

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Las relaciones hombre-coyote y hombre-jaguar en la cosmogonía tolteca. Aproximaciones desde una ontología animista y analogista*
- ◆ *Aché pa'todos: turismo, tradición y transnacionalización de la santería en Lima, Perú*
- ◆ *El principio de filiación en la terminología de parentesco nabua en Texcoco: la casa*
- ◆ *Entidades nosológicas y epidemiología sociocultural: algunas pautas para una agenda de investigación*
- ◆ *Interrogando al sentido común desde las relaciones de hegemonía. Aproximación antropológica a los procesos de estigmatización de trabajadores industriales*
- ◆ *Los totonacos a través de la mirada de Isabel Kelly*

DIMENSIÓN
ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Directora General *Director General de la Revista*
María Teresa Franco Arturo Soberón Mora

Secretario Técnico
César Moheno

Secretario Administrativo
José Francisco Lujano

*Coordinador Nacional
de Antropología*
Diego Prieto Hernández

Coordinadora Nacional de Difusión
Leticia Perlasca Núñez

Director de Publicaciones
Héctor Toledano

*Subdirector de Publicaciones
Periódicas*

Benigno Casas

Edición impresa
Héctor Siever
y Arcelia Rayón

Edición electrónica
Norma P. Páez y Nora L. Duque

Diseño de portada
Efraín Herrera

Consejo Editorial

Susana Cuevas Suárez (DL-INAH)

Isabel Lagarriga Attias (CIV-INAH)

Sergio Bogard Sierra (Colmex)

Fernando López Aguilar (ENAH-INAH)

Delia Salazar Anaya (DEH-INAH)

María Eugenia Peña Reyes (ENAH-INAH)

José Antonio Machuca Ramírez (DEAS-INAH)

Josefina Ramírez Velázquez (ENAH-INAH)

Lourdes Baez Cubero (SE-INAH)

Oswaldo Sterpone (CIH-INAH)

Susan Kellogg (Universidad de Houston,
Texas, EUA)

Sara Mata (Universidad Nacional de Salta,
Argentina)

Susan M. Deeds (Universidad de Arizona,
EUA)

Asistente del director

Virginia Ramírez

Consejo de Asesores

Gilberto Giménez Montiel (IIS-UNAM)

Alfredo López Austin (IIA-UNAM)

Álvaro Matute Aguirre (IIH-UNAM)

Eduardo Menéndez Spina (CIESAS)

Arturo Romano Pacheco (DAF-INAH)

Jacques Galinier (CNRS, Francia)

Foto de cubierta:

Guadalupe Serrano

La Bici, 2003

www.dimensionantropologica.inah.gob.mx

INVITACIÓN A LOS COLABORADORES

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

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

Requisitos para la presentación de originales

- Los artículos, impecablemente presentados, podrán tener una extensión de 25 a 40 cuartillas, incluyendo notas, bibliografía e ilustraciones. Se entregarán además acompañados de un resumen, en español e inglés, en el que se destaquen los aspectos más relevantes del trabajo, todo ello en no más de 10 líneas y acompañado de 5 palabras clave. Las reseñas bibliográficas no excederán de 5 cuartillas y deberán incluir la portada escaneada del libro reseñado a 300 dpi. El texto deberá entregarse en cuartillas con margen de 2.5 cm de lado izquierdo y derecho, a doble espacio, escritas por una sola cara.
- Los originales deben presentarse en altas y bajas (mayúsculas y minúsculas), sin usar abreviaturas en vocablos tales como *etcétera*, *verbigracia*, *licenciado*, *señor*, *doctor*, *artículo*.
- En el caso de incluir citas de más de cinco líneas, éstas se separarán del cuerpo del texto, con sangría en todo el párrafo. No deberán llevar comillas ni al principio ni al final (con excepción de comillas internas).
- Los números del 0 al 15 deberán escribirse con letra.
- Las llamadas (para indicar una nota o una cita) irán siempre después de los signos de puntuación.
- Para elaborar las notas a pie de página debe seguirse este modelo, cada inciso separado por coma:
 - nombres y apellidos del autor,
 - título del libro en cursivas,
 - nombres y apellidos del traductor y/o redactor del prólogo, introducción, selección o notas,
 - total de volúmenes o tomos,
 - número de edición, en caso de no ser la primera,
 - lugar de edición,
 - editorial,
 - colección o serie entre paréntesis,
 - año de publicación,
 - volumen, tomo y páginas,
 - inédito, en prensa, mecanoscrito, entre paréntesis.
- En caso de que se cite algún artículo tomado de periódicos, revistas, *etcétera*, debe seguirse este orden:
 - nombres y apellidos del autor,
 - título del artículo entre comillas,
 - nombre de la publicación en cursivas,
 - volumen y/o número de la misma,

- lugar,
- fecha,
- páginas.

- En la bibliografía se utilizarán los mismos criterios que para las notas al pie de página, excepto para el apellido del autor, que irá antes del nombre de pila. En caso de citar dos o más obras del mismo autor, en lugar del nombre de éste se colocará una línea de 2 cm más coma, y en seguida los otros elementos.
- Se recomienda que en caso de utilizar abreviaturas se haga de la siguiente manera:
op. cit. = obra citada, *ibidem* = misma obra, diferente página, *idem* = misma obra, misma página, p. o pp. = página o páginas, t. o tt. = tomo o tomos, vol., o vols. = volumen o volúmenes, trad. = traductor, *cf.* = compárese, *et al.* = y otros.
- Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
- Índices onomásticos o cronológicos, cuadros, gráficas e ilustraciones, señalando su ubicación exacta en el *corpus* del trabajo y los textos precisos de los encabezados o pies.
- El autor incluirá, como datos personales: institución, teléfonos, fax, correo electrónico, currículum breve (no más de 10 líneas), para ser localizado con facilidad.
- Las colaboraciones deberán enviarse vía electrónica a: dimension_antropologica@inah.gov.mx o dimenan_7@yahoo.com.mx.
- No deben anexarse originales de ilustraciones, mapas, fotografías, *etcétera*, sino hasta después del dictamen positivo de los trabajos.

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.

Dossier fotográfico

Se hace una atenta invitación a los investigadores que usualmente trabajan con temas de fotografía mexicana para que colaboren en la sección *Cristal Bruñido*, enviando una selección de entre 16 y 20 fotografías con una antigüedad mínima de 60 años, articulada por aspectos temáticos o de otra índole historiográfica o antropológica. Las fotografías deberán tener una resolución mínima de 300 dpi., tamaño carta, en formato tiff o jpg. La selección irá acompañada de un texto explicativo no mayor de ocho cuartillas.

Publicación indizada en Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (CLASE), Sistema regional de información en línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex), Hispanic American Periodicals Index (HAPI).

CORRESPONDENCIA: Av. San Jerónimo 880,
Col. San Jerónimo Lídice, CP 10200,
Conmutador 40 40 54 00 ext. 4366,
dimension_antropologica@inah.gov.mx
dimenan_7@yahoo.com.mx
web: www.dimensionantropologica.inah.gov.mx
www.inah.gov.mx

Dimensión Antropológica, año 20, vol. 57, enero-abril de 2013, es una publicación cuatrimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Editor responsable: Héctor Toledano. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2008-012114375500-102. ISSN: 1405-776X. Licitud de título: 9604. Licitud de contenido: 6697. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 421, 7° piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Imprenta: Taller de impresión del INAH, Av. Tiáhuac 3428, col. Culhuacán, C.P. 09840, Deleg. Iztapalapa, México, D.F. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Insurgentes Sur 421, 7° piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Este número se terminó de imprimir el 30 de octubre de 2013 con un tiraje de 1000 ejemplares.

ISSN 1405-776X Hecho en México

Índice

Las relaciones hombre-coyote y hombre-jaguar en la cosmogonía tolteca. Aproximaciones desde una ontología animista y analogista STEPHEN CASTILLO/LIZBET BERROCAL	7
<i>Aché pa'todos: turismo, tradición y transnacionalización de la santería en Lima, Perú</i> JUAN MANUEL SALDÍVAR ARELLANO	49
El principio de filiación en la terminología de parentesco nahua en Texcoco: la <i>casa</i>. JAIME ENRIQUE CARREÓN FLORES	83
Entidades nosológicas y epidemiología sociocultural: algunas pautas para una agenda de investigación. PAUL HERSCH MARTÍNEZ	119
Interrogando al sentido común desde las relaciones de hegemonía. Aproximación antropológica a los procesos de estigmatización de trabajadores industriales MARÍA JULIA SOUL/VERÓNICA VOGELMANN	139
Cristal Bruñido	
Los totonacos a través de la mirada de Isabel Kelly ELIO MASFERRER KAN/VERÓNICA VÁZQUEZ VALDÉS	161

Reseñas

ZYGMUNT BAUMAN <i>Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global</i> FRANCISCO JAVIER GUERRERO MENDOZA	179
KATSUYUKI OKAMURA Y AKIRA MATSUDA (EDS.) <i>New Perspectives in Global Public Archaeology</i> Yael Dansac	184
SERGIO HERNÁNDEZ GALINDO <i>La guerra contra los japoneses en México durante la Segunda Guerra Mundial</i> ANNA RIBERA CARBÓ	187
SAMUEL VILLELA FLORES <i>Sara Castrejón. Fotógrafa de la Revolución</i> BEATRIZ LUCÍA CANO SÁNCHEZ	192
Resúmenes / Abstracts	196

Las relaciones hombre-coyote y hombre-jaguar en la cosmogonía tolteca. Aproximaciones desde una ontología animista y analogista

STEPHEN CASTILLO*
LIZBET BERROCAL**

La vida social de toda colectividad se encuentra en íntima relación con los entornos circundantes, sea para explotarlos y garantizar la existencia objetiva del grupo o bien para simbolizar el espacio y apropiarse de él subjetivamente. Desde los albores de la humanidad, los actores sociales han tenido que otorgarle sentido a los fenómenos y entidades de la naturaleza para así legitimarse en el cosmos. Como bien argumenta Lévi-Strauss,¹ la taxonomización de las calidades del mundo por las sociedades “primitivas” constituye una ciencia empírica, de ahí que el antropólogo galo bautice a su capítulo con el nombre de la “ciencia de lo concreto”. Una ciencia empírica construida mediante ensayo y error y donde

* Museo Nacional de Antropología, INAH.

** Dirección de Estudios Arqueológicos, INAH.

Este manuscrito no hubiera podido lograrse sin la participación de varios colegas, entre los que destacan Saúl Millán, Bertina Olmedo, así como por los asistentes de investigación del Proyecto Catálogo de la Subdirección de Arqueología del Museo Nacional de Antropología. Mil gracias por sus recomendaciones bibliográficas, así como por permitirnos adquirir materiales incunables y tomas fotográficas.

¹ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, 2001 [1962].

los sujetos conocen, mediante la experiencia sensible, el mundo. Así es como se generan las clasificaciones de materias primas, plantas y animales benignos o explotables y aquellas entidades naturales que pueden convertirse en un riesgo para el grupo en cuestión, incluyendo por supuesto a otras sociedades y que configuran el eterno principio de la otredad.

En este trabajo abordaremos el vínculo social y simbólico entablado entre las fieras como los coyotes o jaguares y ciertos sectores toltecas, ello como probable metáfora de la ferocidad de este grupo mesoamericano y de su permanencia en el cosmos y la vida cotidiana a través de la guerra o, por el contrario, como un intento por plasmar la transmisión de la potencia anímica de las grandes fieras mesoamericanas a los hombres. Para apuntalar teóricamente nuestra propuesta haremos uso de algunos de los conceptos de Phillippe Descola, quien desde la antropología sociocultural ha abordado la dialéctica y enriquecedora oposición cultura-naturaleza.

Para una mejor exposición de los puntos mencionados, hemos decidido dividir el ensayo en tres secciones. La primera estará referida a la discusión concerniente a las ontologías fundamentales de Descola y algunas de las categorías analíticas de Eduardo Viveiros de Castro, dotando así de *corpus* teórico al texto. La segunda parte del manuscrito abordará las calidades mesoamericanas asignadas a las fieras, su simbolismo y papel en la vida cotidiana y ritual, en tanto que la tercera parte estará abocada al estudio simbólico de algunos materiales toltecas y mexicas, su contexto de aparición, así como sus posibles usos rituales, políticos, simbólicos o legitimadores. En esta misma sección se realizará la aplicabilidad de los postulados teóricos con algunos materiales arqueológicos toltecas.

Desde otro punto de vista

Un tema que durante muchos años dejó de discutirse en la teoría antropológica fue el del *animismo*. Es factible que, como sucede a menudo con diferentes disciplinas sociales o naturales, las temáticas de análisis pasan de moda y son rebasadas por otras inquietudes. El caso del animismo es peculiar, ya que éste ha sustentado gran parte de las cosmovisiones estudiadas por los antropólogos socioculturales, incluso en estos tiempos. Después de un letargo en el abordaje

de estas temáticas, Phillipe Descola² argumenta que el animismo constituye una de las ontologías fundamentales de todos los seres humanos. Eduardo Viveiros de Castro,³ por su parte, explora las implicaciones animistas asignadas a las entidades vivientes entre las cosmogonías de ciertos grupos amazónicos y cómo éstas permiten “ver” la realidad desde diferenciales perspectivas. La valía de estos enfoques, bajo nuestra mirada, no radica en su originalidad intrínseca, ya que éstos habían sido temas tratados por antropólogos pioneros como Frazer y Tylor,⁴ aunque en este trabajo intentamos explicitar formalmente un *corpus* teórico para abordar estas temáticas.

El pensamiento animista no puede entenderse sin la *participación dialógica* entre las categorías de cultura y naturaleza, las cuales tendieron a separarse y tornarse antagónicas por la estructuración positivista de las disciplinas científicas hace aproximadamente siglo y medio. Como el mismo Descola escribe, es

[...] en la segunda mitad del siglo XIX que naturaleza y cultura han sido en fin compartimentadas en forma estricta y referidas a métodos y programas científicos bien diferenciados. La distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura que en ese periodo se establece va a definir entonces el campo en el cual podrá desplegarse la etnología, al mismo tiempo que se la condenaba desde sus comienzos a no poder aprehender el entorno físico sino como ese marco exterior de la vida social cuyos parámetros definen las ciencias naturales.⁵

A pesar de la “condena” en la que se sumergió a la etnología y a la antropología por estudiar sólo las pautas culturales, dejando de lado los aspectos naturales de la realidad, es un hecho manifiesto que toda colectividad debe hacer frente a un entorno natural para poder sobrevivir. En este sentido, las formas de la naturaleza pasan a formar parte de la vida cotidiana de todos los actores sociales, y al ser parte de la cotidianidad, comienzan a adquirir sentido, impor-

² Phillipe Descola, “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”, en Phillipe Descola y Gísil Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, 2001 [1996], pp. 101-123.

³ Eduardo Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, 1992 [1986].

⁴ Edward Tylor, *Primitive culture*, 2 vols., 1924 [1871]; James Frazer, *La rama dorada. Magia y religión*, 1981 [1890].

⁵ Phillipe Descola, *Antropología de la naturaleza*, 2003 [2002], pp. 27-28.

tancia y significado. Este hecho, ineludiblemente, es un acto cultural, donde se le asignan significados funcionales, simbólicos y sobrenaturales a la naturaleza, repercutiendo en las pautas culturales de una sociedad. En consecuencia, es superfluo pensar que la antropología o etnología no pueden dar cuenta de este tipo de fenómenos naturales que impactan en las prácticas culturales.⁶ Siguiendo esta línea de razonamiento, es muy probable que, desde los albores de la humanidad, los sujetos que comenzaban a interrogarse sobre las calidades del mundo lógicamente no pudieran dar respuesta a todos y cada uno de estos fenómenos. En este sentido, las desgracias y frustraciones acarreadas en el arduo camino de la vida primitiva, como las enfermedades y la misma muerte, orillaron a nuestros antepasados a

[...] imaginar todo un argumento de salvación: he aquí que lleva en su interior a un *doble* de sí, o hermano gemelo, tan fuerte y poderoso que, venciendo los impedimentos materiales del cuerpo, puede abandonarlo a voluntad, entra en comunicación con otras personas, muertas o vivientes, llevar de unas a otras mensajes de advertencia o de consuelo, y sobre todo, al final, el gemelo de cada cual les sobrevive, cuando el cuerpo se les muere.⁷

Este argumento, por ejemplo, da cuenta de la idea de inmortalidad buscada por los *agentes sociales*, la trascendencia a la muerte. La pérdida del cuerpo, de la descomposición de la carne, pero de la sobrevivencia de la esencia de uno, la sombra, el gemelo interno, el cual dota de sentido al animismo. El animismo, en términos generales, puede definirse como la concepción de todas aquellas fuerzas “impersonales [...] que no necesariamente están asociadas con una entidad o cosa particular ni con una “mente” o “deseo” individual.

⁶ El mismo Descola (*ibidem*, pp. 30-32) argumenta que la oposición metodológica entre naturaleza y cultura ha llevado a que los antropólogos se inclinen por uno de los dos polos, es decir, que algunos conciben que la naturaleza dictamina los comportamientos culturales (como el caso de las vertientes materialistas o ecológicas culturales, donde la naturaleza condiciona las tecnologías de producción y la adaptabilidad humana). El polo antropológico que concibe que la cultura dictamina la naturaleza se encuentra representada, bajo los ojos del antropólogo galo, por los partidarios de la antropología simbólica. Descola apuesta, entonces, a un término medio, uno que permita situar en su legítimo lugar a la cultura y a la naturaleza y sus mutuas relaciones en las pautas culturales. Tarea titánica que se vincula fuertemente con la eterna dicotomía filosófica de unidad y diferencia, conceptualizaciones que difícilmente se pueden conciliar para estructurar principios mediadores.

