

DIMENSIÓN

ANTROPOLÓGICA



- ◆ *El muchacho/Juan/Dios, ¿un Huitzilopochtli otomí? Una aproximación estructural a tres versiones actuales del mito prehispánico*
- ◆ *Susto o espanto: en torno a la complejidad del fenómeno*
- ◆ *“Conmigo vas a trabajar”: sueño iniciático entre las parteras andinas en Piura, Perú*
- ◆ *La visión: entre la apariencia y la idea*

DIMENSIÓN
ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Director General Sergio Raúl Arroyo
Director General de la Revista Arturo Soberón Mora

Secretario Técnico Moisés Rosas
Consejo Editorial Susana Cuevas

Secretario Administrativo Luis Armando Haza Remus
Isabel Lagarriga Attias
Sergio Bogard Sierra
Fernando López Aguilar
Eyra Cárdenas Barahona

Coordinadora Nacional de Antropología Gloria Artís Mercadet
Margarita Nolasco Armas
Delia Salazar Anaya
Susan Kellogg (EUA)
María Eugenia Peña Reyes

Coordinador Nacional de Difusión César Moheno
Quetzil Castañeda (EUA)
Mario Pérez Campa
José Antonio Machuca
Josefina Ramírez Velázquez

Director de Publicaciones Héctor Toledano

Producción editorial Benigno Casas
Colaboradora (secretaria) Virginia Ramírez

Edición Gilberto Giménez Montiel
Zazil Sandoval
Juan M. Lope Blanch[†]
y Gustavo F. Guzmán
Alfredo López Austin
Álvaro Matute Aguirre

Diseño de portada Eduardo Menéndez Spina
Javier Curiel
Arturo Romano Pacheco

Foto de cubierta:
Irma Villalobos
Marco para dúo, 2003

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

1. 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 las noticias de 2. 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.
2. Los originales deben presentarse en altas y bajas (mayúsculas y minúsculas), sin usar abreviaturas en vocablos tales como etcétera, verbigracia, licenciado, señor, doctor, artículo.
3. 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).
4. Los números del 0 al 15 deberán escribirse con letra.
5. Las llamadas (para indicar una nota o una cita) irán siempre después de los signos de puntuación.
6. Para elaborar las notas al pie de página debe seguirse este modelo, cada inciso separado por coma:
 - a) nombres y apellidos del autor,
 - b) título del libro, cursivas,
 - c) nombres y apellidos del traductor y/o redactor del prólogo, introducción, selección o notas,
 - d) total de volúmenes o tomos,
 - e) número de edición, en caso de no ser la primera,
 - f) lugar de edición,
 - g) editorial,
 - h) colección o serie, entre paréntesis,
 - i) año de publicación,
 - j) volumen, tomo y páginas,
 - k) inédito, en prensa, mecanoescrito, entre paréntesis.
7. En caso de que se cite algún artículo tomado de periódicos, revistas, etcétera, debe seguirse este orden:
 - a) nombres y apellidos del autor,
 - b) título del artículo, entre comillas,

- c) nombre de la publicación, subrayado,
- d) volumen y/o número de la misma,
- e) lugar,
- f) fecha,
- g) páginas.

8. 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.
9. 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., vols. = volumen o volúmenes, trad. = traductor, cf. = compárese, *et al.* = y otros.

10. Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
11. 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.
12. Teléfono y correo electrónico para localizar al responsable de la obra.
13. Deberán enviarse 3 copias del texto y, de ser posible, el disquete correspondiente.
14. 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

D.R. INAH, 2004

Revista *Dimensión Antropológica*, año 11, vol. 32, septiembre-diciembre, 2004. Impresa en los Talleres Gráficos del INAH, Av. Tláhuac 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

El muchacho/Juan/Dios, ¿un Huitzilopochtli otomí? Una aproximación estructural a tres versiones actuales del mito prehispánico MARCELO ABRAMO	7
Susto o espanto: en torno a la complejidad del fenómeno MIRIAM CASTALDO	29
“Conmigo vas a trabajar”: sueño iniciático entre las parteras andinas en Piura, Perú, FABIOLA Y. CHÁVEZ HUALPA	69
La visión: entre la apariencia y la idea ELEONORA MUNTAÑOLA THORNBERG	89
Reseñas	
JOSÉ MANUEL VALENZUELA <i>Los estudios culturales en México</i> FRANCISCO JAVIER GUERRERO	105
MARÍA TERESA RODRÍGUEZ <i>Ritual, identidad y procesos étnicos en la sierra de Zongolica</i> MARÍA TERESA SEPÚLVEDA Y HERRERA	110
GABRIELA CORONADO SUZÁN <i>Las voces silenciadas de la cultura mexicana. Identidad, resistencia y creatividad en el diálogo interétnico</i> LETICIA REYNA AOYAMA	119
MARÍA TERESA SEPÚLVEDA Y HERRERA <i>Los cargos políticos y religiosos en la región del Lago de Pátzcuaro</i> ARTURO SOBERÓN MORA	124
MARÍA RODRÍGUEZ-SHADOW <i>Identidad femenina, etnicidad y trabajo en Nuevo México</i> MIRIAM LÓPEZ HERNÁNDEZ	128

El muchacho/Juan/Dios,¹ ¿un Huitzilopochtli otomí? Una aproximación estructural a tres versiones actuales del mito prehispánico

MARCELO ABRAMO*

En el mito del nacimiento de Huitzilopochtli hay una idea del núcleo elemental de la sociedad, una mujer y su hijo.

De hecho, ésta es la más elemental agrupación humana que puede haber. El padre, el personaje fecundante pierde toda relevancia porque puede ser cualquier ente: yo, mi hermano, el dios, el vecino, un espíritu. Lo importante es la persona que pare.

Las estructuras de parentesco alrededor del mundo han sido estudiadas por varias escuelas antropológicas. En todas ellas un elemento es invariable (y muy banal, diría Françoise Héritier): las mujeres paren. El valor de este hecho es lo que desata los mecanismos para hacer que las mujeres paren en determinadas circunstancias, bajo determinados aspectos y reglas sociales (inclusive normas jurídicas), con el objetivo de que el producto de su embarazo pertenezca a determinado individuo o colectividad. Así ha sido en las sociedades humanas, las de hoy y las de ayer, en toda la historia de nuestra especie.

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

¹ El lector advertirá que el nombre del personaje es una condensación quizá abusiva que yo propongo, ya que en los mitos otomíes una vez se denomina Dios, otra Juan y otra solamente "muchacho"; tomo la decisión de hacer un nombre compuesto de los tres, porque veo en ellos a un mismo personaje.

Las mitologías han relatado por siglos esta característica universal de las sociedades. También han llegado a proponer que la unidad entre madre e hijo es algo mágico, sobrenatural.

En este artículo propongo aplicar algunos medios de demostración propuestos por Claude Lévi-Strauss para los mitos americanos, pero orientados a algunos mitos prehispánicos; elaboro asimismo una hipótesis para una nueva visión sobre el famoso mito del nacimiento de Huitzilopochtli, a partir de referentes míticos actuales.

Sabido es que el etnólogo francés evitó dirigir su enfoque al análisis de los mitos prehispánicos. Llegó a decir:

*C'est de propos délibéré que nous évitons d'utiliser les mythes des hautes civilisations de l'Amérique Centrale et du Mexique, qui, en raison de leur mise en forme par des lettrés, exigeraient une longue analyse syntagmatique avant tout emploi paradigmatique. Mais il ne nous échappe pas que, sous bien des rapports, ils ont leur place dans plusieurs des groupes que nous avons constitués(...).*²

¿De qué “grupos establecidos” habla Lévi-Strauss? Acerca del párrafo citado, debo hacer dos comentarios: 1) Lévi-Strauss hace inequívoca referencia a los mitos prehispánicos registrados por los conquistadores, y los “letrados” eran los frailes cuyo objetivo era destruir el complejo de creencias y prácticas religiosas de los americanos, para reducirlos al catolicismo ibérico. Por lo tanto, los análisis sintagmático y paradigmático deben realizarse sobre los textos legados por los supuestos letrados que denuncian los hechos de los dioses. Y no tenemos más que eso, nos guste o no; 2) El análisis sintagmático se efectúa sobre la sucesión de los hechos relatados en los mitos; el análisis paradigmático se hace sobre el conjunto formado por transformaciones de los hechos míticos que se refieren a los mismos sucesos, ya sean episodios diferentes del mismo mito o mitos diferentes entre sí. El análisis de estas relaciones asociativas constituye el análisis paradigmático.³

² Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques I le cru et le cuit*, 1964, p. 184. “Evitamos deliberadamente utilizar los mitos de las altas civilizaciones de América Central y de México, los cuales exigirían, por haber sido presentados por letrados, un largo análisis sintagmático, antes de cualquier aplicación paradigmática. No se nos escapa sin embargo el hecho de que, desde varios puntos de vista, (tales mitos) caben en diversos grupos que hemos establecido (...)”. Hay otra traducción castellana de este párrafo en Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, 1972, p. 178.

³ Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, 1964, p. 312.

En la civilización prehispánica, el mito del nacimiento de Huitzilopochtli hablaba de la gran carga de magia presente en los personajes divinos. Huitzilopochtli, a no dudar, era considerado un gran estratega por los pobladores del México antiguo. Se pensaba que desde antes de nacer fue capaz de tranquilizar a su madre Coatlicue, mientras era hostilizada por sus hijos Centzonhuitznahua liderados por su hermana Coyolxauhqui; ya nacido el héroe se enfrentó a estos personajes, los venció e instituyó cierto orden en el mundo.

Hoy en día, entre los otomíes del sur de Querétaro, del occidente del Valle del Mezquital y del sudoeste de Michoacán sobreviven versiones del mito de Huitzilopochtli que nos dan cuenta del grado de difusión, extensión y profundidad del sistema de creencias existente desde épocas remotas y también del grado de penetración de las culturas que formaron parte de la gran civilización desaparecida.

Huitzilopochtli

Versiones antiguas del mito de Huitzilopochtli, recogidas en tiempos de la conquista española nos dicen:

Coatlicue (*mito mexica I: El nacimiento de Huitzilopochtli*),⁴ madre de los Centzonhuitznahua y de Coyolxauhqui, barría la sierra de Coatepec. Un día, mientras barría, cayó del cielo una pequeña pelota de plumas, que Coatlicue guardó en el seno, entre su ropa. De este acto resultó embarazada de Huitzilopochtli, provocando la ira de sus otros hijos, quienes la quisieron matar.

Coatlicue se atemorizó, pero desde su vientre su hijo la consolaba, diciéndole:

—No tengas miedo que yo sé lo que tengo que hacer.

Con la complicidad de uno de los Centzonhuitznahua, Huitzilopochtli, desde dentro del vientre de su madre, se entera de los planes y movimientos de quienes querían matarla.

En el último momento del ataque, Huitzilopochtli nace, ya armado, vestido y adornado para el combate; mata a la Coyolxauhqui y persigue a los Centzonhuitznahua, muchos de los cuales mueren a manos de Huitzilopochtli. Algunos escapan y se refugian en Huitzlampá.

⁴ Véase Yolotl González, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, 1991, p. 160. La versión presentada por González es un resumen de la versión completa, registrada por fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 1938.

Es probable que varias versiones del mismo mito hayan circulado en la época prehispánica. Hoy en día el mito de referencia al cual los estudiosos hacen mención obligada dice:

En Coatepec (*mito mexica II: El nacimiento de Huitzilopochtli*),⁵ por el rumbo de Tula, había estado viviendo, allí habitaba una mujer de nombre Coatlicue. Era madre de los 400 surianos y de una hermana de éstos de nombre Coyolxauhqui. Y esta Coatlicue hacía penitencia, barría, tenía a su cargo el barrer, así hacía penitencia, en Coatepec, la montaña de la serpiente. Y una vez cuando barría Coatlicue sobre ella bajó un plumaje, con una bola de plumas finas. Enseguida la recogió Coatlicue, la colocó en su seno y cuando terminó de barrer buscó la pluma que había colocado en su seno [pero] nada vio allí. En ese momento quedó encinta. Al ver los 400 surianos que su madre estaba encinta, mucho se enojaron, dijeron:

—“¿Quién le ha hecho esto?, ¿quién la ha dejado encinta? Nos afrenta, nos deshonra.”

Y su hermana Coyolxauhqui les dijo:

—“Hermanos, ella nos ha deshonrado, hemos de matar a nuestra madre, la perversa que se encuentra ya encinta, ¿quién le hizo lo que lleva en el seno?”

Cuando supo eso Coatlicue, mucho se espantó, mucho se entristeció, pero su hijo Huitzilopochtli que estaba en su seno le confortaba, le decía:

—“No temas, yo sé lo que tengo que hacer.”

Habiendo oído Coatlicue las palabras de su hijo, mucho se consoló, se calmó su corazón, se sintió tranquila, y, entretanto, los 400 surianos se juntaron para tomar acuerdo y determinaron a una, dar muerte a su madre, porque ella los había infamado. Estaban muy enojados, estaban muy irritados, como si su corazón se les fuera a salir.

Coyolxauhqui mucho los incitaba, avivaba la ira de sus hermanos para que mataran a su madre. Y los 400 surianos se aprestaron, se ataviaron para la guerra y estos 400 surianos eran como capitanes, torcían y enredaban sus cabellos, como guerreros arreglaban su cabellera (en dos niveles, como los hombres valientes).

Pero uno llamado Coahuitlicac era falso en sus palabras. Lo que le decían los 400 surianos enseguida iba a decírselo, iba a comunicárselo a Huitzilopochtli. Y Huitzilopochtli le respondía:

—“Ten cuidado, está vigilante, tío mío, bien sé lo que tengo que hacer.”

Y cuando finalmente estuvieron de acuerdo, estuvieron resueltos los 400 surianos a matar, a acabar con su madre, luego se pusieron en movimiento: los guiaba Coyolxauhqui; iban bien robustecidos, ataviados, guarnecidos para

⁵ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 259-261.

la guerra. Se distribuyeron entre sí sus vestidos de papel, su anecuyotl, sus brazaletes, las campanillas llamadas oyohualli: sus flechas tenían puntas barbadas. Luego se pusieron en movimiento, iban en orden, en fila en ordenado escuadrón, los guiaba Coyolxauhqui, pero Coahuitlicac subió enseguida a la montaña para hablar desde allí a Huitzilopochtli, le dijo:

—“Ya vienen”.

Huitzilopochtli respondió:

—“Mira bien por dónde vienen”.

Dijo entonces Coahuitlicac:

—“Vienen por Tzompantitlán”.

Y una vez más le dijo Huitzilopochtli:

—“¿Por dónde vienen ya?”

Coahuitlicac le respondió:

—“Vienen ya por Coaxalpan”.

Y de nuevo Huitzilopochtli preguntó a Coahuitlicac:

—“Mira bien por dónde vienen”.

Enseguida contestó Coahuitlicac:

—“Vienen por la cuesta de la montaña”.

Y todavía una vez más le dijo Huitzilopochtli:

—“Mira por dónde vienen”.

Entonces dijo Coahuitlicac:

—“Ya están en la cumbre. Ya llegan, los viene guiando Coyolxauhqui.

En ese momento nació Huitzilopochtli, se vistió sus atavíos, su escudo de plumas de águila, sus dardos, su lanza-dardos azul, el llamado lanza-dardos de turquesa, se pintó su rostro con franjas diagonales, con el color llamado “pintura de niño”. Sobre su cabeza se colocó plumas finas, se puso sus orejeras. Y uno de sus pies, el izquierdo, era enjuto, llevaba una sandalia cubierta de plumas, y sus piernas y sus dos brazos los llevaba pintados de azul.

Y el llamado Tochancalqui puso fuego a la serpiente hecha de teas llamada Xiucóatl, que obedeció a Huitzilopochtli. Luego con ella hirió a Coyolxauhqui, le cortó la cabeza, la cual vino a quedar abandonada en la ladera de Coatepec, montaña de la serpiente. El cuerpo de Coyolxauhqui fue rodando hacia abajo, cayó hecho pedazos, por diversas partes cayeron sus manos, sus piernas y su cuerpo.

Entonces Huitzilopochtli se irguió, persiguió a los 400 surianos, los fue acosando, los hizo dispersarse desde la Cumbre de Coatepec, la montaña de la culebra. Y cuando los había perseguido hasta el pie de la montaña, los persiguió, los acosó cual conejos, en torno de la montaña. Cuatro veces los hizo dar vueltas.

En vano trataban de hacer algo contra de él, en vano se revolvían contra él al son de los cascabeles y hacían golpear sus escudos. Nada pudieron hacer, nada pudieron lograr, con nada pudieron defenderse.

Huitzilopochtli los acosó, los ahuyentó, los destruyó, los aniquiló, los anonadó. Y ni entonces los dejó: continuaba persiguiéndolos, pero ellos, mucho le rogaban, le decían:

—“Basta ya”.

Pero Huitzilopochtli no se contentó con esto, con fuerza se ensañaba contra ellos, los perseguía. Sólo unos cuantos pudieron escapar de su presencia, pudieron liberarse de sus manos. Se dirigieron hacia el Sur; porque se dirigieron hacia el Sur, se llaman los 400 surianos (y son las estrellas), los pocos que escaparon de las manos de Huitzilopochtli.

Y cuando Huitzilopochtli les hubo dado muerte, cuando hubo dado salida a su ira, les quitó sus atavíos, sus adornos, su anecúyotl, se los puso, se los apropió, los incorporó a su destino, hizo de ellos sus propias insignias (...). Y este Huitzilopochtli, según se decía, era un portento, porque con sólo una pluma fina que cayó en el vientre de su madre, Coatlicue, fue concebido. Nadie apareció jamás como su padre.

Otra versión más del portento indica el antiguo origen del tema otomí que aún se reproduce:

Cuando Coatlicue (*mito mexica III: El nacimiento de Huitzilopochtli*),⁶ “la de la falda de las serpientes”, se encontraba barriendo como penitencia en el cerro del Coatepec, cayó del cielo un plumón que la embarazó. Al enterarse del estado de su madre, sus hijos Coyolxauhqui y los cuatrocientos Huitzinahua decidieron matarla. Cuando se aprestaban a hacerlo, nació milagrosamente Huitzilopochtli totalmente armado, y con la xiuhcóatl, “serpiente de turquesa”, destruyó a sus hermanos, despedazando a Coyolxauhqui.

Por suerte contamos con una versión más del mismo mito:

...hay una sierra que se llama Coatepec (*mito mexica IV: El nacimiento de Huitzilopochtli (IV)*)⁷ junto al pueblo de Tulla, y allí vivía una mujer que se llamaba Coatlicue, que fue madre de unos indios que se decían Centzonhuitznahua, los cuales tenían una hermana que se llamaba Coyolxauhqui; y la dicha Coatlicue hacía penitencia barriendo cada día en la sierra de Coatepec, y un día acontecióle que andando barriendo descendióle una pelotilla de pluma, como un ovillo de hilado, y tomóla y púsola en el seno junto a la barriga, debajo de las naguas y después de haber barrido (la) quiso tomar y no la halló de que dicen se empuñó; y como vieron dichos indios Centzonhuitznahua a la madre que ya era preñada se enojaron bravamente diciendo: ¿Quién la empuñó,

⁶ Yolotl González Torres, *op. cit.*, pp. 86-87.

⁷ Justino Fernández, “El arte escultórico y su simbolismo”, en *Los aztecas: su historia y su vida*, 1965. Véase también fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 259-261.

que nos infamó y avergonzó? Y la hermana que se llamaba Coyolxauhqui decía: hermanos matemos a nuestra madre porque nos infamó, habiéndose a hurto empuñado.

Y después de haber sabido la dicha Coatlicue (en negocio) pesóle mucho y atemorizóse, y su criatura hablábala y consolábala, diciendo: no tengas miedo porque yo sé lo que tengo que hacer. Y después de haber oído estas palabras la dicha Coatlicue aquietósele su corazón y quitósele la pesadumbre que tenía; y como los dichos indios Centzonhuitznahua habían hecho y acabado el consejo de matar a la madre, por aquella infamia y deshonra que había hecho, estaban enojados mucho, juntamente con la hermana que se decía Coyolxauhqui, la cual les importunaba que matasen a su madre Coatlicue; y los dichos indios Centzonhuitznahua habían tomado las armas y se armaban para pelear, torciendo y atando sus cabellos así como hombres valientes.

Y uno de ellos que se llamaba Quauitlicac, el cual era como traidor, lo que decían los indios Centzonhuitznahua luego se lo iba a decir a Huitzilopochtli, que aún estaba en el vientre de su madre, dándole noticia de ello; y le respondía diciendo el Huitzilopochtli: ¡Oh mi tío! mira lo que hacen y escucha muy bien lo que dicen, porque yo sé lo que tengo que hacer. Y después de acabar el consejo de matar a la dicha Coatlicue, los dichos indios Centzonhuitznahua fueron a donde estaba su madre Coatlicue, y delante iba la hermana suya Coyolxauhqui y ellos iban armados con todas armas y papeles y cascabeles, y dardos en su orden; y el dicho indio Quauitlicac subió a la sierra a decir a Huitzilopochtli cómo ya venían los indios Centzonhuitznahua contra él, a matarle; y díjole el Huitzilopochtli respondiéndole: mirad bien a donde llegan. Y díjole el dicho Quauitlicac que ya llegaban a un lugar que se dice Tzompantitlan; y más preguntó el dicho Huitzilopochtli al dicho Quauitlicac, diciéndole: ¿a dónde llegan los indios Centzonhuitznahua? Y le dijo el Quauitlicac que ya llegaban a otro lugar que se dice Coaxalpa; y más otra vez preguntó el dicho Huitzilopochtli al dicho Quauitlicac, diciéndole, dónde llegaban y respondió diciéndole que ya llegaban a otro lugar que se dice Apetlac; y más le preguntó el dicho Huitzilopochtli al dicho Quauitlicac diciéndole a dónde llegaban, y le respondió diciéndole que ya llegaban al medio de la sierra; y más dijo el Huitzilopochtli preguntando al dicho Quauitlicac ¿a dónde llegan? Y le dijo que ya llegaban y estaban ya muy cerca, y delante de ellos venía la dicha Coyolxauhqui. Y en llegando los dichos indios Centzonhuitznahua nació luego el dicho Huitzilopochtli, trayendo consigo una rodela que se dice teueuelli, con un dardo y vara de color azul, y su rostro como pintado y en la cabeza traía un pelmazo de pluma pegado, y la pierna siniestra delgada y emplumada y los dos muslos pintados de color azul, y también los brazos. Y el dicho Huitzilopochtli dijo a uno que se llamaba Tochancalqui que encendiese una culebra hechas de teas que se llamaba xiuhcóatl, y así la encendió y con ella fue herida la dicha Coyolxauhqui, de que murió hecha pedazos, y la cabeza quedó en aquella sierra que se dice Coatepec y el cuerpo cayóse abajo hecho

pedazos; y el dicho Huitzilopochtli levantóse y armóse contra los dichos Centzonhuitznahua, persiguiéndoles y echándoles fuera de aquella sierra que se dice Coatepec, hasta abajo, peleando contra ellos y cercando cuatro veces la dicha sierra; y los dichos indios Centzonhuitznahua, no se pudieron defender, ni valer contra el dicho Huitzilopochtli, ni le hacer cosa alguna, y así fueron vencidos y muchos de ellos murieron; y los dichos indios Centzonhuitznahua rogaban y suplicaban al dicho Huitzilopochtli, diciéndole que no los persiguiese y que se retrayese de la pelea, y el dicho Huitzilopochtli no quiso ni les consintió, hasta que casi todos los mató, y muy pocos escaparon y salieron huyendo de sus manos, y fueron a un lugar que se dice Huitzilampa, y les quitó y tomó muchos despojos y las armas que traían que se llamaban aneuhotl. Y el dicho Huitzilopochtli también se llama Tezauitl, por razón que decían que la dicha Coatlicue se empreñó de una pelotilla de pluma, y no se sabía quién fue su padre, y los dichos mexicanos lo han tenido en mucho acatamiento y (...) dios de la guerra...

El muchacho/Juan/Dios

Entre los otomíes de Amealco, Querétaro se cuentan unos mitos⁸ sobre la creación del mundo. Personalmente, en 1997, recogí uno de ellos narrado por un poblador de Santiago Mexquititlán, oriundo a su vez de Zitácuaro, Michoacán. El narrador fue Crescencio Román Galindo, finado. De un pueblo cercano al mencionado, Lydia Van de Fliert hizo importantes registros mitológicos; me apoyo en uno de ellos para el presente análisis. Raúl Guerrero Guerrero hizo registros de relatos míticos en el Valle del Mezquital, los cuales evocan los mitemas de Querétaro. Uno de ellos manifiesta la unidad de origen del pueblo otomí, ya que nos da cuenta de la idea etiológica que se tiene del mundo y de las personas, de las plantas, mar, montañas, selvas y cultivos.

A mi juicio, de hecho se trata de tres versiones de un mismo mito. Las versiones de Querétaro son más cercanas entre sí, y la del Valle del Mezquital es una versión que no cuenta con explícitos vínculos prehispánicos, pero a su vez es portadora de elementos transformados con respecto a las versiones otomíes queretanas.

⁸ Los mitos otomíes de este artículo son tomados del material de mi tesis doctoral "El principio, el fin y el medio", 2000, inédita; del libro de Lydia Van de Fliert, *Ar ñãñho hongar zaki. El otomí en busca de la vida*, 1988, y de Raúl Guerrero Guerrero, *Los otomíes del Valle del Mezquital*, 1983.

Hay elementos básicos en cada relato, mitemas que dan cuenta de una misma estructura, una identidad y unidad cosmológica. Analizaré con base en un enfoque de tipo estructural, inspirado en los análisis que hicieron famosa e incomparable la obra de Claude Lévi-Strauss, muy conocido por sus innumerables libros.⁹

La presencia de la pareja mágica se sigue registrando hoy en día por lo menos en un grupo indígena mexicano.

El Dios y su madre, la Virgen (*mito otomí 1: Zitácuaro, Michoacán: La creación del mundo*),¹⁰ huían de los Demonios que los querían matar. El Dios todavía no nacía, y estaba en el vientre de su madre. Pero podía hablar con ella. Los Demonios estaban a punto de alcanzarlos, cuando el hijo dijo a la madre:

—Madre, avienta hacia atrás, por encima del hombro, esas piedrecitas que están por allí.

La madre obedeció, y en ese momento las piedrecitas crecieron tanto, que se convirtieron en montañas enormes, y éstas se interpusieron entre los fugitivos y los perseguidores, eso hizo retrasar el avance de los Diablos. Desde entonces existen las montañas y los cerros.

Pero luego los Diablos estaban otra vez a punto de alcanzar al Dios y a su madre; entonces el Dios, desde el vientre de la madre le dijo:

—Madre, avienta por encima del hombro ese pedazo de espejo que está allí.

La madre obedeció, y el pedazo de espejo se convirtió en un inmenso mar que separaba los fugitivos de sus perseguidores. Desde entonces existen los ríos, las lagunas y el mar.

Poco tiempo después los Diablos andaban de nueva cuenta a punto de alcanzar al Dios y a su madre. Otra vez el hijo dijo a la madre:

—Madre, avienta por encima del hombro esas plantitas que siembran aquellos hombres.

La madre obedeció otra vez, y las plantitas se convirtieron en un vasto y cerrado bosque, que permitió que el Dios y su madre siguieran fuera del alcance de los Diablos. Desde entonces existen los bosques, las selvas y los cultivos.

El Dios y su madre siguieron en su huida, y cada vez que los Demonios llegaban cerca, los fugitivos creaban algo para que no los alcanzaran. Los ñõñhu existen desde entonces.

⁹ Son muy conocidos los libros, ensayos y artículos de este autor. Para muestra están *Las Mitológicas* (4 tt.), *La alfarera celosa*, *Historia de lince*, entre varias piezas ya clásicas de una vasta obra.

¹⁰ Marcelo Abramo, *op. cit.*, p. 142.

A pesar de la flagrante imposición católica en este relato (el dios, la virgen y los demonios), existe una matriz cuya fuente es muy anterior al contacto forzoso e inevitable entre europeos y americanos, es también exterior a las culturas otomí y española. En el mundo prehispánico, la cultura náhuatl tenía entre sus mitos los de Huitzilopochtli, ya recordados, que relataban el diálogo de este personaje aún no nacido con su propia madre Coatlicue.

Es probable que el mito otomí sea parte de un relato más extenso, cuyas partes iniciales y finales se han perdido. La fracción que llega a nosotros es toda ella una persecución, vinculada al tema del origen del mundo o por lo menos de algunos accidentes geográficos importantes: el mar, las montañas, los bosques. Junto a estas formaciones naturales, tienen su lugar el origen del humano y de los cultivos, es decir, el inicio de la cultura, la transformación consciente de la naturaleza.

Un elemento digno de consideración es la capacidad del héroe de comunicarse, aún no nacido, con su madre. No sólo se comunica, sino que la orienta en la estrategia de la fuga. Huitzilopochtli aconsejaba a su madre y también la orientaba, desde el vientre de ésta.

Por lo que respecta a la comunicación entre los dos personajes, estamos ante la transformación del mito tenochca, aquí recordado. Nuestro mito otomí dice que

...en un pueblo, hace tiempo (*mito otomí 2. San Ildefonso Tultepec, Querétaro. La persecución*)¹¹ nació Juan XIV (...) este niño fue trasladado a otro lugar donde empezó a trabajar. Antes de irse, su madre le dio un poco de sal para que siempre la llevara consigo.

Todo el trabajo lo hacía increíblemente rápido. El patrón de la hacienda le ordenaba que plantara aguacate y ese mismo día la semilla se maduraba lista para ser cosechada. Al otro día le mandaba sembrar trigo y antes de que el Sol se ocultara, los panaderos horneaban el pan.

Un día, su patrón le dijo a Juan: "Tú eres tan listo que te voy a dar a mi hija, pero primero tienes que hacer que llueva".

¹¹ Lydia Van de Fliert, *op. cit.*, pp. 48-49. Respeto la redacción de la autora. Entre paréntesis me tomé la libertad (quizás indebidamente) de hacer señalamientos (*sic*) y omisiones seguramente inadvertidas por Van de Fliert; en mi última inserción entre paréntesis omito la traducción propuesta por la autora para la palabra **ar nidu** como "lugar muerto", y la sustituyo por "inframundo". La palabra **ar zunthu** ha sido traducida por quienes conocen la lengua otomí como "diablo". Tengo sin embargo reservas en cuanto a esta traducción, porque una figura puntualmente equivalente al demonio judeo-cristiano no existe en el imaginario otomí.

Juan no tenía la más mínima idea de cómo provocar la lluvia, pero la hija del hacendado lo socorrió y le dijo: “Tienes que matarme, partir mi cuerpo en dos y amarrarme a la mesa. Para llamar el temporal, antes (*sic*) debes de lanzarme al agua”. Así como le indicó la muchacha, hizo Juan, y al tirar su cuerpo exánime en el agua, comenzó a llover a chorros. Cuando el patrón le pidió parar la lluvia, sacó a la joven del pozo y el cielo se aclaró casi inmediatamente. El patrón tuvo que admitir que Juan había ganado, pero aún no le era suficiente.

“Juan, tienes que amansar el potro del corral antes de que puedas casarte con mi hija, pero si te caes, pierdes”. Cuando Juan fue a ver el caballo salvaje de su amo se asustó. ¿Cómo iba a domesticar una bestia así?

Pero también esta vez, la hija se presentó a ayudarlo.

“No tengas miedo”, dijo, “yo te voy a revelar un secreto: el caballo es mi padre, la silla es mi mamá y la cuarta soy yo”. Al haber descubierto el misterio, Juan se llenó de valentía, ensilló el potro, subió en él y al poco tiempo amansó el animal.

El patrón, con creciente asombro, atestiguó la fuerza de Juan y al final tuvo que admitir que (éste) otra vez había ganado, pero tenía que esperar hasta el amanecer para tomar como esposa a su hija.

Naturalmente, no era su intención (del patrón) cumplir con su palabra, y había planeado secuestrar a su propia sangre (*sic*). Ella, sin embargo, sabía que su padre no iba a dejarla ir con nuestro héroe, así que le susurró al oído: “Juan, llévame lejos de aquí, hoy en la noche debemos huir...”

Cuando oscureció, (la muchacha) acomodó su cama con almohadas, como si alguien durmiera bajo las cobijas, escupió en la puerta y subió al caballo con Juan para darse a la fuga galopando. Su padre sin embargo, desconfiaba de su empleado y preguntaba cada diez minutos: “Hija, ¿estás ahí?, hija, está (*sic*) dormida?” Y una voz contestaba: “Sí, papá, estoy aquí”. Pero la voz se hizo más delgada (*sic*), hasta desvanecerse, porque la saliva que estaba produciendo el sonido poco a poco se secaba. Cuando al fin el patrón descubrió que su cama se encontraba vacía, se enfureció e inmediatamente armó un ejército de hombres, caballos y rifles para comenzar la persecución. Siguiendo las huellas del potro avanzaban velozmente y cuando estaban a punto de alcanzar a la pareja, la muchacha le preguntó a Juan: “¿Qué traes en tu bolsa?”

Él contestó: “Solamente un peine, un espejo y un jabón”.

“Entonces tira tu peine sobre la espalda”. Cuando el peine tocó el suelo, el terreno tras los jóvenes se volvió rocoso y de la nada repentinamente aparecieron unas peñas enormes, montañas, grutas y valles.

Esto les permitió sacar (*sic*) ventaja, mientras que el padre y sus soldados quedaban atrás. No duró mucho su tranquilidad, sin embargo, pues (*los perseguidores*) cruzaron el terreno y se acercaron con rapidez. Para salvarse del peligro la muchacha gritó: “Juan, tira el jabón...” y de repente el aire se nubló tras ellos. Nuevamente lograron escapar, pero por tercera (*sic: de hecho*

es la segunda) vez el padre recuperó la distancia. El (*sic*) único que quedaba era el espejo. Juan lo tiró al suelo y cual no sería su asombro cuando en su lugar apareció un mar grandísimo, difícil de atravesar. Esta vez se libraron definitivamente de sus perseguidores.

Llegaron a salvo al pueblo donde vivían unos tíos de Juan. (Éste) dejó su novia con ellos y prometió regresar pronto con sus padres para realizar la boda. Feliz llegó a la casa donde había nacido y sus padres recibieron la noticia con alegría.

“Vamos a dormir” decían, mañana es el gran día en que te vas a casar”. A la mañana siguiente, la hermanita de Juan, de cuatro años, llena de júbilo porque había llegado el hermano que tanto tiempo había extrañado, entró en su dormitorio y le acarició la cara, besándolo.

Al tocarlo, sin embargo, su memoria se borró y al despertar no recordaba que tenía la ilusión de casarse, ni con quién. Cuando sus padres, listos para el viaje, le preguntaron, “¿En dónde está tu novia?” contestaba: “¿Cuál novia, qué boda?” Así pasó el tiempo y la boda quedó en el olvido.

Un día una comunidad vecina celebró su gran fiesta. Toda su familia se preparó para ir al baile. Entre la muchedumbre estaba la hija del hacendado. Se acercó a Juan para preguntarle qué había pasado en tantos años y por qué no había regresado para recogerla. Pero Juan le dijo: “¿De qué me estás hablando? No te conozco, ni sé quién eres”. Y la muchacha le contaba cómo solía plantar el aguacate, y cómo éste maduró en un sólo día y luego cómo sembró el trigo e hizo llover. Pero la memoria de Juan no reaccionó: “Aún no le recuerdo a Usted”, dijo.

Entonces ella contestó:

“Pues yo soy la hija del zunthu y voy a regresar a mi casa, el nidu (... el inframundo)”.

Entre Juan y el patrón se establecen varios contactos. El primero es el contacto social que desata una relación de tipo laboral, en la que el héroe ocupa una posición de subordinación: es el empleado, al paso que el hacendado es el patrón.

El servicio de Juan consiste en extremar sus capacidades como productor, llega incluso a recurrir a habilidades que van más allá de las capacidades normales de cualquier otra persona.

