva histórica, en aquel proceso de sincretismo se manifestó en todos los niveles una intensa creatividad por parte de la nueva identidad emergente, y pese a los intentos por impedirla tanto en el Perú como en Nueva España, fue la que marcó el futuro de la América indígena y mestiza.
3. Este caso también nos permite entender que la dirección que toma el sincretismo no depende solamente de una posición de poder. No sólo son los vencidos quienes producen sincretismo por necesidad de resistir al conquistador y por su voluntad de conservar su identidad amenazada; también lo hacen los vencedores por la necesidad de reconstruir y adecuar su sistema simbólico a la nueva situación histórica, social y cultural. Se puede entender que para muchos campesinos españoles llegados a América, culturalmente hablando y guardada la proporción debida, esta necesidad era similar a la de los indígenas.
4. Por la transformación cultural que produce, el sincretismo llega a ser un hecho político. Formando parte de la religión popular,

el sincretismo se genera, casi siempre, desde abajo y desde el margen, en los nichos sociales más bajos. De esta manera, la tensión dialéctica de los ministros y de las comunidades sincréticas con la cultura oficial es inevitable porque: a) lo que está en juego es el monopolio de los especialistas oficiales o la autonomía popular en la gestión de los bienes simbólicos;⁴⁴ y b) sólo la unidad y la uniformidad administrativas del sistema religioso podían garantizar la función legitimadora a favor del campo político por parte del aparato eclesiástico; por esta razón, las llamadas *idolatrías* amenazaban al orden colonial en su conjunto.

5. En los últimos párrafos de su *Manual*, don Jacinto de la Serna tiene su propia conclusión, muy diferente, por cierto, de las nuestras:

No habrá cosa que más haga volver los tiempos a felicidad que el no dexar rastro de idolatría ni memoria de ella; y sobre las diligencias que siempre se án hecho en destruir idolos, buscar los que ubiere y borrar de todo punto memorias tan perniciosas; que con eso, entonces habrá felicidad de virtudes en esta Iglesia mexicana, quando no aiga idolatrías, y en castigando los Maestros y dogmatistas que las enseñan entonces se pueden todos prometer felices sucesos....⁴⁵

Esta fue la última visión de alguien que no se percató nunca de hasta qué punto era nuevo e irreversible lo que crecía ante sus ojos. Tampoco pudo entender que la nueva identidad emergente podía andar otros caminos en los que quizá se encontrase con la felicidad, siempre esquiva.

⁴⁴ Pierre Bourdieu, "Genèse et structure du camp religieux", en *Revue Française de Sociologie*, 1971, p. 312.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 367.

Bibliografía

- Arriaga, P. J., *Extirpación de la idolatría en el Perú*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1968.
- Bourdieu, Pierre, "Genèse et structure du camp religieux", en *Revue Française de Sociologie*, París, XII, 1971.
- De Balsalobre, G. "Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca", en Francisco del Paso y Troncoso, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953.
- Bernand, C. y Gruzinski, D., *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, FCE, 1992.
- Carmagnani, Marcelo, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, FCE, 1988.
- De Acosta, José, *De procuranda indorum salute*, en Francisco Mateos (ed.), *Obras del P. José de Acosta*, Madrid, Atlas (Biblioteca de Autores Españoles 73), 1954, [1588].
- De la Serna, Jacinto, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, en Francisco del Paso y Troncoso, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953 [1630].
- Drogers, A., *The problem of definition, the definition of problem*, en Jerald Gort et al., *Dialogue and syncretism. An interdisciplinary approach*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1989.
- Duviols, Pierre, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'estirpation de l'Idolatrie entre 1532 et 1660*, Lima, IFEA, 1972.
- Fuentes, Carlos, *El espejo enterrado*, México, FCE, 1992.
- , *Nacionalismo e integración*, en *Este País*, núm. 1, México, 1991.
- Gort, J. et al. (eds.), *Dialogue and syncretism. An interdisciplinary approach*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1989.
- Gruzinski, S., *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1991.
- Levy-Bruhl, L., *El alma primitiva*, Barcelona, Península, 1974.
- León-Portilla, Miguel, *El reverso de la conquista*, México, Joaquín Mortiz, 1980.
- Matet, J. y R. Pannet, "Vialart de Herse, évêque de Châlons-sur-Marne (1640-1680). Le sens et les limites d'une réformation", en Plongerón-Pannet, *Le christianisme populaire*, París, Le Centurion, 1976.

- Marzal, M., *El sincretismo iberoamericano: Un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía)*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1985.
- Paso y Troncoso, Francisco del, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953.
- Ponce, P., "Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad", en *Teogonía e historia de los mexicanos*, México, Porrúa, 1973.
- Todorov, T., *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, 1999.

Tras la heteroidentificación. El “movimiento negro” costachiquense y la selección de marbetes étnicos

J. ARTURO MOTTA SÁNCHEZ*

En la zona de la Costa Chica comprendida entre los municipios de Cuajinicuilapa y Pinotepa Nacional —sin que sea asunto ni demanda de un movimiento de grandes masas locales, sino de específicos intereses de varios de sus letrados, provocados a su vez por la incidencia de muchos otros factores, endo y exógenos, nacionales e internacionales— existe la necesidad de solicitar su reconocimiento social como entidad singular, o etnia, que vaya más allá, digo yo, de la que les ha otorgado ancestralmente su ámbito regional. Clara demanda patentizada, al menos hasta el año 2000, a lo largo de los anuales “encuentros de pueblos negros” celebrados a partir de 1997.

Si bien sus cultores sustentan mucho de su esgrimida especificidad en el fenotipo afroide de sus habitantes —es decir, lo tienen por criterio necesario—, alcanzan que no es suficiente, y desconozco si tal insuficiencia se deba o no a la conciencia de qué tan fronterero puedan estar del racismo. De modo que para redondear o fortalecer su pretensión acuden, entre otros mecanismos, al pasado, a fin de que a modo de genético legado lo esgrimido y su propósito se muestren inamovibles. Lo perimido se autojustifica ontológicamente pues ha estado, está y estará ahí de siglos, expediente éste al que invariablemente recurre todo proyecto político que desea alcanzar convincen-

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

te legitimidad. Para el efecto no importa que a este “pasado” se le reinvente o construya *ad hoc* al propósito político actual, pues de él se beberá su sustancia heroica de modo que enaltezca la dimensión de la tarea política presente.

A mi parecer, en esta descripción encaja hoy, por la sencilla razón de que la documentaria no avala históricamente la heroica pretensión, el uso del marbete del cimarronaje y su asociación con una definición de la singularidad étnica construida entre miembros de ese aludido universo de letrados costachiquenses.

Pero si aún se persiste en sustentar un heroico pasado como parte de la plataforma política de ese movimiento por el reconocimiento de la demanda étnica, tal sustento es ofrecido por el ancestral ejercicio de la vaquería en la zona sin nada violentar. Por eso, las presentes líneas tratarán de mostrar:

- 1) Que los negros y mulatos novohispanos en el ejercicio de vaqueros contribuyeron en gran medida a la formación de un icono de la cultura mexicana, la charrería. Símbolo auto y hetero-identificacional vigente para connacionales y extraños, e incluso en algunos momentos su epítome, al menos hasta la década séptima del siglo xx. En fuerte enlace con ello se los muestra también como preclaros antecesores del toreo a pie.
- 2) Que la región del litoral Pacífico —antaño comprendida por los ranchos, parajes y estancias ganaderas de las haciendas del Mariscal de Castilla¹ entre los que se cuenta el hoy costeño municipio guerrerense de Cuajinicuilapa— fue importante fuente de vaqueros mulatos novohispanos, es decir, de afrosucesores vaqueros. Por ejercer esta actividad ahí, fueron directos forjadores de cultura vaquera regional, sin que esto quiera decir el fenómeno haya sido privativo de esa zona, sino propio de toda aquella donde pacieron los grandes rebaños vacunos: al norte de la república, ya en ambas sus costas, como también hacia su centro y sur. Fue fenómeno de gran alcance territorial y por ello, más otros elementos, tuvo posteriormente la posibilidad de usarse como nacional símbolo identificacional de parecida extensión.
- 3) Que, por lo anterior, resulta incierto atribuir la fundación del pueblo de Cuajinicuilapa a la actividad de negros cimarrones —es

¹ Arturo Motta Sánchez, *Fuentes de primera y segunda mano relativas al Mariscalato de Castilla en la Nueva España, 1536-1865 (índice no exhaustivo)*, 2003.

decir, con génesis similar a la de San Lorenzo de los Negros en 1608;² o la de Nuestra Señora de Guadalupe de los Negros de Amapa³ en 1769—, como lo supone la postura de varios letrados profesionales contemporáneos⁴ y también de algunos intelectuales orgánicos (magisterio y clero) de la zona. Equívoco no sólo explicable porque sea producto de malinterpretada lectura del texto de Aguirre Beltrán,⁵ sino porque en el caso de los intelectuales orgánicos locales resulta lectura idónea para nutrir el imaginario político local de un heroico pasado a fin de sustanciar una, beligerante o no, conciencia de autoestima. Pero la documentación consultada no lo avala, pues en ella hay fuertes indicios, directos e indirectos, para tener a la actividad ganadera, y la consiguiente cultura que de ella emana, como aquella originaria causa fundacional buscada. Suceso que Aguirre Beltrán fue quien primero señaló al decir claro y bien: “El número de negros capataces, criados de encomenderos, trapicheros, pescadores y arrieros, si bien digno de tomarse en cuenta *no explica*, por sí solo, la existencia de la abundante población negra de Cuijla y otros lugares de la Costa Chica... los efectivos pobladores [fueron] también negros esclavos, pero de las estancias fundadas pasada la mitad del siglo XVI por ganaderos españoles”.⁶

- 4) Recoge el exhorto enmendativo de Aguirre Beltrán en su “esbozo etnográfico” y señala que la evidencia documental, así del periodo colonial como del independiente para la zona,⁷ no se ajusta bien con el atribuido *ethos de violencia* que él captó en su trabajo de campo y luego pintó como distintivo *marbete* hetero y autoidentificacional de la población negra costeña de la déca-

² Gonzalo Aguirre Beltrán, “Nyanga y la controversia en torno a su reducción a pueblo”, en *Jornadas de homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, 1988, pp.129-135.

³ José Antonio Machuca y J. Arturo Motta. “La danza de los Diablos celebrada en las festividades de muertos entre afromexicanos del poblado de Collantes, Oaxaca”, en *Boletín oficial del INAH*, núm. 40, 1993.

⁴ Entre otros: Scharrer, B. “El trabajo en la industria azucarera”, en H. Crespo (coord.) *Historia del azúcar en México*, 1990, t. II, p.657; Miguel Ángel Gutiérrez Ávila, “Migración africana y cultura en la Costa Chica de Guerrero”, en *México Indígena*, núm. 13, noviembre-diciembre, 1986; Claudia Suárez Blanch, “La reconstrucción de la identidad de los grupos negros de México: un recorrido histórico”, en *Dimensión Antropológica*, vol. 16, mayo-agosto 1999. Gabriel Moedano, “El corrido entre la población afromestiza de la costa chica de Guerrero y Oaxaca”, en *Jornadas de homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, 1988, pp. 119-128.

⁵ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro*, 1985, pp. 12, 59-60.

⁶ *Ibidem*, p. 57. Las cursivas son nuestras.

⁷ *Idem*.

da de 1950; al reconocer en tal *ethos* atavismo del legado y práctica cultural del cimarronaje colonial.

- 5) Que de dicho fenómeno social este texto controvierte la noción de su pesada vigencia para la zona de Cuajinicuilapa en la época virreinal, no sólo por lo antes enunciado, sino también porque puntualiza que cimarrón no fue un término colonial denotativo —es decir, con sentido único, exclusivo— sino connotativo, pues tuvo también el de rústico melanodermo (negro o mulato y sus diversas hibridaciones); es decir, el no versado en menesteres urbanos.
- 6) Que la vaquería y su aneja cultura para dicha zona costeña habrían sido el *ethos* hegemónico hetero y autoidentificadorio, no la incondicional violencia, al menos hacia fines del siglo XIX.⁸ Y para ratificarlo señala que su relevancia social aún se puede obtener por medio del análisis coreológico (coreografía, cinética, sentido, elementos constitutivos, posturas, pasos, dotación organológica) de un par de sus danzas: la de Diablos⁹ y la de Vaqueros; también podría ser incluida la de los Bailantes, más por ser su indumentaria muy onerosa ya es asaz infrecuente se ejecute y por tanto observe desde el punto de vista etnográfico.
- 7) Las interrogantes historiográficas lanzadas a la documentaria surgen casi siempre como expresión de temáticas o interrogantes del presente, y el texto ofrecido aquí no es la excepción. Su resultado son averiguaciones historiográficas sobre la génesis y sustento de históricas categorías identificacionales, auto y heterónomas, prevalentes entre ciertos grupos humanos de la región costeña en lapso determinado y en asunto singular: el ejercicio de la vaquería. Resultado inscrito, a su vez, en interlocución con el abanico de preguntas y dilemas suscitados por el planteamiento de algunos autores que buscan redefinir las antiguas y hege-

⁸ Acaso el origen de tal tono o *ethos* auto y heteroidentificacional violento se deba buscar en los sucesos de la Revolución de 1910 y la liza entre facciones zapatistas, procurando hacer efectivo el lema “la tierra es de quien la trabaja” contra las carrancistas negándose los vía armada. Cúmulo de sucesos estos a los que después, seguramente en el imaginario local y regional, habrían de añadirse las postreras luchas propias de la Revolución institucionalizada entre agraristas o cardenistas y, otra vez, los terratenientes o latifundistas. Algo del sentido de esta hipótesis se fortalece con el apuntamiento cronológico que Gabriel N. Moedano (*op. cit.*) hace de la aparición de la forma musical el corrido y de su temática, fundamentalmente en su faceta violenta en la Costa Chica. Uno y otra los sitúa emanando del periodo de la Revolución de 1910.

⁹ J. Antonio Machuca y J. Arturo Motta S., *op. cit.*

mónicas categorías de auto y heteroidentificación locales o regionales, ya sea negándolas o reinventándolas. Por lo demás, se trata de categorías étnicas de las que en su momento dieron cuenta Basauri¹⁰ o J. Pavía y Aguirre Beltrán, con su *ethos de violencia*.

Ese esfuerzo contemporáneo local (marginal o no, el tiempo dirá) de entrar a la liza por las representaciones sociales (auto y heteroidentificaciones) mucho se nutre de aquél diagnóstico sobre el *ethos* violento. Bien para reivindicarlo bajo la arista del universo simbólico que invoca el uso heroico pero parcial del término cimarrón. O bien para rechazarlo en tanto indigno o inadecuado valor ponderativo de la gente contemporánea; de tal modo que hoy sea casi de mal gusto ser tachado de violento. Connotación, sin embargo, del todo inepta para quien pertenezca o haya pertenecido por ejemplo, a una sociedad de cazadores, como en su momento lo fue la actividad ganadera cuijleña, en particular en el aspecto del rodeo y las operaciones cinegéticas que ello supuso.

De esos elementos, y varios otros que tocan el ámbito de las relaciones interétnicas, se nutre el diagnóstico local sobre el grado de autoestima de la población negra costeña, y sobre el que se ha buscado erigir una reciente plataforma de acción política que sin duda, ésta arrostra la mira de predisponer o producir un ambiente favorable para legitimar demandas específicas que convoquen a alterar las condiciones de vida locales, a fin de pretendidamente ponerlas más a tono o, potencialmente, equipararlas con lo que el desigual desarrollo socioeconómico nacional vende como óptimo modo de vida. En síntesis, tornarse aptos consumidores, materiales y simbólicos, de los diversos bienes exhibidos en la esfera de la circulación, así nacional como internacional.

Y ese “óptimo modo de vida” sólo entrará como posible en el horizonte de expectativas autóctonas si saben que son, así como los que no son ellos también deben saberlo, un igual, así sea potencial, en el nacional universo de consumidores de bienes y servicios provistos por el Estado y la iniciativa privada.

De ahí el requerimiento de promover una autoestima social local que hasta hace no mucho —es decir, hasta antes de la entrada

¹⁰ Carlos Basauri, “La población negra”, en *La población indígena de México: etnografía*, 1940.

masiva de medios de comunicación— carecía de sentido promover como parte del sensato horizonte de expectativas de elementos de la población local.

En otras palabras, la diferencial preocupación por la promoción de la autoestima nace como endógeno resultado de específicos cambios en los niveles de información, posibilidades de consumo y tránsito endógenos, y de su contraste/evaluación de los exógenos. Demanda constante y patente observada por mí durante los cuatro primeros encuentros de “Pueblos negros”, celebrados en distintos momentos a partir de 1997 en el geográfico corredor entre Cuajinicuilapa, Guerrero, y Pinotepa Nacional, Oaxaca.

En este sentido, el espíritu de este texto aporta elementos a los intereses locales de reconstrucción de su autoidentificación y promoción de la heteroidentificación, en particular para la conciencia de la autoestima; además señala que para sustanciarla nada hay que inventar como el cimarronaje o el África abstracta. Por ello reivindica la cultura ganadera en el mismo tono general que Mintz y Price¹¹ explican lo que Roger Bastide¹² denominó cultura negra.

Es decir, la creación de autóctona cultura afroamericana —en sentido amplio, abarcante, de la América continental e insular, no la reduccionista e imperial de los autorreputados afroamericanos— a partir “del monopolio del poder por los amos, pero *separadas* de las instituciones de los amos”.

Por ello se enfatiza la repercusión de esa autoctonía en el simbolismo autoidentificador y heteroidentificador, mediante el cual Estado y medios audiovisuales construyeron un imaginario “nacional” que sin el legado de aquella cultura afronovohispana del vaquero carecería de un cariz de osadía que a su vez Samuel Ramos¹³ tuvo en poco, en tanto era claro signo delator de la certeza de aquél proverbio popular: “dime de qué presumes y te diré de qué careces”.

Por lo aducido, también se discrepa de las actitudes político mesiánicas observadas entre los autorreputados “afroamerican’s”,¹⁴ así como en algunos adherentes mexicanos, y sus intervenciones en los antedichos encuentros de “Pueblos negros”, cuando a los autóct-

¹¹ S. Mintz y Richard Price, *The birth of african-american culture: an anthropological perspective*, 1992, p. 39.

¹² Roger Bastide, *Las américas negras*, 1969.

¹³ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 1951.

¹⁴ Vinson Ben y Bobby Vaughn, *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*, 2004.

tonos pobladores les reclaman, consciente o inconscientemente, su inconciencia e infidelidad hacia un África convenientemente abstracta.

Tal actitud de hecho pretende cancelar alrededor de 450 años de historia cultural, construida por ancestros negros, mulatos y pardos en la región. Es decir, en similar proceder que los antiguos esclavistas pretenden borrar la relativa autodeterminación de su universo real y simbólico, al negarles la valía de su propia autohistoria *in situ*, que es precisamente la esencia onto y axiológica de su estar-ahí como grupo humano distintivo en un abanico étnico formado por indios, mestizos y contados “blancos”.

Ignoro los nombres de esos “militantes frasteros”¹⁵ de fenotipo melanodermo, más no su conducta de cruzados “afroamerican’s” en pos de inculcar en la conciencia de los negros costeños su pertenencia a una África idealizada y a la “diáspora” de su vocabulario religioso. Así, en tres de los primeros encuentros de “Pueblos Negros” les vi arengando para que aquellos vistieran con bubús, danzaran al estilo africano y tocasen tambores, entre otras actitudes que se reducen, en último término, a enseñarles lo que de “africanos” han perdido.

Señalo un despropósito que indica mucho de su mesianismo. Una funcionaria del African & African American Studies Center de la Universidad de Texas, afrosucesora ella misma, dijo a los asistentes al encuentro celebrado en Estancia Grande, Oaxaca, que le dieran sus apellidos, pues ella, desde Estados Unidos les señalaría su origen africano. Proposición concedible y concebible en tanto se haga abstracción de su anacrónica equiparación de las condiciones de la trata de esclavos en Estados Unidos (que culmina hasta corridas dos décadas y pico del siglo XIX y lo que ello significa en preservación y calidad documentaria), con las diversas de la Nueva España y su voluminosa cuantía, que no fue más allá de la última década del siglo XVII. Es decir, dos siglos nada desdeñables de diferencia entre uno y otro proceso. Sin embargo, para aceptar la viabilidad de dicha proposición también sería necesario desconocer del todo la usual práctica africana subsahariana de modificación y variabilidad de nombres identificatorios, en tanto signos de estadios diver-

¹⁵ Término local para decir forastero(s).

¹⁶ Citado por Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México: estudio etnohistórico*, 1984, p. 183.

esos que los ritos de paso marcan entre los integrantes del grupo étnico que se trate. Y también exige desconocer cómo se estampaba en las novohispanas cartas de compraventa el nombre de un negro bozal.

Preciso es reconocer que en ese menester tampoco están solitarios, pues entre los autorreputados afro sucesores hay varios mexicanos “frasteros” que tienen como mira la de encontrarles lo africano a los morenos de la Costa Chica.

Por último, juzgo necesario remarcar que las precisiones apuntadas aquí en nada menguan, y sí reconocen y fortalecen, el acertado marco general al que Aguirre Beltrán adscribió la fundación y desarrollo de Cuajinicuilapam, a saber, el empleo de población melanoderma sucesora de africanos en la actividad ganadera.

Negros novohispanos y vaquería. Una cultura

El virrey Martín Enríquez (1567-1580) decía en carta al rey que la diferencia relevante entre mestizos (híbridos de español e india) y mulatos (negros con india, fundamentalmente; en ocasiones, de negra con español) era la de que estos últimos se aplican muy poco a los oficios, “sino a guardar ganados y otros oficios donde anden con libertad”.¹⁶

Ante la Inquisición novohispana, el año de 1615 se testifica contra el negro Juan Conguillo,¹⁷ por blasfemo. Era conocido por ser buen torero.¹⁸ En septiembre de 1652 “celebró el virrey cumplimiento de sus años con toros lidiados en el parque... y el día referido hicieron los mulatos y negros de esta ciudad una máscara a caballo con singulares galas”.

Diez años después, noviembre de 1662, “los días martes 7, miércoles, jueves y viernes se corrieron toros en la plaza real, con título de fiestas reales por [nacer] el príncipe; concurrió todo el reino,... y corrió carrera un negro criado del virrey en la real plaza”.

Y el año de 1697 el viajero italiano Gemelli Careri¹⁹ admirábase de la destreza ecuestre exhibida por los negros del puerto de Aca-

¹⁷ Seguramente, natural de la zona de África central correspondiente a la actual República Democrática del Congo.

¹⁸ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Inquisición, vol. 308, exp. 16.

¹⁹ Gemelli Careri, Giovanni Francesco, *Viaje a la Nueva España*, 2002.

pulco, pues “siendo el último de carnaval, el domingo 17, los negros, mulatos y mestizos, después de comer, corrieron *Parejas* con más de cien caballos. Y tan bien, que me pareció superaban en mucho a los Grandes²⁰ que había yo visto correr en Madrid, aunque éstos [los Grandes], suelen ejercitarse en el juego un mes antes. [Y continúa Careri] No es una fábula que aquellos negros corrieran una milla italiana, sujetándose algunos por la mano y otros abrazados, sin separarse nunca o descomponerse en todo aquel espacio. Recogían otros, al correr, el sombrero del suelo.”

El miércoles 17 de noviembre, pero de 1700, “por la tarde entró una mulata a caballo, sentada como un hombre, a la plaza a torear, y antes de entrar recogió algún dinero que le dieron, y no hizo cosa de provecho; hubo un toro encohetado”. A despecho de este juicio desaprobatorio del cronista y licenciado Robles, la mulata se adelantaba con su faena novohispana en casi 80 años a la madrileña Nicolasa Escamilla, de sobrenombre *La Pajuelera*, pues vendía antorchas o pajuelas de azufre, e inmortalizada por Goya en un aguafuerte.²¹

Hubo toros a las once de la mañana del 24 de noviembre de 1700, y un toro mató a un negro. En Amozoque, en diciembre de 1702 fue visto el negro Damián, de la hacienda de los Cortijos de la Mariscalá, jugando toros, no obstándole convalecer de un balazo de trabuco.

De estas noticias dejadas por los cronistas Guijo y Robles en sus respectivos *Diarios*,²² así como en testimonios encontrados en el ramo de Inquisición y otros repositorios, se aprecia bien cómo los negros novohispanos, incluidas sus mezclas, tuvieron una patente afición y relación con el ganado vacuno y, en términos de la época, con el yegüerizo. Fenómeno que corría de la mano con el de los negros capeadores en las lidias de a caballo en los cosos del virreinato del Perú. Negros que, gracias a sus suertes y destrezas, posteriormente cobrarían protagonismo al ser toreros de a pie, en demérito de los de a caballo, como hoy se ve.²³ Es decir, los negros serían indirectos creadores del toreo de pie.

²⁰ Grado o título en la corte española, merced al cual quienes lo detentaban tenían la facultad de no descubrirse la cabeza ante el rey.

²¹ José María Cossío, *Los toros*, 1995, p. 424.

²² Guijo, Gregorio M. *Diario 1648-1664*, 1953; Robles, Antonio de, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, 1946; José Arturo Motta Sánchez, *op. cit.*, ficha 178.

²³ Iwasaki Cauti, Fernando, “Toros y sociedad en Lima colonial”, en *Anuario de estudios americanos*, vol. XLIX, 1992.

Y no podía ser de otro modo. La ganadería fue el segundo renglón de importancia en la economía colonial después de la minería, por lo que muchos de los libres y esclavos negros y/o mulatos, en algunos casos tal vez aprovechando su cultura ganadera africana si eran bozales, o en su caso la hispana, si es que de allí eran criollos, laboraron en las estancias de ganado mayor y menor del territorio novohispano de sus amos y contratantes no mucho tiempo después de haber concluido la Conquista.

Y aunque hubo algunos indígenas que también lo hicieron y cabalgaban, como los autorizados por el virrey para las estancias ganaderas de Juan Mellado,²⁴ en general fueron escasos, pues se les había prohibido la monta equina a fin de precaver los medios que propiciaran alguna sublevación. En cambio sí se les permitió, y a veces fomentó, la cría de ganado menor: lanar y caprino, que de caballo no requería. Obvio entonces fue el papel del caballo: símbolo a la vez que manifiesta contundencia del poder y, por analogía, la de su montura ya fuera hijodalgo o un infamado negro o mulato.

Tal división laboral se mantenía incluso en 1821, pues el intendente Murguía y Galardí,²⁵ ignorando consciente o inconscientemente esta razón histórica recién apuntada, y para acentuar el antedicho fuerte contraste, sugirió que provendría éste de una tara innata, pues “los indios no son a propósito ahora y mucho menos lo serían antes [de la Independencia] para el ejercicio de la baquería”.

En cambio, los negros de la populosa hacienda de Los Cortijos, de cuya evidencia arrancaba Murguía tal juicio y que en 1792, según la matrícula del partido de Xicayan, contaba con 208 tributarios de esa calidad por toda población,²⁶ señaló que era grande “el afecto decidido que profesan a los caballos de que usan todo el día, hasta el grado de no andar por su pie ni aun el más pequeño espacio que le exijan sus diligencias” en las grandes haciendas de “ganados mayores así bacuno como llegüeriso” del Mariscal de Castilla.

Poco menos de cien años después de tal apreciación, una visión similar expresa Isaac Manuel Cruz a Manuel Martínez Gracida²⁷

²⁴ AGN, Ordenanzas, año 1601, vol. 2, exp. 97, f. 116.

²⁵ José María Murguía y Galardí, Intendente en la clase de los cesantes, “Estadística del estado de Oaxaca”, manuscrito, año de 1826.

²⁶ Elaborado por Diego Espeso Nuñez, contador real. Archivo General del Estado de Oaxaca (AGEOAX), fondo Tesorería Principal, secc. Caja Real, serie Tributos, año 1792.

²⁷ Microfilm clasificación 7.2.38 (38), fondo Manuel Martínez Gracida de la Subdirección de Documentación, Biblioteca del Museo Nacional de Antropología del INAH.

acerca de los negros de Pinotepa Nacional: “Como nada les gusta andar a pie, raro es aquel negro que no tiene sus buenos caballos que, como es sabido es una raza muy buena la que tiene mucha demanda a subidos precios pues de todas partes de la república acuden a comprarlos en grandes cantidades para negociarlos en las plazas de otras repúblicas y Estados”. Tan ingente era esa fama de la producción agropecuaria, que todavía en los últimos años del siglo XIX se trasladaban desde la ciudad de Xalapa, Veracruz, a la Costa Chica a fin de proveerse de caballos, según notició mi abuela, oriunda de aquella latitud.

De igual forma, Lucas Alamán²⁸ reconoció como distintivo de estas castas melanodermas coloniales su habilidad ecuestre y el ejercicio del poder equino, en tanto devinieron milicianos rurales.

Dejos de esta antigua asociación negros/ganado aún se pueden atisbar en localidades rurales de la antigua costa de la mar del Sur. Si bien hoy divididas por las fronteras políticas de los estados de Guerrero y Oaxaca, antaño se comprendían, comprendieron y conceptuaron como entidades propiedad de una sola cabeza: la del estanciero, luego devenido terrateniente. Y en la costa hubo varios de ellos, pero el de mayor preeminencia y permanencia cronológica, pues corre desde fines de la primera mitad del siglo XVI a los primeros tres lustros de la segunda mitad del siglo XIX, fue la del titulado mayorazgo del Mariscalato de Castilla.

De modo que para su comprensión intelectual como unidad territorial no obstó el que sus terrenos espacialmente estuvieran un tanto discontinuos o separados por la intrusión y mediación de las propiedades de otros estancieros. Esta dinámica obedeció a las sucesivas o discontinuas, cuanto simultáneas o pospuestas adquisiciones territoriales, legítimas o ilegítimas, que a lo largo del tiempo hicieron sus usufructuarios sobre los bienes terrenales aledaños a la producción agrícola aborígen.

Invocar la toponimia de los hoy municipios costeños de Santa María Cortijos, La Estancia, San José Estancia Grande, o de las agencias de la Estanzuela o Mancuernas, desnuda ese aludido binomio, pues ellos derivan de la labor vaqueril. Lo mismo el polisémico término de cuadrilla, que a la par de topónimo, también indicaba la densidad y gregariedad del costeño, siendo por lo demás ese su

²⁸ Hablando de la casta de sucesores de africanos Lucas Alamán, *Historia de México*, 1990. t. I, p. 25, apunta: “los hombres que a ella pertenecían endurecidos por el trabajo de las minas, ejercitados en el manejo del caballo, eran los que proveían de soldados al ejército...”

empleo del todo afín al uso que de él se hacía para nombrar a los mozos que ya en el siglo XVIII auxiliaban a los toreros de a pie, subordinados desde entonces al estelar varilarguero o picador, como seguramente lo fue la antedicha mulata que toreó a caballo “montada como hombre”.