⁷ Ignacio Careaga, “El animismo como fenómeno antropológico”, en Gonzalo Puente e Ignacio Careaga (eds.), *Animismo. El umbral de la religiosidad*, 2005, p. 227.

Esas fuerzas comúnmente [...] existen y fluyen a través de la naturaleza otorgándoles las cualidades que nosotros encontramos aquí”.⁸ Éste es el motivo por el que la categoría antropológica de animismo no tendría razón de ser sin las relaciones cultura-naturaleza. Pero esta relación, lejos de ser dualista y cartesiana, debe ser entendida como una relación dialógica; unidual, donde una implica a la otra y viceversa, y en la cual las prácticas culturales no podrían tener sentido sin un sustento natural, en tanto que este último tópico de la realidad sería inocuo sin su designación racional por parte de los agentes sociales. Lo anterior queda demostrado cuando Descola argumenta que en el pensamiento animista se

[...] dota a los seres naturales de disposiciones y atributos sociales. Así, los sistemas animistas son una inversión simétrica de las clasificaciones totémicas: no explotan las relaciones diferenciales entre especies naturales para dar a la sociedad un orden conceptual, sino que más bien utilizan las categorías elementales que estructuran la vida social para organizar en términos conceptuales las relaciones entre los seres humanos y las especies naturales. En los sistemas [animistas] los no humanos [...] son vistos como términos de una relación.⁹

En función de lo anterior, no es difícil dilucidar el por qué en muchas cosmovisiones se asume la existencia de identidades relacionales entre los humanos, los animales y los objetos, cuyos vínculos se fortalecen por los modos en que los integrantes de una comunidad interactúan entre sí. En pocas palabras, las relaciones y variedades en que los hombres se relacionan con entidades anímicas de animales y objetos se encuentran dictaminadas por las prácticas sociales. Los símbolos, los rituales y por supuesto los mitos no son otra cosa que la reafirmación de los valores culturales de toda sociedad.¹⁰ Por ejemplo, Pitarch argumenta que entre los tzeltales chiapanecos el *ch’ulel* o alma innata de todos los elementos de la realidad que median entre los humanos, tiende a representar, de manera “sobrenatural”, las distintas relaciones sociales que se gestan en el seno de las actividades cotidianas de las sociedades en cuestión.¹¹ En este sentido, las distintas almas pueden desempeñar cargos de

⁸ Jack Eller, *Introducing Anthropology of Religion*, 2007, p. 43.

⁹ Phillippe Descola, *op. cit.*, 2001, p. 108.

¹⁰ Víctor Turner, *La selva de los símbolos*, 1980.

¹¹ Pedro Pitarch, *Ch’ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, 1996, p. 42.

mayordomos, sacerdotes o incluso cabildos. En otras palabras, las concepciones que se tienen de los *ch'ulel* son, sin lugar a dudas, un reflejo de la vida social cotidiana, y tienen como finalidad básica el reafirmar el orden social.¹² Asimismo, estos sistemas anímicos permiten pensar en la existencia de una interioridad similar entre los humanos y los no humanos, en donde la humanidad podría resultar la condición que tuvieran que poseer los seres animados, aunque las materialidades sean diferentes. Para Viveiros de Castro,¹³ entre algunos grupos de la amazonia estas materialidades son representaciones de envoltorios o ropas y que debajo de ellas se localiza la esencia humana de forma invisible, pero conferida de una intencionalidad idéntica a la conciencia humana, conduciendo así a perspectivas diferentes, es decir, facultando la capacidad de adquirir el punto de vista del otro, misma que sólo se potencializa por medio del alma. Los animales, dice Viveiros, “ven de la misma forma que nosotros cosas distintas de lo que nosotros vemos, porque sus cuerpos son diferentes a los nuestros”.¹⁴

La misma relación cultura-naturaleza potencia la aparición del simbolismo humano. En efecto, si partimos del supuesto de Cassirer, de que el humano es un animal antes que nada simbólico,¹⁵ dicha capacidad difícilmente hubiera podido desarrollarse sin un “caballete” donde el hombre pudiera plasmar sus símbolos. Los símbolos ineludiblemente —tal como ha puntualizado Lévi-Strauss en “La ciencia de lo concreto”— devienen de la observación de los fenómenos de la naturaleza, mismos que paulatinamente comienzan a ser aplicados en las cosmogonías culturales de todos los pueblos del orbe. Esta observación y simbolización de los fenómenos de la natu-

¹² De acuerdo con Calixta Guiteras Holmes, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, 1996 [1961], p. 229, el *ch'ulel* no solamente constituye el alma de los indígenas tzotziles, sino también su esencia indisoluble de éstos, tanto física como mental, aunado a que tiene la capacidad de salir del cuerpo de su portador para explorar los confines del universo. De suma relevancia para nuestra ejemplificación del pensamiento animista mesoamericano es el siguiente comentario de Vogt: “Prácticamente todo lo que es importante o valioso para los zinacantecos posee [...] un *Ch'ulel*: los animales y plantas domésticos, la sal, las casas y el fuego del hogar, las cruces, los santos, los instrumentos musicales, el maíz y todas las demás deidades del panteón. La interacción más importante del universo no se da entre personas y objetos, sino entre las almas innatas de personas y objetos materiales”; Z. Evon Vogt, *Ofrendas para los dioses*, 1983 [1976], p. 38.

¹³ Eduardo Viveiros de Castro, “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”, en A. Surrallés y P. Hierro (eds.), *Tierra adentro*, 2004 [2002], p. 39.

¹⁴ *Ibidem*, p. 56.

¹⁵ Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, 2006 [1944].

raleza le permitieron a los sujetos otorgarle orden y sentido a la realidad. En este sentido, proponemos que las cosmogonías o cosmovisiones son construcciones artificiales que posicionan a los hombres frente a las deidades y frente a las fuerzas sobrenaturales de la naturaleza. Incluso la idea de trascendencia humana se potencia con la creencia de los destinos finales de los sujetos al morir. Ninguna cosmovisión puede prescindir de estos “destinos”.

Todas estas construcciones culturales que ordenan y clasifican el cosmos, pueden considerarse como ontologías de lo social. Recordemos que el término ontología, en su acepción filosófica, implica a las diferentes teorías de la realidad, mismas que pueden dividirse en dos grandes ámbitos: ontologías realistas y ontologías idealistas. El concepto de ontología se vincula con la rama filosófica de la metafísica, “que el noepositivismo esperaba acabar para siempre, por considerarla inútil. La discusión de los últimos [...] años en epistemología ha mostrado cómo es inevitable asumir una teoría de la realidad, aunque ello nos lleve al terreno de la metafísica”.¹⁶ Está de más indicar que todos los sistemas religiosos del mundo que presuponen la existencia de entidades suprahumanas que dictaminan nuestros destinos y comportamientos son ontologías idealistas objetivas que, tras la lupa antropológica, pueden subdividirse en diferentes modalidades. Por todo lo anterior, y en virtud de que este no es un ensayo de filosofía de la ciencia, asumiremos que las cosmogonías de los pueblos pueden considerarse como ontologías a secas, sin una carga teórica o filosófica más amplia, ya que dictan cómo es el mecanismo del funcionamiento del mundo y la posición de los sujetos dentro de este gran cosmos. Precisamente desde la antropología, Descola ha realizado un intento clasificatorio de las diferentes ontologías cosmogónicas que los hombres han utilizado a lo largo de su existencia.

Ontologías fundamentales

Descola ha propuesto la existencia de cuatro ontologías fundamentales en la vida cosmogónica humana, ello con la finalidad de abatir las imposibilidades interpretativas derivadas de una concepción

¹⁶ Manuel Gándara, “Algunas notas sobre el análisis del conocimiento”, en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 22, 1990, p. 6.

dualista entre cultura y naturaleza. La primera de ellas es el totemismo, el cual se estructura cuando “un conjunto de unidades sociales —mitades, clanes, secciones matrimoniales, grupos culturales, etcétera— está asociado con una serie de objetos naturales”.¹⁷ Debido a lo anterior, en la concepción totemista los fenómenos naturales, y más específicamente las plantas y los animales, son empleados como “marcadores” de las distinciones sociales, una forma social de clasificar lo propio y lo extraño. Como vuelve a indicar el pensador galo, “la naturaleza proporciona, pues, una guía y un soporte, un “método de pensamiento” dice Lévi-Strauss, que permite a los miembros de ciertas culturas conceptualizar su estructura social por medio de una representación icónica simple”.¹⁸ Es necesario recalcar que dentro del pensamiento totemista la naturaleza sólo sirve como instrumento de catalogación de clanes, familias, sociedades, etcétera. En otras palabras, la denominación de grupos mediante el parentesco es el caldo de cultivo del razonamiento totémico. Asimismo, en esta ontología totémica los vínculos o relaciones con las entidades no humanas o simplemente naturales son vistas como signos que ordenan la praxis social.¹⁹ Finalmente debemos comentar que, en ocasiones, el totemismo puede enriquecerse con el animismo, segunda ontología definida por Descola.

El animismo, como habíamos adelantado, puede entenderse como la creencia en la existencia de entidades espirituales que conectan los planos de los humanos y los no humanos. Como argumenta el antropólogo:

[...] muchas sociedades conceden a las plantas y animales un principio espiritual propio y estiman que es posible mantener con estas entidades relaciones de persona a persona — de amistad, de hostilidad, de seducción, de alianza o de intercambio de servicios — que difieren profundamente de la relación denotativa y abstracta entre los grupos totémicos y las entidades naturales que les sirven de epónimos [...] Los sistemas anímicos no se sirven de las plantas y animales para pensar el orden social, sino que utilizan, por el contrario, categorías elementales de la práctica social a fin de pensar la relación de los hombres con los seres naturales.²⁰

¹⁷ Phillipe Descola, *op. cit.*, 2003, p. 36.

¹⁸ Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*

¹⁹ Phillipe Descola, *op. cit.*, 2001, p. 108.

²⁰ Phillipe Descola, *op. cit.*, 2003, pp. 37-38.

El vehículo que conecta los planos humanos con los no humanos lo constituyen las almas, mismas que, a pesar de ser una construcción social humana, en la ontología animista forman parte imprescindible de las entidades de la naturaleza. Es en este sentido que “en razón de esta esencia interna común [...] se dice que [los] no humanos llevan una existencia social idéntica a la de los hombres”.²¹ Lo anterior refuerza el planteamiento ya comentado de Pitarch, quien indica que las almas innatas tzeltales o *ch’ulel* tienen la capacidad de desempeñar actividades propiamente humanas, así como ocupar cargos sociales como mayordomos, médicos, etcétera.²² La condición para que se gesté la conexión entre entidades humanas y no humanas es la humanidad como cultura, no el hombre como especie. Como bien argumenta Descola, “los humanos y todas las clases de no-humanos tienen materialidades diferentes en el sentido de que sus esencias internas idénticas se encarnan en cuerpos de propiedades contrastadas, cuerpos a menudo descritos localmente como simples ‘vestidos’ para subrayar mejor su independencia de las interioridades que los habitan”.²³ Lo anterior quiere decir que morfológicamente las especies humanas y no humanas son diferentes; sin embargo, ambas detentan un principio de humanidad que los enlaza. La humanidad, metafóricamente, se engarza en las especies naturales, dotando a éstas de una cercanía con los humanos y a nosotros mismos con los no humanos. Finalmente, y debido a las calidades morfológicas de los no humanos, su perspectiva sobre el mundo será distinta al de los humanos, ello en función de sus limitaciones fisiológicas. No obstante, ambas entidades, por detentar un halo de humanidad, tienen la capacidad de percibir las características del mundo e interactuar entre sí a través del alma.

Por ejemplo, allí donde un ser humano verá un jaguar lamiendo la sangre de su víctima, el jaguar se verá en el acto de beber masato; de la misma manera, allí donde un hombre verá una serpiente pronto a atacarlo, la serpiente verá a un tapir al que se acerca para morder. Unos y otros tienen, pues, una visión integralmente “cultural” de su medio ambiente en razón de una interioridad calcada sobre la de los humanos,

²¹ *Ibidem*, p. 40.

²² Pedro Pitarch, *op. cit.*

²³ Phillipe Descola, *op. cit.*, 2003, pp. 40-41.

pero el mundo que aprehenden les parece diferente en razón de sus respectivas materialidades corporales.²⁴

Lo que el antropólogo francés busca dejar en claro es la “deuda” que la naturaleza tiene de la cultura en la ontología animista. En efecto, las relaciones que los sujetos le otorgan a los integrantes de la naturaleza o a los no humanos, deviene lógicamente de las relaciones culturales que ellos mismos han entablado. En pocas palabras, esta antropomorfización de la realidad hace que los no humanos sean “cargados” de una manifiesta humanidad. La naturaleza, en consecuencia, es filtrada y entendida por la cultura.

El analogismo constituye la tercera ontología fundamental. Esta percepción dicta que “las propiedades, los movimientos o las modificaciones de estructura de ciertas entidades del mundo ejercen una influencia a distancia sobre el destino de los hombres o son influencias por el comportamiento de éstos”.²⁵ Este último autor vuelve a argumentar que “[...] una buena ilustración al respecto es el ‘nagualismo’, creencia común a toda América Central, según la cual cada persona posee un doble animal con el cual ella no entra jamás en contacto, pero cuyas desventuras —por ejemplo, si es herido o se enferma— pueden afectar en su cuerpo al hombre o a la mujer que le están emparejados”.²⁶

De acuerdo con lo anterior, en el analogismo no existe una relación directa entre los humanos y los no humanos como sí se gesta en el animismo, sino más bien una similitud de efectos, donde cada uno afecta al otro y viceversa. Así, los humanos y sus contrapartes naturales se encuentran inmersos en el mismo cosmos, mundo o realidad, por lo que bajo esta ontología analógica, las propiedades de cada uno de estos actores “se derivan de las analogías perceptibles entre los seres existentes”.²⁷

La última ontología explicitada por Descola es el naturalismo, mismo que rige el pensamiento religioso que la mayoría de nosotros conocemos. El naturalismo constituye: “la creencia de que la naturaleza efectivamente existe, de que ciertas cosas deben su existencia y su desarrollo a un principio ajeno tanto a la suerte como a los efectos de la voluntad humana [...] el naturalismo crea un dominio

²⁴ *Ibidem*, p. 41.

²⁵ *Ibidem*, pp. 43-44.

²⁶ *Ibidem*, p. 44.

²⁷ *Idem*.

ontológico específico, un lugar de orden y necesidad, donde nada ocurre sin una razón o causa, ya sea originada en Dios [...] o inmanente en el tejido del mundo”.²⁸ Estas concepciones se basan, como ya ha mencionado Descola, en la creencia de entidades suprahumanas que gobiernan los comportamientos de los humanos a partir de deidades. La otra vertiente del naturalismo es el razonamiento científico, mismo que separa tajantemente las concepciones de lo humano y los dominios de la naturaleza. Las leyes de la naturaleza, en consecuencia, dictaminan nuestras relaciones con el dominio natural, alejado de la capacidad humana que como especie detentamos.

Por otro lado, dentro de cada una de las ontologías aquí resumidas se efectúan diferentes relaciones entre humanos y no humanos, mismas que estructuran la diversidad cultural de las colectividades. Descola distingue tres grandes relaciones que se asientan en las entrañas de las ontologías animistas: la reciprocidad, la rapacidad y la protección. Con respecto a la reciprocidad, ésta es entendida como “un principio de estricta equivalencia entre los humanos y los no humanos que comparten la biosfera, la cual es concebida como un circuito cerrado homeostático”.²⁹ El propio Descola añade posteriormente que

Como la cantidad de vitalidad genérica presente en el cosmos es finita, los intercambios internos deben organizarse de manera de devolver a los no humanos las partículas de energía que se han desviado de ellos en el proceso de procuración de alimento, especialmente durante la caza. La retroalimentación energética se asegura, entre otros métodos, mediante la retrocesión de almas animales al Amo de los Animales y su subsecuente transformación en animales cazables.³⁰

La rapacidad, por su parte, se entiende como una práctica en la cual los humanos, pese a dotar a la naturaleza de atributos similares a los suyos, depredan la naturaleza sin que medie un principio de reciprocidad. Por ello la misma naturaleza, humanizada, busca venganza a través de la sangre o vida de los humanos: “la mandioca chupando la sangre de las mujeres y los niños, y los animales caza-

²⁸ Phillipe Descola, *op. cit.*, 2001, p. 108.

²⁹ *Ibidem*, p. 110.

³⁰ *Idem*.

bles delegando en los Amos de los Animales la tarea de castigar a los cazadores excesivos con la mordedura de una víbora”.³¹

La última modalidad relacional que explora Descola es la protección. Dicha relación se gesta cuando los no humanos son percibidos como entidades que requieren de la acción humana para sobrevivir. Aquí se insertan, por ejemplo, los plantas domesticadas y cultivadas por el hombre, así como los animales domésticos. Esta relación de protección se vincula con la de reciprocidad, debido a que “la protección de los no humanos generalmente asegura efectos benéficos; puede garantizar una base de subsistencia, llenar una necesidad de apego emocional, proporcionar moneda para intercambios o ayudar a perpetuar un vínculo con una divinidad benevolente”.³² Estas mismas deidades, que muchas veces se tienden a concebir como residentes de plantas o animales importantes de la vida social, recompensan a sus “cuidadores”, procurándolos, cuidándolos, y protegiéndolos de posibles calamidades.