La principal habilidad demostrada dice respecto a la capacidad de cambiar el orden temporal: elimina los tiempos que deben transcurrir entre las labores de siembra, cultivo y cosecha, y logra que inmediatamente después de la siembra el producto esté listo para la cosecha. Esta característica del trabajo de Juan como productor de bienes es su primer enemigo, pues desata dos actitudes opuestas de parte del patrón: 1) intenta aliarse con el empleado, ofreciéndole

a su hija como su posible esposa (una conyunción improbable); 2) pero al mismo tiempo el hacendado se ve dominado por la ambición e impone pruebas extremas a Juan: domar un potro supuestamente indomable (que aparece como una metáfora de la voluntad del patrón) y hacer llover.

Ambos requerimientos del hacendado provocan un deslizamiento del poder del antagonista, una disyunción en el plano de las alianzas, pues su hija se convierte en aliada política de Juan.

De hecho para resolver los problemas, Juan es llevado sin saberlo a formalizar su ingreso en un mundo sobrenatural que está de antemano controlado por su patrón. La hija del patrón, que pertenece a ese mismo mundo, engaña a su propio padre, porque los problemas supuestamente insuperables de las pruebas a que fue sometido el héroe poseen claves también mágicas para su solución, y éstas están en poder de su hija.

Se establece una alianza entre Juan y la hija de su antagonista; ocurre sin embargo que al hacendado de hecho le incomoda la *prometida* alianza matrimonial de su hija mágica con nuestro héroe. Pero están ya desatadas las potencias: la hija quiere aliarse a Juan y llega a engañar al propio padre para lograr su objetivo.

Los medios para afianzar el escape son creados: los accidentes geográficos naturales (mar-montañas) y un símbolo inequívoco de la cultura, el humo, expresados por los objetos espejo-piedras/peine-plantitas/jabón.

Los prodigios exhibidos por el héroe obedecen más que nada a cambios en el orden temporal. Ahora bien, ello no es más (ni menos) que un atributo del personaje que despierta la ambición del antagonista y lo obliga a hacer nuevos prodigios. Como las habilidades del héroe tienen límites, debe recurrir a los servicios taumatúrgicos de un tercer personaje, su prometida, quien a su vez es la hija del antagonista y conoce la manera de crear los obstáculos. La alianza estratégica entre el héroe y la hija de su antagonista produce un vuelco en la secuencia de los hechos y origina una persecución.

De nuevo encontramos una pareja mítica que huye (tema frecuentado por el mito otomí 1, en la cual uno de los personajes instruye al otro sobre la mejor forma de lograr la huida. Pero hay algunas transformaciones: no se trata de una relación de consanguinidad (madre e hijo en el mito otomí 1 y en el de Huitzilopochtli),

sino de una alianza matrimonial prometida, ya que se trata de una pareja de novios.

En el caso del mito otomí 2 es la mujer quien instruye al hombre y le ordena tirar sobre el hombro tres objetos que, de manera simétrica al mito 1, se transforman mágicamente en accidentes geográficos (estas partes del mundo no existían y su creación definitiva es testimonio de la persecución a dos entes que no deben aliarse). La función de estas creaciones es obstaculizar la captura de los que huyen. En este aspecto, hay varias equivalencias: en los mitos otomíes 1 y 2: el espejo se convierte en mar, aunque la forma en que tal objeto es encontrado difiere: es hallado por casualidad en mito 1 y colocado deliberadamente en el morral del héroe del mito 2. Las montañas se originan con artificios diferentes (piedrecitas y peine), pero simétricos en cuanto a su función: dan origen a partes del mundo cuyo objetivo es ser obstáculos entre Juan-Dios junto con sus aliados novia-madre y los antagonistas hacendado-demonios.

El tercer elemento usado como generador de una parte del mundo que funciona en lo inmediato como obstáculo (plantitas en el mito 1 y jabón en el mito 2), introduce una desviación en los relatos. Las plantitas se convierten en selvas-bosques-cultivos, mientras que el jabón se transforma en niebla. La niebla, elemento natural, es una metáfora del humo, elemento cultural. Además, las selvas y bosques son una precondition natural para el fuego, ya que se necesita leña. Vistas así las cosas, ya no nos debe sorprender que el jabón, que en un mito produce niebla/humo, sea equivalente a las plantitas, que en otro mito producen selvas (leña)/cultivos.

Un tema mítico que sólo se registra en el relato (mito otomí 2), es la pérdida de la memoria del héroe. Esta pérdida introduce una nueva disyunción, la ruptura radical entre dos esferas (la sociedad humana y los seres sobrenaturales) que se unirían si se llegara a cumplir la promesa del antagonista con la boda del héroe y su hija. El mito insiste en señalar a estos personajes como seres de esferas diferentes.

El olvido es la falta de comunicación consigo mismo, hecho que no sucede por casualidad, sino que es un elemento que opera el impedimento de la alianza entre dos esferas por definición separadas, la sociedad humana y el mundo sobrenatural (esta cancelación es propuesta como *necesaria* por el mito otomí 2). Todo el desarrollo de las acciones del mito parecía conducir a esta alianza, con la prodigiosa, fundadora y exitosa huida de la pareja mítica.

La alianza se frustra, y el artificio nugatorio es resultado de la caricia dada al héroe por un pariente consanguíneo suyo, su hermana menor. Este personaje apenas mencionado en nuestro relato tiene una importancia capital: está en el extremo opuesto de la figura del antagonista del héroe, pariente consanguíneo de su improbable esposa, aunque ambos (hermana de Juan: padre de la novia) tratan de impedir la alianza que consideran peligrosa, con acciones también extremadamente opuestas (porfiada persecución: tierna caricia). La caricia amorosa, además, restablece el vínculo roto (disyunción entre Juan y su familia, hecho apenas señalado en el principio del mito). El olvido selectivo (anulación del contacto consigo mismo) persiste y separa a Juan de su novia: la muchacha regresa al inframundo, y Juan permanece entre los humanos. Y esta disyunción definitiva ocurre durante una fiesta.

En los mitos analizados hasta este momento un mitema aparece de manera reiterada: el engaño. En el mito 1 madre embarazada e hijo no nacido son los agentes del engaño; en el mito 2 quien engaña es otra pareja, el héroe y su novia; en el mito 3 la novia del héroe engaña repetidas veces al antagonista de éste y termina por manipular al propio héroe para seguir con el engaño.

La corta edad del héroe en todos estos mitos es una característica. Desde la menor edad que se pueda concebir (no nato en el mito 1 y en el mito de Huitzilopochtli; juventud ya en fase liminal; joven a punto de casarse, en el mito 2; joven recién casado designado por el relato “muchacho”), el personaje central encarna una especie de desvalimiento social (es feto —todavía no tiene padres—, es huérfano —ya no tiene padre—, es soltero —todavía no tiene esposa—, es un joven esposo que está solo porque mató a su mujer). Esta situación de desamparo social nos permite pensar que los mitos proponen que es incompleta la relación del héroe con la sociedad, cuya metáfora y eslabón elemental propuesta por los mitos es la familia. Todas las versiones del mito de Huitzilopochtli hacen referencia a este desamparo, pues se pretende evitar el nacimiento mismo del héroe, con la muerte de su madre.

La persecución que está presente en los relatos se asocia a la formación de ciertas partes y cierto orden del mundo. Si bien en las versiones del mito prehispánico la persecución no es explícita, porque Coatlicue no huye, la vida de ésta está amenazada y es hostilizada por los Centzonhuitznahua, quienes se preparan para atacarla. En cambio, el combate no se da en los mitos otomíes; tanto

la fuga de los héroes otomíes como el combate de Huitzilopochtli ordenan el mundo. El orden principal es muy claro en el mito 2: el mundo físico y el mundo mágico no deben unirse.

En el Valle del Mezquital,

...una muchacha casada vivía muy bien con su marido, sin pelear (*mito 3: Valle del Mezquital: El castigo de la intrigante*);¹² pero el Demonio quería que pelearan y sin que lo vieran hacía muchas maldades al marido, echando en su cazuela de comida, moscas, basura, cabello, para que se enojara. Pero el marido no se enojaba y así, no peleaba con su mujer, por lo que el Diablo, muy enojado mejor se fue; pero en el camino se encontró con una vieja bruja que le dijo:

—¿Por qué estás tan enojado?

—¿Cómo no lo he de estar, si por más cosas que he hecho para que el marido y su mujer se enojen, no he podido hacer que se peleen?

—Yo te voy a ayudar para que se peleen, dijo la vieja, pero tienes que pagarme por lo que voy a hacer. Y se fue a casa de la mujer casada y la saludó:

—Buenos días, muchacha.

—Buenos días, viejecita, respondió la muchacha.

—¿Qué tan temprano ya estás moliendo?

—Sí, contestó la muchacha, estoy apurada para llevarle la comida a mi marido.

—Pobrecita de ti, dijo la vieja; tú apurada moliendo en el metate y tu marido allá nomás se está besando con otra mujer.

Aunque la muchacha se puso triste por este aviso, no hizo caso, y la vieja se fue a la milpa donde estaba trabajando el gañán y luego le dijo:

—Buenos días, muchacho.

—Buenos días, respondió él.

—¡Caray! Tú aquí apurado trabaja y trabaja y tu mujer, allá en tu casa, nomás besándose con otro muchacho.

—No es cierto eso, vieja del diablo, exclamó el marido.

—Mira muchacho, respondió la vieja, mientras se besaban, ella se descuidó y se le quemó una tortilla en el comal. Ora que te traiga tu itacate [...], busca en la petaca, abajo de las tortillas y allí hallarás la tortilla quemada. Esa es la señal de lo que te digo.

La vieja se marchó y al poco rato llegó la mujer con el almuerzo para el marido; y mientras él terminaba su tarea, ella se sentó bajo la sombra de un árbol a esperarlo para que comiera, mientras siguió bordando la bata de una blusa (*sic*).

Cuando llegó el marido a comer, lo primero que hizo fue meterle la mano en la petaca de tortillas y encontró la tortilla quemada, que la vieja, por ser bruja, había puesto allí, como señal de su mentira.

¹² Raúl Guerrero Guerrero, *op. cit.*, pp. 272-275.

Los muchachos nunca se habían peleado, pero ahora el muchacho, muy enojado, sacó su cuchillo y le dio una puñalada en el pecho y luego se fue, dejándola gravemente herida.

En el camino la vieja se encontró con el diablo y como éste ya sabía lo que había pasado le dijo:

—¡Caray, vieja bruja!, lo que hiciste se pasó de la raya. Nomás quería que se pelearan, pero tú has hecho que el muchacho mate a su mujer. Eso está muy malo. Ora sí que la fregaste.

Cuando el muchacho vio muerta a su mujer, se echó a correr para otras tierras, a buscar trabajo, y en el camino se encontró con una señora que era la Virgen de los Dolores y ella le preguntó:

—Muchacho, ¿a dónde vas tan aprisa? ¿Qué malo has hecho?

—No he hecho nada malo. Voy a buscar trabajo.

—Mira muchacho, ya sé lo que hiciste. Le pegaste una puñalada a tu mujer, pero ella no está herida. Mira, a quien heriste fue a mí, y descubriendo su pecho le enseñé al muchacho la herida.

—Regresa a tu casa. Tu mujer está viva y sana. Vete a verla. Te regalo este guajito (Cucurbita lagenaria) para que bebas en el camino cuando tengas sed; vuélvete a tu casa luego. Y la Virgen desapareció.

El muchacho recogió su obsequio y se fue para su casa; pero se sentó a descansar bajo un árbol y pensó que no debería llegar a su casa por lo que le hizo a su mujer. Volvió a emprender el camino en busca de trabajo y volvió a encontrar la Virgen que le dijo por qué la había desobedecido.

—Es que quiero ir a trabajar a otra parte, respondió el muchacho; y entonces la Virgen le dijo:

—Si quieres ir a trabajar, ve a la casa de aquel hombre rico. Lleva este lazo porque tienes que amarrar unos puercos bravos que muerden. Pero con este lazo, los podrás amarrar y no te harán nada.

El muchacho se fue a casa del hombre rico y lo saludó:

—Buenos días, señor.

—Buenos días, respondió el hombre rico. ¿Qué buscas?

—Estoy buscando trabajo.

—¿Qué clase de trabajo sabes hacer?

—Todo lo que usted me mande.

—Vas a amansar esos puercos que están en el corral.

El muchacho obedeció y al llegar al corral, parecía que los marranos lo iban a morder, pero con el lazo que le dio la Virgen, logró amarrarlos; y cuando terminó su trabajo, el rico preguntó si había dominado a los puercos.

El muchacho le respondió que sí y el rico le dijo que al otro día tendría que venir a matar uno de aquellos puercos.

—Está bien, dijo el muchacho, pero no tengo cuchillo.

—No le hace, yo lo tengo. Vas a matar una puerca muy brava; la más brava de todos.

—Sí señor, respondió el muchacho, haré lo que usted me ordene.

Luego se fue al corral y trajo la puerca que lo quería morder, pero el muchacho la amarró fuertemente con el lazo y aquella puerca era la vieja que echó a pelear a los casados, pues por sus malas artes y pecados fue convertida en puerca. Cuando la lazó, la puerca habló y le dijo al muchacho:

—No me laces. Sé que me vas a matar. Yo soy la culpable de que te pelearas con tu mujer y la mataras.

—Yo no sé nada, respondió el muchacho, y el patrón me ha mandado lazarte y matarte y lo voy hacer.

—Mira, dijo la vieja, no me mates; déjame y yo te daré mucho dinero que tengo escondido en el cerro del Dexitzo, pero no me mates.

—¿Por qué no? preguntó el muchacho, si tú tienes la culpa de que yo haya matado a mi mujer. Ora voy a hacer lo que yo quiera. Con este lazo te amarro, te domino y luego te mato. Nomás piensa en lo malo que hiciste para que mi mujer y yo nos peleáramos y luego la maté.

El muchacho trajo una paila de cobre, prendió la leña y se hizo la lumbre para calentar el cazo. Luego mató la puerca, pero antes ella quiso morderlo porque estaba muy enojada.

La hizo pedazos y los frió y el patrón le preguntó:

—¿La mataste?

—Sí, dijo el muchacho y la carne la hice frita.

—Está bien, dijo el patrón, ora sí sé que eres hombre cabal, porque mastaste esa puerca tan brava, y mañana vienes por tu sueldo.

—Sí señor, respondió el muchacho y al día siguiente recogió su sueldo y se fue para su casa. En el camino encontró a la Virgen y la saludó.

—Buenas tardes, señora.

—Buenas tardes muchacho, dime ¿qué trabajo te mandó hacer el patrón?

—Me mandó matar una puerca muy brava.

—Esa puerca que te dijo que mataras, era la vieja que te hizo matar a tu mujer. Ya no vuelvas a casa del hombre rico. Vete a tu casa a ver a tu mujer, pues ya te dije que no está muerta. Con el agua del guaje que te di calmarás el hambre y la sed. No seas desconfiado; por el amor de Dios ve a ver a tu mujercita.

Y diciendo esto, la Virgen desapareció.

El muchacho llegó a su casa y vio a su mujer que estaba moliendo en el metate y le dio mucho gusto. La abrazó y lloró y le pidió perdón. Volvió a sus trabajos en la milpa, ya sin desconfiar nunca de su mujer y volvieron a vivir juntos como antes, queriéndose mucho.

Los mitos prehispánicos recordados aquí nos dan una clave para notar una supervivencia, el mitema del niño no nato que se comunica con su madre, y forma con ella una pareja mágica, sobre-

natural. A pesar de la etnocida imposición católica, que cambió los nombres de los personajes en Zitácuaro, el mitema prehispánico reproducido en los demás mitos otomíes aquí analizados apenas fue transformado en su esquema básico: la pareja hostilizada que huye y crea el mundo en la medida de su necesidad de salvarse.

La transformación de los antagonistas (de Centzonhuitznahua a demonios y éstos en hacendados y patronos), y de los aliados mágicos en vírgenes (la hija del antagonista del mito 2 es una virgen *prometida* al héroe, la virgen del mito 3 así se llama), dan cuenta de las transformaciones ideológicas acaecidas durante la Colonia. Pero de hecho, lo más importante de ello es la alianza que no se realiza entre los hombres de este mundo con personajes que pertenecen a un mundo sobrenatural. Esta alianza es vista como indeseable en el mito 2, cuando un personaje consanguíneo del héroe (su hermana de edad menor) con una sencilla caricia provoca el olvido y cancela una prometida y temible alianza. La cancelación ocurre también en el mito otomí 3, pero aquí de una alianza intervenida por un acto maléfico librado por el antagonista principal de nuestro héroe (la bruja, quien es tan perversa que el mismo Diablo desaprueba la severidad de sus actos).

La hija del antagonista del mito 2 se vuelve un elemento a la vez de engaño hacia su padre y de alianza con el héroe. La virgen del mito 3 suplanta a la víctima de un acto maléfico y con ello lo cancela.

Hay a todas luces una equivalencia del largo relato (mito otomí 3) con el mito otomí 2, por lo que se refiere al trabajador que debe cumplir tareas muy difíciles, impuestas por el antagonista (domar un potro salvaje en un caso; amarrar unos puercos feroces, y finalmente sacrificar una puerca y preparar alimento con ella). En ambos mitos el héroe se enfrenta de hecho a los antagonistas disfrazados (el patrón y la bruja), quienes pretendían hacerle daño.

En ambos casos, el héroe recibe auxilio: primero de la hija del antagonista y después de una virgen, personaje simétrico al anterior. Es simétrico porque tanto la virgen como la hija del antagonista son mujeres que no pertenecen a este mundo.

La ayuda evita desenlaces terminales, pues cancela la alianza humano-inframundo (a pesar del deseo de la novia de Juan que por un tiempo se disocia de su padre) y la muerte (también temporal) de la joven esposa del mito 3. También la alianza de las auxiliadoras con el héroe, en ambos mitos, permite la permanencia de éste en el

mundo real. Tal desenlace se da a pesar de la aliada temporal del mito 2, pero gracias a una intención deliberada de la del mito 3.

Todas las versiones otomíes y prehispánicas del mito de Huitzilopochtli hacen referencias al desvalimiento social del héroe, ya que su nacimiento procura evitarse con la muerte de la madre.

En los mitos del nacimiento de Huitzilopochtli no aparece una clara persecución como en las versiones otomíes, ya que Coatlicue no huye a pesar de que su vida está amenazada por los Centzonhuitznahua. En las versiones otomíes actuales no hay un combate, ya que la pareja mítica logra engañar a los perseguidores. Tanto la fuga otomí como el combate de Huitzilopochtli ordenan el mundo que necesita colocar a los personajes humanos y sobrenaturales en lugares separados sin que haya posibilidad de unirlos. En este mismo sentido la decapitación y desmembramiento de Coyolxauhqui desempeña la misma función de la muerte, destazamiento y cocción de la puerca-bruja.

Quizá la comprensión de algunos mitemas presentes en los mitos otomíes actuales no sea un camino seguro para entender la cosmovisión de pueblos irremediamente desaparecidos, pero los mitos analizados me indican que una lógica profunda no sólo está presente, sino que se reproduce entre los indios de hoy.

Bibliografía

- Abramo, Marcelo, "El principio, el fin y el medio. La ritualidad entre los otomíes del sur de Querétaro", tesis doctoral (inédita), México, ENAH, 2000.
- Fernández, Justino, "El arte escultórico y su simbolismo", en *Los aztecas: su historia y su vida*, capítulo 8, mimeografiado, México, Museo Nacional de Antropología, Sección de Difusión Cultural, INAH-SEP, 1965.
- González Torres, Yolotl, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, México, Larousse, 1991.
- Guerrero Guerrero, Raúl, *Los otomíes del Valle del Mezquital (modos de vida, etnografía, folklore)*, Pachuca, INAH-Gobierno del Estado, 1983.
- Lévi-Strauss, Claude, *Mythologiques I Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964.
- , *Mitológicas I Lo crudo y lo cocido*, México, FCE (Sección de Obras de Antropología) [1968] 1972.
- López Austin, Alfredo y Josefina García Quintana (introd., paleografía, glosario y notas), *Historia General de las cosas de Nueva España, primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino*, 2 tt., México, CNCA-INAH/ Alianza Editorial Mexicana (Cien de México), 1989.
- Sahagún, fray Bernardino, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Pedro Robredo, 1938.
- Van de Fliert, Lydia, *Ar ñãñho hongar zaki. El otomí en busca de la vida*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1988.

Susto o espanto: en torno a la complejidad del fenómeno

MIRIAM CASTALDO*

Este trabajo consta de varias partes. Por un lado toma en consideración al susto y al espanto como sinónimos, y por el otro toma en cuenta las diferencias que radican en cada concepto. Las argumentaciones de esta labor se apoyarán en algunas etnografías de México y de la península italiana, y en la investigación que realicé durante tres años en la comunidad nahua de Santa María de la Encarnación Xoyatla, ubicada en el suroeste del estado de Puebla. Los datos intentan posibilitar un análisis de la mediación realizada entre dos universos ideológicos: el de la dominación colonial y de las resignificaciones socioculturales indígenas. Para no perderse en el coacervo analítico que profundizó en la dinámica del encuentro entre dos universos aparentemente tan lejanos, concretaré mi atención en la mediación terminológica aplicada al factor del susto o espanto, de cómo se significa hoy en una comunidad nahua.

Si bien los datos representan un ámbito sociogeográfico diferente, son muy parecidos en cuanto al concepto de susto que, como veremos, tiene siempre menos las facciones de la enfermedad y más el perfil de causa de enfermedades. Así, Italo Signorini menciona

* Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

que “el susto constituye el referente etiológico de un específico y bien individuado cuadro sintomático”.¹

Es importante considerar que en este discurso, concentrado en torno al susto, se tomó la imprescindible tarea de criticar las tajantes clasificaciones hechas acerca del concepto. De la misma manera, profundizó en las dinámicas culturales que determinan el sentido local y su relación con la ideología del contexto al que se refiere.

La reflexión sobre el susto no dejará nunca de constituir un razonamiento acerca del sujeto; se tendrá en cuenta que las particulares concepciones del individuo, propias de cada contexto cultural, son negociadas también y sobre todo durante el proceso de enfermedad. Por tanto, las personas que padecieron el susto con respecto en su ámbito y en su espacio sociocultural, constituyeron la base fundamental del análisis realizado.

También esboqué el tejido histórico de la Conquista que determina, moldea, piensa y repiensa en nuestro caso, en la categoría misma de susto, e indirectamente en los códigos de la enfermedad en un sentido más amplio.

Recorriendo las categorías

Me parece importante y útil introducir el fenómeno del susto o espanto con Tobie Nathan, quien elabora una pequeña historiografía etimológica del fenómeno:

En francés, *frayeur* (espanto) viene del latín *fragor* (ruido-escándalo-emoción intensa-gran temor) al que se asocian las nociones de sorpresa y de sobresalto físico (jadeo, taquicardia, ahogo). *Efrayer* (asustar) por el contrario parece venir de una raíz totalmente distinta, del latín *exfridare* (sacar de la paz). La palabra se remonta probablemente a una de las expresiones más antiguas del derecho galorromano; derivaría de la raíz *fridu* (dinero-multa a pagar para restablecer la paz). [...] En árabe dos palabras pueden ser utilizadas. La primera *sar* [...] deriva de una raíz que significa “extenderse”, “perder su forma original” o incluso “perder su forma estructurada”. La otra *jal’a* [...] deriva de un verbo que significa desenraizar”, “extraer violentamente de su elemento”. La palabra *sar* ha sido muy utilizada en la medicina árabe de la Edad Media, y por metonimias sucesivas llegó a designar síndromes que incluyen una

¹ Italo Signorini, “Spavento e sindromi culture-bound syndrome?”, en *L'uomo*, 1988, p. 25.

agitación desordenada del cuerpo, que los autores modernos interpretan a veces como epilepsia, otras como histeria o como posesión.²

El autor hace una primera distinción entre el susto y el espanto; al primero le atribuye la noción de sobresalto físico y de sorpresa, al segundo una significación más contundente de la primera, ya que logra sacar al individuo de su paz. Veremos más adelante cómo la traducción árabe de ambos términos, mencionada por Nathan, designa las convulsiones en varios universos ideológicos, desplazándose de un océano a otro.

Yolanda Sasson³ diferencia entre susto —fenómeno en que no se pierde el alma—, y espanto —acontecimiento que sí provoca la pérdida de la sustancia anímica—. Cita, a Calixta Guiteras, y menciona que entre los tzotziles se hacen tres diferenciaciones ante un suceso sorpresivo: *a) xi-el*: no se pierde el alma, *b) komel*: es el espanto a causa de una caída; se pierde el alma y la captura la tierra, *c) ch' ulelal*: se pierde el alma y no se sabe su paradero; puede estar en el cielo, en el mundo, en otro pueblo, vendida a los judíos, o a las tentaciones, o a otra alma que la está perjudicando.

Con el término susto se hace referencia la mayoría de las veces a una enfermedad,⁴ otras a la causa de enfermedades, razón por la cual es difícil definir la homogeneidad de sus rasgos; probablemente la dificultad más grande consiste en concretar una única definición del concepto, como podemos apreciar a continuación en los testimonios de Tobie Nathan y María Elena Aramoni, escogidos como ejemplos para iniciar este recorrido.

En todas estas lenguas la palabra “espanto” alterna entre dos series de significaciones etiológicas. La primera es un encuentro del sujeto con un universo

² Tobie Nathan, *La influencia que cura*, 1997.

³ Yolanda Sasson, “El alma y los síndromes patológicos actuales. II-III Los signos y los síntomas del espanto (susto) en Mesoamérica”, en *Tlahui-Medic*, 1996.

⁴ Para una mayor profundización sobre el susto o espanto, ver los trabajos de María Elena Aramoni, *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces*, 1990; Rolando Collado, *Una enfermedad paralela: el susto*, 1988; Néstor Homero Palma y Graciela Torres V., “Propuesta de un criterio antropológico para una sistematización de las componentes ‘teóricas’ de la medicina popular, a propósito de la enfermedad del susto”, en *Relaciones*, 1974; Tobie Nathan, *op. cit.*; Arthur Rubel, “Introducción al susto”, en *La antropología médica en México*, 1992; Arthur Rubel, Rolando Collado, O’Neill Carl W., *Susto. Una enfermedad popular*, 1995; Italo Signorini, *op. cit.*; Italo Signorini y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida*, 1989; Alberto Ysunza, “Estudio bio-antropológico del tratamiento del susto”, en *Estudios sobre etnobotánica y antropología médica*, 1976.

radicalmente diferente de su universo habitual [...] que produce efracción. La segunda es la extracción del sujeto, o más bien del núcleo del sujeto [...] fuera de su envoltura, de su membrana protectora.⁵

El susto como se conoce hoy es una enfermedad que se ha generalizado no sólo en el mundo rural indígena mesoamericano, sino también en el medio rural mestizo y en el de las clases populares urbanas, dejando de ser, además, un síndrome atribuido fundamentalmente a un periodo de la infancia y cuyas causas aparecen en algunos casos, como desacralizadas.⁶

Quizá la opinión compartida es que se trata de un estado crítico que surge como consecuencia de una fuerte impresión, debida a innumerables factores de distintos órdenes: real, soñado, pensado; algunos dirían divino o sobrenatural.

El susto se encuentra lejos de constituir un concepto homogéneo, al contrario, su heterogeneidad se matiza a través de varios grados de agresividad-gravedad dependiendo de la fuerza con la que se manifiesta, del agente que lo provoca y de quién lo padece, de la razón por la que se verifica y del tiempo que transcurre desde que se contrae hasta su curación. Analizando las significaciones de este concepto en un pueblo nahua del estado de Puebla, se constata que la gravedad del susto depende, entre otros factores, del hecho por el que se convierte en la causa de las que localmente se definen como *enfermedades de la cabeza*. Su gravedad aumenta debido al género que lo padece, y con base en esto adquiere el estatus etiológico, despojándose contextualmente del significado mórbido.

Es el curandero quien por medio del diagnóstico de un susto padecido determina la causa de las enfermedades presentes en el cuerpo; y es el recuerdo de la persona afectada el que confirma el veredicto. El susto se autodiagnostica en la inmediatez por el individuo que lo sufre, pero es el curandero quien determina su gravedad. El especialista lo reconoce a través de los signos de la intensidad que éste adquiere respecto al tiempo de incubación, y de la capacidad que tiene de desplazarse de cuerpo a cuerpo. Veremos más adelante que el susto padecido por un adulto puede ser transmitido a un niño, acrecentando su agresividad dependiendo de la debilidad del sujeto. En el adulto puede presentar los siguientes síntomas y generalmente, por su misma condición de haber sido

⁵ Tobie Nathan, *op. cit.*, p. 135.

⁶ María Elena Aramoni, *op. cit.*, p. 50.

padecido en esta etapa, se puede curar: fiebre, pérdida de apetito, diarrea, cansancio, insomnio y coagulación de la sangre debido a que ésta “se traumó por el susto”; el siguiente fragmento de una entrevista hecha a un informante, otorga una clave explicativa del funcionamiento corpóreo cuando se padece esta enfermedad.

Un susto o un coraje llega hasta a provocar una embolia, con ellos se detiene la circulación, al detenerse se despierta la sangre. Al ponerle las manos y la miel se circula la sangre, recupera la energía perdida [...] El susto retiene líquidos.⁷

En el caso de un niño, además de los síntomas mencionados puede provocar enfermedades incurables y hasta la muerte. Pero vamos con orden.

Aun cuando la causa inmediata y evidente que desencadena el síndrome del susto sean personas, animales o elementos (lumbre, agua) comprendidos en el cerco de la vida doméstica cotidiana, o accidentes que aparentemente nada tienen que ver con las fuerzas de la naturaleza, la causa última del susto es el azar manipulado por el orden divino.

Se puede decir que los factores que desencadenan el síndrome del susto se agrupan en dos: aquellos de orden intencional, tamizado por la hechicería, y cuyo objetivo es provocar enfermedades y desgracias [...] y por otro lado, en los que intervienen los factores de orden accidental protagonizados, como causa inmediata, por elementos y seres de la naturaleza; sin embargo la razón última se halla también en el orden sobrenatural ya que los accidentes y sus circunstancias son entendidos por los nahuas, no como meras casualidades atribuidas al azar, sino productos del trazo cosmogónico que interviene en el destino de cada persona [...].⁸

Este fenómeno se ha planteado como una impresión amenazante, que tiene la capacidad y la fuerza de afectar a sujetos débiles, provocando la salida del alma del cuerpo y como consecuencia su pérdida. Italo Signorini y Alessandro Lupo plantean que el susto es uno de los daños más grandes que podría sufrir un hombre, debido a que lleva a contraer muchas enfermedades y también la muerte.⁹ En los diagnósticos se ha demostrado que es mucho más frecuente

⁷ Entrevista a don M., marzo 2004.

⁸ María Elena Aramoni, *op. cit.*, p. 58.

⁹ Italo Signorini y Alessandro Lupo, *op. cit.*, p. 64.

en los niños por la debilidad que todavía presentan respecto a los adultos.¹⁰

Para que el susto se pueda definir como tal es indispensable que sea sustentado por un hecho pasado que haya provocado una fuerte impresión, y que independientemente del tiempo de incubación, el cual es subjetivo, éste llegue a manifestarse.¹¹

Padecer de susto, estar asustado, se basa en el entendimiento común de que un individuo se compone de un cuerpo y una sustancia inmaterial, una esencia, que puede separarse del cuerpo [...] o bien quedar cautiva de fuerzas sobrenaturales. Esta esencia puede abandonar el cuerpo al dormir [...] pero también a causa de una experiencia perturbadora [...].¹²

Yolanda Sasson identifica tres diferentes concepciones de susto o espanto; una de ellas es la sustentada por Arthur Rubel, quien refiere que una fuerte emoción es la responsable de la pérdida del alma, y es un "foco cultural" presente en los siguientes grupos: nahuas, otomíes, tepehuas, zapotecos, tzotziles y pokomames. Otros grupos no relatan la pérdida del alma, pero sí la experiencia perturbadora a causa de un espanto repentino: nahuas, chortís, nicoyas y algunas comunidades mestizas; en el tercer caso no se presenta la pérdida del alma, ni la emoción súbita; al contrario de padecer una pérdida, existe la introducción de un ser. La autora comenta que este fenómeno es común entre los cuicatecos y zapotecos.¹³

El susto, tal como lo menciona Sasson, es un fenómeno muy complejo que está relacionado con los conceptos de pérdida, así como con los de introducción. Cada uno de ellos se refieren a diferentes tipologías y grados de agresividad del espanto. Nathan refiere que esta bipolaridad semántica "efracción-extracción" de la envoltura y membrana del sujeto, se presenta en todos los sistemas terapéuticos que recurren a la etiología por el espanto.¹⁴ Es como si la "cáscara del alma", como la define Nathan, se abriera a causa de un trauma dejando salir la esencia del sujeto, su alma, o dejando entrar otra

¹⁰ Uzzel menciona que en el caso de niños asustados son los padres quienes categorizan la enfermedad, quienes la inscriben en las lógicas sociales en las cuales están insertados (Rolando Collado, *op. cit.*, p. 32).

¹¹ Arthur Rubel, Rolando Collado, Carl W. O'Neill, *op. cit.*, pp. 81-83.

¹² *Ibidem*, p. 26.

¹³ Yolanda Sasson, "El espanto y el mal de aire", en *México indígena*, 1986, p. 60.

¹⁴ Tobie Nathan, *op. cit.*, p. 139.

esencia que le es ajena; tanto la pérdida como la introducción-invasión dañan de manera particular al individuo que las padece, y dependiendo de la agresividad de la intrusión-extracción se puede, o menos, volver a la salud.

La importancia de profundizar en el concepto de pérdida y de introducción-invasión de la identidad anímica, como lo encontré durante la investigación llevada a cabo en Santa María de la Encarnación Xoyatla, radica en el análisis de los códigos de la enfermedad xoyateca; esto llevó también a recorrer los senderos de la posesión, tal como lo sugiere una curandera de San Cristóbal Tepeojuma, a la que acuden los xoyatecos para ser atendidos.¹⁵

El derivado del susto es una posesión. Ha habido caso de que un niño llega a acostarse con un muerto. [...] A los nueve días de haberse acostado con el muerto empezó con los ataques, y mi abuelita (*curandera a su vez*) lo curó dándole de comer corazones de chuparrosa o chupamirtos y se curó. Los ataques al nacimiento son incurables y dependen de la luna. Depende de que le hagan un hechizo o un encantamiento a la mamá. Entonces ya se arraizó estos desde niños [...]; el susto pasado por pecho se enraiza porque pasa de lo espiritual a lo físico. En la leche materna aposenta todo el susto, esto es veneno y puede atar a los niños. El susto se puede localizar en el cerebro, en el estómago, en la boca del estómago y también en el corazón.

Retomando las palabras de Nathan al referirse a la etimología del susto o espanto, tomo en consideración el concepto de extracción que se refiere a sacar de un estado de paz, a sacar del orden. Reflexionar sobre la noción de sacar, extraer, significa poner énfasis en la pérdida involuntaria de la sustancia anímica debida a una fuerte impresión, aunque es importante especificar que no necesariamente todo susto incluye la pérdida del alma, y/o de la sombra.

Es posible diagnosticar la pérdida de la sombra por medio del pulso. Si la vena “brinca” en el pulso significa que está en su lugar; al contrario, si el latido se percibe débil quiere decir que el alma dejó el cuerpo o que, en el mejor de los casos, subió hasta el hombro; el especialista reconoce con base en los latidos cuando se trata de uno u otro caso. En el caso de que la sombra se haya desplazado al

¹⁵ En Santa María de la Encarnación Xoyatla no residen curanderos. Por lo tanto, la gente del pueblo que requiere de sus servicios se dirige a San Cristóbal Tepeojuma (la cabecera municipal de Xoyatla), a la ciudad de Puebla, a Izúcar de Matamoros o a Atlixco. Hubo un caso de una muchacha que fue atendida en Veracruz.

hombro por medio del agua “chupada en las venas”, se puede “convencerla” de que regrese al pulso, “a bajar”. Al salirse del cuerpo, la sombra necesita regresar con urgencia a su “contenedor” antes de que éste se debilite y muera. Cuando la pérdida es comprobada, la membrana protectora se abre y deja salir el núcleo del sujeto. A la pérdida de la sombra puede seguir a menudo su captura por parte de otra, aunque también es posible su extravío. Los dos factores implican la dificultad que puede tener en regresar al cuerpo-contenedor. La terapéutica consiste, por tanto, en ayudarla en su recorrido de regreso hacia el lugar de origen —la envoltura original del sujeto—, cerrando la fisura por medio de su reinserción en el cuerpo, por lo menos hasta el próximo espanto.