Cierto que, en una forma más general, “cuadrilla” vino a sustituir el término golpe, propio del XVI y usado para nombrar a un conjunto de personas que laboraban en el agro o formaban piquetes de soldados.

Mancuernas, actual topónimo costeño, o mancornar no sólo antaño designó un espacio geográfico donde los toros se sujetaban con cuerdas por sus cornamentas y en parejas, es decir, se les mancornaba; también se nombra el procedimiento con que antaño castigaban los padres a sus infantes en Santa María Cortijos, al vincularlos por sus cuellos con una cuerda corta para dificultarles, como se hacía al ganado, la movilidad.

En el municipio de San José Estancia Grande, Oaxaca, antaño uno de los varios ranchos de la hacienda de Los Cortijos, todavía en 1996 salían encabalgadas las negras costeñas a jugar carreras para la fiesta del señor Santiago, el 25 de julio.

El día de Todos Santos, junto con otras danzas como la de los Diablos, se interpreta la danza de los vaqueros, también llamada del toro de petate, en la cual se convoca, como delatan sus parlamentos, coreografía y cinética, a los cuidadores de ganado de diversas rancherías a proceder a la captura y herraje de un toro cimarrón; es decir, el normado objetivo de todo rodeo a fin de marcar y separar los ganados, o para su desjarrete.

Los reglamentos relativos a la crianza de ganado mayor, llamados ordenanzas de Mesta, tipificaban bien que las estancias de ganado, o lugares de estar del ganado, se trabajaran principalmente con negros,²⁹ ya fueran africanos, esclavos o libres, o bien, americanos sucesores de éstos: llamados zambos o mulatos. Incluso, sábese

²⁹ AGN, Ordenanzas, año 1572, vol. 2, exp. 252. Claro que las ordenanzas se erigieron sobre prácticas antiguas, como se ve en la merced otorgada el 23 de abril de 1551 por “El virrey Velasco en nombre de S.M... a Diego de Guinea, vecino de la ciudad de Guajaca, de un sitio de estancia para ganado mayor en término del pueblo de Guatulco que se dice Ascatlán,... que en ella podía tener sin daño y perjuicio de los naturales cuatrocientos novillos y docientos potros con que tuviese para la guarda de ellos cuatro negros de a caballo, y que tres días en la semana recojan el ganado en los corrales y en tiempo de las sementeras”. AGN, Libro de asientos, fols.108v, y 109r. en Silvio Zavala, *Libros de asientos de Gobernación de la Nueva España (periodo del virrey don Luis de Velasco, 1550-1552)*, 1982.

de algunos negros procedentes de la Península Ibérica, ya portugueses ya hispanos, desempeñando esa actividad, aun cuando se ignora si fueron esclavos o libres. Lo que sí, el uso del caballo estaba plenamente autorizado para que efectuaran esas vaqueriles labores.

Por eso es de comprender la destreza de estos jinetes, negros o mulatos, como señalaran Careri y Alamán. Y así lo exhibían ellos en días festivos como el de san Juan, con el que daba inicio la recolección o rodeo del ganado, acorde con lo señalado por ordenanza del conde la Coruña³⁰ en septiembre de 1582, “a fin de que ninguna persona haga rodeo de ganado hasta el 25 de junio de cada año”, e igualmente a su conclusión o encierro en los diversos cortijos de la zona, efectuado cercano al día de Muertos en el mes de noviembre.

Suceso asaz evidenciado cuando se sabe en la Puebla de los Ángeles la alarma que causa el “que [aún] no ha[ya] llegado Juan Bentura, negro esclavo y maiordomo [de los Cortijos] con [precisamente] la quenta de el Rodeo”³¹ ya en día tan postrero como lo era el 17 del mes de noviembre del año 1702.

Este era el ciclo pues, del rodeo del ganado, de junio a inicios de noviembre, culminando justo en torno a la católica festividad de Todos Santos. A ello debe añadirse que la ordenanza de Mesta dada en 1574 por el virrey Martín Enríquez³² normaba que

[...] a qualquier criador de ganado que quisiere hazer rodeo [llame] para ello hasta quatro o seis dueños de las estancias comarcanas y a sus estancieros y que todos juntos bayan a azer el tal rodeo, y a sacar el ganado que cada uno tuviere de su hierro y a [h]er[r]ar el orejano del multiplico del dicho su ganado, y el que de otra manera herrare y hisiere rodeo yncurra en pena de diez pesos de oro comun por cada caveça de ganado que her[r]are, aplicados segun hordenanças de Mesta.

Tal disposición era reiterada casi cien años después;³³ “sobre que ningun dueño de ganado haga rodeos sin citar a los vecinos”. Entonces no es difícil observar que mucho del espíritu general de la costeña danza de los vaqueros, más la data de su celebración, evoque tal histórico suceso de la, valga el oxímoron, cotidianidad extraordinaria del vaqueador negro y su rodeo costeño.

³⁰ AGN, Ordenanzas, ganados, año 1582, vol. 1, exp. 76, f. 75v.

³¹ J. Arturo, Motta Sánchez, *op. cit.*, ficha 176.

³² AGN, Ordenanzas, año 1574, vol.1, f. 24v. yten 67.

³³ AGN, Ordenanzas, año 1676, vol.6, exp. 26. Virrey Enriquez de Rivera.

En ese mismo sentido es que también resulta factible encuadrar el espíritu general de la casi totalidad coreológica de la danza de los Diablos, pues sin desconocer que algunos de sus elementos característicos puedan ser originarios del golfo de Guinea, en África, no obstante resultan plenamente constitutivos de este mulato novohispano discurso escenográfico del hacer vaquería.

Porque precisamente en sus africanos portadores pasados, que acaso no vayan más atrás de 1655 si de la zona guineana hablamos, en su bagaje intelectual cobró pertinencia incorporar aspectos o totalidades de sus rituales de cinegética y exequias realengas, al ciclo anual del rodeo novohispano.³⁴ O al revés, en esas danzas que en aquél entonces habrían sido totalmente de cuño subsahariano, el entramado de su inserción forzada en la historia americana, o más precisamente, novohispana, les hizo incorporar a ese bagaje sus vicisitudes como seres atados al ejercicio de la vaquería. De modo tal que ahora uno y otro son aspectos indisolubles de sus danzas; son cultura negra mexicana, en el sentido otorgado por Roger Bastide.³⁵

Y si bien en ambas manifestaciones dancísticas, la de Vaqueros y la de Diablos, hay muchos detalles que, en apariencia y desde un punto de vista estrictamente coreológico —ya sea relativo a su dotación organológica, indumentaria, y coreografía, sin atender a la marca del suceso histórico no sólo cronológico, sino también del sustrato de la memoria cultural—, parecen susceptibles de interpretarse como algo incómodamente desajustado a lo recién expuesto. Pero vistas con el catalejos de la perspectiva histórica mostrarán su coherente y consistente pertinencia al patentizar estar vinculadas, aun sea indirecta y barrocamente, a la actividad vaqueril, aunque sólo fuera por considerar la exclusiva extensión o universo de la cinegética en que antaño, simbólica y realmente, se tornaba, comprendía, asumía y pensaba el ejercicio del rodeo.

Mas no sólo a esto pueden aludir estas aparentes incoherencias coreográficas, sino que atañen por igual a la división del trabajo vaqueril, a las estructuras de poder de la hacienda y su relación con las de ámbitos más generales, locales o regionales, y la ostensible forma de hacerlas efectivas, por ejemplo con el coreográfico pero real fuele enarbolado por el Pancho o Terrón para castigar alguna

³⁴ Antonio Machuca Ramírez y J. A. Motta Sánchez, *op. cit.*

³⁵ Roger Bastide, *op. cit.*

falta del subordinado; o mediante los diversos mojicones propinados a algunos de los participantes. O, de manera similar, abrevando de porciones propias de la disciplina y exigencias de las milicias de pardos, o de las formas simbólicas de obediencia y subordinación propias de la estamentaria hispana, que pasaba por las más sutiles gradaciones reverenciales para con el poder realengo: desde los Grandes hasta el vasallo, el siervo y el esclavo, y reproducidas algunas de ellas en este americano territorio, aunque a escala menor; en particular en los tratos profesados entre vasallos con el alcalde mayor y mayordomos.

Elementos a los que se debe sumar, para complicar un poco más el cuadro, el bagaje cultural heredado vía tradición oral, más el acopiado por la exclusiva vía observacional, una más acusada forma del aprendizaje infantil, entre otras muchas de las elementales para abrevar información moldeante del comportamiento. Y no obstante, tantas unas como otras siempre conexas a las especificaciones históricas de la vida y vicisitudes del negro vaquero novohispano.

En este sentido, cabe leer algunos pasajes de las danzas, primordialmente aquellos donde se ejerce la violencia física —pero que en el concurso infantil y adulto hoy provoca hilaridad—, como el síntoma o acuse histórico de una catarsis, vía la risa, y concomitantemente un síntoma de defensa hacia lo adverso. O bien como soterrada burla política, vía la ironía o la ridiculización hacia la entonces vigente estructura de poder local. O acaso tan sólo como registro de la “inocua” simpleza, pero que en su abigarrada conjunción o niveles de superposición de significado diverso, en el original devenir, no fue tal, pues sería la rememoración/ridiculización del trato entre amos o sus delegados mayordomos con vasallos, sirvientes y esclavos.³⁶

Algo que contribuye a precisar aún más a los negros y mulatos de la época como creadores de cultura vaquera, como en su caso lo exhiben las danzas recién mencionadas, ahora ya ampliamente diseminadas entre pueblos de indígenas, es que Francisco Santa María Salinas, longevo y legítimo criollo del municipio de Lo de Soto y con alrededor de 92 años a costas en 2001³⁷ —es decir, con recuer-

³⁶ Similar mensaje reviste, por ejemplo, la boliviana danza de “Los caporales” donde la escenificación consiste en exhibir el comando de un mulato sobre los esclavos encadenados, literal y metafóricamente, a la producción cítrica y coprera de Los Yungas.

³⁷ Entrevistado por el autor, 2 de noviembre de 2001.

dos directos propios que irían acaso un poco más atrás de 1917 pero no más allá de 1909, año en que habría nacido, exceptuando claro está, los conocimientos provenientes de las crónicas que pudieron haberle relatado los ancianos: conocidos y parientes—, señalaba enfáticamente que tales danzas de Diablos y Vaqueros, eran propias de Ometepec y de su pueblo Lo de Soto, antaño bajo el dominio de la hacienda de Los Cortijos.

Pero aun los adjudicadores locales que discrepen de esta atribución de don Federico Santa María a las danzas, y las apunten como surgidas en otros pueblos, no señalarán como su fuente matriz a pueblos de indígenas, lo que sugiere una autóctona creación cultural negra que sirve de elemento simultáneo, tanto de autoidentificación como de alteridentificación, pues uno y otro son parte indisoluble de su etiqueta identificacional. Proceso éste que refuerza en otro ámbito de acción social, su ostensible e identificacional diferencia visual feno y somatotípica, que quiérase o no, es elemento sustancial en la autoidentificación y heteroidentificación cotidiana.

[...] la percepción y valoración/asociación que los indígenas mixtecos costeños hacen del ganado, de sus dueños y vaqueros; relacionándoles con el mal, diablos y riqueza; es asunto indudablemente originado por el acto histórico del desarrollo ganadero novohispano y los estragos que ocasionó a las sembradas o tierras labrantías de las comunidades indígenas... por ello se puede decir, sin pecar de audacia, que existe una asociación arraigada en la mentalidad tradicional de la región, entre el diablo y el ganado vacuno.³⁸

Por eso el moreno de la costa no es un invisible sin adjetivos, como enuncian varios militantes étnicos locales y foráneos;³⁹ el moreno costeño común se encarga, como no puede suceder de otra manera, pues está y ha estado ahí de siglos, de manifestar una y otra vez su cotidiana presencia contra el antagónico telón de fondo que le significan mestizos y “blancos”, mixtecos, amuzgos o tacuates, etcétera. Se trata de un añejo aspecto histórico heteroidentificacional ya captado y testimoniado en diversos libros y escritos del siglo XIX, entre otros por Carlos María de Bustamante, o Lucas Ala-

³⁸ Antonio Machuca Ramírez y J. A. Motta Sánchez, *op. cit.*, p. 35.

³⁹ B. Vaughn, “Los negros, los indígenas y la diáspora. Una perspectiva etnográfica de la Costa Chica”, en Ben Vinson, y Bobby Vaughn, *op. cit.*; Gleaton, Tony. “Africa’s legacy in Mexico”, en *Terra*, vol. 34, núm. 5, 1997.

mán, y ya en el XX por Basauri,⁴⁰ Aguirre Beltrán,⁴¹ Antonio Machuca y quien esto escribe,⁴² además de Laura Lewis y Bobby Vaughn.⁴³

Es decir, y viéndolo al revés, sin indígenas no habría autoidentificación de “negros”, ambas categorías coloniales reificantes por escamoteadoras de la particularidad. Hoy atavismo, que antaño Bustamante lo sintetizaba así: “Los negros acabaron con los indios, de quienes son enemigos naturales.”⁴⁴

Tal pretensión es reactualizada en nuestros días con la prístina enunciación de algunos intelectuales oriundos de la zona que nos ocupa, declaran una y otra vez que ellos no son indios o comedores de nopales.⁴⁵

El que en el baile de los Diablos se dance fuerte, con zapateado recio, enérgico, levanta polvo, y con larga duración, es para que los indios vean la fuerza y poderío del negro, según me señaló un moreno de Cortijos. Pensar del todo acorde justamente con lo que rezaban aquellos cartabones ideológicos novohispanos, de que un negro valía lo que tres o cuatro indios.

Por eso es que tales danzas pueden ser tenidas como documentos cinéticos forjantes y conformantes de la social documentaria histórica viviente de los pueblos que en su origen carecían de una pro-

⁴⁰ Carlos Basauri, *op. cit.*

⁴¹ G. Aguirre Beltrán, *op. cit.*, 1985.

⁴² Arturo Motta Sánchez. y J. Antonio Machuca Ramírez., “La identificación del negro en la Costa Chica, Oaxaca”, en *Memoria del III encuentro de Afromexicanistas*, 1993. Publicado con muchas erratas y cortado en una de sus partes —“la pluralidad del mestizaje” (p. 20 y ss.)— que aparece indebidamente integrado como si fuera parte del artículo de Luz Ma. Martínez Montiel, intitulado “Un imperativo para la educación: reescribir la historia cultural”. Véase también Arturo Motta Sánchez y E. Correa Duró, “Población negra y alteridentificación en la Costa Chica de Oaxaca”, en *Dimensión Antropológica*, año 3, v. 8, sept.-dic. 1996.

⁴³ Laura A. Lewis, “Blacks, black indians, afromexicans: the dynamics of race, nation, and identity in a mexican moreno community (Guerrero)”, en *American Ethnologist*, vol. 27, núm. 4 (nov. 2000), pp. 898-926.

⁴⁴ *Historia de la compañía de Jesús en Nueva España* / que estaba escribiendo el p. Francisco Javier Alegre al tiempo de su expulsión. Publícala para probar la utilidad que prestará a la América mexicana la solicitada reposición de dicha compañía, Carlos María de Bustamante, individuo del supremo poder conservador. --México, Impr. de J.M. Lara, 1841, t. I, p. 114. Lucas Alamán, *Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, 1942, t. I.

⁴⁵ Al respecto puede leerse mucho de los ribetes de esta polémica en la interesante página web intitulada AfroMexicanos@groups.msn.com. Lo único que en ella se extraña es que se ignora por el lector quién pudo ser el confeccionador de los textos, siendo indiscernible por tanto saber si son reflexiones de una misma persona o son diversos puntos de vista de otros tantos individuos.

funda división social del trabajo y de amplia densidad demográfica, por lo que no era menester recurrir a los testimonios con pretensión de ser indelebiles a las intromisiones de Kronos y por ello improntados en soportes de papel, pieles o piedra. En otras palabras, tal dramática kinesis es *su* historia reactualizada, que puede ser leída en varios sentidos no obstante que en el sincrónico desenvolvimiento de su ejecución todos estén superpuestos, de análoga forma al inmediato discurso iconográfico de un retablo barroco.

Pero en resumen no son otra cosa que el reconocimiento tácito y simultáneo, o en acto, del vínculo hacia el pasado desde la actualidad del presente, o sus libros de historia que algunos optan por leer, lo que no comparto, como cancelación de la historicidad en tanto conmemoraciones circulares.⁴⁶ Y en ellas pues, el ejercicio de la vaquería está presente.

Por ese ejercicio es que no debe ser tenido por inconsistente argumentar que la hasta no hace mucho tenida por emblema de lo mexicano, la charrería, encuentre su más importante y fuerte antecedente cultural justamente en estas labores desempeñadas fundamentalmente por los negros y mulatos de las estancias de ganado mayor, y en muy menor cuantía por españoles y mestizos; pues los potentados amos del ganado o estancieros nunca arrearon, ni hicieron rodeo, encierro o cerco del ganado de manera sustantiva o como fundante principio vital. Es por ello que también es coherente decir que la por muchos supuesta invención yanqui del rodeo texano, encuentra su antecedente cultural inmediato haya nacido en un territorio antaño novohispano.

Cuajinicuilapa

En la época colonial constituía uno de los varios ranchos, o para ser más preciso, una de las varias estancias de la hacienda de los Cortijos, perteneciente como se dijo ya, al mayorazgo del Mariscal de Castilla. Y entre finales del siglo XVII y la primera década del XVIII Cortijos era administrado por el negro mayordomo Juan Ventura,

⁴⁶ Lectura que, si se quiere mirar con ojos de la hipostática postura de la romántica negritud al estilo Senghor, pudiera considerarse que forma el vehículo del mantenimiento de la fuerza o halo vital; noción común, aunque bajo diferentes denominaciones, al África occidental subsahariana.

en algunos documentos tipificado como esclavo.⁴⁷ Y la de Cuajinicuilapa a su vez lo era por un mulato libre del que se ignora su nombre, mas no apellido: “Zisneros”. Mayordomo al parecer en el mismo lapso de 1702 de la Estancia Grande, hoy municipio. Apellidos de ambos administradores detentados, alrededor de noventa años después, por habitantes de “Quajinicuilapa” diezmantas a la iglesia de becerros, potros y potrancas, según apuntaron en su padrón los recaudadores don José Alemán, Antonio Baños y Sebastián Chora.⁴⁸

El capitán Juan de Arizcún y Veitorena, al parecer administrador o contador general en la ciudad de Puebla de las haciendas de la costa, no estaba muy de acuerdo con la entonces propietaria, la mayorazga Mariscal de Castilla Juana de Luna y Arellano, de mantenerlos como administradores. Pues según le noticiaba en agosto de 1702 sus:

Haciendas (siendo de las mejores del Reino) corren en grande declinación no obrando con fidelidad los administradores mulatos a la confianza que de ellos se açe, bendiendo, unos y otros, muchas bacas en diferentes partes y en particular en el pueblo de Pinotepa del Rei, no asistiendo a las faenas y a lo que es de la obligación de cada uno por los selos de cer reserbados [categoría tributaria] muchos de los esclabos y sirbientes, [o] por ser los unos hijos; yernos; compadres o aficionados. Escasádoce [¿escusándose?] los otros que no tienen estos privi(f.1v)lexios,... no asisten a hacer milpas de mais y solo se atienden a hacerlas de algodón para su ynterés, dexando por entonces de asistir a sus primeras obligaciones de rodear los ganados y de reparar corrales,... que casi en el todo están rotos y desmenbrados como si no los hubiera, y que la hacienda de Coajiniquilapa está casi instinguida por estar a cargo de uno que es echura y aficionado de Juan Bentura y que éste, como Juan Domíngues y otros, se solapan y dicimulan las malas fechorías y que unos y otros juegan y tienen otros bicios y que solo es libre de todas estas culpas el que tiene a cargo la Estancia Grande, como también otros algunos, no çiendo todos malos... Que el año pasado, biniendo con la partida [de toros] bendieron no sé si 40 más o menos en Tonalá, a un gachupín [sic] para el partido de Teguacán, y de esta falla no me ase grande fuerça, pues el año pasado aviéndome dicho Bentura u otros, que sacaron de la Costa mil çiento y tantos de los que apenas llegaron aquí como mil, diciéndole yo cómo traía tanta falta, me dixo que al-

⁴⁷ Arturo Motta Sánchez, *op. cit.*, fichas 168, 174, 175 y 176.

⁴⁸ “Cuenta por menor con distinción de clases de los diezmos de ganados y fructos colectados en todo el año próximo pasado de mil setecientos noventa y tres por los recaudadores del; Don José Alemán y don Juan Ogasson”. AGEOax., Obispado, leg. 14, exp. 30. Diezmos.

gunos se avían juido, otros desbarrancado y que en el monte de Tepeje se avían perdido una porción, y conçiderando que los pocos que traen, bienen a discreción de negros y mulatos, enbié ayer de mi motibo a uno de confianza, con órden los fuese a encontrar y que pasando más adelante, biniese en pos de ellos con pretextos siniestros, obserbando sus procedimientos con toda vixilancia, asta una jornada de esta ciudad. Señora, aquellas haciendas requieren grande reforma antes que se acaben de perder, para cuio mejor efecto, V[uestra] Señoría, consultára con persona, o personas prudentes y desapaçionados, y que en este particular tenga alguna Curia...

Pero la Mariscala no acordaba con ese parecer, pues era claro que por la intercesión de este Juan Ventura con los negros y mulatos de las haciendas de Cortijos aventajaba en la acumulación de más territorio; pues ellos le servían de punta de lanza para redondear el despojo que jurídicamente intentaba ganar, a exhorto e instigamiento del propio capitán Arizcún y Veitorena,⁴⁹ contra la cacica de Tlacamama, doña María Salmerón, en las tierras conocidas como Motillas.

Invasión comenzada al poco que ella heredara el título de Mariscala de su padre, el Mariscal Carlos Antonio de Luna y Arellano, fallecido en 1696 y quien antes del deceso rentaba desde 1689 las tierras de Cortijos y Atoyaque a un tal José de Salazar.⁵⁰

¿Cómo se producía la invasión? La vaquería era la clave: se dejaba libre el ganado, así vacuno como yegüerizo, so pretexto de agostar, y con él los negros cuidadores se iban asentando al mismo cancano ritmo del animal que paca. A las reconvençiones del alcalde mayor a pedimento de los:

Gobernadores y alcaldes y rrejidores y demás mandones deste pueblo y cabecera de Pinotepa del rrei... por la bejaçión que se sigue al dicho pueblo y su sujeto que es el pueblo de Jicaltepeque, pedimos y suplicamos [dar?]nos un mandamiento para Josephe Ypólito que tiene cantidad de yeguas y bacas, y otros sujetos del mismo lugar de los Cortijos nos asen daños las cosechas en el puesto de Motilla que son tierras deste casicasgo adonde sienbran [los indios]

⁴⁹ Julio 5, 1702 Arizcún informa a la Mariscala Juana de Luna y Arellano “de siertos títulos que el portador (de la misiva) dize pertenezzen a unas tierras que están inmediatas a los Cortijos. Mandará vuestra señoría registrar dichos títulos, los que dize, a pretendido la cacica de Pinotepa del Rey para judicar las tierras que contienen a los yndios de su pueblo...”; véase José Arturo Motta Sánchez, *op. cit.*, ficha 170. Estas tierras las quería vender la cacica a los jesuitas del Colegio de Puebla, quienes se la arrendaban, de ahí la puja y el litigio.

⁵⁰ José Arturo Motta Sánchez, *op. cit.*, ficha 152.

mais y algodón de donde sacan para pagar sus rreales tributos [roto el documento] y lo demás necesario de su menester para serbir sus fiestas ... [sin data y rubricado por] Gobernador Juan Cabr [roto el documento] y Alcalde, Melchor Quiros.⁵¹

Hacíales frente Juan Ventura señalando que “desde que tenemos uso de razón emos conozido [ser esas tierras en] poder del señor Mariscal y en esta atención las defenderemos asta los linderos”. Y como refuerzo de su argumentación apuntaba ante el alcalde mayor, conde de la Moraleda, para no actuar como instaban los indios: “Yo me olgara fuera cosa en que llo pudiera deliberar para servir a Vm en todo, pero son cosas de mi amo quien me tiene echa entera confianza y no puedo pasar por ello. Cortixo y diziembre 16 de 1699.”⁵²

¿Quién era ese vaquero mulato libre Josephe Ypólito? Un arriado, como muchos otros que llegaban a la hacienda del Mariscalato, y en su defensa acudía Ventura, designado por Joseph en algunos documentos y Juan en otros.

Joseph Hypólito pasta sus yeguas en dichas tierras con consentimiento mío como los demás arrimados destas haziendas. Si el haverles dado [a los gobernadores indios] Antonio Domínguez [el otro mulato al que alude Arizcún como Juan Domínguez mayordomo de la estancia de Quajinicuilapa] consentimiento a que sembraran unos pedazos de milpa en Motilla es causa para su ynquietud, atiendan a que fue debaxo del pagto [sic por pacto] de que habían de acorral[ar] y poner guarda porque a la yeguada ni cavallada se les siguiese perjuicio ninguno...⁵³

Fírmalo Joseph Bentura en misiva de letra clara y firme trazo, en Cortixos el 29 de noviembre de 1699.

Era secreto a voces entre pobladores, administradores y justicias locales que muchos de estos arrimados eran vagamundos y esclavos huidos. Pero de forma similar a como sucedería antes de fundarse el pueblo oaxaqueño de Nuestra Señora de Guadalupe de los Negros de Amapa, con los fugos de los ingenios de Córdoba,⁵⁴ su presencia se toleraba porque convenía; en este caso al alcalde ma-

⁵¹ AGN, Tierras, vol. 2776, exp. 8.

⁵² *Ibidem*, f. 243r.

⁵³ *Ibidem*, f. 245r.

⁵⁴ Adriana Naveda Chávez-Hita, *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*, 1987.

yor de Teutila, Fernández de Otañez,⁵⁵ ya que con ellos controlaba el mercado local, en particular de la vainilla. En el caso de la Mariscalá, para controlar medios de producción al restringir el acceso a la tierra costeña por intercesión de los negros que ahí podían usufructuarla gracias a su amparo.

Claro que en esto es muy seguro que la Mariscalá Luna y Arellano no innovara, sino sólo siguiera el antiguo proceder de su ancestro político Mateo de Mauleón cuando éste decidió ampliar las tierras de la entonces antecesora hacienda de los Cortijos, la estancia de ganado mayor de Buena Vista, contra tierras de indios de Igualapa, Ometepec, Tlacolula y Huehuetlan.⁵⁶ Y es que la tierra de agostadero, aguajes y saladeros le resultaban vitales para abastecer de carne vacuna a las ciudades de Puebla y Cholula, cuyos ayuntamientos para 1576 le nombraron abastecedor y encargado de sus carnicerías; acaso como resarcimiento por la pérdida del empleo vendible de Alguacil Mayor⁵⁷ para la ciudad de los Ángeles, por el que pujó sin éxito en 1565, y quizá también le palió esa burocrática desazón ser ya por 1579 alcalde mayor de Xicaian.⁵⁸

Así pues, para llevar el ganado sin que desfalleciese por hambre y sed a tales sitios de matanza, Mauleón debía contar con varios parajes intermedios de abastecimiento o estancias. Esta es la razón de los despojos hacia las etnias mesoamericanas que tenían la desgracia de usufructuar tierras labrantías anexas al camino que el suegro de Mauleón, Tristán de Luna y Arellano,⁵⁹ en su momento encomendero de varios pueblos en la línea que va de la costa a Huajuapán, abrió con el apoyo y beneplácito del virrey Antonio de Mendoza, tío de su nuera.

He aquí en suscito recuento una de las principales razones histórico materiales de la recíproca heteroidentificación peyorativa, y antaño conflictiva más allá de lo verbal, entre negros e indios; pugna visible aún hoy en los persistentes reclamos y afares virulentos de los reducidos autorreputados afromexicanos por repudiar lo que simbólicamente ha manejado la ideología estatal, antaño posrevolucionaria, como el ápice del símbolo identitario nacional, el símbolo del abstracto o quimérico indio.

⁵⁵ AGN, *Tierras*, vol. 3543, exp. 1.

⁵⁶ AGN, *Tierras*, vol. 48, exp. 6.

⁵⁷ Archivo Municipal de Puebla, vol. 26, doc. 66. f. 139v-156v.

⁵⁸ AGN, *Tierras*, vol. 2721, exp. 27.

⁵⁹ José Arturo Motta Sánchez, *op.cit.* p. 23.

El cimarronaje como propuesto emblema identificadorio

Buscando promover una heteroidentificación más allá de lo local que no menoscabe y sí enaltezca la autoestima, varios promotores de que a los “negros” de la Costa Chica se les considere otra etnia más del país refuerzan su demanda apelando a la proeza cimarrona que, como símbolo, evoca una lectura, inmediata y simplificada pero eficaz, de rotunda oposición a la dominación española. Por eso está en el espectro radioeléctrico local “El cimarrón. La voz de los afroestizados”, o el periódico “El Cimarrón”, o el conjunto artístico “Los cimarrones”, cuya cabeza señaló: “venimos de los esclavos que se fugaban al monte, por eso el grupo se llama así”.⁶⁰

Para obtener ese efecto argumentativo se trae a colación los retos y combates de Yanga al gobierno colonial, pero se omite los términos de la negociación en que culminó la reducción a pueblo de los alzados, como sería la captura y entrega de todo negro huido que llegase a sus parajes, o el servicio que como milicianos debían prestar al rey en costas veracruzanas. O, según encontró García de León,⁶¹ la captura y venta de esclavos efectuada por el hijo de Yanga. Como igual sucedió con los que fundaron Nuestra Señora de Guadalupe de los Negros de Amapa, en el oriente oaxaqueño.