Como podemos darnos cuenta, las tres primeras ontologías definidas en este manuscrito pueden combinarse entre sí, ello debido a que las manifestaciones de la naturaleza no son vistas como entidades “naturales”, inertes e insignificantes, ya que de una u otra forma impactan en las prácticas sociales. Sin embargo, podríamos argumentar que las mismas ontologías naturalistas que asumen la existencia de deidades que rigen los destinos humanos no sólo son producto de las culturas occidentales. Por el contrario, en el pensamiento mesoamericano encontramos la pervivencia de diferentes ontologías que podrían encasillarse en el animismo, analogismo e incluso en el naturalismo. Dicho en otras palabras, consideramos que en gran parte de la *cosmogonía* mesoamericana se conjuntaron estas tres ontologías, ya que —por ejemplo— las deidades primordiales tuvieron diversas advocaciones, muchas veces plasmadas en formas animales, las cuales eran protegidas, consumidas y veneradas por los actores sociales precolombinos a partir de complejos procesos rituales. Es muy probable que el respeto hacia las entidades de la naturaleza se deba a la creencia de que estos seres de la naturaleza poseen un halo de humanidad, por lo que su depredación masiva traería como consecuencia un enfurecimiento de las deidades, aunado a que ello constituiría, metafóricamente, un canibalismo. Para

³¹ *Ibidem*, p. 111.

³² *Idem*.

ejemplificar lo anterior, en la siguiente sección del artículo repasaremos las concepciones que tuvieron los toltecas y mexicas del centro de México con respecto a las fieras.

Las grandes fieras. Apuntes mesoamericanos

Como argumentamos previamente, la observación de la naturaleza potencia la simbolización y significación de esta última. Los pueblos que se desarrollaron en el área cultural mesoamericana no fueron la excepción, ya que diferentes sociedades precortesianas construyeron complejas creencias con respecto a la relación entre humanos y no humanos. Esta relación entre entidades no es otra cosa que un ejercicio de otredad humana, donde los actores sociales tienden a vincular a los animales con lo otro, lo ajeno a lo social o cultural.³³ No obstante, estos animales que se encuentran en el mismo mundo de los humanos constituyen entidades muy cercanas a la cotidianidad social.

Los mitos primigenios de muchas culturas mesoamericanas dan cuenta de las creencias de que los humanos podían comunicarse libremente con los animales o con entidades anímicas en ocasiones no-humanas.³⁴ Por otro lado, algunos indígenas mesoamericanos siguen empleando categorías de parentesco para designar a las entidades no humanas tal como lo relata Lorente con los nahuas de la Sierra de Texcoco, donde los humanos se relacionan con los *ahuaques*, entidades sobrenaturales que gobiernan las artes de la lluvia y del

³³ Mercedes de la Garza, “Los animales en el pensamiento simbólico y su expresión en el México antiguo”, en *Arqueología Mexicana*, núm. 35, 1999, pp. 24-31; María Teresa Cabrero, *El animal y el hombre*, 1981.

³⁴ Con respecto al animismo otorgado a las entidades animales, Millán argumenta que “como otros grupos indígenas, en efecto, los nahuas de Cuetzalan postulan que la integridad anímica de la persona consta de tres almas indisolubles, una de las cuales mantiene un vínculo estrecho con el nombre propio” (Saúl Millán, “Vistiendo ahijados: curación y parentesco ritual entre los nahuas de Cuetzalan”, en *Diario de Campo*, núm. 47, 2008, p. 21). De la misma forma, Signorini y Lupo han argumentado similares concepciones con respecto a las almas por parte de los grupos nahuas de la Sierra de Puebla; Italo Signorini y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, 1989. Villela, por su parte, comenta que entre los nahuas de la montaña de Guerrero, la elaboración de tamales vinculados con los cerros remite a la creencia en entidades anímicas que potencian las lluvias y el advenimiento de las labores agrícolas; Samuel Villela, “El culto a los cerros y los tamales *tzoalli* entre los nahuas de la montaña de Guerrero, México”, en Patricia Fournier y Walburga Wiesheu (coords.), *Festines y ritualidades. Arqueología y antropología de las religiones*, 2007, vol. II, pp. 53-72.

agua.³⁵ Incluso estas mismas creencias siguen estando presentes en las cosmogonías indígenas contemporáneas de diversas regiones de México.³⁶ Un mito de este tipo lo constituye

[...] en donde se habla de que los hombres de otras edades fueron transformados en animales, como sucedió en las cuatro eras o soles cosmogónicos mexicas anteriores al actual, en las que los hombres fueron transformados en monos, aves o peces; o cuando los hermanos mayores de los gemelos Hunahpu y Xbalanqué fueron transformados en monos, o cuando los hombres después del diluvio ahumaron el cielo, provocando la ira de los dioses, quienes enojados los convirtieron en perros.³⁷

Pero éstas no fueron las únicas creencias que los mesoamericanos tuvieron respecto de los animales. A decir de González, existen mitos mesoamericanos que narran la procreación entre humanos y animales, así como la creencia de “que una de sus almas es un animal, o de que al morir un ser humano su alma se transforma en animal”.³⁸ Otra concepción similar es la del nagualismo, donde un alma externa al sujeto puede salir de su cuerpo transformándose en animal. Este animal termina convirtiéndose en alma gemela del humano, vinculándose con éste desde su nacimiento y hasta su eventual muerte, tal como relata Knab entre los nahuas de Cuetzalan, especializados en prácticas adivinatorias.³⁹ Tal como advierte Millán:

³⁵ David Lorente, “Categorías de parentesco y compadrazgo en la organización de relaciones con lo sobrenatural: los nahuas desde la perspectiva de la teoría amazónica”, en *Diario de Campo*, núm. 47, 2008, pp. 29-39.

³⁶ Saúl Millán, *op. cit.*, 2008; del mismo autor, “La comida y la vida ceremonial entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, en *Diario de Campo*, nueva época, núm. 1, 2010, pp. 18-22.

³⁷ Yolotl González, “Lo animal en la cosmovisión mexica o mesoamericana”, en Yolotl González (coord.), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, 2001a, p. 108.

³⁸ *Idem.*

³⁹ De hecho, Knab indica, tras sus estancias etnográficas con los curanderos de Cuetzalan, que todos los hombres detentan tres tipos de almas: “Primero está el corazón, el *yollo*, es la vida del cuerpo. Es el movimiento dentro del organismo, lo que nos da vida y actividad. Sin él, el cuerpo no se agita, no se mueve; está muerto. Luego está el *tonal*. Es la chispa de la vida, el corazón que anima el cuerpo [...] En el inframundo [...], también hay un animal que nace al mismo tiempo que nosotros, el mismo día, en el mismo instante. Todos tenemos uno [...] Compartimos el mismo destino [...] Compartimos el mismo *tonal*. Son los *naguales* que son encerrados por el dios de los animales en grandes corrales en Tlalocan. El dios de los animales cuida y protege a sus criaturas. Ahí las tiene seguras y ayudará a quienes lo ayuden a proteger a sus animales. Así también nos protege a nosotros, de la misma forma que los dioses de la Santísima Tierra nos nutren y sustentan en este mundo. Lo que le pasa

“en la ontología nahua [...] el hombre y su áter ego animal comparten esa porción del alma que recibe el nombre de *ekauil* (sombra) y que hace posible la metamorfosis corporal como elemento central del nagualismo”.⁴⁰ Como advierte Martínez: “simultáneamente al nacimiento, una criatura no-humana, llamada *nahualli*, es en ocasiones asignada a la persona para que la proteja, le asista y aconseje a lo largo de su vida. El hombre y el *nahualli* comparten una de las entidades anímicas, de suerte que el destino, el carácter y el rol social del primero estarán en relación con la forma del segundo”.⁴¹ Como podemos darnos cuenta, estas dos últimas creencias sobre los animales son compatibles con las ontologías animistas y analogistas descritas por Descola. Empero, todas estas concepciones no sólo perduraron a partir de mitos, sino que también fueron plasmados en gran parte de la iconografía arqueológica mesoamericana.

Toda la iconografía mesoamericana está llena de figuras de animales que aparecen completos, solos o con algunos de sus elementos, como pueden ser las garras, la cabeza o las orejas, que aportan ciertas características a los dioses o a lo que están transmitiendo. Esta tendencia de tomar como fuente de inspiración las cualidades que tienen o que se atribuyen a los animales es universal [...]. Uno de los aspectos más importantes de la relación de los hombres con los animales está dada por la utilidad que se obtiene de éstos, esencialmente como alimento, ya sea en sociedades cazadoras, pastoras o agricultoras.⁴²

La importancia que los antiguos pobladores de Mesoamérica les imprimieron a los animales rompía con el imaginario social dictado desde el cristianismo que gobernaba el razonamiento de los conquistadores españoles. Este “entendimiento mesoamericano”, como lo

al *nagual* de alguien también le sucede a su corazón y cuerpo”; Timothy Knab, *La guerra de los brujos de la Sierra de Puebla. Un viaje por el inframundo de los aztecas contemporáneos*, 1998 [1993], p. 39. Es interesante notar cómo la misma concepción de los naguales que habitan en el monte y que son resguardados en corrales por los dioses ancestrales, también se encuentra presente en los testimonios tzotziles y tzeltales; véase Calixta Guiteras Holmes, *op. cit.* y Pedro Pitarch, *op. cit.*

⁴⁰ Saúl Millán, “Hacia una mitología menor: introducción al animismo nahua”, en prensa.

⁴¹ Roberto Martínez, “La animalidad compartida: el nahualismo a la luz del animismo”, en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 40, núm. 2, 2010, p. 256.

⁴² Phillipe Descola, *op. cit.*, 2001, p. 110.

denomina Galinier,⁴³ no puede ser comparado con las concepciones ontológicas europeas, debido a que éste se encontraba “manchado” por el cristianismo. Para este pensador, dentro de las concepciones mesoamericanas no existe una separación tajante entre la cultura y la naturaleza, ya que estas dos grandes entidades de la realidad configuraban el movimiento del cosmos precolombino. “Según la idea judeocristiana, Dios había creado a los animales para provecho del ser humano, quien a pesar de ser también una creación divina, estaba en otro nivel y por lo tanto podía hacer uso de ellos a su antojo”.⁴⁴ Esta concepción no podía conciliarse en el pensamiento mesoamericano, donde los hombres y los animales tenían la capacidad de adquirir las características o atributos de cualquiera de los dos, aunado a que se asumía que los animales y los seres humanos podían intercambiar información y comunicarse entre sí.⁴⁵ Incluso los animales eran vistos en ocasiones como los habitantes más arcanos del mundo, por lo que se les guardaba respeto y en ocasiones temor debido a que conocían secretos y misterios del mundo. Los animales, en consecuencia, eran sabios y por ello podían pasar a formar parte del mundo de los humanos.

Si bien es cierto que todas las entidades animales fueron revestidas de importancia simbólica y cotidiana para los antiguos mesoamericanos, destacan tres tipos de animales: las aves, las serpientes y los felinos.⁴⁶ Como bien argumenta Valverde: “hay animales que destacan no sólo por la continuidad con la que fueron representados, sino también por los lugares y el contexto en los que se encuentran. Éstos son sobre todo serpientes, aves (de todo tipo, aunque sobresalen las rapaces o las de plumaje llamativo) y por último los felinos”.⁴⁷ De sobra está decir que nos centraremos en el último tipo de animales, los felinos, donde ineludiblemente destaca el jaguar.

⁴³ Jacques Galinier, “L’entendement mésoaméricain. Catégories et objets du monde”, en *L’Homme. Revue Française d’anthropologie*, núm. 151, 1999, pp. 101-122.

Yolotl González, “El jaguar”, en Yolotl González (coord.), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, 2001b, pp. 123-144.

⁴⁴ María del Carmen Valverde, *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*, 2004, p. 35.

⁴⁵ Alessandro Lupo, “Nahualismo y tonalismo”, en *Arqueología Mexicana*, núm. 35, 1999, pp. 16-23.

⁴⁶ Yolotl González, *op. cit.*, 2001b, pp. 123-144; Yolotl González, *op. cit.*, 2001a.

⁴⁷ María del Carmen Valverde, *op. cit.*, p. 37.

El jaguar, felino más grande de Mesoamérica, simbolizaba la noche, el poder y el inframundo.⁴⁸ No es difícil dilucidar por qué los antiguos grupos mesoamericanos dotaron a este animal de propiedades mágicas y simbólicas. Las pautas conductuales de los jaguares, su gracia y delicadeza para caminar, sus habilidades para trepar árboles y nadar perfectamente en ambientes acuáticos, así como su extrema agilidad, al igual que su implacable instinto depredador, le bastaron a los hombres para dotarlo de un significado simbólico, vinculándolos así con su vida diaria. Otra característica importante que le valió una extrema simbolización al jaguar es el hecho de que éste no tiene depredadores, razón que lo acercaba y equiparaba con los humanos. Por otro lado, es conveniente mencionar que debido a que el interés de este trabajo es mostrar los vínculos simbólicos que los toltecas le imprimieron a los grandes felinos, nos veremos en la necesidad de recurrir a algunos mitos mexicas, estructurados a la caída de la antigua Tula, sede de los atlantes. No obstante, este ejercicio metodológico no se emparenta totalmente con los preceptos del núcleo duro mesoamericano postulado por López Austin ni con la llamada “nahuatlidad mesoamericana” de Duverger.⁴⁹ En este sentido, consideramos que pese a que se ha propuesto en reiteradas ocasiones que parte de la cosmogonía tolteca fue recuperada por los mexicas para legitimar su glorioso pasado guerrero, es muy probable que la mitología y cosmogonía mexica difiera de la tolteca.⁵⁰ En pocas palabras, pese a que la mitología mexica es la más cercana —temporalmente hablando— a la de los toltecas, no podemos caer en un estatismo ontológico asumiendo que las calidades del mundo cultural son invariables. Asumir algo así rompería, incluso, con el fundamento de la misma antropología: el estudio de la diversidad cultural.⁵¹ Empero, algunas de las creencias mexicas nos permitirán postular

⁴⁸ Mary Miller y Karl Taube, *An Illustrated Dictionary of the Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*, 2004 [1993], p. 103.

⁴⁹ Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, 1996; Christian Duverger, *El primer mestizaje. La clave para entender el pasado mesoamericano*, 2007.

⁵⁰ Beatriz de la Fuente, “Retorno al pasado tolteca”, en *Artes de México*, núm. 7, 1990, pp. 36-53; Leonardo López Luján y Alfredo López Austin, “Los mexicas en Tula y Tula en México-Tenochtitlan”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 38, 2007, pp. 33-83; Elizabeth Jiménez, *Iconografía de Tula. El caso de la escultura*, 1998.

⁵¹ Dejaremos el comentario hasta aquí en función de que no es el espacio para discutir

algunas hipótesis de trabajo, por supuesto falsables en principio. Una vez aclarado lo anterior, podemos volver al tema que nos compete. De acuerdo con Seler, “para los mexicanos el jaguar era, en primer lugar, el animal fuerte, el animal valiente, el compañero del águila. *Quauhtli-ocelotl*, ‘águila y jaguar’, es el nombre convencional que se aplicaba a los guerreros valientes. Pero en especial para los mexicanos, el jaguar era el *representante de la oscuridad y de la tierra*, el animal que durante el eclipse solar devora al sol”.⁵²

Este mismo autor incorpora en esta clasificación a los pumas, a los que considera de similar importancia y a los cuales los antiguos nahuas llamaban *miztli*. Por ejemplo, la pirámide de los famosos atlantes o de *Tlahuizcalpantecuhli* de Tula, Hidalgo, se encuentra decorada con lápidas esculpidas con felinos y águilas que devoran corazones humanos. Originalmente se había pensado que los felinos eran jaguares, aunque es casi un hecho que éstos más bien se traten de pumas y coyotes (Blanca Paredes y Robert Cobean, 2010; comunicación personal), ya que las fieras de las mencionadas lápidas no detentan sus característicos moteados en el pelaje (figura 1). Es también comprensible que los antiguos pobladores de *Tollan* hayan representado a las fieras que más cotidianamente se podían apreciar en el hoy conocido Valle del Mezquital, aunque también es muy probable que éstos no desconocieran la existencia objetiva de los jaguares.⁵³ Dentro de la cosmogonía nahua, el jaguar se emparentaba con las deidades de la guerra, por lo que también se vinculaba con la muerte y la oscuridad. Esto queda de manifiesto en *El animal en la vida prehispánica*, ya que

En las leyendas que relataban la creación del mundo, el primer sol, se dice que fue hecho por Tezcatlipoca, el tomó un gigantesco tigre y lo

el inconcluso debate antropológico entre la unidad y la diferencia o, en términos de la filosofía de la ciencia, entre el uniformismo y el separatismo metodológico.

⁵² Eduard Seler, *Las imágenes de animales en los manuscritos mexicanos y mayas*, 2004 [1909-1910], p. 33.

⁵³ Se plantea lo anterior en función del siguiente argumento de González: “Es indudable que son precisamente los animales que comparten el hábitat de determinado grupo humano los que serán tomados como modelos, aunque a veces se recrean animales de los que se ha oído hablar vagamente, pero nunca se han visto”; Yolotl González, *op. cit.*, 2001a, p. 110. En el caso específico de los jaguares, es poco probable que los toltecas no hayan visto jamás a un jaguar en vivo o en representaciones artísticas, ya que antes de su apogeo grandes civilizaciones mesoamericanas hicieron del jaguar una deidad de suma importancia, tal es el caso de la civilización olmeca o teotihuacana, por poner sólo un par de ejemplos.



Fig. 1. Jorge Acosta y los relieves de la pirámide de Tlahuizcalpantecuhtli (tomado de Cobean, 1994).

colocó en el firmamento, así fue creada la vida en el Universo; contaban que en esta época los habitantes de la tierra eran gigantes, los Qui-nametzin, quienes comían frutas silvestres, pero un día enormes jaguares saltaron sobre el sol y lo devoraron, así terminó esta primera edad que en el pensamiento indígena se llamó Ocelotl-Tonatiuh o sol de tigre. Este animal es el disfraz o nahual de Tezcatlipoca por lo cual tiene los mismos atributos que dicha deidad: la noche, el frío, la guerra, la fuerza masculina, etcétera; es también Tepeyolohtli, el corazón del monte, cuyo rugido les recordaba a los hombres el ruido que producían los movimientos tectónicos de la tierra.⁵⁴

⁵⁴ Instituto Nacional de Antropología e Historia, *El animal en la vida prehispánica*, 1980, p. 8.