A propósito, cabe abrir un pequeño paréntesis sobre el concepto de sombra, ampliamente analizado por Gonzalo Aguirre Beltrán en una monografía sobre la presencia de la población negra en la localidad de Cuajinicuilapa, Guerrero.¹⁶ Él evidencia que la sombra no es un concepto occidental y que más bien es propio de la cultura negra de África. La sombra se describe como un concepto inmaterial que tiene la misma forma del cuerpo humano, y se diferencia del concepto de alma,¹⁷ porque esta última es concebida como la parte que abandona el cuerpo después de la muerte, trasladándose a un mundo ultraterreno; por lo contrario, la sombra puede salir del cuerpo en vida, sin causar su muerte. Es importante señalar la posibilidad de que la sombra salga de la persona sin causar su muerte. La sombra se puede ausentar del cuerpo por periodos de tiempo más o menos largos, y durante sus recorridos fuera de la envoltura física puede ser susceptible de ataques por parte de otra sombra perteneciente a un vivo o a un muerto. En ambos casos se le puede dificultar el regreso al cuerpo de donde salió, y es posible que se extravíe. Es en estas ocasiones que la ausencia de la sombra puede afectar al individuo posibilitando el surgimiento de enfermedades. En tales casos, para evitar la muerte se necesita de un especialista que “agarre la sombra” y le permita regresar al cuerpo, sanando así a la persona.¹⁸

¹⁶ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Cuijla*, 1958.

¹⁷ Aquí hago referencia al concepto de sombra y no quiero profundizar demasiado en el de alma, pero lo considero porque Beltrán identifica la sombra y el alma como dos de las cuatro partes fundamentales que componen a una persona: el cuerpo, el alma, la sombra y el tono. *Ibidem*, p. 177.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 177-178.

Retomando las palabras de la curandera de Tepeojuma, el susto no solamente implica una extracción, extravío o captura, de la propia sustancia corpórea, sino también la introducción de una sustancia ajena a la propia, una posesión: “vínculo de interacción con la alteridad”.¹⁹ Esto implica un sufrimiento mayor, y más intenso, con respecto solamente a la pérdida de la propia esencia.

Del trabajo realizado en Xoyatla pude constatar que el alejamiento, la desvinculación, y también la metamorfosis padecida por la persona al perderse o extraviarse su esencia, significa en *extremis* la muerte, aunque con más frecuencia el desarrollo de enfermedades incurables. Desvinculando y aislando un elemento del cuerpo de una persona, como por ejemplo el alma y la sombra, se puede provocar un daño, debido a la fragmentación de sus materias, y sobre todo a causa del alejamiento de éstas del cuerpo-membrana; de hecho las sustancias de las que está constituido el ser se pueden aislar, y utilizar con fines destructivos dirigidos hacia la persona cuyas materias se sustrajeron. Se utilizan a menudo el cabello, los vellos —particularmente de las axilas y del pubis—, las uñas, la sangre menstrual y excrementos secos. La sangre, sobre todo la de los muertos a causa de un fuerte espanto, accidentados o asesinados, en muchos contextos constituye una oportunidad de aislar y utilizar ese fragmento de destrucción.²⁰ También puede tratarse de objetos de propiedad de la víctima, no necesariamente corpóreos, que siempre representan parte integrante de la identidad del sujeto.

El trauma, y la consecuente pérdida, metamorfosean el sujeto y lo sustraen temporal, o definitivamente, de su rol social. El cambio de estatus puede ser temporal si la curación regresa al individuo a la condición que precedió el trauma, y definitiva si esto fue tan intenso como para modificar la envoltura del sujeto, por ejemplo con una enfermedad, hasta el punto que la sociedad necesita volverlo a definir para reinsertarlo en sus códigos. Al regresar la materia anímica, y al no contraer enfermedades debido a la ausencia de ésta, el individuo se reinscribirá en los códigos de la normalidad xoyateca; al no hacerlo encontrará su lugar en la anormalidad de los enfermos de la cabeza que el pueblo ha prescrito para casos como estos.

Otra consecuencia de padecer un susto es que un “mal aire” pueda poseer a la víctima. Éste se concreta cuando al asustarse

¹⁹ Roberto Beneduce, *Trance e possessione in Africa*, 2002, p. 83.

²⁰ Tobie Nathan, *op. cit.*, p. 147.

se produce una efracción en el cuerpo que permite la entrada del aire, como se puede apreciar en las entrevistas que menciono a continuación.

Según una persona que está asustada está muy corta de espíritu y uno se va con los sacerdotes, uno le reza una oración y ya [...] necesita ayuda uno que está a corto de espíritu, de fuerza necesita, y se puede asustar más. Los niños se asustan más si los padres se pelean, o si uno llega a pasar en un lugar donde habían pegado a uno, o lo mataron. Si yo mato a una persona soy corto de espíritu, y me llega a dar el ataque hasta que uno se muere porque no le dejan. El mal, el diablo, no me deja. No lo ve, pero el alma, el corazón si lo ve. Uno no lo ve, pero el corazón lo ve. Y no es en cualquier momento, sólo en ratos. En vista no lo ve uno, pero el corazón lo ve y se espanta. Nos acostamos a dormir según está uno durmiendo, pero el corazón sí ve algo. Hay veces que cuando ve a alguien que lo pegaron o lo mataron se asusta. A veces pasa rápido, a veces tarda mucho, pero así pasa. Si uno llega a matar un chivo o un marrano la sangre le pega. Uno se enferma de aire o de susto, le molesta uno más, deja de comer y se debilita más el cuerpo hasta la muerte.²¹

Un hermano mío, S., y los otros también salieron trastornados. Se asustaron antes. El susto es primero de la enfermedad; el susto hace que se quede mal de la cabeza.

Una señora cuando estaba niña se fue a Tepeojuma a vender [...] y de regreso a Xoyatla algunos hombres esperaban a su padre para matarlo; y así fue, lo mataron. La niña vio todo muy bien y se volvió medio loquita [...].

Cuando se espanta uno es la cabeza la que sufre; anda temblando y baja de peso. Por la noche se levanta y sale el alma, o tiene pesadilla; que uno se asusta por la pesadilla.

Cuando estaba chico me agarró un mal de aire, dijeron mis abuelos, creen que sí saben.

Fui a Tepeojuma con una curandera y me curaron con el blanquillo, le echaron alcohol al blanquillo, lo pasó en todo el cuerpo, pero me dieron después también aspirinas, entonces no sé cuál de los dos me curó. Son mis abuelitos que lo creen, yo no sé.

Uno por mal aire agarra calentura y uno los limpia y los deja. Yo veía los niños chiquitos, si los sacas por la noche no pueden dormir; no sé que sienten, empiezan a chillar; algunos dicen que sea un espíritu. La familia cuando regresa a la casa siente raro, a veces dicen que uno lo sigue, que lo apachurra. Es el niño que ve al espíritu, también los mayores se espantan, uno siente mal. El mal aire es un espíritu que hace maldad, espanta y te espantas porque ves al espíritu. Dicen que si una persona muere se queda el espíritu.²²

²¹ Entrevista a doña I., diciembre 2001.

²² Entrevista a don E., febrero 2002.

En estas afirmaciones hay mucho que reflexionar. En primer lugar, se pone en duda el único papel de la “medicina tradicional”, hasta no saber qué sistema médico terapéutico puede curar un susto o un mal aire: si una limpia o una aspirina. El segundo factor es supuestamente la diferencia entre el modelo médico alópata y el xoyateco “tradicional”, inscrito en ideologías que parecen todavía pertenecer a la comunidad por la forma, pero no más por el contenido, elemento que se podrá notar en la segunda etapa de la entrevista que cito más adelante.

Debido a la introducción de la alteridad inesperada, y con frecuencia una alteridad muerta, un espíritu trata de liberarse de ella, con el fin de cerrar la herida producida por su entrada, y a menudo por la salida súbita de su propia alma. La curación que define el sentido local de la posesión, consiste en una terapia que libere el alma invasora, y la deje irse. La posesión se refiere a dos identidades: la del intruso y la de la persona poseída. La terapia consiste también en entender quién es poseído, por qué y por quién. A raíz de esto se entreteje una trama de relaciones con los espíritus, las sombras y las almas, las cuales a través del trauma padecido por el individuo afirman y reafirman el tejido de la identidad grupal xoyateca.²³

La diferencia entre un mal aire y un espanto se puede inscribir en el orden exógeno, endógeno y también en el orden cronológico. Es decir, por medio de la efracción provocada por el susto se posibilita la introducción del aire en el pasaje corpóreo dejado abierto, a través del cual salió la sombra. El aire por lo tanto, puede aprovechar la fisura para entrar y tomar el lugar de la sombra que huyó. Una curandera de Tepeojuma al respecto me confirmó la posibilidad de la pérdida del alma al padecer un susto: “es posible que el alma se despliegue por unos instantes, pero regresa inmediatamente, no puede estar por mucho afuera, porque uno se moriría”.²⁴

En el susto sale la sombra, y existe un movimiento desde dentro hacia afuera: endógeno-exógeno; en el caso del mal aire es un espíritu ajeno el que entra dentro de una persona, por lo que la dinámica es exógeno-endógeno. El aire representa una “enfermedad” constituida por elementos dañinos volátiles e invisibles que afectan al cuerpo humano entrando por las cavidades naturales o por los

²³ Roberto Beneduce, *op. cit.*, p. 157.

²⁴ Entrevista a doña P., diciembre 2001.

poros de la piel.²⁵ Las variedades de aires son muchas y no pretenden ser analizadas en este artículo, pero cabe mencionar la validez que adquieren en Xoyatla como factores conexos al espanto. Esto se puede valorar en la segunda parte de la entrevista a don E.:

Un señor que le gustaba mucho andar por la noche una vez vio una mujer tapada por un rebozo.

La viene siguiendo y le habla y la mujer no contestaba; él escucha un ruido y la agarra y le vio los ojos, feos y grandes, era un espíritu, y se espantó y se murió.

Se le salió la sombra.

En el pueblo se van perdiendo muchas cosas, y se estudia más y se van dando cuenta de muchas cosas. Antes no querían estudiar, los papás no los dejaban estudiar o no tenían dinero, tenían chivos, ganado y los mandaban a cuidarlos. Cuando yo estudiaba no pude seguir, estaba yo con mis abuelitos y no pude estudiar, ya con mis hijos [...] la cosa es si los muchachos quieren estudiar; todos se van por el otro lado [Estados Unidos]; está muy mal.

Otra vez un señor borracho iba al campo a tomar las palmas secas, cortaba manojitos y los regalaba a las señoras para el fuego. Una vez que fue no regresó, se perdió. Su yerno fue con las autoridades después unos días. Fueron al cerro y lo encontraron muerto. Lo comieron los animales. Nadie se quería acercar para levantarlo porque estaba todo comido, pero un señor se acercó y lo levantó, y lo trajeron. Se agarró el aire. La noche este señor no podía dormir porque cuando cerraba los ojos veía al muerto y después le dijeron de hablar con él y decirle de dejarlo tranquilo. Fue que pisó con los huaraches la grasa del cuerpo del señor muerto y le dijeron de cambiar los huaraches. Los tiró y quedó tranquilo.²⁶

Se puede notar cómo los testimonios se diferencian y complementan el uno con el otro, conformando la multifacética y compleja construcción local del susto o espanto.

Profundizando en los códigos locales

En Santa María de la Encarnación Xoyatla susto o espanto, *mamauh-tia* en el náhuatl xoyateco, tienen exactamente el mismo significado, no se diferencian el uno del otro y se utilizan en el habla común

²⁵ Xavier Lozoya, Georgina Díaz y Ángel Flores, *La medicina tradicional en México. Experiencia del Programa IMSS-COPLAMAR 1982-1987*, 1988, p. 67.

²⁶ Entrevista a don E., febrero 2002.

sin distinción alguna. Su importancia radica en que representan la causa única de las que localmente se definen como enfermedades de la cabeza; más propiamente padecer un susto implica enfermarse, en muchos casos irremediablemente, de *ataques*²⁷ y/o de *locura*. En este caso el espanto se abstrae de ser una enfermedad en sí misma, se manifiesta en circunstancias particulares y afecta a individuos, géneros y órganos bien establecidos.

Los códigos socioculturales xoyatecos inscriben las enfermedades de la cabeza tanto en el género masculino como en el femenino, aunque de manera disímil; la pauta que las diferencia es la modalidad de contraerlas. La locura y los ataques son enfermedades que se pueden volver incurables cuando surgen debido a un fuerte susto padecido por mujeres; éstas se vuelven portadoras y transmisoras del trauma que se transforma en enfermedad: al proporcionar la leche materna a sus hijos recién nacidos le transmiten también el espanto sufrido. Cuando el susto es padecido directamente y no es transmitido por la leche materna, a menudo se puede curar, aunque ya se manifestó por medio de la locura y los ataques.

La complejidad que se mueve en torno al espanto se basa también en el dinamismo que representa. El susto se metamorfosea, se moldea en los individuos, define su sesgo dependiendo del sujeto, del género, de la capacidad de resistencia a la enfermedad que la cultura inscribe en el cuerpo social; en esta ocasión se podría hacer referencia a los anticuerpos socioculturales, dependiendo de la susceptibilidad que tienen los individuos en contraerlo. Más que un concepto, representa un articulado sistema etiológico de un estado de enfermedad, tal como lo hizo patente Italo Signorini refiriéndose al susto, *napakmbol*, entre los huave del Istmo de Tehuantepec, y al *nemouhtil* entre los nahuas de la Sierra Norte del estado de Puebla.

También existen otros casos en los cuales, a diferencia de cómo lo hemos descrito, el “coraje o enojo”, comúnmente llamado *mohina*, tiene los mismos efectos que un espanto; lo puede transmitir la madre al niño pequeño cuya característica es la debilidad; por esta misma razón es más proclive a desarrollar la locura y los ataques. A continuación se cita parte de una entrevista realizada con doña G., quien se culpabiliza por haber transmitido el enojo a su hija y haberla enfermado.

²⁷ Los ataques, según los códigos alópatas, se refieren a las crisis comiciales, a la epilepsia.

La afectó y por esto se enfermó del corazón. Mi enojo la llevaba a afectarse porque era muy débil, era muy chiquita y no aguantaba mis enojos, mis corajes, pero yo sí, porque era yo ya grande. Le pegó a ocho meses. No había clínica ni vacunas, estaba muy desnutrida, le daban cucharadas de “mempamin [Epamin®]”. Tal vez está molesta, como que le quiere atacar. Después de cada ataque duerme como para tres horas [...] se sonreía y así quedaba.²⁸

Nathan encuentra en la noción de membrana interna, que se quiebra debido a una fuerte presión el puente (*endo-exo*) entre la cólera y el espanto. Del mismo modo que en el espanto la cáscara del alma se abre dejando salir la esencia anímica del sujeto, en la cólera la membrana se abre dejando salir la bilis que se esparce por el cuerpo, probablemente llegando hasta la cabeza en donde provoca el coraje.²⁹ Otra explicación es que también durante el enojo en el cuerpo se produce efracción con consecuente pérdida del alma.

Por lo que a la locura concierne, se puede afirmar que afecta a hombres y mujeres indistintamente, y en Xoyatla no aparece como una vulgarización de conceptos psiquiátricos, como se utiliza comúnmente en otros contextos socioculturales.³⁰ La locura, en sociedades que se insertan principalmente en la realidad biomédica, es una modalidad atípica de conducta que no depende directamente de la persona, sino que se considera el “resultado de estructuras, funciones y procesos que se apartan de la norma biológica o psicológica”.³¹ En Xoyatla, estar loco corresponde a estar enfermo de la cabeza, y se verifica cuando se calienta el cerebro y se pierde la razón:

En el susto se detienen los líquidos y ya no trabaja bien el cuerpo. Los ataques por lo regular vienen siendo de esto, o también dependen de la temperatura. Se le calienta mucho el cerebro y de esto viene.

La locura y los ataques afectan a la cabeza apoderándose el mal de ellos; hablan hasta raro. Se le sube la temperatura a la cabeza, es como si quisiera

²⁸ Entrevista a doña G., enero 2003.

²⁹ Tobie Nathan, *op. cit.*, p. 150.

³⁰ Hablando de “otros contextos”, sería poco hacer referencia sólo a sociedades occidentales, porque estar inscritos en este marco no es garantía de concepciones uniformes de trastornos mentales, ni de versiones popularizantes en su utilización, así como otras sociedades indígenas no son garantía de interpretaciones diferentes de la biomédica de los trastornos mentales.

³¹ Fritz B. Simon, *Autoorganización de la locura*, 1998, p. 70.

estallar la cabeza, se azotan, se tiran, voltean sus ojos[...] también si no terminan el tratamiento le vuelve a dar si no se cura.³²

La locura y los ataques se aposentan en el corazón y en el cerebro, de manera particular en la zona cervical. Pero la diferencia entre una enfermedad y la otra es que mientras la locura afecta indistintamente a hombres y mujeres desde la niñez, los ataques afligen particularmente al género femenino, aunque ambos se contraen durante la infancia a causa de un espanto. De la misma manera el niño nace mentalmente trastornado si el padre tiene relaciones sexuales con la madre mientras está borracho, entonces es muy frecuente que puedan nacer niños mutilados y sin algunos órganos.

A continuación se presentan las partes más sugerentes de algunas entrevistas realizadas en Xoyatla durante el periodo 2001-2002, que introducen la construcción del susto como factor etiológico de enfermedades de la cabeza.

Padecer de susto en Xoyatla se dice padecer *mamauhtia*. Cuando uno tiene susto le da la calentura, se espanta por algunas cosas, entonces es susto. Espanto o susto es igual. No se sale el alma cuando uno se asusta. No, como se le va a salir el corazón. Atrás del cuello [me indica la zona cervical] pega el susto, se calienta el cerebro. El curandero hace la limpia con el blanquillo, en el centro de Puebla, con hierbas. A veces cuando uno está durmiendo y se despierta por el susto, le duele el cerebro por esto se levanta asustado. Siente que ya duele y ahora le decimos susto. Le da calentura y no quieren comer, ni duerme bien. Antes tiene calentura y después se espanta. Cuando tose se espanta cada rato.³³

El susto causa enfermedades; no es una enfermedad. Cuando se asusta uno se sale la sombra, el alma. Uno se queda así como traumatado, queda como tonto, uno se puede volver loco y le pegan los ataques a la cabeza. Para que se regrese, la curandera le repone la sombra, su espíritu, así regresan a su lugar. Pero con los ataques ya se quedan asustados, ya no hay remedio, hay sólo calmantes. A veces dicen que el vino sagrado del padre lo ayuda, pero no los cura, como que calma, pero bien, bien, no.³⁴

³² Entrevista a doña F., marzo 2004.

³³ Entrevista a don E., febrero 2002.

³⁴ Entrevista a doña C., febrero 2002.

Psicologización del espanto

En la mayoría de las investigaciones, el susto ha sido analizado como una “enfermedad tradicional” cuya definición en los códigos biomédicos se ha traducido en términos psiquiátricos. Rubel, Collado y O’Neill plantean que esta psicologización de la enfermedad tuvo como consecuencia la de no tomar en consideración los problemas orgánicos.³⁵ En el trabajo en Xoyatla, lo que pude averiguar es que los médicos alópatas³⁶ no descuidan los factores orgánicos de “enfermedades” como el susto, sino que las interpretan a la luz de la biomedicina, las medicinan y psicologizan muchas veces sin dejar espacio a la respuesta local.

Muchos investigadores han asociado el susto o espanto con síndromes sicóticos. Pages Larraya identifica la mayoría de las enfermedades “tradicionales” como desórdenes psiquiátricos cuya etiología se inscribe en el estrés y en la depresión. Este último factor es retomado también por Rubel, Collado y O’Neill, quienes la consideran como una de las explicaciones del susto. Otras razones de la aparición del espanto son halladas por estos últimos autores en las diferencias de género, en los dos roles que asume lo masculino y lo femenino en el tejido sociocultural de cada contexto. Cada individuo tendrá que desempeñar la tarea específica de su sexo y su edad, y ambos factores se basan en la variable social y subjetiva; la ausencia de este desempeño puede llevar al surgimiento de la enfermedad, como se especifica a continuación.

El hombre sano enferma cuando se enfrenta a problemas que afectan una o más de las esferas orgánica, psicológica o social y no logra superarlos. Una vez enfermo dispone de dos tipos de recursos para recuperar la salud: los tradicionales y los modernos. Dentro de los recursos tradicionales está el diagnóstico de la enfermedad [...] y los recursos tradicionales que van desde los productos naturales hasta la petición de intervenciones sobrenaturales [...].³⁷

Los autores plantean que si de alguna manera se quiere analizar el susto, se tiene que leer a la luz de explicaciones estresantes y de problemas sociales no resueltos por el individuo, lo cual llevaría a

³⁵ Arthur Rubel, Rolando Collado, Carl W. O’Neill, *op. cit.*, p. 19.

³⁶ Los médicos alópatas a quienes hago referencia son los pasantes que residen y se alternan cada año en la clínica de Xoyatla, para cumplir con su año de servicio social.

³⁷ Arthur Rubel, Rolando Collado, Carl W. O’Neill, *op. cit.*, pp. 27-40.

una presión social o familiar tan fuerte capaz de desencadenar la enfermedad.

En lo referente a Xoyatla, considerando el análisis de Rubel, Collado y O'Neill, se tiene además que tomar en consideración que el susto es sólo la causa del padecimiento, no el padecimiento en sí mismo. Los ataques en los códigos xoyatecos no son los representantes sintomatológicos de la enfermedad, sino la enfermedad en sí misma. Encuentran su lógica en el espanto y, por lo tanto, se tratan con curanderos; también se inscriben en una lógica biomédica porque se curan con medicina alópata, aunque no de manera resolutive. Cada modelo médico atribuye en sus códigos las razones de la enfermedad y sobre la base de éstos establece un diagnóstico y una estrategia terapéutica, que lejos de ser sencilla puede convertirse en un largo proceso de curación, que pasa por muchos curanderos, médicos alópatas o los dos a la vez, hasta encontrar las medidas adecuadas para restablecer la salud del sujeto. Por tanto, sobre la base de los casos analizados en Xoyatla, se podría decir que los curanderos que atienden el susto lo hacen con base en la enfermedad y en su causa, curando los ataques y lo que los provoca: el susto. Sin embargo, la medicina alópata cura sólo la que localmente se considera como la enfermedad: el ataque, no influyendo en la causa de ésta, que no se reconoce como tal. En este caso, la biomedicina atribuye a otro órgano la sede de la enfermedad: el cerebro, y obra terapéuticamente sobre éste, pero no se reconocen los efectos porque en las lógicas nahuas xoyatecas —tomadas en consideración— el cerebro es la parte afectada y también el corazón; la intervención en el primer órgano no lleva a una completa curación. Tales razones llevan a alternar curas biomédicas para los ataques y remedios otorgados por los curanderos.

Existen muchas investigaciones que tratan de interpretar el susto asociándolo a patologías psicoemocionales y psiquiátricas; en cambio, hay pocas que se interesan en el aspecto orgánico. La mayoría de las veces, tales investigaciones mencionan factores específicos que son considerados como explicaciones etiológicas del susto, cuando se le considera una enfermedad. Éstos son: el factor del estrés, de particular manera en las mujeres, o la incapacidad de un individuo para desempeñar el papel social que le corresponde.³⁸

³⁸ Rolando Collado, *op. cit.*

Seijas, en 1969, con un trabajo sobre los niños sibundoy de Venezuela, y Palma y Torres Vildoza, en una investigación sobre los niños de la Puna, en Argentina, no coinciden con la teoría de Rubel, Collado y O'Neill, quienes inscriben como una de las causas del susto la imposibilidad de desempeñar el rol atribuido al individuo por la sociedad, evidenciando así la importancia de las presiones sociales en el desarrollo de la enfermedad.³⁹ En las investigaciones llevadas a cabo con niños, Seijas, Palma y Torres llegaron a desmentir esta afirmación, porque sostuvieron la dificultad que un niño tiene para ser consciente del papel social que le es asignado, o que se le asigna desde el nacimiento. Asimismo, es difícil que un niño se entere de las presiones sociales y de las expectativas que tales presiones determinan.

Con base en los estudios de Selye sobre el estrés y de lo que Scott y Howard definen como tensión, Signorini y Lupo⁴⁰ elaboraron unas definiciones en las cuales inscribir el susto cuando éste es considerado enfermedad en sí. El susto sólo aparece en situaciones sociales que las víctimas consideran estresantes. El estrés social, reflejado en el susto, es de naturaleza intracultural e intrasocial. El estrés ocasionado por un conflicto entre culturas, por la marginalidad cultural o movilidad social de una persona, es simbolizado por problemas diferentes a los del susto. El susto o espanto aparece como consecuencia de un episodio que hace patente la incapacidad de la persona para desempeñar su rol social, no cumpliendo con las expectativas del contexto en que se inserta. Los autores sostienen que aunque las víctimas remiten a varios acontecimientos traumáticos para explicar su estado, consideran probable que el espanto refleje los efectos acumulativos de un debilitamiento a plazo bastante largo, resultante de problemas sociales que las víctimas no habían logrado resolver.⁴¹

Diferentes de los planteamientos tanto de Rubel, Collado y O'Neill, como de Signorini y Lupo, se encuentran las posiciones asumidas por Uzzel. Él plantea que

...la persona que se enferma de susto adopta un papel de "enferma", básicamente para imponer su propia definición a las situaciones controlando así

³⁹ Arthur Rubel, Rolando Collado, Carl W. O'Neill, *op. cit.*, p. 28.

⁴⁰ Italo Signorini y Alessandro Lupo, *op. cit.*

⁴¹ *Ibidem*, p. 121.

las interacciones. Esto no necesariamente implica un “estrés de papel” o una inadecuación percibida para satisfacer las demandas de un papel.⁴²

Sin necesariamente tomar partido con alguna de las posiciones citadas —las cuales dependen del contexto y del rol, de las edades y del género de los actores sociales tomados en consideración—, mencionaré que estas posiciones no son aplicables, o sólo lo son parcialmente, a la investigación que realicé en Xoyatla; es difícil directamente tomar en consideración el estrés de las mujeres en el ámbito etiológico. Las mujeres con las que trabajé durante la investigación eran demasiado pequeñas en el momento de sufrir el susto, como para desarrollar un estado de estrés capaz de enfermarlas, y llevarlas a padecer las consecuencias orgánicas de la enfermedad; también es importante mencionar que la mayoría de los casos que analicé no han padecido el espanto de forma directa, sino indirecta, por medio de sus respectivas madres. En este caso se podría pensar que eventualmente podrían ser ellas quienes no se adherieron a las normas socioculturales, desempeñando el papel que la cultura prescribió. Este razonamiento queda como una hipótesis de trabajo porque los datos no se dirigieron hacia tal dirección.

Enfermedad y causa en sí

Aunque en esta investigación traté el susto sólo como etiología de los ataques y de la locura, es importante también tomar en cuenta trabajos que lo han considerado como una enfermedad en sí misma, para obtener un cuadro aún más completo de las significaciones de tal factor.

Arthur Rubel, en un estudio llevado a cabo con tres diferentes grupos étnicos de México: mestizo, zapoteca y chinanteca del estado de Oaxaca, plantea que la mejor manera de enfocar la atención sobre la problemática del susto —cuando se le considera una enfermedad—, es mediante la descripción que los enfermos y sus familias dan al mismo, es decir, su contextualización. La persona afectada por susto está “inquieta durante el sueño, el resto del tiempo inerte, debilitada, deprimida e indiferente al alimento, el vestido

⁴² *Idem.*

y la higiene personal”.⁴³ El organismo de la persona afectada se debilita, “la sangre pierde color y consistencia, se vuelve agua, no tiene fuerza y por eso no tiene color, se hace rosada [...] es la sangre que se asusta y la sangre la que perece”.⁴⁴ Síntomas generales que Italo Signorini y Alessandro Lupo evidencian haber encontrado durante su investigación en el pueblo de Santiago Yancuictlalpan, situado en la Sierra Norte oriental del estado de Puebla, son: falta de apetito, palidez, sensación de ahogo por hinchazón del estómago, vómito, taquicardia, fiebre, cuerpo hinchado, y señalan como factor muy importante la exploración del pulso donde éste “parece saltar en la vena”; los síntomas que se podrían definir generales son los que desembocan en enfermedades más fuertes, que por falta de atención pueden conducir a la muerte. Los autores plantean que quien padece el susto se ve afectado en uno de los tres sistemas del yo: social, psicológico y orgánico, y que el estrés que afecta a uno de los sistemas puede ser parcial, o totalmente transmitido a otros que se involucran en estas lógicas.⁴⁵

Repensando en una maniobra semántica

La complejidad del fenómeno del susto o espanto va más allá de lo comentado hasta ahora. Las interpretaciones planteadas no pretenden agotar los análisis hechos en torno al concepto. Intento más bien introducir a las lecturas más contundentes realizadas acerca del mismo, tratándolo como enfermedad y como factor etiológico. También lo sistematizo desde una perspectiva psicológica, hasta una exclusiva de la esfera biológica. Estas lecturas, interpretaciones y construcciones posibilitan muchas veces —no obstante sus tajantes definiciones— el entendimiento de la vasta articulación del concepto. En este viaje a través de los diferentes códigos de significaciones de una enfermedad, que es también causa, y de una causa que a menudo es enfermedad, traté de hacer énfasis en la imposibilidad de una lectura unívoca de este factor debido a las múltiples facetas y, sobre todo, a la extensión sociogeográfica que presenta. Como lo refiere Signorini, en todos los contextos hispanohablantes los

⁴³ Arthur Rubel, *op. cit.*, 1992, p. 111.

⁴⁴ Italo Signorini y Alessandro Lupo, *op. cit.*

⁴⁵ *Ibidem*, p. 121.

significantes son los del susto o espanto, pero existen muchas denominaciones locales que en varios ámbitos se refieren al mismo fenómeno. De hecho “esta creencia está presente en toda América Latina y en los Estados Unidos debido a la influencia chicana, y en la cuenca del Mediterráneo y áreas adyacentes”.⁴⁶

Referirse al susto significa considerar ineludiblemente el encuentro entre dos culturas, permitírnos un recorrido *a ritroso*, en el momento en que se ha construido y significado el concepto en su forma y contenido a partir de una mediación cultural.

Como lo nota Gruzinski, no se trata de que en cada relato de la Conquista —positivo o negativo— se presenten los ibéricos con un papel activo y los autóctonos de Mesoamérica con un papel pasivo, solamente capaces de asimilar las categorías de sentido españolas. El autor toca un punto fundamental del encuentro entre las dos otredades, es decir, la capacidad de resignificación y reelaboración que tuvieron los indígenas, no obstante la imposición cultural de los ibéricos.⁴⁷ Por tanto, la adecuación atribuida a los indígenas frente a los españoles representa siempre un acercamiento al español con base en las propias categorías de sentido, e instrumentos culturales mediante los cuales se apropian de la alteridad europea.⁴⁸

Es el significante susto, esta sutil membrana simbólica que se fisura dejando salir el alma, que contiene en sí un doble discurso, una doble realidad construida sobre dos culturas y en diferentes estratos sociales durante la Colonia. O más bien, es propio este contenedor que no ha consentido mediaciones en su forma, pero sí en su interior, en el núcleo de su significado: el contenido.

Quienes padecieron el significante pudieron mediar por lo menos el significado a través de lo que Klor de Alva definió como una maniobra semiótica: la resignificación de los códigos socioculturales coloniales a través de los propios indígenas. Éstos se apropiaron y utilizaron el discurso del europeo adaptando sus propias conceptualizaciones, moldeándolas en las nuevas condiciones socioculturales; no obstante no se puede pensar que este proceso advino en la equidad recíproca, sino que fue de particular manera conduci-

⁴⁶ Italo Signorini, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁷ Estoy haciendo referencia a los indígenas como lo hace el autor, es decir, generalizando la categoría para enfrentarse al problema, pero este mismo término no será utilizado de la misma manera a lo largo del texto y será repensado para hablar de indígenas xoyatecos.

⁴⁸ Serge Gruzinsky, *La colonizzazione dell'immaginario. Società indigene e occidentalizzazione nel messico spagnolo*, 1994, pp. XI-XIV.

da por la postura política española, la cual era sin duda alguna la más fuerte.⁴⁹ Esta apropiación o contranarrativa de la continuidad respecto al discurso hegemónico europeo fue la maniobra que probablemente permitió la mediación del término, misma que con toda probabilidad llevó a la objetivación del símbolo compartido inherente al susto.

Un ejemplo de las maniobras a las que se refiere Klor de Alva, que precinden de estrategias meramente discursivas, se encuentran en algunos testimonios indígenas,⁵⁰ como por ejemplo el *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*,⁵¹ texto que garantizó la supervivencia del conocimiento médico herbolario y mágico frente al peligro de su desaparición. Este documento fue escrito en náhuatl por Martín de la Cruz y traducido al latín por Juan Badiano, ambos indios cristianizados del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco. La contranarrativa instaurada a partir de la disgregación del sistema de escritura nahua —previo al contacto—⁵² se apropió del sistema de escritura europeo, adaptándolo favorablemente a la difusión y sobre todo a la permanencia de la memoria colectiva; en el caso del *Libellus* se garantizó la difusión de las terapias basadas en la herbolaria mexicana, y de las ideologías en las que se fundamentaban.

Se supone que la maniobra de apropiación y recodificación, como se describió, tuvo lugar hasta que los elementos pre y poscontacto siguieron un recorrido de sistematización coherente de los significados que se habían negociado; esto posiblemente condujo a una subsiguiente despreocupación en distinguir los elementos europeos y mexicas,⁵³ pero también acentuó las diferencias entre la medicina culta y la tradicional.⁵⁴

Nuevamente se constituye una doble lectura cultural no necesariamente excluyente; mientras los europeos se preocupaban por oponerse a las ideologías y prácticas mexicas, éstos últimos trataban de rescatar los puntos comunes para poderlos reelaborar y seguir

⁴⁹ Jorge Klor de Alva, "El discurso nahua y la apropiación de lo europeo", en *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Imágenes interétnicas*, 1992, vol. I, p. 340.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 364.

⁵¹ Martín de la Cruz, *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*, 1964.

⁵² Jorge Klor de Alva, *op. cit.*, p. 365.

⁵³ *Ibidem*, p. 355.

⁵⁴ Alessandro Lupo, "Apostillas sobre las transformaciones de la medicina tradicional en México", en Alessandro Lupo y Alfredo López Austin (eds.), *La cultura plural. Reflexiones sobre diálogo y silencio en Mesoamérica (Homenaje a Italo Signorini)*, 1998, p. 227.

utilizando. En lo que a la medicina atañe, Alessandro Lupo nos recuerda que los testimonios médicos de la época del contacto son muy escasos y que sus autores fueron individuos pertenecientes a la sociedad culta colonial. Sin embargo, esto no excluye que no existiesen intercambios de conocimientos etnomédicos entre la medicina amerindia y la popular europea. Un elemento que facilitó este intercambio fue sobre todo que las actividades médico-terapéuticas se realizaban en el ámbito doméstico y privado, lo que las eximía del control de la hegemonía española y favorecía su difusión.⁵⁵ Al referir los trabajos de George Foster y de Michael Logan sobre las relaciones entre la medicina española y la medicina amerindia, Marc Augé señala que la segunda es producto de la difusión inicial en un ámbito culto y después en uno popular, sin poder decir nada concreto sobre las modalidades de esta difusión de un ambiente a otro.