Ello por un lado, más el asumido valor positivo que la escolaridad gubernamental ha dado al suceso independentista —también nutrido de maniqueas lecturas parciales, como invocar tan sólo a los negros unidos a las huestes del generalísimo Morelos, pero cancelados los que a él o sus huestes se enfrentaron; por ejemplo, los esclavos comandados por Rionda y José María Añorve en la Costa Chica contra el insurgente brigadier Miguel Bravo; o en La Cañada oaxaqueña los del trapiche de Güendulain contra el también negro insurgente Valerio Trujano; o los negros de los batallones de

⁶⁰ Eduardo Añorve Zapata, “Bicho Noyola, músico, corridero, cuentero, versero, trovador... y negro”, entrevista para el periódico *El Sur* con ocasión de haber ganado el premio Nacional de Ciencias y Artes 2001 en el apartado Artes y tradiciones populares. La palabra cimarrón seguro no era parte del vocabulario popular cuando Aguirre Beltrán hizo su investigación en Cuaji. El autor no hubiera pasado por alto la ocasión, aun si sólo el término hubiese aparecido en un verso de las muchas coplas que registró de corridos y su ineludible tema sobre violencia; máxime cuando su propósito era mostrar la continuidad de la mentalidad cimarrona colonial como fundante del *ethos* violento del cuijleño.

⁶¹ Ponencia presentada al encuentro “Negros, mulatos y morenos de Guerrero y sus costas; afrodescendientes y diversidad cultural”, 27-29 de abril de 2005, Museo Fuerte de San Diego, Acapulco, Guerrero.

Yermo, apresadores de Iturrigaray—, permiten ver por qué puede fungir como propuesta de emblema identificacional apelar al cimarronaje.⁶²

Además de lo anterior, toda esta estrategia de sentido refundacional alcanza pertinencia en tanto descansa en el postulado extraído del texto de Aguirre Beltrán sobre *Cuijla*, donde el autor, cuando hizo su trabajo de campo, calificó el *ethos* de violencia prevalente en la región como atávico legado del cimarronaje. Tesis que pretendió probar cuando apuntó que a los recaudadores hacendarios del recién estrenado siglo XIX les era arduo e incluso imposible acopiar entre los negros y mulatos los reales tributos, dado “su complejo de agresiva hostilidad en contra de blancos e indígenas”.

Si se mira detenidamente la evidencia documental procurada por el autor del “esbozo etnográfico”, y no redonda investigación como él, autocríticamente insatisfecho a su vez apuntó, resultan dos fuentes a las que apela para sostener la presencia cimarrona en Cuajinicuilapa. Primera: una aseveración hasta cierto punto gratuita para la zona, “los núcleos negros que en México todavía pueden ser considerados como tales, derivan precisamente de los cimarrones que reaccionaron contra la esclavitud y se mantuvieron en libertad gracias a la creación de un *ethos* violento y agresivo en su cultura que hizo de sus sujetos temibles”.⁶³ Segunda: Fuentes coloniales que hablarían⁶⁴ de la presencia de cimarrones fugados, pero en este caso no hay referencias que directamente los vinculen a Cuajinicuilapa. Las tres ordenanzas citadas son: la de Martín Henrríquez de 6 de noviembre de 1579, donde en genérico cartabón habla de negros fugos de “la ciudad de la Veracruz y su comarca, y entre la ciudad de Guaxaca y el puerto de Guatulco, y en la provincia de Panuco, Almeria y Tlacotlalpa y otras”, a los que se sometería a la ablación de los testes si eran capturados; más las promulgadas en los mandatos de don Luis de Velasco, el mozo, y el conde de Monterrey, tocantes igualmente a fugos de Huatulco. No hay más, y menos sobre Cuajinicuilapa.

Es extraño que en los únicos dos documentos que he encontrado relativos a cimarrones —geográficamente mucho más cercanos

⁶² Lucas Alamán, *op. cit.*, t. I, pp. 156, 369, y t. III. Genaro García, *Documentos históricos mexicanos*, 1985.

⁶³ Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, 1985, p. 12.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 59.

a Cujinicuilapa que los aludidos por Aguirre Beltrán para Huatulco— son un par de comisiones⁶⁵ dadas al capitán Ochoa de Ugarte, “juez de comisión contra los negros simarrones de la Costa del mar del sur”, una de 1609 para el traslado del negro Juan Domínguez de la cárcel de Jamiltepec a la de México, por el cargo de encubridor de Cosme, “negro capitán de los zimarrones y salteadores”, y forzador de una india; la otra, de 1611, se relacionaba con el negro Juan Maximiliano, también preso en esa misma cárcel de Jamiltepec por encubrimiento de uno que había hecho fuga de las mazmorras de México y había sido condenado a galeras. En ambos, no se menciona para nada a la estancia de Cuajinicuilapa como reducto de cimarrones.

Al matrimonio de este negro Juan Maximiliano con Dominga, con dos hijos de treinta años de edad, Miguel Moreno y Francisco, criollos ambos de la ciudad de Mérida —se ignora si la de Yucatán, o la española, o la venezolana—, se le consideraba para 1593, es decir nueve años antes de su captura, un matrimonio viejo. De modo que el juez de comisión transportaría a la mazmorra de México un anciano, acaso robusto de sagacidad intelectual, pero mermado ya de sus habilidades físicas que permitieran imaginarlo listo para acometer las lides armadas que de inmediato asocia el término cimarrón en el sentido usado por el doctor Aguirre.

Juan Maximiliano laboraba en las haciendas de ganado que tenía el racionero de la catedral de Puebla, Pedro Rodríguez Pinto,⁶⁶ beneficiado también de la de Tlaxcala. Una de ellas a la vera del río de la Arena, la otra cercana al río Verde, distantes al sur como 60 kilómetros de Cuajinicuilapa. Y fue pues ante este seudosacro varón, es decir, su amo, que Juan Maximiliano se “descubrió y pidió confiase”; hoy diríamos que autodelató, acaso vía cristiana confesión, cuyo sacro secreto obviamente el clérigo no respetó.

Por otra parte, quepa señalar, en vista de lo anterior más lo que sigue, que no siempre el término cimarrón denotó necesariamente al esclavo fugado al monte, sino también podría aplicarse al libre sirviente rural, que hoy sería sinónimo de campesino.

Así lo enseñan el par de casos siguientes: el castigo que en 1603 se le propinó en la Puebla de los Ángeles a “Manuel negro cimarrón

⁶⁵ AGN, *Tierras*, vol. 2955, año 1611, exp. 123. f.233r. y vol. 2964, exp. 86, año 1609.

⁶⁶ Takahashi, Hitoshi. “De la huerta a la hacienda: el origen de la producción agropecuaria en la mixteca costera”, en *Historia mexicana*, vol. XXXI, núm. 1 (121) jul-sept. 1981, pp. 1-77.

que contraviniendo los mandamientos y hordenanças que lo proyen el suso dicho traya cuchillo con punta” estando en la plaza pública de esa ciudad. Su pena consistió no en castración, como era de esperarse si fuera fugo o cimarrón [en sentido reducido, según ordenanzas, pues] “Diego de Hinestrosa Vargas aviendo visto esta causa dixo que condenava y condenó al dicho Manuel Negro en tres pesos de oro común para el alguacil que lo prendió; y por estar enfermo le perdona los açotes, y mandó se le notifique de aquí adelante no sea osado a traer cuchillo con punta so pena del rrigor de la hordenança” (relativa a los negros armados).

En forma alguna se le hace cargo por ser cimarrón, ni hay alusión alguna a fuga; ni que será entregado a su amo, pues no es esclavo. Por tanto no hay compelmiento a que su amo pague por él su multa, pues el uso del término no designa al negro fugo, sino al negro rural.⁶⁷ Lo mismo sucede en 1703, cien años después de la captura de este Manuel negro, en Puebla, cuando el capitán Arizcún y Veitorenna le comunica a la Mariscala de Castilla que le enviará de la hacienda de los Cortijos un par de mulatas cimarronas, que por ser tales no confía en sus habilidades de cocineras para lo que son requeridas por la Mariscala.⁶⁸ Traslado similar de otras dos mozas a México, desde Cortijos, efectuó un año antes, el 27 de julio, un esclavo mulato, Santiago; costo del viaje, tres pesos. Pero también el trajín sucedía a la inversa: “Para remitir a la costa a la mulatta Anttonia dí para el gasto de tres cavallos; dos pesos y cinco reales”.⁶⁹

De modo que el término cimarrón empleado en relación con Juan Maximiliano pudiera estarlo señalando más como el *rústicus* Juan Maximiliano que como soliviantado. Conjetura ésta con mayores probabilidades si la aunamos al dato de que se “descubrió” ante el racionero Pinto, es decir, su amo. ¿Cómo puede ser cimarrón el que permanece con su amo? Asunto sólo comprensible si se acepta que con ese término se le está señalando como esclavo rural. Tales consideraciones permiten introducir legítima duda acerca de a qué cimarrones se está aludiendo en determinado documento, en particular para la Costa Chica, si al soliviantado fugo del amo o exclusivamente al siervo rústico. E incluso puede pensarse en los muchos de esos esclavos extraídos de suelo rural natal para incorporarlos al

⁶⁷ Archivo Condumex, Fondo CXXV/I. Manuscritos. Adjudicación de bienes. Causas criminales y publicación de edictos, doc. 96.

⁶⁸ José Arturo Motta Sánchez, *op. cit.*, ficha 197.

⁶⁹ AGN, Vínculos y mayorazgos, t. 117, exp. 1, f. 77v.

servicio doméstico urbano, como acaso podrían ejemplificar los trajines de las esclavas rurales de la Mariscalá al medio urbano y a la inversa.

Por otra parte, para el punto en averiguación no es asunto menor el que Huatulco (del que se dice provenían los esclavos cimarrones) diste en línea recta hacia Cuajinicuilapa cerca de 235 kilómetros, distancia nada fácil de recorrer a pie cimarrón, sobre todo cuando no era distancia recta y sí fragosa en montes, arcabucos y caminos, como los contemporáneos apuntan. Así que para alcanzar Cuaji dándose muchos rodeos y cruces de varios caudalosos ríos, que en la época colonial se reconocía eran infranqueables en la temporada pluvial. Además, tal tránsito implica dar por supuesto el necesario conocimiento previo del territorio de quien a Cuajinicuilapa se dirigiría. Adicionalmente, tal topografía mantenía incomunicados a sus habitantes por lo menos durante cuatro meses, lo que haría incrementar más esa distancia en varias leguas si se buscaba vadearlos; y no es muy creíble, pues, que propiciara un expedito tránsito hacia Cuaji.

Que ello inducía a inmovilidad más que a su antípoda aún se percibe en algunas entrevistas que realicé por allá de los años noventa en pueblos como Nuevo, del exdistrito de Tututepec, Oaxaca y Piedra Ancha, donde se reconocía por los decanos de ambos lugares —con alrededor de 60 o 70 años de edad, remembranzas que remiten a la década cuarta o tercera del siglo pasado— que a causa de ser tan dilatadas las distancias entre los pueblos, más bien casaban sólo entre los de su localidad, de manera que ni siquiera la busca de pareja los animaba a desplazamientos lejanos.

Las migraciones ingentes sólo ocurrían a raíz de desastres naturales (tsunamis, grandes avenidas de agua), o sociales (guerras, como las de la Revolución). Ciertamente, la colonial persecución era gran acicate para la movilidad geográfica, pero también muy onerosa como para inhibirla. Y parece más bien que la misma conformación topográfica de la Costa Chica anima la migración hacia el sur, más que de éste hacia el norte. Lo apunto porque he encontrado alguno que otro mulato de los Cortijos llegado hasta el Soconusco.⁷⁰

De modo similar, el análisis de flujos migratorios de personas negras, que en las postrimerías del siglo XIX son identificadas en el

⁷⁰ AGN, Inquisición, vol. 758. Incurrió en bigamia y es acusado ante la Inquisición por su legítima mujer, de la misma casta que hasta allá lo fue a seguir.

censo⁷¹ de 1889, muestra que el desplazamiento dominante es hacia el sur, desde el estado de Guerrero hacia el sur costero de Oaxaca, sea siguiendo la caza o por otros asuntos. Aúñese a lo anterior que dos de las tres virreinales ordenanzas —1591 y 1599— citadas por Aguirre Beltrán, en la medida que son sólo reiteraciones contra los cimarrones de la de 1579, en realidad atestiguan más su continua presencia en Huatulco que su dispersión hacia Cuajinicuilapa en el lapso de 20 años.

Es hasta 1699, con ocasión del citado pleito por tierras de Motillas entre el mayordomo negro Juan Ventura y los indios de Pinotepa, que documentalmente se sabe de los arrimados en las estancias de Cortijos, inferible entre ellas la de Cuajinicuilapa. Y esto lo argumenta en presencia del alcalde mayor, sin empacho y con desenfadado, su administrador, el negro o mulato, esclavo o no, Juan Ventura en la supracitada querrela.

Si tales arrimados fueran cimarrones, en el sentido político o de beligerante contestatario, como comúnmente se ha querido siempre leer el término, sería alarmante decirlo al alcalde mayor; y más sospechoso aún que éste no haya dicho algo sobre el asunto a sus superiores. Recuérdese que, por ordenanzas, había dinero de por medio para quien denunciase y capturase a los fugos. En el ya citado escrito de 1702 dirigido a la Mariscala, el capitán Juan de Arizcún y Veitorena instaba a la estanciera a echar fuera de sus haciendas a los arrimados; aunque sabía que entre ellos había varios huidos de sus amos, no son nombrados cimarrones. Baste con esto para insistir, pues, que en la época colonial el término cimarrón no siempre fue sinónimo de negro beligerante, fuera libre o esclavo.

Sentado lo antecedente, sigo el hilo de la indagación en términos de la argumentación del *ethos* de violencia que pretende sustentar el doctor Aguirre Beltrán, para quien dicho *ethos* muestra continuidad desde el último cuarto del siglo XVI, data de las citadas ordenanzas del virrey Henrríquez contra los fugos de Huatulco, hasta inicios del XIX, aduciendo para ello el presunto pavor que esa cultura de violencia derivada del cimarronaje infundió al colector de tributos Jacinto de Ledos. Digamos en primer término que de lo citado por el propio Aguirre no parece haber en ello pavor sino precaución; segundo, que no es del comisario subdelegado Ledos ese pre-

⁷¹ José Arturo Motta Sánchez. y E. Correa Duró, "El censo de 1890 del Estado de Oaxaca", en *El rostro colectivo de la nación mexicana*, 1997.

sunto temor, sino del encargado general de Justicia, don Mariano Santiago de Lecuanda; tercero, el autor de *Cuijla* no toma en cuenta la probable bisoñez o experiencia en tales menesteres de ese Lecuanda, pues cualquiera que observe con detenimiento los argumentos que existen en varios padrones del ramo de tributos acerca del papel determinante que en ello tiene la experiencia del colector en la recaudación fiscal, podría ver que ésta es factor decisivo para el éxito o fracaso del cobro.

En 1791 el recaudador de la zona era Diego Rodríguez de Meza,⁷² no Lecuanda, lo que habla en pro de la bisoñez de aquél. Y si a este considerando añado la zaga que trae el asunto del cobro de tributos desde antes de la entrada de las reformas borbónicas, más el edicto y aplicación de ellas en 1786 más las negociaciones que a su derredor hicieron a través de sus procuradores, muchas veces sus mismos capitanes, los pardos y mulatos milicianos, que justamente lo eran por el privilegio fiscal que significaba pertenecer a las milicias rurales de toda la Costa, desde Tehuantepec a Tecuanapa; juzgo necesariamente, por todo esto, se deberá modificar el juicio del doctor Aguirre Beltrán de que “para fines de la época colonial, todos los habitantes de Cuijla... se mantenían en la misma actitud de agresividad y enemiga oposición hacia los funcionarios gubernamentales, que sus antepasados.... Su número, ciertamente, era mayor y, por lo tanto, el peligro que representaban para el dominador extranjero había aumentado”.⁷³

Aparte del anacronismo de tenerlos como dominadores extranjeros, punto de vista propio del periodo postindependiente pero no del colonial, menciono otros dos argumentos en pro de mi apreciación de que Aguirre Beltrán sobredimensionó el peso otorgado al *ethos* de violencia como atávico elemento consustancial a la personalidad del cuijleño. Son dos testimonios del siglo XIX, uno propio de la década de 1820 y el otro de 1890, por lo que media un lapso de 70 años entre uno y otro.

Murguía y Galardí señaló en 1821 lo poco reacios que eran a pagar sus deudas. “Pagan también los negros a sus habilitadores; si han recibido dinero anticipado para el beneficio del fruto. Más entonces por lo común, la colección de él la costea el habilitador... el negro guarda tan vigorosamente el derecho de reintegrar a éste,

⁷² AGN, Tributos, vol. 34, exp. 1, foja: 1-33.

⁷³ Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, 1985, p. 61.

que no dispondrá de una libra en favor del otro, hasta no haberle cubierto la semilla”.⁷⁴ Si esto es verdad, resulta curioso, pero también sintomático, que en tan sólo 20 años se haya modificado de raíz ese comportamiento reactivo y violento generado en poco menos de 300 años de genética cultural. O la Independencia obró milagros, o Murguía estaba en otro planeta, o Aguirre Beltrán sobreestimó. Me inclino por lo último.

Veamos el segundo testimonio, 69 años posterior al de Murguía y Galardí; el de Dionisio Magro, jefe político del distrito de Jamiltepec. En 1890 apuntaba que “...a pesar de la general ignorancia que reina entre los negros, se nota, con sorpresa, la dulzura de su carácter, pues son atentos, obedientes y muy cumplidos con todo lo que las autoridades les ordenan, es decir, todo lo que les corresponde como ciudadanos”.⁷⁵

Añadamos una duda más. Si esta violencia, como pensaba Aguirre Beltrán, era el emblema de la negrada costeña, entonces —dado que generalmente son los hombres quienes pendenician—, ¿por qué su ejercicio no se reflejó en sustantivo número de viudas? Al comparar sus números relativos con los de los habidos en los pueblos indígenas y mestizos fronteros⁷⁶ el fenómeno no resultó relevante. Los pormenores del asunto se encuentran en viejo trabajo publicado entre Ethel Correa y el de esta pluma, con datos extraídos de un censo de 1889 que para nuestra fortuna tuvo el tino de interrogar por la “raza”. Ciertamente que los datos no pertenecen a Cuajinicuilapa pero sí a habitantes de lo que fueron predios o, más precisamente, ranchos de la hacienda de Los Cortijos, en este caso La Estancia, como en su caso también lo fue Cuaji. El poblado indígena comparado fue Yosocani, más retirado del mar hacia la sierra, por tanto más amparado o zona de refugio, y el poblado “mixto” o mestizo de Estanzuela.

Nuestro cotejo produjo el sorprendente resultado, mirándose por las antedichas premisas de Aguirre Beltrán, de que el mayor porcentaje de viudas respecto al total de integrantes de familias de las localidades citadas perteneció al pueblo indígena de Yosocani, con 4.6 por ciento de mujeres viudas. En cambio, los mixtos de Estanzuela y los negros de Estancia se mostraron parejos con 3 por ciento

⁷⁴ José María Murguía y Galardí, *op. cit.*

⁷⁵ Microfilm 7.2.38 (38) del fondo Manuel Martínez Gracida, Subdirección de Documentación de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, INAH.

⁷⁶ José Arturo Motta Sánchez y E. Correa Duró, *op. cit.*

de ellas; es decir, números que no inclinan la balanza axiológica sustancialmente en uno u otro sentido. Según el *ethos de violencia* medido por el pretendidamente válido indicador de viudez, todos serían igual de violentos, excepto los indios, que lo serían aún más. Ciertamente que también este indicador no es del todo fiable, pues no sólo por violencia fallecen los maridos.

Por último, si se trae a colación los antecedentes del siglo XVIII sobre la reticencia a pagar tributos entre los afrodescendientes costeños, se concederá la sobreestimación del tal *ethos de violencia* y, por ende, lo frágil de esgrimirla como laudable intelectual bandera identificacional contemporánea.

En una de las muchas apelaciones y quejas que por milicianos de compañías provinciales y sueltas de la costa del Mar del Sur hubo hacia la Real Hacienda borbónica, apenas supieron estabase formando nuevo padrón para la paga general de tributos incrementados que pretendían aplicárseles a raíz de las reformas fiscales de 1786, se señaló, en poder otorgado por los milicianos mulatos y pardos de Igualapa, que estaban ellos exentos de su contribución en razón de un fallo tomado de tiempo atrás, 1761, en consideración a los milicianos servicios gratuitos prestados al rey y refrendado en un⁷⁷ recurso dirigido al señor fiscal por Joachin Antonio Guerrero y Tagle en 13 Sep[tiemb]re de 1773 en representación de:

f.18: los capitanes, oficiales y soldados de las compañías de pardos y morenos libres de los pueblos de Ometepeque e Ygualapan, y de las estancias de Juchitlán, San Nicolás, Maldonado, Gueguetlan [Huehuetlan] y Cuajiniquilapan, todos de la jurisdicción de Ygualapan..." [los que tienen la carga y cuidado de dos vigías en la costa del mar del sur que se extiende por más de treinta y seis leguas en que diariamente ocupan ocho hombres que ban armados y mantenidos a su costa ellos y sus cavallos..." [solicitan se les] "relevase del medio tributo que hasta entonces [1761] habían pagado... en vista de todo, la superioridad de V[uestra] A[lteza] con anuencia del señor fiscal en compensación de los servicios hechos y continúan haziendo, declaró libres a mis partes de la contribución del Real Tributo [...]

⁷⁷ AGN, Tributos, vol. 34. "Despacho para que las justicias procedentes y futuras de la provincia de Igualapa, no cobre tributo a los mulatos milicianos de ella, por exonerarse por el auto inserto enteramente de su contribucion y se les declara libres, en compensacion de sus servicios. Poder otorgado por los oficiales de las compañías de pardos lanceros de la provincia de San Juan de Igualapa, para pleitos y los demas a favor de don Juan Sanchez Cazahonda. Testigos españoles, informan sobre los servicios que prestan los pardos, en el cuidado de la costa del mar del sur".

Pero en 1773 parece que nuevamente se les quiere reconocer bajo el argumento de que las milicias provinciales habían sido mandadas extinguir.

En su descargo, y entre otras cosas para justificar, refrendar y reforzar la solicitud de su exención, adujeron que, además de ser milicianos, ellos habían llegado a pagar el medio tributo, esto es, 12 reales o peso y medio, a diferencia de los milicianos de Xicayán y Tlapa. E incluso, años más atrás, en la trigésima década, por abuso de los alcaldes, el tributo completo. A diferencia de los de aquellas dos provincias, que del todo habían estado exentos.

Todas estas milicias, así de “ynfantería” como de caballería de lanceros pardos y que a la sazón conformaban las vigías de la Costa en la hoy parte limítrofe entre Guerrero y Oaxaca, sumaban 26 para el año de 1793. Nueve de mulatos y seis de españoles para Xamiltepec, mientras para Ometepec 17 fueron las de mulatos y dos de españoles.

La vigía marítima de la Punta de Tapextla adscrita a Xamiltepec debía ser atendida en 1783 por los milicianos de Tapextla, junto con los de la hacienda los Cortijos y los de la ranchería de Santo Domingo. Las de Ometepec, que eran la de Punta San Nicolás y la de Maldonado, tocarían a los milicianos del rancho de San Nicolás y de “Quajiniquilapa”, a quienes se sumarían en tiempo de seca los de Maldonado, los tres sitios aún parte de la propiedad de los Cortijos del undécimo mariscal de Castilla: Francisco de Paula Luna Gorráez y Medina, Beaumont y Navarra, Ramírez de Arellano, Tobar, Godínez, Echaide y Mauleón.⁷⁸

En 1791 escribían los cabos milicianos al comandante de estas milicias, ante los apremios de los reales recaudadores:

Sr. Justicia... Ya nos es imposible sufrir a los capitanes y oficiales de pardos de estas compañías lo que apuran a la jente los cobradores de tributos, y lo que quieren que nosotros agamos con los que podemos coger, los pocos que rozan para su mais y algodón, como los seguimos se huyen y pierden su trabajo dejando botadas las mujeres e hijos, y de los que están en los apuntes; los más se [h]an muerto y [se] uyeron cuando les apuró nuestro alcalde mayor Don José Meza. Acosamos nuestros mismos hijos como lo azen hahora peor, los cobradores de V[uestra] m[erced].⁷⁹

⁷⁸ AGN, Indiferente de guerra, v.483-a; José Arturo Motta Sánchez, *op.cit.*, ficha 287.

⁷⁹ AGN, *Tributos*, vol. 34, f. 126r.

En otra misiva del mismo año los cabos y tenientes de los milicianos pardos de Xamiltepec refrendaban a su alcalde mayor, don Amaro Meza, lo infructuoso de su tarea para recabar los tributos, porque:

[...] estos mulatos son todos soldados que asen su vixía y demás que andan en servicio de nuestro rey. Y son todos tan pobres como lo sabe su merced, que no les alcanza su trabajo para comer; asta los que están en la lista, porque los apuramos se ullen. Lo que nosotros queremos es que Vm nos quite esta cobranza como lo pedimos a su antecesor con una representación que mandó al Sr. Virrey, que no hemos [aún] tenido razón ninguna della, y así comisione V[uestra] m[erced], [quien lo pueda hacer] B[eso] l[a] m[ano] su más obedientes serbidores los oficiales y capitanes de los pardos desta provincia. Huazolotitlan y Febrero 20 [17]91.⁸⁰

El mismo tema de la insolvencia por pobreza para la paga del real tributo, además del argumento de la exención en su calidad de milicianos, resultaba tema invariante ¿o estrategia? hasta antes de 1801, data del documento escogido por Aguirre Beltrán para mostrar la ranciedad del *ethos violento*. El colector señalaba a su subdelegado, don Amaro González de Mesa:

Mui señor mío. No he cobrado cantidad ninguna de Tributos en el año anterior a los Pardos de este partido, [de Xamiltepeque] porque es constante su insolvencia a resultas de no haver cojido cosecha de algodones, ni maises en el tiempo de tres años que se han perdido sus sementeras. Y a más de esto, alegan el puntual servicio al Rey como también, el que haviéndose muerto algunos, muchos más se hallan huydos. Lo que aviso a Vm. Para su inteligencia. Dios N[uest]ro S[eñ]or Gu[ard]e la vida de V[uestra] m[erced] muchos años. Cortijos y febrero 17 de 1791- Diego R[odríguez] de la Vega.⁸¹

Otra en el mismo color:

Por más que estrecho mis advitrios para la cobranza de el Real Tributo a los pardos, negros y mulatos de los pueblos que ha puesto a mi cargo, todas mis diligencias se hacen infructuosas. De los matriculados son infinitos los muertos y huydos. Y de los que hay noticia existen aquí, al solicitarlos o se retiran a los montes o se pasan a otras jurisdiziones, como han hecho siempre en tiempo de los anteriores de V[uestra] m[erced]. Y ni aún valiéndose de los

⁸⁰ *Idem*.

⁸¹ *Ibidem*, f. 121.

capitanes de su misma clase, he podido conseguir cobrarles un real, avergonzándome ciertamente al hazer presente a Vmd. tal imposibilidad. Pinotepa del Rey, Josef Barroza [rúbrica].⁸²

En torno a disipar la violencia como causa de la incobrabilidad fiscal, es elocuente el testimonio del capitán Benito Pérez, formulado con ocasión de averiguar las razones de la morosidad tributaria en la costa del Mar del Sur:

[...] procuré y conseguí combencer a los dóciles negros y mulatos de dicha Costa de la obligación en que está todo vasallo de concurrir a las urgencias del Estado, y particularmente los del curato de Huaxolotitlan, jurisdicción de Xamiltepec, que es el partido de más numerosa negrada, y que en el concejo de los justicias y otros sujetos preocupados, son los más feroces e insubordinados. Estos vezinos se distinguieron más, dando una prueba de amor al soberano en el hecho de haver recogido cada uno el dinero que había dado para los gastos que caussase el solicitar en esta capital la exepción del tributo, pero al mismo tiempo me rogaron con lágrimas, manifestase a V[uestra] E[xcelencia] la miseria en que viven y trabajo con que adquieren el corto y miserable sustento. Exercicios penosos en que se emplean; obediencia y prontitud con que sirven, y por último los motivos en que hasta ahora havían fundado el considerarse exentos de la expresada paga.⁸³

A esa serie de apelaciones y reconocimientos, con las que se podrían llenar más de cien páginas, su espíritu las podrá calificar de todo menos de insinuanes de algún “peligro” o veta violenta, como sí calificó por su parte Aguirre Beltrán la que citó en el fracaso en el cobro de tributos del año 1801. Y quepa insistir que estos escritos o representaciones, por mí citadas, resultan del todo consistentes con las apreciaciones, ya citadas atrás y vertidas casi 95 años después de la fecha de la documentaria manifestada por Aguirre Beltrán como probatoria de la prevalencia de un sobredimensionado *ethos violento*.

⁸² *Ibidem*, f. 125r.

⁸³ AGN, Tributos, vol. 34.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La población negra de México: estudio etnohistórico*, México: FCE, 1984.
- , “Nyanga y la controversia en torno a su reducción a pueblo”, en *Jornadas de homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, México, IVEC, 1988, pp. 129-135.
- , *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, FCE, 1985 [1958].
- Alamán, Lucas, *Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, México, Jus, 1942.
- Basauri, Carlos, “La población negra”, en *La población indígena de México: etnografía*, México, SEP, 1940.
- Bastide, Roger, *Las américas negras*, Madrid, Alianza, 1969.
- Gemelli Careri, Giovanni Francesco, *Viaje a la Nueva España*, estudio preliminar, trad. y notas de Francisca Perujo, México, UNAM, 2002.
- Gleaton, Tony, “Africa’s legacy in Mexico”, en *Terra*, vol. 34, núm. 5, septiembre/octubre 1997.
- Guijo, Gregorio M., *Diario, 1648-1664*, 2 vols., M. Romero de Terreros (ed.), México, Porrúa, 1953.
- Gutiérrez Ávila, M. Ángel, “Migración africana y cultura en la Costa Chica de Guerrero”, en *México Indígena*, año 2, núm. 13, noviembre/diciembre, 1986.
- Iwasaki Cauti, Fernando, “Toros y sociedad en Lima colonial”, en *Anuario de Estudios Americanos*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. XLIX, 1992.
- Lewis, Laura A., “Blacks, black indians, afromexicans: the dynamics of race, nation and identity in a mexican moreno community (Guerrero)”, en *American Ethnologist*, vol. 27, núm. 4 (nov. 2000), pp. 898-926.
- Machuca, J. Antonio y J. Arturo Motta, “La danza de los Diablos celebrada en las festividades de muertos entre afromexicanos del poblado de Collantes, Oaxaca”, en *Boletín Oficial del INAH*, nueva época, núm. 40, 1993.
- Mintz, S. y Richard Price, *The birth of african-american culture: an anthropological perspective*, Boston, Beacon, 1992.
- Moedano N., Gabriel, “El corrido entre la población afromestiza de la costa chica de Guerrero y Oaxaca”, en *Jornadas de homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, México, IVEC, 1988, pp.119-128.
- Motta Sánchez, J. A. y J. Antonio Machuca Ramírez, “La identificación del negro en la Costa Chica, Oaxaca”, en *Memoria del III Encuentro de Afromexicanistas*, México, Universidad de Colima/CNCA, 1993.