Pero no sólo se equiparó a los jaguares con deidades de distinta índole, sino que también fueron legitimadores del poder. En efecto, los grandes felinos que se relacionaban metonímicamente con la fuerza, la caza y la muerte, comenzaron a ser objeto de metáforas para legitimar los estatus sociales de diversos actores.⁵⁵ Esto queda de manifiesto en función de algunos de los relatos del mismo Sahagún,⁵⁶ donde se indica que el jaguar era un animal refinado, un príncipe de los animales, con una mirada aguda que le permitía ver en la propia oscuridad y que además tenía la capacidad de hipnotizar a sus potenciales víctimas.⁵⁷ Lo anterior no es otra cosa que la antropomorfización de las cualidades fisiológicas y morfológicas del jaguar. En otras palabras, algunos de los hábitos instintivos de este felino fueron simbolizados para dotarle de un halo sobrenatural. Sin embargo, sus cualidades simbólicas fueron equiparadas con los elementos constituyentes de las realezas. De esta forma, los jaguares pasaron a formar parte de los complejos símbolos y cosmogonías asociadas con las elites del poder mesoamericanas.

Asimismo, los jaguares, en tanto emparentados con el poder, se convirtieron en los álgos de los integrantes de las elites.⁵⁸ Incluso estas creencias se remontan hasta las manifestaciones olmecas, donde son recurrentes los monumentos que muestran a personajes antropomorfos con elementos fisiológicos de jaguar, específicamente en sus rostros. De la misma forma, existen algunas esculturas que muestran hombres convirtiéndose en jaguares y viceversa. Estas creencias analógicas, siguiendo los planteamientos de Descola, tienen un arraigo profundo en la historia mesoamericana. “Los jaguares fueron criaturas chamánicas muy importantes, y en transformaciones rituales los humanos se convertían en jaguares, al menos desde

⁵⁵ Para una profundización más exacta sobre las metáforas y las metonimias, recomendamos al lector el trabajo de Lakoff y Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, 1990[1980].

⁵⁶ Fray Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales*, 1974, V. III, pp. 221-222.

⁵⁷ Guilhem Olivier, “‘Tepeyollotl’, ‘Corazón de la montaña’ y ‘Señor del eco’: el dios jaguar de los antiguos mexicanos”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 28, 1998, pp. 99-141. Entre los antiguos mexicas los productos derivados del máximo felino mesoamericano se vieron revestidos de un complejo sistema simbólico. Como argumenta Olivier, “Hace cinco siglos, el *tlatoani* o rey mexica consumía un caldo de carne de jaguar con el fin de volverse valiente y obtener honores. Estos efectos atribuidos al consumo de carne de jaguar forman parte de las innumerables creaciones (iconográficas, míticas, etcétera) que el jaguar ha inspirado a los habitantes de Mesoamérica, desde la época olmeca hasta nuestros días”; Guilhem Olivier, “El jaguar en la cosmovisión mexica”, en *Arqueología Mexicana*, núm. 72, 2005, pp. 52-57. Volveremos más adelante a esta interesante temática.

⁵⁸ Michael Coe, *America's First Civilization: Discovering the Olmec*, 1968.

los tiempos olmecas”.⁵⁹ Por supuesto que no podemos asumir que los jaguares fueron los únicos animales en los que ciertos sujetos prehispánicos podían transformarse, aunque es imperativo mencionar que los jaguares, al ser animales vinculados con la realeza y el ejercicio del poder, se convirtieron en los animales predilectos de los viajes chamánicos, mediante los cuales el elegido podía transitar libremente entre los universos de los vivos, de los muertos y por los planos de las deidades primigenias. Por todo lo anterior no es difícil dilucidar por qué los sujetos de elite de diferentes latitudes de Mesoamérica, para demostrar y adquirir poder, “portaban pieles de jaguar, sandalias de jaguar, tocados adornados con cabezas de jaguar y collares elaborados con colmillos de jaguar”.⁶⁰

Por ejemplo, *Tezcatlipoca*, deidad nahua de los guerreros, dirigentes y hechiceros que se remonta desde los tiempos toltecas⁶¹ y que también simbolizaba al sol y que legitimaba los sacrificios humanos para alimentar al astro rey, detentaba a su vez a un *alter ego*. Este nagual o advocación era el jaguar. Como bien argumentan Miller y Taube,⁶² “el jaguar nocturno, el animal más poderoso de Mesoamérica, fue la contraparte animal de Tezcatlipoca. Tepeyollotl o Corazón de la Montaña, fue el aspecto de jaguar de Tezcatlipoca. Por eso es que Tezcatlipoca fue el patrono de la trecena 1 Ocelotl” (figura 2).

Sin embargo, los felinos no fueron los únicos animales que remitían simbólicamente a lo valiente e indomable. Los coyotes fueron unos de ellos. “Entre las especies caninas de México, la más conocida es el ‘lobo aullador’, el *Canis latrans Linnés*, al cual los mexicanos llamaban *coyotl*”.⁶³ Este mismo estudioso argumenta posteriormente que “para los antiguos mexicanos, el coyote era el animal ladrón, la fiera, la que estaba emparentada con el jaguar; por otro lado, era el animal con un apetito sexual muy desarrollado, y finalmente era el dios de la danza y del canto, lo cual se derivaba tanto de sus inclinaciones voluptuosas como de sus capacidades musicales”.⁶⁴ Es muy importante el argumento de que los coyotes se encontraban emparentados con los jaguares, ya que de esa manera se podía vincular a

⁵⁹ Mary Miller y Karl Taube, *op. cit.*, p. 102.

⁶⁰ *Idem*.

⁶¹ Robert Cobean y Guadalupe Mastache, “Tollan en Hidalgo. La *tollan* histórica”, en *Arqueología Mexicana*, núm. 85, 2007, pp. 30-35; Elizabeth Jiménez, *op. cit.*

⁶² Mary Miller y Karl Taube, *op. cit.*, p. 164.

⁶³ Eduard Seler, *op. cit.*, p. 63.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 63-64.



Fig. 2. Tepeyollotl, advocación mexicana de Tezcatlipoca (Códice Borbónico).



Fig. 3. Huehuecoyotl, dios mexicana de la danza (Códice Borgia).

los coyotes con los guerreros valientes. Esta relación simbólica se encuentra plasmada objetivamente en algunos pictogramas, como en los *Primeros memoriales* de fray Bernardino de Sahagún, donde se muestra a un guerrero mexicana portando una vestimenta de coyote, símbolo de valentía y ferocidad. También es importante mencionar que dentro de la cosmogonía mexicana el coyote fue el regente de la cuarta sección del *Tonalamatl*. “Aquí se representa al coyote algunas veces como el pecador y otras como el dios de la danza, ataviado con la sonaja del baile (*oyoualli*), elaborada de caracoles o de caracoles pulidos. Además, lleva una flor en una mano y en la otra agita una sonaja para el baile”.⁶⁵ Huehuecoyotl o coyote viejo fue para los mexicas el dios de la danza, por lo que se vinculaba también con las artes, el canto⁶⁶ e incluso con la plumaria, siendo el dios Coyotlinahual el patrono de estos artesanos (Bertina Olmedo y Francisco Rivas, 2011; comunicación personal). De la misma forma, el coyote, en su versión de Huehuecoyotl, aludía al impulso sexual, prueba de ello lo constituye una representación de la deidad en la cual se plasmó explícitamente su pene, el cual parece tener la intención de penetrar a un personaje antropomorfo (figura 3). En algunos relatos de Sahagún

⁶⁵ *Ibidem*, p. 65.

⁶⁶ *El animal en la vida prehispánica*, ed. cit., p. 13.

también se hace mención de que Tezcatlipoca, dios de la guerra y el sacrificio, en ocasiones podía convertirse en coyote. El vínculo simbólico entre la valentía-guerra-guerreros con la potencia viril-sexualidad masculina de los coyotes nahuas puede obedecer a que los varones eran los únicos sujetos que podían incorporarse en las acciones bélicas mexicas,⁶⁷ aunado a que el principio masculino viril remite a la fuerza primigenia. El impulso sexual, ineludiblemente, permite generar la vida humana, pero metafóricamente y como en muchas de las cosmogonías mesoamericanas, el orden del universo se mantenía también a partir del derramamiento de sangre, por lo que la guerra, al igual que el instinto sexual, regenera la vida, tanto biológica como socialmente. No debemos dejar de percibir que los coyotes, en tanto que se encontraban emparentados con los jaguares, también pudieron adquirir en ocasiones atributos simbólicos de estos últimos. Aquí nos estamos refiriendo específicamente a la valentía. Aunque es muy aventurado argumentar en este momento que los coyotes también simbolizaron al inframundo y al cielo estrellado entre los antiguos mexicas, el sexto caminador del cielo del Códice Borgia nos permite avanzar con respecto a esta temática. El dios del cielo superior de este códice muestra a un personaje con un cetro de serpiente, sin embargo, dicha deidad presenta un tocado en forma de cabeza de coyote,⁶⁸ lo cual vuelve a poner en juego las relaciones simbólicas entre este animal con la bóveda celeste, vinculada directamente con el jaguar (figuras 4 y 5).

Como podemos apreciar en este momento, las concepciones simbólicas asociadas con las grandes fieras y donde incluimos a los coyotes, se vinculan con la guerra, la valentía, los astros, el inframundo, el apetito sexual, la danza y el canto. Asimismo, cada uno de estos metamensajes⁶⁹ se encuentra depositado en estos “contenedores” culturales mexicas. No obstante, los campos semánticos sim-

⁶⁷ Eumir Aroche, “Los niños mexicas: estudio sobre la educación en Tenochtitlan durante el Posclásico temprano”, 2011.

⁶⁸ Eduard Seler, *op. cit.*, p. 68.

⁶⁹ Utilizamos el término “metamensaje” en el sentido otorgado por Vogt: “Los ‘mensajes’ son de dos tipos. Un tipo, los que llamaré simplemente ‘mensajes’, emerge del contexto explícito, validador y social del ritual. El segundo tipo, lo que llamaré ‘metamensaje’, está compuesto por símbolos relacionados, sea en forma paradigmática (en asociación paralela; una metáfora basada en el reconocimiento de una semejanza) o sintagmática (en secuencia dialéctica; una metonimia basada en el reconocimiento de una contigüidad). El ‘metalinguaje’ se revela a través de la comprensión de la estructura lógica de materiales y actos simbólicos puestos en movimiento en un ritual particular”; Z. Evon Vogt, *op. cit.*, pp. 22-23.



Fig. 4. Coyote guerrero (Códice Nutall).

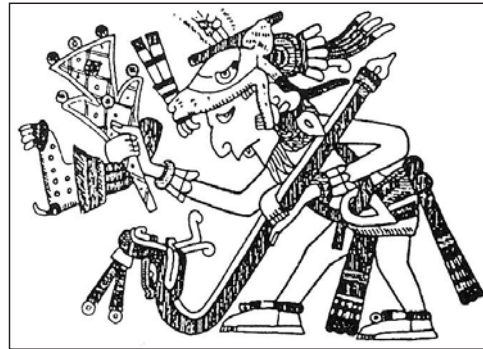


Fig. 5. Dios celeste con tocado de coyote (Códice Borgia).

bólicos no sólo se reproducen a partir de imágenes de códices, mitos y rituales, sino que los pueblos mesoamericanos representaron su compleja cosmogonía en diferentes creaciones que a los arqueólogos les compete analizar e interpretar. Así es como llegamos al tercer bloque del manuscrito.

El animismo y analogismo entre los toltecas. El caso de la dualidad hombre-coyote, hombre-jaguar

La ciudad de Tula, también conocida como la sagrada ciudad de Quetzalcóatl y sede de los atlantes en el actual estado de Hidalgo, tuvo un papel fundamental en la historia mesoamericana justo antes del periodo de dominación mexica, durante el Posclásico temprano (900-1150 d.C.). Esta cultura, famosa en la actualidad por sus imponentes atlantes de más de cuatro metros de altura, surgió entre 750 y 820 d.C. y durante su apogeo se convirtió en un referente directo de muchas sociedades, siendo la antigua *Tollan* el espacio sagrado en el que se realizaron las artes más depuradas como la plumaria o lapidaria, además de que es en su momento histórico cuando las prácticas militaristas tienden a institucionalizarse para ser retomadas posteriormente por los mexicas. El núcleo urbano de Tula detenta una complejidad arquitectónica notable, en tanto que su núcleo urbano alcanzó alrededor de 16 km².⁷⁰ La arquitectura de Tula pre-

⁷⁰ Alba Guadalupe Mastache, Robert Cobean y Dan Healan, *Ancient Tollan. Tula and the Toltec Heartland*, 2002.

senta basamentos de gran tamaño, complejos palaciegos, relieves finamente esculpidos, juegos de pelota, unidades residenciales, plazas cívico-ceremoniales, además del uso de pilastras.

Para quienes esto suscriben, la preponderancia del estado tolteca se basó en su poderío militar y en la legitimidad de éste mediante la religión, temas evidentes en gran parte de sus materiales arqueológicos. Asimismo, los dirigentes de Tula desplegaron redes comerciales con diversas áreas mesoamericanas e incluso fuera de éstas como Centroamérica y el suroeste de los Estados Unidos. Este dominio político, económico e ideológico no sólo se extendió a las periferias del sitio arqueológico,⁷¹ sino que los toltecas lograron influir en regiones distantes como por ejemplo en Chichén-Itzá, la región Huasteca, con el sureste mexicano y con la misma península de Nicoya en Costa Rica.⁷² Como argumentamos previamente, la fama y gloria alcanzada por los toltecas se basó en las prácticas militares. Este modo de vida se puede deber a que, según las fuentes históricas, durante el siglo IX grupos nómadas, feroces y guerreros del norte de Mesoamérica incursionaron en el Altiplano Central y, después de asentarse en diversos lugares, llegaron a Tula. Quizá ésta sea la razón por la que muchos materiales de factura tolteca dan cuenta de esta temática. Por ejemplo, la pirámide B o edificio de Tlahuizcalpantecuhli, donde se encuentran los colosales atlantes, se encuentra decorado con lápidas grabadas con pumas, coyotes y águilas alternadas que devoran corazones humanos. Los mismos atlantes constituyen la representación objetiva y simbólica de los guerreros toltecas debido a que muestran a sujetos ricamente ataviados con implementos bélicos, lanza dardos, discos solares, lanzas y cuchillos curvos (figura 6).

No es intención de este manuscrito realizar una discusión histórica y arqueológica del antiguo asentamiento tolteca. Nuestra labor será más modesta, centrándonos a continuación en las especificidades de la ofrenda del adoratorio del edificio de El Corral excavada por Jorge Acosta, y de donde se extrajo la bella vasija conocida como la cabeza-coyote, así como otros hallazgos arqueológicos que demuestran la importancia del vínculo simbólico entre los antiguos toltecas con diferentes fieras. Este ejercicio nos permitirá corroborar

⁷¹ Robert Cobean y Guadalupe Mastache, *op. cit.*

⁷² Richard Diehl, Roger Lomas y Jack T. Wynn, "Toltec trade with Central America", en *Archaeology*, vol. 27, núm. 3, 1974, pp. 182-187.



Fig. 6. Desglose de atlante de Tula (tomado de Jiménez, 1998).

qué tan precisas y funcionales son las categorías analíticas de Descola cuando son empleadas para otorgarle sentido a los correlatos arqueológicos.

Breve crónica de un hallazgo. La cabeza-coyote

Jorge Acosta, investigador que puede considerarse como el padre de la arqueología tolteca y a quien debemos las primeras exploraciones sistemáticas en la pirámide de los atlantes, el Palacio Quemado y otras estructuras, excavó a inicios de la década

de 1950 el edificio de El Corral en el mismo recinto sagrado de Tula. Esta estructura es única en el antiguo emplazamiento tolteca, ya que su planta presenta una estructura circular en su parte central, además de que detenta dos secciones cuadrangulares, cada una apuntando tanto al este como al oeste.⁷³ La morfología circular de la estructura ha potenciado la hipótesis de que la misma fue dedicada al dios Quetzalcóatl en su advocación de Ehécatl, patrono del viento, lo anterior en virtud de que en la cosmogonía mexicana lo circular alude al movimiento, mismo que metonímicamente se relaciona con el viento. Es muy importante comentar que el mismo Jorge Acosta, cautelosamente, indica que este templo *probablemente* fue dedicado a Quetzalcóatl, pero en ningún momento da por cierta esta inferencia: “El que la planta del edificio sea diferente a las del centro de la ciudad es difícil de explicar. Quizá se deba a que el edificio estuvo dedicado a Quetzalcóatl en su advocación de Ehécatl, dios del viento, mientras que los de la plaza central estuvieron dedicados a la misma deidad en su advocación de Tlahuizcalpantecuhtli o Estrella de la mañana”.⁷⁴

⁷³ Jorge Acosta, “La pirámide de El Corral de Tula, Hgo.”, en Eduardo Matos (coord.), *Proyecto Tula (1ª parte)*, 1974, p. 29.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 49.

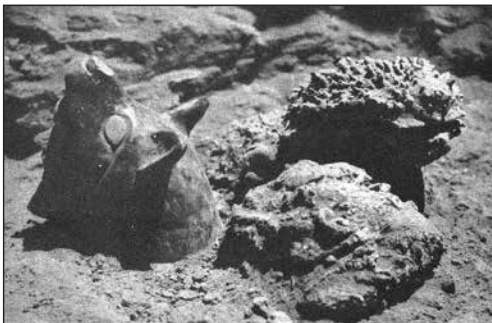


Fig. 7. Hallazgo de la cabeza-coyote (tomado de Acosta, 1974).