Ugo Fabietti proporciona una clave de lectura aplicable a las dinámicas desencadenadas, a partir del encuentro entre diferentes contextos culturales. Los contactos entre las culturas, la circulación de los símbolos y de los modelos de comportamiento, de los valores y de los estilos de pensamiento (incluida su resignificación en ámbitos diferentes de los “originarios”), pueden verificarse por imposición o por aceptación. Podemos interpretar que el proceso de aceptación se refiere a la resignificación de los elementos de la otredad que toma la distancia de la mismidad, como lo he descrito hasta ahora. Son los procesos referidos por el autor como miméticos, y que consisten en manifestaciones de “adecuación” y de “imitación” simbólica y práctica por parte de los componentes de una cultura, hacia los símbolos y las prácticas de los pertenecientes a otra.⁵⁶ Deleuze menciona que en casos como al que me estoy refiriendo, el discurso del opresor no se diferencia del discurso del oprimido; reduce aquellas distancias de heterogeneidad cultural mencionadas por Klor de Alva, hasta el punto en que al referirse a la propia identidad se hace referencia también a la identidad del opresor.⁵⁷ Este planteamiento, llevado a nuestro ámbito, recuerda la inutilidad de detallar una tajante diferencia entre un discurso y

⁵⁵ *Ibidem*, p. 223.

⁵⁶ Ugo Fabietti, *Dal tribale al globale*, 2002, p. 111.

⁵⁷ Ernesto Laclau, “L’universalismo, il particolarismo e la questione dell’identità”, en *Mauss*, 2003, p. 118.

el otro, entre una construcción y otra, sobre todo cuando la importancia de tales diferencias radica en la búsqueda de una pureza de significados. Quizá, una vez más, lo más interesante sería definir desde la antropología los procesos de retroalimentación que han llevado a una parecida construcción común.

En este sentido, la comparación entre Europa y Mesoamérica posibilita una lectura particularmente interesante. No obstante de ser contextos lejanos, “separados por océanos abismales”, es muy sugerente la comparación que puede realizarse entre estos dos mundos. Y como lo mencionan Pitarch, Baschet y Ruz,

...existe entre ellos un vínculo genético, una relación histórica establecida a partir de la Conquista la cual inició un traslado tan masivo de estructuras políticas, sociales, religiosas, mentales y lingüísticas, que bien podemos decir que el occidente se asentó de este lado del Atlántico.⁵⁸

Más allá de la heterogeneidad: la cuenca mediterránea

El hecho de que un fenómeno como el susto sobrepase los confines latinoamericanos posibilita la interpretación de las categorías en un sentido absolutista, y también el replanteamiento de las preguntas que desde la antropología han sistematizado estas categorías a través del discurso del origen del fenómeno, como si establecer la prioridad, y el nacimiento de un concepto, autorizara un discurso de autoridad y probablemente de reivindicación cultural hacia el mismo.

Es en el sentido de la difícil, pero concreta mediación de códigos e intercambio de saberes médicos amerindios, y de la medicina popular europea,⁵⁹ que propongo analizar algunas etnografías italianas que han profundizado en el susto o espanto. La riqueza etnográfica de los textos otorga la posibilidad de comparar, en varios niveles, los universos que construyen e interpretan diagnóstica y terapéuticamente esta categoría formalizada sólo por el significante por los hispanohablantes, cuyo significado está todavía lejos de ser definido unívocamente.

⁵⁸ Pedro Pitarch, Jerome Baschet y Mario Humberto Ruz, *Encuentro de almas y cuerpos. Entre Europa medieval y mundo mesoamericano*, 1999, pp. 12-13.

⁵⁹ Alessandro Lupo, *op. cit.*, p. 227.

Clara Gallini y algunos de sus trabajos etnográficos llevados a cabo en la isla de Cerdeña, Italia, nos proporciona un precioso material.

Las palabras *sustu*, *assustu*, *azzicchiddu* de las diferentes variantes locales del dialecto de Cerdeña (sardo), indican susto o espanto. Gallini se refiere a estos términos como manifestaciones patológicas sujetas a diferentes terapias, dependiendo del contexto. Todo mal que se reconozca producido por un espanto puede ser *assustu*. Éste simboliza cualquier miedo padecido; puede volverse un verdadero síndrome de espanto, ya que a menudo puede fijarse en el trauma inicial.

En la investigación se diferencia entre un trauma objetivo y uno subjetivo. Ejemplo del primero es la caída de una carreta, y del segundo, el encuentro con el alma de un muerto. En ambos casos el plan de realidad de un espanto se representa idéntico, mientras que la distinción entre subjetividad y objetividad de un espanto sólo es perceptible para el observador que se sitúa fuera del sistema de referencia.⁶⁰

El *assustu* es provocado por las almas de los muertos, son ellas quienes lo originan y es a ellas a quienes se puede restituir. Para hacerlo, y curarse, se necesita regresar al lugar donde se padeció el trauma y “revolcarse en el piso según ritmos prescritos, a menudo dibujando una cruz con el cuerpo y recitando una fórmula de restitución del mal”. No cualquiera puede officiar el rito, quienes pueden presenciarlo son mujeres expertas en el susto y su terapia. Gallini menciona un texto interesante de Angelo Mosso, quien sostiene que un espanto se puede curar con otro espanto, probablemente más grande que el primero. Él cita como ejemplo el sistema de cura de Boerhaave, un noto médico alienista holandés del siglo XVIII, quien sofocó una epidemia de accesos epilépticos en el orfanato de Harlem. “Viendo que en las enfermeras devenían cada día más frecuentes los accesos epilépticos, encendió un grande bracero en la sala y puso muchas pinzas y tenazas, después dijo a todos los pequeños enfermos que hubiera quemado a todos aquellos que hubieran tenido ataques epilépticos”.⁶¹

⁶⁰ Clara Gallini, “Immagini di paura. Una lettura antropologica”, en L. Guidi, M.R. Pelizzari, L. Valenzi, *Storia e paura. Immaginario collettivo, rito e rappresentazioni della paura in età moderna*, 1992, pp. 34-35.

⁶¹ *Idem*.

En 1976, la autora realizó una investigación en el mismo ámbito y planteó un análisis de algunos rituales terapéuticos en esta área definidos con el nombre de *spavento*, susto o espanto.⁶² En algunos contextos de la isla (Nuorese e in Barbagia), el susto se define como *assustu* y en otras (Campidani) como *azzicchidu*. La autora refiere un rito terapéutico llamado *s'imbrusciadura* o *imbrussinadura*,⁶³ según el cual un individuo afectado por susto tiene que regresar al lugar donde se espantó y allí revolcarse en el piso según algunos esquemas fijos. La autora especifica que esta noción se refiere a muchas situaciones de las cuales sólo una parte está representada por un espanto que se prueba después de un accidente. En este sentido, el *assustu* puede referirse también a experiencias alucinatorias como apariciones de las almas de difuntos, o seres sobrenaturales. De la misma manera puede referirse a un malestar físico, un estado de angustia del que no se conoce la causa, una fuerte fiebre y agitación. En estos últimos casos se dice que un susto padecido hace tiempo se ha quedado escondido, latente, antes de manifestarse como un estado de ansia o como convulsiones. Toda convulsión o pérdida de la razón tiene como causa un espanto; dependiendo del contexto cambia la intensidad o el tiempo con el que se presentan los síntomas después de haberla padecido. Es muy interesante esbozar un caso de la localidad de San Vito, en donde el susto se presenta dependiendo de las fases de la luna: en efecto, puede aparecer cuando la luna decrece.⁶⁴

Para curar el *assustu* se utilizan diferentes medidas terapéuticas dependiendo del contexto. Se puede pasar un tamiz en la persona que se encuentra en el piso, o una llama sobre la persona que está de pie; otra manera es que la *abbredabora*, una mujer que conoce las fórmulas mágicas, ponga primero las manos sobre la cabeza, luego en los hombros y en la espalda del individuo afectado. El rito de curación termina con el signo de la cruz después de haber invocado la intervención de todos los santos para proteger a la persona, colocarla en un lugar seguro y regresarle la razón. Muy difundida

⁶² Clara Gallini, "Un rito terapéutico sardo: s'imbrusciadura", en Diego Carpitella (co-ord.), *Folklore e analisi differenziale di cultura. Materiali per lo studio delle tradizioni popolari*, 1976.

⁶³ *Imbruscinaì* en dialecto sardo significa revolcarse en tierra como los animales (*Ibidem*, p. 125).

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 125-127.

es la práctica terapéutica que se llama *sa lettura*; la cual implica la lectura de los evangelios realizada por un cura en la iglesia.

S'imbrusciadura parece ser la terapia más efectiva para los sustos de menor importancia, o aquellos de los niños; se lleva a cabo durante tres días después de haber padecido el *assustu*. El primer día se realiza en la mañana, el segundo al mediodía y el tercero en la tarde, para que todo el tiempo se quede protegido del espanto. El hecho de que los movimientos en el piso son ordenados y no casuales evidencia que el enfermo tiene el control sobre el susto, y para demostrarlo puede reproducir la escena. Después de haber efectuado el ritual terapéutico es necesario alejarse del lugar sin voltear a mirarlo, para que no regrese el espanto padecido. La *s'imbrusciadura* consiste en enfrentarse al susto regresando al sitio donde tuvo lugar el trauma, para revivirlo y exorcizarlo, para que no regrese más.⁶⁵

Cabe profundizar en otra etnografía de la Cerdeña llevada a cabo por Clara Gallini, quien analiza un ritual muy interesante, el de la *argia*.⁶⁶

En la isla, con este término se hace referencia a un personaje mítico que es una araña u hormiga: la *argia ballariana*. *Argia* significa multicolor, y *ballariana* se refiere a “la que baila”, o “la que hace bailar”. El ritual de la *argia*, en el que la danza juega un papel central, constituye a la vez una terapia contra los efectos del envenenamiento producido por la picadura de esta araña u hormiga, y una fiesta en honor de este mismo personaje mítico. Lo interesante de esta investigación es que fue asociada por similitudes al fenómeno del *tarantismo*, ya que también éste representaba un ritual muy discutido para curar la picadura de un animal venenoso, muchas veces indicado como araña, otras como hormiga.

La *argia* pica durante el verano, en el campo, con mayor frecuencia durante el periodo de la cosecha; pica cuando un cuerpo está cansado, cuando reposa; esto ocurre durante la noche, al amanecer o al mediodía cuando la conciencia es menos vigilante. Al ser picados, los campesinos —generalmente los más afectados—, regresan a la casa con fuertes dolores de los que no reconocen el origen porque muchas veces dicen no haber percibido la picadura,

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 135-136.

⁶⁶ Clara Gallini, *La ballerina variopinta. Una festa de guarigione in Sardegna*, 1988.

o porque no reconocieron al animal responsable de ella. En este punto, la comunidad, el tejido socio-cultural entra en la escena con el diagnóstico. Inmediatamente se piensa en el espanto, después en la picadura de la *argia*. El paciente entonces se reconoce como *spizzalau 'e s'argia* (picado por la *argia*) o *assustao* (asustado) por la vista del insecto. Una vez establecido el mal se dará comienzo al ritual colectivo de curación, que consiste en la danza de la *argia* en la que ya no me detendré en este artículo.

Si el paciente no se cura con las terapias para el espanto —fumigaciones (*s'affumentu*), el agua del espanto (*s'abba 'e s'assutru*), lectura del Evangelio de S. Giovanni (*sa lectura*)—, entonces se realiza la danza de la *argia*, que la autora define casi como un ritual de exorcismo, debido a la posesión por el animal.

Otra etnografía, esta vez realizada por Elsa Guggino en la isla de Sicilia, posibilita abrir el campo del susto o espanto a otras regiones de la península italiana, y verificar la manera en la que se transforma el concepto, así como las medidas terapéuticas que a éste se aplican.⁶⁷ También en el tejido cultural de la Sicilia está presente la idea de que el origen de muchas enfermedades está en el espanto, lo *scantu* según los códigos locales. *Scantu* significa susto o espanto, pero el término se utiliza para referirse indistintamente a la enfermedad, a la terapia y también a la causa de las enfermedades que éste provoca. Lo *scantu* puede verificarse a causa de cualquier accidente de distinta naturaleza, como un ruido violento, un relámpago, una caída, la visión de un animal feroz o de un perro negro; también puede ocurrir debido a la recepción de una mala noticia. Cuando afecta a la mujer embarazada puede dañar también al feto y si una mujer está amamantando puede transmitir lo *scantu* por la leche.

Existen algunos tipos de *scantu* que son fáciles de curar, como *u scantu novu* (el susto nuevo), pero existe otro: *u scantu vecchiu* (el susto viejo) que puede llevar a la locura y finalmente a la muerte. Cuando se dice que *u scantu chiama* (el susto llama) se hace referencia a que éste desencadena otras enfermedades como los *nervi* (nervios) que son susceptibles de provocar fuertes convulsiones: *si smuovinu li vermi* o *la matri* (se mueven los gusanos o la madre). Todos tenemos *vermi* (gusanos) y la *matri* o *matrazza* (madre), situados en la boca del estómago. La *matri* o *matrazza* en el estómago

⁶⁷ Elsa Guggino, *Un pezzo di terra di cielo-L'esperienza della malattia in Sicilia*, 1986.

se representa metafóricamente como un pólipo que alarga sus tentáculos; la autora dice que se asocia a la idea de la sangre que se daña y se vuelve como agua, hasta provocar ictericia.

Según Elsa Guggino, todos tenemos en el cuerpo los gérmenes de la enfermedad, y éstos llegan a desarrollarse si el organismo pierde su habitual equilibrio; en el caso contrario pueden quedarse en el cuerpo sin provocar daños. “Los *vermi* están dormidos en el estómago y son parte de la naturaleza, de las cosas queridas por Dios”,⁶⁸ pero un evento casual los indispone, entonces se rompe la saca en donde descansan y se multiplican degenerando en otras enfermedades, llegan a la garganta y provocan la muerte por sofocación.

Vermi y la *matrazza* son las dos enfermedades que más se relacionan a lo *scantu*. La primera es más común en los niños y la segunda en los adultos. Ambas se curan con un ritual terapéutico que pretende regresar las causas de los disturbios hacia la parte inferior del cuerpo, y restablecer al estado de tranquilidad lo que se ha movido: *vermi* o *matri*.⁶⁹ Quienes sufren de *matri* o *matrazza* son principalmente las mujeres no tan jóvenes que padecen de situaciones ansiógenas, o cuya actividad sexual es trastornada o ausente. Es importante señalar que lo *scantu* puede ser de responsabilidad de la madre. Ella es susceptible de provocarlo al no cuidar a sus hijos; ellos se enferman frecuentemente de *scantu* porque son muy débiles, utilizando la violencia verbal o gestual, o a causa de su distracción. El padre no resulta una figura determinante en la aparición de lo *scantu*, ya que es la mujer quien decide y administra, pero también quien se responsabiliza de la familia.⁷⁰

Algunos de los textos que menciono a continuación introducen siempre más el estatus etiológico del susto; mientras más bajamos al sur de la península más parece que lo dejamos al olvido como enfermedad o “patología” en sí, como muchos lo indican. Giuseppe Pitré, en uno de los textos sobre medicina popular siciliana, refiere que el susto, según los códigos locales *scantu*, *guasto*, *guastatina*, que provoca una aparición nocturna, puede sofocar a la persona y afectarla con un gran malestar. Además puede provocar una fiebre muy fuerte, *previ di scantu* (fiebre de scantu), “y cuando es muy fuerte

⁶⁸ *Ibidem*, p. 125.

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 18-20.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 56.

[...] el pueblo cree que se muere entre los cuarenta días". La terapéutica del susto consiste en untar un vaso con un ajo, y aplicarlo en el ombligo. Quien ha padecido el susto, toma vino con carbón (tres carbones) previamente encendido y apagado en el vino. Se tiene que acompañar con la invocación: 1) *Nnomu du li patri*, 2) *e di lu figghiu*, y 3) *e di lu Spiritu Santu* (en la localidad de Sant'Agata di Militello). También se tiene que tomar el vino en donde se han puesto en infusión *sponza di rosio o rosi servaggi a cinqu pampini, rosa canina*.⁷¹

En un texto de 1878, escrito en dialecto veneciano, Domenico Bernoni afirma que el "mal caduco" depende de un susto, y a menudo de una gran pasión. La manera más frecuente de contraerlo es por medio de la figura materna, "del cuerpo de la madre". Padecer de susto desde el nacimiento significa llevarlo hasta la muerte ya que en este caso no existe curación; por otro lado, quienes lo han sufrido por haber caído en el agua, o por algún otro espanto, pueden curarse. El autor menciona una diferencia de género en la manera de reaccionar al susto y a la terapéutica que a éste concierne. Refiere que si bien las mujeres pueden curarse más fácilmente que los hombres, ambos son sensibles a padecer otras enfermedades debido al estado de debilidad que les llevó a contraer el primer susto.

Como antecedente, un manuscrito de Zeno Zanetti⁷² enfatiza también en el susto como productor de la epilepsia. Enfermedad definida "mal nervino", producida por el útero caído (y no caduco). El autor menciona que este mal es hereditario y que es producido por los frecuentes espantos; "por lo tanto se pone mucha atención porque los jóvenes y las jóvenes se abstraigan de contraerlo, ya que por estos sustos la sangre puede revolverse y los nervios se pueden afectar".⁷³

El susto sigue presente aproximadamente en el mismo periodo, comienzo y mitad del siglo XIX, en el sur de la península italiana, como se puede apreciar en el texto de Alessandro Maragliano sobre tradiciones populares. También el autor refiere que la epilepsia puede ser causada por un susto, además de por un espíritu maligno. La palidez y el cansancio constituyen los síntomas de quien lo padeció; en los códigos locales se dice *a s'gh'è vultà ar sangu* (se ha revuelto

⁷¹ Giuseppe Pitré, *Medicina popolare siciliana*, 1949, pp. 407-408.

⁷² Zeno Zanetti, *La medicina delle nostre donne*, 1892.

⁷³ *Idem*.

la sangre) y quiere decir que la persona se enfermó a causa de algún susto probado, o una fuerte impresión. Entre los sujetos más afectados el autor menciona a las jóvenes, y la terapia más eficaz en estos casos es el matrimonio.⁷⁴

Las que siguen son dos pequeñas referencias sobre el susto o espanto; una es mencionada por Giovanni Giannini, y otra por Vincenzo Dorsa.⁷⁵ En el primer texto, una pequeña noticia sobre la terapia contra el susto se refiere a la relación del susto con la epilepsia, debido a la mención de la palabra lunático: “Cualquiera fuese asustado, o lunático, o durante el día o la noche, se quite el diente canino y lo ponga cerca del enfermo: se curará”.⁷⁶ La segunda referencia es de Vincenzo Dorsa y confirma la relación del susto con los seres más débiles: los niños y las madres de éstos, quienes no los pueden cargar por su misma fragilidad y posibilidad de ser asustadas. El autor también esboza la cuestión de las sombras que durante la noche —el momento más peligroso del día—, pueden invadir a los niños. “La noche no es propicia para los niños, y si salen de casa en estas horas es el padre que tiene que llevarlos en los brazos y no la madre [...] porque los niños se *assumbrerebbero* (asustarían), serían invadidos por las sombras. El hombre con su fuerza puede resistir mejor a las adversidades de las influencias nocturnas”.⁷⁷

Aproximación analítica

Son muy sugerentes las analogías de las etnografías realizadas en la península italiana y las de México: constituyen una lectura de comparación en la medida en la que posibilitan un análisis de la compleja articulación del fenómeno.

Los datos etnográficos que presenté constituyen solamente ejemplos; intentan ser modelos de posible lectura del susto o espanto y no pretenden de ninguna manera agotar el análisis en torno al fenómeno, sino enfatizar la heterogeneidad del mismo para que se eviten las interpretaciones tajantes y simples acerca del mismo.

⁷⁴ Alessandro Maragliano, *Tradizioni popolari vogheresi*, s.f., p. 191.

⁷⁵ Giovanni Giannini, *Una curiosa raccolta di segreti e di pratiche superstiziose fatta da un popolano fiorentino del secolo XIV*, 1888 y Vincenzo Dorsa, *La tradizione greco-latina negli usie nelle credenze popolari della Calabria citeriore*, 1884.

⁷⁶ Giovanni Giannini, *op. cit.*

⁷⁷ Vincenzo Dorsa, *op.cit.*

Después de haber introducido ampliamente el susto, podemos intentar aproximarnos a una lectura comparativa del fenómeno. Como se ha podido notar, en las entrevistas realizadas en Xoyatla, se puede establecer por un lado una distinción entre los diferentes tipos y grados de susto, y por el otro diferentes maneras de ser afectados por él de acuerdo con la edad y el género (véase cuadro).

Tipos	Edad	Género	Grados	Enfermedades que provoca
Susto transmitido por leche materna o por la madre mediante el enojo	Infantil	Masculino	Incurable	De la cabeza: locura y esporádicamente ataques
Susto transmitido por leche materna o por la madre mediante el enojo	Infantil	Femenino	Incurable	De la cabeza: locura y ataques
Espíritus (en la tierra, en el agua, en el aire)	Adulto-infantil	Masculino Femenino	Susceptible de curación	Ninguna
Animales	Adulto-infantil	Masculino Femenino	Susceptible de curación	Ninguna
Otros (eventos cotidianos)	Adulto-infantil	Masculino Femenino	Susceptible de curación	Ninguna

Por un lado, podemos afirmar que el género femenino xoyateco, al encarnar el estatus de madre, constituye el productor-trasmisor sociocultural de las enfermedades de la cabeza, cuando después de padecer un susto es susceptible de pasarlo por la leche, amamantando a sus hijos. En este caso el susto se transmite de la madre al niño(a), quien por su debilidad desarrolla la locura o los ataques, enfermedades incurables por haber sido transmitidas por la leche materna. También en Sicilia lo *scantu* constituye una responsabilidad materna; cuando afecta a la mujer embarazada puede dañar también al feto y, al igual que en Xoyatla, puede transmitir lo *scantu* por la leche. De la misma manera, la mujer puede provocar un espanto o susto al no cuidar a sus hijos, o al enojarse con ellos.⁷⁸ Como lo

⁷⁸ Elsa Guggino, *op. cit.*, p. 56.

mencioné, Bernoni en Venecia, Maragliano en Voghera y Zanetti,⁷⁹ refiriéndose a la sabiduría femenina popular de toda la península italiana, coinciden en referir que el mal caduco depende de un susto, y Bernoni enfatiza que se provoca a menudo por medio del cuerpo de la madre. Evidencia además que si un niño contrae un susto desde el nacimiento probablemente lo llevará hasta la muerte; sin embargo otros tipos de espanto pueden curarse.

Otro tipo de susto que ocasiona las enfermedades de la cabeza en Xoyatla es el padecido directamente por la mujer o por el hombre. Según los curanderos entrevistados, y las etnografías mexicanas referidas, tiene más probabilidades de curación con respecto al que se trasmite por la madre, no obstante también éste puede ser temporal o permanente. Recordemos partes de algunas entrevistas realizadas en Xoyatla, mencionadas anteriormente:

Un señor que le gustaba mucho andar por la noche una vez vio una mujer tapada por un rebozo. La viene siguiendo y le habla y la mujer no contestaba; él escucha un ruido y la agarra y le vio los ojos, feos y grandes, era un espíritu, y se espantó y se murió.

Un hermano mío, S., y los otros también salieron trastornados. Se asustaron antes. El susto es primero de la enfermedad; el susto hace que se quede mal de la cabeza.

Una señora cuando estaba niña se fue a Tepeojuma a vender [...] y de regreso a Xoyatla algunos hombres esperaban a su padre para matarlo; y así fue, lo mataron. La niña vio todo muy bien y se volvió medio loquita [...].

También en Cerdeña, el *assustu* puede referirse a experiencias alucinatorias, como apariciones de las almas de difuntos, o seres sobrenaturales, así como a un malestar físico, un estado de angustia del que no se conoce la causa, o una fuerte fiebre y agitación;⁸⁰ lo *scantu* en Sicilia puede verificarse a causa de cualquier accidente de distinta naturaleza, como un ruido violento, un relámpago, una caída, la visión de un animal feroz o de un perro negro, así como recibir una mala noticia.⁸¹

En las etnografías realizadas en el sur de Italia, como en las de Xoyatla, el susto o espanto representa el detonante para otras

⁷⁹ Domenico Bernoni, *Tradizioni popolari veneziane*, 1878; Alessandro Maragliano, *op. cit.*, y Zeno Zanetti, *op. cit.*

⁸⁰ Clara Gallini, *op. cit.*, 1976.

⁸¹ Elsa Guggino, *op. cit.*

enfermedades; “toda convulsión o pérdida de la razón tiene como causa un espanto”.⁸² Precisamente en los casos analizados en Cerdeña y Sicilia se definen como nervios o convulsiones y pérdida de la razón, y en Xoyatla se refiere a los ataques y a la locura.

Dentro de las diferentes maneras de padecerlo, el susto xoyateco incurable se manifiesta en varias etapas e intensidades. La primera etapa consiste en el espanto que la mujer-madre padece bajo circunstancias de distinta entidad; la segunda es más fuerte e intensa que la primera porque los niños —quienes lo sufren indirectamente—, son considerados como los sujetos más débiles. Entonces, es la leche materna, el pecho como objeto simbólico, que trasmite el espanto y con éste las enfermedades incurables. El espanto se vuelve aún más fuerte en esta tercera fase del desarrollo de la enfermedad, ya que los afectados en este caso son solamente los niños, quienes cargarán por toda su existencia con la evidencia corporal del susto padecido indirectamente: la enfermedad. Los niños, los jóvenes y las mujeres son los individuos más afectados. Maragliano lo enfatiza prescribiendo el matrimonio como terapia para los jóvenes, en los casos que hayan padecido un susto y desarrollado crisis convulsivas.⁸³ Es curioso indicar que en Xoyatla, contrariamente a la situación indicada, se prohíbe socialmente el matrimonio con las mujeres que padecen de ataques y de locura, porque no pueden estar cerca de la cocina para no correr el riesgo de quemarse con la lumbre; por tanto, no pueden cocinar y atender a la familia. Esto imposibilita a las mujeres en el desempeño del rol que tienen dentro del tejido cultural xoyateco, situación que constituye una anormalidad perfectamente inscrita en las normas sociales de la comunidad. En este caso, diferente de las interpretaciones hechas por los autores mencionados, el susto en Xoyatla no sobreviene a causa de no haber desempeñado el rol prescrito socialmente, sino que es susceptible de afectar el papel sociocultural del individuo después de que éste lo padeció. En este caso, las mujeres que sufren de ataques deben repensar su rol social y reinscribirse en los códigos comunitarios como enfermas.

La sangre es un elemento de lectura muy interesante para intentar poner orden textual en el cuerpo asustado. Se detiene y coagula, porque se espanta y como consecuencia se detiene también la

⁸² Clara Gallini, *op. cit.*, 1976, p. 125.

⁸³ Alessandro Maragliano, *op. cit.*, p. 191.

actividad del cuerpo que sin el fluir de la sangre no puede sobrevivir. Al estancarse, el calor que en condiciones normales se distribuye de igual manera a todo el cuerpo, empieza a concentrarse en dos órganos en particular: el corazón y la cabeza, provocando daños que a menudo no tienen solución.

Vimos que en Xoyatla la sangre es la esencia corpórea directamente afectada por el susto, y que al detenerse por haberse espantado no permite al cuerpo funcionar, provocando un aumento de la temperatura cerebral: “sube la temperatura a la cabeza”, y el desarrollo de la locura y de los ataques. También en Italia, como lo menciona Guggino,⁸⁴ el susto está relacionado con la sangre, se utiliza la expresión *a s'gh'è vultà ar sangu* (se ha revuelto la sangre) para indicar lo que ocurre en el cuerpo al sufrir un espanto. La autora menciona que la *matri* o *matrazza* en el estómago del individuo se representa metafóricamente como un pólipo que alarga sus tentáculos; esto se asocia a la idea de la sangre que se daña y se vuelve como agua, hasta provocar ictericia. También Zanetti⁸⁵ menciona que los jóvenes, de ambos sexos, necesitan cuidarse mucho de contraer un susto porque puede revolverse la sangre, y como consecuencia afectar a los nervios; lo mismo refieren Signorini y Lupo,⁸⁶ al poner énfasis en que cuando se padece un susto la sangre se debilita, volviéndose como agua y sin color.

Conclusiones

Este largo recorrido a través de las complejas facetas del susto intentó poner el justo acento en algunos aspectos que me parecieron fundamentales para entenderlo, o por lo menos para aproximarse a él.

El primer aspecto es el de la heterogeneidad del susto. Esto que exige un complejo análisis en ocasiones se ha pretendido inmovilizarlo en categorías explicativas simples: el susto es una enfermedad; el susto es causa de enfermedades. Al contrario de las engañosas apariencias, nos enfrentamos con un fenómeno altamente complejo, de larga trascendencia sociogeográfica y cultural, de difícil adscripción.

⁸⁴ Elsa Guggino, *op. cit.*

⁸⁵ Zeno Zanetti, *op. cit.*

⁸⁶ Italo Signorini y Alessandro Lupo, *op. cit.*

ción a un solo contexto y universo de sentido. Así, no sólo se ha delimitado exageradamente el susto, sino que también se ha acotado teórica y metodológicamente a la disciplina antropológica, la cual con el afán de sistematizar una alteridad indígena, homogeniza también sus categorías, por ejemplo planteando el susto únicamente como una enfermedad. Esta postura se arriesga a desatender la construcción de los procesos de significación y resignificación local, produciendo y construyendo desde la antropología —y no desde el universo considerado—, categorías de sentido cerradas y locales, empero con una pretensión de universalidad.

Un factor como el susto necesita una lectura dentro de su contexto para ser entendido y textualizado y, sobre todo, de lecturas que lo analicen como un sistema dinámico y abierto, no como un universo de significación fijo en el tiempo y en el espacio. Finalmente, necesita un análisis que desde la antropología repiense en la mediación cultural por la que se formuló y reformuló, en su forma y contenido, llegando hasta la actualidad. Esto permitirá una vez más una comunicación inter y transcultural entre espacios tan diferentes y tan parecidos, que comparten causas y enfermedades bajo un significativo negociado hace cientos de años, y bajo un significado que todavía deja mucho para entender.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Cuijla*, México, FCE, 1958.
- Aramoni, Maria Elena, *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces*, México, Conaculta, 1990.
- Augé, Marc y Claudine Herzlich, *Il senso del male. Antropologia storia e sociologia della malattia*, Milano, Il Saggiatore, 1983.
- Baudout, Georges, "Nahuas y españoles: dioses, demonios y niños", en *De palabra y obra en el nuevo mundo. Imágenes interétnicas*, México, Siglo XXI, vol. I, 1992.
- Beneduce, Roberto, *Trance e possessione in Africa*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.
- Bernoni, Domenico, *Tradizioni popolari veneziani*, Venezia, s.e., 1878.
- Castaldo Cossa, Miriam, "La locura: perfil, análisis e interpretación en Santa María de la Encarnación Xoyatla, Puebla", México, Tesis de Maestría en Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.
- Collado Ardon, Rolando, *Una enfermedad paralela: el susto*, México, Facultad de Psicología-UNAM, 1988.
- Cruz, Martín de la, *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*, México, Instituto Mexicano del Seguro Social, edición facsimilar, 1964.
- Dorsa, Vincenzo, *La tradizione greco-latina negli usie nelle credenze popolari della Calabria citeriore*, Bologna, Forni Editore, 1884.
- Fabietti, Ugo, *Dal tribale al globale*, Milano, Bruno Mondadori, 2002.
- Foster, Georges, "On the origin of humoral medicine in Latin America", en *Médical Anthropology Quartely*, núm. 1, pp. 355-393.
- Gallini, Clara, "Un rito terapéutico sardo: s'imbrusciadura", en Diego Carpitella (coord.), *Folklore e analisi differenziale di cultura. Materiali per lo studio delle tradizioni popolari*, Roma, Bulzoni, 1976, pp. 125-143.
- , *La ballerina variopinta. Una festa di guarigione in Sardegna*, Napoli, Liguori, 1988.
- , "Immagini di paura. Una lettura antropologica", en L. Guidi, M.R. Pelizzari, L. Valenzi, *Storia e paure. Immaginario collettivo, rito e rappresentazioni della paura in età moderna*, Milano, Franco Angeli, 1992, pp. 30-42.
- Giannini, Giovanni, *Una curiosa raccolta di segreti e di pratiche superstiziose fatta da un popolano fiorentino del secolo XIV*, Città di Castello, Lapi Editore, 1888.
- Guggino, Elsa, *Un pezzo di terra di cielo - L'esperienza della malattia in Sicilia*, Palermo, Sellerio, 1986.

- Gruzinski, Serge, *La colonizzazione dell'immaginario. Società indigene e occidentalizzazione nel messico spagnolo*, Torino, Einaudi, 1994.
- Kearney, Michael, "Los conceptos de aire y susto: representaciones simbólicas del ambiente social y geográfico percibido", en *América Indígena*, México, vol. XXIX, abril, núm. 2, 1969, pp. 431-450.
- Kiev Ari, "Primitive classifications and the culture-bound syndromes", en *Culture, Medicine and Psychiatry*, Holland-Boston USA, Reidel Publishing Company, vol. 12, núm. 4, junio, 1988, pp. 513-524.
- Klor de Alva, Jorge, "El discurso nahua y la apropiación de lo europeo", en *De palabra y obra en el nuevo mundo. Imágenes interétnicas*, México, Siglo XXI, vol. I, 1992, pp. 339-368.
- Laclau, Ernesto, "L'universalismo, il particolarismo e la questione dell'identità", en *Mauss*, Bollati Boringhieri, núm. 1, 2003, pp. 105-125.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, vol. I, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1989.
- Lozoya, Xavier, Georgina Díaz Velázquez y Ángel Flores Alvarado, *La medicina tradicional en México. Experiencia del Programa IMSS-COPLAMAR 1982-1987*, México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1988.
- Lupo, Alessandro, "Apostillas sobre las transformaciones de la medicina tradicional en México", en Alessandro Lupo y Alfredo López Austin (eds.), *La cultura plural. Reflexiones sobre diálogo y silencio en Mesoamérica (Homenaje a Italo Signorini)*, México, UNAM/Universitá di Roma "La Sapienza", 1998, pp. 221-255.
- Maragliano, Alessandro, *Tradizioni popolari vogheresi*, Firenze, Le Monnier, s.f.
- Nathan, Tobie, *La influencia que cura*, Argentina, FCE, 1997.
- Palma, Néstor Homero y Graciela Torres Vildoza, "Propuesta de un criterio antropológico para una sistematización de las componentes 'teóricas' de la medicina popular, a propósito de la enfermedad del susto", en *Relaciones*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología, 1974, pp. 161-171.
- Pitarch, Pedro, Jerome Baschet y Mario Humberto Ruz, *Encuentro de almas y cuerpos. Entre Europa medieval y mundo mesoamericano*, Chiapas, Universidad de Chiapas, Dirección de Investigación y Posgrado, 1999.
- Pitré, Giuseppe, *Medicina popolare siciliana*, Firenze, G. Barbera Editore, 1949.
- Rubel, Arthur J., "Introducción al susto", en *La antropología médica en México*, México, UAM, t. 2, 1992, p. 105-125.
- Rubel, Arthur, Rolando Collado Ardon, Carl W. O'Neill, *Susto. Una enfermedad popular*, México, FCE, 1995.

- Sasson, Yolanda, "El espanto y el mal de aire", en *México Indígena*, Instituto Nacional Indigenista, núm. 9, marzo-abril, 1986, pp. 60-63.
- , "El alma y los síndromes patológicos actuales. II-III Los signos y los síntomas del espanto (susto) en Mesoamérica", en *Tlahui-Medicina* n. 2-II, Instituto Mexicano de Medicinas Tradicionales *Tlahuilli A. C.*, 1996.
- Signorini, Italo, "Spavento e sindromi culture-bound syndrome?", en *L'uomo*, Pisa, Giardini Editori, núm. 1-2, vol. 1, 1988, pp. 25-48.
- Signorini, Italo y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida*, México, Universidad Veracruzana, 1989.
- Simon, Fritz B., *Autoorganización de la locura*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.
- Ysunza Ogazón, Alberto, "Estudio bio-antropológico del tratamiento del susto", en *Estudios sobre etnobotánica y antropología médica*, México, Instituto Mexicano para el Estudio de las Plantas Medicinales, Carlos Viesca Treviño, 1976, pp. 59-83.
- Zanetti, Zeno, *La medicina delle nostre donne*, Ediclio, 1892.