- Motta Sánchez, J. A. y E. Correa Duró, "Población negra y alteridentificación en la Costa Chica de Oaxaca", en *Dimensión Antropológica*, año 3, v. 8, septiembre/diciembre 1996.
- , "El censo de 1890 del Estado de Oaxaca", en María Guadalupe Sánchez Carbajal (coord.), *El rostro colectivo de la nación mexicana. V Encuentro de Afromexicanistas*, Morelia, UMSNH/Instituto de Investigaciones Históricas, 1997.
- Motta Sánchez, J. Arturo, *Fuentes de primera y segunda mano relativas al Mariscalato de Castilla en la Nueva España, 1536-1865 (índice no exhaustivo)*, México, AGN, 2003.
- Naveda Chávez-Hita, Adriana, *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*, México, Universidad Veracruzana/Centro de Investigaciones Históricas, 1987.
- Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1951.
- Robles, Antonio de, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, Antonio Castro Leal (ed. y pról.), México, Porrúa (Escritores mexicanos, 32), 1946, 3 vols.
- Scharrer, B., "El trabajo en la industria azucarera", en H. Crespo (coord.), *Historia del azúcar en México*, México, FCE, 1990.
- Suárez Blanch, C., "La reconstrucción de la identidad de los grupos negros de México: un recorrido histórico", en *Dimensión Antropológica*, vol. 16, mayo-agosto 1999.
- Vaughn, B. "Los negros, los indígenas y la diáspora. Una perspectiva etnográfica de la Costa Chica", en Ben Vinson y Bobby Vaughn (eds.), *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*, México, FCE/CIDE (Historia), 2004.
- Vinson, Ben y Bobby Vaughn (eds.), *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*, México, FCE/CIDE (Historia), 2004.
- Zavala, Silvio, *Libros de asientos de Gobernación de la Nueva España (período del virrey don Luis de Velasco, 1550-1552)*, México, AGN, 1982.

Historia y cosmovisión india en el culto católico virreinal (un estudio de caso desde la arquitectura en el Valle de Toluca)

MARGARITA LOERA CHÁVEZ*

Dos son los objetivos de estas páginas. El primero es mostrar que en algunos templos cristianos virreinales de los pueblos de indios es posible efectuar una lectura de la historia y la cosmovisión de las localidades donde se encuentran ubicados. Ello sin menoscabo del complemento de cualquier otro análisis arquitectónico o de iconografía que pueda efectuarse sobre ellos. Se trata entonces de un enfoque etnohistórico y microhistórico en el que se considera que los pueblos son parte de una estructura mayor de la que forman parte activa y funcional; en este caso la que caracterizó a los virreinos españoles de América. Para lograr este primer propósito iniciamos el trabajo con una pequeña reflexión sobre la historia local que se palpa en el templo y después se desarrolla la relación entre los indios y su entorno geográfico, entender a partir de ella los ciclos religiosos que se llevan a cabo en el templo de San Antonio la Isla —ejemplo este último en el que vamos a desarrollar nuestros postulados. Aun cuando centramos nuestra atención en el siglo XVIII, época en la que se remodeló el edificio, comparamos lo aportado por otros autores sobre el mismo tema en el periodo prehispánico y en la época contemporánea. De esta manera tratamos de ofrecer al lector una idea de los cambios y continuidades que se

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

dieron en el centro de esos dos extremos temporales, es decir, en el siglo XVIII. Para lograrlo recurrimos a fuentes escritas encontradas en los archivos locales, para luego explicar algunos elementos decorativos e inscripciones que aparecen en la portada principal del templo, especialmente las sirenas. A continuación, como segundo objetivo, intentamos enriquecer la propuesta ya hecha por otros autores, en el sentido de sugerir que los templos católicos de los pueblos de indios fueron, en cierto sentido, una sustitución del altépetl (cerro de agua) no sólo por su estructura constructiva, sino también tomando en consideración el concepto más amplio del término, en especial en la parte referente a las actividades religiosas y profanas que se llevaban a cabo en ese tipo de iglesias.

San Antonio la Isla, cuyos nombres más antiguos fueron Otompan (lugar de otomíes) y Techialoyan¹ (lugar donde se es esperado), se localiza en el extremo sur occidental del río Lerma en el Valle de Toluca, donde concluyen las últimas ondulaciones del volcán Nevado de Toluca o Xinantécatl, y antes de la desecación del río parte de su territorio colindaba con la laguna del Lerma o Chignahuapan.

Durante el Virreinato, concretamente en el año de 1560, San Antonio fue unido o congregado a la “república de indios” de Calimaya y Tepemaxalco. Sin embargo, desde ese momento se negó a recibir la categoría de “pueblo sujeto”; es decir, a depender política, territorial y tributariamente. El hilo conductor de su historia interna fue entonces la lucha secesionista, o sea la búsqueda de su autonomía político-territorial.² Entre los actos más sobresalientes de ese proceso separatista que duró hasta el siglo XIX, cuando logró la categoría de municipio autónomo, estuvo la costumbre, al margen de la ley hispana, de nombrar su propio gobernador indio, cuando para el mismo efecto eran convocadas elecciones en la cabecera de “república” de Calimaya y Tepemaxalco.

De esa historia segregacionista hay constancia en gran cantidad de documentos,³ pero son dos acaso, los más interesantes ejemplos: uno corresponde a las inscripciones que fueron puestas en la porta-

¹ En realidad el nombre original del poblado fue Tlachialoyan (lugar donde se observa) y coincide con los rasgos geográficos del lugar, pues desde allí se vigilaba el tráfico del comercio del Lerma. Sin embargo, en este caso, como en el de Calimaya (Calimayan), citamos los nombres como se reconoce a los pueblos desde el siglo XVI.

² Margarita Loera, “Cambios y continuidades a lo largo de una historia pueblerina”, en *Convergencia*, núm. 4, 1993.

³ *Idem*.

da del templo al momento de su remodelación, el otro es su famoso códice Techialoyan; y decimos famoso porque éste fue el que dio nombre a toda la serie de documentos similares que se han encontrado en México, porque Techialoyan era San Antonio la Isla.

Según Nadine Béliand,⁴ el códice fue elaborado a principios del siglo XVIII por los mismos tlacuilos que labraron las inscripciones en el templo a quienes sobresalen los nombres de dos personajes, de las que se les otorga la categoría de gobernador.⁵ En ese sentido las inscripciones pueden interpretarse como un acto de resistencia a la congregación del siglo XVI. Por otra parte, esos personajes también aparecen en las láminas del códice como “guardianes de las tierras” y se dicen ser descendientes de Axayácatl, el tlatoani mexica que conquistó el Valle de Toluca y lo delimitó territorialmente. Así, ambos datos nos remiten al origen de San Antonio y se relacionan con la existencia de un linaje dirigente propio durante los tiempos prehispánicos y con una territorialidad.

El templo y el códice se tornan vestigios determinantes en el proceso del devenir local; la arquitectura deja asomar, además de sus cualidades estilísticas y estéticas, el hecho de ser un documento histórico. La lectura puede hacerse desde dos instancias, la que imprimen el culto católico y el discurso hegemónico de corte occidental, y la que deja asomar el punto de vista de la cultura dominada, que desde la conquista hispana se conoció como la de los indios.

Con un excelente conocimiento en el campo de la arquitectura y de la historia del arte, Marie Thérèse Réau,⁶ nos describe el templo en estudio de la siguiente manera:

En San Antonio la Isla se está en presencia de una bellísima obra popular y el que dependa en gran medida de un modelo único de decoración, no impide

⁴ Nadine Béliand, *Códice de San Antonio Techialoyan. Manuscrito pictográfico de San Antonio la Isla*, 1993.

⁵ Un problema común del periodo virreinal después de la formación de las repúblicas de indios integradas por cabeceras y pueblos sujetos, fue la búsqueda constante de separación de muchos pueblos sujetos para lograr obtener su propio cabildo y, por lo tanto, gobernador. Pensamos que en el caso de San Antonio no se concedió la separación por el hecho de que todos los pueblos dependientes de la república de Calimaya y Tepemaxalco fueron tributarios a la encomienda perpetua del condado de Santiago Calimaya. En la documentación donde se hace mención de la lucha separatista de varios de los pueblos sujetos de este caso, se señala el nombramiento de gobernador como un acto de rebeldía.

⁶ Marie Thérèse Réau, *Portadas franciscanas. La decoración exterior de las iglesias de México en el siglo XVIII: regiones de Texcoco, Toluca, Tepalcingo y Sierra Gorda*, 1991, p. 285.

subrayar su originalidad. Su estructura es más sencilla y más arcaica... su repertorio ornamental es menos extenso y la técnica sencillamente más rudimentaria; sin embargo, el uso de la decoración escultórica es expresiva; establece una relación entre los diversos ornamentos espirales de las columnas, follajes, espirales, hojas flores, volutas, sirenas, mascarones dado que todo es una variación del fascinante tema de la espiral: formas espirales geométricas, espirales vegetales y espirales humanas.

Encontrar el otro camino de análisis, es decir, el que el indio de principios del siglo XVIII imprimió al templo de San Antonio la Isla, exige adentrarse en el entorno geográfico, en la cosmovisión, la costumbre y el devenir interno del pueblo.

El entorno geográfico y los ciclos religiosos

Desde tiempos muy remotos de la época prehispánica, los poblados como San Antonio la Isla —ubicados en paisajes aledaños a volcanes, montañas, lagos y ríos— tenían un ritual muy especial ligado con el culto a deidades o fuerzas de la naturaleza que consideraban residían allí y a las que solicitaban lluvias y buenos temporales que les ayudaran en sus actividades agrícolas y de recolección de productos lacustres.

En este contexto la montaña era vista como un gran templo que cubría y proporcionaba las aguas. Las altas cimas, como el Xinantécatl o Nevado de Toluca u otros volcanes y cerros de importancia, se miraban como depósitos de agua y cuando en ellos había manantiales que fluían de sus cuevas, se pensaba que eran brazos de mar cuya función era la irrigación de los campos agrícolas. Por ello se veneraban por igual los ríos y los lagos que formaban parte importante del culto acuático, lo cual marcó de manera hegemónica y generalizada a los pueblos prehispánicos de Mesoamérica.

La organización de sitios sagrados y templos para el culto correspondía en ese entorno con el hecho de que las montañas también funcionaban como marcadores de eventos calendáricos, por lo que los solsticios, equinoccios y pasos cenitales tenían un papel primordial en la organización del ciclo sagrado. La relación del hombre con la montaña era sumamente compleja, incluso un mismo accidente geográfico podía representar intereses distintos en cada uno de los pueblos.

A la llegada de los españoles el culto común a las montañas y al agua, ligado con las formas de vida agrícolas y lacustres, se encubrió y mezcló con elementos del culto cristiano. Para el caso del Valle de Toluca —y con el apoyo de ciencias como la arqueología, la etnohistoria y la antropología—, investigadores como Arturo Montero, María Elena Maruri y Beatriz Albores, entre otros,⁷ en fechas recientes han mostrado el origen y la continuidad hasta el presente de las formas del culto al agua o a Tláloc. Por ejemplo, Montero ha elaborado un registro arqueológico del ritual de alta montaña mexicana en el que sorprende la cantidad de sitios correspondientes al Nevado de Toluca: de 55, 15 están en este volcán, por lo que su número supera inclusive a los encontrados en el Iztaccíhuatl, el Popocatepetl y el Pico de Orizaba, cuya cantidad también es importante.⁸

En el culto al agua y a la montaña en el periodo prehispánico, María Elena Maruri considera básico el reconocimiento de la filiación a la familia otomí pame que había entre los grupos indígenas mayoritarios que habitaban el Valle Matlatzinca o de Toluca antes de la conquista mexicana, sin dejar de reconocer las influencias culturales que a partir de ella se dejaron sentir en la región.

Con el apoyo de los estudios realizados por Pedro Carrasco sobre los otomíes,⁹ Maruri anota que las deidades más importantes que hubo entre ellos fueron el Padre Viejo y la Madre Vieja, pareja divina que habitaba en las grutas y cuevas, así como el señor de las aguas Muy'e. Estas figuras se han homologado a las deidades nahuas del fuego, Huehuetéotl, de la tierra y de la luna, Ilamacíhuatl, y del agua, Tláloc.¹⁰

Entre los otomíes de la época prehispánica, la religión giraba en torno a la adoración de deidades que simbolizaban un oficio o una fuerza natural; cada pueblo tenía su dios patrón que se identificaba con un antepasado y que posiblemente era el dios característico del oficio del pueblo.

⁷ Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Los graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, 1997.

⁸ Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, 2001, pp. 41-42.

⁹ Pedro Carrasco, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos de habla otomiana*, 1962, pp. 133-141.

¹⁰ María Elena Maruri, "Simbolismo acuático y cosmovisión en las prácticas religiosas. Una interpretación del modo de vida lacustre como supervivencia cultural en San Antonio la Isla, Estado de México", tesis de maestría, 2001, p. 97.

La luna era la deidad principal, pues era creadora de todo lo que existe; las fases lunares determinaban las alternancias con las estaciones del año y regían los ciclos de la fertilidad de la tierra. Por tanto, el culto al agua y a la montaña era esencial en toda la región, y sobre ello Maruri anota: “En las montañas y lagunas se realizaba el culto... Cuando había malos temporales todos los otomíes en general, subían a los cerros, allí ofrecían a sus dioses copal y figuras de papel, colocaban en la cima de los cerros cruces...”¹¹

Las lagunas también eran importantes sitios de culto, entre ellas obviamente estaban las del Nevado de Toluca. Estaban habitadas y cuidadas por Acpaxapo, diosa cuya figura era una gran culebra con rostro de mujer, una especie de sirena. Otras deidades importantes para los fines que nos ocupan eran Yoccipa, que podría identificarse con la idea del cambio de piel de la tierra, cuyo inicio era marcado por la entrada del equinoccio de la primavera y que se asocia con Xipe Tótec entre los nahuas; Bimazopho era el dios “de las sementeras” y Múdû, “señor de los difuntos”, de los antepasados; por supuesto, para repartir las aguas era indispensable rendir culto a Edâhi, dios del viento, equiparable con Ehécatl-Quetzalcóatl entre los nahuas.

Dos sitios fundamentales en la cosmovisión náhuatl que no podemos dejar de lado para entender el culto al agua y a la montaña son Tamoanchan y Tlalocan.¹² El primero podría definirse como la cubierta de la montaña sagrada, el eje del cosmos y el lugar de los cuatro árboles cósmicos que estaban en la cima para sostén del universo. Es el lugar donde vivieron y fueron desterrados los dioses, donde en unión con las cosas frías y calientes se originó el sexo, la guerra, el juego. Con todo esto allí se creó otro espacio, otros seres y otro tiempo: el mundo del ser humano. Se dice que allí nació el calendario, punto estratégico donde se podía diseñar y planificar la vida del hombre.

Tlalocan, en cambio, era un lugar de origen y destino regido por Tláloc; tenía varios significados, entre ellos “cueva larga” y “camino debajo de la tierra”. Allí habitaba el señor de los truenos y los rayos (Tláloc) y sus aliados o servidores, los tlaloques, quienes se desplazaban con las nubes y se encargaban de distribuir las aguas y las lluvias. A dicho lugar iban los que morían al ser tocados por

¹¹ *Idem.*

¹² Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 1999.

un rayo, o quienes habían sufrido alguna enfermedad de naturaleza fría como el reumatismo, la neumonía o la hidropesía. Estas personas también se convertían en tlaloques, pues habían sido solicitadas por el señor de las aguas para ir a sus dominios en el interior de la tierra y servir en su labor cósmica de distribución de las aguas. Tlalocan era también una montaña hueca llena de frutos, ya que había en ella una eterna estación productiva; por otro lado, también representaba la parte inferior del eje cósmico mesoamericano.

Entre sus múltiples interpretaciones, el vocablo nahua *altépetl* (cerro de agua) quizá podría a la vez sintetizar la unión entre Tamoanchan y Tlalocan, pues su glifo era la representación de una montaña redondeada cuya base se torcía hacia adentro; en muchas ocasiones se representaba con una barra horizontal en la base a la que se ataba el glifo del agua o simplemente una franja que servía como representación estilizada del elemento *atl* (agua), o quizá los dientes de Tláloc, dios de la lluvia.¹³

En cuanto a la continuidad del ritual de montaña ligado al culto al agua hasta el presente, Beatriz Albores nos dice lo siguiente:

El Chiucnauhtecatl (Xinantécatl o Nevado de Toluca) y los volcancillos de Xalatlaco y Tilapa son los pilares montañosos meridionales del valle de Toluca que delimitan al faldellín de los conos volcánicos, del que emerge el Olotepc, con el que integran los tres focos de una especie de muralla sagrada. Estos centros religiosos regionales son visitados desde tiempos inmemoriales, durante las ceremonias de petición y agradecimiento, por vecinos de varias localidades encabezados por distintos grupos de graniceros (trabajadores del tiempo), entre los que encontramos a los “saudinos” en Teotenango, los “ahuizotes” de Xalatlaco y los “quicazcles” de Texcalyacac.¹⁴

Los graniceros o trabajadores del tiempo, cuyo nombre varía de una comunidad a otra, como se aprecia en la cita anterior, son llamados así por las facultades que tienen para solicitar las lluvias, los buenos temporales y ahuyentar el granizo. Son también “chamanes” o curanderos y suelen tratar los males del cuerpo y el espíritu de los miembros de las comunidades. Ellos, además de aprender este conocimiento por tradición, se dice que son llamados por fuerzas sagradas cuando sobreviven a la caída de un rayo; sus conoci-

¹³ Eleanor Wake, “El altepetl cristiano: percepción indígena de las iglesias en México, siglo XVI”, en Constanza Vega (coord.), *Códices y documentos sobre México*, 2000, p. 467.

¹⁴ Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *op. cit.*, pp. 383-385.

mientos y predicciones les son señaladas por medio de sueños o por la ingestión de plantas sagradas. De su existencia desde tiempos prehispánicos hasta el presente existen registros históricos.¹⁵ Su actividad en las montañas de la región de Toluca, al igual que en otras partes, se realiza año con año y las ceremonias tienen que ver con los ciclos de la lluvia que inciden en las actividades agrícolas y lacustres de la región. Además de este ritual en las montañas, en las que no participan sacerdotes cristianos, en cada pueblo se sigue un ritual similar que se encubre en los calendarios cristianos y en los santos que adquieren un simbolismo ligado con las fuerzas de la naturaleza. Estas festividades son organizadas por los vecinos de los pueblos, pero se acompañan de misas y otros servicios eclesiásticos cuyos costos son pagados por organizaciones de carácter comunitario.

El culto al agua y a la montaña del periodo previrreinal era manejado desde las instancias del poder hegemónico, mientras a partir de la conquista española ese culto dirigente fue suplantado por el cristianismo y los rituales mencionados quedaron a cargo de los poblados campesinos. Acaso los sustitutos más apegados a la labor de los sacerdotes de antaño fueron los graniceros o trabajadores del tiempo, quienes después de la imposición hispana trabajaban en la clandestinidad y ritualizaban, como lo hacen hoy, prioritariamente en las cuevas de las montañas. En los poblados de indios hubo un mayor apego al culto cristiano, aunque éste claramente relacionado con las manifestaciones de la naturaleza, sobre todo para cuidado del ciclo del maíz, y la regulación del agua durante las estaciones de año. Todo ello a pesar de la inmensa persecución que los religiosos españoles ejercieron sobre estas prácticas.

Ambos tipos de celebraciones (las de los montes y las de los pueblos) revisten formas híbridas entre el calendario prehispánico y el relacionado con el culto católico. Las más importantes son las siguientes: 2 de febrero, día de la Candelaria, que después de la reforma calendárica gregoriana de 1582 correspondería al 12 de febrero en el inicio del calendario mexicano; día de la Santa Cruz (3 de mayo), cuya celebración muchas veces se inicia desde el 25 de abril, —día de san Marcos—, o el 15 de mayo —día de san Isidro Labrador—, en el caso de varios pueblos del valle de Toluca, como San

¹⁵ Jacinto de la Serna, *Idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes*, 1892.

Antonio la Isla, y finalmente la fiesta del 15 de agosto, día de la asunción de la Virgen. Las dos últimas festividades se vinculan en términos mesoamericanos con las fechas del 30 de abril y 13 de agosto, que marcan los pasos cenitales en la latitud 14° 57' N. Por último, el ciclo se cierra entre el 30 de octubre y el 2 de noviembre, cuando se celebra el día de Todos Santos y el día de Muertos. El mes de otoño —fecha de muerte— está relacionado en el calendario mexicana con el Tepehuitl, el mes dedicado a rendir culto a los montes. Este tiempo coincide con la actividad de recoger los frutos de la cosecha y después la tierra descansa, queda como muerta o dormida.

En sus estudios sobre el Valle de Toluca, Beatriz Albores ha mostrado que en varios poblados de la región las fiestas que actualmente realizan los graniceros o trabajadores del tiempo se llevan a cabo siguiendo los ritmos calendáricos cristianos y prehispánicos en ocho fiestas divididas en dos grupos: cuatro siguen una figura en cruz de malta y las otras cuatro lo hacen en cruz de San Andrés; en ellas los solsticios y los equinoccios demarcan un referente temporal de gran importancia. En las fiestas de los pueblos los ritmos temporales son más o menos similares, aunque varían en unos días de acuerdo con el santoral cristiano, que también puede tener relación con ciertas variables en las fechas en que se inicia el ciclo de cultivo entre marzo y abril, pero se pueden incorporar en el marco del esquema referido.¹⁶

El esquema de Albores hace alusión fundamentalmente al ciclo del culto de los graniceros en Texcalyácac, aunque cita las festividades de otros sitios del Valle de Toluca. No es extraño, entonces, que los rituales que hay en San Antonio la Isla sigan fechas muy cercanas. Inclusive todo parece indicar que ese ritmo del ciclo agrícola inicia ya mezclado con el culto cristiano desde el Virreinato y se generaliza a muchos otros pueblos de la zona. Por ejemplo, en la parroquia de Calimaya y sus doce pueblos de visita en el siglo XVIII las fechas parecen variar por unos cuantos días, en función del santoral cristiano que hay en cada uno de los poblados. Así, mientras los graniceros trabajan en las cuevas de las montañas, en diversos templos comunitarios se hacen celebraciones paralelas en las mismas fechas o en días muy cercanos. Las actividades más importantes que se llevan a efecto en los poblados tienen lugar en el templo, pero las procesiones y celebraciones delimitan el ámbito territorial

¹⁶ Beatriz Albores y Johanna Broda, *op. cit.*, pp. 383-385.

de cada pueblo: las milpas, los cementerios y desde luego los altares familiares. Es como si se tratara de una gran cantidad de círculos que siguen temporalidades cercanas y abarcan desde las altas cimas de los cerros hasta los hogares campesinos. Es obvio que las celebraciones tienen sus matices culturales, pero todas siguen el ritmo del agua y, por ende, de la siembra de temporal del maíz.

Al observar el actual calendario de fiestas religiosas que conserva Maruri¹⁷ para San Antonio la Isla y compararlo con el registrado en el "Directorio de la parroquia del convento de San Pedro y San Pablo, 1750" de Calimaya,¹⁸ pudimos constatar que ese ciclo ritual de raigambre prehispánica, ya mezclado con el santoral cristiano, se conserva prácticamente igual desde tiempos virreinales.

Si bien Maruri señala que, propiamente hablando, en nuestros días no hay graniceros en San Antonio, sí los había en el Virreinato en la cabecera de "república de indios" y de parroquia, o sea en Calimaya. De hecho, por los cronistas de la época sabemos que, dada la cercanía con el volcán Xinantécatl, éste era uno de los puntos más importantes de ritual en alta montaña.¹⁹

Es posible que por la importancia de la cabecera de Calimaya la costumbre se hubiera ido perdiendo más fácilmente que en otros lugares de la región; otra razón puede ser el interés en ella de los condes de Santiago Calimaya, y porque en el siglo XVIII, después de las reformas borbónicas, el poblado sufrió una alta migración de criollos y españoles comerciantes.²⁰ Sin embargo, hay quienes recuerdan que la práctica existía en el siglo XX, e incluso, como en otros lugares del valle de Toluca, se dice que cuando escasean las lluvias, hay quien sube al volcán a ofrendar y lleva consigo santos cristianos.²¹

En los ámbitos pueblerinos podemos observar todavía una continuidad en las celebraciones en cuanto a fechas: el calendario se repite desde los registros del "Directorio de la parroquia" del siglo XVIII hasta los datos recientes que aporta el trabajo de María Elena

¹⁷ María Elena Maruri, *op. cit.*

¹⁸ Archivo Parroquial de Calimaya (adelante APC), "Directorio de la Parroquia del convento de San Pedro y San Pablo", 1750.

¹⁹ Jacinto de la Serna, *op. cit.*, pp. 77-78.

²⁰ Margarita Loera, "Calimaya y Tepemaxalco. Tenencia y transmisión hereditaria de la tierra en dos comunidades indígenas. Época colonial", 1977.

²¹ Información proporcionada en Calimaya por don Ricardo Hernández y por los mayordomos de Santa María Nativitas, 2001.

Maruri para el pueblo de San Antonio, y éstos coinciden con el esquema de Albores. Tanto en los poblados de nuestro estudio como en el estudiado por ella —Texcalyácac—, el calendario inicia el 2 de febrero, día de la virgen de la Candelaria. Se trata de la fecha en que se llevan a bendecir a los niños Dios, junto con las candelas que alumbrarán los hogares durante el año y las semillas que se sembrarán entre marzo y abril. Esta fecha se ubica en el extremo del brazo alineado entre el solsticio de invierno y el equinoccio de primavera. Corresponde al inicio del calendario agrícola precolombino, y para el siglo XVIII la documentación de la parroquia de Calimaya lo describe así: “Este día piden misa cantada en el altar de Nuestra Señora de la Candelaria. Es a las nueve, se bendicen las semillas en la portería y sus semillas... (se) hace la procesión... piden misa cantada en San Lucas por tierras y en San Antonio Cantada de bendición...”²²

Las celebraciones de la Santa Cruz del 3 de mayo y las de la ascensión de la Virgen se ubican en el brazo que cae entre el equinoccio de primavera y el solsticio de verano. En la actualidad, durante esos días los graniceros de Xalatlaco, Texcalyácac y Tenango suben a las cuevas de los cerros a vestir a las cruces y hacer las ofrendas y solicitudes de buen temporal. En el siglo XVII, Jacinto de la Serna comentó al respecto lo siguiente:

Aquellos pueblos de San Mateo, Xalatlaco, Tenango y sus sujetos...se averiguó: las supersticiones y hechicerías, que tenían en ahuyentar los nublados, de quienes temían daño de granizo á las mieses, para que con sus conjuros estorbasen los daños de los temporales, y tempestades...Otro conjuraba con una culebra viva rebuelta en un palo y esgrimía con ella hacia la parte de los nublados y tempestades con soplos y acciones de cabeza y de palabra que nunca se podían entender.²³

Mientras esto ocurre —y ocurría— en las montañas, en pueblos como San Antonio el 2 de mayo se hace una velada y al día siguiente se visten las cruces fijas en las calles y en los altares familiares, también hay misa, ofrenda y reparto de alimentos. En el siglo XVIII se pedía misa en el templo del pueblo para complementar las celebraciones y la ayuda de religiosos cristianos. En la documentación

²² APC, “Directorio de parroquia”.

²³ Jacinto de la Serna, *op. cit.*, pp.77-78.

parroquial de Calimaya se indica que ese día había misa, procesión y comida en todos los pueblos, incluida la cabecera y todos “los sujetos”. Una característica propia de San Antonio la Isla es que además de vestir las cruces fijas en los puntos principales de los pueblos, se acostumbra acompañar las procesiones con lo que se ha llamado “el paseo de las chalupitas”, es decir, las embarcaciones que paseaban por la laguna del Lerma. Así, además del ritual a la Santa Cruz para la solicitud de las lluvias, también se rendía culto a las aguas de la laguna, ya que por encontrarse en la ribera la economía del pueblo dependía tanto del producto de las milpas como de los recursos lacustres.

En mayor o menor medida, las ceremonias de petición de las aguas cubren todo el mes de mayo con el ofrecimiento de flores a la virgen; el día 17 en San Antonio se celebra al Cristo de la Ascensión, popularmente conocido como el “señor de las aguas”, de quien se dice ser muy antiguo y milagroso. El “Directorio de la parroquia” ya asienta la importancia de esta celebración en su calendario religioso, anotando que ese día en San Antonio la Isla se pedía misa cantada y procesión.

Por lo que respecta al mes de agosto, en San Antonio se lleva a efecto un novenario dedicado a san Salvador que inicia justamente nueve días antes del día 15, es decir, el 6. Según ha investigado Maruri, la organización de este acto es reciente —alrededor de 30 años— y está a cargo de la familia Núñez. Sin embargo, los rituales correspondientes al mes de agosto en la localidad de San Antonio se celebran desde la época virreinal. De acuerdo con nuestra fuente del siglo XVIII, entonces las festividades se hacían el día 15 y se solicitaba misa y procesión, daban comida a todo el poblado; a los padres que acudían a apoyar los festejos les obsequiaban una docena y media de gallinas y otro tanto de pollos, además de cubrir en dinero los servicios religiosos. Estos gastos los sufragaban las cofradías, instituciones que sucumbieron en el siglo XIX a partir de las Leyes de Reforma. Entonces continuó la costumbre virreinal de pasar los gastos a una familia que pudiera albergar a los santos en los altares de su hogar. Desde el siglo XVI, en estos lugares era más fácil hacer las ofrendas de comida a los ancestros, y también se compartían las primicias de la cosecha que justamente se recogía en esos tiempos. Compartir con los muertos era una forma de agradecer y regresar al origen, por eso en otros lugares de la región los festejos de agosto trascienden incluso al ámbito de los cementerios.

Desde la etapa previrreinal hasta el presente, cuando se cierra el ciclo agrícola y se recogen los frutos de la tierra al concluir el mes de octubre, se suele hacer la más importante celebración de las zonas agrarias del Valle de Toluca y de todos los pueblos de México: el 2 de noviembre, día de Muertos. En la mayoría de sitios las fiestas arrancan desde el 30 de octubre con las veladas anteriores al día de Todos Santos, 1 de noviembre. Entonces el compartir con los ancestros se hace en altares y ofrendas colocadas en todos los hogares. En el contexto de los pueblos también hay una serie de rituales y, por supuesto, misa; se acude a los panteones a adornar las tumbas, en las que frecuentemente se comparten los frutos recibidos de la tierra mediante la puesta de ofrendas de comida y flores.