No obstante, el hallazgo de Acosta en el mismo adoratorio de El Corral podría resolver quién fue el “dios patrón” de esta estructura tolteca. Asimismo, la importancia de este adoratorio se sustenta en el hecho de que se encuentra sobre el mismo eje de la estructura principal y a pocos metros de la misma, razón que permite suponer

que fue un espacio donde se llevaron a cabo importantes ceremoniales y rituales por las elites toltecas. El equipo de trabajo de Acosta encontró una importante ofrenda casi a los dos metros de profundidad del adoratorio. Tal como relata este arqueólogo

[...] se descubrió una vasija asociada a dos grandes conchas marinas depositadas como ofrenda a la estructura. Se trata de una pieza “plumbate” de color café rojizo con manchas grises y de un pulimento extraordinario. Representa la cara de un personaje barbado con un yelmo o casco que semeja la cabeza de un animal que parece ser un coyote. La impresión general que da la pieza es la de una cara humana asomando de entre las fauces de un animal [...] Lo que nos llamó mucho la atención desde un principio fue que la vasija presentaba huellas de raspaduras en la cara y limaduras en otras partes [...]. Era inexplicable que una pieza tan bella hubiera sido dañada y colocada como ofrenda dentro del adoratorio.⁷⁵

La inquietud de Acosta quedó rápidamente resuelta cuando descubrieron en el mismo depósito de la vasija una gran cantidad de placas de concha nácar y de hueso, “algunas en forma de ojos y colmillos y otras como plumas [...] después nos dimos cuenta de que las plaquitas pertenecían a la pieza “plumbate”; es decir estaba cubierta con un mosaico elaborado a base de concha nácar y hueso” (figura 7).⁷⁶ El mismo Acosta reconoce que, después de restaurar la

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 43-45.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 45.

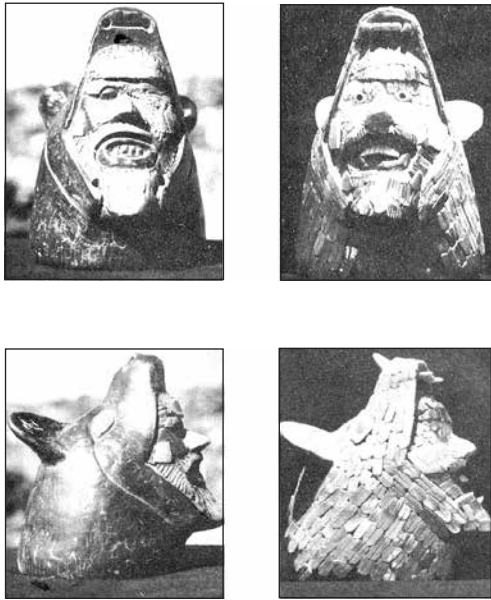


Fig. 8. Detalles del proceso de restauración de la cabeza-coyote (tomado de Acosta, 1974).

pieza, lo que originalmente concibió como plumas del personaje, en realidad constituían mechones de pelo “de un animal que sin duda era un coyote. Podemos inferir que el personaje barbado representa a Ce Acatl Topiltzin y lleva como yelmo a su nahual, el coyote, lo que está de acuerdo con la mitología náhuatl. Desde luego lo anterior no es más que una hipótesis” (figura 8).⁷⁷

Para Lourdes Suárez (1990), el personaje representado en esta excelsa obra es Quetzalcóatl, ello en función de su barba, bigote y nariz aguileña, ele-

mentos representativos que son mencionados en diferentes fuentes históricas. Asimismo, la especialista argumenta que: “Quetzalcoatl es un numen asociado plenamente a la concha [...] Es una deidad no solamente unida al agua sino también al material conquiológico, y la pieza está revestida de concha”.⁷⁸ La identificación de la deidad mítica por parte de Suárez deviene de una lectura etnohistórica de fuentes, así como de una evidente metonimia de caracol-agua. Si bien es cierto que los símbolos dominantes de la deidad mencionada serían el cabello facial, así como los elementos marinos y más específicamente las conchas, ¿cómo se puede seguir argumentando que esta deidad es una representación prístina de Quetzalcóatl si detenta atributos de una fiera que no necesariamente se vincula directamente con el dios mencionado? No ponemos en duda la identificación de Acosta y de Suárez de que la efigie es una representación de Quetzalcóatl, pero la cuestión de las fauces de coyote no puede

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ Lourdes Suárez, “Una escultura de concha en la cultura tolteca”, en Federica Sodi (coord.), *Mesoamérica y norte de México. Siglo IX-XII*, 1990, p. 588.

resolverse de una forma tan sencilla como propone esta última investigadora: “El prestigio, la importancia y la prestancia que el gran tlatoani tiene en el contexto tolteca, permite suponer que a este personaje pueden atribuírsele asociaciones sagradas y míticas, por lo que si la piel del animal es la de un coyote, como tradicionalmente se conoce [...], esto no invalida la identificación del retrato dentro del yelmo como *Topilzin-Quetzalcoatl*, sino por el contrario lo reafirma”.⁷⁹

En efecto, la identificación de la deidad al interior del yelmo en forma de coyote es indudable. No obstante, si a un personaje mítico se le pueden asignar otras concepciones simbólicas y morfológicas, ¿estaremos ante la misma construcción semántica? Dicho en otras palabras, no basta con decir, “sí, también tiene forma de coyote, y esto fortalece nuestra identificación”, sino más bien tratar de interpretar el por qué de esta manifestación. ¿Acaso se asume que el yelmo en forma de coyote alude a Huehuecoyotl, patrono de las danzas mexica y que por relación directa se vincula con Quetzalcóatl, por ser éste definido en las fuentes escritas como un gran sabio que transmitió las artes a todo el pueblo tolteca? Consideramos que una interpretación de esta envergadura y llevada tan al límite constituye toda una interpretación de la interpretación que requeriría de una descripción densa.⁸⁰ Como argumenta Millán desde la positividad de la etnología: “en toda cultura, en efecto, la connotación es una unidad conceptual que está localmente definida y distinguida como entidad. Puede ser un lugar, una idea o una fantasía, pero siempre un campo semántico que está sujeto a las variaciones conceptuales de la propia lengua que la formula”.⁸¹ Siguiendo este razonamiento, un campo semántico imbuido de símbolos diferenciales es susceptible de modificarse a lo largo del tiempo y no remitir a un único significado. Además, ¿cómo podemos desentrañar los idearios de colectividades acaecidas en el tiempo y de cuyos símbolos no somos partícipes, tal como sería el caso de la ideología tolteca? Bajo nuestra óptica, es muy probable que esta creación sea una representación temprana de los guerreros-coyote o guerreros-jaguar, mismos que retomaron posteriormente los mexicas y que demuestra el vínculo simbólico entre las fieras y la guerra para los toltecas. Esta obra, evidentemente, da cuenta del interés de los toltecas por

⁷⁹ *Idem.*

⁸⁰ *Cfr.* Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, 1992 [1973].

⁸¹ Saúl Millán, *op. cit.*, 2008, p. 21.



Fig. 9. Guerrero coyote mexicana (tomado de Sahagún, 1974).

adquirir simbólicamente algunas de las propiedades de las fieras o felinos mesoamericanos, destacando la ferocidad, la valentía, así como su eficacia en el arte de matar. No es difícil dilucidar que esta transmisión anímica de valentía y coraje se trató de atribuir a la deidad. No entraremos en mayores discusiones sobre si la cabeza-coyote representa o no a Quetzalcóatl, sino más bien trataremos de dilucidar cómo algunos materiales arqueológicos toltecas remiten a concepciones animistas y las relaciones uniduales entre humanos y no humanos (figura 9).

Otros elementos

Existen diferentes materiales toltecas que se encuentran imbuidos de una carga animista, como lápidas y esculturas que representan a pumas y coyotes, en su acepción de entidades no humanas, pero también es factible encontrar híbridos ontológicos, esto es, entidades no humanas con atributos humanos, como serían las posturas corporales o los mismos ajuares decorativos que sólo las entidades humanas pueden manufacturar y utilizar y que sin embargo son incorporadas para decorar o incluso denotar la importancia simbólica de ciertos animales, como sería el caso de algunas vasijas plumbate que muestran los nexos entre la potencia animal y los humanos. Una de ellas, por ejemplo, representa a un coyote, sentado y ataviado con un collar, lo que demuestra el culto que se les tenía a estos animales (figura 10).

La mencionada combinación de elementos humanos probablemente demuestra cómo los toltecas trataron de “humanizar” lo no humano y también cómo los sujetos intentaron adquirir algunas de las propiedades de los integrantes de la naturaleza o, como argu-

mentase en su momento Viveiros de Castro,⁸² quizá éste fue el resultado del perspectivismo amerindio, donde los humanos se perciben a sí mismos como humanos y a los animales como animales, mientras que estos últimos se ven como humanos y a los humanos como animales. Lo anterior no es otra cosa que familiarizar, mediante taxonomías locales, el dilema de la otredad antropológica. Otros objetos peculiares, de factura tolteca y mexica, respectivamente, son una vasija efígie en forma de jaguar y de cuyas fauces emerge un rostro humano, así como otra que representa el cuerpo de un



Fig. 10. Coyote antropomorfizado.

ave y que también muestra un rostro antropomorfo con yelmo de jaguar (figuras 11 y 12). Para los estudiosos, las águilas y los jaguares se encuentran relacionados con los guerreros, aunque no se sabe con certeza si el ave plasmada en la vasija aquí mencionada es un águila.

El común denominador de estos últimos materiales arqueológicos es la veneración a las grandes fieras, dotándolas de elementos propiamente humanos. Asimismo, la figura de las prácticas chamánicas no puede dejarse de lado, ya que muy probablemente la vinculación marcada entre las entidades humanas y no humanas en un mismo plano material quizá aluda a los viajes entre universos paralelos que sólo el chamán o el nagual podían realizar. La deificación de las fieras, así como su asociación con el chamanismo probablemente se debió, entre otras cosas, a la asociación que las primeras tuvieron en el mundo mesoamericano con la guerra, la valentía y el poder, cuestiones que fueron de los elementos políticos que le conferieron orgullo y fama a la cultura tolteca en el Posclásico temprano.

⁸² Eduardo Viveiros de Castro, *op. cit.*, 1992; también, del mismo autor, "Exchanging Perspectives. The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies", en *Common Knowledge*, vol. 10, núm. 3, 2004, pp. 463-484.



Fig. 11. Vasija Plumbate en forma de jaguar y de cuyas fauces emerge un personaje antropomorfo.



Fig. 12. Híbrido ontológico.

Hacia una explicación animista de los materiales toltecas. A manera de conclusiones

Como indicamos en la parte inicial del manuscrito, la dicotomía planteada por el pensamiento occidental sobre lo cultural y lo natural imposibilitó a la antropología sociocultural ir un paso más allá con respecto a las mitologías amerindias. En efecto, los razonamientos animistas no podían ser concebidos dentro de un imaginario modernista y gobernado, en la mayoría de las ocasiones, por el pensamiento católico, el cual ponía sobre un pedestal a los humanos y a los animales en uno inferior, siendo estos empleados únicamente para satisfacer las necesidades de los primeros.

Descola, con sus trabajos etnográficos y teóricos ha cuestionado esta forma cartesiana de concebir la realidad. Como argumenta el mismo Viveiros: “si hay una noción amerindia virtualmente universal es que en un estado original, descrito en la mitología, no existía una diferenciación entre los humanos y los animales”.⁸³ De acuerdo con este argumento, los chamanes⁸⁴ fueron los sujetos que podían

⁸³ Eduardo Viveiros de Castro, *op. cit.*, 2004, p. 464.

⁸⁴ Es conveniente debatir el término chamán. Si bien es cierto que esta categoría fue estructurada para emplearse en Siberia, su semántica principal ha sido ampliada a muchas latitudes, tanto así que llega hasta nuestros territorios mesoamericanos. No obstante, y como

comunicarse con las entidades animales, mismas que en algún momento fueron humanas y que, dicho sea de paso, permiten la estructuración del nagualismo, ubicado según Descola en la ontología analogista.⁸⁵ Se sustenta lo anterior en virtud de que “la forma corporal de cada especie es un envoltorio (una “ropa”) que contiene una forma interna humanoide, generalmente solo visible a los ojos de especies particulares y [...] a seres como chamanes”. Independientemente de que Viveiros haya realizado la mayor parte de su trabajo de campo con los indígenas araweté del Amazonas, sus propuestas teóricas pueden ser sometidas a prueba en las cosmogonías mesoamericanas contemporáneas, tal como han demostrado algunos antropólogos. Y si esto último es factible, entonces podemos realizar ejercicios interpretativos para alumbrar los ignotos significados de los materiales arqueológicos.

Como argumenta Viveiros,⁸⁶ los animales se ven a sí mismos como humanos y a los humanos como animales, además de que sus prácticas cotidianas son filtradas por la cultura. Los indígenas estudiados por Viveiros argumentan que los no humanos se ven a sí mismos interactuando en villas o en sus propias casas, tal como un ser humano hace en su cotidianeidad: “Los animales ven su comida como comida humana (los jaguares ven sangre como cerveza de mandioca, los cuervos ven a los gusanos en la carne podrida como pescado asado); ellos ven sus atributos corporales (pieles, plumas, garras y picos) como decoraciones corporales o instrumentos culturales; ellos ven su sistema social organizado de la misma forma que las instituciones humanas (con jefes, chamanes, ceremonias, mitades exógamas y otras cosas”.⁸⁷

Este argumento podría explicar el por qué ciertas entidades animales representadas por los toltecas detentan atributos de humani-

argumenta Martínez, cada tradición cultural detenta etnocategorías propias, las cuales en ocasiones pueden romper con la semántica original siberiana. Por sólo citar unos ejemplos, en Mesoamérica se pueden hacer uso de términos como “el que sabe”, “sujetos de conocimiento”, curanderos, etcétera (Roberto Martínez, *op. cit.*). Empero, la utilización que hemos hecho del término chamán en este estudio obedece más al imaginario asociado con esta categoría, con la intención de lograr un mejor entendimiento para el lector, aunque aceptamos que la diversidad cultural, como ha demostrado la tradición antropológica y etnológica, es parcialmente infinita, por lo que la realidad no puede circunscribirse fácilmente en categorías de análisis rígidas.

⁸⁵ Phillippe Descola, *op. cit.*, 2003.

⁸⁶ Eduardo Viveiros de Castro, *op. cit.*, 2004, p. 466.

⁸⁷ *Idem.*

dad. Es el caso de los collares y pectorales que decoran a vasijas en forma de coyotes y jaguares. Lo mismo podríamos decir con respecto a una escultura que representa a un personaje antropomorfo sentado y tomándose las rodillas con sus manos. Sin embargo, la cabeza de este sujeto no es humana, sino más bien de coyote. Esta actitud, eminentemente cultural, quizá fue imitada por el coyote o ¿por qué no?, posiblemente fue la representación del proceso ritual en el que un chamán se transformaba en una entidad no humana como han sugerido con algunas creaciones olmecas. Representaciones de este tipo las encontramos en una de las lápidas de la Pirámide de Tlahuizcalpantecuhtli, donde es posible apreciar a la deidad Quetzalcóatl emergiendo de las fauces de un animal mitológico. La cuestión aquí es dilucidar si las representaciones que se encuentran en algunos materiales toltecas denotan una ontología analogista o nagualista que depende de las artes de un sujeto carismático como sería el chamán que se comunica con las deidades, las entidades no-humanas y que puede sanar, o si, por el contrario, nos encontramos ante un pensamiento naturalista donde las deidades, definidas con atributos y especificidades determinadas, se asientan por sobre las capacidades de los “mortales”. Bajo nuestra propia óptica, las ontologías que gobernaron la cotidianeidad de la sociedad tolteca fueron animistas, analogistas y naturalistas.⁸⁸ Es imposible pensar que los dioses prehispánicos no tuvieran contactos con las almas de sus gobernados, como también es inverosímil argumentar que las creencias actuales de los pueblos indígenas sobre los naguales no tenga un sustrato precolombino. En pocas palabras, sin una ontología animista es imposible pensar en una visión del mundo analogista, ya que los naguales se conectan con los seres humanos a partir de almas y de criterios culturales propios de la humanidad. Los naguales afectan a su álter ego debido a que comparten con éste un contenido anímico.⁸⁹ Y estas entidades corpóreas o incorpóreas, pasan a formar parte de un panteón de deidades, las cuales, al menos en el caso mesoamericano, tenían la capacidad de transformarse en álter egos. Las advocaciones de las deidades, en consecuencia, son un reflejo de las creencias mundanas del nagualismo y del animismo.

⁸⁸ Incluso nos atrevemos a argumentar que este tipo de pensamiento ontológico gobernó los idearios de muchas culturas mesoamericanas.

⁸⁹ Saúl Millán, *op. cit.* (en prensa).

Nos interesa ahondar en el caso de las relaciones sociales entabladas entre los humanos y los no humanos. Recordemos que para Descola existen tres tipos: reciprocidad, rapacidad y protección. Si partimos del supuesto de que en la sociedad tolteca, en la mayor parte de su cultura material se encuentra presente el fenómeno de la guerra y de la muerte,⁹⁰ es factible suponer que la forma simbólica que adoptaron las ontologías cosmogónicas toltecas fue de rapacidad. Como argumenta Viveiros,⁹¹ “los guerreros son en el mundo humano lo que los chamanes son en el universo mayor: conductores [...] de perspectivas”. El antropólogo brasileño indica que entre los grupos amazónicos el canibalismo simbólico constituye un ritual en donde se pretende obtener la subjetividad del caído. En este ritual, dice Viveiros, el asesino habla desde el punto de vista de su enemigo, esto es, indica “yo” para referirse al caído y “él”, para designarse a sí mismo. “Aquí el asesino puede verse a sí mismo como el enemigo lo ve a él”.⁹² El asesinato constituye una relación social, una entrega de dones o regalos por parte del caído ya que se asume que el asesino, tras realizar los rituales correspondientes, adquiere de su enemigo nombres, canciones, trofeos, prestigio.