“Conmigo vas a trabajar”: sueño iniciático entre las parteras andinas de Piura, Perú*

FABIOLA Y. CHÁVEZ HUALPA**

Durante mucho tiempo, el estudio acerca de las operadoras de la medicina tradicional —conocidas comúnmente como parteras— fue hecho sólo bajo su función más difundida: la atención de partos. Esta visión reduccionista hizo que se dejara de lado un estudio profundo sobre el proceso de iniciación del trabajo de las parteras y el por qué las comunidades a las que ellas pertenecían las reconocían como tales.

Mi trabajo de campo en la sierra de Piura, Perú, desde el año 1992, me dio la posibilidad de rescatar una visión más completa de estas operadoras terapéuticas. Existen dos tipos de parteras: las que han sido iniciadas por vía matrilineal y las iniciadas por el llamado de un ser sobrenatural. Antes del presente estudio, la existencia de este segundo tipo de operadoras no era conocido.

Por otro lado, considero poco alentador que estudios parecidos vayan a desarrollarse, ya que en la actualidad la atención de los investigadores va dirigida principalmente al desarrollo de la salud reproductiva. Por eso, planear el estudio de las raíces autóctonas de estas importantes operadoras de la medicina tradicional ya no se considera una tarea prioritaria.

* Investigación realizada en el marco del proyecto “Ande Settentrionali” dirigido por el doctor Mario Polia, del Centro di Studi e Ricerche Ligabue (Venecia, Italia).

** Centro di Studi e Ricerche Ligabue.

Las prácticas médicas autóctonas del Ande empiezan a formar parte de una historia que ya no pertenece al presente. Además, las parteras van extinguiéndose, y con la muerte de cada una de ellas se extingue un fragmento de la historia andina del Perú. Por la mencionada razón, el valor de este trabajo trasciende por sí mismo la identidad de quien lo haya realizado.

Las entrevistas se llevaron a cabo en la provincia de Ayabaca, Departamento de Piura. Todas las operadoras entrevistadas son parteras, tres de ellas con más de cuarenta años de ejercer su labor.

El sueño iniciático en las fuentes españolas (siglos XVI-XVII)

Felipe Guaman Poma de Ayala brinda una serie de referencias etnohistóricas acerca de la valoración de ciertos sueños por parte de los antiguos peruanos y sobre la interpretación de su significado, por ejemplo, soñar con algún animal, con el Sol, con la Luna, etcétera.¹ Sin embargo, fue el padre Juan Pérez de Bocanegra quien en su *Ritual Formulario* presenta la relación más extensa.² Existían sacerdotisas especializadas en la interpretación de los sueños. La especialista en la oniromancia es llamada adivina de sueños, soñadora o simplemente la “que daba la respuesta de los sueños”.³

La fuente española más antigua en el tema de la iniciación a través de los sueños es la del licenciado Polo de Ondegardo (1554):

También ay Indios que curan enfermedades, assi hombres como mugeres que se llaman Camasca o Soncoyoc: y no hazen cura que no preceda sacrificio y suertes, y dizen estos que entre sueños se les dio el oficio de curar apareciendoles alguna persona que se dolía de su necessidad, y que les dio el tal poder. Y assi siempre que curan hazen sacrificio a esta persona que dizen se les apareció entre sueños y que les enseñó el modo de curar, y los instrumentos dello.⁴

¹ Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, 1980, t. 1, pp. 255-256.

² Iván de Pérez Bocanegra, *Ritual Formulario e Institucion de Curas, para administrar a los naturales deste Reyno los Santos Sacramentos*, 1631, p. 147.

³ Rodrigo Hernández Príncipe, “Idolatrías en Recuay”, en *Inca*, 1923, pp. 28, 30, 32, 33, 38.

⁴ Juan Polo de Ondegardo, “Los errores y supersticiones de los indios, sacados del tratado y averiguación, que hizo el Licenciado Polo”, en *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas*, 1916, p. 224.

El mismo autor documenta la existencia de mujeres a las que en sueños se les autorizó a leer la suerte por medio de ciertas pedrezuelas: "... algunas mugeres en tiempo tempestuoso se empreñaron del Chuqui illa,⁵ y á cabo de nueue meses las parieron con dolor, y que les fue dicho en sueños que serían ciertas las suertes que por ellas se hiziesen".⁶

Las *Relaciones de idolatrías* (1555) relatan el llamado sobrenatural de un *alco* (sacerdote de *huacas*), cuyo nombre era Xulcamango:

... lo hizo hechicero e su sacerdote desta manera: estando una noche durmiendo vino a él el demonio en figura de águila dos o tres veces y él viéndose perseguido de aquel águila, andaba muy triste y comenzó a pensar qué sería aquello, y con el pensamiento perdió el sueño y no dormía y andaba medio tonto o loco, y flaco de la gran tristeza; y viéndole así el demonio, vino corriendo a él y dixole cómo el águila que se apareció era él, y que porque lo quería hacer mucho bien y servirse dél, y que le haría muy rico y en mucha abundancia le daría cuanto hubiese menester: y el indio con las promesas se holgó y aceptó el oficio y ayuno, e así fué el principal de los negros sacerdotes.⁷

Iniciación de las parteras

A diferencia del contexto mexicano, las crónicas españolas que hablan de los Andes peruanos brindan pocos datos sobre las parteras y sus rituales, así como de su relación con las mujeres embarazadas, con las parturientas y con el recién nacido. Sólo tenemos algunas breves noticias:

...También ay mugeres parteras, y dizen que entre sueños se les dio este oficio, apareciéndoseles quien les dio el poder é instrumentos. Y estas mismas entienden en curar las preñadas para endereçar la criatura, y aun para matarla en el cuerpo de la madre con artificio que tiene llevando paga por esto si alguna india pare dos de un vientre, y es pobre desde luego vsa el oficio de partera, haziéndose sacrificios, ayunos y ceremonias en su parto.⁸

⁵ *Chuqi-illa*: "resplandor de oro", uno de los nombres de la deidad andina del rayo, o *Illap'a*.

⁶ Juan Polo de Ondegardo, *op. cit.*, pp. 221-222.

⁷ *Relaciones de idolatrías de Huamachuco por los primeros agustinos*, 1918, p. 16.

⁸ J. Polo de Ondegardo, *op. cit.*, pp. 35-36. Murúa y Cobo repiten noticias muy semejantes a las recogidas por el licenciado Polo.

Presentación de los documentos etnográficos

A continuación transcribimos extractos de las narraciones hechas por las propias parteras.

Informante 1

Entonces yo estaba en estado, y un buen día a las seis de la mañana, que Dios me escuche (...) le digo, visible en mi cama, que yo estaba durmiendo, vino la Virgen y me abrazó y me dijo, y ella parada y yo también estaba, sí me dijo: "Hijita te regalo mi escapulario para que salves tantas vidas." Fíjese, me habló la Virgen (...) yo me he despertado desesperada, cuando he botado los brazos a mi esposo. "¡Loca, dijo, qué te pasa!" "Nada me pasa, le digo, sino que la Virgen me abrazó" (...) entonces yo estaba en estado y como le digo me desarrolló la criatura; le digo a mi esposo un día: "Hijo, quisiera que le ruegues a la señora Lola que me viera: me siento bien mal, muy pesado mi cuerpo." Fue cierto y vino ella. Mire, al arreglarme ella de la barriga, yo dije: "Esto no es del otro mundo" pero se me quedó la idea de la revelación como ser un sueño. Cuando yo le conté: "Mire, señora Lolita, yo he tenido este sueño a las seis de la mañana...". "Partera pues, señora, partera, en un parto salva a los dos, y como hay partos seguidos se salva tantas vidas." Fíjese, de ahí no más se me quedó y ya no ocupé a nadie, yo misma me atendí (...) de ahí ya se enfermó mi hermana, fui yo y la atendí, suficiente se me hizo bien fácil el parto (...) de ahí ya pasó años, ya me conocían, ya me ocupaban, y con taitito Cautivo⁹ lindo, en mis tiempos de trabajo que tengo yo he sacado niños (...) desechos, ya los niños muertos, pero de ahí he seguido atendiendo, atendiendo y hasta ahorita.

Informante 2

Entonce me fui [a] la leña y yo estaba quebrando mi leña. Ya, entonce ya que iba acomodándome, ya que iba ajuntando varios palos de leña, enton' cuando: ¡pa! como se echó a neblar (...) Miré: no había nada, y entonce miré el palito seco al frente, al pie de donde estaba yo, y fue a quebrarle y me encontré con la Virgen, ahí en la raíz del palo, ahí estaba paradita, vestidito blanquito. Ella estaba ahí con su coronita y entonce su vestido largo abajo, como con alitas, pero era como vestido blanco y entonce me dio miedo, y me dijo que no tenga

⁹ El Señor Cautivo es el patrón de la provincia de Ayabaca. Los devotos vienen desde otros departamentos norteños e incluso vienen desde Ecuador.

miedo: “Tú eres de buen genio, caritativa y comprensiva”, me dijo. Y entonces acomodé mi leña y me fui a mi casa (...) yo le conté a mis papacitos (...) ese era el cerro de Huarhuar, de Santo Domingo,¹⁰ mi tierra (...) Entonce nos fuimos con una hermanita chiquita y me lo hallé, y me lo traje a la casa, entonce mi papá le mandó hacer un cajoncito y enton’ yo la tenía allí y le mandé hacer, de veras, vidrieros, y le mandé hacer la piañita¹¹ (...) y la tenían en una repisa de la casa, entonce ahí la velaban. Cuando menos empezó hacer milagros, enton’ mi papá comenzó a hacerle fiesta, enton’ ya echaron los devotos (...) la fiesta era el 16 de Carmen (...) y era milagrosísima la Virgen. ¡Uuuf! Cosa que la gente se anotició,¹² y habían hasta entradas de gobernadores...

Segunda visión de la informante 2

Primero era un muchachito así pequeñito, bien delgadito, flaquito y después otra vez se me presentó una muchachita así como, como mi nietito,¹³ pero vestido blanco, por dos veces fue eso; y ahí se iban así yo les veía subían así como por esta grada así ¡uuuh! Se hacían como con alitas y se iban volando, yo los miraba hasta que ya no los veía (...) enton’ ahí me indicaban los montecitos y yo veía las plantas (...) yo las veía y todavía las tanteaba, las tanteaba sus hojitas, así (...) yo las veía como ser un jardín, pero yo los veía lejos, lejos de mí, pero cuando menos yo me cuidaba (...) mire, mire, y se acerca, se acerca y comenzaba yo a tocarles las hojitas, entonce, entonce ahí era donde me comenzaba a decir el niño: Esto es para esto, esto es para esto (...) de ahí ya pues, de ahí ya pues con la bendición del Señor ya (...) yo no me acuerdo, qué plantas eran, pero yo las veía de una manera una, de otra manera otro, las hojitas verdes, pero de ahí eses hojitas, enton’ yo de ahí cogía y enton’ yo tomaba o le daba a una señora que estaba enferma y si recuperaba (...) como decir en un anoche se me presentó el niño dejando dos noches vuelta la niña vestidita de blanco bien adornaditos su vestido con encaje.

Tercera aparición a la informante 2

La Virgencita que se me apareció en la cama, este sería como al mes que se me habían presentado los demás, yo estaba despierta (...) pero no podía hablar como manera de pesadilla. Yo la veía y conversaba con ella (...) Ella, [en] lo

¹⁰ Distrito de la provincia de Ayabaca.

¹¹ Soporte, pedestal de madera.

¹² Se dio cuenta, se pasó la voz.

¹³ Un niño de tres a cuatro años de edad aproximadamente.

que se me presentó en la esquina de la cama estaba con su coronita, acá pues (...) pero vestidito blanquito como alitas, en eso cuando estaba conversando y me tanteaba, así me tanteaba, así la cabeza me tanteaba. Entonce me dio la mano y me habló y enton' ya me dijo: "Chau, no te asustes, chau." La vi que subía y se fue, pero yo la miraba hasta que no la vi, eso se me ha revelado antes que sea partera. Sí, yo estaba enferma postrada en cama y ahí se me reveló la virgencita. Sí la virgencita, se me reveló, entonces me indicó me dio una vela, primero me tanteaba, me tanteaba. "No tengas pena", me dijo. Me dio una vela y me dijo: "Ponla ahí", me dijo (...) había una mesita como así a la izquierda de la cama y allí enton' ella se arrimó bien acá donde estaba yo, así acostada pe' (...) me tanteaba, y de ahí sí como que me hecho la bendición con su mano, y me dejó indicando la vela, y de ahí se fue y se fue. Sí, así ha sido (...) la virgencita era blanquita, bonita (...) rosada, bonita, con su coronita, pero vestidito como alitas, como alitas de la misma tela, era pues bien bonito era. El vestido era blanco, bien bonito.

Informante 3

...San Antonio, él es encontrado, sí encontrado en un bordecito por aquí sentadito (...) mi abuelito de mi mamá ha sido que lo ha encontrado al santito, él es bien milagroso, así en bultito. Después lo llevaron al escultor¹⁴ y distinguió que era San Antonio (...) Así sentadito, así bultito(...) él dijo: "Ve: es una muñequita". Y se la llevó para jugar, y la llevaba, y la aventaba y había veces que la 'ventaba hacia arriba y lo bajaba, y lo bajaba y lo recibía, así en las manos más pesado, en cuanto caía en las manos. Así caía las manos al suelo, más pesado, más pesado. Entonces dicen que de allí le fueron distinguiendo que era imagen lo llevaron al escultor (...) Él así ha revelado que le hagan su fiesta, su velorio. Sí (...) lo vi pues, vino y me dijo: "Oye, tú tienes que hacerme un velorio —dijo— porque hace tiempo que no me han hecho —dijo— y este año tienes que hacérmelo" (...) Lo vi con su cajoncito. Él no estaba acá porque se lo llevaron a la selva, lo habían puesto para que lo velan acá, uno que había venido de allí, lo querían para que lo velen y agarra y se lo lleva calladito. Lo trajeron al año pasado, tanto solicitarlo. Tiempo, tanto tiempo, ha estado como diez, doce años (...) así igualito, me habló en el sueño, cuándo me recordé nada, era de noche (...) él dijo: "Tu profesión que tienes de partera, tienes que continuar —dijo— porque yo voy a ser quien te ayude, y no dudes", dijo. Esas palabras no más: "Yo te voy a acompañar, yo te voy a ayudar, no desconfies." Estaría yo de 35 años.

¹⁴ Artista del pueblo dedicado a esculpir imágenes de santos en madera.

Yo ya sabía que cuál era la planta que podía curar porque ya era revelación en el sueño (...) entonces yo primero soñaba, le decía: "Mamá, mañana viene tu comadre, viene bien mal: he soñado que viene con su estómago que le duele feo, tú no estás mamá." "Ya pues, hijita, como ya te has acostumbrado y como tu sueño no te engaña, si yo no estoy por obra de Dios o hay que dejar morir la gente, hay que apoyarla, hay que ayudarla." (...) Yo rapidito le hacía todos sus remeditos, así le daba y le calmaba el dolor, yo estaba bien (...) ahí tenía nueve años ya, si la primera vez, más antes ya soñaba que yo había preparar las medicinas, sabía curar las niñas, curaba señoras, curaba ancianitos, así en el sueño se me revelaba ¡y cómo se preparaba! yo soñaba que se me presentaba una niña chiquita, yo estaba chica (...) me decía: "Vamos a salvar la vida de esta señora, que mañana viene". (...) Después ha sido una virgencita, que era una coronita, ella me decía que se llamaba María. Sí, era una virgencita la que la soñaba, una niña que caminaba, su coronita no más era alta, su vestidito celeste (...) la soñaba con sus flores, con sus flores en su mano (...) entonces me decía: "Después que salga tu curación de tu persona que tú le hagas, vas a agarrar estas flores" me decía, y yo las conocía esas flores también. Y me decía: "Le vas a serenar su casa, su pecho, su cerebro y le serenas el aire, gracias a Dios dices y sale la persona caminando ya." Ese ramito de flores me lo dejó de toda una vida yo le trabajaba así, sí me entregó un ramito de flores, pero ella me lo entregaba en el sueño (...) porque ella me daba hasta su nombre, y me decía: "Conmigo vas a trabajar, tienes buen corazón, tienes una paciencia muy bonita, y así vas a salir adelante con los enfermitos, hay que ayudarlos porque Dios es un don que te ha mandado no más" me decía (...) pero cuando ya tenía siete años, yo ya me acuerdo que le decía a mi madre: yo le he soñado la niña más o menos era de cómo tres años, así chiquita, chiquita, era me decía: "Me llamo María de Mercedes", me decía, María santísima. Entón' era que me conversaba en el sueño y yo la veía vigentitita,¹⁵ yo la levantaba, cuando yo soñaba ese sueño yo me levantaba, con esa mente de así ¡uyy!, he soñado este sueño tengo que cumplir como que tenía cariño, una fe, un amor, tengo que cumplir porque así me lo ha dicho.

La informante agregó que en casos difíciles de parto, o de enfermedad, ella sueña con la Virgen parada sobre un riachuelo, en medio de un jardín de plantas medicinales. La Virgen le indica si la paciente tendrá o no curación y cuáles son las plantas para poder curarla. A veces, el agua del riachuelo que está cargada de las esencias de las plantas, es recetada por la Virgen como remedio.

¹⁵ En forma muy clara.

Comparaciones con los documentos etnohistóricos

Dentro del simbolismo andino de hoy, el hecho de encontrar objetos cargados de cierto poder sobrenatural no es considerado como un acontecimiento casual sino que es interpretado como señal precisa de una elección por parte de la misma entidad sobrenatural. Se trata de una continuidad cultural como lo demuestra la comparación con el relato de Cristóbal de Molina, del Cuzco, quien en “Fábulas y Ritos de los Incas” (1572-1574) refiere que el Inca Yupanqui, encontrándose a cinco leguas del Cuzco, cerca de una fuente llamada Sursupuquio, vio caer una piedra de cristal en donde estaba retratada una figura de hombre: era Inti P’unchaw, el Sol, quien le pidió que lo venerara y que le hiciera sacrificios. El Inca la tomó e instauró el culto a Wiraqucha.¹⁶

Sarmiento de Gamboa (1572) relata una versión muy parecida: el acontecimiento sobrenatural tuvo lugar mientras el Inca se encontraba llevando a cabo un ayuno ritual. En el relato de Sarmiento, además de hablar al Inca, el Sol le da un espejo que Túpaq Yupanqui siempre llevó consigo en la guerra y en la paz.¹⁷

En ambos casos estamos frente a una hierofanía, la misma que acontece también a la partera del caso 2, quien primeramente encuentra la estatua de la Virgen en la raíz de un árbol, y luego recibe su visita y le hablará en sueños.

El llamado a través de los sueños —que autoriza a iniciar una función de tipo carismático— puede estar asociado también a apariciones en estado de vigilia. En el mencionado documento de *Relaciones e idolatrías...* se relata que acaeció así al *alco* Xulcamango: primero en los sueños se le apareció un águila¹⁸ (interpretada por los agustinos como metamorfosis del demonio) en los sueños, y después se le apareció estando despierto. Si se compara este dato con las narraciones de la segunda partera, vemos que sucedió al revés: la Virgen le habló por vez primera estando ella despierta, y luego se le apareció en sueños.

En el tercer caso, es el abuelo de la partera quien encuentra la estatua de san Antonio de Padua, mas el santo a él no le comunica

¹⁶ Cristóbal de Molina, *Leggende e riti degli Incas*, 1993, pp. 34-35.

¹⁷ Pedro Sarmiento de Gamboa, *Historia Indica*, 1960, p. 232.

¹⁸ El ave de rapiña —el águila (*anka*), el halcón (*waman*) o el cernícalo (*killinchu*)— en los mitos andinos son hierofanías de las deidades tutelares de cerros que gozan, por su altura, de prestigio mítico, o de *huacas*.

nada. Cuando años más tarde es llevado fuera de la comunidad, se le presenta a la nieta y le pide que le hagan un velorio. Motivada por este acontecimiento, ella recupera la imagen y el santo establece a partir de entonces un pacto con la mujer que lo rescató de su exilio para que ésta ejerza, bajo su protección, la función de partera.

Si bien no tenemos documentos de los siglos XVI-XVIII que relieran explícitamente que una partera haya sido iniciada por una entidad femenina (sólo dicen tratarse de una entidad en general),¹⁹ en el Archivo Romano de la Compañía de Jesús existe una *Carta Annu*a en donde se narra sobre una entidad mítica femenina que inicia a una adivina. Trátase de la *Carta Annu*a de 1617 en lo que respecta a la misión a los indios del corregimiento de La Barranca y Cajatambo:

Hallaronse también muchos hechizeros, y entre ellos vna mujer la qual dijo que siendo/ niña de la doctrina, y estando en su cassa se le aparecio el demonio en figura de yndia principal/ del cuzco que llaman Palla vestida de finissimos cumbes,²⁰ y toda ella muy resplandesciente. Esta/ le dijo que no creiesse en Dios nien Jesuchristo ni fuesse a la yglesia ni aprendiesse a rezar sino q. / la adorasse a ella y la haria muy sabia y daria mucha ganacia. Hizolo assi la muchacha, y cobro tan/ gran familiaridad con el demonio que muy a menudo se le aparecia, y le dio tanta authoridad para con los/ yndios que desde entonces hasta agora a sido tenuta por oraculo entre ellos, y mui reuerenciada de todos.²¹

La *Carta Annu*a narra que una *palla* (mujer casada del linaje del Inca) llama a una mujer para iniciarse como adivina y, aún más, la induce a no aceptar la nueva doctrina cristiana, apareciendo como defensora de su identidad cultural. Este documento confirma los conceptos de dualismo y reciprocidad procedentes de la estructura cosmológica representada en el templo del Qurikancha por Juan Santa Cruz Pachacuti, en donde existe una jerarquía paralela: los seres humanos son protegidos por una entidad tutelar de su mismo sexo, comenzando desde la Luna y el Sol, cuyos representantes

¹⁹ Véase Juan Polo de Ondegardo, *op. cit.*

²⁰ En *kechwa*, *qumpi*: prenda tejida, de finísima hechura, en lana de vicuña, cuyo uso era reservado al Inca o para ser quemada como sacrificio a los dioses y especialmente a Wiraqucha. El tejido de los *qumpi* era llevado a cabo principalmente por las *aqklla*: la vírgenes escogidas dedicadas al culto estatal.

²¹ Mario Polia, *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús*, 1999, pp. 394-395.

terrestres son la Coya y el Inca, respectivamente, y de ellos toda la especie de cada sexo.

Podemos plantear la hipótesis de la existencia de una estructura originaria vigente en el curanderismo andino piurano, donde existe un espíritu tutelar masculino y femenino que inicia al chamán y a la partera, respectivamente.

Posteriormente, en el marco de un sincretismo religioso andino-cristiano que tomó forma en la época colonial, es la Virgen quien toma el rol de las entidades femeninas ancestrales, y llama a las mujeres para que se dediquen a una actividad terapéutica o adivinatoria.

De forma similar al documento jesuítico, un documento del año de 1766 del Archivo General de la Nación de México, ramo Inquisición (vol. 1028, exp. 7, f. 245), cuenta de una mujer que tuvo una revelación:

...consultó a vuestra S.Y. que Pepa de Torres española natural y vezina de este partido al barrio de San Bartolomé, viuda de Joseph Vidal Merina tiene impresionados a todos los Indios de este curato de que al t[iem]po de la epidemia de Matlazacuatl del a.[ño] pas.[ad]o de mil setecientos sesenta y dos, suvío al cielo, vio clara, y optimamente a la santísima Virgen María y oyó que le mandó, el que ella solamente cure a los enfermos ayude a las Parturientas y cuide delas paridas...

Al igual que en el contexto andino peruano, la Virgen autoriza ante la comunidad a la mujer para que ejerza su labor pues demuestra que la mujer escogida por ella posee su asistencia sobrenatural, o sea el carisma que le permite curar. A diferencia de los relatos peruanos, en el documento mexicano no es la Virgen quien baja del cielo para visitar a la mujer escogida sino que ésta sube al cielo para entrevistarse con ella.

En éste como en otros casos parecidos, podemos afirmar que si bien las entidades que otorgan o revelan el carisma pertenecen al mundo católico, las estructuras culturales en las que se enmarca el acontecimiento onírico son autóctonas. Actualmente el rol del espíritu-guía ancestral ha sido reemplazado por una entidad católica: mayormente la Virgen. Sin embargo, también intervienen santos, como en el caso citado de San Antonio de Padua.

Por último, para comparar con los documentos etnohistóricos, vemos por otro lado un dato interesante que extraemos de la narración de la cuarta partera. Se trata de la existencia de antecedentes curanderiles femeninos: su madre era, como ella misma lo dice,

una gran curandera: “esto es como se puede decir por herencia de familia porque mi mamá es gran curandera”. Ella agregó que su madre antes de nacer habló desde el vientre:

Mi abuelita tenía seis meses de gestación cuando mi mamá habló en su barriga; ella se quedó calladita porque dicen es malo avisar cuando el bebé habla en la barriga. Mi mamá nació con la cruz señalada en la lengua y aprendió a curar desde chiquita solita. Cuando tenía cuatro o cinco años agarraba un jarrito y plantas, las chancaba y se ponía a cocinarlas. Después fue aprendiendo y aprendiendo, y a los doce años ya curaba bien.

Sobre el habla prenatal también narran las crónicas españolas; en la obra de Santillán (1563) se lee que Topac Inga habló desde el vientre de su madre: “Dicen que el origen del adorar las guacas y tenellas por dios, nació de que estando la madre de Topa Inga preñada dél, habló en el vientre y dijo quel Hacedor de la tierra estaba en los yungas, en el valle de Irma...”²²

Santa Cruz Pachacuti (1613) relata: “Dizen que siendo ya el dicho Ynga Lluque Yupangue muy biejo caduco, engendró con una muger llamada Mama Tancarayyacchi Chimpo Urma Cuca (...) qual parió al Ynga Mayta Capac al cabo de un año. Y dizen que estando en el vientre de su madre le abia llorado muchas bezes.”²³

En los relatos recogidos por nosotros, el elemento alóctono es representado por la señal de la cruz en el paladar. Ninguna fuente española relata este particular, pero lo encontramos como parte del tema folklórico español que concierne a las personas poseedoras de capacidades adivinatorias y curanderiles, quienes también han llorado, o hablado, antes de nacer. En la bibliografía española pueden ser tanto varones como mujeres los que poseen el don, llamados *saludadores, sabios, curanderos y zahories*, según la región española.²⁴ En Murcia, el llanto en el vientre materno puede durar hasta siete días seguidos. En algunas zonas de Galicia el fenómeno interesa al séptimo hijo varón. Respecto a la cruz en el paladar, en Asturias deben aparecer señas corporales en las piernas, tórax y manos.

²² Antiguo nombre del valle costero, al sur de Lima, nombrado luego Valle de Pachakamaq. Hernando de Santillán, *Relación del origen, descendencia política y gobierno de los Incas*, 1968, p. 111.

²³ Juan de Santa Cruz Pachacuti, *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, 1993, fol. 12.

²⁴ George Foster, “Relationships between Spanish and Spanish-American Folk Medicine”, en *Journal of American Folklore*, núm. 66, 1953; menciona que en Chile se les conoce como el *perpicaz*.

En todos los casos, vige el tabú del silencio: no se debe comunicar a nadie que el niño lloró o habló desde el vientre. En caso contrario, se perderá el don. En algunos casos hay un tiempo específico para poder hacer la comunicación: por ejemplo en Andalucía la madre no debe revelar el fenómeno antes de que el niño cumpla los siete años.

La partera y el chamán²⁵

Dentro de la jerarquía de la medicina tradicional de los Andes, el chamán es tenido por el más sabio. Los carismáticos por excelencia son los terapeutas y adivinos, mientras que las parteras, basándose en nuestras investigaciones, poseen un carisma distinto y sólo en casos excepcionales (por ejemplo el caso 4) son adivinas.

Un elemento en común es que la llamada se da a través de sueños y, como ya mencionamos, éste es un elemento autóctono; sin embargo el sueño puede presentarse en contextos diversos. Polia ha hecho una tipología basándose en los casos de chamanes estudiados por él. El sueño iniciático ocurre al parecer ocasionalmente; se presenta en el transcurso de una enfermedad que propicia el despertar de la conciencia del futuro chamán; es producto de la ingestión, intencional o no-intencional, de sustancias psicotrópicas.²⁶

El *Inga-Rey* es, en el mundo mítico andino, el primer curandero e instruye al chamán apareciéndosele en la visión.

Dentro del simbolismo visionario de los chamanes andinos, como ocurre en el mundo de las parteras, se encuentra el tema del jardín. En dichos jardines encantados todas las plantas medicinales florecen siempre, independientemente de la estación del año, por lo cual no se trata, evidentemente, del tiempo-espacio actual sino de un tiempo-espacio mítico: un mundo arquetípico que para el hombre andino precolombino estaba ubicado en la esfera de las estrellas.

Durante la *visión* producto de la ingestión del cactus mescalínico *sanpedro* (*Trichocereus pachanoi* B.R.), o de las *mishas* (gen. *Daturae*,

²⁵ Al referirme al chamán incluyo a las mujeres que ejercen como tales. Se alterna el término con maestro/a o curandero/a.

²⁶ M. Polia (*Cuando Dios lo permite*, 1994, pp. 87-107) es el único que ha estudiado los sueños iniciáticos de los curanderos andinos norteños y presenta un caso de una curandera en los andes piuranos.

Brugmansiae), los maestros-curanderos entran a este espacio-tiempo, el mundo de los *encantos*, y ahí ven al maestro primordial de los curanderos, el *Inga-Rey*, quien en medio del jardín les enseña las diferentes especies de plantas medicinales, mostrándoles cuál de ellas sirve para curar a sus pacientes.

Este jardín existe en una geografía paralela a este espacio-tiempo, en el mundo de los mitos. En las palabras de un curandero de San Juan de Totorá:

En una lomita cerca de la laguna [del Inga] más arribita hay un jardín encantado que los adivinos [los chamanes] ven con las hierbas. Yo lo vi ... El jardín estaba cubierto con toda clase de remedios, puros vegetales. Yo vi al Inga que tenía en las manos la achupalla del Inga. Esa es buena pa' varias enfermedades como para dolores a la barriga. El Inga estaba vestido con adornos de oro...²⁷

Comenta Polia:

El Inca custodia un jardín en una loma que se refleja en el lago. Cuando trepé hasta allí, la primera vez, páramo y nieblas me impidieron la llegada: el Inca (...) estaba enfadado, las ofrendas no habían sido suficientes, la segunda vez nos regaló un día de sol y pudimos llegar a ver el más hermoso y oculto de todos los lagos andinos del Norte (...) no había ningún jardín a la vista.²⁸

Es decir, el chamán sólo arriba a este jardín, invisible a los ojos físicos, mediante la *visión*.

Si equiparamos este relato recogido por Polia con el de nuestra segunda partera, tenemos que: 1) la visión, en ambos casos, ocurre de noche (en sueños/en Polia por ingestión del *sanpedro*); 2) a ambos se les aparece un ser sobrenatural (muchachitos/en Polia el Inca); 3) la descripción del vestido refleja la jerarquía de la entidad (vestido blanco/en Polia vestido real con adornos de oro); y 4) en ambos casos la visión acontece en un jardín de plantas medicinales y ambos —chamán y partera—, reciben las indicaciones de cómo usar los remedios.

Por lo que se refiere a la estructura, en ambos relatos es la misma: en un caso son seres sobrenaturales del mundo católico “vestidos

²⁷ *Ibidem*, p. 154.

²⁸ Mario Polia, *Despierta, remedio, cuenta...: adivinos y médicos del Ande*, vol. 1, 1996, p. 241.

de blanco con alitas”; en el otro, un ser perteneciente al mundo mítico ancestral: el *Inga-Rey*.

Además, los elementos de la narración del chamán de San Juan de Totorá son casi iguales a los de la narración de la cuarta informante, sólo que en uno es el Inca en una laguna y en el otro es la Virgen en un riachuelo. El curanderismo andino piurano es el único, en los Andes peruanos, que está vinculado estrechamente al poder de las lagunas, ya sea al conjunto de las lagunas Huarinjas, en Huancabamba, o al conjunto de lagunas ayabaquinas ubicadas a más de 3 000 msnm.

Los ritos terapéuticos —aquellos que forman parte de la *mesada* como los *florecimientos*, los baños terapéuticos y propiciatorios— son llevados a cabo por los chamanes a la orilla de los lagos sagrados o bien con agua traída desde aquéllos. Las lagunas curan con sus aguas *vírgenes*, en el sentido de no contaminado, característica de lo salvaje. Se les rinden ofrendas para ligar mágicamente al oferente con el poder de la laguna, y si el chamán se ha compactado²⁹ con alguna de las lagunas, debe llevar a sus pacientes para bañarlos en ella y bañarse él también.

Un chamán de Huacabamba afirmaba que en la laguna Negra, una de las más poderosas, el espíritu tutelar o *encanto* era la Virgen del Carmen, que aplastaba bajo sus pies a una serpiente, asociada a los “maleros” u operadores carismáticos negativos. En este caso, la Virgen protege y legitima la labor del chamán;³⁰ la serpiente, tradicionalmente asociada a las aguas, a la humedad y a la lluvia —como en el caso típico del *Amaru*—,³¹ en el actual sincretismo religioso ha pasado a formar parte de los atributos del sacro negativo.

Las lagunas forman parte del sacro andino, por lo que no son ni buenas ni malas, sino ambas cosas a la vez, dependiendo de la intención de quién las invoca. Por eso, en ellas se realizan también ritos de magia negativa ejecutados por los operadores carismáticos

²⁹ El *compacto* o pacto mágico es lo que realiza un chamán con una entidad sobrenatural del mundo mítico andino, es decir un *encanto*. En el *compacto* él se compromete a hacer ofrendas a dicha entidad a cambio de su ayuda y protección durante las *mesadas*. El *compacto* es un acuerdo de reciprocidad. En el rito del *compacto* el maestro y su ajuar deben sumergirse en las aguas de la laguna.

³⁰ Mario Polia, *op. cit.*, vol. 1, 1996, p. 239.

³¹ *Amaru*: deidad andina que se manifiesta en forma de serpiente con dos cabezas, una en cada extremidad. Simboliza al arco iris y está asociada al fenómeno de la evaporación del agua y de la humedad que producen las lluvias.

negativos. El origen del poder chamánico y los lagos sagrados están vinculados de tal manera que, cuando el primero muere, su ajuar debe ser sumergido en las aguas de un lago para ser nuevamente consagrado antes de pasar a otro chamán.

En el momento actual de la investigación, podemos afirmar que el mundo ancestral andino (los dioses o espíritus: los *encantos*) no interviene directamente en las iniciaciones de las parteras, pues las entidades míticas no cumplen con ellas el rol de espíritus auxiliares como lo desempeñan con los chamanes. Más bien, los espíritus andinos son los causantes del síndrome cultural del susto, y si la enfermedad es leve, es decir, si la entidad mítica que ha raptado el doble anímico, la sombra, no es muy fuerte (por tratarse, por ejemplo, de un espíritu que mora en un riachuelo), puede ser curada por algunas parteras quienes realizan el rito de “llamada de la sombra”. Por otra parte, si se trata de una entidad poderosa, ellas mismas delegan sus propios pacientes a los chamanes.

Otro tema de comparación es el hallazgo de objetos vinculados a la función ejercida, lo cual es elemento común con los chamanes. La diferencia estriba en que mientras las imágenes halladas por las parteras se refieren a personajes pertenecientes al mundo religioso cristiano —y se vuelven objeto de culto por parte de su comunidad—, los objetos encontrados por los chamanes —vinculados al mundo mítico andino y no al universo cultural cristiano— forman parte del ajuar del altar curanderil: la “mesa”. A estos objetos (“artes”) sólo los chamanes les rinden culto, al establecer un “compacto mágico” con la entidad que mora en ellos y que se manifiesta mediante la ingestión del *sanpedro*. En ambos casos, el “encuentro” con uno de dichos objetos no es interpretado como casual, sino como señal de elección.