Evidentemente, lo que se puede observar en las fuentes virreinales como parte de las celebraciones de estos días es sólo aquello que corresponde al culto católico con el que se complementan las actividades de este día; en ese sentido, el "Directorio de la parroquia" registra:

- 1 Día de todos Santos pagan misas cantadas en todos los pueblos de la Ayuda de Parroquia.
Este día piden misas cantadas en los pueblos de San Antonio y Santiago...
- 2 Día de los difuntos...Este día de vísperas con capa que hace el padre Semanero y misa cantada, otro día con responso por el cementerio: todo de tanda. Los respuestas de la cabecera que son pocos los pagan a 4 reales y son del Convento. Los respuestas de los pueblos son de los que los hacen.
... Este mismo día tienen misas cantadas en San Antonio y San Lucas...

Otras fuentes históricas nos hablan de la importancia que los ancestros y su paso al "otro mundo" tenía para los poblados del área de estudio. Por ejemplo, en los libros de cargo y data de las cofradías de indios que había en las parroquias de Calimaya y Tepemaxalco, y en algunos de sus "pueblos sujetos o de visita" (como San Antonio), nos encontramos que en el rubro de egresos, de entre la enorme cantidad de actividades que realizaban estas instituciones, la que más apoyo daba a las economías familiares era la de cubrir los gastos del funeral "cristiano", y el pago de misas y respuestas para los difuntos tanto en su aniversario como en el día de Muertos. El precio que cobraba el convento incluía, entre otras cosas, el hábito de san Francisco con el que era común enterrar a los muertos. Esta situación no sorprende, dado que la parroquia se en-

contró a cargo de los franciscanos hasta muy avanzado el siglo XVIII. Pero que el paso hacia “otra vida” después de la muerte tenía una fuerte herencia prehispánica, y que el cuidado a los ancestros era parte de ese respeto por el origen del grupo o la comunidad, lo sabemos por otras fuentes:

En todo tienen estos miserables indios mil tropezaderos, así con los vivos como con los muertos, y con esto son muy graves, porque tienen muchas supersticiones, y en esta complicidad, se averiguó aver amortajado a algunos con ropa nueva, ponerles mortaja, y debajo de los brazos comida de tortillas, y jarros de agua, y los instrumentos de trabajar; a las mujeres los de texer, a los hombres achas, coas, ó, otras cosas conforme al ejercicio que tuvieron y de esto hay el día de hoy mucho daño... y después acá muy poco à, acostumbran en muriendo el enfermo... junto al fogón (cerca de los altares familiares) que de ordinario mueren ellos allí, u lo tienen mientras se dispone la comida, y la bebida, que también ponen allí, y ofrecen al fuego, y después la ofrecen al difunto, y lo ponen, donde a de estar para sacarlo a enterrar, y los cantores se comen la ofrenda, y se la beben y dicen que es como si el difunto se la comiese y la bebiese; y al octavo día ponen otra comida en la parte y lugar donde estuvo el muerto.²⁴

La ceremonia para el entierro descrita para el siglo XVII presenta algunas semejanzas con lo que sucede hoy en día. Por otra parte, con toda seguridad desde el Virreinato se acostumbraba celebrar el día de Muertos. El entierro significaba la preparación del muerto para partir hacia la “otra vida”; el día de Muertos, en cambio, era una invitación para que los difuntos regresaran a compartir con sus familiares la cosecha obtenida de las tierras que desde “los orígenes” pertenecían a la comunidad como un don de los dioses. Con las ceremonias del 2 de noviembre concluía el calendario ritual de 260 días que seguía el ciclo del maíz y resulta acorde con el esquema de Beatriz Albores, donde las celebraciones principales ocurrían en febrero, mayo, agosto y principios de noviembre. En el “Directorio de la parroquia”, empero, encontramos datos adicionales sobre las celebraciones que en cierto modo vienen a reforzar la tesis de la misma autora en cuanto a la importancia de los solsticios, los equinoccios y los pasos cenitales en ese espacio temporal. Este calendario de fiestas en el poblado de San Antonio la Isla era complementado con otras celebraciones de importancia en ese contexto

²⁴ *Ibidem*, pp. 87-88.

calendárico. Por ejemplo, la actividad ritual que sigue después del 2 de febrero, cuyo inicio generalmente coincide con el carnaval y con la cuaresma cristiana —desde el Miércoles de Ceniza hasta la Pascua, con especial énfasis en la Semana Santa—, marca una referencia hacia el equinoccio de la primavera; en algunos pueblos cercanos, también sujetos a la parroquia de Calimaya, señala el culto a Xipe Tótec, el cambio de piel de la tierra que inicia o se prepara desde este tiempo hasta la estación de las lluvias, justamente cuando se realiza la siembra. Una de las costumbres de estos días es la de colgar panes y naranjas en el arco central del templo católico, y al terminar las ceremonias de la Semana Santa las naranjas se pelan y su cáscara se entierra en las milpas en acto simbólico.

La fiesta patronal de San Antonio, igual que la de la parroquia, ocurre en fechas cercanas al solsticio de verano. La del primer poblado es el día 13, cuando se celebra a San Antonio, la segunda es el 29, día de San Pedro y San Pablo. El primer santo corresponde a Calimaya y el segundo a Tepemaxalco. San Pedro es un santo pescador y poseé de las llaves que abren las puertas del paraíso. Recordemos que Calimaya está ubicada en las faldas del volcán, ¿es acaso el punto estratégico de entrada hacia la montaña sagrada?, ¿podemos pensar que de alguna manera es la puerta hacia Tamoanchan y Tlalocan, hacia el paraíso? Y por otra parte, ¿influyó su ubicación en su papel de pueblo rector (en términos políticos y religiosos) de los pueblos ubicados en las partes bajas del valle de Toluca, que además de agricultores eran pescadores?

El mes de junio se caracteriza por lluvias intensas y el día 21 se marca el solsticio de verano. Así se explica la gran actividad ritual para lograr que los fenómenos naturales favorecieran al ser humano evitando malos temporales:

En junio o desde mayo... se forman colas de agua. Son nubes alargadas y enroscadas al final; traen granizo o mucha lluvia y hacen destrozos. Las colas de agua o nubes con vientos huracanados deben levantarse y deshacerse. Así los graniceros se abocan a atajar, es decir, a alejar o detener el mal temporal...

A partir del 25 de junio —al día siguiente de la fiesta de San Juan—, hasta el 23 de julio... se ubica la etapa de mayor incidencia de fenómenos meteorológicos que representan perjuicio o peligro para las milpas.²⁵

²⁵ Beatriz Albores y Johanna Broda, *op. cit.*, p. 419.

Durante el siglo XVIII todos los poblados de la parroquia de Calimaya se beneficiaban con las celebraciones religiosas. Además de las fiestas titulares de San Antonio, y San Pedro y San Pablo, el día de San Juan había misas, celebraciones y procesiones en varios pueblos: en la ermita del santo en Tepemaxalco, en Mexicalzingo, Chapultepec, Nativitas, San Andrés y San Lucas. En el "Directorio de la Parroquia" se dice que en San Antonio la Isla había un altar en el templo dedicado a dicho santo y que tenía tierras para su celebración, y que en general "es alegre ese día". Durante el mes se decían en la parroquia trece misas y los costos de ellas recaían en los dos poblados cuyos santos patronos tenían su fiesta titular en ese mes: San Antonio la Isla y Calimaya. El mismo documento es amplio en la relatoría de las celebraciones del mes de junio: hace referencia a la fiesta titular de San Antonio, que empezaba con un novenario y los costos corrían a cargo de la cofradía dedicada al santo. En las fiestas había una procesión que partía del cementerio (otra vez la inclusión de los ancestros, el reconocimiento al origen y la dualidad vida/muerte); los gastos que se generaban ese día eran asumidos por los habitantes de Calimaya y Tepemaxalco y sus cofradías, y también por los vecinos de los distintos poblados "sujetos o de visita", quienes por lo general acudían al convento con bienes en especie, particularmente manteles, servilletas, huevos, pollos, gallinas, pan, naranjas y otras frutas.

Después del 2 de noviembre quedaba cerrado el ciclo de 260 días, o sea el ciclo del maíz; la tierra quedaba como dormida el resto del ciclo calendárico de 365 días hasta el 2 de febrero del siguiente año, cuando iniciaba un nuevo ciclo. Los datos que el ya citado "Directorio de parroquia" ofrece para reconstruir el calendario de actividades religiosas en los pueblos de estudio resultan interesantes, sobre todo en lo que se refiere al periodo comprendido entre el cierre del ciclo y la preparación del nuevo en el mes de febrero. En primer término, el párroco que lo redactó hace alusión a que a partir de diciembre en los pueblos se empezaban a hacer las misas para pedir por el alma de sus muertos; luego se celebraba a la Virgen de la Concepción —quizá la Madre joven (Xochiquétzal)—, la cual tiene una estrecha relación con la Virgen de la Candelaria (2 de febrero). Acaso en estas actividades había agradecimiento y solicitud para el ciclo venidero. Cuatro días después, el 12 de diciembre se celebraba a Guadalupe, Tonantzín, la tierra, nuestra madre. El día 24 se acostaba en el nacimiento a los niños Dios que posteriormente

se colocaban en los altares y se les nombraba padrinos (6 de enero). Todo parece indicar que en este tiempo las festividades son exclusivamente de sepa cristiana, y sin embargo resultan un complemento perfecto dentro del calendario de 365 días para iniciar el ciclo de 260, del que tanto hemos venido hablando.

La primera pregunta que surge después de todo este recuento de rituales y celebraciones es: ¿a lo largo de la historia, la memoria india es consciente de la relación que guardan los calendarios prehispánico y cristiano con el simbolismo del culto que se realiza en sus pueblos? Creemos que en una forma generalizada la respuesta es negativa; es difícil que exista, sobre todo en el común de los habitantes, un conocimiento preciso y profundo sobre el contenido ideológico y simbólico que nutre el ideario que hay detrás de esos dos calendarios religiosos. Más bien pensamos que es la fuerza de la costumbre quien rige las formas de relación sagrada entre el ser humano y la naturaleza, y que hay una estrecha relación entre las necesidades económicas y sociales campesinas —presentes desde antes de la conquista hispana hasta la fecha— y las condiciones del espacio natural. En todo caso ello conforma aspectos de una cultura que brota de manera espontánea en la cotidianidad y se hereda de generación en generación, mientras su operatividad en el contexto de las relaciones sociales de cada momento histórico encuentre vigencia. En ese escenario, la memoria del origen de los ancestros, quienes recibieron la tierra de la instancia sagrada y de algunos acontecimientos que son indispensables para la pervivencia de la comunidad, sí afloran en forma cíclica para responder a demandas cambiantes que, por lo general, provienen del mundo externo con el que la comunidad se relaciona en forma simbiótica y asimétrica. Están en el subconsciente silencioso de la memoria colectiva, dan cuerpo a la cosmovisión y suelen plasmarse en sitios fijos, como por ejemplo en el *Códice Techialoyan* o en los muros de la iglesia para que siempre haya recuerdo de ellos. No son empero discursos largos perpetuados en espacios temporales lineales precisos.

Retomando todos los aspectos consignados hasta aquí en torno a la memoria, la costumbre y la cosmovisión, y lejos de sorprendernos, nos llama a la reflexión la lectura de las palabras sobre el templo de San Antonio la Isla pronunciadas desde la mirada etnográfica de Maruri:²⁶

²⁶ María Elena Maruri, *op. cit.*, pp. 199-201.

Actualmente, la parroquia de San Antonio de Padua, ubicada en el centro del poblado tiene en su fachada barroca, frisos de espirales, conchas, caracolas, sirenas escamadas, la paloma del espíritu santo y flores acuáticas. Todos estos elementos son símbolos vinculados con el culto acuático...

Las espirales denotan el tiempo lunar en cuanto el ciclo de la vida y regeneración, por sus formas aluden a las fases lunares que norman el cambio rítmico de la fertilidad; por lo que el simbolismo se vincula con la muerte y los rituales funerarios (Eliade: 155). El tiempo lunar refiere una visión biocósmica, la lluvia o las mareas, la siembra y el ciclo menstrual. El ritmo lunar coordina los diversos planos de la fecundidad de las mujeres, las de los animales, la vegetación, el destino de los hombres después de la muerte y las ceremonias de iniciación. Es así como el caracol, la mujer, el agua, el pescado, pertenecen al mismo simbolismo de la fecundidad (Eliade, 1992:150-151).

...las sirenas, que aparecen en la fachada de la iglesia de San Antonio, son representaciones de la diosa Acpaxapo, deidad otomí venerada por los xaltocameca, que pronosticaban el futuro del pueblo. Se les representaba en forma de culebra, con rostro y cabello de mujer.

Desde esta cosmovisión acuática, puedo interpretar que en la parroquia se encuentran símbolos relacionados con la muerte y la vida. Al cruzar la puerta, que separa lo profano de lo sagrado, se entra a un espacio sagrado; simbólicamente se entra al Tlalocan. La entrada en forma de arco de medio punto representa la cueva.

Nos interesa resaltar dos puntos de esta cita: uno es la presencia de la sirena en la portada principal del templo de San Antonio la Isla, y el otro la referencia a que al entrar a la iglesia se ingresa simbólicamente al Tlalocan, ya que con ello la autora identifica la construcción con un *altépetl*, es decir, con un cerro de agua en el pensamiento prehispánico.

Las sirenas de la portada principal del templo de San Antonio la Isla

Como su nombre indica, en algún momento de la historia San Antonio la Isla fue precisamente una isla, y aunque sus habitantes se dedicaban a la agricultura, una parte fundamental de su existencia derivaba de la explotación lacustre. Su primer asentamiento étnico fue otomí, cuyos miembros posteriormente convivieron en el mismo espacio con matlatzincas y mexicas. A la llegada de los españoles, la vieja tradición de Acpaxapo —representada como una

culebra con rostro y cabello de mujer que cuidaba la laguna del Lerma o Chignahuapan— continuó con algunas variantes.

Seguramente los recuerdos actuales de la gente de la zona lacustre tienen herencia virreinal y son híbridos en cuanto a su interpretación simbólica. Se habla de la sirena y del sireno (la Clanchana y el Clanchano) que habitaban en las grutas, pero a diferencia de la tradición otomiana, tenían cola de pescado y no de culebra. Sin embargo, sí se les podría interpretar como la Madre Vieja y el Padre Viejo de esa tradición, aunque posteriormente el sireno murió en el contexto de una tradición amorosa. También se les podría identificar con los tlatoque del pensamiento náhuatl, en tanto que cuidaban las aguas y se encargaban de proveer el alimento; finalmente se mezcla la leyenda de la sirena con la tradición de la llorona. Veamos algunos recuerdos:

En el ojo de agua que está por Atenco y en otro, por San Nicolás de Peralta, llamada Agua Blanca (donde está San Antonio la Isla), dicen que allí mismo vivía la Clanchana y el Clanchano. Eran la madre y el padre del agua, porque ellos daban de comer daban abundancia... eran marido y mujer, eran mitad gente y mitad pescado...²⁷

...yo vi a la sirena... allá en la laguna, por donde era la zanja, salía... entre los solares... subía allá arriba como una neblina que sólo se veía el bulto... y después se escuchaba el chillido de la llorona, que salía gritando por las calles.²⁸

En realidad la palabra “clanchane” significa “habitantes del borde del agua”, y durante el Virreinato su figura de sirena muestra una transformación en la sustitución de la cola de serpiente prehispánica por la de pescado. En la tradición otomí Acpaxapo es claramente una serpiente, pero en la versión náhuatl Chicomecóatl se representa por una serpiente escamada y resulta una variación femenina de Quetzalcóatl, por lo que simboliza a la diosa de la mazorca.²⁹

²⁷ Beatriz Albores, *Tules y sirenas. El impacto ecológico y cultural de la industrialización en el alto Lerma*, 1995, p. 307

²⁸ María Elena Maruri, *op. cit.*, p. 181.

²⁹ En el pensamiento náhuatl existe también la diosa Cihuacóatl (mujer serpiente), pero nosotros identificamos a las sirenas de la parte superior del templo con Acpaxapo. Puesto que el origen del pueblo fue otomí, parece estar más ligada a la leyenda de la Clanchana; las sirenas de la parte central representan a Chicomecóatl porque se trata de una serpiente escamada.

Si observamos a las sirenas de la portada de la iglesia de San Antonio, las que se ubican en la parte superior se acercan a la primera tradición porque su cola es una serpiente; en cambio, las del cuerpo de enmedio parecen tener más relación con la representación de la segunda, pues si bien su cola es una serpiente, está escamada. No es desconocido para nadie el hecho de que en todas las culturas acuáticas de Europa, África y Mesoamérica existe la figura de la sirena, cuyo uso fue común en la decoración de las iglesias virreinales como parte del bestiario cristiano y del repertorio decorativo europeo; en consecuencia, no resulta del todo creíble —sobre todo si se desconoce la cosmovisión y la historia prehispánica del lugar— pensar que su inclusión en el templo tenga más ascendencia india que española.

En ese sentido, algunos autores, con pleno conocimiento de la leyenda posterior a la conquista hispana de los sirenos del Chignahuapan o Lerma, tienen duda sobre los elementos indios de las sirenas.

Por ejemplo, Marie Thérèse Réau concede una especial atención a las particularidades del templo de San Antonio, y señala que su singularidad es importante porque no se trata de una parroquia sino de un poblado de visita, aunque desconoce la historia de la congregación-segregación de Calimaya, Tepemaxalco y sus “pueblos sujetos”.

Al escribir sobre el templo de San Antonio, dice que los maestros de esta obra rural se basaron para su remodelación realizada a principios del siglo XVIII, en el templo de San Juan de los hermanos hospitalarios de Toluca. El hospital fue fundado en 1695 gracias al apoyo de un descendiente del encomendero de Zinacantepec, el bachiller don Antonio Sámano y Ledesma; las obras fueron proseguidas por el padre Sebastián González y seguían en curso hacia 1706, es decir, en años cercanos a las obras del templo de San Antonio. Finalmente, respecto a las sirenas de la portada principal Réau agrega:

Por ejemplo, compárese las “sirenas” en ambos lados, magnífica ilustración del proceso seguido por los escultores rurales para adaptar los ornamentos de la arquitectura culta. Pero previamente cabe aclarar que con mucha frecuencia se representaba la sirena en la arquitectura colonial mexicana, pues formaba parte del bestiario cristiano y del repertorio decorativo europeo, y su presencia en San Antonio no constituye un hecho excepcional. Sería interesante sa-

ber si la intención era realmente representar unas sirenas y en especial si se trata del sirenito y la sirenita de la triste historia de una leyenda local. La verdad, sería tema poco usual para ser representado en un edificio religioso, pero el caso similar de las iglesias de Arequipa, a las orillas del lago Titicaca, hace pensar en esa posibilidad.³⁰

Más adelante, hablando de las sirenas de la parte superior del templo, le llama la atención el tamaño de dicho rasgo ornamental:

Por otra parte, iconográficamente el uso de estos motivos (las sirenas) es mucho más audaz en San Antonio, ante todo porque su tamaño rebasa el de la estatua (ausente) de San Antonio de Padua, y luego estilísticamente por conferirle el papel principal a un simple adorno, comparable al de las pilastras que encuadran la ventana de San Juan.³¹

Para Réau, lo extraño que puede resultar el caso de las sirenas del templo de San Antonio quizá tiene que ver con su conocimiento de la historia local, cuando menos lo referente a la “leyenda de los sirenitos” del Lerma o Chignahuapan. De lo contrario, difícilmente podría pensar en una influencia de la cosmovisión india sobre la presencia de estos elementos decorativos y su inclinación sería mirarlos dentro de los parámetros de una influencia cristiana. Esto en virtud de que, como hemos dicho, poco se ha estudiado la intención del indio en cuanto a dejar constancia de su memoria y cosmovisión en los muros de sus templos después de la conquista.

Nosotros pensamos que este no es el único caso donde el indio se expresa por medio de la arquitectura virreinal. Es importante recalcar que estas evidencias son híbridas, tienen fuerte mezcla del simbolismo del arte occidental, y la dificultad para captarlas radica en que a partir del siglo XVI son producto de los grupos conquistados; por tanto, no corresponden a un orden hegemónico sino subalterno, y el conocimiento de las historias locales de los pueblos donde se encuentran las iglesias por lo general es inexistente. Pero volvamos al templo de San Antonio.

La portada principal se compone de dos cuerpos y un remate ricamente ornamentados. En algunos elementos podemos ver claramente mensajes del indio que vivió en San Antonio la Isla en el siglo XVIII, fecha en que el templo fue remodelado. En la parte supe-

³⁰ Marie Thérésé Réau, *op. cit.* 1991, p. 213

³¹ *Ibidem*, p. 214.

rior, en el remate, encontramos como elemento central el nicho donde estaba la figura de san Antonio de Padua; a los lados puede verse las dos sirenas, cuya forma evoca a la serpiente otomí con cara de mujer. Como bien asienta Réau, sorprende su tamaño y la relevancia de su presencia en el templo: ¿los artesanos indios quisieron mostrar con este hecho que la figura principal residente en el templo (o *teocalli*, casa de dios) era Acpaxapo, la sirena otomí, o una advocación que así como ella residía en las cuevas, tal vez la Madre Vieja, a su vez guardiana de las aguas?

La figura de San Antonio, por otra parte, podría reflejar aspectos relevantes en el contexto de la cosmovisión india del siglo XVIII, quizá se trata de la búsqueda de la regulación del agua para lograr la fertilidad y la vida. Este santo cristiano, además de estar ligado al culto del agua porque se le mira como predicador de “los peces” —los cristianos bautizados—, es a la vez el santo del amor y, por lo tanto, de la fertilidad y la reproducción de la vida.

Formulemos ahora otra pregunta: ¿la disposición de los ornamentos en el templo remite al origen étnico del poblado? Recordemos que el asentamiento primero fue otomí, su nombre era Otompan y sus deidades principales eran la Madre Vieja y el Padre Viejo. De ellos derivó la leyenda de la sirena y el sireno; por eso presentan forma otomí, en tanto que tienen cola de serpiente. Entonces podemos pensar que durante la remodelación del templo hubo la intención de dejar plasmado que el origen y nombre de la población fue otomí, sin dejar de añadir que el siguiente apelativo y advocación fue san Antonio (ubicado en el centro del templo).

Las sirenas corresponden al origen otomí; el santo, al periodo virreinal en el momento que los pobladores de ese grupo convivían con una jerarquía más alta, con los matlatzincas y los mexicanos. Así, la historia de la territorialidad y el derecho al reconocimiento de un linaje quedó perpetuada en el templo en el tercer o último cuerpo de la portada principal.

Por lo que toca al segundo cuerpo, el del centro, la representación de las sirenas es también con cola de serpiente, pero en este caso están escamadas. ¿Podría tratarse acaso de Chicomecóatl, diosa de la mazorca o del maíz en la tradición náhuatl?

En síntesis, podemos decir que la historia y la cosmovisión local están plasmadas en los símbolos cristianos y prehispánicos del edificio del templo de San Antonio la Isla, y también en las actividades que en él se realizan.

Del *altépetl* al templo cristiano

Si comparamos los datos de las fuentes históricas del siglo XVIII con los actuales, presentados por María Elena Maruri, es posible sugerir que el templo de San Antonio la Isla tiene alguna semejanza con el *altépetl* (cerro de agua) prehispánico. Ante todo por las ceremonias relacionadas con el ciclo agrícola que se realizaban y siguen realizándose en la iglesia. Las antiguas deidades actualmente son los santos católicos; la puerta de entrada al templo es como una cueva, semejante al paraíso de Tlaloc, donde él y los tlaloques (en este caso los santos) regulan las aguas para que haya abundancia y reproducción de la vida humana.

La iglesia puede verse como la imagen de un cerro; el interior como un espacio sagrado donde se concentran las fuerzas divinas y se llevan a cabo prácticas que legitiman las creencias locales. Al entrar al templo —el “mundo interno”— observamos una identificación con el culto a los muertos que ya regresaron al seno de la tierra, son los ancestros, los progenitores del pueblo y raíz de su memoria.

El *altépetl* tiene un significado mucho más amplio que la traducción literal al español (cerro de agua): su glifo es un cerro del que brota agua de su interior. Se trata de un concepto representativo de una estructura piramidal de poder, una jerarquía señorial encabezada por un tlatoani (el cacique del Virreinato) que dirigía a un grupo adscrito a un territorio. El *altepetl* tenía su templo, el *teocalli* (casa de dios), sitio de ritual e imagen de la cosmovisión; por tanto, representa un espacio sagrado y profano donde se sintetizaba “el todo social en movimiento” del grupo que lo constituía.

James Lockhart, uno de los estudiosos que mejor han investigado este tipo de unidades poblacionales, ha demostrado su supervivencia durante el Virreinato, y define al *altepetl* como un estado étnico, una entidad soberana o potencialmente soberana a la que los españoles llamaron pueblo.³²

Pensamos que el templo católico de San Antonio la Isla, desde el siglo XVIII hasta el presente, presenta cierta similitud con un *altépetl*; ya que desde el punto de vista físico es como un cerro ubicado en el centro del pueblo; en su interior, con ayuda del ritual anual, se genera y se regula el agua que favorecerá la vida humana. Es tam-

³² James Lockhart, *The nahuas after the conquest. A social and cultural history of the indians of Central Mexico sixteenth through eighteenth centuries*, 1992, p. 206.

bién el lugar donde se señala el origen, se resguarda la memoria del linaje y la territorialidad, y el sitio donde se organiza la vida profana y sagrada.

Además de Lockhart, Johanna Broda,³³ Enrique Florescano, Ethelia Ruiz y Eleanore Wake han propuesto que los templos prehispánicos, y algunos de los católicos, de los pueblos de indios podrían verse como una sustitución de la montaña sagrada, del *altépetl*. Wake nos dice:

El sistema cabecera-sujeto, modelado por los españoles sobre la antigua estructura jerárquica, contribuyó indudablemente a que el concepto altépetl persistiera en la mente de los indígenas...

Demstraré que la iglesia cristiana, sucesora de la montaña de agua arquitectónica, era también vista como una montaña artificial que guardaba en su interior las fuerzas sagradas que generaban y sustentaban la vida del hombre.³⁴

En la etapa previrreinal las pirámides no fueron sino la emulación en términos visuales y conceptuales de la montaña. Un ejemplo de ello es el santuario de Tláloc, ubicado al lado norte de la plataforma doble del Templo Mayor de Tenochtitlan. Se trata de una montaña cósmica de sustento, fertilidad y prosperidad agrícola.

Dadas las asociaciones conceptuales entre la montaña y la pirámide, parece evidente que el altépetl como determinante territorial político simbolizado en el templo pirámide de cada ciudad y pueblo, tomó sus orígenes en un pasado remoto cuando los primeros núcleos permanentes se establecieron. Cada comunidad de agricultores primitivos habría dirigido su atención a una o más montañas de su localidad donde los nubarrones amontonados, los manantiales subterráneos, y los lagos se reconocían como fuente esencial de agua para dicha comunidad, y por lo tanto, su razón de ser. La sagrada montaña de agua con su seno vivificante se reprodujo en el teocalli como el foco central religioso de los pueblos que de modo creciente dependían de la labor agrícola para sustentar la vida sedentaria...

Cuando se hablaba de un teocalli no se hacía referencia a su forma arquitectónica sino al dios o entidad sobrenatural que lo habitaba.³⁵

³³ Johanna Broda, "Las fiestas de los dioses de la lluvia", en *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 6, 1971.

³⁴ Eleanor Wake, *op. cit.*, pp. 468-469

³⁵ *Ibidem*, p. 469.

Existen varios ejemplos de mapas virreinales donde la imagen de la iglesia está acompañada con la palabra *teopan* o *teocalli* (lugar o casa de dios). Sin embargo, no existen muchas fuentes para poder estudiar la terminología o identificación de *teocalli* con templo prehispánico y templo cristiano de pueblo de indios. Debe tomarse en cuenta que las fuentes que hablan de los templos cristianos fueron redactadas por españoles, quienes supusieron que los indios compartían con ellos el concepto “iglesia”. Es necesario revisar los mapas hechos por los indios y analizar la decoración original de los templos, así como los textos de las poesías y cantos.

Serge Gruzinsky comenta que en el mapa de Almolonca, en Veracruz, llama la atención la “degradación” que sufrió el arte indígena durante el siglo XVI. Él observa una gran similitud entre las representaciones de la iglesia y la montaña,³⁶ o bien señala que las coloraciones frecuentemente usadas en los mapas indios son el marrón rojizo y el azul turquesa, que simbolizan a la montaña y al agua, como es el caso del códice Techialoyan de San Antonio la Isla. Otro aspecto interesante de muchas iglesias de poblados indios es que en ellas está presente alguna representación del *altépetl*, como en el caso de la portada lateral de la iglesia de San Antonio.

La primera persona en sugerir que algunos templos católicos de la etapa virreinal podían tener ciertas similitudes con la montaña sagrada fue el historiador del arte Francisco de la Maza. Cuando a mediados del siglo XX interpretó la decoración interior del templo de Santa María Tonanzintla, ubicado cerca de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, en el estado de Puebla, le llamó “tlalocan cristiano”:

Tonanzintla —madre de dioses— llamada en cristiano Santa María...es el Tlalocan del siglo XVIII. Es el Tlalocan con vestiduras católicas. Es, nuevamente, el paraíso terrenal de flores y frutos. Es la recreación plástica de la naturaleza y sus delicias eternas.

Por todas partes aparecen las xochime (flores) entre las cuales asoman los piltontli (niño) y los ixtli (rostros) de cariatídes y muñecos, abriendo desmesuradamente los ojos ante el asombro de estar siendo parte del paraíso. Pero son las xayacatl (máscaras), cubiertas de ihuitl (plumas) las que nos dejan estupefactos cuando devoran o vomitan, ahítos, los xochicualli (flores comestibles o frutas) y se rodean de un octli (vino) que recuerdan las uvas que se prodigan por donde quiera. Todo es color. Todo es flores de grandes pétalos y frutos

³⁶ Citado en *ibidem*, p. 479.

abiertos. ¿No es esto la viva realización de los trozos de Sahagún y Torquemada aplicados por Alfonso Caso al Tlalocan de Teotihuacan? En el siglo XVIII pudieron los nahoas de Puebla reconstruir su paraíso como un “traslado de la naturaleza” según frase de un viejo cronista. Ciertamente que no hay agua pero ¿no la supone la floración radiante de los elementos de la tierra? Ciertamente que ya no es Tláloc y los Tlaloques los invocados; son Santa María y los santos, pero que en el fondo no son sino un disfraz, el nahual, de las viejas divinidades prehispánicas, no muertas del todo en el melancólico indio de los valles de México que, cuando pudo recreó su paraíso.³⁷

³⁷ Francisco de la Maza, “El Tlalocan pagano de Teotihuacán y el Tlalocan cristiano de Tonantzintla”, en *Anales de Antropología*, 1951.