Es difícil, si no imposible, reconstruir los rituales precolombinos, pero lo que sí queda claro es que los toltecas realizaron sacrificios humanos como lo representan algunas lápidas con águilas devorando corazones humanos u otras con *Cuauhxicallis* que contienen corazones de sacrificio. Suponemos que la ingesta ritual de enemigos sí se llevó a cabo en el mundo precolombino, precisamente por las creencias de la transmisión anímica de algunas de las propiedades del caído en batalla o de los animales mismos. Ésta es la razón por la cual los mexicas apelaron al pasado guerrero tolteca para legitimarse en el cosmos mesoamericano. Volviendo a la rapacidad y a la ingesta ritual, ¿acaso el coyote que presenta en sus fauces a la deidad identificada como Quetzalcóatl en realidad come a esta última para obtener sus gracias y favores? (figura 13). Otra vasija excavada en Tula nos ofrece un ejemplo similar. Se trata de un personaje antropomorfo con nariguera y que muy probablemente representa a un guerrero, debido a la similitud que guarda con guerreros toltecas plasmados en esculturas y frisos. Dicho sujeto porta un yelmo en

⁹⁰ Elizabeth Jiménez, *op. cit.*

⁹¹ Eduardo Viveiros de Castro, *op. cit.*, 2004, p. 478.

⁹² *Ibidem*, p. 476.



Fig. 13. Cabeza-coyote.

forma de cráneo humano, el cual posiblemente aluda al dios de la muerte.⁹³ Si en realidad el dios de la muerte come al guerrero, no sólo estaríamos frente a una rapacidad, sino a una reciprocidad, ya que la muerte de los humanos alimenta al señor del inframundo, mismo que participa en el orden del universo mesoamericano (figura 14). Como ha argumentado Millán,⁹⁴ en el pensamiento nahua el equilibrio cósmico se logra a partir de la ingesta mutua de las entidades del mundo: “Por lo tanto, así como el hombre plantaba el maíz, lo hacía crecer y se apropiaba de su “corazón”, los dioses ejercían una acción semejante sobre los seres humanos, apropiándose del

corazón y de sus almas”. Démosle la vuelta a las preguntas e hipótesis. Si los humanos ingieren a sus víctimas para obtener algunos de sus atributos, ¿los personajes antropomorfos que se encuentran dentro de las fauces de algunas fieras o entidades animales fueron comidos por éstas para adquirir elementos de la humanidad?

La antropofagia o canibalismo ritual es un tópico interesante que a la luz de la teoría perspectivista amazónica y de las ontologías fundamentales debe ser abordado.⁹⁵ En efecto, si asumimos que los animales o entidades no humanas detentan segmentos de humanidad, en consecuencia el consumo de animales por parte de los humanos podría verse como canibalismo. De ahí que el mismo Fausto argumente que entre algunos indígenas amazónicos la cacería de animales debe efectuarse bajo ciertos criterios rituales,⁹⁶ ya que de omitirlos el cazador podría correr el riesgo de ser asesinado por

⁹³ Robert Cobean, *La cerámica de Tula, Hidalgo*, 1990, p. 481.

⁹⁴ Saúl Millán, *op. cit.* (en prensa).

⁹⁵ Carlos Fausto, “Feasting on people. Eating Animals and Humans in Amazonia”, en *Current Anthropology*, vol. 48, núm. 4, 2007, pp. 497-530; también, del mismo autor, “The Bones Affair Indigenous Knowledge Practices in Contact Situations seen form an Amazonian Case”, en *Royal Anthropological Institute*, vol. 8, 2002, pp. 669-690.

⁹⁶ Carlos Fausto, *op. cit.*, 2007.

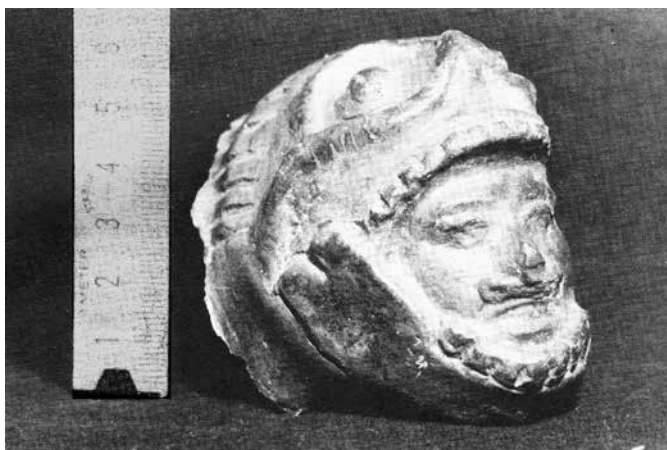


Fig. 14. Vasija Plumbate que presenta a un guerrero con yelmo en forma de calavera (tomado de Cobean, 1990).

los animales, en una especie de venganza. Incluso los animales buscan capturar a los humanos para trasladarlos a sus guaridas, con la finalidad de convertirlos en animales y aumentar su descendencia. Por ejemplo, Dehouve comenta que entre los indígenas tlapanecos de Guerrero el consumo de las presas es autorizado por una alianza simbólica entre el venado y el cazador.⁹⁷ La carne del venado es consumida y posteriormente se regresan los huesos al monte, con la finalidad de que se regenere esta entidad no humana. Este ejemplo etnográfico da cuenta de la reciprocidad definida por Descola. La perspectiva entre humanos y no humanos, bajo la mirada de la depredación, se sustenta en la alimentación —cacería- y en la guerra. Sí, el humano hace uso de los animales para alimentarse, en tanto que para los animales la captura de un congénere es visto como el producto de una guerra contra los humanos, siendo la captura una de sus consecuencias.

La forma en la que estos grupos amazónicos dejan de concebir que coman congéneres se gesta con lo que en su momento Lévi-Strauss llamase lo crudo y lo cocido.⁹⁸ La “deshumanización” de la entidad animal-humana se gesta cuando su carne es sometida al

⁹⁷ Danièle Dehouve, “El venado, el maíz y el sacrificado”, en *Diario de Campo* (Cuadernos de Etnología, 4), 2008.

⁹⁸ Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, 1968.

fuego, mientras que el consumo de carne cruda se realiza cuando se desea adquirir las propiedades anímicas del finado. Así, el consumo de carne cruda, para los amazónicos, según refiere Fausto,⁹⁹ se aboca a los animales grandes y poderosos, como las boas o los jaguares, cuyos elementos fisiológicos como el corazón o la propia carne le transmiten a su cazador valentía, fortuna para cazar, etcétera. La potencia del depredador es lo que se busca cuando se consume carne cruda de entidades no humanas. ¿Será ésta la misma concepción en la cosmogonía tolteca? Al parecer sí, dado que para los mexicas el consumo de carne de jaguar propiciaba valentía, coraje y poder, pero viendo este tema desde el punto de vista de los animales, el consumo de humanos podría dotarlos de elementos de “culturalidad”, quizá una forma para regresar al mismo estado que en algún momento perdieron desde los tiempos primigenios. De similar manera, las osamentas completas de jaguares encontradas en entierros del Templo Mayor de Tenochtitlan hablan de la veneración que los grandes felinos tuvieron en el pensamiento mesoamericano, aunado a que muy probablemente fueron símbolos de poder y de muerte.

Las relaciones hombre-coyote y hombre-jaguar entre los toltecas no pueden ser reducidas únicamente a la valentía y a la guerra. Estas relaciones, sin lugar a dudas, refieren las relaciones anímicas entre humanos y no humanos y también dan cuenta de cómo los toltecas configuraron imágenes de otredad a partir de sí mismos, es decir, la creación de categorías de “extraños” mediante taxonomías culturales propias. No sabemos con precisión si los sujetos que emanan de las fauces de felinos constituyen víctimas de estas fieras o si, por el contrario, son chamanes que se convierten en naguales para trascender por el mundo de los vivos, de los muertos y de las deidades. Quizá las representaciones de animales engullendo sujetos se tratan de una venganza hacia los humanos, aunque descartamos esta posibilidad y sostenemos que la ingesta simbólica que los animales realizaron tenía como finalidad adquirir elementos de humanidad. También es probable que se haya efectuado un hibridismo entre la potencia animal y la fiereza de los guerreros toltecas, buscando combinar sus fuerzas en una entidad fantasiosa que legitimaba las creencias de los antiguos habitantes de *Tollan*. No importa si la cabeza-coyote representa o no a Quetzalcóatl, sino más bien cómo las entidades humanas y no humanas se combinaron para construir

⁹⁹ Carlos Fausto, *op. cit.*, 2007.

elaboradas cosmovisiones. Son deidades, en efecto, pero sus advocaciones animales que contenían elementos deseables por los mortales fueron deseadas y aprehendidas de distintas maneras. El canibalismo ritual, los trances chamánicos y el continuo trotar de los naguales fueron los mecanismos que dieron orden al universo mesoamericano. Estas lecciones etnográficas amazónicas, pese a su distancia geográfica con el área cultural mesoamericana, nos dan la pauta para imaginar y pensar de forma no cartesiana la eterna dualidad cultura-naturaleza y, sobre todo, para generar hipótesis de trabajo para dotar de mayor “carne antropológica” a los correlatos que componen a los yacimientos arqueológicos. Por supuesto, nuestras interpretaciones son falsables en principio y no pretenden llegar a una verdad única e inalcanzable, filosóficamente hablando.

Bibliografía

- Acosta, Jorge, “La pirámide de El Corral de Tula, Hgo.”, en Eduardo Matos (coord.), *Proyecto Tula (1ª parte)*, México, INAH (Científica, 15), 1974, pp. 27-49.
- , “La tercera temporada de exploraciones arqueológicas en Tula, Hidalgo, 1942”, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, núm. 6, 1942-1944, pp. 125-164.
- Aroche, Eumir, “Los niños mexicas: estudio sobre la educación en Tenochtitlan durante el Posclásico temprano”, tesis de licenciatura en Historia, ENAH-INAH, México, 2011.
- Berrocal, Lizbet, “El animismo y perspectivismo como parte del modelo cosmogónico tzotzil. Los ‘poderes’ anímicos de los animales”, tesis de maestría en Antropología Social, ENAH-INAH, México, 2010.
- Cabrero, María Teresa, *El animal y el hombre*, México, IIA-UNAM, 1981.
- Careaga, Ignacio, “El animismo como fenómeno antropológico”, en Gonzalo Puente e Ignacio Careaga (eds.), *Animismo. El umbral de la religiosidad*, Madrid, Siglo XXI, 2005, pp. 225-330.
- Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*, México, FCE, 2006 [1944].
- Cobean, Robert, “Jorge R. Acosta”, en *Arqueología Mexicana*, núm. 7, 1994, pp. 30-34.
- , *La cerámica de Tula, Hidalgo*, México, INAH (Científica, 215), 1990.
- Cobean, Robert y Guadalupe Mastache, “Tollan en Hidalgo. La tollan histórica”, en *Arqueología Mexicana*, núm. 85, 2007, pp. 30-35.
- , *Tepetitlán. Un espacio doméstico rural en la región de Tula*, México, INAH/University of Pittsburgh, 1999.

- Coe, Michael, *America's First Civilization: Discovering the Olmec*, Nueva York, American Heritage, 1968.
- Dehouve, Danièle, "El venado, el maíz y el sacrificado", en *Diario de Campo* (Cuadernos de Etnología, 4), 2008.
- De la Fuente, Beatriz, "Retorno al pasado tolteca", en *Artes de México*, núm. 7, 1990, pp. 36-53.
- De la Garza, Mercedes, "Los animales en el pensamiento simbólico y su expresión en el México antiguo", en *Arqueología Mexicana*, núm. 35, 1999, pp. 24-31.
- Descola, Phillippe, *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros Alta Amazonia*, Buenos Aires, FCE, 2005 [1993].
- , *Antropología de la naturaleza*, Lima, IFEA/Lluvia, 2003 [2002].
- , "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social", en Phillippe Descola y Gísil Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI, 2001 [1996], pp. 101-123.
- Diehl, Richard, Roger Lomas y Jack T. Wynn, "Toltec trade with Central America", en *Archaeology*, vol. 27, núm. 3, 1974, pp. 182-187.
- Duverger, Christian, *El primer mestizaje. La clave para entender el pasado mesoamericano*, México, Conaculta-INAH/Taurus, 2007.
- Eller, Jack, *Introducing Anthropology of Religion*, Nueva York/Londres, Routledge, 2007.
- Fausto, Carlos, "Feasting on people. Eating Animals and Humans in Amazonia", en *Current Anthropology*, vol. 48, núm. 4, 2007, pp. 497-530.
- , "The Bones Affair Indigenous Knowledge Practices in Contact Situations seen from an Amazonian Case", en *Royal Anthropological Institute*, vol. 8, 2002, pp. 669-690.
- Frazer, James, *La rama dorada. Magia y religión*, México, FCE, 1981 [1890].
- Galinier, Jacques, "L'entendement mésoaméricain. Catégories et objets du monde", en *L'Homme. Revue Française d'anthropologie*, núm. 151, 1999, pp. 101-122.
- Gándara, Manuel, "Algunas notas sobre el análisis del conocimiento", en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 22, 1990, pp. 5-19.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1992 [1973].
- González, Yolotl. "Lo animal en la cosmovisión mexicana o mesoamericana", en Yolotl González (coord.), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, México, INAH/Plaza y Valdés, 2001a, pp. 107-122.
- , "El jaguar", en Yolotl González (coord.), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, México, INAH/Plaza y Valdés, 2001b, pp. 123-144.
- Instituto Nacional de Antropología e Historia, *El animal en la vida prehispánica*, México, SEP-INAH, 1980.

- Guiteras Holmes, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, FCE, 1996 [1961].
- Jiménez, Elizabeth, *Iconografía de Tula. El caso de la escultura*, México, INAH (Científica, 364), 1998.
- Knab, Timothy, *La guerra de los brujos de la Sierra de Puebla. Un viaje por el inframundo de los aztecas contemporáneos*, México, Diana, 1998 [1993].
- Lakoff, George y Mark Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, 1990 [1980].
- Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 2001 [1962].
 ———, *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, FCE, 1968.
- Lockhart, James, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1999 [1992].
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, IIA-UNAM, 2008 [1980].
 ———, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, IIA-UNAM, 1996.
- López Luján, Leonardo y Alfredo López Austin, “Los mexicas en Tula y Tula en México-Tenochtitlan”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 38, 2007, pp. 33-83.
- Lorente, David, “Categorías de parentesco y compadrazgo en la organización de relaciones con lo sobrenatural: los nahuas desde la perspectiva de la teoría amazónica”, en *Diario de Campo*, núm. 47, 2008, pp. 29-39.
- Lupo, Alessandro, “Nahualismo y tonalismo”, en *Arqueología Mexicana*, núm. 35, 1999, pp. 16-23.
- Martínez, Roberto, “La animalidad compartida: el nahualismo a la luz del animismo”, en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 40, núm. 2, 2010, pp. 253-263.
 ———, “El chamanismo y la corporalización del chamán: argumentos para la deconstrucción de una falsa categoría antropológica”, en *Cuicuilco*, vol. 16, núm. 46, 2009, pp. 197-220.
 ———, “El *ihiyotl*, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica”, en *Cuicuilco*, vol. 13, núm. 38, 2006, pp. 177-199.
- Mastache, Alba Guadalupe, Robert Cobean y Dan Healan, *Ancient Tollan. Tula and the Toltec Heartland*, Boulder, University Press of Colorado, 2002.
- Millán, Saúl, “La comida y la vida ceremonial entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, en *Diario de Campo*, nueva época, núm. 1, 2010, pp. 18-22.
 ———, “Vistiendo ahijados: curación y parentesco ritual entre los nahuas de Cuetzalan”, en *Diario de Campo*, núm. 47, 2008, pp. 19-27.
 ———, “Hacia una mitología menor: introducción al animismo nahua” (en prensa).
- Miller, Mary y Karl Taube, *An Illustrated Dictionary of the Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*, Londres, Thames and Hudson, 2004 [1993].

- Olivier, Guilhem, "El jaguar en la cosmovisión mexicana", en *Arqueología Mexicana*, núm. 72, 2005, pp. 52-57.
- , " 'Tepeyollotl', 'Corazón de la montaña' y 'Señor del eco': el dios jaguar de los antiguos mexicanos", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 28, 1998, pp. 99-141.
- Pitarch, Pedro, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, FCE, 1996.
- Price, Neil, "An Archaeology of Altered States: Shamanism and Material Culture Studies", en Neil S. Price (ed.), *The Archaeology of Shamanism*, Nueva York/Londres, Routledge, 2001, pp. 3-15.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Primeros Memoriales* (traducción, prólogo y comentarios de Wigberto Jiménez Moreno), México, INAH, 1974.
- , *Historia general de las cosas de la Nueva España*, IV vols., México, Porrúa, 1969.
- Seler, Eduard, *Las imágenes de animales en los manuscritos mexicanos y mayas*, México, Casa Juan Pablos, 2004 [1909-1910].
- Signorini, Italo y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1989.
- Suárez, Lourdes, "Una escultura de concha en la cultura tolteca", en Federica Sodi (coord.), *Mesoamérica y norte de México. Siglo IX-XII*, México, INAH-MNA, 1990, pp. 585-594.
- Turner, Victor, *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1980.
- Tylor, Edward, *Primitive culture*, 2 vols, Nueva York, Brentano, 1924 [1871].
- Valverde, María del Carmen, *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*, México, IIF-UNAM, 2004.
- Villela, Samuel, "El culto a los cerros y los tamales *tzoalli* entre los nahuas de la montaña de Guerrero, México", en Patricia Fournier y Walburga Wiesheu (coords.), *Festines y ritualidades. Arqueología y antropología de las religiones*, México, INAH, 2007, vol. II, pp. 53-72.
- Viveiros de Castro, Eduardo, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Madrid, Katz, 2010 [2009].
- . "Exchanging Perspectives. The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies", en *Common Knowledge*, vol. 10, núm. 3, 2004, pp. 463-484.
- , "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena", en A. Surrallés y P. Hierro (eds.), *Tierra adentro*, Copenhague, IWGIA, 2004 [2002], pp. 37-80.
- , *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1992 [1986].
- Vogt, Z. Evon, *Ofrendas para los dioses*, México, FCE, 1983 [1976].