Parteras y chamanes declaran trabajar “con el permiso de Dios”: el chamán en sus fórmulas de apertura dirigidas a Dios y a los santos, y la partera, por ejemplo, en el momento de atención al parto recitando sus oraciones. En el marco del actual sincretismo, los chamanes admiten la existencia del “alto cielo”, dominio de Dios y de los santos. Sin embargo, los poderes del chamán se extienden sólo hasta la cumbre de la montaña más alta del contexto geográfico en el cual opera, quedando fuera de su alcance el “alto cielo” y el manejo de los poderes que en él residen.

Los protagonistas católicos

El mundo andino curanderil es sincrético, y el rol cumplido por algunas figuras católicas incorporadas al curanderismo puede a veces ser netamente religioso o bien mágico, dependiendo de los ritos ejecutados por los chamanes o parteras.

La devoción a algunos personajes del mundo religioso católico es explicada por la labor realizada por las órdenes religiosas en el Departamento de Piura, y en particular en sus zonas andinas: los mercedarios establecieron la devoción a la Virgen de La Merced y el uso del escapulario. La orden llegó en tiempos de la conquista de Perú, cuando Francisco Pizarro desembarcó en el puerto de Paita. La devoción a San Antonio de Padua fue difundida por los franciscanos.

En algunas sociedades campesinas de países como Portugal, España o Italia, fue muy conocida una oración llamada "Responsorio" mediante la cual se podía recuperar objetos perdidos gracias a la intercepción del santo.³² Lo mismo ocurre también entre los curanderos andinos: una prueba muy clara es que en el librito titulado "Milagros y oraciones Cruz de Caravaca", usado aún en nuestros días por los maestros-curanderos peruanos, existe dicho "Responsorio", tanto en castellano como en latín.

Algunas oraciones pueden ser usadas con fines mágicos tal y como nos lo reveló nuestra tercera partera, quien para hacer que vuelva una persona que está de viaje, vela por tres noches una prenda usada de ella y reza la siguiente oración: "Padre San Antonio, envía a tu hijo, que se ha ido a tal sitio, y deseo que por tu milagro, me lo regreses a su hogar, luego que regrese, que no se demore". Según la partera, después de recitar esta oración, le da un dolor de piernas y una tristeza fuerte a la persona buscada y ésta regresa inmediatamente a su casa.

Por último, en lo que se refiere a la Virgen del Carmen, es la de mayor devoción mariana en todo el Perú.

³² Mario Polia y Fabiola Chávez H., *Mio Padre mi disse. Tradizioni, religione e magia sui monti dell' Alta Sabina*, 2002.

Breves comparaciones interétnicas

En la cosmovisión tradicional andina, el espacio-tiempo del presente es una de las dimensiones experimentables: existen otras dimensiones que pueden ser experimentadas en formas de conciencia distintas de la sensorial. En el idioma kechwa, *pacha* expresa, a la vez, el concepto de espacio y el de tiempo: *kay pacha* es el acá-presente; *janan pacha* el arriba-futuro y *urin pacha* el abajo-pasado.

En las culturas amerindias existen distintas realidades y a estos espacios-tiempos pueden viajar los especialistas terapéuticos y adivinatorios, siendo el sueño una de las vías. Los datos sobre las culturas de habla náhuatl presentes en el *Códice Ramírez* y en otras fuentes se pueden cotejar con las iniciaciones de los chamanes.³³

El estado de sueño es la forma más directa de comunicarse con los dioses, pues éstos también son espíritus que comunican a un hombre en el sueño que ha sido elegido para ser chamán: lo hacen con diversas imágenes (...). Después, la iniciación de los chamanes consiste principalmente en presentarse en espíritu frente a los dioses ancestrales de la montaña sagrada para recibir las enseñanzas del oficio.³⁴

La autora citada recoge la narración de un chamán de Zinacantán, quien a los seis años soñó con un señor que le daba flores, velas, un incensario y las hierbas que curan. Este relato nos hace recordar la versión de nuestra cuarta informante, a quien a los nueve años se le apareció la Virgen y le dio flores. En ambos casos, las flores otorgadas por el personaje sobrenatural son instrumentos de curación.

Cuando Guiteras Holmes le pregunta a su informante quién le enseña en sueños, afirma que se trata del *ch'ulel* y explica al respecto: "No queda lo que se aprende por la boca; es por el alma que aprendemos. El *ch'ulel* lo repite en el corazón, no en el pensamiento, y sólo entonces lo sabe uno hacer."³⁵

³³ Mercedes de la Garza, *Sueño y alucinación en el mundo nahuatl y maya*, 1990, p. 47.

³⁴ *Ibidem*, p. 208.

³⁵ Calixta Guiteras Holmes, *Perils of the soul. The World view of a Tzotzil Indian*, 1961, p. 131.

Bibliografía

- Chávez Hualpa, Fabiola, "Los niños adivinos", en *El Peruano. Revista suplemento cultural*, Lima, Imprenta del Diario Oficial, 1996.
- , "Soñadoras, terapeutas y carismáticas de los Andes del Norte: un perfil Antropológico", en W. Alva et al. (eds.), *Shamán. La búsqueda*, Córdoba, San Pablo, 2000.
- Cobo, Bernabé, "Historia del Nuevo Mundo", en *Obras del P. Bernabé Cobo. Biblioteca de autores Españoles*, tt. 91-92, Madrid, Atlas, 1964.
- Foster, George, "Relationships between Spanish and Spanish-American Folk Medicine", en *Journal of American Folklore*, núm. 66, Austin, Texas, American Folklore Society, 1953, pp. 201-217.
- , *Cultura y conquista. La herencia española en América*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1962.
- Garza, Mercedes de la, *Sueño y alucinación en el mundo nahuatl y maya*, México, UNAM, 1990.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe, *Nueva crónica y buen gobierno*, 2 tt., México, Siglo XXI, 1980.
- Guiteras Holmes, Calixta, *Perils of the soul. The World view of a Tzotzil Indian*, New York, The Free Press, 1961.
- Hernández Príncipe, Rodrigo, "Idolatrías en Recuay", en *Inca*, 1,1, Lima, 1923, pp. 25-68.
- Molina, Cristóbal de, *Leggende e riti degli Incas*, Mario Polia (ed.), Rimini, Il Cerchio, 1993.
- Murúa, Martín de, *Historia del origen y genealogía real de los reyes incas del Perú*, Madrid, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1946.
- Pérez Bocanegra, Iván de, *Ritual Formulario e Institucion de Curas, para administrar a los naturales deste Reyno los Santos Sacramentos*, Lima, Gerónimo de Contreras, 1631.
- Polia, Mario, *Cuando Dios lo permite*, Lima, Prometeo, 1994.
- , *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.
- , *Despierta, remedio, cuenta...: adivinos y médicos del Ande*, 2 vols., Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996.
- Polia, Mario y Fabiola Chávez H., *Mio Padre mi disse. Tradizioni, religione e magia sui monti dell' Alta Sabina*, Rimini, Il Cerchio, 2002.
- Polo de Ondegardo, Juan, "Los errores y supersticiones de los indios, sacados del tratado y averiguación, que hizo el Licenciado Polo", en *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas*, t. III, Lima (Urteaga-Romero), 1916.

- Relaciones de idolatrías de Huamachuco por los primeros agustinos*, Lima, (Urteaga-Romero), serie 1, 1918, T11, pp. 3-56.
- Santa Cruz Pachacuti, Juan de, *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú, Cuzco*, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1993.
- Santillán, Hernando de, *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas*, serie 1, t. III, Lima, Editores Técnicos Asociados, 1968.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro, *Historia Indica*, t. CXXXV, Madrid, Atlas, 1960, pp. 189-277.
- Tesoro de milagros y oraciones de la Cruz de Caravaca*, Lima, Mercurio, s.f.

La visión: entre la apariencia y la idea

ELEONORA MUNTAÑOLA THORNBERG*

Ver: acción de percibir por los ojos los objetos mediante la acción de la luz. Mirar: función de aplicar la vista a un objeto.

Diccionario de la Real
Academia Española

La visión

La vista y lo que percibimos ver son dos elementos clave para una reflexión sobre la visión desde la antropología. Al analizar desde una óptica interdisciplinar las relaciones entre imagen y cultura, hemos hecho hincapié en cómo vemos y las particularidades de las maneras de ver. Sin embargo, no hemos analizado las fronteras fisiológicas de nuestras visiones. Uno de los objetivos de esta introducción es resaltar las diferencias entre el ver sin la intencionalidad de mirar, es decir, entre la facultad de ver y la naturalidad con la que la vista concentra la atención al encontrarse frente a un foco de interés inmediato y la mirada que no se encuentra en el ámbito fenomenológico del ver sino del mirar.

Josep M. Català Domènech dice que “la mirada es pues una construcción compleja, compuesta de una voluntad y del gesto que pone en relación la vista con un determinado objeto cuyo interés procede subjetivamente a su visión propiamente dicha”.¹ Estas diferencias, a menudo se aceptan como axiomas, de la misma forma

* Universidad Autónoma de Barcelona.

¹ Josep M. Català Domènech, “La rebelión de la mirada: introducción a una fenomenología de la interfaz”, en *Formats*, núm. 3, 2001.

que se asimilan, sin reflexionar a fondo las definiciones de ver y mirar que difunde el Diccionario de la Real Academia Española. Siguiendo dichas definiciones, todos los animales que no son ciegos ven, así como todos los seres humanos miran. Sin embargo, no todos ven y tampoco todos miran de la misma manera.

Para adentrarnos en las diferencias entre el ver y el mirar, desde una perspectiva antropológica, nos detendremos en un aspecto importante en la relación entre mirar y ver. Me refiero a las disminuciones físicas de la vista y cómo éstas afectan a la visión. Por ejemplo, cuando un anciano pierde parcialmente la facultad de la vista, ve más a través de lo que recuerda —de la memoria visual—, que de lo que es capaz de visualizar. Si su ceguera se debe a problemas circulatorios y/o a una mácula en la retina, posiblemente haya perdido casi totalmente la visión central y tenga que acostumbrarse a depender de la visión periférica. Ver desde el centro o desde la periferia implica una diferencia consistente, aunque no se pueda hablar de visiones totalmente periféricas o completamente céntricas.

Sin embargo, ¿cómo ve el mundo, a sí mismo y a los otros, un ser humano anciano que ve sombras, en lugar de caras con rasgos perfilados? Es decir, un individuo con realidades cercanas siempre desenfocadas. Según una anciana con pérdida de un 90 por ciento de la visión central, considerada por la institución de salud pública, como legalmente ciega, “ver es una sorpresa cotidiana”. A veces no sólo no puede enfocar, que es la característica primordial de los que pierden la visión central, sino que su vista varía considerablemente según las condiciones de luz e iluminación de su entorno inmediato. Según la cantidad de luz que su retina asimila y dependiendo de dónde le llega esa luz, ve formas más o menos amorfas y sombras más intensas o más suaves.

Como nos explica la filosofía japonesa tradicional, si lo importante no es la luz sino el juego de las sombras, la anciana “juega” con sus sombras, rescata la luz de la nebulosidad en la que se encuentra e intenta enfocar. Sin embargo, no puede. Como su problema es circulatorio, dependiendo de la sangre que le llega al cerebro y del deterioro de su nervio óptico, puede ver algunos objetos con más o menos claridad. Al no poder enfocar, se acostumbra a distinguir a las personas y a los objetos familiares reconociendo elementos característicos de las personas conocidas. De este modo, las formas reconocibles y reconocidas se van moldeando en su visión.

Estas imágenes acaban construyendo un universo de recuerdos, de memorias visuales que le hacen ver lo que fisiológicamente no puede ver.

Pese a no poder distinguir colores y tener muchas dificultades con las distancias, la anciana es autónoma y puede salir sola a la calle. ¿Cómo lo consigue? Por un lado con la ayuda de la memoria visual, por el otro la visión periférica que le permite, en ocasiones, al mirar de lado, o por el rabillo del ojo, percibir nítidamente una figura o un objeto. Además, para las grandes extensiones, el horizonte o el firmamento, puede usar el 10 por ciento de visión central que aún tiene. Por lo tanto, con su forma de ver, esta anciana marca no sólo una manera de percibir, sino un cuestionamiento en profundidad de cómo las ciencias clasifican el mundo físico y el entorno social en el que habitamos.

Deberíamos analizar cultural y antropológicamente las disminuciones en la visión y tal vez así podríamos acercarnos más a una lectura crítica sobre la percepción visual. Otro ejemplo ilustrativo me lo explicó un oftalmólogo especializado en retina. Uno de sus pacientes, un obrero de los ferrocarriles, empezó a perder la visión central a los 60 años. En una de las visitas, él comentó que cada vez que intentaba enfocar veía solamente las vías del tren. El oculista trató de calmar su ansiedad, explicándole que no veía visiones sino que su memoria visual era más fuerte que su capacidad fisiológica de visión.

Tanto el obrero como la anciana han tenido que aceptar una serie de sorpresas visuales que no siempre les han ayudado en su cotidianidad. A lo largo del proceso de deterioro de su visión central han tenido que “ver de memoria”. Para ellos, la luz es más la falta de sombras y el control de contrastes que la luminosidad en sí misma.

Visiones parciales

Al diferenciar entre el ver físico —vale decir la vista— y el ver psicológico cultural, puedo relacionar algunos aspectos enmarcados en las categorías fisiológicas y neurológicas necesarias para poder ver y cómo en las ciencias sociales y humanas se han interpretado estas insuficiencias. De este modo, las desligamos de los contextos culturales donde surgieron y en donde se hicieron patentes. No

estoy implicando que vaya a tratar el tema de la visión desde la medicina o desde la oftalmología, solamente intento describir el fenómeno visual desde el punto de vista de los padecimientos fisiológicos para así incluirlos en el *fluir* de las metáforas culturales y sociales sobre la visión.

Esta incursión en un tema, ampliamente analizado desde la gnoseología occidental, la semiología, la literatura, la teoría social del arte, entre otras disciplinas, no pretende ser un compendio sobre una nueva manera de ver las insuficiencias fisiológicas desde el pensamiento antropológico, sino un abrir las posibilidades de comprensión desde la antropología de aspectos específicos del ver que están enraizados en las concepciones culturales que los han hecho posibles.

Al reflexionar sobre visiones parciales —en este caso debido a las insuficiencias físicas que afectan a la vista—, estoy marcando un parangón, una vez expuestas las distintas maneras de ver, entre lo parcial fisiológico y lo parcial cultural, para explicar cómo funciona la mediación entre el ver y el mirar.

Este parangón me sirve de apoyo conceptual para una nueva forma de entender lo que es una visión limitada, como correlato objetivo, de cómo se vislumbra lo que es el hombre y sobre todo la imagen del hombre, del *anthropos*.

Según Josep M. Català Domènech,² la facultad de ver es absolutamente pasiva: el animal ve todo aquello que se coloca en el campo de visión. Sin embargo, en ningún caso se produce una verdadera mirada. Para incursionar en el análisis de la visión, desde el pensamiento antropológico, creo necesario, aunque sea muy brevemente, diferenciar la visión de la mirada, ya que varios de los autores contemporáneos en las ciencias sociales y en las humanidades, al tratar el tema han iniciado nuevos y agitados debates que vuelven consistentemente a la dicotomía visión/mirada y a enmarcar al *Homo sapiens sapiens* entre lo biológico y lo humano.³

De igual modo, podríamos analizar la idea de “realidad” y “experiencia”. Si la realidad siempre es cambiante y el intento por conseguir la objetividad es ilusorio,⁴ tenemos que ser cuidadosos en lo que aceptamos como experiencias visuales como consecuencia de

² *Idem*.

³ Ver Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, 2000.

⁴ Comentarios de Anna Tsing en un seminario de doctorado. Departamento de Antropología Social, Universidad de California, Santa Cruz, Estados Unidos, 1994.

un problema visual físico o las relacionadas con diversas formas de ver. Sin embargo, no podemos eludir que ver nítidamente y poder enfocar son dos características de la vista, que todos deseamos mantener. Además, sabemos que a partir de los 40 años de edad, cuando el nervio óptico está cansado e inicia su proceso de deterioro, se va perdiendo la capacidad de enfocar rápidamente y con agudeza. Si la pérdida es irreversible, es cuando se cuestiona cómo se va a continuar viendo. Estas formas de ver, que acabo de explicar con los dos ejemplos, se deben tomar en cuenta en nuestra reflexión antropológica sobre la visión. Otro ejemplo clarificador es el de quienes padecen cataratas. La membrana, cual si fuera una tela, emborrona cada vez la vista, es como una pantalla que se desenfoca cuando se está proyectando una película.

Para ver hay que tener conciencia del acto de ver. Por lo tanto, la visión central y/o periférica no se puede encasillar en una serie de características incambiables, ya que no hay forma de diferenciar diversas maneras de ver, si no se pueden comparar y contrastar unas con otras.

Cuando comparamos distintas percepciones visuales, en muchas ocasiones no pensamos en los seres humanos con características fisiológicas que les hacen diferenciarse de la mayoría. Por ejemplo, un daltónico no distinguirá toda la gama de colores que “existen”. Sin embargo, dependiendo de la cultura a la que pertenezca el individuo en cuestión, la gama de colores y su clasificación variarán considerablemente. De la misma manera, un hipermetrope, o un miope —por supuesto tomando en cuenta las especificidades de su visión— “verán” de formas diversas un objeto, una situación o un contexto del que en general los que carecen de una disminución óptica “ven” igual. Con esto no quiero decir que se acepta una realidad empírica de nuestro mundo; lo que estoy enfatizando es que los “ojos” existen en esta narrativa y son significativos en sí mismos y en cómo funcionan. Según Gregory Bateson,

Los procesos de percepción nos son inaccesibles; sólo tenemos conciencia de los productos de esos procesos y, desde luego, son esos los productos que necesitamos. Estos dos hechos generales son para mí el comienzo de la epistemología empírica: primero que yo no tengo conciencia de los procesos de construcción de las imágenes que conscientemente veo, y segundo, que en estos procesos inconscientes aplico toda una gama de presupuestos que se incorporan a la imagen determinada.

Todos sabemos actualmente que las imágenes que “vemos” son en realidad fabricadas por el cerebro o la mente. Pero poseer este saber intelectual es muy distinto de darse cuenta de que verdaderamente es así.

Este aspecto se impuso a mi atención cuando visité a Adalbert Ames en Nueva York, cuando estaba realizando experimentos de cómo dotamos a nuestras imágenes visuales de profundidad. Este oftalmólogo trabajaba con pacientes que padecían aniseiconía, vale decir en cuyos ojos se formaban imágenes de diferente tamaño. Ello le llevó a estudiar los componentes subjetivos de la percepción de la profundidad. Fui pasando de un experimento a otro. Cada uno de ellos incluía alguna especie de ilusión óptica que afecta a la percepción de la profundidad. Cuando terminamos fuimos en busca de un restaurante. Mi fe en mi propia formación de imágenes estaba tan conmovida que apenas podía cruzar la calle, no me sentí seguro de que los automóviles que se acercaban estaban realmente en cada momento donde parecían estar.⁵

También el “cuerpo” —lugar en el que percibimos y “vemos” nuestras realidades visuales—⁶ nos puede ilustrar acerca de cómo nos situamos en este universo de imágenes según nuestra calidad de vista. Si usáramos la visión periférica, en lugar de la central, si pudiéramos ver desde los márgenes, nos daríamos cuenta de que lo único que podemos hacer es intentar ser menos etnocéntricos. Así como aceptar que nuestra estrategia es el reflexionar y el combinar diferentes maneras de aproximarnos al detalle y a la contextualización. Las formas de ver una cultura, las imágenes que nos permitimos ver de la misma, son dos conceptos clave para la interpretación y representación del mundo natural.

Con un acercamiento antropológico a lo que han significado, para la historia de los conocimientos científicos occidentales la perspectiva y el punto de vista, se intentará plasmar cómo se ha visto, pensado, interpretado y representado el ser humano en varios momentos críticos en la construcción del pensamiento antropológico.

⁵ Gregory Bateson, *Espíritu y naturaleza*, [1980] 1990, pp. 28-33.

⁶ Nancy Sheper-Hugues (*Death Without Weeping*, 1996) analiza diferentes formas de ver en su etnografía sobre madres brasileñas que viven en condiciones de extrema pobreza, quienes aceptan con alegría la muerte de sus bebés. La autora insiste en que las emociones no se pueden ver, ni tampoco estipular que la gente no sufre porque no expresa su tristeza y sufrimiento. Mas aún, no se puede constatar que no saben que están sufriendo, o que se están defendiendo del sufrimiento, bloqueándolo.

La imagen del *anthropos*

Para la antropología cada vez era más evidente que en torno de los otros existe una especie de halo o aura especial que va más allá de la definición de identidades tribales, étnicas, nacionales o personales: un halo que señala a aquellos seres ajenos, extranjeros y bárbaros, que se hallan fuera del círculo propio del ego, sea entendido como un enjambre colectivo o una partícula individual.⁷

Al usar como metáfora las maniobras de los soldados estadounidenses en Painland, Fort Bragg, Carolina, Roger Bartra⁸ comenta sobre el peligro inminente que existe cuando se cree que el simulacro es la realidad.

La existencia de los mitos polares de la otredad, de los procesos de dislocación crítica y las funciones legitimadoras de las redes imaginarias del poder político, se comprueba en las manifestaciones contraculturales de principios del siglo XX como punto de partida, y la emanación de la globalidad del imperio posmoderno nos enfrentamos en los ámbitos diacrónico y sincrónico con distintos cánones de poder (colonial, imperial, ritual y material). Ahora sabemos que nuestras civilizaciones y nosotros mismos somos mortales.

El fenómeno global supera con creces los marcos de la civilización. ¿Está llegando por fin la verdadera historia universal? Con el aumento de todo tipo de fundamentalismos vemos refuncionalizaciones de rasgos abigarrados antiguos, nuevas mutaciones y ancestrales sobrevivencias. Con este marco de referencia en mente, Bartra trata comprender la sociedad occidental, las identidades y máscaras de los occidentales al desnudo. Sin embargo, lo peligroso en el ámbito real de la situación de enmascaramiento político que vive occidente —con sus demonios desde Al Qaeda hasta Saddam Hussein y sus voceros protestantes y mesías evangelistas— es que no sepan distinguir dónde acaba la realidad y dónde empieza la fantasía.

Cuando George Bush admiraba un simulacro de un ataque de los rebeldes a un pueblo estadounidense —incluida la representación de gritos en su contra—, le pareció emocionante y sobre todo se tranquilizó y se sintió orgulloso al darse cuenta de que los buenos

⁷ Roger Bartra, "El otro y la amenaza de transgresión", en *Desacatos*, 2002.

⁸ Roger Bartra, "Cultura y política: las redes imaginarias del poder político", ponencia presentada en el Congreso de Antropología del Estado Español, septiembre 2002.

ganaron y estaban de su parte. Qué bien actuado y montado estuvo el *show* de la guerra en Painland, tanto que los soldados estadounidenses que fueron a Afganistán dijeron que el contexto, las situaciones y lo que habían visto no era muy diferente de los simulacros en Painland. Y así estamos entre simulacro y realidad.

Ver y cómo percibimos el ver, nos anima a revisar cómo se “ha visto” el *anthropos* desde la antropología social. Un dato histórico, la no inclusión de los indígenas americanos entre los hombres con alma. Sobre todo el no haberlo aceptado hasta que el Papa lo estableciera. Este hecho sitúa a la antropología en una plataforma conceptualmente resbaladiza, ya que las imágenes sobre los salvajes y los bárbaros —como monstruos humanoides que ferozmente destrozaban la idea renacentista sobre el hombre— nos muestra la dificultad de analizar al *anthropos* desde una perspectiva científica y lo menos etnocéntrica posible. Aun aceptando que la antropología del siglo XXI es autocrítica, todavía no se ha erradicado de esta disciplina “el gusto por la existencia del salvaje”. El hombre del año 2004, como el de la revolución neolítica, sigue impregnado por los mitos de la naturaleza y por la voluntad de continuar mostrando su superioridad.

Como analiza Andre Langaney,⁹ la antropología social intenta mostrar “la imagen hombre y su representación”, desde la perspectiva del investigador. Por lo tanto, aunque éste sea autocrítico, su forma de verse y de ver a los otros va a estar muy influenciada por el contexto académico y las fronteras que éste construye. La imagen del *anthropos* ha pasado por múltiples transformaciones que han provocado una reflexión general y radical del etnocentrismo implícito en la antropología social.

Los antropólogos se encargan de volver a situar la imagen del *anthropos* constantemente, pero no se han generalizado críticas sistemáticas de la concepción de cuerpo y mente. Si se hubiese hecho, al analizar el papel del ser humano en la construcción de las culturas y en relación con la naturaleza, la influencia de otros grupos o de otras culturas en el cuerpo y la mente, en el ver del sujeto occidental, hubiese sido distinto. Por ejemplo, recordemos la relación de los aborígenes australianos con la tierra y aceptemos lo que ellos creen, es decir, que la tierra no les pertenece sino que ellos son parte

⁹ Langaney et al., *La más bella historia del hombre*, 1999.

de ella. Podríamos intentar que su ideología influyera en nuestra visión, ya que en aquella cultura los hombres pertenecen a la tierra, son parte integrante de ella, como los animales o como los árboles. Es un concepto magnífico, de gran valor ético y estético, muy distinto y más generoso y justo que el concepto de propiedad privada que impregna a las sociedades occidentales. Pero la antropología, a pesar de la autocrítica, desde dentro y desde fuera de la disciplina, sigue estableciendo fronteras que impiden acceder a visiones más interdisciplinarias y desde los márgenes.

La imagen del *anthropos*, en el caso antes expuesto del aborigen australiano, estudiada a profundidad por Fred Myers y Faye Ginsburg, nos remite a la idea de *aboriginality*, concepto difícil de traducir por su especificidad y complejidad teórica al mismo tiempo. Cuando Ginsburg inició su investigación sobre el papel de la radio y el uso del video por grupos aborígenes, llegó a la conclusión de que en su manera de filmar, editar, montar y visualizar los videos creados por ellos mismos, nos encontrábamos con una serie de características intraducibles e intrasferibles que la autora acuñó con el término “aboriginalidad”. Este concepto se relaciona con todos los elementos incluidos en estos videos, video-clips, video-cápsulas etcétera, que no son traducibles a otros videos pero que forman un frente común con otras producciones indígenas.

Lo importante de esta aproximación antropológica es que parten del análisis de la visión y de las formas de mirar indígenas para lograr una mayor comprensión de la concepción de la persona y del ser humano.

El *anthropos* se “ve” desde la antropología social como el “objeto de estudio” y como el “sujeto” al mismo tiempo. Para la antropología, la *episteme* clásica significa el momento crítico en el que se construye una representación del ser humano, del *anthropos*. Éste es nombrado y clasificado por el pensamiento occidental, dentro de una ciencia general del orden. A partir de esta nominación, los otros se despliegan en el cuadro general de las ciencias por medio de la taxonomía y la clasificación. En el conjunto de las ciencias occidentales del siglo XIX, la antropología asumía su quehacer como disciplina, que describía e interpretaba a los otros. También aceptó una de sus identidades, como encargada de estudiar y describir a un ser humano desde el cual se proyectaron, según su punto de mira, todas esas otredades que desde el siglo XVI amenazaban a la civilización europea.

La antropología física señaló el siglo XVIII como el momento a partir del cual inició su proceso de constitución como disciplina científica diferenciada. Pero la antropología ilustrada no representó un momento originario para la disciplina; mas bien constituyó el espacio epistemológico en que Occidente permitió la construcción de un discurso sobre la naturaleza humana, misma que difiere sensiblemente de la que actualmente concebimos.

En Occidente, el siglo XVIII marcó el inicio de un criterio de cientificidad que pretendió encajonar a lo real en un sistema racional de “verdades” científicas. La realidad se convirtió entonces en un conjunto de estructuras independientes, cuyo funcionamiento le es exterior, y provocó un orden restrictivo estático de las realidades por medio de las bases teóricas que elaboraba.

Los conocimientos científicos que han tratado de aprehender la realidad a través del concepto de estructura delimitan el campo de estudio y el espacio teórico de los objetos a estudiar, o de las imágenes a crear, a través de una jerarquía interna de las diferentes determinaciones, efectuando una traducción de la realidad que no considera los procesos que la conforman.

Si en las ciencias humanas el hombre que vive es estudiado desde la biología; el que trabaja es visto desde la economía, y el que habla se analiza desde la lingüística y la semiótica, la antropología estudia al ser humano incluyendo su imagen, aun en la súper especialización de las subdisciplinas, el objetivo es la comprensión de la humanidad en sus diferentes aspectos.

La imagen del *anthropos*, clave tanto para la antropología física, como para la antropología social y cultural, debe incluir una vertiente crítica y autorreflexiva, estableciendo nexos teóricos y conceptuales, mediaciones y articulaciones con la antropología social y cultural.

De lo que se trata entonces, es de reflexionar, primero sobre la forma en que hemos construido nuestros conocimientos de la realidad, a través de teorías que requieren una revisión urgente que nos ayude a pensar en la realidad y la imagen del *anthropos*, como parte de un complejo proceso de construcción histórica. Tenemos que rebasar nuestra idea de un mundo ordenado y regido por leyes absolutas e inamovibles, y permitarnos “(...) pensar hoy que los términos de locura / sensatez, como dice Edgar Morin, no se excluyen más que en ciertos niveles, y no en todos, no en los más

fundamentales; hay que pensar, en fin, en términos complejos estos problemas urgentes que nos importan.”¹⁰

Las representaciones, símbolos, mitos e ideas están englobados por las nociones de cultura. Para la cultura son su memoria, sus saberes, sus programas, sus creencias, valores y normas. En este universo de signos en el que vivimos los hombres, las ideas son las mediadoras en las relaciones de los seres humanos entre sí, con la sociedad y con el mundo.¹¹

Desde este sistema hemos construido las ciencias y, a pesar de su evidencia, ninguna ha querido conocer la categoría más objetiva del conocimiento, la de la que conoce.¹² Ninguna ciencia ha querido reconocer su propia historicidad y sus orígenes culturales humanos.

Es por ello que insisto en la urgente necesidad de revisar profundamente los principios sobre los cuales hemos construido nuestra noción de realidad y los sistemas de verdades que fundamentan nuestros conocimientos “científicos”. Para buscar nuevas alternativas, no ya en lo claro y lo distinto, sino en lo oscuro y lo incierto, no del conocimiento seguro, sino de la crítica de la seguridad.¹³

Actualmente, el gran reto para el conocimiento científico es la necesidad de abrirse al reconocimiento de una realidad en la que individuos, familias, sociedades, ciudades y naturaleza —todos ellos atravesados por la diversidad y la distinción—, interactuamos y nos retroalimentamos constantemente. Un elemento importante es la capacidad simbólica del ser humano y el uso del lenguaje.

El lenguaje humano, de donde sale el “ser” humano, nos hace visualizar tipos concretos de imágenes con las que vivimos. Los seres humanos viven alrededor de las ideas de placer y dolor, intentando conseguir el nivel máximo de satisfacción. Éstas son las pulsiones que nos hacen reaccionar y ponernos en movimiento. El concepto que filtra la voluntad del individuo es el cuerpo. El cuerpo humano, situado en el centro de la percepción que tenemos de nuestro universo, es el concepto en el que se basa la idea de sociedad.

Todo lo que sucede en la vida del ser humano queda marcado en su cuerpo. No sólo los tatuajes y las incisiones efectuadas durante

¹⁰ Edgar Morin, *El Método I. La naturaleza de la naturaleza*, 1981.

¹¹ Edgar Morin, *El Método IV. Las ideas*, 1992, pp. 116-117.

¹² Edgar Morin, *op. cit.*, 1981.

¹³ Edgar Morin, *op. cit.*, 1992.

un rito de iniciación, sino todas las experiencias que vive durante su existencia. En antropología se reitera la necesidad de estudiar el cuerpo humano desde varias disciplinas pero no se ha hecho de forma continua. Varios estudios en el campo de la neurología han defendido la idea de que las actividades sociales humanas pueden reducirse a procesos neurológicos y cerebrales. Es decir, que desde una óptica reduccionista, algunos neurólogos de Estados Unidos han defendido una postura hiperracional que opta por un recuento neuronal de la conciencia humana.¹⁴

En 1999, Lakoff y Johnson¹⁵ ofrecieron un informe sobre el proceso de concientización y conceptualización basados en una serie de estructuras de neuronas en el cerebro. A estas estructuras las denominaron “el inconsciente cognitivo”. Según estos autores, el cerebro contiene estructuras neorológicas establecidas y se acepta que las metáforas se elaboran en nuestro cerebro fisiológicamente debido a su propia naturaleza de nuestro cuerpo y la del mundo en el que habitamos. Se ha aceptado que sin ser innatas, las metáforas que tenemos la posibilidad de aprender son limitadas en número y se dispersan por el planeta. Según los reduccionistas, debido al número limitado de categorías y metáforas que podemos admitir en nuestro cerebro, no las podemos cambiar fácilmente. De esta manera, estamos reduciendo la diversidad humana a un universal que implica un funcionamiento cognitivo igual en todos los seres humanos.

La crítica más efectiva, desde la antropología social al reduccionismo de los neurólogos, ha consistido en revisar las variaciones culturales. Todas las culturas no entienden ni conceptualizan de la misma forma la emotividad, el afecto o el significado. Por lo tanto, postular por una experiencia física universal emplazada en hendiduras específicas del cerebro humano es reduccionista y ha ido ganando adeptos en el campo de los neurocientíficos de la informática. Para los antropólogos sociales, sin embargo, la tendencia a no tomar en cuenta la dimensión social de la experiencia, a no entender el significado del cuerpo desde un análisis cultural y social implica muchos peligros. Tal vez una forma de luchar en contra del reduccionismo científico es elaborando etnografías que

¹⁴ George Lakoff y Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, 1999.

¹⁵ *Idem.*

presentan al ser humano como ser social. Es decir, no somos todos iguales aunque estamos relacionados, somos humanos solamente mientras estemos conectados unos con otros. La creatividad humana es activa e inventa constantemente nuevas opciones. Los seres humanos provenimos de una serie de procesos evolutivos, pero nuestra variabilidad y cómo la analizamos es una prueba fehaciente de que no se puede reducir la adquisición de conocimiento a una estructura cerebral. Podemos aprender mucho de las ciencias cognitivas, sobre todo en lo que respecta a los sistemas simbólicos y a las capacidades humanas. También es cierto que al comparar a los homínidos con otros primates, no se han encontrado en éstos últimos sistemas simbólicos naturales que les permitan la elaboración de un lenguaje como el nuestro. La base neurológica de nuestra habilidad para crear lenguajes simbólicos no se debe a la diferencia de categorías en la estructura cerebral, sino solamente a una redistribución cuantitativa de las partes ya existentes.

Así como ven y explican los otros nuestro proceso de ver, estaremos de acuerdo con lo que Donna Haraway¹⁶ definió como “situated knowledge”. Un “conocimiento situado” es el que al aceptar que todo proceso de adquisición de conocimiento es subjetivo, debe intentar acercarse a “la objetividad” lo más posible con el fin de que cumpla con los requisitos implícitos de un producto científico. Para lograrlo, uno de los aspectos a tratar con cuidado y detalle es la contextualización, así como la explicación sistemática y exhaustiva de los criterios de selección. El transitar del ojo humano por las imágenes nos recuerda que todas las actividades que realizamos implican ver. Ver el cuidado de cómo entender la visión y la percepción, ver rojo, o ver verde, ver con más intensidad o ver con tonos apagados, ver con perspectiva o sin ella. Las formas de ver están ligadas irreductiblemente a nuestra visión ancestral y contemporánea de las imágenes, así como a las representaciones de nuestros cuerpos y vidas.