Bibliografía

- Albores Zárate, Beatriz, *Tules y sirenas. El impacto ecológico y cultural de la industrialización en el alto Lerma*, Toluca, El Colegio Mexiquense, A. C. / Gobierno del Estado de México / Secretaría de Ecología, 1995.
- Albores Zárate, Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Los graniceros, cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A. C. / Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
- Béligand, Nadine, *Códice de San Antonio Techialoyan. Manuscrito pictográfico de San Antonio la Isla*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, 1993.
- , “Des terres en question: Le cas de San Antonio Techialoyan au XVIIe et début XVIIIe siècles”, en *Trace. Travaux et recherches dans les Amériques du Centre*, México, Centre d’Etudes Mexicaines et Centraméricaines, núm. 10, 1986
- Broda, Johanna, “Las fiestas de los dioses de la lluvia”, en *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 6, 1971.
- Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, UNAM/Universidad de Puebla/ INAH, 2001.
- Carrasco, Pedro, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos de habla otomiana*, México, UNAM/ INAH, 1962.
- Colección de documentos para la historia de México*, Joaquín García Icazbalceta (ed.), México, Porrúa, 1971.
- Eliade, Mircea, *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus, 1992.
- Florescano, Enrique, *Historia de las historias de la nación mexicana*, México, Taurus, 2002.
- , *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1992.
- García Castro, René, *Indios, territorio y poder en la provincia matlatzinca. La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV, XVI*, Toluca, El Colegio Mexiquense/ INAH/ CIESAS, 1999.
- Gerhard, Peter, “Las congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570”, en *Historia Mexicana*, vol. XXVI, núm. 3, México, El Colegio de México, 1977.
- Jarquín, María Teresa, *Formación y desarrollo de un pueblo novohispano: Metepec en el Valle de Toluca*, Toluca, El Colegio Mexiquense/ H. Ayuntamiento de Metepec, 1990.
- Lebrón y Cuervo, Joseph, *Apología Jurídica de los Derechos que Tiene el Señor Conde de Santiago del Pueblo de Calimaya....Para Recibir Tributos del Mismo Pueblo y sus Anexos, Contra la Parte del Real Fisco y la del Señor Duque de Terranova*, México, Imprenta Madrileña, 1779.
- Libro de las tasaciones de los pueblos de la Nueva España*, Francisco González de Cossío (pról.), México, AGN, 1952.

- Loera Chávez y Peniche, Margarita, *Calimaya y Tepemaxalco. Tenencia y transmisión hereditaria de la tierra en dos comunidades indígenas. Época colonial*, México, INAH, 1977.
- , “El monumento arquitectónico como testimonio histórico”, tesis de doctorado en Historia, México, Universidad Iberoamericana, 1992.
- , “Cambios y continuidades a lo largo de una historia pueblerina”, en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, año 1, núm. 4, octubre de 1993.
- Lockhart, James, *The Nahuas after the conquest. A social and cultural history of the indians of Central Mexico sixteenth through eighteenth centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992.
- López-Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.
- Maruri, María Elena, “Toponimia Techialoyan. Un intento de reconstrucción histórico geográfica de San Martín Ocoyoacac, San Antonio Techialoyan y San Pedro Totolpepec en la región oriental del valle de Toluca (siglos XVI-XVII)”, tesis de Etnohistoria, México, ENAH, 1997.
- , “Simbolismo acuático y cosmovisión en las prácticas religiosas. Una interpretación del modo de vida lacustre como supervivencia cultural en San Antonio la Isla, Estado de México”, tesis de Maestría en Antropología Social, México, CIESAS, 2001.
- Maza, Francisco de la, “El tlalocan pagano de Teotihuacan y el tlalocan cristiano de Tonantzintla”, en *Anales de Antropología*, México, 1951.
- Menegus Bornemann, Margarita, *Del señorío indígena a la República de Indios. El caso de Toluca, 1500-1600*, México, Conaculta, 1994.
- Mendieta, Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, Chávez Hayhoe, 1945.
- Réau, Marie Thérèse, *Portadas franciscanas. La decoración exterior de las iglesias de México en el siglo XVIII: Regiones de Texcoco, Toluca, Tepalcingo y Sierra Gorda*, Toluca, Gobierno del Estado de México/El Colegio Mexiquense/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1991.
- Ruiz, Medrano, Ethelia, “El cerro y la iglesia: la figura cosmológica del altépetl oztotl”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 86, vol. 22, México, El Colegio de Michoacán, 2001.
- Sahagún, Bernardino fray, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1951.
- Serna, Jacinto de la, *Idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1892.
- Wake, Eleanor, “El altépetl cristiano: percepción indígena de las iglesias en México, siglo XVI”, en Vega Sosa, Constanza (coord.), *Códices y documentos sobre México*, México, INAH, 2000.

La leyenda del *Lupu mannaro* (Hombre lobo) y del *Ursu panaru* (Hombre oso) en los Apeninos Centrales (Leonessa, Italia)¹

FABIOLA YVONNE CHÁVEZ HUALPA*

*Rugían los berserkir,
cabalgaba la batalla,
gritaban los úlfheðnar,
y agitaban con fuerza los fierros...*
(*Hrafnsmál*: diálogo de un cuervo con
una valquiria, siglo IX)

La persistencia en nuestros tiempos de un mito tan arcaico como el del hombre lobo o el del hombre oso —que han adquirido su fisonomía actual a través de muchas superposiciones culturales— demuestra, a pesar del inevitable proceso de desculturización, la vitalidad de ciertos elementos míticos del folklore. Estos elementos, por medio de un oportuno y delicado trabajo de interpretación y comparación, permiten al antropólogo relacionarlos con las raíces culturales ancestrales.

Así, el *lupo* y el *oso mannaro/panaru* tienen sus orígenes en guerreros consagrados al dios-chamán germánico Óðinn. Los primeros eran llamados *úlfheðnar* (singular: *úlfheðinn*) y los segundos,

¹ El presente artículo forma parte de una investigación realizada durante los años 2001 y 2003 gracias a dos becas de investigación que me otorgó el Ministerio de Relaciones Exteriores de Italia. Parte de los datos presentados fueron publicados en el libro *Mio padre mi disse* (2002), escrito con Mario Polia.

* Museo Demoantropológico de Leonessa, Italia.

berserkir (singular: *berserkr*). Posteriormente los nombres se perdieron y en ambos casos se popularizó el término de *mannaro*.²

En primer lugar explicamos la etimología del término: *mannaro* o *panaru*. *Mannaro*, en el caso del hombre lobo deriva del latín vulgar *lupus hominarus* cruzado con la raíz germánica *mann-* (hombre).

El término *panaru* parece ser una adaptación local de *mannaro*, vocablo que no pertenece al dialecto leonés. *Panaru* procede de la raíz *pan-* de pane, “pan” y significa “panero”: un lobo o oso *panaru* que no se alimenta sólo de la carne de sus víctimas sino del pan —como los hombres—, pues es hombre y al mismo tiempo lobo u oso. Al simbolismo del lobo u oso, entonces, el término *panaru* añade el del pan, producto eminente del trabajo y logro de la civilización agrícola sedentaria.

Entre los campesinos leoneses, el lobo representa una amenaza para los ganados, simboliza también lo hostil, lo silencioso, el misterio del bosque, de las montañas, del caos, de lo opuesto al espacio doméstico y, finalmente, el lobo es representante emblemático de la llegada del invierno. En el caso del oso, además de las características ya mencionadas, destaca su extraordinaria fuerza.

La amenaza lobezna llegó a desarrollar un oficio, el de “*luparo*”, es decir, el que da la caza a los lobos, y por diversas generaciones hubo familias dedicadas a este oficio.³

Antecedentes

El origen nórdico

La saga escandinava

Los orígenes de esta leyenda se remontan a los albores de la cultura europea. La literatura medieval escandinava es la más rica de Europa; escrita en el antiguo islandés o noruego, podemos encontrar en

² En algunas sagas como la *Ynglingar* los *berserkir* son llamados lobos “*mannari*”. Véase Gianna Chiesa Isnardi, 1975, p. 142.

³ La carne de un animal muerto por un lobo tenía una connotación negativa: era tenida por envenenada y estaba prohibido comerla, sobre todo por las mujeres embarazadas ya que el niño adquiriría las características del lobo y sería llamado “*alupado*”. En caso de haber ingerido carne por equivocación, después del nacimiento el niño debía curarse de la siguiente manera: colocarse en la madia donde se hacía el pan con el fin de que el fuego doméstico, junto con la elaboración del pan, lo neutralizaban mágicamente.

ella una gran variedad de sagas cuyo protagonista principal puede ser una estirpe o un héroe, incluso existen sagas con sujeto religioso. Presentaré solo una selección de las que considero las más significativas. Se distinguen dos tipos de guerreros: de una parte el guerrero oso o lobo ligado a la furia del dios Óðinn, con posibles ritos de iniciación; de otro lado, aparecen en narraciones en donde son descritos como protagonistas de actos prepotentes, que desafiaban a duelo a los maridos para poseer a sus esposas. En este último caso más bien se entra en el ámbito de lo puramente folklórico.

Entre los antiguos germanos,⁴ los *úlfheðnar* (*úlfheðinn*: vestido de lobo; *úlfhe*= lobo, *heðinn*= la casaca de piel sin mangas y con capucha) eran hombres poseídos del poder de la bestia que actuaban cubiertos con la piel del lobo, gritaban y eran dotados de una fuerza y coraje sobrehumanos volviéndose invencibles en las batallas. Estos guerreros eran consagrados al dios Óðinn al igual que los *berserkir*. La palabra *berserkir*, se compone de: *bera*= oso; *serkr*= camisa, túnica sin mangas, hábito militar.

El lobo, dentro de la mitología escandinava, era considerado como el símbolo del mal y del caos,⁵ habitaba en el bosque —lugar sagrado para los germanos—, donde se manifestaban potencias sobrenaturales. El oso entraba también en el mismo ámbito de los poderes sagrados de la naturaleza salvaje.

Los guerreros-chamanes consagrados a Óðinn

El nombre del dios Óðinn/Woðan proviene de una raíz indoeuropea, *wat-*, de la cual descende toda una serie de palabras que indican el “furor” y la inspiración divina. Entre los germanos continentales era llamado *Woðan*.

Óðinn, el dios-chamán asceta y mago que se pone a sí mismo pruebas terribles para adquirir la ciencia de las runas,⁶ de los cantos

⁴ Me refiero al grupo lingüístico germánico con sus macroetnias: noruegos, daneses, suecos y los alemanes de hoy.

⁵ En la literatura escandinava la figura del lobo y la del perro se entremezclan en diversas sagas, pero siempre representan el mal. Además el lobo representa la figura del hombre “fuera de la ley”, es decir, aquel que era excluido de su comunidad (saga de los *Volsungos*), además de guerrero.

⁶ Alfabeto usado para la mántica, la magia y también para la escritura. La mitología germánica cuenta que fue el dios Óðinn el descubridor —por medio de su propio sacrificio— de las runas, las cuales posteriormente enseñó.

mágicos y el arte de la poesía; también es el rey de los banquetes, seductor de mujeres y dedicado a las artes mágicas, e interviene en los combates de manera lejana amarrando lazos mágicos (*herrfjöturr*= lazo de ejércitos) a los enemigos; es el jefe del alomorfismo: cambia de aspecto y de forma física asumiendo la forma de un animal o de un hombre y sus adeptos, los *úlfræðnar* y los *berserkir*, "...son chamanes-guerreros y no se puede excluir que su furor, el *óðr* del cual Óðinn es la fuente, fuese dado no sólo por las prácticas psicofísicas, también por la ingestión de sustancias psicotrópicas como el hongo *Amanita muscaria*,⁷ conocido en el chamanismo siberiano".⁸

En la saga de los *Ynglingar* se narra sobre los antiguos reyes suecos y noruegos comenzando por Óðinn; ha sido escrita por Snorri Sturluson.⁹ Los primeros *berserkir* formaban el ejército de Óðinn cuando el dios reinaba en el Uppland: "sus hombres avanzan sin coraza, invadidos de la furia como los lobos (...) mordían sus escudos, eran fuertes como osos o toros, exterminaban multitudes enteras ni el ferro ni el fuego los podía [parar] y ésta es la llamada furia de Berserkir".¹⁰

Sobre el *berserksgangr* (furor), escribe George Dumezil:

los berserkir de Óðinn no solamente se asemejaban a los lobos, a los osos, etc., sino que por la fuerza y la ferocidad eran de alguna manera estos mismos animales. Su furor manifestaba al externo una segunda esencia que vivía en ellos, y los artificios del aspecto (...) los travestimos (...) servían solo para ayudar a afirmar esta metamorfosis, a imponerla a los amigos y enemigos asustados.¹¹

La runa *ûruz*, que por su forma recuerda los cuernos del toro salvaje mirando hacia la tierra en posición de atacar, puede ser interpretada como la runa de la potencia guerrera, es decir del *óðr* (furor). Como sustantivo *óðr* significa la esfera psíquica, la mente;

⁷ Ya desde el siglo XVIII existían opiniones al respecto, como la del teólogo Samuel Lorenzo Ödman, quien afirmaba que este hongo era el causante de la "furia" de los *berserkir*. A mediados del siglo XX algunos doctores reafirmaban la hipótesis, entre ellos Howard D. Fabing al estudiar los efectos alucinógenos de *Amanita muscaria*.

⁸ Mario Polia, *Le rune e gli Dei del Nord*, 1999, p. 7.

⁹ Snorri Sturluson (1178-1241) fue islandés y autor del *Younger Edda* o *Edda* escrito en prosa, aproximadamente en 1220. Para distinguirlo del *Elder Edda* o *Edda*, escrito en verso, es conocido como *Edda* de Snorri.

¹⁰ Gianna Chiesa Isnardi, *Storie e leggende del Nord*, 1977, p. 89.

¹¹ George Dumezil, *Ventura e sventura del guerriero*, 1974, pp. 141-144.

mientras como adjetivo es loco, furioso, vehemente.¹² El furor se manifestaba en actitudes como el golpear los escudos constantemente o gritar; estos guerreros se volvían insensibles al fuego y al hierro y mordían el borde de acero de sus escudos (saga de *Vatnsdæl*). La única iconografía al respecto es la existencia de una pieza de ajedrez de origen escandinavo (aproximadamente del siglo XI), encontrada en la isla de Lewis (Gran Bretaña), que representa a un guerrero armado mordiendo la parte superior de un escudo en forma de almendra.

La potencia que Óðinn comunica a los guerreros pertenece a la esfera de lo sacro, bendice a sus elegidos imponiendo sus manos sobre sus cabezas y asegurando así la victoria, porque él mismo es la fuente de la victoria y los acoge en el Valhöll después de muertos. Como chamán, Óðinn tenía la capacidad para que su *Hugr* viajase a tiempos y lugares lejanos y se presentase en sueños en forma humana o animal. En la épica de los *Ynglingar* se dice: “Óðinn cambiaba de aspecto, mientras el cuerpo yacía como muerto o adormecido, él se transformaba en un pájaro o animal, pez o serpiente, llevándose en un pestañar a tierras lejanas para acudir a sus propios asuntos o de otros”.¹³

Los guerreros *úlfheðnar* y los *berserkir* eran guerreros herederos de los poderes mágicos de Óðinn; el *hugr* de ellos —su doble anímico— podía abandonar sus cuerpos en el día y durante el sueño podía presentarse bajo el aspecto humano o de un animal.

El *hugr* cambia en *hamr* (hábito, forma exterior) cuando ejercitan la magia; y el adjetivo *hamrammr* es usado cuando se refieren a los *berserkir* o *úlfheðnar* en la saga de *Egill Skallagrimsson*. En las sagas son numerosos los casos citados sobre la capacidad de cambiar el aspecto exterior de los guerreros oso. La saga de *Vatnsdæl* habla de un tal Torkell Silfri, quien tenía la capacidad de transmutar de apariencia y además era conocedor de la magia.¹⁴ La más significativa “transformación” ocurre en la saga de *Hrólfr Kraki*, la del héroe Böðvar Bjarki, quien combatía como un oso invencible mientras su cuerpo yacía dormido en la retaguardia.¹⁵ El capítulo XXIX de la

¹² De la misma raíz indoeuropea desciende el latín *vates*: aquel que canta, habla y profetiza por inspiración divina.

¹³ Gianna Chiesa Isnardi, *op. cit.*, 1977, p. 89.

¹⁴ Marco Scovazzi, *Antiche saghe islandesi*, 1973, pp. 215.

¹⁵ Mario Polia, “Furor”, en *Guerra, poesía e profecía*, 1983, p. 20.

saga del arquero *Oddr* (mediados del siglo XIII) narra que entre sus aventuras se podía contar el encuentro y lucha con doce *berserkir*.¹⁶

Estos guerreros formaban una sociedad con jerarquías de tipo militar. Según los estudiosos del argumento, era muy probable que para formar parte de estos grupos debían pasar por pruebas como comer la carne de un animal (sea lobo u oso) o beber su sangre, ya que de esta manera las capacidades de la bestia —su astucia, su ferocidad— se transferían a las personas.¹⁷ Entre las sagas que refieren la ingestión de carne de lobo y la transformación del carácter de la persona tenemos la de los *Ynglingar*.

La saga dedicada a los descendientes de Óðinn, *Volsunga* (1260), cuenta la transformación de dos jóvenes en lobos: dos jóvenes se internaron en la foresta y llegaron a una casa donde yacían dormidos dos príncipes presos de un acto de magia. En las paredes estaban colgadas dos pieles de lobo, los jóvenes por curiosidad se las pusieron y quedaron presos del encantamiento, en el cual por nueve días se convertían en lobos y en el décimo retomaban la forma humana. Finalmente, los jóvenes lograron liberarse del encantamiento,¹⁸ y el tiempo que vivieron como lobos ha sido interpretado como un periodo de iniciación.

En su *Historia de gentibus septentrionalibus* (libros XV-XVII) el historiador y eclesiástico sueco Olaus Magnus refiere que en la noche de Navidad se reunían muchos hombres transformados en lobos provenientes de distintos lugares y que entraban en los depósitos donde se guardaba la cerveza para bebérsela.

El furor que lleva a los *berserkir* a hacer actos de violencia como el raptar mujeres, es otra de las versiones narradas en las sagas escandinavas: “Dos hermanos eran famosos porque eran de pésimo carácter, uno se llamaba Þórir Þömb y el otro Ögmúndr (...) ellos fueron poseídos por el espíritu de los berserkir (...) tomaban a las esposas de los hombres y a sus hijas y las poseían por una semana o medio mes tras lo cual las devolvían”.¹⁹

La figura del *berserkir* duró hasta el siglo XII con la difusión del cristianismo en Escandinava y el nacimiento de la figura del caballero cortés de los siglos XII-XIII; desapareció la figura del guerrero

¹⁶ Fulvio Ferrari, *Saga di Oddr l'arciere*, 1994, p. 97.

¹⁷ Puede interpretarse como un caso de magia simpática. Véase James Frazer, *Il ramo d'or. Studio sulla magia e la religione*, 1965, p. 25.

¹⁸ Ludovica Koch, *La saga dei Volsunghi*, 1994, pp. 88-89.

¹⁹ Marco Scovazzi, *op. cit.*, 1973, pp. 215-216

poseído de la “furia”, visto más bien como un hombre víctima de una “posesión demoníaca” o enfermo. Torir, protagonista en la saga *Vatnsdæl* dice: “...a mi viene continuamente el *berserksgangar*, mientras yo desearía estar tranquilo: quisiera que tu hermano hiciera alguna cosa contra esta enfermedad”.²⁰

La península Itálica

En el centro y sur de la península Itálica el tema está muy difundido en Toscana, Lacio, Las Marcas, Molise, Abruzos, Campania, Pulla, Calabria y Sicilia. En Lacio, a fines del siglo XIX, Lister documentaba:

[...] el lobo menaro de los campesinos es un ser muy terrible, él sale de su habitación y se desnuda todo y su cuerpo se cubre de pelos gruesos y largos que le crecen en un momento (...) la fuerza del lobo es superior a la de diez hombres (...) se cree que sea una simple enfermedad y que se pueda curar (...) un valiente hiere ligeramente al enfermo y hace caer de la herida tres gotas de sangre...²¹

En Abruzos se creía que el “*lupemenare*” nace la noche de Navidad; si es varón, será un lobo *mannaro* y si es mujer, una bruja. Para evitar esto, por tres noches consecutivas al nacimiento el padre debía hacer con una punta aguda una pequeña cruz sobre el pie del niño o de la niña.²² A fines del siglo XIX, en la región de Abruzos, Antonio de Nino recogió una leyenda según la cual san Rainero de Baño induce a un *lupemenare* a devolver a un niño raptado, tocando una campana y recitando: “Con el sonido de mi campana, no pueden estar aquí, *lupemenare*, ni serpiente venenosa, ni agua enfurecida”.²³

En sus *Bucólicas*, Virgilio narra sobre una mujer dotada con la capacidad de transformarse en lobo mediante el uso de filtros mágicos y en la *Eneida* refiere la existencia de hombres transformados en lobos, osos y leones por la hechicera Circe. En el *Satyricon*, Petronio cuenta la transformación de un soldado en lobo en una noche

²⁰ *Ibidem*, p. 206.

²¹ Peter Lister, “Legende clasiche e superstizioni dei castelli romani”, 1893-94, p. 36.

²² Gennaro Finamore, “Tradizioni popolari abruzzesi streghe-stregherie”, 1884, p. 219.

²³ Antonio de Nino, *Uti e costumi abruzzesi*, 1964, pp. 162-163.

de plenilunio; sus ropas se transformaron en piedra mientras él se metió en el bosque. En otras partes de Europa también se encuentran versiones del licántropo.

El lykos de la antigua Grecia

En Grecia,²⁴ el mito del rey Licaón narrado por Pausanias (siglo II d.C.) es el fundador de la licantropía entre los antiguos helenos: en el templo dedicado a *Zeus Lykaios* (Zeus Liceo) en la región de Arcadia se realizaba un rito donde se debía comer carne humana y carne animal para que la persona se transformara en hombre-lobo: “Después de Licaón, otros hombres habrían sido transformados en lobos durante el sacrificio a Zeus Liceo; pero ellos no permanecieron lobos por toda la vida; si mientras son lobos se abstienen de comer carne humana, volverán a ser hombres después de nueve años; si en cambio la comen, quedarán lobos para siempre”.²⁵

La transformación física de Licaón en lobo, por un castigo de Zeus, es descrita por Publio Ovidio en su *Metamorfosis*: “...los brazos se transforman en patas, el vestido en pelo, y es lobo (...) el aspecto feroz con los ojos de fuego”.

Plinio el Viejo, en su *Naturalis Historia*, dice:

Así Scopas que escribió *Las Olímpicas*, narra que Demeneto de Parrasia, durante un sacrificio que los arcadios hacían a Giove Liceo, todavía en aquel tiempo con víctimas humanas, comió las entrañas de un chico que había sido inmolado y se transformó en lobo; él mismo, después de nueve años reasumió la forma humana y se ejercitó en el pugilato y regresó vencedor de Olimpia.

Licantropía es una palabra que procede de dos vocablos griegos: *lykos* (lobo) y *ánthropos* (hombre). Desde la perspectiva médica, es una afección de naturaleza histérica, que empuja al individuo predispuesto, generalmente en coincidencia con las fases de la luna llena, a simular el comportamiento y los aullidos del lobo. Al experimentar en el interior de su persona un calor voraz, surge en el li-

²⁴ Mencionamos algunos nombres que toma el licántropo en Europa: *werwolf* en inglés, *Werwolf/ Wehrwolf*; en alemán, *loup garou* en francés, *volkulak* en búlgaro, y *volkulaku* en ruso. Conocido entre los gallegos (España) como *lobishome*.

²⁵ Pausania, *Guida della Grecia*, 2003, libro VIII, pp. 2, 6.

cántropo un impulso a arrojarse en las fuentes aun en los inviernos más rígidos.

Desde la perspectiva antropológica, podríamos hablar de la licantropía como un “síndrome cultural” donde el elemento mítico de la metamorfosis theriomorfa es predominante y donde la fiera objeto de la metamorfosis es el lobo, animal relacionado con la actividad predatoria, el invierno, la nieve, la noche, el bosque, las soledades cerriles, la vida nómada y el espacio salvaje. En este aspecto, cultural y mítico, la licantropía podría compararse con el mito de las transformaciones del hombre en jaguar en las culturas amazónicas y mesoamericanas. Los mitos escandinavos y de la antigüedad clásica griega se difundieron por toda la Edad Media y llegan hasta nuestros días.

El trabajo de campo

El contexto: Leonessa y su historia

Los pobladores originarios de esta zona de los Apeninos centrales fueron los sabinos. La tribu se llamaba naaharci, que tomó el nombre del río Nar y el territorio fue llamado Narnate.

Su historia se caracteriza por una serie de ocupaciones comenzando por los romanos (II a. C.) hasta la llegada de los longobardos, pueblo germánico (VI-VIII d. C.) según el más grande historiador —Paolo Warnefrido, llamado Paolo Diacono— de origen escandinavo.²⁶ Le siguieron los normandos con la creación del reino de las dos Sicilias; con los longobardos habían tenido un dominio por ducados en Italia central: el ducado de Benevento y el de Spoleto, al que pertenecía el territorio leonessano. Leonessa fue fundada como ciudad por los franceses, con Carlos I de Anjou (1278) a la cabeza. Continuó siendo ciudad bajo la dinastía aragonesa (1442-1516) hasta que el emperador Carlos V, de la casa Hasburgo, la cedió como feudo a su hija natural Margarita de Austria (1539) como parte de la dote por su boda con Octavio Farnese. En 1860, con la unificación italiana dirigida por Garibaldi, la dinastía borbónica cesó y desapa-

²⁶ “En la misma manera, también la estirpe de los Winili (Winnili), es decir, de los longobardos, de origen germánica, que después reinó felizmente en Italia, vino de la isla que es llamada Escandinava, si bien sobran otras hipótesis sobre esta migración...” Véase Paolo Diacono, *Storia dei longobardi*, 1972, p. 26.

reció el reino de las dos Sicilias; formando parte así del naciente reino de Italia.

Leonessa se encuentra aproximadamente a 1000 msnm, cuenta con una población fija de 3000 habitantes. Políticamente está dividida en 37 fracciones o *ville*. La actividad principal es la agricultura y la ganadería, especialmente el cultivo de papa. En la Italia central la papa leonessa es la de mayor reputación.

El criterio de la investigación

El método de nuestras entrevistas es el mismo que empleamos en el trabajo antropológico y etnográfico en los andes piuranos. Partiendo de una serie de argumentos que nos interesaba conocer y profundizar, hemos creado una serie de preguntas, la cual fue enriquecida continuamente por los nuevos datos que nos proporcionaban los informantes. Hemos intentado crear un ambiente de confianza donde el informador se sienta libre de hablar de ciertos temas que tal vez podrían hacerlo sentir como un supersticioso.

Los informantes han sido seleccionados teniendo en cuenta su edad, sexo, lugar de procedencia y cultura. La mayoría de nuestros informantes tiene entre 60 y 85 años de edad. Hemos intentado que la selección de los informantes sea representativa de las 37 fracciones de Leonessa. Las entrevistas fueron hechas entre 2001 y 2003.

La evidencia etnográfica

Algunos elementos de la mitología escandinava se encuentran presentes en las narraciones recogidas entre los campesinos leonessanos. Es muy probable que el tema haya sido reintroducido, ya que entre los antiguos sabinos existían hombres lobo: los *hirpi* (*hirpus*: lobo) en la Alta Sabina durante la ocupación longobarda, los cuales antes de su cristianización eran guerreros iniciados en prácticas secretas. Paolo Warnefrido (siglo VIII) en su *Historia langobardorum* narra que los cinocéfalos ("cabezas caninas") eran tan feroces que bebían la sangre de sus enemigos y en caso de no obtenerla, bebían su propia sangre.²⁷

²⁷ En ocasiones la simbología del perro y del lobo aparecen como sinónimo: "avanzaban sin coraza como lobos o perros" (saga de los *Ynglingar*).

El *panaru*= *panero* es sujeto de crisis periódicas, algunos informantes relacionan las crisis de los hombres lobo con la luna creciente, situación no explícita en el caso de los hombres oso. Llegada la crisis, los *paneros* se comportan como lobos u osos: poseedores de una fuerza terrible, además de una transformación física —según algunos— en virtud de la cual les crecen el pelo y las uñas.

Al darse cuenta del inicio de la crisis, los hombres lobo y los hombres-osos se alejan de sus casas y piden a sus mujeres y familiares no abrirles la puerta aunque toquen insistentemente, ya que si entran en ese estado los pueden herir o matar.

Pasada la crisis, vuelven a ser personas normales que desarrollan en la comunidad sus actividades diarias. En el día nadie les teme, de casi todos ellos se conocía y conoce la identidad anagráfica.

Hemos recogido algunas versiones en una fracción de la parte baja del territorio, Villa Massi. La siguiente narración fue contada por Toto Felice (agricultor-ganadero, 70 años de edad):

Decían que en el momento les cogía la crisis y se les alargaban las uñas, les crecían los cabellos(...) ahora si es verdad, no lo sé (...) se volvían muy agresivos, que si te encontraban en la noche en plena crisis era muy peligroso (...) así es, cuando yo era jovencito (...) regresaban a las dos o tres de la madrugada, entonces tanto pa' meterme miedo me decían: "Mira que la noche es peligrosa, mira que si pasas de nuevo por la fuente a la una, a las dos de la madrugada, sabes es una mala hora, pueden estar los lobos paneros, si se dan cuenta que tu pasas te cogen, te estrangulan ¡eh!". Entonces se hablaba de estos lobos paneros que habían algunos, tal vez también aquí en esta fracción (...) casi en todas las fracciones había alguno.

En algunas ocasiones la persona tiene suerte, y al caminar de noche no es agredida por algún lobo *panero*. Es este el caso de una señora de más de 80 años, originaria de la fracción de Valunga. Ella recuerda que, cuando era joven, una noche regresaba a caballo a su casa acompañada de su hermano y un amigo; al atravesar un río vio a un hombre velludo bañándose. Enseguida reconoció que se trataba de un lobo *panero*, pero éste estaba de espaldas y no la vio. Ella, asustada, escapó del lugar.