Aché pa'todos: turismo, tradición y transnacionalización de la santería en Lima, Perú

JUAN MANUEL SALDÍVAR ARELLANO*

Los primeros estudios sobre religiones afroamericanas fueron realizados particularmente en países de “ascendencia” africana tales como Brasil, Haití, Cuba, entre otros,¹ a partir de la postura “sincrética”, es decir, del análisis en torno a las “transformaciones” de las tradiciones religiosas en América. Imperaron conceptos importantes para esa época, tales como el de “aculturación”,² mismo que retomó Aguirre Beltrán para explorar el caso mexicano, específicamente la Costa Chica de Guerrero. Otro de los conceptos relevantes fue el de “transculturación”, acuñado por Fernando Ortiz para describir las influencias culturales de los africanos en Cuba. La metáfora de Ortiz sobre el “ajiaco criollo” describe muy bien dicha propuesta.³ Cabe resaltar que aunque existen diversas prácticas

* Profesor de la Universidad Autónoma de Tamaulipas. Candidato a doctor en Antropología Social por la Universidad de Tarapacá-Becario Mecesup-2 (Chile).

¹ Para los casos de Brasil y Haití, véanse, respectivamente, Roger Bastide, *Bresil, terre des contrastes*, 1957, y Alfred Métraux, *Medicine et vaudou en Haïti*, 1953.

² Melville Herskovits, *The Anthropometry of the American Negro*, 1930.

³ “Cuba es un ajiaco. La imagen del ajiaco criollo nos simboliza bien la formación del pueblo cubano. Sigamos la metáfora. Ante todo una cazuela abierta, esa es Cuba, la isla, la olla puesta al fuego de los trópicos. Cazuela singular la de nuestra tierra, como la de nuestro ajiaco, que ha de ser de barro y muy abierta. Luego, fuego de llama ardiente, y fuego de asuca y lento, para dividir en dos la cocedura. Y ahí van las sustancias de los más diversos

denominadas de “ancestro” africano en América, algunas se han popularizado y han formado parte de la identidad cultural del país en el que se establecieron, por ejemplo, el candomblé de Brasil con sus variantes (umbanda, etcétera), el vudú en Haití y su expansión en República Dominicana a través del “gaga”, el *Shangó cult* de Trinidad y sus variantes en Tobago, la santería y el palo monte en Cuba, resaltando mayormente las tradiciones religiosas de origen yoruba, ya que dicho país “recibió una muestra étnicamente más diversa de cautivos africanos que ningún otro país en las Américas”.⁴

Las investigaciones etnográficas realizadas sobre la santería en Cuba han sido muy fructíferas, ya que algunos intelectuales como Cabrera, Lachatañaré, Barnet, entre otros,⁵ se propusieron explorar el imaginario religioso afrocubano a partir de mitos y leyendas de origen yoruba “contados por viejos adeptos”, es decir, historias contadas por antiguos santeros (as) y babalawos, a quienes se les atribuye haber sentado las bases en torno a las llamadas “ramas religiosas” de las que proceden las prácticas de santería en la actualidad. Cabe mencionar que no sólo los etnógrafos cubanos expresaron su interés en el tema, sino también “la generación afrocubanista de artistas (tales como Nicolás Guillén, Alejo Carpentier, y Wilfredo Lam) — la Regla de Ocha llegó a ser la más estudiada, la más célebre, y de hecho el paradigma entre las prácticas religiosas afrocubanas”.⁶

Los estudios contemporáneos sobre este tema en Cuba se han abordado desde diferentes perspectivas teóricas, resaltando los estudios de Aboy, Menéndez, Perera y Guancho.⁷ Además de cubanos,

géneros y procedencias. La indiada nos dio el maíz, la papa, la malanga, el boniato, la yuca, el ají que lo condimenta y el blanco xaoxao del casabe. Los castellanos desecharon esas carnes indias y pusieron las suyas. Ellos trajeron, con sus calabazas y nabos, las carnes frescas de res, los tasajos, las cecinas y el lacón. Con los blancos de Europa llegaron los negros de África y éstos nos aportaron guineas, plátanos, ñames y su técnica cocinera. Y luego los asiáticos, con sus misteriosas especies de Oriente. Con todo ello se ha hecho nuestro ajíaco. Mestizaje de cocinas, mestizaje de razas, mestizaje de culturas. Caldo denso de civilización que borboleea en el fogón del Caribe. Con esto deducimos que la forma de cocinar el ajíaco nos la enseñaron los negros esclavos con su técnica cocinera”; Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, 1940, p. 27.

⁴ James Matory, “El nuevo imperio yoruba: textos, migración y el auge transatlántico de la nación Lucumí”, en Rafael Hernández y John C. Coastworth (coords.), *Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos*, 2001, p. 169.

⁵ Lydia Cabrera, *El monte*, 1954; Rómulo Lachatañaré, *Manual de santería*, 2007 [1942], y Miguel Barnet, *Biografía de un cimarrón*, 1997.

⁶ James Matory, *op. cit.*, p. 169.

⁷ Nelson Aboy, *25 siglos de historia de la santería cubana, orígenes, transculturación e identidad cultural*, 2008; Lázara Menéndez, “Kinkamaché to gbogbo Oricha. Folé owó, folé ayé, folé aché”,

otros investigadores de diversas nacionalidades se han interesado en estudiar a la santería desde múltiples aristas, entre ellos Argyriadis, Juárez, Rossbach, Fernández, Capone y Gobin.⁸ La mayoría de los autores antes citados se inscriben en una línea de investigación relativamente reciente, la cual propone analizar a la santería como un fenómeno transnacional religioso que propone cambios culturales significativos particularmente entre continentes. En este sentido, lo planteado en este artículo se inscribe bajo las propuestas teóricas de dicha línea de investigación, misma que pretende vincular el fenómeno religioso con otros campos de interés antropológico, como el turismo y la migración. El objetivo del presente artículo es analizar y describir el auge del turismo de lo religioso vinculado a los movimientos migratorios de cubanos al Perú en tres décadas (1980-2010), las industrias culturales y la difusión de la santería en medios de comunicación, elementos que han posicionado a la religión de los orichas como un atractivo colectivo en Lima.

África: algunos antecedentes de los yoruba

El origen de lo que hoy se conoce como santería, Regla de Ocha, religión yoruba o religión lucumí, se enmarca a partir del siglo XVI y hasta el XIX,⁹ cuando se introdujeron a América un promedio de

en Aurelio Alonso (comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, 2008, pp. 229-256; Ana Perera, "Redes transnacionales, representaciones sociales y discursos religiosos en Cuba", en Aurelio Alonso (comp.), *op. cit.*, pp. 163-199, y Jesús Guanche, "Cuba en Venezuela: orichas en la red", en *Temas. Revista Cultural*, núm. 61, 2010, pp. 117-125.

⁸ Kali Argyriadis, "El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación del mercantilismo", en *Desacatos. Revista de Antropología*, núm. 18, 2005, pp. 29-52; Nahayeilli Juárez Huet, "Un pedacito de Dios en casa. Transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México", tesis, 2007; Lioba Rossbach, "De Cuba al Caribe y al mundo: la santería afrocubana como religión entre patrimonio nacional (ista) y transnacionalización", en *Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, año 4, núm. 7, 2007, pp. 1-32; Jesús Fernández, "Ocha, santería, lucumí o yoruba. Los retos de una religión afrocubana en el sur de Florida", tesis, 2008; Stefania Capone, "De la santería cubana al orisha-vooodoo norteamericano. El papel de la ancestralidad en la creación de una religión 'neoafricana'", en Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez y Alejandra Aguilar (coords.) *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, 2008, y Emma Gobin, "La iniciación de extranjeros en la santería y el culto de Ifá cubanos: transnacionalización religiosa, conflictos y luchas de poder en La Habana", en Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez y Alejandra Aguilar (coords.), *op. cit.*, 2008.

⁹ Heriberto Faraudy, *De la africanía en Cuba al ifaísmo*, 2005.

40 millones de esclavos africanos¹⁰ capturados en distintos puntos de África occidental. Entre los centros de embarque más representativos figuraron la isla de Cabo Verde y el puerto de Badagry. Dicha “trata negrera” —como se le conoció en esos tiempos— figuró como uno de los principales negocios en la época colonial en Cuba, además del cultivo del tabaco y la caña de azúcar. Los principales “traficantes” de esclavos fueron holandeses, franceses, y portugueses; los españoles, por su parte, compraban grandes cantidades de africanos para la distribuirlos en diversos territorios del continente, como Venezuela, Colombia, Cuba, Puerto Rico, etcétera; de la misma forma, otros colonizadores hicieron lo propio en países como Brasil, Haití, Jamaica y Trinidad, con el interés de someterlos a largas jornadas laborales en las haciendas, plantaciones, trabajos domésticos y otras actividades.

Las principales oleadas transatlánticas de africanos que arribaron a suelo cubano, fueron ashanti, bantú, arará y yoruba, aunque cada grupo “lingüístico” se conformaba por diversos sub-grupos; por ejemplo, a los yoruba¹¹ en Brasil se les conoció con el término “nagó” y se formaban en nagó-ba, para los egba, nagó-jebu para los Ijebu, nagó-gexas para los Ijhesas; en Cuba se les conoció como “lucumí”¹² y se clasificaban como lucumí-aguadó, lucumí-yesa, lucumí-egba, lucumí-fon, entre otros.¹³ Ahora bien, en Cuba los grupos de esclavos africanos no sólo provenían de la etnia yoruba —aunque éstos eran numéricamente significativos—, sino también de otros grupos como los efik y sus sub-grupos: ibibios, ekoi, ibo, entre otros; también eran llamados “carabalíes” por su lugar de origen, el Calabar, ubicado en lo que hoy se conoce como norte de Nigeria. Otros llegaron de diversos territorios conocidos actualmente como Costa de Marfil, Angola, Congo, etcétera.

¹⁰ Luz María Martínez Montiel, *Africanos en América*, 2008.

¹¹ En Nigeria los yoruba se encuentran en la zona sur-occidental del país hasta el Benín y se localizan en ciudades como Ilé Ifé, Abeokuta, Oyó, Ondo y Lagos; Raúl Canizares, *Santería cubana*, 2001.

¹² El término es muy confuso, algunos autores como Natalia Bolívar (*Los orishas en Cuba*, 1990), argumentan que proviene de la tribu ulkumí, ulkamí, etcétera; otros reconocen dicho término como producto de la composición lingüística de algunos grupos yoruba, “oloku-mi” que utilizaban para referirse a “amigo mío o mi amigo”; véase Nelson Aboy, *op. cit.*, y Heriberto Feraudy, *Yoruba, un acercamiento a nuestras raíces*, 1993. Los españoles por su parte optaron por llamarlos “lucumíes”.

¹³ Véanse Natalia Bolívar y Carmen González, *Mitos y leyendas de la comida afrocubana*, 1998; Elisée Soummoni, *Dahomey y el mundo atlántico*, 2001.

La tradición religiosa yoruba gira alrededor de Oddua,¹⁴ concebido como el fundador de la nación.¹⁵ En este sentido, Feraudy menciona que muchas de las deidades (concebidas como orisas, orishas, orichas, etcétera) pertenecen a la memoria de los ancestros, ya que “cada orisha estaba originalmente vinculado a una aldea o a una región [...] Así, dentro del territorio yoruba se adoraba a Changó en Oyó, a Yemayá en Egba, a Oggún en Ekití y Oridó, a Ochún en Ijosa e Ijebu”.¹⁶ Consideran a los ancestros como fuentes de Ashé¹⁷ (aché)¹⁸ que rigen jerárquicamente el cuerpo humano, iniciando por la cabeza a la cual reconocen como *orí*, fuente principal de conocimiento, cada parte del organismo está ligado a un elemento cósmico natural (aire, fuego, tierra, agua). Según Aboy, para los yoruba el ser humano está constituido por tres elementos: *emí* (espíritu), *orí* (pensamiento que emerge de la cabeza) y *ará* (cuerpo); el emí y el orí conviven separados dentro del *ará*, orí se representa como el aprendizaje conseguido durante la vida, el emí es el diálogo interno, el que almacena recuerdos de otras vidas re-encarnadas. Para la comprensión de esta visión, Gilberto Planas Cabrales, babalawo cubano de cuarenta años residente en Lima, argumenta:

Cuando se fallece, emí y orí se hacen uno y dejan que el ará se transforme en okú (cuerpo muerto) y ambos siendo una sola energía esperan el destino que les depara, si volver al aiyé convertidos en eggún y esperar la atúnwá (reencarnación) o si se les concede el arabgá orún (camino al cielo), para posteriormente llegar al estado de ará orún (habitante del orún), junto a los Orishas. Se cree que este estado sólo se alcanza después de varias reencarnaciones hasta que emí logra un estado suficientemente puro y se transforma en energía vital que ayudará a la humanidad a sobrevivir.¹⁹

¹⁴ Heriberto Feraudy (*op. cit.*, 1993) reconoce el vocablo odú como jefe, caballero y dua de otro mundo, ambos de origen egipcio, por tal razón ubican a los yoruba con la cultura egipcia.

¹⁵ Pierre Verger, *Trade Relations Between the Bight of Benin and Bahia from the 17th to 19th Century*, 1976.

¹⁶ Natalia Bolívar, *op. cit.*, p. 22.

¹⁷ Idalia Llorens brinda una versión “ortodoxa” del significado refiriéndose a la “energía o poder que poseen los orishas y los individuos consagrados a la religión yoruba. También se puede encontrar esta energía en las plantas, los animales y en los objetos de culto” (Idalia Llorens, *Raíces de la santería: una visión completa de esta práctica religiosa*, 2008, p. 221).

¹⁸ Utilizaré el término ashé para referirme al culto estilo Nigeria y aché para diferenciar la práctica de santería al estilo cubano.

¹⁹ Entrevista realizada a Gilberto Planas Cabrales, Lima, 9 de mayo de 2010.

Respecto a la composición del vocablo *orisha*, según Quiñones,²⁰ *orí* significa cabeza y *osha* deidad, entonces en conjunto sería deidad en la cabeza o de cabeza. Aboy, por su parte, menciona que el concepto *orí* alude a la cabeza, el cráneo, simbólicamente la parte superior de la estructura corporal humana, mientras *osha*, significa la inteligencia humana que rige y condiciona al ser superior interno, es decir, la inteligencia para realizar diversas acciones. “La divinidad interior. Lo más divino que poseen los humanos. El ser superior interno que constituye al hombre (el sujeto humano)”.²¹

En Cuba, dicha religión se construyó a partir de la unificación de deidades representativas de diversos grupos yoruba, “Ijesa, Ondo, Ekiti, Ketu, Sabe, Idaisa, entre otros”.²² Por ello los orichas más populares en isla son Elegguá-Echú, Oggún, Ochosi, Ozún, Changó, Ochún, Oyá, Yemayá, Obatalá, Orula y otros menos representativos en nuestros días, acompañados de tres divinidades jerárquicamente superiores: Olofí, Olorun y Olordumare.²³ Cada oricha es representado por collares y pulseras —conocidos como élekes e idé— que varían en sus colores: por ejemplo, Changó rojo y blanco, Elegguá rojo y negro, y así sucesivamente. Además son identificados por un “fundamento” que contiene determinados atributos basados en elementos naturales, piedras, semillas, agua, etcétera, y son resguardados en envases de barro llamados “soperas”.²⁴

Debido a que parte de la conquista española se basó en la “evangelización” prohibiendo las prácticas rituales de origen, los yoruba “escondieron” sus deidades bajo las imágenes judeocristianas. De esta forma, Elegguá-Echú, considerado como el que abre y cierra los caminos, se fusionó con el santo Niño de Atocha; Oggún, la deidad dueña de los metales y el monte se sincretizó con san Pedro Apóstol; Ochosi, el dios de la caza y la justicia, con san Norberto; Ozún, deidad

²⁰ Tato Quiñones, *Cultos afrocubanos* (documental), 2007.

²¹ Nelson Aboy, *op. cit.*, p. 153.

²² Elisée Soummoni, *op. cit.*, p. 15.

²³ Debido a su jerarquía dentro del sistema religioso de la santería, no se les consideró dioses, sino seres superiores que dotan de energía espiritual a sus seguidores y tienen a su disposición a los orichas, los cuales fungen como “embajadores” en la tierra.