El mundo contemporáneo está inmerso en la sucesión agobiante de las rupturas y su virtualidad produce un vacío que sólo puede llenarse con la diversidad cultural y las tradiciones. En el mundo de lo efímero, de la prisa, del estrés, de alguna forma hay que volver a percibir cómo vemos y qué vemos, para recuperar las visiones artesanales de nuestro caminar por el mundo. El gesto de colocar

¹⁶ Donna Haraway, *Primate Visions*, 1989.

algo ante los ojos para verlo expresamente, para ejercer sobre él un proceso hermenéutico generado por la visión, no puede por tanto dejar de sorprendernos cuando le prestamos la atención que merece. Lo más curioso, si recordamos la anterior reflexión en torno al desasosiego que supone ver interrumpida la propia mirada, es que cuando ejecutamos el gesto de construirla, es decir, cuando levantamos un libro, una pintura o cualquier otro objeto para situarlo ante nuestros ojos, no estamos haciendo otra cosa que interrumpir nuestra visión.

Bibliografía

- Bartra, Roger, "El otro y la amenaza de transgresión", en *Desacatos*, primavera-verano 2002.
- , "Cultura y política: las redes imaginarias del poder político", ponencia presentada en el Congreso de Antropología del Estado Español, septiembre 2002.
- Bateson, Gregory, *Espíritu y naturaleza*, Buenos Aires, Amorrurto, [1980] 1990.
- Baudrillard, Jean, *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 1987.
- Benjamin, Walter, *Iluminaciones I*, Madrid, Taurus, 1971.
- Català Domènech, Josep M., "La rebelión de la mirada: introducción a una fenomenología de la interfaz", en *Formats*, núm. 3, Universitat Pompeu Fabra, 2001.
- Durand, Gilbert, *Lo imaginario*, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2000.
- Haraway, Donna, *Primate Visions*, London, Routledge, 1989.
- Lakoff, George y Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York, Basic Books, 1999.
- Langaney et al., *La más bella historia del hombre*, Buenos Aires, Andres Bello, 1999.
- Laurel, Brenda, *Computers as Theatre*, Addison-Wesley Publishing Co., 1993.
- Laurel, Brenda (ed.), *The art of human-computer interface design*, Addison-Wesley Publishing Co., 1994.
- Michel Levin, David (ed.), *Sites of Vision*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1999.
- Morin, Edgar, *El Método I. La naturaleza de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1981.
- , *El método IV Las ideas*, Madrid, Cátedra, 1992.
- Pozas Horcasitas, Ricardo, *Elena Climent*, México, Conaculta (Punto de Fuga), 2000.
- Serrano Carreto, Enrique, "El hombre escindido. Apuntes para una historia de la antropología física y sus objetos biosociales", tesis de licenciatura, México, ENAH, 1987.
- Sheper-Hugues, Nancy, *Death Without Weeping*, Berkeley, California University Press, 1996.
- Sloterdijk, Peter, *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2000.
- Watzlawick, Paul y Krieg (eds.), *El ojo observador*, Barcelona, Paidós, 1994.
- Weigel, Sigrid, *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin*, Barcelona, Paidós, 1999.

- Westman, Robert. S., "Nature, Art, and Psyche: Jung, Pauli, and the Kepler-Fludd polemic", en Vickers, Brian (ed.), *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Zemelman, Hugo, "Límites disciplinarios", conferencia dictada en la ENAH, México, 1997.
- Zizek, Slavoj, *Mirando al sesgo*, Barcelona, Paidós, 2000.



José Manuel Valenzuela Arce
(coord.)

Los estudios culturales en México

México, FCE (Biblioteca Mexicana),
2003

Los colaboradores de este libro, coordinado por José Manuel Valenzuela, son destacadas personalidades en diversos campos de las ciencias sociales. Cabe aseverar que si bien la mayor parte de los autores tienen diferencias entre sí y en algunos casos éstas tienen un peso importante, el carácter polémico del texto se presenta más bien en la interlocución entre quienes han elaborado el libro y ciertos conjuntos de lectores de fuera.

En la presentación de esta relevante fuente para muchos estudiosos sociales, se apunta: “uno de los grandes reposicionamientos en los ejes de discusión en las ciencias sociales contemporáneas se ubica en la importancia que han adquirido los aspectos culturales. Los acercamientos para comprender los procesos intersubjetivos y simbólicos cobran fuerza como elementos que hacen posible una mejor comprensión de la acción social, la conducta humana, los procesos identitarios o el surgimiento de nuevos actores sociales” (p. 13).

Nos encontramos aquí con una aseveración que cabe resaltar: se apunta que los aspectos culturales han adquirido importancia. ¿Dónde la han adquirido, y por qué? Como señalan varios de los estudiosos que escriben en este libro, tal incremento de importancia se ha dado en todo el mundo, aunque la mayoría de ellos muestran cómo se presenta ese fenómeno en México. Pero, ¿qué acaso estos aspectos no se estudiaban previamente o se estudiaban deficientemente? Es evidente que en el seno de la llamada “Cultura occidental” han abundado los estudios sobre la cultura. ¿No es todo laborioso trabajo de Kant un esfuerzo impresionante por establecer lo que es la cultura? ¿Y no es toda la antropología un esfuerzo científico por dilucidar el estatuto teórico de la cultura? El problema es que el concepto de cultura es tratado de forma muy diferente por distintas esferas del pensamiento y por ciencias —o protociencias varia-

das—; no significa lo mismo en todas ellas ni expresa fenómenos del mismo tipo según las diferentes concepciones. Para algunos analistas, este problema puede empezar a resolverse mediante la estructuración de disciplinas que se asuman como receptáculos de corrientes derivadas de varias ciencias.

En la actualidad se conoce con el nombre de “estudios culturales” una corriente teórica que pretende constituirse como una disciplina científica, la cual tendría como característica trascenderse a sí misma, en la medida en que sería el resultado de la conjugación productiva de varias disciplinas —historia, antropología, sociología, etcétera—. Y por ello, más que ser una rama de la ciencia, es el producto de la interacción de varias ramas en ese campo.

Los estudios culturales nacen en el llamado Primer Mundo; se originan a partir de la conjunción de varias orientaciones teóricas como el marxismo británico, el postestructuralismo y el posmarxismo. Responden también a una realidad protuberante acuciante y decisiva en el mundo moderno: el multiculturalismo, hoy presente incluso en países en donde se suponía predominaba una notoria hegemonía ideológica y cultural, como en Francia y Japón. Y junto con el multiculturalismo se fortalece la llamada globalización que no es sólo un fenómeno económico (la internacionalización del capital, expresada fundamentalmente por la expansión de los oligopolios transnacionales), sino que también se configura como un conjunto de intrusiones culturales (básicamente de los países más desarrollados a los subdesarrollados, pero también a la inversa, aunque en menor proporción) en

todo el planeta, lo que se plasma en series notorias de transformaciones en las esferas políticas, sociales e ideológicas. Para los apologistas de la globalización, ésta es como una mancha de aceite que se esparce por el mundo; se trata de la invasión de múltiples pautas y patrones culturales que van hegemonizando la cultura planetaria cada vez más. Pero, en realidad, la globalización contiene tendencias que impelen a la uniformidad cultural y muchas otras que empujan a lo contrario, y si bien los grupos dominantes en los países desarrollados generan y favorecen prácticas que proveen sustento más o menos sólido la expansión del monoculturalismo, las resistencias a éste se expresan en muchas ocasiones como avance del multiculturalismo y enclaves de la diversidad cultural. La “mac-donaldización” del mundo es sólo una ilusión neoliberal.

En este marco aparece el libro coordinado por Valenzuela; en él contribuyen varios autores especialistas en el tema, y aunque en general siguen ciertas tendencias paralelas o convergentes, muestran también algunas contradicciones en sus trabajos. Así, por ejemplo, el sociólogo Gilberto Giménez afirma con sobrada razón que las ciencias sociales sufren una crisis institucional en las universidades, debido en parte a la crisis fiscal estatal y al desinterés del Estado. “Pero también a la crisis del marxismo en los años ochenta, que provocó primero una gran desorientación teórica, y, posteriormente, un desinterés generalizado por todo lo teórico” (p. 72).

Lo que Giménez afirma contrasta con la posición de Néstor García Canclini, el cual asevera que los latinoamericanos y estadounidenses en el

campo académico se han acercado más creativamente y que este acercamiento ha mejorado por varias razones; entre ellas menciona la declinación de “paradigmas” marxistas y populistas. Afirmar que la interconexión entre latinoamericanos y anglosajones mejora porque se abandonan los “paradigmas” marxistas (las comillas son de Canclini), es afirmar implícitamente que esa interconexión está viciada puesto que desecha avances científicos importantes en su propio campo. Es como si un psicoanalista importante, en aras de lograr un mejor entendimiento con psicólogos de otras orientaciones, decidiera rechazar el legado científico de Freud.

En la obra, tiene un papel preponderante el trabajo de Gilberto Giménez. Basado en Jean Claude Passeron, Giménez encuentra tres sentidos básicos de la cultura: como estilo de vida, como comportamiento declarativo y como *corpus* de obras valorizadas. Recordemos que la antropología del siglo XIX se definió como el conjunto de capacidades y hábitos que los seres humanos heredan como miembros de la sociedad, es decir, que se la equiparó con la herencia social. Obviamente, aquí nos encontramos con una definición demasiado amplia de cultura; sí, la cultura es la herencia social, o “la parte del medio ambiente hecha por el hombre”, pero como objeto de estudio de una disciplina —la antropología— abarca demasiados aspectos. Es por ello, que en realidad, la producción de prácticas y bienes culturales ha sido estudiada por diversas y múltiples ramas de las ciencias sociales, y los aportes de éstas, se dice, desembozarían en lo que se ha llamado estudios culturales.

Para Gilberto Giménez, en cuanto estilo de vida, la cultura implica el conjunto de modelos de representación y acción que de algún modo orientan y regularizan el uso de tecnologías materiales, la organización de la vida social y las formas de pensamiento de un grupo. Así, en su sentido originario, la cultura abarca la mayor parte del simbolismo social. En cuanto a la cultura como comportamiento declarativo, se trata de la autodefinición o la “teoría” (espontánea o elaborada) que un grupo ofrece de su vida simbólica. Hay un desfase entre la cultura efectivamente practicada y la cultura dicha, por lo que sería ingenuo pretender inferir la primera de la última (p. 57).

El tercer sentido del término atañe a la cultura patrimonial o consagrada, un sector que tiene un tratamiento privilegiado, por ejemplo, los valores artísticos (*idem*).

Para Gilberto Giménez, el interés por el estudio de la cultura como objeto de una disciplina específica y bajo una perspectiva teórico-metodológica también específica es muy reciente en México y no se remonta a más de veinte años (p. 58). Esta afirmación puede parecer sorprendente, ya que en nuestro país se supone que hace muchos años se desarrolla la antropología, que para muchos es una “culturología”, la ciencia de la cultura (de hecho, no pocos analistas consideran que una obra elaborada en tiempos coloniales, como la del Padre Sahagún referida a la Nueva España, tiene todos los rasgos de una obra antropológica, o cuando menos, de una “protoantropología”): pero aquí no cabe caer en la confusión. También es cierto que fuera de la antropología,

ha existido la cultura como “comportamiento declarativo”, muchos intelectuales, mexicanos y extranjeros, han analizado diversos rasgos y aspectos culturales de la vida en México, o al mexicano como agente de diversas prácticas culturales, o las influencias culturales exógenas. Entre esos intelectuales se hallan José Revueltas, Samuel Ramos, Octavio Paz, Jorge Carrión, Alan Riding y otros. Pero Gilberto Giménez, tiene razón, la cultura como tal, el objeto cultura y su expresión en México apenas se ha abordado. Giménez opina que la preocupación por este tema empezó a darse en los años setenta y por la influencia de Antonio Gramsci, sabio marxista italiano que fue encarcelado por Mussolini, grotesco dictador fantoche. Los estudios antropológicos, según Giménez, no habían tematizado explícitamente la cultura como objeto de indagación ni exhibieron preocupaciones teórico-metodológicas específicas a este respecto, aunque abordaron la problemática cultural de las clases subalternas y examinaron múltiples aspectos de la cultura, contribuyendo a reforzar algunas dimensiones de la cultura nacional, como la propia ideología nacionalista.

Los enfoques antropológicos han tomado como objeto de estudio manifestaciones de la cultura popular. Pero, como indica Giménez, las culturas populares han sido concebidas como si fueran autónomas y autosuficientes, al margen de toda referencia al sistema cultural global del país. Se puede afirmar, por ello, que muchos antropólogos y otros especialistas se han comportado como “folkloristas” (en el sentido común y casi peyorativo del término,

no en el sentido gramsciano). La antropología mexicana no percibe a las culturas populares en el marco de la lucha de clases (y sobre todo en sus aspectos ideológicos y culturales), ya que hasta 1968 estaba estrechamente enlazada al nacionalismo de la Revolución mexicana, ideología que propugnaba la unidad nacional por encima de los conflictos clasistas. Posteriormente, los antropólogos recurrieron al marxismo, pero adoptándolo como un recetario teorístico, sin articularlo con las luchas sociales de los sectores populares.

“Lo que se observa en la mayor parte de las investigaciones culturales es el predominio abrumador de la descripción sobre la explicación” (p. 70). Ello también es lógico; en México la educación en ciencias sociales tiende a la esterilidad teórica (en México tenemos muy pocos especialistas preparados) o a la simulación (especialmente en los medios de comunicación se privilegia a no pocos charlatanes que se hacen pasar por grandes teóricos). Y, por otra parte, una observación rigurosa y sistemática requiere también de una capacitación teórica.

Desgraciadamente, en nuestro país los funcionarios del campo cultural apenas si saben algo de lo que sucede en ese rubro, y mucho menos interpretan teóricamente ese “suceder”. Esperemos que en un futuro próximo cambie esa situación.

No vamos a ocuparnos aquí de las tesis de todos los autores de este importante libro; no hay espacio para ello. En general, todos los textos (los de Monsiváis, Lamas, el propio Valenzuela, etcétera) son muy aprovechables. De particular interés es el ensayo de Maya

Lorena Pérez sobre el estudio de las relaciones interétnicas en la antropología mexicana, especialmente en lo que atañe a su concepción de lo étnico. Sin embargo, considero erróneo su punto de vista acerca de Moisés Sáenz. En primer lugar, siempre escribe el apellido de éste como “Záens”, pese a que es una figura harto conocida por los antropólogos, pedagogos y otros especialistas; fue hermano de Aarón Sáenz, famoso político obregonista. Por otra parte, considera que don Moisés fue precursor del indigenismo anticorporacionista y que “preconizaba como positivo un cierto aislamiento de las comunidades indígenas para su defensa” (pp. 126-128): Pérez se basa en Hewitt para estas afirmaciones. Por mi parte, considero que Sáenz se encantó del indigenismo

oficial, especialmente después de su experiencia de Carapan, pero eso no lo llevó al anticorporacionismo, sino tan sólo a proponer la autodefensa de los indígenas frente a la depredación industrialista. Sáenz, al igual que muchos indigenistas, pensaba que la comunidad indígena —agobiada por la miseria—, era un receptáculo de muchos males, y en no pocas interlocuciones a indígenas educados en escuelas rurales los llamó “mexicanos”, con lo cual quería decir que se habían “salvado” de ser indígenas. Al respecto, Maya Lorena Pérez debió haber consultado el notable texto que el doctor Gonzalo Aguirre Beltrán dedicó a Moisés Sáenz.

FRANCISCO JAVIER GUERRERO/
DEAS-INAH



María Teresa Rodríguez
Ritual, identidad y
procesos étnicos en la
sierra de Zongolica
México, CIESAS, 2003.

La autora analiza con diversos enfoques teóricos la intrincada red de relaciones sociales, rituales, simbólicas, económicas y políticas que enlazan a los grupos domésticos de Atlahuilco, comunidad de la Sierra de Zongolica, en el estado de Veracruz; estas relaciones se extienden hacia el exterior, a otros grupos domésticos de rancherías y congregaciones del mismo municipio. La red se origina en el desarrollo del ciclo anual de festividades que tiene como finalidad rendir culto a los santos católicos y fundamentalmente a los santos patronos de los pueblos, símbolos emblemáticos de la etnicidad comunitaria y cuyo cumplimiento recae en el grupo de mayordomos.

En las hipótesis y aseveraciones de María Teresa Rodríguez se advierte el

firme sustento de éstas, proveniente del conocimiento de la región y del amplio manejo de la bibliografía y temas teóricos que trata en el transcurso de su trabajo, mismos que le permiten contrastar fenómenos sociales en épocas y áreas diferentes.

La autora organiza la obra en seis capítulos, que a su vez subdivide en varios apartados. Paso a paso va adentrando al lector en la estructura, funciones y contradicciones de la sutil y compleja red de relaciones que se construyen en torno al ciclo de fiestas de las mayordomías. Mapas, cuadros, esquemas, fotografías, glosarios, descripciones de rituales y registro de oraciones hacen comprensible y amena la lectura.

En un amplio capítulo I, "Integración regional, medio ambiente y apropiación del territorio", describe el escenario donde desarrolla el análisis del sistema de mayordomías, es decir, el hábitat serrano, su configuración geográfica, los nichos ecológicos que lo conforman. Contrasta la parte alta de la sierra, es decir, la tierra fría (*Tlalesesek-ya*), poblada por bosques de coníferas y encinales, que se combinan con planos para el pastoreo, donde predomina la agricultura de autoconsumo, basada en la roza y quema. En esta región, el pueblo de Tequila es el punto más alto. Sus habitantes han desarrollado iniciativas de mejoramiento económico mediante la explotación de los recursos forestales a su alcance; a pesar de ello, en los últimos años, la región se ha convertido en expulsora de mano de obra a la zona de tierra caliente y hacia Estados Unidos. En la tierra caliente, llamada *Tlaletotonik*, Zongolica es el punto más bajo, se encuentra en una hoya; a esta

región llegan los jornaleros de la zona fría que se emplean en los cañaverales y fincas de café, en épocas de zafra y temporadas de cosecha.

Los catorce pueblos que conforman el municipio de ambas regiones se comunican a través de una red de carreteras y de caminos de terracería hacia el altiplano, y hacia el Golfo por medio de la autopista Córdoba-Orizaba. Estas ciudades habían sido puntos de atracción económica y de poder político y económico, aunque la apertura de caminos y medios de transporte ha propiciado su decadencia y cierta independencia de los pueblos de la región para la comercialización de sus productos y en la gestión política.

El capítulo II hace una amplia revisión del sistema de cargos, a partir de diferentes postulados teóricos que se analizan y comentan de manera sistemática; se discute el posible origen histórico de la institución y su vinculación con la organización social y espacial de la comunidad.

María Teresa Rodríguez se apoya en los postulados y análisis de varios autores para caracterizar al sistema de cargos en Atlahuilco. Asienta que éste y todos los municipios de la zona fría de Zongolica representan cada uno de ellos la unidad territorial más significativa, pues se advierten formas dialectales e indumentaria, así como reglas de endogamia que los identifican con un santo patrono, en torno al cual se desarrolla el sistema de cargos.

El sistema de cargos ha dejado de ser una jerarquía cívico-religiosa; la autora lo conceptualiza como un *sistema de fiestas*, en el que mediante la participación activa en ellas se adquiere pres-

tigio; la participación obliga a la reciprocidad entre los grupos domésticos responsables del cargo y de otras unidades participantes; de tal suerte que se teje una red de relaciones que dan cohesión a la comunidad y atrae a los focos dispersos dentro del municipio.

Al abordar el calendario festivo, en el capítulo III, señala “la importancia de cada una de las fiestas en su posición relativa al interior del calendario anual”; de ellas llama a las principales “fiestas de renovación del centro ceremonial” y concibe a la fiesta de Todos Santos, como una “ceremonia de ratificación de los vínculos de parentesco ritual”.

Atlahuilco y las comunidades de la sierra se identifican por un santo patrono, imagen simbólica que cuenta con una réplica de menor tamaño, la llamada “peregrina”, que pasa normalmente de un mayordomo a otro.

Existe una geografía religiosa originada por la distribución de santos patronos que revela un sistema clasificatorio de diferencias regionales; además cada santo se adscribe a una jerarquía asignada por los pobladores, pero el santo patrono del pueblo es más importante que la deidad cristiana.

La sucesión de las fiestas del calendario anual sigue el paso de las estaciones. Los pobladores van y vienen a la cabecera de acuerdo con las estaciones, ligadas al trabajo de campo. Su presencia es obligada en las fiestas de Año Nuevo, Semana Santa, *Corpus Christi*, Todos Santos y en la festividad del santo patrono, San Martín.

La autora presenta dos bloques de festividades relacionados con las estaciones y el trabajo del campo. El primer bloque abarca de la Cuaresma

hasta mediados de junio; comprende la primavera; es el tiempo de sequía y de calor. Antes de las lluvias se inician las labores en el campo, los habitantes van a trabajar a las plantaciones de tierra caliente. Se realizan las festividades de Semana Santa y *Corpus Christi*. El segundo bloque abarca las estaciones de verano y otoño. Los trabajadores de tierra caliente regresan para hacer la segunda limpia de la milpa; en otoño se cosecha el maíz y los frutales; se conmemora a Todos Santos y al santo patrono, que anuncian el invierno; durante éste se celebran al Santo Cristo de Año Nuevo y a la Candelaria; en esta temporada de carestía, las festividades no disminuyen, pues se realizan celebraciones de los pueblos vecinos y otras que se han incorporado, como las fiestas de quince años y las fiestas cívicas.

Durante la Semana Santa se celebra la pasión y muerte de Jesús, representado en diferentes imágenes, cada una con una personalidad propia: San Ramos, aparece el domingo de ramos; Padre Jesús y Nazareno el Jueves Santo; Señor del Calvario y Santo Entierro, el viernes; Domingo de Pascua, la Resurrección y San Martín Caballero cierran las celebraciones. Estas ceremonias coinciden con los preparativos para el inicio del ciclo agrícola del maíz; se relacionan con la muerte y resurrección del Sol y la naturaleza; el simbolismo prehispánico de la cruz se sincretiza con Jesús crucificado. Al final del capítulo, la autora ofrece una descripción detallada de todos los rituales de la representación del *Via Crucis*, en la que intervienen imágenes y personas.

La fiesta de *Corpus Christi* cae a la mitad del ciclo anual agrícola y festivo,

enfatisa la importancia que tuvo la celebración en la época colonial, durante ésta se realiza el cambio de los *tekittlatomen*, organizadores de la fiesta; llegan visitantes de todos los municipios, participan danzas de moros de Atlehuaya y la banda de Tequila; hay primeras comuniones. La ceremonia de vísperas y entrega del cargo dura ocho días en casa del mayordomo entrante.

San Martín Caballero y San Martín Obispo (un mismo personaje) es el patrono de Atlahuilco. El mito cuenta que es un santo peregrino, que le gusta andar por la sierra en busca de mejores sitios para quedarse, por esta razón una pata de su caballo aparece atada a una estaca, impidiéndole así que de noche salga a recorrer la sierra. El santo es más venerado que Jesús y otras deidades cristianas. Se le festeja el 11 y 12 de noviembre; el 13 de abril a San Martín Chico, la imagen peregrina.

En el capítulo IV se aborda la fase privada de las celebraciones, es decir, las que se realizan en el ámbito doméstico del mayordomo y de las personas o grupos allegados a él. La autora hace un análisis de los habitantes de Atlahuilco como personas sociales que tienen identidad dentro de su grupo. Su adscripción residencial es la primer vía de identificación, enseguida su posición dentro del grupo doméstico, luego el nombre público, los apodos o motes que son una forma de identificación individual, el nombre secreto que se concibe como una forma de proteger la identidad individual, es costumbre indígena de antecedente prehispánico, y uno o dos apellidos que sugieren una tendencia endogámica dentro del municipio.

Se describen las formas de conducta de los nahuas en las que advierte gran discreción en el andar, en el habla, en los gestos, en el saludo, en el desempeño de funciones rituales y públicas, que denotan un severo control social, pero que se rompen al interior del hogar. Señala que existe un severo control sobre la conducta femenina, no así para con la masculina.

Concluye la autora: “el individuo se define socialmente a partir de su posición en tres círculos de parentesco: el de su familia de orientación, el de su familia de procreación y el de sus parientes naturales”. Sin embargo también nos indica que esta situación está cambiando, las nuevas categorías de definición del individuo son, en primer lugar, la educación formal, la migración y los nuevos mercados de trabajo y que éstos están provocando contradicciones y diferencias al interior de las comunidades.

Relaciona la serie de funcionarios que participan en las celebraciones y describe las obligaciones de cada uno de ellos, en el transcurso del ciclo anual. Éstos son: el presidente eclesiástico elector, encargado de coordinar el desarrollo del ciclo anual y de vigilar que se lleve a cabo el ritual en cada una de las fiestas. El grupo de sacristanes, formado por uno mayor y doce menores, o semaneros de año nuevo. *Tlayekanke* es el encargado de guiar el desarrollo del ritual ceremonial y de hablar a nombre de sus anfitriones en la fiesta. *Tlayekankemeh* son personas con experiencia que han cumplido con diversos cargos, su actuación en una ceremonia se remunera. *Teachkameh*, son los ayudantes económicos de los mayordomos

en el banquete de vísperas. *Tlatekimaitl*, son colaboradores de los mayordomos en las fiestas de renovación del centro ceremonial, ayudan con música, danzas y luces. Finalmente los músicos y danzantes del pueblo de Atlehuaya.

En la sucesión de las 42 mayordomías del ciclo anual, cada una representa un ciclo individual; el traslado de las imágenes de un espacio doméstico a espacios públicos o al templo implica la apropiación del espacio y la sacralización de él; éste también denota las relaciones diplomáticas, de reciprocidad y de interdependencia entre los municipios, cuando se intercambian imágenes.

Aceptar una mayordomía implica contar con el apoyo y colaboración de una extensa red de personas que abarca al grupo doméstico, parientes rituales y amistades, ya que el cargo implica gastos excesivos que sólo pueden ser solventados con estrategias de ayudas recíprocas, como el sistema de préstamos a largo plazo, el intercambio de fuerza de trabajo y la acumulación con tiempo de anticipación de recursos económicos y de bienes. Una vez aceptado el cargo no se puede dejar de cumplir con el ceremonial. Dejar de hacerlo implica el castigo del santo y el desprestigio social.

En una región de gran escasez, el sistema de mayordomías permite y propicia una distribución horizontal de recursos y acceso a comida y bebida, no siempre disponibles en los hogares, de manera cotidiana. Cada fiesta promueve la circulación e intercambio de bienes de consumo, de dinero y fuerza de trabajo; es un espacio para la danza, la libación y la diversión; es lo que algunos autores han llamado “el derroche

institucionalizado". Contrarios a éste son las generaciones de jóvenes y adultos que cuestionan el exceso de consumo de alcohol y el gasto dispendioso; tienen la misma actitud los párrocos y de aquellos que pertenecen a las nuevas religiones.

Señala la autora, que en un análisis más detallado al interior de las microlocalidades se observan diferencias de intereses. La más visible de éstas es el establecimiento de capillas con una imagen propia, que ha asignado la tendencia a independizarse del centro y a autoorganizarse. Por otra parte, con la aparición de nuevas formas religiosas han surgido nuevas expresiones conductuales dentro del contexto social, con el consecuente debilitamiento de la hegemonía del grupo de mayordomos, que lucha por la conservación de la costumbre y la tradición. Otros factores que inciden en los cambios y transformaciones en las redes de las agrupaciones territoriales son aquellos que la autora ha mencionado con anterioridad: el crecimiento demográfico, la introducción de servicios como carreteras y caminos, la luz, el agua, las escuelas, la educación formal, la participación política de la localidad y la migración. Estos mismos factores propician la creación de nuevos modelos de estratificación y nuevas formas de identidad grupal.

En el capítulo V la autora demuestra la vigencia de algunos cultos mesoamericanos como el de la Madre Tierra, asociado a la gestación, nacimiento y fertilidad; el culto a las deidades asociadas a las montañas, cerros y cuevas, así como el concepto indígena de los componentes que integran a una persona y el culto a las imágenes como

entidades *per se*. Durante la Colonia se produjeron procesos de sincretismo, transformaciones y continuidades de la religión prehispánica, a través de la acción evangelizadora. En Zongolica estos procesos dieron por resultado cultos sincréticos como los de los santos católicos y cultos paralelos como el de *Tlaltikpak*, la Madre Tierra, el de los señores de *Tlalokan* y el del Santo Sol.

Después de discutir y analizar el concepto de Mesoamérica (Kirchhoff, Wolf y López Austin), la autora afirma que es posible aplicarlo en sus estudios, puesto que en ese ámbito espacial y temporal existe una relativa unidad de cosmovisiones, enlazadas por un origen común y un desarrollo paralelo. Señala que el complejo mágico-religioso fue una de las manifestaciones más notables de la resistencia cultural indígena. Los santos católicos sustituyeron a las antiguas deidades, pero a su vez adaptaron funciones y ciertas características de éstos; ejemplo: los dioses guerreros no desaparecieron completamente, se identificaron con San Miguel Arcángel principalmente; continuaron los cultos dedicados a las fuerzas de la naturaleza, al inframundo y al entorno natural; no todos lograron atravesar la frontera ideológica, sólo aquellos que fueron compatibles con creencias preexistentes. Conceptos cristianos como cuerpo, alma y el destino *post-mortem* no tuvieron correspondencia con las creencias indígenas. El proceso evangelizador produjo una gran diversidad de formas, que varían de lugar a lugar, de la orden religiosa que la ocupó y aun de individuo a individuo que la aplicó; lo cual generó el desarrollo de una diversidad de tradiciones locales.

En el ciclo anual de fiestas, señala la autora, se sostiene un intercambio simbólico entre hombres y divinidades; éstas protegen a la comunidad, en tanto aquéllos deben cumplir con el ceremonial de su culto: ofrendas, danzas, música y oficios religiosos. En los rituales agrarios se les invoca junto al Santo Sol, *Tlalokan tata*, *Tlalokan nana*; de esta manera se han incorporado a los santos católicos elementos de las deidades agrarias: fertilidad, abundancia y regeneración.

La autora indica que las imágenes son entidades *per se*. En Semana Santa las representaciones de Cristo se interpretan como el drama no de un hombre, sino del hombre y el Cosmos. Tienen personalidad propia y diferente: San Ramón, Padre Jesús Nazareno, Señor del Calvario y Señor de la Resurrección. La de sustitución estratégica —producto de la evangelización y el sincretismo— dio por resultado grandes logros en la organización e integración social de las comunidades, además de ser un factor que favoreció la identidad étnica local. Como señala Gonzalo Aguirre Beltrán, en los nombres de los pueblos de la sierra se puede adivinar la historia de su profundo significado. Con la llegada de los santos patronos a Zongolica se establecieron nexos personales entre éstos y el espacio; su aparición en determinado lugar explica las características geográficas del entorno. La autora relata el mito de la llegada de San Martín a Atlahuilco y su historia anterior, así como la de San Isidro, patrón de Xoxocotla, considerado hermano de San Martín.

Señala que los rituales dirigidos a las deidades de antecedente prehispánico —para propiciar la fertilidad de

la tierra, la salud o el éxito en alguna empresa— se realizan en el seno de los espacios domésticos, en los campos de cultivo o en lugares apartados como cuevas, arroyos, en la espesura del monte. Mientras los rituales dedicados a los santos —a cambio de protección simbólica para el pueblo—, se realizan en espacios públicos con danzas, procesiones, banquetes, oficios religiosos y otros rituales.

El capítulo VI señala los nexos establecidos entre el orden local y el originado fuera de la comunidad. Trata las diferentes corrientes y facciones que inciden en los procesos de ajuste en las esferas religiosa, política y en la cultura local. En el ámbito regional analiza los procesos de cambio ideológico y económico. Refiriéndose al primero, los habitantes de la sierra se han apropiado nuevamente del poder de las organizaciones políticas tradicionales, y en el segundo advierten su condición social dentro del proceso de globalización asimétrica. En la organización política las microlocalidades y facciones buscan su reforzamiento para ejercer el control sobre sus recursos naturales y tienden a la resolución de intereses comunales.

En este capítulo también se relacionan las fases por las que ha pasado el sistema ceremonial en Atlahuilco: una primera etapa en la que se conjugaban los cargos religiosos con los civiles, sin que fuera alternante. Las autoridades civiles podían exigir el cumplimiento de los cargos religiosos; el incumplimiento acarrea una sanción, en tanto que el cumplimiento se premiaba con prestigio y posición social. En los años setenta del siglo pasado se separó la esfera religiosa de la civil. Se institu-

yó el cargo de presidente eclesiástico, encargado de vigilar el cumplimiento de las obligaciones de mayordomos y cargueros. Actualmente las mujeres pueden acceder a cargos.

A partir de 1973, en Atlahuilco se estableció La Luz del Mundo, llevándose entonces a cabo un reacomodo residencial, pues los conversos se vieron segregados de la comunidad y obligados a establecerse en un sector aparte. En los años noventa se acentuó el papel de las capillas, generando una serie de subsistemas de cargos con su propio ciclo anual.

Actualmente existe cierta pluralidad religiosa en Atlahuilco, pero los habitantes de las microlocalidades siguen participando en mayor o menor grado en el ciclo ceremonial de la cabecera; aquí la fiesta patronal en honor a San Martín ha dejado de ser exclusivamente religiosa, a ella se han incorporado ferias, bailes, elección de reina, torneos deportivos, etcétera.

María Teresa Rodríguez relata el papel que juegan los sacerdotes, su postura ante la cultura indígena, ante la pastoral indígena; el problema de comunicación con la población por el idioma; la integración de ciertos ritos, como el *xochikoskatl* a rituales católicos, como un paso para la comprensión de la cultura indígena; en otros casos se advierte un total escepticismo por parte de los párrocos.

La participación de los catequistas del Movimiento de Renovación Carismática, presente en Atlehuaya, parece que ha creado una competencia significativa con el sistema de cargos. Sin embargo, los habitantes de esta comunidad siguen sintiéndose "hijos de San Martín", asisten a las ceremonias

principales de las "fiestas de renovación", y además han incorporado ciertos patrones de conducta semejantes a las de otros movimientos religiosos: prohibición del alcohol y crítica hacia los gastos onerosos que ocasionan las mayordomías. La aparición de estos grupos ha debilitado al sistema de cargos, como medio de adquirir prestigio social y participación en la vida pública; también ha debilitado el sistema de patrones de liderazgo del poder político, asentado en la cabecera.

Se señalan las diferentes posturas de las generaciones jóvenes respecto al ejercicio de la religiosidad y su problemática social y cultural; éstas responden "a la alienación de dos necesidades opuestas: la de mantener y preservar la identidad étnica y las diferencias culturales, por una parte, y la de compartir los beneficios que proporciona la participación en la sociedad hegemónica". Bajo estas premisas, los maestros bilingües e indígenas intelectuales trabajan para revitalizar la lengua aborigen, en el fomento a la lectura y escritura de textos en náhuatl, el apoyo a radiodifusoras locales, de programas de instancias gubernamentales que promueven el rescate de la cultura tradicional por medio de danzas, mitos, escenificaciones y narrativas.

En Atlahuilco se manifiesta un discurso que reivindica la etnicidad y el deseo de ascenso social sin filiación partidista; es decir, se acepta la diferencia étnica y cultural, pero no las relaciones asimétricas con la sociedad global, como su consecuencia. Se buscan nuevas vías como la integración de equipos deportivos, el comercio y los talleres artesanales, pero salvaguardando la cul-

tura tradicional. Así han logrado éxito proyectos productivos con apoyo gubernamental, como el establecimiento de algunas cooperativas artesanales.

Con la implementación de nuevas estrategias en busca de mejoramiento económico —como la explotación de los recursos forestales con fines de comercialización—, se ha generado una diferencia de estratos sociales en Atlahuilco. Por otra parte, las mujeres de algunas comunidades del municipio se han iniciado en la elaboración de textiles y de objetos de alfarería para la venta, lo cual les ha permitido romper la barrera del idioma, logrando comunicarse con hablantes del español, además de obtener un ingreso económico extra y de mejorar su posición dentro del hogar. Se advierte una creciente politización de los habitantes de las congregaciones, quienes participan en organizaciones políticas independientes, proponiendo a sus propios candidatos en las contiendas electorales. Las últimas gestiones municipales han estado a cargo de campesinos, logrando quitar el control político, que desde la cabecera ejercía el grupo de maestros de primaria. Estos cambios religiosos, políticos y sociales evidencian la transformación de una sociedad igualitaria hacia otra que avala la competencia, la rivalidad y el individualismo. Sin embargo, en la organización social heterogénea de la actualidad, la imagen de San Martín continúa siendo un emblema, que da una apariencia de unidad en torno a su culto y rituales comunitarios.