El abuelo de uno de nuestros informantes de la fracción de Villa Climinti narraba que una noche, cuando fue a regar sus campos, vio cerca de un río esconderse a un hombre tras los matorrales y lo interpretó como un lobo *panero*, ya que entonces se decía que existían muchos de ellos.

Las siguientes versiones son de María Runci (ama de casa, 71 años de edad) de la fracción de Terzone (parte alta).

Entonces, allí en la casa Runci allá donde vivía yo, había un señor que se llamaba Lorenzo —no es mucho tiempo que ha muerto, yo lo recuerdo— entonces, a poca distancia de la fracción, en la primera montaña que ves ahí se llevaba un pedazo de pan en un pañuelo (...) se quedaba hasta la noche y encontró ese (...) el oso panero. Entonces lo paró este cristiano, lo hace meterse echado sobre la tierra, éste va allá, excava un hueco con las patas excavaba este hueco. Este pobre Lorenzo ¿qué tenía que hacer? dice: "¡...Está haciendo el hueco para meterme allá dentro!" Pobrecito, entonces cuando que vio que excavaba allí con una fe este oso panero (...) coge y se quita el sombrero, después despacio, despacio se quita la casaca, después despacio, despacio se quita los zapatos y los metía allí. Así cuando veía que el oso no lo veía (...) dejó todo ahí. Lorenzo escapó sin zapatos, pobrecito. Corrió, corrió, pero los pies le hacían mal, por la montaña estaba lleno de piedras, pero el oso miraba y veía allí el sombrero, veía ahí los zapatos, veía la casaca le parecía que era Lorenzo, pero más bien él se había venido a la fracción (...) Cuando que el oso lo va a coger, no encontró a Lorenzo, encontró la ropa. Entonces el oso gritó ¡uuuh! Entonces Lorenzo entró dentro de la casa, pero había tenido tanto miedo que se murió.

Pregunta: ¿cómo era el oso *panero*?, ¿era realmente un oso o era una persona?

Respuesta: "Eh, no era una persona, era un oso verdadero, excavaba con las patas. Decía [no que] el nombre del oso panero era debido al hecho que se transforman estas personas, prácticamente le sale el pelo por todas partes del cuerpo".

[...] te lo puedo decir que verdaderamente se vuelven gruesos, se transforman verdaderamente como osos paneros, porque mi mamá lo ha visto realmente a S. Giusta allá en Cittareale y a este señor le cogía este mal le decía a su mujer como que dijese 'Mari' oh Dios, me coge este mal' y iba a botarse allá bajo dentro de la fuente y pasaba debajo de la ventana de mi mamá y mi mamá lo veía. Lo sabían todos en la fracción. Entonces él le decía a su esposa: 'Mira-dice-que cuando te llamo para que me abras no me abras, cuando no te llamo es que me ha pasado este mal' (...) como si fuera un oso panero se tiraba dentro de la fuente, rugía. Después iba a la puerta de su mujer(...) tocaba. (...) entraba en la casa cuando volvía a ser normal.

Pregunta: ¿cuando era oso *panero* tenía pelo en el cuerpo?

Respuesta: “Sí, sí, sí, como si fuera verdaderamente un oso panero, ha dicho mamá, rugía como un oso, mi mamá lo veía desde la ventana ¿no? Entonces se tiraba dentro de la fuente, mi mamá siempre lo contaba: pasaba bajo su ventana.”

En esta misma fracción existe el recuerdo del siguiente caso: un agricultor-ganadero de 83 años de edad cuenta que a una maestra de escuela que era una osa *panera* la habían visto bañarse en la fuente en las noches de invierno. Se trata realmente de un caso fuera de lo común, ya que por lo general los personajes son de género masculino, como lo afirma la literatura etnográfica.

Es interesante, por otro lado, resaltar que sólo en la parte alta de Leonessa (por ejemplo Terzone) se conserva el recuerdo de casos de osos *paneros*, mientras que los casos de lobos *paneros* están difundidos en la parte baja y en la alta. Debo resaltar que no sólo en esta leyenda he encontrado esta diferencia en la información. Los elementos en común entre los hombres lobo y los hombres oso son:

1. Se ha perdido por completo el origen militar-chamánico, sólo quedan las versiones más cercanas a las narraciones folklóricas en donde son furibundos, y el “furor” que los invade los lleva a realizar actos muy lejanos a lo considerado heroico. Esto puede explicarse, ya que desde las transformaciones que ocurren en las sagas en periodo cristiano se intenta menospreciar lo pagano de guerreros-chamanes viéndolo como “enfermedades” o “posesiones demoníacas”.

Algunas sagas cuentan que misioneros cristianos indujeron a la matanza de *berserkir*, siendo a veces los propios religiosos quienes daban muerte u organizaban estos asesinatos. Islandia fue cristianizada entre los siglos X y XII.

2. El *panaru / mannaru* no es un ser sobrenatural, sino un personaje conocido de la vida cotidiana.

Los hombres lobo están en cualquier lado del altiplano leonessano, y en épocas anteriores eran mucho más. El caso de los osos *paneros* era menos común. Debemos tomar en cuenta que el oso, como parte de la ecología de esta zona, desapareció hacia el siglo XVIII.

3. Tanto en el caso de hombres lobo como de hombres oso ocurren algunas transformaciones físicas: el crecimiento de pelo en todo el cuerpo y el alargamiento de las uñas

El *panaru/mannaru* adquiere las cualidades características del lobo como la capacidad de aullar, la agresividad y su extraordinaria fuerza física.

4. Durante todo el tiempo que dura la crisis, el *panaru* se vuelve un ser peligroso capaz de atacar a cualquier persona desprevenida que ande sola durante la noche; este peligro se extiende a su propia familia. Las crisis finalizan por sí solas después de unas horas, pero se puede hacerlas cesar si se logra herir de modo que la sangre brote de la herida.

Entre las principales diferencias entre hombres-lobo y hombres-oso destacan las siguientes:

En los hombres lobo la cualidad de *panaru/mannaru* es —según los criterios médicos— una enfermedad causada por una alteración de la sangre y una fiebre interna que los obliga a tirarse en el agua, aunque sea en pleno invierno. Esta enfermedad se manifiesta solamente de noche, y según algunos informantes se relaciona con la luna llena. Es por eso que en otras partes de Europa es conocida como “mal de luna”. Este último detalle evidencia, una vez más, la íntima relación existente en la medicina popular entre estado patológico y sangre.

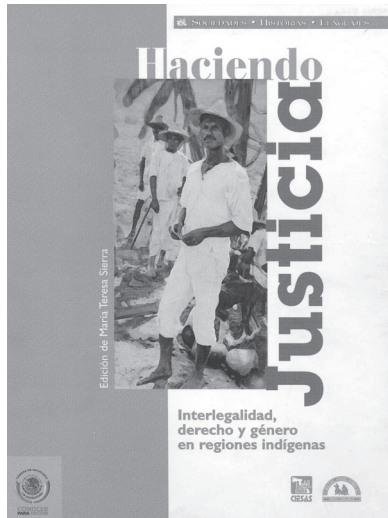
Dado que no existen estudios sobre los casos de hombres oso, hemos preguntado a algunos ancianos si hoy todavía existen los *paneros*, y según nuestro informante de la fracción de Piedelpoggio, que además era uno que *toglie l'occhio* (es decir, curaba el mal de ojo) y quiso permanecer en anonimato por temor a la represalia de brujas y de todos los seres nocturnos, nos dijo lo siguiente: “sí, sí existen, pero hoy ya no se ven porque no deben ir a bañarse en las fuentes de noche porque hoy tenemos el agua dentro de casa.”

Esta afirmación se explica por sí sola: los lobos *paneros* no han dejado de existir, pero al tener hoy el servicio de agua dentro de sus casas ya no salen en la noche y, por tanto, ya no constituyen un peligro para su pueblo.

Bibliografia

- Koch, Ludovica (ed.), *La saga dei Völsunghi*, Parma, Nuove Pratiche Editrice, 1994.
- Chávez Hualpa, Fabiola y Mario Polia, *Mio padre mi disse. Tradizione, religione e magia sui monti dell'Alta Sabina*, Rimini, Il Cerchio, 2002.
- Chiari, Gabriele, "Il lupo mannaro", en *Mal di luna*, Roma, Newton Compton, 1981, pp. 57-81.
- Chiesa Isnardi, Gianna, "Il lupo mannaro come superuomo", en Elemire Zolla (ed.), *Il superuomo, vol. III. El superuomo e suoi simboli nelle letterature moderne*, Firenze, La Nuova Italia, 1975.
- , *Edda di Snorri*, Milano, Rusconi, 1975.
- Chiesa Isnardi, Gianna (ed.), *Leggende e mitivichinghi*, Milano, Rusconi, 1977.
- De Nino, Antonio, *Usi e costumi abruzzesi, volume quarto. Sacre leggende*. Firenze, Olschki, 1964.
- Diacono, Paolo, *Storia dei Longobardi*, Milano, Rusconi, 1972.
- Dumezil, George, *Ventura e sventura del guerriero. Aspetti mitici della funzione guerriera tra gli indo-europei*, Torino, Rosenberg d Seller, 1974.
- Ferrari, Fulvio, *Saga di Oddr l'arciere*, Milano, Rusconi, 1994.
- Finamore, Gennaro, *Tradizioni popolari abruzzesi streghe –stregherie*, en *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, vol. III, pp. 219-232, Palermo, Luigi Pedone Lauriel, 1884.
- Frazer, James, *Il ramo d'or. Studio sulla magia e la religione*, Torino, Boringhieri, 1965.
- Lister, Peter, "Leggende clasiche e superstizioni dei castelli romani", en *Rivista delle Tradizioni Popolari Italiane*, 1,1:29-37, Roma, 1893-1894.
- Pausania, *Guida della Grecia, libro VIII, l'Arcadia*, Milano, Mondadori, 2003.
- Polia, Mario, "Furor". *Guerra, poesia e profezia*, Padova, Il Cerchio/El Corallo, 1983.
- Plinio, *Storia naturale*, vol. II (libri VII-IX), Torino, Eunidi, 1983.
- , *Le Rune e gli Dei del Nord*, Rimini, Il Cerchio, 1999.
- Scovazzi, Marco, *Antiche saghe islandesi*, Torino, Einaudi, 1973.
- Sighinolfi, Christian, *I guerrieri-lupi nell'Europa arcaica. Aspetti della funzione guerriera e metamorfosi rituale presso gli indoeuropei*, Rimini, Il Cerchio, 2004.

RESEÑAS



María Teresa Sierra (ed.)
Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas
México, CIESAS/Porrúa, 2004.

Al hacer la lectura de este texto es importante considerar que el derecho no puede entenderse más como un conjunto exclusivo de normas. El derecho es también argumentación y procedimientos. El derecho centrado en la argumentación es un derecho vivo, dinámico, que entiende que lo jurídico está conformado por elementos culturales, sociales y contextuales, de donde el operador jurídico debe abreviar para encontrar las soluciones justas de los casos. El proceso jurídico es tarea de los jueces y de las autoridades administrativas —quienes

imparten justicia—, y es también una ocupación de los legisladores, los académicos, las partes en los procesos y de la multitud de intérpretes jurídicos que existen en cualquier comunidad social. Nos queda claro que el derecho ha dejado de estar sólo en los códigos y en las leyes y ha pasado a ocupar su lugar en las decisiones de autoridades y jueces, y sobre todo en el debate cotidiano de los intérpretes jurídicos. Un asunto clave en esta discusión es que el desarrollo del estado de derecho y de la democracia se mide en función de la calidad y profundidad de la deliberación en los procesos jurídicos. El cambio en la cultura jurídica del país está sobre todo en que ahora vemos el derecho desde la óptica del proceso jurídico y las decisiones del juez, y ya no desde el punto de vista del derecho.

Haciendo justicia es resultado de un proyecto de investigación de esfuerzo colectivo que partió de bases teóricas comunes y ejes de investigación centrales. El texto en su conjunto permite conocer situaciones particulares de los problemas jurídicos de las regiones estudiadas y busca promover un planteamiento teórico original que explique la interlegalidad, los usos del derecho y el género en contextos interétnicos. Es un texto que se construye para dar aportes al problema del derecho y la justicia en regiones indígenas. México ofrece una gama de relaciones de legalidad, desde las pacíficas y amistosas hasta las de conflicto permanente, acompañadas de te-

mor, resentimiento, amenazas, hostilidad y violencia declarada intra y extra comunidad. En las primeras, el conflicto se reduce a la disparidad que los habitantes no indígenas y conservadores encuentran en el comportamiento y los roles que los indios deben desempeñar según el viejo orden y la situación actual. En las segundas, el conflicto es consecuente con los problemas de la tierra, la competencia económica y cultural, el dominio político de un grupo por el otro, las diferencias religiosas y los agravios de los individuos o grupos de diversa naturaleza. Y muy importante, las diferencias de los géneros que se marcan ante la ley.

Los estudios presentados en el libro se insertan en la tradición de la antropología jurídica interesada por documentar la relación entre poder y legalidad desde una perspectiva procesual. Por ello se considera el derecho como un lenguaje para disputar y no como un código preestablecido que rige y sanciona los comportamientos. El derecho existe en la medida en que es activado por actores sociales para sus propios fines, ya que efectivamente son los actores los que ponen la ley en movimiento. Esto significa considerar el papel central de los litigantes, especialmente de los quejosos durante las disputas, así como el contexto cultural y social que las estructuran y a las que responde. Desde esta perspectiva, las disputas y su resolución constituyen referentes clave para describir las estrategias de los litigantes para lograr acuerdos, y también para reconstruir las justificaciones normativas que ponen en juego para valorar sus comportamientos, los sentidos morales del deber ser, así como de-

finir los límites de sus acciones. En el curso de las disputas se revelan asimismo jerarquías, roles de género y posiciones que muestran que la ley efectivamente no es neutral y que contribuye activamente a reproducir diferenciales de poder. En este sentido, la ley es también un reproductor de la hegemonía y de los sentidos culturales dominantes.

Plantear un estudio comparativo —como este— que de manera sistemática permitiese avanzar en la comprensión de lo que se ha visto en una compleja y conflictiva relación entre derecho del Estado y el derecho indígena, es uno de los campos clave que revela las tensiones interétnicas, el conflicto cultural y las opciones vigentes para la resolución de disputas. En contraste con otros estudios en el campo de la antropología jurídica, interesados en documentar estructuralmente los sistemas normativos o el derecho indígena, las autoras analizan las prácticas jurídicas y los usos del derecho, así como sus representaciones, tal como se construyen en la vida cotidiana de los actores sociales, desde sus contextos sociales y culturales, cuando se ven ante la necesidad de resolver sus controversias o exigir sus derechos.

Una institución jurídica y su construcción, tema central de los estudios, es una norma establecida de conducta reconocida como tal por un grupo o clase social distinguible. Esto se refiere a un tipo o clase distinguible de relaciones e interacciones. La relación de las instituciones jurídicas con la estructura social es doble. Las instituciones (si tal término se usa para referirse a la relación que la sociedad hace de las personas en las relaciones sociales) tienen

una doble conexión con la estructura, con un grupo o clase del que puede decirse que es una institución, y con aquellas relaciones dentro del sistema estructural a las que se aplican las normas. Las comunidades indígenas están ligadas a su territorio, a la tierra comunal, y constituyen una unidad, un pequeño núcleo, una sociedad cerrada que a menudo se halla en pugna y feudo ancestral con las comunidades vecinas, de las que siempre se considera diferente. El individuo que forma parte de tal comunidad no siente que pertenece a la comunidad, sino a su linaje y a la tierra del linaje. No tiene conciencia de ser sólo fragmento de un grupo étnico más amplio que la simple sociedad nuclear. No se sabe miembro de una nación, entequeia que rebasa el mundo que abarca la estrecha cultura que tiene por patrimonio.

El texto en conjunto trata de responder a las siguientes cuestiones: ¿cuáles son los usos del derecho en las regiones?, ¿cómo se relacionan el derecho del Estado y el derecho indígena?, ¿en qué sentido es posible hablar de una justificación indígena, cuáles son sus límites y cómo se relaciona con la justicia estatal?, ¿se trata de justicias diferentes o de justicias con sentidos culturales distintos?, ¿es posible reconstruir las lógicas del derecho consuetudinario indígena?, ¿cómo se expresan el conflicto y la diferencia cultural en la ley?, ¿en qué sentido el derecho del Estado ofrece alternativas a las demandas de justicia de los indígenas, y el lenguaje jurídico puede funcionar para contornar o resistir al Estado?, ¿es posible hablar de una justicia indígena alternativa?

Un eje central de las indagaciones

ha sido el de averiguar el papel del derecho en la construcción del género y las identidades, por lo que también está presente la pregunta: ¿en qué sentido se construye y negocian los roles de género en el derecho y cuál es su marcaje cultural?, ¿cómo inciden las ideologías indígenas de género en la práctica de las costumbres?, ¿qué alternativas les ofrece el acceso a la justicia y qué estrategias desarrollan para confrontarse a ella?

Los resultados de la investigación que se presentan en este libro abarcan diferentes regiones indígenas del centro sur de México; el municipio tzotzil de Zinacantán en Chiapas (Jane Collier); la región nahua de la sierra de Puebla, especialmente el municipio de Cuetzalan y sus juntas auxiliares, y la cabecera del distrito judicial de Zacapoaxtla (María Teresa Sierra e Ivette Vallejo); el distrito judicial de Papantla, en Veracruz, zona principalmente totonaca (Victoria Chenaut); el municipio mixteco de Metlatónoc, en Guerrero, y algunas otras comunidades (Maribel Nicasio); y el espacio urbano de los indígenas metropolitanos en la Ciudad de México (Rebeca Igreja).

Cada estudio tiene la virtud de aportar un mejor conocimiento de la problemática jurídica de las regiones estudiadas, al tiempo que contribuye a la construcción de una propuesta comparativa de investigación que permite avanzar en el planteamiento teórico de la interlegalidad, los usos del derecho y el género en contextos interétnicos. De esta manera, el libro ofrece una visión profunda de la problemática de la justicia y el derecho en las regiones indígenas, que resulta central para el debate teórico de la antropología jurídica y para

comprender y discutir las propuestas políticas en torno al reconocimiento de los derechos indígenas y las autonomías.

Como parte de las dinámicas globales en las que se encuentran insertas las comunidades indígenas, se ha generado una serie de cambios en lo económico y en lo político que está trastocando de manera importante la vida de las comunidades; tales dinámicas han propiciado también la introducción de nuevos lenguajes legales transformando los referentes jurídicos locales. La mayoría de comunidades indígenas, su gente y el territorio que ocupa, constituyen en la actualidad municipios libres. No obstante el aparente fracaso del municipio libre en estas comunidades, la Revolución sostuvo como meta invariable la forma de gobierno municipal y les negó el derecho de gobernarse conforme a sus patrones tradicionales. Al imponer y sostener ahí una forma de gobierno que no es del todo aceptada, la Revolución pretende que esas comunidades reinterpreten sus viejas formas tradicionales dentro del nuevo molde. De tal forma, cada comunidad indígena tiene su forma particular de gobernarse, debiendo respetar las leyes del gobierno municipal, estatal y federal. Vemos en el texto que la investigación antropológica del derecho ha mostrado también que éste es un producto histórico y está sujeto a transformaciones y cambios, lo que significa abordar su estudio desde una perspectiva del proceso social y de transformación.

Prevalece una estructura legal definida por el Estado a la cual están incorporadas las comunidades indígenas.

Tal estructura cristaliza toda una historia de dominación y exclusión a la que se han visto sujetos los pueblos indígenas, y ante la cual han debido negociar y adecuar sus prácticas de justicia y su derecho. No obstante, se observan diferencias importantes en cada una de las regiones estudiadas.

Un análisis comparativo general muestra grandes diferencias en relación con los alcances de la justicia indígena y su relación con el Estado. Si bien en todas las regiones éste ha conseguido imponer una estructura legal, su impacto se ha diferenciado. El control a través de instituciones y funcionarios es mucho más hegemónico en la región nahua de Cuetzalan (Sierra Norte de Puebla) y en el municipio de Coyutla (sierra totonaca de Papantla) que en la región tzotzil de Zinacantán (Altos de Chiapas), donde el Estado no tiene control de la justicia y de la gestión municipal, lo que hace prevalecer una jurisdicción indígena de gran fuerza. En un lugar intermedio encontramos a las comunidades mixes de Oaxaca, donde la presencia del Estado es continuamente negociada porque existe una mayor autonomía para la gestión municipal, constitucionalmente reconocida, y debido también a las divisiones entre cabeceras y agencias municipales.

Un resultado central de la investigación es constatar el papel que los nuevos discursos sobre derechos y nuevos agentes de mediación están jugando en las prácticas legales, ya en la confrontación con el Estado ya en el ámbito de comunidades y organizaciones indígenas. Se confirma así la preeminencia de procesos interlegales que muestran el entrecruzamiento de referentes nor-

mativos provenientes de distintos emisores legales; la ley positiva, las tradiciones, la legalidad internacional y transnacional.

Los seis capítulos de este libro retoman los resultados de investigación realizados en las diferentes regiones de estudio. El libro inicia con el artículo de Jane F. Collier, "Cambio y continuidad en los procedimientos legales zinacantecos", que recoge una larga experiencia de investigación, a lo largo de más de 30 años, en el municipio de Zinacantán, lo que permite una visión en profundidad de los cambios y las continuidades en los procedimientos legales de los zinacantecos.

María Teresa Sierra, en el capítulo 2, "Interlegalidad, justicia y derechos en la Sierra Norte de Puebla", retoma una experiencia previa de investigación en comunidades nahuas de Huauchinango, en el otro extremo de la bocasierra poblana, para profundizar en el estudio de la interlegalidad, clave fundamental para comprender las dinámicas jurídicas en las regiones indígenas.

"Relaciones de género, mujeres nahuas y usos de la legalidad en el municipio de Cuetzalan", de Ivette Vallejo, profundiza en el estudio de la estructura y las prácticas de justicia indígena en el espacio de la junta auxiliar nahua de Yohualichan, municipio de Cuetzalan, Puebla, en su relación con las instancias municipales. Documenta etnográficamente la fuerza y modalidades la justicia indígena y revela que, a pesar de las contradicciones y transformaciones que le han impactado de forma negativa, sigue siendo un espacio principal recurrido por hombres y mujeres nahuas.

En el capítulo 4, "Prácticas jurídi-

cas e interlegalidad en el distrito judicial de Papantla, Veracruz", Victoria Chénaut aborda la problemática de la justicia y los usos de la legalidad entre la población totonaca del distrito judicial de Coyutla. La autora se propone documentar la manera en que los principios abstractos y generales del derecho cobran vida a partir de las prácticas jurídicas de los actores sociales ubicados en situaciones de interlegalidad. Esto significa que los actores estratégicamente usan y se apropian del derecho poniendo en juego normas y categorías jurídicas diferenciadas, que filtran e invocan desde sus propias matrices culturales y sociales en contextos determinados.

Elisa Cruz, autora de "Normas y procesos en San Marcos Móctum: expresiones del derecho mixe", ofrece una perspectiva diferente para el abordaje de lo jurídico: combina un acercamiento sobre el sistema normativo de los mixes de San Marcos Móctum, Oaxaca, y un acercamiento procesual que documenta el manejo y resolución de las disputas y los usos de la legalidad. El trabajo revela la manera en que los mixes de San Marcos se han valido de exigencias legales impuestas por el Estado para construir sus estatutos comunales, elaborar reglamentos y definir una serie de reglas de membresía que fungan como referentes del deber ser en el ámbito local.

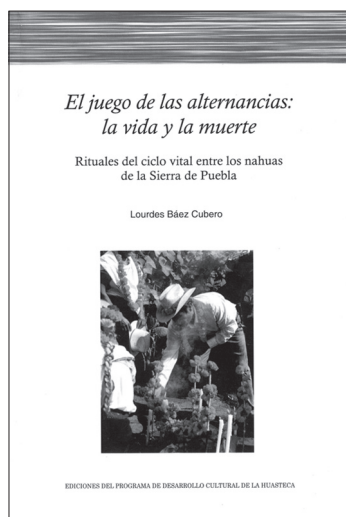
En el capítulo 6, "Procuración de justicia e interlegalidad en un municipio indígena de la Montaña de Guerrero", Maribel Nicasio nos introduce en el municipio de Metlatónoc para documentar las particularidades de la justicia y la legalidad en un contexto donde

domina la violencia estructural, la represión del Estado, y uno de los índices de pobreza más altos del país. En este municipio, tradicionalmente habitado por mixtecos y, en menor medida, por tlapanecos, la práctica de la justicia resulta ser un espacio central para observar cómo la hegemonía jurídica del Estado se ve continuamente confrontada por referentes normativos que trastocan los sentidos de las decisiones judiciales, ante la necesidad que tienen las autoridades locales de resolver las controversias.

Los estudios de *Haciendo justicia* contribuyen con experiencias concretas y conceptualizaciones al debate sobre derechos humanos y derechos de mujeres indígenas en contextos multiculturales. Como revelan este estudio y la literatura antropológica, la legalidad del Estado ha penetrado y estructurado el derecho indígena generando procesos de interlegalidad y pluralismo jurídico, por lo que es imposible hablar de sistemas jurídicos autocontenidos o separa-

dos. Esto no significa, sin embargo, que no podamos reconstruir las lógicas jurídicas y culturales a partir de las cuales distintas sociedades construyen su derecho, reinterpretan la legalidad del Estado y renuevan lo que consideran su costumbre. Es evidente que en México existe un pluralismo jurídico, y en cada región etnolingüística se encuentra una forma propia de aplicar normas sociales, de actuar de las personas especializadas y de involucrar al parentesco y a la religión para dirimir los conflictos. El esfuerzo espléndido de la obra reseñada contribuye en mucho a esclarecer las dudas que tenemos acerca de las formas de ejercer el derecho en nuestro país pluriétnico y multicultural. No obstante, es necesario realizar más investigaciones en el ámbito jurídico para entender la nueva realidad de la interlegalidad del México contemporáneo.

ALEJANDRO GONZÁLEZ VILLARRUEL
MUSEO NACIONAL
DE ANTROPOLOGÍA, INAH



Lourdes Baez Cubero
**El juego de las alternancias:
la vida y la muerte. Rituales
del ciclo de vida entre los
nahuas de la Sierra de
Puebla**

México, Conaculta/ Programa de
Desarrollo Cultural de la Huasteca,
2005

El libro está organizado en cuatro capítulos, introducción y unas conclusiones. Se trata de un texto sencillo porque tiene buena estructura y la redacción es ligera, de tal forma que el lector es llevado de la mano a conocer las principales ideas, propuestas, hipótesis y conclusiones sin enredos ni mayores complicaciones. No nos agobia con el uso recurrente de terminología especializada, ni tampoco nos somete a largas sesiones de lucubración teórica infértil y fuera de lugar. Al contrario, como si se tratara de postales, en breves apartados

lo mismo nos explica las herramientas analíticas que habrá de utilizar, o nos describe el entorno, presente y pasado de una comunidad y de la región que la contiene.

En otras palabras, es un libro claro y fácil de leer. No se trata de ese tipo de estudios monográficos que da miedo leer, esos que no podemos ver sino como una manda, un castigo que los ancestros nos envían por haber elegido determinando grupo o región; en él no existen esas infinitas listas de precios, ni aquellas tediosas descripciones del ritual que rayan en la inmoralidad, y que en realidad son transcripciones del diario de campo. Por eso el libro es sencillo, porque su autora ha discriminado entre lo necesario y lo accesorio.

¿Por qué rito y no mito? Esa es la primer pregunta que la autora se propone responder para justificar su tema de estudio. Para la antropología, y el análisis del discurso mitológico del ritual han sido considerados claves para desentrañar las formas de pensamiento más íntimas de una cultura, pues sin duda en ellos se concentran y expresan de maneras diversas muchas de las creencias que dan sustento y hacen aprehensible el Universo. Sin embargo, en el caso de los nahuas de Naupan el *corpus* mitológico se halla seriamente fragmentado y es potestad de unos cuantos ancianos, era casi imposible pensarlos en contexto.

No así el ritual, que muestra la vigencia, vitalidad y dispersión suficientes como para representar las formas de pensamiento de la comunidad que lo reproduce. Claro está que los rituales no existen aislados ni todos son de la misma clase y, por tanto, no todos pue-

den tener igual vigencia ni representar al grupo en los mismos términos. Por eso Lourdes Baez restringió su campo de estudio a aquellos cuya finalidad consiste en explicar nuestra existencia, nuestro paso por la vida y, en el caso de los nahuas, el inevitable regresar a la muerte.

Los rituales del ciclo vital son de singular importancia porque el hombre sólo puede pensar el universo a partir de sí mismo, y de ahí el eterno antropocentrismo a lo largo y ancho del mundo. De ahí la tendencia a proyectar nuestro ser a todo lo que nos rodea, volviendo análogos nuestros ciclos de desarrollo con el de las estrellas, las estaciones, las plantas y animales; pero sobre todo, proyectándonos en lo que nos da sustento y sentido en el mundo. Ese es el caso de los nahuas y otros grupos indígenas de tradición mesoamericana.

El cosmos indígena tiene como fundamento el cuerpo, sus fluidos, temperaturas, género y, por supuesto, su ciclo de vida-muerte. El Sol, las plantas, la Luna, los animales, todo parece reproducir este eterno curso; y es precisamente porque la muerte de un hombre es como la muerte del Sol y un recién nacido como el maíz tierno, que a partir de los rituales del ciclo vital pueden leerse no sólo las diferentes categorías etarias y sus respectivos valores sociales, sino también los principios que rigen el movimiento y la marcha del Universo.

El capítulo primero está dedicado a la teoría antropológica del ritual, en concreto a los autores de quienes nuestra autora se nutrió para dar forma a sus interpretaciones. La lista es muy amplia y sería inapropiado intentar resumir su contenido, por ello quisiera

resaltar a ciertos autores de influencia determinante para el desarrollo profesional de Lourdes Baez, y en primera instancia Arnold van Gennep, con quien la disciplina estará eternamente en deuda.

Como sabemos, van Gennep propuso la existencia de un tipo especial de ritual denominado rito de paso, cuya característica radica en funcionar como puente simbólico entre dos espacios o categorías. Obviamente, para que dicho tránsito pueda llevarse a cabo es necesario que el "iniciado", se desprenda de lo que socialmente lo define, que sufra una muerte simbólica, y posteriormente pueda renacer en una nueva condición. No obstante, dicha transformación social no es inmediata, pues entre la muerte y el renacimiento simbólico existe un periodo en el que el iniciado no pertenece a ninguna de las categorías y permanece en el umbral, en una indefinición incómoda para la sociedad.

Este periodo de margen, o liminal, fue desarrollado más tarde por Victor Turner y Mary Douglas, quienes centraron sus esfuerzos en entender la naturaleza, aparentemente antisocial y peligrosa, que marca a los individuos que llevan a cabo este tipo de rituales. A partir de estos supuestos teóricos, la maestra Baez propone que los rituales nahuas del ciclo vital deben ser entendidos y abordados como ritos de paso y, por tanto, concede especial atención al énfasis que los nahuas dan a cada una de las fases rituales, ya sean de separación, margen o agregación.

Claro que este capítulo no versa únicamente sobre las fases del ritual, pues también discute los elementos u objetivos centrales que parecen jugar un pa-

pel trascendental durante la puesta en escena del ritual, y que son, a fin de cuentas, los que determinan su intención. Debemos recordar que toda acción colectiva es intencionada, no hay azar en el ritual, y por ello toda improvisación responde a una lógica preestablecida que, si bien dinámica, asegura la repetición del mensaje.

De esta forma, nuestra autora retoma el concepto de elemento “focalizador” propuesto por Pierre Smith, pues “permite que estos elementos centrales se consideren a partir de dos dimensiones: una social y otra simbólica, que se relejarán en el contexto social en el mismo sentido, como una expresión social para inducir a la acción; y a través de la configuración simbólica para reconstruir su imagen del mundo.” Debe mencionarse que la elección del elemento focalizador como guía de interpretación tuvo lugar una vez que la autora contrastó su pertinencia con las propuestas de “símbolo dominante” (Turner), “moléculas” (Galiniér) y “símbolo” (Vogt).

El segundo capítulo, “El universo nahua”, aunque no es un apartado teórico es resultado de una de las propuestas más serias y poderosas para la interpretación del simbolismo indígena de tradición mesoamericana. Se trata de la teoría histórico-etnográfica del núcleo duro mesoamericano, ampliamente estudiado y defendido por Alfredo López Austin. Como es casi imposible no atender las evidentes y a veces abrumadoras similitudes, que aún persisten entre las culturas indígenas al momento del contacto y las contemporáneas—sobre todo en el ámbito mágico-religioso, y más cuando se trata de grupos nahuas—, nuestra autora decidió re-

construir a grandes rasgos, a partir de las fuentes y otros estudios de corte histórico, las concepciones que los nahuas prehispánicos tuvieron acerca de su lugar en el cosmos: cuál fue la estructura básica de su universo, sus orígenes, la manera en que se situaron en el tiempo y, por supuesto, las formas en que pensaron la vida y vivieron la muerte.

Entonces encontramos que “el cosmos nahua fue concebido a partir del modelo corporal”, por lo que el “hombre debía ser casi perfecto, semejante a los dioses, para poder considerarse como centro del mundo”. Sin embargo el hombre es un ser imperfecto, y para alcanzar la plenitud necesita seguir a pie juntillas las normas de comportamiento social dictadas por los dioses, pues sólo cumpliendo con sus deberes con la sociedad, que no es otra cosas que los dioses mismos, se aseguraba la marcha del cosmos.

No obstante, dioses y hombres jamás serán iguales y, por ende, no podrán compartir el mundo, por lo menos no el mismo espacio. Por tanto, el nacimiento del quinto sol, nuestro sol movimiento, marca tanto el inicio del tiempo humano como la muerte de las deidades. El sacrificio de los dioses establece el equilibrio, que no es otra cosa que un eterno juego de alternancias en donde la noche sucede al día, lo mismo que la muerte a la vida, el inframundo al cielo, la mujer al hombre en un tiempo reincidente.

Así, “el hombre concebía su naturaleza como algo inestable y su meta permanente era alcanzar el equilibrio perfecto. Ello, paradójicamente, nunca se lograba a plenitud, pues siempre había una lucha de fuerzas opuestas y com-

plementarias, como la expresada entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, quienes representan por un lado las fuerzas contrarias pero por el otro el principio de dualidad". En este sentido, concluye, vida y muerte son, a fin de cuentas, dos aspectos de una misma realidad. De ahí que se creyera que los recién nacidos provenían del mundo de los muertos, mientras los difuntos iniciaban un largo trayecto hacia él, según el tipo de muerte que hayan tenido.

En el tercer capítulo se nos trae de regreso al presente para conocer Naupan. Ubicado en un territorio originalmente totonaco, esta comunidad nahua se ve enfrentada a dos regiones culturales que, aun cuando tienen la costa del golfo de México como referencia geográfica y simbólica fundamental, permanecen distintas: la Huasteca y la Sierra Norte de Puebla. La región de Huauchinango, Xicoteppec, Pahuatlán y otras comunidades pareciera ser una zona de tránsito entre los totonacas y nahuas sur occidentales, y los nahuas, totonacos, tepehuas y otomíes del noroccidente.

Por lo tanto, su ubicación resulta estratégica desde un punto de vista antropológico, pues algún día, gracias a trabajos como el de Lourdes Baez, estaremos en condiciones de entender las dinámicas culturales que diferencian y acercan a los núcleos nahuas, totonacos, tepehuas y otomíes que cohabitan en la Huasteca del Sur y la Sierra Norte de Puebla.

En este capítulo se plantea el contexto general del municipio, desde su historia hasta los indicadores socioeconómicos, haciendo referencia a fenómenos recientes como la migración, cuyo impacto en las formas tradicionales

de reproducción social aún no podemos dimensionar del todo. Posteriormente se describe a grandes rasgos el sistema de parentesco nahua, el cual parece ajustarse en lo general al modelo que rige en toda la Sierra Norte y gran parte de Mesoamérica, prevaleciendo el tipo congatico, la residencia viri-patrilocal y la endogamia de comunidad.

Inmediatamente después aborda dos tipos de relación que a lo largo de su trabajo serán fundamentales: el parentesco figurado y el parentesco ritual, ambos considerados por Pitt Rivers como pseudo parentescos. Y su importancia radica en el hecho de que permiten establecer importantes redes de alianza más allá del ámbito parental definido en gran parte por el matrimonio. Con respecto al primero de ellos, el figurado, destaca el caso de las parteras, a quienes se aplica el término de *tocitzin*, que se traduce como abuelas. Pero esto va más allá del plano terminológico, ya que además de ser muy respetadas, juegan un rol central en los rituales de nacimiento y muerte, es decir, son fundamentales para el buen tránsito hacia el mundo sobrenatural.

Con respecto al parentesco ritual, está por demás repetir la gran importancia que tiene en la estructuración de las comunidades indígenas de nuestro país. Por ejemplo, en Naupan existen catorce tipos de compadrazgo de importancia desigual, y destacan por su trascendencia los de bautizo, matrimonio, saca misa, y el que se establece con la partera y el difunto; todos estrechamente vinculados con el ciclo vital.

Finalmente, y para dar cuerpo y unidad al conjunto de relaciones sociales descritas, Baez discurre sobre el prin-

cipio de reciprocidad que prevalece en Naupan, para después proponer un modelo de intercambio propio de los nahuas serranos, y donde el saludo entre compadres, altamente ritualizado, debe ser considerado “como primer aspecto de este sistema de prestaciones y contraprestaciones”; sin embargo, en realidad este modelo de intercambio se potencializa en los momentos más importantes del ciclo vital: el nacimiento, el matrimonio y la muerte.

“Las acciones simbólicas: los rituales del ciclo vital” es un capítulo que se integra al contenido de los dos primeros, ya que en él se abordan los rituales contemporáneos a partir de las diversas herramientas de análisis planteadas en el capítulo uno, y de las principales nociones sobre el cosmos, el cuerpo, la vida y la muerte que tenían los nahuas prehispánicos, según fueron descritos en el capítulo dos. Todo esto en el contexto general del municipio de Naupan, pero atendiendo a las diversas relaciones de intercambio generadas según el tipo de parentesco, y con la obligación de tener siempre el oído abierto para la abundante información etnográfica que sostiene su aparato interpretativo.

Al igual que sus antepasados del Altiplano Central, los nahuas de Naupan entienden la vida y la muerte como parte de un mismo proceso que “todo hombre debe cumplir en la tierra en un tiempo determinado y que reproduce metafóricamente el camino que sigue el sol, éste como elemento creador y ordenador del movimiento cósmico”. De ahí que la muerte no sea un fin sino simplemente un tránsito, una etapa en la eterna lucha de opuestos. No obstante, como ya señalara Van Gennep, esta

paso de un estado a otro, de la vida a la muerte o viceversa, nunca es inmediato, existe un estado intermedio y por ello ambiguo, que por estar falto de certeza amenaza el orden social.

Esto explica por qué tanto la madre recién parida como su criatura deben ser alejados del mundo cotidiano durante quince días, hasta que diversos actos rituales y ofrendas los hayan despojado de la esencia mortecina de que están impregnados: la mujer por haber muerto y renacido metafóricamente en el parto, considerado como una agonía, y el neonato porque proviene del mundo de los muertos. A lo largo de este periodo *liminal* ellos permanecen en un estado donde vida y muerte se confunden. Igual sucede con los difuntos, quienes deambulan en nuestro mundo tiempo después de que fueron enterrados, y a quienes debemos convencer —mediante ciertos rituales como la levanta-da de la cruz, la cruzada del río y el cabo de año— para que dejen este mundo que ya no es el suyo.

Es en gran parte porque suponen estados marginales que “el nacimiento y la muerte en Naupan son los acontecimientos que generan mayor atención; por lo mismo a éstos se les dedican más rituales”. De igual forma, debido al peligro que suponen para el orden social, no cualquiera puede reintegrar a su respectivo mundo a los vivos y a los muertos, por eso las figuras de la partera y el supulturero resultan imprescindibles para el ritual. En palabras de Baez, en Naupan “se considera que sólo el sepulturero y la partera no corren peligro de contaminarse en este tipo de acontecimientos, como los funerales, en parte por su vínculo con lo sagrado”.

Pero estos rituales no se reducen a un estado de liminalidad donde un conjunto de actores cumple funciones precisas, mientras otros parecen someterse a su voluntad, y por ello habrá que reparar en aquellos elementos que dirigen la significación, es decir, en los elementos focalizadores. Entre los más importantes e imprescindibles tenemos el copal, que cumple las veces de comunicador con las divinidades; las flores, de carácter masculino y consideradas el “don” máspreciado que los hombres pueden hacer a sus divinidades. No puede faltar el refino o aguardiente, de innegables propiedades curativas y naturaleza caliente; los cigarros, que ayudan a ahuyentar los malos aires y a sus dueños; velas para comunicarse con los dioses. El agua y el fuego; la primera, vital a todas luces, y que además sirve para limpiar las impurezas del acto sexual; el segundo, máximo agente de transformación e igualmente indispensable para la existencia humana. Y finalmente las súplicas y los números, que no son simples palabras y cantidades, sino receptáculos de energía enviados a las divinidades, o bien calidades benéficas o nefastas.

¿Y quiénes son esas divinidades a las que se ofrenda y con las que se trata de comunicar durante un ritual? Según Baéz, el mundo nahua de Naupan está plagado de entes que de una manera u otra participan en el ciclo vital de los hombres. Entre los más importantes destacan el Sol, asociado con la tortilla y al maíz; San Francisco, considerado el dueño del maíz; la *Cihuapiltin*, dueña de los niños y patrona de las parteras, que entre los nahuas prehispánicos eran las mujeres muertas en el primer parto

y acompañaban al Sol en su trayecto hacia el ocaso. Santa Martha es una deidad estrechamente vinculada con la *Cihuapiltin*, pues se cree que es la dueña del temascal, metafóricamente visto como el vientre de la Tierra. Por último San Marcos, patrón de la comunidad y considerado dueño de los naguales. Claro que a estos númenes se añade una multitud de dueños que deambulan y habitan el entorno.

Una vez que contamos con todos los elementos necesarios para entenderlos, Baez describe las acciones simbólicas, que quizá podrían considerarse rituales en sí mismos, vinculadas al nacimiento y la muerte. En realidad no tendría caso resumir cada una de ellas, pues la idea es que lean el libro; por tanto me limitaré a enumerarlas, pero no sin advertir que cada descripción es una fuente valiosa de datos, ya sea para comparar con otras regiones y grupos, o para comprender el universo nahua de los alrededores de Huauchinago.

Acaecido el parto, un individuo debe cumplir con seis acciones rituales que le permitirán ingresar de pleno derecho a la comunidad: se trata del “levantamiento del niño”, cuya finalidad es solicitar a la *Cihuapiltin* protección para el pequeño; mediante el “enterramiento del ombligo” una parte del nuevo ser es reintegrada a su fuente original, es decir, a la tierra. El “baño de temascal”, el “lavado de la ropa” de la parturienta y la “ida a tirar el ocofetate en el monte” son acciones relacionadas: ocofetate es un tipo de helecho usado para cubrir el suelo del temascal, y tiene como objetivo eliminar la suciedad con la que madre e hijo llegan al mundo después del parto.

La última de estas acciones vinculadas con el nacimiento es el "lavado de manos", secuencia ritual muy interesante y que implica la presencia de los padrinos de bautizo del niño, así como de la partera. En esta ocasión hay baile y fiesta y, como su nombre lo indica, marca el término del periodo de suciedad y peligro que representa el niño para todos los que sostienen un vínculo ritual o familiar con la criatura; esta ceremonia marca el nacimiento social del niño.

Con respecto a los rituales de muerte, en Naupan encontramos cinco: "el velorio", "el entierro", "cruzar el río", "el novenario" y "la levantada de cruz". De éstos vale la pena destacar el tercero, pues la idea de cruzar el río no deja de recordarnos la extendida creencia de que los muertos eran ayudados por perros a cruzar el afluente que separa nuestro mundo del más allá. Este ritual tiene lugar después del entierro y en él participan el supulturero, la familia del difunto y los padrinos de cruz; en esta acción queda clarísima la necesidad social de trascender los umbrales, de eliminar cuanto antes las zonas de ambigüedad que atentan contra el orden establecido, y al respecto la autora comenta que dicho ritual "pretende facilitar al difunto el cruce del primer obstáculo".

Ya hacia el final de capítulo se dedican algunas páginas a la fiesta de Todos Santos, destacando el indiscutible carácter sincrético de esta celebración indígena, y su coincidencia con el término del ciclo del maíz de temporal. Dicha situación convierte a esta celebración en una fiesta de acción de gracias, donde los vivos ofrendan y de-

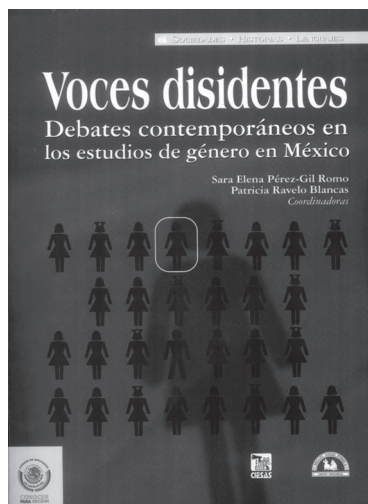
vuelven a los muertos, a la tierra, los frutos que anualmente les regalan; al mismo tiempo celebran a sus compadres, que, como hemos visto, resultan imprescindibles para estos rituales del ciclo vital.

Por otro lado, llama la atención que para la gente de Naupan no todos los difuntos llegan para el día de Todos Santos, pues algunos, en concreto los que no han cumplido el año de fallecidos, andan por ahí, merodeando, desde el 4 de octubre, día de San Francisco, considerado el dueño del maíz. También existe la creencia de que todos los difuntos permanecen en el pueblo hasta el 30 de noviembre, así que en realidad dilatan un mes conviviendo con los vivos, aunque las ofrendas y la celebración tengan lugar los días 1 y 2, como en el resto de los grupos de la región.

También resulta interesante saber que no todos los altares se instalan dentro de las casas, pues quienes fueron asesinados, o a las mujeres que mueren como consecuencia de un aborto, no se les invita a pasar y se les ofrenda afuera. Esto nos remite inmediatamente a la lógica mesoamericana, en virtud de la cual no es el comportamiento a lo largo de la vida el que define la última morada, sino el tipo de muerte, tal como muestra la autora para el caso de los asesinados, los muertos por rayo y los pequeños.

En fin, como no es bueno adelantar las conclusiones de un libro, invito a los interesados en la etnografía a leer y juzgar *El juego de las alternancias*.

LEOPOLDO TREJO
MUSEO NACIONAL
DE ANTROPOLOGÍA, INAH



Sara Elena Pérez-Gil
y Patricia Ravelo (coords.)
**Voces disidentes. Debates
contemporáneos en los
estudios de género
en México**
México, CIESAS/Miguel Ángel
Porrúa, 2004

Esta compilación de ensayos reúne los esfuerzos de diferentes estudiosas que, desde la mirada específica de sus disciplinas, examinan diversos aspectos del género —legislación y derecho, nutrición, trabajo, salud, poder, erotismo e identidad— de la sociedad mexicana. De este modo, desde la interdisciplinariedad son examinados —con diferente profundidad, desde ángulos y posturas distintas y con metodologías disímiles— diversos ámbitos y espacios sociales y temporales donde las relaciones de género son el foco de atención. Así, desde la Psicología, la Filosofía, la Sociología, la Historia, la Antropología, la

Economía y la Literatura se plantean diversas cuestiones y se discuten los referentes epistemológicos e instrumentos analíticos empleados.

La calidad de los ensayos reunidos, a pesar de su heterogeneidad, dota a la obra en su conjunto de una solidez que la constituye en referente obligado para la literatura académica de estudios de género. Para la presentación de las distintas investigaciones esta obra se estructuró en una “Introducción” y seis partes. En la sección introductoria, Salvador Cruz y Patricia Ravelo discuten “Los retos actuales en los estudios de género”, identificando los principales debates y los aportes de este libro; señalan además que los trabajos reunidos constituyen las versiones finales de documentos presentados, discutidos y revisados en seminarios y coloquios realizados en El Colegio de México.

La obra consta de 17 artículos, algunos de ellos fruto del trabajo de campo para la elaboración de una tesis de grado; otros son producto de proyectos de investigación que han abarcado una gran parte de la vida académica de las autoras; otros se desarrollaron a partir de las reflexiones teóricas sobre diversos problemas conceptuales que enfrentan los estudios de género.

El primero de los seis apartados se denomina “Búsquedas epistemológicas” y consta de dos ensayos: “Género e Historia. Hacia la construcción de una historia cultural del género”, elaborado por la antropóloga e historiadora Elsa Muñiz; y “La identidad de género. Un debate interdisciplinar” escrito por Carmen Trueba.

El trabajo que Muñiz nos ofrece es el resultado de sus reflexiones en torno

a las dificultades presentes en la construcción de una “historia de las mujeres”. Plantea trascender la categoría de género y propone el empleo de una cultura de género que permite recuperar el carácter político de los análisis sobre la condición femenina.

Trueba, por su parte, se plantea la exploración desde diferentes disciplinas de la identidad de género, y para ello discute ideas y propuestas de Habermas, Berger y Luckmann, Heller, De Beauvoir, De Laurentis, Ortner, Rubin y Scott, a fin de arribar a una propuesta fundada en su carácter histórico y político.

El segundo apartado versa sobre temas de “Legalidad, género y etnicidad” y consta de cuatro artículos: el primero fue redactado por Carmen Ramos sobre “La legislación y representación de género en la nación mexicana: la mujer y la familia en el discurso y la ley, 1870-1890.” El segundo ensayo, “Derecho indígena y mujeres: viejas costumbres, nuevos derechos”, fue escrito por María Teresa Sierra; el tercero se llama “La historia silenciada: el papel de las campesinas indígenas en las rebeliones coloniales y poscoloniales de Chiapas”, elaborado por Olivia Gall y Aída Hernández; el cuarto corresponde a Pilar Alberti y trata sobre “El discurso polifónico acerca de las mujeres indígenas en México: académicas, gobierno e indígenas.”

Ramos analiza las leyes decimonónicas relacionadas con las mujeres como un producto e instrumento del patriarcado a la luz de las propuestas de MacKinnon, examinando el papel del Estado y la Iglesia en la reglamentación de los vínculos matrimoniales que afianzaba relaciones asimétricas entre los géneros.

El artículo de Sierra analiza el carácter tradicional del derecho indígena y forma de incidir en la vida de las mujeres en un contexto de jerarquías de género, clase y etnia. Luego de revisar la literatura etnográfica, plantea que las mujeres indígenas de diversas comunidades han adoptado una postura crítica frente a sus propios grupos y ante las autoridades que representan al gobierno federal.

El ensayo de Gall y Hernández hace una revisión crítica de la historiografía relacionada con las rebeliones campesinas para destacar el papel, a veces pasado por alto, desempeñado por las mujeres. Analiza también los estudios etnográficos en busca de la presencia femenina en dichos movimientos hasta arribar al movimiento zapatista, donde las mujeres han desempeñado un rol fundamental.

El estudio de Alberti se enfoca al análisis de los discursos en tres grupos: las académicas, el gobierno y las mujeres indígenas, examinándolos por décadas y propuestas. La autora señala que las académicas feministas respondieron a las demandas de las indígenas con el incremento de las investigaciones que hablaran de sus condiciones de vida, actividades y necesidades; el gobierno respondió con la creación de diversos programas que atendieran sus peticiones y necesidades de organización. Las mujeres indígenas, por su parte, generaron una serie de mecanismos para obtener voz y voto y reconocimiento de sus derechos en diferentes ámbitos.

“Hacia una crítica del paradigma biomédico” es el siguiente apartado y se compone de tres artículos: “¿Androcentrismo en el sistema biomédico? ...

algunos datos, algunas hipótesis...”, de Montserrat Salas; “Las mujeres y la nutrición: la visión predominante vs. una visión alternativa”, de Sara Elena Pérez-Gil; y “Representaciones y prácticas acerca de la salud y la enfermedad en un grupo de obreras”, elaborado por Josefina Ramírez.

El artículo de Salas pone sobre la mesa de discusión varias categorías analíticas empleadas en el abordaje de su problema de investigación, y de forma explícita expone su estrategia metodológica al plantear que existen determinadas reglas en el espacio ritualizado de la consulta: médicos, médicas, pacientes femeninos y masculinos deben aprender sus roles.

Pérez-Gil comparte sus reflexiones en torno a la forma en la que las mujeres han sido estudiadas en proyectos de investigación y programas aplicativos en actividades educativas. Explica de qué manera las mujeres han sido consideradas invisibles como parte de los promedios per cápita en los insumos de alimentos pues en las encuestas no se comparan los consumos de alimentos, entre los sexos ni se analiza la información con una perspectiva de género.

Josefina Ramírez, a partir de una investigación de carácter antropológico orientada a la búsqueda del significado social de la enfermedad en un grupo de obreras, discute la forma en que el género, la clase social y la pertenencia a un grupo étnico específico inciden en un riesgo diferencial de enfermedad y muerte entre la población. La autora se enfoca en la complejidad del eje mujer-enfermedad-trabajo.

La cuarta parte se refiere a la “Articulación de espacios en la dimensión

del trabajo”, e inicia con la exposición de “Las mujeres en la sociología del trabajo en México: entre la diferencia y el sobredimensionamiento”, escrito por María Eugenia de la O; le sigue el análisis de María Guadalupe Serna en torno a “Mujeres y opción empresarial: respuestas a una encrucijada”; y finaliza con la investigación hecha por María de la Luz Macías sobre “El trabajo femenino en la microindustria del plástico de Ciudad Nezahualcóyotl”.

El análisis de los planteamientos actuales de la sociología del trabajo en México en relación con las mujeres constituye el objetivo de María Eugenia de la O, quien se manifiesta especialmente interesada en el fenómeno de la flexibilidad. En su ensayo examina los distintos planteamientos que existen en la literatura disponible, tanto en la Sociología como en la Antropología, señalando la existencia de la segregación de trabajos de acuerdo con el género.

El artículo de María Guadalupe Serna busca profundizar en las características que adoptan las actividades realizadas por mujeres empresarias y la forma en que combinan esas responsabilidades con su quehacer en el ámbito de lo privado. Se entienden las dificultades implícitas en esta actividad toda vez que se desempeña en un área vinculada tradicionalmente al quehacer masculino.

Al analizar las incursiones femeninas en pequeñas empresas destaca el hecho de que la motivación se centra en aspectos económicos y está vinculada a la iniciativa de las mujeres por tener mayor control de su tiempo, de modo que les permita dedicar lo necesario a

labores que consideran muy importantes: su papel de madres y esposas.

La autora analiza en detalle las diferentes razones que alientan a las mujeres a fundar pequeñas empresas, los conflictos con la pareja, los apoyos que obtienen de ésta y el grupo familiar, la forma en que reorganizan su tiempo para atender las necesidades de su cónyuge y sus hijos sin descuidar la empresa.

En el artículo de María de la Luz Macías Vázquez se habla del peso cada vez mayor de la mujer en microindustrias establecidas en la zona periférica del oriente de la Ciudad de México. La autora analiza las diferentes condiciones en que se insertan las mujeres en esta actividad laboral en función del tipo de empresa: microempresa o “taller familiar”. En la primera recibirá un salario, más no así en el segundo caso. Me parece digno de comentar que esta actividad económica femenina resulta similar a otros empleos por lo precario e inestable, y que se valore la mano de obra femenina por su destreza, cualidad de gran valor en este tipo de trabajo.

La penúltima parte del libro, “Prácticas de dominación y poder”, se compone de dos ensayos: uno de Patricia Ravelo y Sergio Sánchez enfocado en “Las mujeres en los sindicatos en México (una aproximación al tema)”, y otro de Griselda Martínez que presenta un análisis sobre “Empresarias y ejecutivas: referencias organizacionales y ejercicio del poder”.

El primer artículo analiza los distintos enfoques teóricos empleados para aproximarse al estudio de la participación femenina en los sindicatos. Para los autores, el impulso para los investigadores interesados en abordar el

estudio de tales aspectos fue poner al descubierto la situación de desigualdad política y social de las mujeres; asimismo, que los sectores en que se centró la indagación son maestras, costureras, obreras de maquiladoras, de la industria automotriz y textiles. También señalan una investigación sobre las iniciativas de fundar un sindicato de empleadas domésticas; luego de enumerar los estudios sobre este asunto, se propone ampliar los marcos de análisis y no limitarse al estudio de las mujeres como víctimas.

Griselda Ramírez, por su parte, lleva a cabo justamente el tipo de análisis que Patricia Ravelo y Sergio Sánchez consideran necesario: enfatizar los ámbitos donde las mujeres ejercen el poder en espacios públicos, pues esto refleja un cambio cultural inobjetable y muestra que se ha iniciado un proceso irreversible de apropiación y conquista de espacios resguardados socialmente para los hombres. Este trabajo revela mucha energía y entusiasmo al hacer aseveraciones como la siguiente: “... que hoy, la sexualidad constituya un instrumento femenino que se suma a otras fortalezas desarrolladas por las mujeres que acceden al poder.” Este ensayo aborda a las empresarias y ejecutivas que han roto con los estereotipos femeninos tradicionales para integrarse al mercado de trabajo y los procesos de modernización sociocultural, controlando sus funciones reproductivas y así romper lo que ella llama “techo de cristal”; es decir, son mujeres que pasan a ser sujetos protagónicos en la construcción de sus propios proyectos de vida.

Finalmente, en el apartado “Construcción de masculinidad y erotismo”

se registran tres participaciones: la de Mariángela Rodríguez se refiere a una investigación llevada a cabo en Los Ángeles, y se titula "Performance de identidades genéricas estigmatizadas. La quebradita: ritmo musical de mexicanos"; la segunda corresponde a Susana Báez y versa sobre "Masculinidad: ¿locura o soledad? Dos cuentos de Sergio Pitol", mientras el artículo de Rafael Montesinos trata sobre "Erotismo: ensayo sobre la relación simbólica entre los géneros."

La primera participación analiza un baile popular entre los mexicanos que se desenvuelven en un contexto fronterizo, mismo que fue alentado para desplazar la violencia de las pandillas al terreno de lo simbólico. En el análisis de este baile la autora partió de las propuestas de Bourdieu, señalando que las posturas adoptadas por la pareja que danza comunican simbólicamente la quiebra y el control de la sexualidad femenina por los hombres y la aceptación—inconsciente—de la hegemonía masculina.

El segundo artículo parte de la idea de que resulta esencial incorporar la masculinidad en los análisis literarios feministas; Báez considera fundamental esto, pues en los cuentos que ella analiza Pitol atribuye a los hombres situaciones que tradicionalmente se han aplicado a las mujeres, como la soledad y la locura.

A partir del examen de dos obras literarias empleando como marco el trabajo de Foucault, la autora indica que si bien la escritura de Pitol ha sido calificada de misógina, el estudio de estos dos cuentos ofrece la posibilidad de concebir distintas identidades masculinas

o masculinidades diferentes a la llamada hegemónica. Su trabajo es muy interesante porque invita a reflexionar si estos dos cuentos representan una muestra de que la androginia existe.

En el último artículo se parte de algunas propuestas de Bataille y ciertas ideas de la sociobiología, que postulan que la naturaleza de los seres humanos es violenta, pero gracias a la mediación de la cultura y la civilización se impone a los individuos una serie de principios, valores, normas y conductas para contener los impulsos sexuales. También enfatiza que la racionalidad impuesta a los individuos en el trabajo representa una limitante para la violencia física y que el erotismo se expresa a partir de la superación del ser personal; por ello, la superación de las prohibiciones sociales supone el desplazamiento de su movimiento hacia la fusión de una construcción subjetiva que significa el deseo, la fusión de los cuerpos en el acto sexual.

Más que basarse en un estudio de caso, el artículo de Rafael Montesinos se enfoca en la reflexión de ciertas ideas—eros, sexualidad, violencia—propuestas por Alberoni, Bataille, Baudrillard, Giddens y Paz.

Voces disidentes es una obra que en su conjunto se convertirá en una referencia obligada en torno a temas tan diversos como identidades de género, discursos jurídicos sobre las mujeres, el papel del sexo femenino en las rebeliones de la Colonia, las mujeres y la salud, las concepciones de la enfermedad entre las obreras, las mujeres en la sociología del trabajo, empresarias, mujeres y sindicatos en México, la construcción de las identidades genéricas en un baile fronterizo, la construcción de las mas-

culinidades en la literatura, y la relación entre violencia y erotismo en los seres humanos.

Es una obra que destaca por la calidad de las autoras incluidas, la solidez de sus investigaciones, lo novedoso de los abordajes, la originalidad de sus aportaciones, la profundidad de sus análisis, lo propositivo de sus argumentos;

se trata, en suma, de una compilación que se convertirá en herramienta indispensable para toda estudiosa que desee acercarse a las problemáticas señaladas, esté de acuerdo o no con sus planteamientos y conclusiones.

MARÍA J. RODRÍGUEZ-SHADOW
DEAS-INAH