Las actitudes de las nuevas generaciones expresan un deseo de progreso y de orgullo étnico, consideran que la tradición no es una continuidad del

pasado, sino una redefinición de usos y costumbres con base en las necesidades y desafíos del presente.

En los comentarios finales, la autora presenta una síntesis histórica de las políticas indigenistas gubernamentales, desde el inicio de la Colonia hasta el periodo presidencial de Ernesto Zedillo. Señala los postulados de los pensadores del siglo XVI, de los racionalistas, de los intelectuales del siglo XVIII, el Siglo de las Luces y del México independiente; llega al nacionalismo revolucionario del siglo XX, que se apoyó en las culturas indias para crear la base de la conciencia nacional, que en la práctica propugnó por su asimilación a la vida nacional, tratando de transformarlo para impulsar el desarrollo capitalista del país. La política integracionista del Estado y las corrientes marxistas de los años setenta propusieron integrar a los indígenas en las filas de obreros y campesinos. En las últimas décadas, en las esferas académicas, los intelectuales indios han impulsado la revaloración de la diversidad cultural, de las identidades étnicas y solidaridades grupales. Entre los nahuas de Zongolica se manifiesta una contradicción entre la necesidad de tener participación dentro de la sociedad nacional y el deseo de conservar sus diferencias.

El sistema de cargos fue una de las estrategias de la población colonizada, como una forma de resistencia ante el dominio colonial, contra los embates del exterior y como un medio para estrechar la solidaridad étnica. La institución ha sufrido cambios y transformaciones de acuerdo con diferentes épocas y lugares; en la actualidad es un sistema complejo en el que se entrecruzan y co-

existen conceptos de la ideología y rituales prehispánicos, con los del mundo moderno y globalizado. No funciona como un sistema nivelador y de redistribución económica, pero sigue otorgando prestigio; tampoco se trata de un sistema jerárquico alternante de cargos, sino de un sistema de fiestas, en donde los patrocinadores de éstas representan a uno de los grupos que compiten por el poder en el ámbito local, representando intereses individuales y no de la comunidad, que participa del mundo globalizado donde la oferta y la demanda en el mercado define la formación cultural del ciudadano.

La apertura de rutas de comunicación a través de la sierra ha favorecido las comunicaciones y relaciones al interior y exterior, dando lugar a intercambios materiales, de símbolos y de conceptos. La pluralidad religiosa ha sido otro factor que ha permitido a las comunidades independencia de la cabecera y toma de decisiones colectivas en beneficio del grupo. La diversificación religiosa ha alentado la movilidad social, los disidentes religiosos quedan fuera de la red de intercambios pero continúan cobijándose bajo el manto de San Martín, y las fiestas de renovación del centro ceremonial siguen expresando la afirmación de los valores de la mayoría de la población de Atlahuilco.

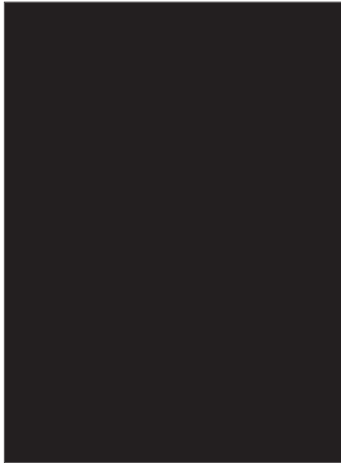
La obra finaliza con el señalamiento de que en el espacio interétnico estudia-

do se manifiestan contradicciones originadas “por las desigualdades sociales, por la oposición de valores y visiones del mundo, así como por la resistencia a la dominación política y económica, que conlleva la apropiación y reinterpretación de elementos de distinta naturaleza, el reencuentro con lo propio y la continuidad de un sustrato anclado en el pasado prehispánico”.

El ciclo de fiestas en Atlahuilco — documentado y analizado en el presente texto—, es un trabajo bien estructurado, original en sus enfoques teóricos y de análisis diacrónico y sincrónico; destaca la importancia de los distintos niveles de interrelación de los grupos actuantes en los ciclos de fiestas que se entretienen en las celebraciones de las mayordomías de la cabecera y de las otras unidades territoriales; señala en el diagnóstico de la mayordomía el papel que ésta juega en un mundo de acelerado cambio, como el eje sobre el que gira la identidad étnica de los pobladores de Atlahuilco.

Finalmente, son interesantes y amenas las descripciones de las ceremonias de Semana Santa, así como los relatos, remanentes de antiguos mitos y las oraciones para ofrendar a Tlaltikpak, a Nana Tlalokan y a Tata Tlalokan, deidades vivas y actuantes.

MARÍA TERESA SEPÚLVEDA Y HERRERA
BIBLIOTECA NACIONAL
DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA



Gabriela Coronado Suzán
**Las voces silenciadas
de la cultura mexicana.
Identidad, resistencia y
creatividad en el diálogo
interétnico**

México, CIESAS, 2003.

Un sueño, los voladores de Papantla y los nudos fractales constituyen algunas de las imágenes incitantes con las que comienza el libro de Gabriela Coronado. En este arranque, hay innovación y también la explicación del modelo que le permite analizar el fenómeno de la identidad, la resistencia y del diálogo interétnico. La obra resulta novedosa y aporta nuevas miradas de nuestra realidad social porque se encuentra anclada en los dos extremos que históricamente han hecho posible el avance de las ciencias sociales: la imaginación y las ciencias duras.

Las herramientas utilizadas son multidisciplinares pues, recurre tanto al psicoanálisis como a la semiótica, a

la teoría de conjuntos, a la historia y a la etnografía. Todo este conjunto de conceptos, teorías e interpretaciones le permiten a la autora rendir cuenta de una realidad abigarrada y compleja. Su análisis e interpretación de la localidad de Cuetzalan, en la Sierra Norte de Puebla, tanto en el contexto nacional como en relación dialéctica con la construcción de la identidad nacional, resulta novedoso porque recurre a elementos simbólicos y gráficos de explicación que ayudan a visualizar e imaginar lo no tangible de la realidad mexicana.

El libro arranca con un sueño que evoca la autora. Y ésta es la clave, justificación y guía de los nuevos caminos analíticos que desarrolla a lo largo de los diferentes capítulos. Cosa poco común, pues estamos acostumbrados a la asepsia de la academia, a no involucrarnos, de tal forma que nos podríamos preguntar: ¿cómo es posible que un sueño haya sido la clave para construir el modelo en el que se sustenta la investigación?

El sueño podría parecer una provocación o un simple recurso literario. Yo en lo personal celebro romper con los esquemas tradicionales con los que se suele escribir un libro de historia o de antropología, pero en este caso aunque sí se trata de una forma original y literaria de iniciar el libro, también hay que destacar lo excepcional que resulta el que la escritora comience por “desvestirse” y contar la parte subjetiva con la que arrancó su investigación. Y aun, lo más interesante es que el relato del sueño no sólo nos incita a seguir leyendo lo que va a suceder, sino que permite adentrarnos con otros ojos a su investigación. De modo que el sueño es un

recurso elocuente, y además su análisis le permite construir una investigación sólidamente aferrada en diversas teorías y metodologías.

¿Por qué un sueño? Porque Gabriela lo que quiere mostrarnos es que en toda manifestación cultural, aun cuando sea de carácter individual, ésta nos permite detectar trazos de la interacción social. De modo que el análisis de los elementos presentes en el sueño, le consienten enseñar y demostrarnos que éstos constituyen la serie de imágenes y de saberes que ella ha aprendido e interiorizado, como miembro de la sociedad mexicana. Pero hay un elemento que hace más complejo el análisis, pues como nos lo muestra la autora, los individuos no reproducen mecánicamente y de manera lineal la cultura que han interiorizado, por el contrario, la actualizan, la transforman y constantemente la confrontan con los otros individuos miembros de su cultura o de otras diferentes. Así es como se establece el diálogo intercultural; nuevamente es la autora desde dentro y desde fuera: desde México, su país natal y desde afuera, Australia, el lugar donde escribió este libro.

En esta investigación, que además fue presentada como tesis de doctorado, trata del diálogo interétnico que existe entre los diferentes grupos que cohabitan en México. Se refiere al diálogo entre los pueblos indios, identificados éstos como grupos étnicamente diferenciados, al igual que el grupo mestizo, al que ella también identifica como un grupo étnico. Es éste el objetivo de su investigación: mostrar cómo el continuo diálogo interétnico que se presenta en nuestro país es fundamental para el

proceso de construcción de la cultura e identidad mexicana.

De este modo, la autora analiza las diferentes manifestaciones culturales como textos culturales y para ello desarrolla un principio metodológico al que llama “análisis socio narrativo” que ella misma define como: “aproximación a los significados sociales (ideologías) considerando que éstos están expresados en historias (representaciones de acciones, sentimientos y visiones del mundo) que son ejecutadas por medios diversos (de comportamiento, visuales y verbales) por diferentes actores en espacios relacionados con realidades sociales específicas” (p. 18).

Para proceder a este análisis socio narrativo, Gabriela recoge distintas perspectivas analíticas: la etnografía crítica de Clifford Geertz y James Clifford, la semiótica social de Hodges y Krees, y el análisis crítico del discurso de Bakhtin y Teresa Carbó. Hay un elemento más que la autora utiliza y que su uso es novedoso en las ciencias sociales: la noción de fractalidad. Desde el punto de vista de las formas geométricas, éste se refiere a las figuras que son irregulares en su totalidad, y que además tiene el mismo grado de irregularidad en sus escalas. Así, un objeto fractal es aquel en el que sus partes son de forma aproximada a la del conjunto que forman parte. Retomando esto, la autora aplica el concepto a la realidad social que observa y entonces razona lo siguiente:

...considero a la estructura sociopolítica mexicana en su conjunto conformada por partes estructuradas en diferentes niveles autosimilares. Estos niveles fractales se interconectan y entre ellos

circulan los flujos de significado reproduciendo en los diferentes niveles estructuras ideológicas semejantes, de modo que el todo se encuentra representado en las partes... De este modo la comprensión del conjunto ideológico generado y reproducido en cada nivel fractal, requiere un movimiento recurrente entre los diferentes niveles, entre lo macro y lo micro, lo nacional y lo local, lo colectivo y lo individual (pp. 21-22).

Hay quizá, desde mi punto de vista, un elemento adicional que complementa el análisis de Gabriela Coronado y que si bien no se encuentra de manera explícita, sí se observa en las referencias bibliográficas y está presente en el momento de construir su modelo fractal y que la acompaña a lo largo de su análisis. Este elemento se refiere a las aportaciones de Guillermo Bonfil respecto del análisis de la identidad nacional y del diálogo interétnico. A lo largo de la investigación podemos observar cómo el análisis socio narrativo utilizado por ella nos remite al diálogo que se da entre la matriz cultural indígena y la matriz cultural mestiza, pues Gabriela misma dice que hay que proporcionar elementos que nos permitan reconocer la parte india de nuestra identidad mestiza, y con ello construir identidades inclusivas y no excluyentes y fragmentadas.

El concepto de fractalidad —proveniente en su origen de las ciencias duras—, es lo que condujo a la autora a pasar de un estudio de caso en Cuetzalan a una disertación que aborda la rebelión zapatista y la construcción de la indianidad en el discurso hegemónico de la nación. Al ampliar su campo de acción,

tuvo que trabajar con dos herramientas fundamentales: la etnografía y el análisis histórico. En el caso de la etnografía, se trata sobre todo de recuperar la descripción etnográfica como el material con el que se realiza el análisis socio narrativo, de ver la realidad como algo ininteligible en donde el intercambio de significados no es algo aparente ni mecánico. Así la descripción etnográfica es la herramienta que le permite capturar la circulación de significados para posteriormente analizar el trayecto que sigue en la estructura fractal propuesta.

El análisis histórico, por su parte, se vuelve un elemento complementario de lo anterior. Entonces analiza la dimensión temporal de lo fractal, por tanto su parte dinámica y cambiante. Así la autora se centra en recuperar las distintas versiones de la historia y no sólo la versión hegemónica. Con ello, puede desentrañar la construcción ideológica de las historias (en plural), que los distintos actores tienen y que les permiten legitimar sus prácticas de acuerdo con las circunstancias y las diferentes coyunturas.

En el uso de conceptos como flujo de significados y de construcciones ideológicas, la noción de diálogo es fundamental. En este caso, Gabriela Coronado retoma el sentido que Bakhtin da a esta noción y lo expresa de esta manera:

...el diálogo relaciona diferentes aspectos de la vida social, conectando recíprocamente distintos niveles de la organización en un continuo movimiento desde el tope en los niveles más altos (nacionales), hasta la base donde se presentan las interacciones de mayor

proximidad (comunales e individuales) (p. 33).

Al tener presente este desplazamiento dialógico en diferentes niveles, se pueden comprender determinadas acciones y toma de decisiones, que asidas de manera aislada resultarían ininteligibles o ilógicas. Ella misma lo señala de esta manera: "si tomamos aisladamente los eventos interactivos, nunca serán claras las razones profundas de las acciones sociales y, por lo tanto un motivo puede ser malinterpretado" (p. 33).

Así, la identidad nacional, compuesta de una ideología y una cultura común, se conforma seleccionando significados del conjunto y se distribuye desde el centro a lo largo de los siglos. Sin embargo, esta identidad se construye recíprocamente, es decir: "los significados que fluyen entre diferentes nudos fractales pasan a lo largo de todos los niveles en un continuo diálogo múltiple y multidireccional, invirtiendo de este modo la estructura jerárquica y permitiendo el efecto de los niveles más bajos en los niveles superiores de la estructura." (pp. 35-36). Esto fue lo que condujo a la autora a analizar de manera diferenciada cómo se ha construido la identidad mexicana y la identidad india, que si bien se han construido en el constante diálogo entre la matriz cultural mesoamericana y la matriz cultural española, se diferencian por tener un intercambio interétnico definido como una relación de dominación-subordinación.

Sin embargo, esta relación de dominación de la identidad mexicana sobre la india no excluye la influencia

mutua. A través del análisis socio narrativo se observa cómo la construcción de la identidad india a su vez ha intervenido en la transformación de la identidad mexicana. Esta postura constituye una visión dialéctica de la historia y un ejemplo contemporáneo muy claro de percibir en la rebelión zapatista. Gabriela la retoma y analiza para explicar las particularidades de esta rebelión y cómo ésta contribuyó a poner a los pueblos indios dentro de la nación mexicana y no como elementos separados de la sociedad. Al tiempo que creó las condiciones para que otros sectores de la sociedad se identificaran con ellos y con los significados que ellos manejan durante su movilización.

Así, a lo largo del libro se va construyendo el modelo fractal propuesto por la autora. Se va armando minuciosamente por medio del análisis de cada uno de los flujos significativos, de tal forma que vemos cómo un grupo social particular, los nahuas de Cuetzalan, se convierten en la base de ese modelo. Asimismo se advierte el desarrollo del diálogo interétnico en todos sus niveles: comunal, municipal, estatal y federal. Otra cualidad del libro es la diversidad de actores que participan en este diálogo: los propios nahuas, los mestizos de los poderes locales, otros pueblos indios, el movimiento zapatista, el gobierno federal y otros más.

También es necesario reconocer y dar crédito al detallado trabajo etnográfico que contiene el libro. Éste constituye otra riqueza más de la investigación, pues la reconstrucción etnográfica consiste en una "descripción densa" de la que nos habla Clifford Geertz. En este caso, analiza profundamente todos los

aspectos de la vida de Cuetzalan, además del diálogo que se da constantemente entre la matriz cultural india y la mestiza. El turismo, el comercio, la religión, los rituales, las fiestas, la producción, las relaciones de género, los medios de comunicación y los modelos de salud constituyen manifestaciones culturales analizadas en el libro, y a las que recurre Gabriela para mostrar-nos la forma en que el diálogo interétnico va intercambiando y transformando los flujos de significados.

En este último aspecto se aborda un punto de suma importancia para la sociedad mexicana, referido a la creatividad del diálogo interétnico. Es decir, a la capacidad que este intercambio dialéctico de significados tiene para la construcción de una cultura y una ideología común que permite a todos los involucrados una convivencia armónica. Se trata pues, de una propuesta constructiva en la que Gabriela nos propone construir identidades inclusivas y no exclusivas, tomando en cuenta todas las voces que conforman este diá-

logo. Plantea rescatar la voz negada de la identidad india que constantemente ha entrado en diálogo con la sociedad mexicana, esa voz que se ha hecho escuchar en la rebelión zapatista y que ha declarado: ¡Nunca más un México sin nosotros!

Sin lugar a dudas la autora hace aportes metodológicos importantes para la comprensión del diálogo interétnico, tanto en su recorrido horizontal como vertical, para seguir su juego geométrico. Sin embargo, se abre una interrogante: ¿cómo y de qué manera se puede construir el “nosotros” de todos los grupos étnicos a los que se les ha negado la voz por centurias? Nos deja dos tareas: someter su modelo a otras regiones de México, y trabajar sobre la instrumentación de su propuesta de construir una identidad mexicana sobre la base de incluir a los diferentes grupos étnicos en un nuevo proyecto de nación.

LETICIA REINA
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS
HISTÓRICOS, INAH



María Teresa Sepúlveda
y Herrera

Los cargos políticos y religiosos en la región del lago de Pátzcuaro

México, Morevallado Editores, 2003.

Para toda sociedad que presuma de hondas raíces históricas, como la mexicana, acceder a cualquier tipo de modernidad tiene sus costos. Cuando esto sucede, por lo general éstos se ceban más frecuentemente en las diversas expresiones culturales que se erigen como un obstáculo para el avance de aquellas formas de modernidad, promovidas por formaciones sociales emergentes, cuyos orígenes responden a una tradición histórica o económica diferenciada del conjunto social. A propósito, ya desde 1974 —año de la primera edición de *Los cargos políticos y religiosos en la región del lago de Pátzcuaro*—, María Teresa Sepúlveda observaba que el sistema de cargos vigente en los pueblos de la

región con hondas raíces históricas tendía a diluirse de manera irremediable: ¿podemos atribuir este fenómeno a la modernidad?

Recuperemos algunos antecedentes históricos. La mayor parte de las estructuras de la organización social indígena en la zona del antiguo reino tarasco fue establecida por los frailes franciscanos desde las primeras décadas del siglo XVI. La labor desplegada con gran afán por fray Miguel de San Miguel y don Vasco de Quiroga, en la década de los treinta de ese siglo —con la fundación de hospitales-pueblo indígenas en la región lacustre principalmente— sólo se entiende a partir de la visión utópica con la cual arribaron a tierras americanas los miembros de la orden seráfica, que veían en las comunidades nativas el germen de su idealizada labor apostólica, comunidades milenarias cuya forma de vida estuviese más cercana al espíritu original de la prédica cristiana. Las jerarquías cívico-religiosas, bajo las cuales los franciscanos dotaron de organización social a esas comunidades, tuvieron en el cabildo indígena y en las cofradías su marco regulador. Aunque bien puede decirse que para el caso de Michoacán la cofradía, asociada desde un inicio al funcionamiento de los hospitales indígenas, tuvo mayor relevancia social debido a que se encargó de la organización y financiamiento comunitario de las festividades de la Inmaculada Concepción y de los santos tutelares.

Ambas instituciones —el cabildo indígena y la cofradía—, tuvieron un funcionamiento económico basado en la aportación comunitaria. Por disposiciones dadas tanto a uno como a la otra,

todos los miembros de la comunidad estaban obligados a hacer aportaciones en especie y en moneda para alimentar sus respectivos bienes. De tal forma que no pocas repúblicas de indios de la región, con el paso de los años y en épocas de bonanza, vieron crecer económicamente sus cajas de comunidad y los bienes de sus cofradías con cantidad de tierras, ganado y dinero.

Inicialmente los cargos civiles más importantes fueron delegados en los descendientes de la antigua nobleza indígena. A la cabeza de la administración se hallaba el gobernador o cacique; bajo sus órdenes en la cabecera o en los barrios sujetos estaban los alcaldes, regidores, mayordomos, alguaciles, escribanos, etcétera, que no eran más que los antiguos funcionarios del Cazonci, reacomodados y con nombres distintos. Con el tiempo, sin embargo, la nobleza se vio desplazada por una nueva elite indígena proveniente del estrato de los macehuales, individuos que habían hecho méritos ya con los misioneros, ya con los encomenderos o funcionarios mayores, o habían acumulado cierta riqueza en el comercio, la agricultura o la ganadería.

Por su parte, las cofradías de la Inmaculada Concepción, asociadas a los hospitales, tenían un sacerdote —encargado de la *guatapera* o lugar de reunión de los cargueros de la Virgen— el mayordomo, vigilante en lo material, y un fiscal atento al orden y cumplimiento de las constituciones. Hacia finales del siglo XVI los hospitales entraron en franca decadencia, debido a que su administración pasó a manos de la Corona, pero las cofradías comenzaron a tener periodos de auge económico gra-

cias a que irónicamente la caída de la población indígena les permitió tener acceso a un contingente mayor de tierras y ganado. De hecho, todo el siglo XVII se considera el periodo de mayor desarrollo de las cofradías indígenas. Durante la siguiente centuria, diversos factores propiciaron la decadencia de las cofradías; entre éstas se cuentan un incremento significativo de las responsabilidades económicas que tuvieron desde su origen, como lo fue entre otras cosas el sufragar la construcción y mantenimiento de la escuela para niños indígenas, que incluía el salario del maestro. A dicha merma se sumaba el manejo discrecional que hicieron de sus recursos los responsables de su custodia y administración, así como la constante y arbitraria disposición de éstos por parte de los curas locales. Aun así, las cofradías subsistieron con relativa dignidad hasta finales del siglo XVIII, periodo en el que el primer atisbo de modernidad acechó su futuro.

En efecto, las reformas político-administrativas inspiradas en el pensamiento ilustrado que comenzaron a aplicar los reyes borbones en la Nueva España desde mediados del siglo XVIII, consideraron a la economía indígena un recurso insuficientemente explotado por el Estado y ciertas formas de su religiosidad popular como una expresión de atraso cultural. Para los obispos ilustrados y oficiales reales, las derramas económicas que hacían los indígenas en sus fiestas religiosas, con la quema exagerada de cohertería y excedida libación comunal de vinos, aguardientes y pulque —según la localidad— debían extirparse. En consecuencia, la Corona se apoderó de los recursos de las cajas

de comunidad de los pueblos indios y procedió, respectivamente, a prohibir aquellas cofradías y hermandades que no contaran con constituciones autorizadas o que careciesen de fondos propios; se trataba de afectar la columna vertebral de la organización comunal de la fiesta religiosa. A finales del siglo XVIII, la modernidad ilustrada había cobrado algunos de sus frutos o víctimas?; en este periodo la cofradía, obligada por las nuevas circunstancias, dejó de ser una organización religiosa secular con aprobación del clero y del gobierno virreinal para convertirse en una asociación secular de miembros voluntarios que, fieles a la tradición, continuaron sus costumbres y devociones, abriéndose así las puertas del patronazgo individual a través del mayorazgo.

El segundo embate de la modernidad al sistema de cargos en la zona de Pátzcuaro se dio con las reformas liberales. La desaparición de la república de indios y la ciudadanización de éstos llevó a la fusión de la jerarquía civil con la religiosa en las comunidades indígenas: no desapareció el cabildo tradicional, pero sus funciones se fueron subordinando paulatinamente a las religiosas. Por otra parte, con la aplicación de la llamada Ley Lerdo o de desamortización de bienes de manos muertas, se obligó a las corporaciones civiles y eclesiásticas a vender sus bienes raíces, negando a las segundas el derecho a adquirir y poseer esa clase de bienes. Teóricamente, con esta disposición las cofradías, hermandades y parroquias, entre otras corporaciones, perdían en forma definitiva su base de sustentación económica, pero en la práctica en muchos lugares como Santa Fe de la

Laguna, Opopeo, Santa Clara de los Cobres y Tacámbaro, religiosos y seglares evadieron el impacto de la misma acudiendo al recurso de trasladar las tierras de las cofradías a particulares. Todo lo anterior, como puede entenderse, reforzó y tendió a consolidar a la mayordomía como forma de patronazgo individual en la organización de las fiestas religiosas.

Con el siglo XX, el sistema de cargos cívico-religioso fue objeto de nuevos embates de modernidad, sólo que éstos ya no provinieron exclusivamente del Estado, en los repetidos intentos de éste por secularizar las expresiones culturales de las comunidades indígenas. En 1919, el movimiento revolucionario intentó acabar con el cabildo indígena ligado a las cofradías, y por esa vía apartar a los indígenas de la tutela secular que ejerce la Iglesia sobre ellos; ciertamente, casi acabó con las *guataperas*, el centro coordinador de las grandes mayordomías, pero subsistieron las mayordomías de barrio y las de capillas. En la actualidad, sin embargo, el sistema de cargos tiene en el seno de las propias comunidades el germen de su eventual desaparición. Desde hace décadas, contingentes de campesinos y profesionales nativos de esas comunidades emigran al extranjero con fines laborales; muchos retornan al cubil materno con nuevas costumbres y hábitos; otros deciden emigrar de manera definitiva, pero la mayoría mantienen relación estrecha con la tierra nativa, lo cual se traduce, para bien o para mal, en influencia en los patrones culturales de origen. En los últimos años el crecimiento demográfico, acompañado de las recurrentes crisis económicas, ha

provocado que las fuentes tradicionales de subsistencia —agricultura y trabajo artesanal principalmente— resulten insuficientes. Recientemente el INEGI reportaba que poco más de veinticuatro mil familias michoacanas, subsistían únicamente con los recursos enviados por sus familiares radicados en el extranjero.

¿De qué manera todo lo anterior afecta actualmente al sistema de cargos vigente en la región del lago de Pátzcuaro? Visto en perspectiva, el análisis no parece fácil, pues los factores culturales presentes ajenos a la tradición histórica local son variados, numerosos y van ganando presencia paulatinamente en favor de las nuevas generaciones: antenas parabólicas, comida y bebida industrializada, invasión de cultos religiosos distintos, son sólo algunos de

los nuevos factores de desestabilización cultural.

Es así que el libro reseñado nos muestra que a lo largo de la historia la jerarquía cívico-religiosa de la región ha podido sortear con relativo éxito —y a base de adecuaciones— los embates de la modernidad. Su consulta es obligada entonces para entender lo que sucede en la región, en la medida en la que documenta, con oportunidad y solvencia, una secuencia cultural de índole regional, pero de indudable incumbencia nacional. Reimpreso a los veintinueve años de su primera edición, el estudio de María Teresa Sepúlveda se perfila hoy, con sólida presencia, en la ruta de los clásicos de la antropología mexicana.

ARTURO SOBERÓN MORA
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS
HISTÓRICOS, INAH



María Rodríguez-Shadow
Identidad femenina,
etnicidad y trabajo
en Nuevo México

Toluca, Universidad Autónoma
del Estado de México, 2003.

Identidad femenina, etnicidad y trabajo en Nuevo México es un esfuerzo por resaltar el papel significativo de las mujeres en la vida cotidiana y en la historia económica de las comunidades, en este caso de Mora, en la zona rural del norte de Nuevo México, Estados Unidos. El libro busca mostrar la situación de las mujeres en Mora, comprender el porqué de la opresión femenina y además encontrar estrategias para su erradicación.

Una de las voces femeninas de Mora dice: "... El trabajo que le corresponde a los maridos es llevar el dinero a la casa y el de las esposas es el de mantener la casa limpia y tener la

comida caliente para cuando él llegue cansado del trabajo" (secretaria y ama de casa de 20 años).

¿Cómo se llega a un pensamiento así? ¿Qué existe detrás de una afirmación de esta naturaleza? ¿Qué valor se le da a las actividades masculinas? ¿Cuál a la doble jornada femenina? ¿Qué impacto tiene la ideología dominante sobre la percepción que las mujeres tienen de sí mismas?

Estas interrogantes son respondidas en esta obra cuyo fundamental esfuerzo es resaltar el papel significativo de las mujeres en la vida cotidiana y en la historia económica de las comunidades, en este caso de Mora, en la zona rural del norte de Nuevo México.

Actualmente, la antropología ha dejado de lado la construcción de teorías de gran alcance, pues se ha reflexionado en que no hay algo que se pueda llamar experiencias universales; existen similitudes pero sobre todo existen realidades particulares. Es así que ahora se pone hincapié en analizar más de cerca la relevancia del contexto específico para la definición de las relaciones en las comunidades: de género, de etnicidad, de trabajo y la valoración social que se hace de éste.

A partir de la teoría de género se replantea la forma de entender o visualizar cuestiones fundamentales de la organización social, económica y política, como el sistema de parentesco y matrimonio. La importancia del concepto de género en el campo de la antropología se basa en el hecho de evidenciar que las diferencias sexuales son el resultado de una construcción social que se extiende a múltiples espacios, cuya dimensión simbólica tiene estrecha rela-

ción con el proceso de construcción de identidades.

El estudio de la identidad implica un esfuerzo por comprender esas prácticas simbólicas que son elementos en movimiento, que nunca dejan de concretarse y que están determinadas por el contexto específico, temporal, geográfico y personal, en este caso de la comunidad de Mora en Nuevo México.

Contrario a lo que se había afirmado de esta población, en el libro se demuestra que esta comunidad tiene rasgos visibles de cultura mexicana, normas de comportamiento y valores impregnados de lo mexicano con una gran significación simbólica, pues implica el derecho inalienable de un pueblo conquistado a conservar sus raíces.

La conquista y el despojo, la discriminación y el prejuicio, hicieron que estos mexicanos conservaran no sólo los rasgos distintivos de su mestizaje étnico, sino también todos los elementos determinantes de su identidad cultural: religión, lengua, tradiciones, costumbres, símbolos y mitos que, plasmados en su original visión del mundo, provocaron que siguieran viviendo, sintiendo y pensando como mexicanos.

Esta investigación logra profundizar en las identidades que existen al interior de la comunidad, sin que se vea a este grupo (mexicanos en Estados Unidos) como una masa compacta, como si no tuvieran género. Presenta una visión integral en donde la identidad es entendida como un conjunto de prácticas —materiales y simbólicas—, estructuradas culturalmente y organizadas desde un lugar social particular, que origina distintas dimensiones de

identificación: de género, de etnicidad, de trabajo.

La identidad femenina —explica la autora— no surge del hecho mismo de ser mujer, sino de las determinaciones sociales que impone el hecho de serlo, es decir, de lo que significa ser obrera, campesina, artesana o intelectual, desde un lugar definido por su sexo, y al mismo tiempo determinado por la pertenencia a un grupo étnico específico (p. 18).

Las identidades femeninas, de etnicidad y trabajo hacen alusión a una identidad colectiva, donde el individuo liga su personalidad a la colectividad a través de estereotipos sociales. Éstos se explican ampliamente en el segundo capítulo, en donde se abordan los elementos que conforman la identidad de las mujeres de Mora. La autora muestra, a través del examen de las opiniones de las mujeres sobre el matrimonio, la maternidad, la virginidad, la fidelidad, el trabajo, la religión, la cultura y sus auto-percepciones, que el pensamiento de las moreñas está impregnado de la ideología dominante y de los modelos sociales imperantes.

Es así que se logra visualizar el sexismo impregnado en el pensamiento de las moreñas, quienes han interiorizado una serie de opiniones, creencias y prejuicios sobre la supuesta inferioridad natural femenina.

Acertadamente, la doctora Rodríguez Shadow afirma que

La transformación de las instancias identitarias femeninas puede ser posible si se modifican ciertas imágenes, elementos ideológicos y espacios en los que se mueven las mujeres como acto-

res sociales, uno de ellos privilegiaría la toma de conciencia del significado social del trabajo que realizan y su carácter de imprescindible. (p. 92).

Cambiar las representaciones e ideologías sobre el trabajo de las mujeres, traería la desestructuración del orden existente que las define como sujetos secundarios.

A partir del examen del lenguaje, el territorio, las tradiciones culinarias, las creencias religiosas, los valores tradicionales y los gustos musicales, la doctora constata en el tercer capítulo que la identidad puede abordarse no sólo a partir de las supuestas diferencias objetivas entre los grupos, sino también mediante las representaciones culturales y las prácticas sociales que a partir de esas diferencias realizan los actores pertenecientes a una comunidad particular.

Es así que las imágenes de identificación están constituidas por las fiestas, símbolos, rituales y acciones colectivas a través de las cuales se produce la expresión, reafirmación y reproducción de la identidad de este grupo.

Las identidades de género también se reflejan en cómo se divide el trabajo: *a)* quién realiza cada labor, *b)* la naturaleza de las tareas, *c)* el valor simbólico que se otorga a las actividades; en suma, la organización de la producción, la reproducción, la distribución y el consumo. El género es un principio básico de organización del trabajo, y se podrá ver en el último capítulo cómo la estructura de trabajo basada en el género condiciona otras cosas.

La autora describe la participación femenina en el mercado de trabajo y en

su intervención en las labores reproductivas (en el hogar), analizando el significado que adoptan esas actividades en la vida de las moreñas y la forma en la que estas prácticas (y sus representaciones sociales) contribuyen a configurar una identidad femenina.

De igual manera, señala el papel significativo de las mujeres en la vida cotidiana, pero sin dejar de reconocer que ellas han estado ausentes, enajenadas en los procesos que han determinado el desarrollo y la evolución de su entorno social. Es así que el trabajo impregna y condiciona las estrategias matrimoniales, el tipo de relaciones en el seno doméstico, la forma de representar el mundo, de expresar sus sentimientos y por tanto su identidad. Concluye que a las actividades femeninas (de doble jornada de trabajo muchas veces) se les otorga poco valor en la comunidad.

El libro está sustentado en una vasta investigación bibliográfica y hemerográfica, así como en un año de trabajo de campo, tiempo en el que la autora realizó un serio estudio etnográfico a través de la observación participante, entrevistas estructuradas y la aplicación de cuestionarios.

La obra constituye un estudio de caso, que se puede generalizar a otras comunidades en donde aún persisten mecanismos de subordinación hacia las mujeres. Pues el fin es reconocer la tarea de las mujeres en el desarrollo y la evolución de su entorno social, superando con ello las limitaciones que se les imponen.

María J. Rodríguez-Shadow logra esclarecer el doble proceso sociocultural y psicológico que lleva a la construcción de la identidad, con la esperanza

de que los resultados de este trabajo produzcan entre las mujeres de Mora una fase de toma de conciencia y por tanto, una transformación de las relaciones de poder.

Identidad femenina, etnicidad y trabajo en Nuevo México es pues una aportación fundamental a la historia de los mexicanos en Estados Unidos de Norteamérica y, más aún, sobre el pensamiento de las mujeres que como minoría (genérica y étnica) viven en una sociedad que las oprime y explota.

Aunque esta obra se sueñe integral, pueden observarse algunas cuestiones que quedaron sin tocar. Muy poco es lo que se dice en relación al papel de las mujeres desempeñado en la dimensión de lo religioso. No se menciona cuál es su papel en la organización de las ceremonias y rituales que se realizan en la Morada, ni tampoco se habla de su intervención en las asociaciones religiosas locales.

La autora olvidó mencionar cuáles han sido las relaciones de las moreñas con la institución religiosa dominante en la comunidad, la Iglesia católica.

Recordemos que Mora constituye un enclave católico inmerso en un mundo predominantemente protestante.

Esta omisión es extraña, tomando en cuenta que la autora ha publicado varios ensayos (por ejemplo "Women's Prayers: The Aesthetics and Meaning of Female Votive Paintings in Chalma"), y por lo menos una obra completa dedicada al estudio de las manifestaciones de la religión popular: *El pueblo del Señor: Fiestas y Peregrinaciones del Santuario de Chalma*.

No obstante estas omisiones y otras que no viene al caso mencionar, la obra en su conjunto cumple con los objetivos propuestos; es interesante, teórica y metodológicamente congruente y representa una investigación novedosa. Alguien comentó acertadamente que hay pocas antropólogas mexicanas que se hayan aventurado a realizar trabajo de campo durante un año, más allá de las fronteras políticas de nuestro país.

MIRIAM LÓPEZ HERNÁNDEZ
ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA
E HISTORIA