²⁴ “La usual pieza de este nombre en las vajillas de porcelana o loza, dedicadas por los santeros a guardar las piedras, caracoles y manillas de las deidades siguientes: Obatalá, Yemayá, Ochún, Oyá, Obba, Dadá y Orula” (Lydia González, “La casa templo en la Regla de Ocha”, en *Etnología y Folklore*, núm. 5, 1968, p. 51), para el caso de Changó se utiliza una base de madera llamada “pilón” y un envase también fabricado en madera donde se deposita el fundamento.

de los colores, se fusionó con san Francisco; Changó, el dios del rayo, con santa Bárbara Bendita; Ochún, la deidad femenina por excelencia que representa el río, se sincretizó con la Virgen del Cobre; Oyá, deidad femenina dueña de los cementerios, se fusionó con la Virgen de la Candelaria; Yemayá, deidad que representa el mar, con la Virgen de Regla; Obatalá, deidad dueño de los pensamientos y las acciones, se fusionó con la Virgen de las Mercedes; Orula, deidad que representa el conocimiento, se sincretizó con san Francisco de Asís; Olofí-Olorun-Olodumare fueron representados bajo la trilogía judeocristiana: Dios padre, Dios hijo y Dios espíritu santo.

El máximo representante de esta religión es el *babalawo*,²⁵ sacerdote poseedor de los secretos de Ifá²⁶ y dueño del *tablero* y el *ékuele* o cadeneta de adivinación, también oráculo mayor, “[...] un *babalawo* es un sacerdote que aprende el arte de la adivinación, este sacerdote es el más alto jerarca en la Ocha, es a quien acudimos cuando deseamos consultar a Orula, los *babalawos* son respetadísimos en la religión pues ellos tienen conocimiento de las escrituras de Ifá [...]”.²⁷ Le sigue el santero o santera,²⁸ quien no hace Ifá y sólo *corona* santo; los hombres pueden llegar a ser *obá*, es decir,

[...] quienes se encargan de dirigir los rituales de coronación de santo desde que empieza hasta que termina, es el que dirige, además trabaja sólo con los caracoles y también puede tener ahijados, aunque no de mano de Orula porque eso sólo los *babalawos*, pero sí de collares y de santo.²⁹

Ser *iyalocha* o *babalocha* representa lo que es el fundamento de los secretos de los Orishas, santero como comúnmente las personas lo dicen, es ser costumbrista de la religión yoruba.³⁰

Las mujeres, por su parte, tienen restringido el acceso al conocimiento de oráculos mayores como el de Ifá, y sólo pueden hacer uso

²⁵ Mirta Fernández Martínez, *Oralidad y africanía en Cuba*, 2005.

²⁶ Sistema en el cual “se aprecian formas del ser y el saber”. Presenta códigos y valores intrínsecos cargados de dialéctica y contradicciones, donde lo místico y real, lo espiritual y lo material se interrelacionan permanentemente (Heriberto Feraudy, *op. cit.*, 2005, p. 49).

²⁷ Entrevista realizada a Ollin Islas Romo, ciudad de México, 28 de enero de 2010.

²⁸ Tomás Fernández Robaina, *Hablen paleros y santeros*, 1997.

²⁹ Entrevista realizada a Ricardo González González, santero cubano, Lima, Perú, 5 de septiembre de 2010.

³⁰ Entrevista con Liosber de la Caridad, *babalawo* cubano, Lima, Perú, 2 de noviembre de 2010.

del diloggún y los *cocos*; también pueden ser *apetebí* de Orula, es decir, ayudantes religiosas del babalawo, a menos que tengan “camino” de *iyanifá*, sacerdotisas similares al babalawo. Estos denominados “caminos”,³¹ como popularmente se les conoce, se encuentran relacionados con los “signos” que arroja el oráculo del babalawo el día de la ceremonia de “mano de Orula”. Dicho ritual es nodal en el proceso religioso del neófito, ya que a través de esta primera experiencia, es considerado practicante y le rendirá tributo a un oricha determinado. Cada persona es hijo simbólico de un oricha.

La santería-Ifá considera de suma importancia los sistemas oraculares, ya que son concebidos como medios de comunicación entre los orichas y los humanos, además son el punto de partida ritual. Existen tres sistemas oraculares en orden jerárquico, el primero es el del tablero de Ifá, de uso exclusivo de los babalawos, que se rige por los *odú*,³² metáforas o códigos que aluden a los conocidos *caminos* de los orichas, representados por refranes, cada refrán tiene una historia o *patakkie*; por ejemplo, Otura Aira: *ni el rey es más que yo*³³ Okana Sorde: *lo que se sabe no se pregunta*, entre otros. Cabe mencionar que el cuerpo literario de Ifá está basado en la tradición oral yoruba, estructurado por 256 *odú*,³⁴ categorías que se dividen en 16 *odú*

³¹ “[...] según se narra en distintos mitos. Un mismo oricha se presenta con distinta personalidad, nombre, residencia, facultades, atributos, colores, vestimenta, adornos, predilecciones” (Lydia Gonzalez, *op. cit.*, p. 53). También se utiliza para señalar el futuro de los practicantes, por ejemplo, se dice “tiene camino de babalawo”, “tiene camino de santero”, etcétera.

³² Eyiogbe, Oyekun, Iwori, Odi, Iroso, Ojuani, Obara, Okana, Ogunda, Osa, Ika, Otrupon, Otura, Irete, Oshe y Ofún. Para mayor detalle véanse Nelson Aboy, *op. cit.*, y Adrián de Souza, *Echú-Elegguá. Equilibrio dinámico de la existencia*, 1998.

³³ Por ejemplo, el signo de la persona es Otura Aira, el Ifá del zorro, es decir, lo rige dicho animal por sus características, y el refrán es: *ni el rey es más que yo*, la historia dice: Sobre la tierra se hace todo, tenga calma para que usted logre su tranquilidad, es muy soberbia y caprichosa, no le gusta que le llamen la atención de nada, dice Orunla que él y Olofin son los que saben; tuvo o tiene un problema y es de justicia, no se pare en las esquinas ni ande con hierro, se puede buscar una desgracia; tiene una mujer que lo quiere mucho pero es muy majadera y usted se quiere separar de ella, ha de tener dinero y vivirá tranquilo pero ha de hacer obras para que se quite el atraso que tiene; tuvo un sueño malo, cuidado con robo; con el tiempo va a mandar [...]. El *patakkie* o la historia al estilo nigeriano dice: Un cazador que sostenía a su familia tenía varios días malos que no cazaba. Así que no tenía nada para llevar a la casa y en los últimos días cazó elefante y él se recostó en un árbol y la mirra le cayó en la boca y tan complacido dijo, *ni el rey es más que yo*, en esos momentos pasaban unos soldados y al escuchar la afirmación tan pretenciosa le obsequiaron mucho dinero. Conversación con Félix Calá, Lima, 9 de octubre de 2009.

³⁴ Cada *odú* es una metáfora, por ejemplo Eyiogbe, éstos se fusionan entre sí y arrojan historias. Por ejemplo, revisemos la historia de Baba Eyiogbe: “Este es el *patakkie* de Baba

mayores llamados *mellis* y 240 menores llamados *omoluos*, los cuales son una guía en los oráculos adivinando de esta forma, el pasado, el presente y el futuro. Como narra Gilberto Planas, babalawo de la casa templo Ilé Ifá Omí en Lima:

Bueno, los oráculos como el coco, el diloggún y el ékuele y tablero de Ifá son representativos en la religión, son muy importantes, ya como el diloggún es una boca del larishe y de la Osha que se utiliza para conversar, es un sistema de conversación entre la deidad y la persona, el ékuele es un sistema más avanzado que Orumila creó para también comunicarse con las personas bajo el sistema binario.³⁵

El oráculo del diloggún³⁶ o *caracoles*,³⁷ como popularmente se les conoce, es manejado exclusivamente por santeros, contiene 13 odú³⁸ o signos, por ejemplo Eyeunle (8): *la cabeza lleva al cuerpo*, Iroso Marunla (4-15): *lo que se quiere de verdad nunca se abandonará*, entre otros, y se considera un medio certero —no tan completo como el tablero y la cadeneta de Ifá, pero de igual forma muy seguro—. Cabe señalar que los santeros consultan con 16 caracoles, de los cuales sólo

Eyogbe, signo que habla de la creación del mundo, hoy en día estamos viviendo en un mundo con poco entendimiento de los seres humanos por la ambición de las cosas materiales, en Baba Eyogbe hay un camino que está diciendo que hubo cuatro elementos naturales en disputa, la plaza, el perro, el agua y la tierra. Un día el perro pasó y vio discutiendo a la plaza, la tierra y el agua y pues discutían porque estaban viendo quién era mejor que quién, y el perro muy curiosamente escuchó la conversación y dijo que por qué discutían, porque el agua decía que si no caía no había frutos, la tierra decía que ella era la mejor porque era la madre y, la plaza decía que si ella no existiría nadie iría a comprar, entonces el perro decía —ustedes discuten porque ustedes quieren, porque cada cual son importantes para la existencia natural, si el agua no cae estamos mal se secan las cosas, nos morimos de hambre y no existen las plazas, mejor únense y entre todos salvaremos al mundo y viviremos en paz y tranquilidad y el águila se alimentara de otro animal, y el perro de un hueso pero todos unidos, y se pusieron de acuerdo y dijeron —el perro tiene razón— y le dijeron al perro, —mientras el mundo sea mundo tu vas a tener que comer y vas a tener un lugar donde tomar agua, un camino donde caminar y una plaza donde tener comida— por eso que hoy en día el ser humano tiene que oír un consejo aunque sea del más chiquito para que tenga una visión de donde poder coger un camino firme y seguro en la tierra” Entrevista realizada a Gilberto Planas Cabrales, babalawo cubano, Lima, 4 de octubre de 2010.

³⁵ Entrevista realizada a Gilberto Planas.

³⁶ “[...] instrumento principal de adivinación o consulta a las deidades, es la mano de caracol (*Cypraea moneta*, más conocidos por Cauris), la cual consideran la boca o voz de los orichas [...]” (Lydia González, *op. cit.*, p. 51).

³⁷ Teodoro Díaz Fabelo, “Como se lee y se tira el coco”, mecanoescrito, 1965.

³⁸ Okana, Eyioko, Ogunda, Iroso, Oshe, Obara, Odi, Eyeunle, Osa, Ofún, Ojuani, Eyinla, Metanla, Merinla, Marunla y Meridilogún.

tienen permitido “leer” 13 de éstos, el resto lo hacen los babalawos. Esta jerarquía oracular, en la que el baba-awo es el máximo representante y figura como “sacerdote”, tiene su origen en la composición de la religión en Cuba, ya que así como se ha complementado con el espiritismo y algunas influencias del palo monte también lo ha hecho de Ifá, elite de sacerdotes considerados en Nigeria como “reyes” y que en la isla formaron parte del complejo religioso conocido como Ocha-Ifá, aun cuando existen confusiones en torno a esta complementación. Entendamos a la Ocha e Ifá³⁹ como dos grandes corrientes religiosas que se han fusionado. Los babalawos Gilberto Planas y Liosber mencionan que:

El caracol entonces es un sistema larishe que habla bajo el diloggún que en el eyilá es el que pasa las cosas a Orumila para que Orumila siga dándole un consejo al iyawo, niño o persona naciente en la tierra, éstos son gracias a Dios, relaciones naturales que Orumila creó y la Osha para predestinar el destino de la persona, cada uno tiene una sinopsis y un engrane y tienen secuencias y siempre el itá es el pacto que hace Olodumare con el Ori, cabeza de la persona desde que está en estado fetal y viene al mundo, entonces orisha es Osha, es regla, santo de energía elemental.⁴⁰

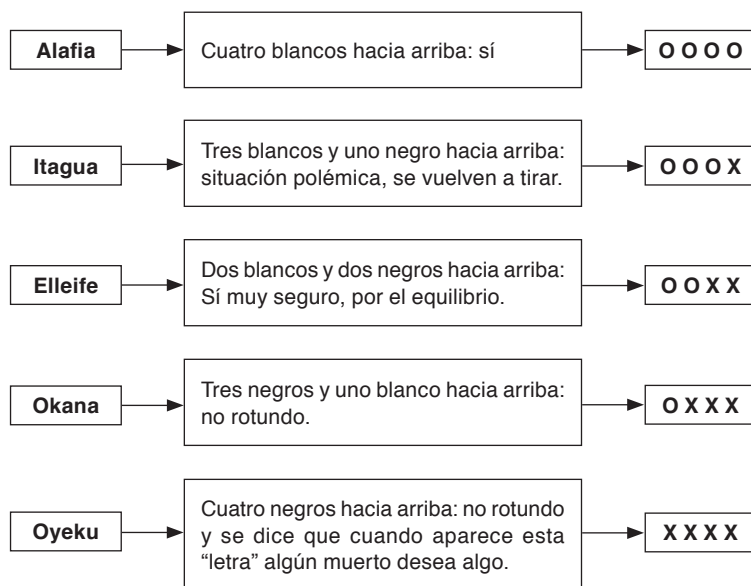
Bueno el oráculo del obi, el coco, es el medio de comunicación que tienen tanto awo como iyalosha, como babalosha. El medio de comunicación de la persona con la deidad, es uno de tantos medios de comunicación para saber en qué situación está la persona con la deidad o la deidad con la persona.⁴¹

En tercer lugar se encuentra el oráculo del *coco*, también conocido como *obí*, el cual no contiene metáforas pues se basa sólo en preguntas con respuestas concretas: sí y no, mismas que se dan a través de la caída de los cuatro pedazos de coco. Ver diagrama explicativo:

³⁹ Para mayor detalle véase Nelson Aboy, *op. cit.*, y Adrián de Souza, *El sacrificio en el culto de los orichas*, 2003.

⁴⁰ Entrevista realizada a Gilberto Planas.

⁴¹ Entrevista realizada a Liosber García, babalawo cubano emigrante de la segunda oleada, Lima, 9 de septiembre de 2010.



Fuente: Elaboración propia

La diáspora cubana recorre el mundo: la santería en el contexto peruano

La primera *ilé Osha* o casa de santo en Cuba fue la de Eulogio Gutiérrez Addé Shíná, *Omó Kolaba Olófin, Iworo*, situada en el poblado de Regla en La Habana; fue el primer africano en iniciar personas en el culto masculino de Ifá, sus primeros ahijados fueron Tata Gaitán, Bernardo Rojas y Bernabé Menocal, según afirma Díaz Fabelo. De esos tres *hijos* de Addé Shíná salieron todos los babalawos de Cuba, como Nicolás Angarica, Ramón, Francisco y su hijo Miguel Febles Padrón, Feliberto O´Farril, entre otros, los cuales formaron las principales casas templo en Cuba, y con éstas las conocidas ramas religiosas. A partir de 1959, después del triunfo de la Revolución cubana,⁴² se originó una migración⁴³ considerable de personas, entre

⁴² Es relevante mencionar que a principios de los años sesenta el régimen castrista prohibió la práctica de la santería en la isla.

⁴³ La migración de 1959 ha sido una de las más abundantes, pero cabe señalar que antes de ella se habían ocasionado diversas salidas de cubanos a los Estados Unidos y México, específicamente; después vienen las de Mariel y otros movimientos políticos en 1980.

ellas santeros y babalawos, quienes emigraron a diversos puntos del continente, específicamente a ciudades como Miami en los Estados Unidos;⁴⁴ Yucatán, Veracruz y el Distrito Federal en México;⁴⁵ San José en Costa Rica,⁴⁶ etcétera, desplazamientos que han seguido manifestándose hasta la actualidad.

Para el caso de Estados Unidos, la migración se ha dado a través de etapas, considerando la de 1959 como el punto de partida. Después vinieron otras numéricamente significativas, como la ocurrida a principios de los años ochenta a través del puerto del Mariel, cuando más de 120 000 personas se establecieron en Florida.⁴⁷ Este suceso fue considerado como la *internacionalización* de la santería, pues entre ese grupo de personas se encontraban santeros y babalawos que iniciaron con el folclore afrocubano.⁴⁸ En este sentido, Perera menciona que “uno de los cambios más significativos desencadenados por esa oleada migratoria fue la rápida expansión de las religiones de origen africano y, especialmente de la santería o Regla de Ocha, entre otras razones por su alta presencia entre los “marielitos” y su popularidad entre los cubanos”.⁴⁹

En lo que concierne al caso mexicano, la santería se estableció a través de migrantes cubanos que llegaron interesados por la industria musical y cinematográfica a principios del siglo XX, con las *vedettes* conocidas como rumberas o *diosas exóticas*, acompañadas de ritmos y parafernalias caribeñas que enaltecían la identidad cubana y, de forma concreta, a la santería. Juárez Huet destaca tres etapas de reacomodo de la diáspora cubana. La primera va de principios del siglo XX hasta 1959, en la cual las industrias culturales de la música y del cine fueron importantes mediadoras en las primeras representaciones de la santería en el país. La segunda etapa va de 1959 hasta finales de la década de 1980: la autora menciona las oleadas migratorias y el establecimiento de cubanos en Florida, donde la santería toma fuerza e inicia la etapa de *internacionalización*. La tercera etapa comienza a partir de la década de 1990, cuando la santería inicia una etapa transnacional, es decir, se empieza a hacer difusión

⁴⁴ Ana Perera, *op. cit.*

⁴⁵ Kali Argyriadis, *op. cit.*; Juan Saldívar, *Nuevas formas de adoración y culto: la construcción social de la santería en Catemaco, Veracruz*, 2010; Nahayeilli Juárez Huet, *op. cit.*

⁴⁶ Jesús Fernández, *op. cit.*

⁴⁷ Ana Perera, *op. cit.*

⁴⁸ Kali Argyriadis, *op. cit.*

⁴⁹ Ana Perera, *op. cit.*, p. 5.

de dicha religión y ésta se complementa con otras tradiciones y sistemas de creencias.

En nuestros días México se ha convertido en un escenario potencialmente recurrente para la práctica de la santería, debido a la concentración de cubanos en el país y por la cercanía geográfica con Cuba. Según Perera, a partir de 1995 se han registrado aproximadamente 45 000 cubanos distribuidos en suelo mexicano, concentrados en su mayoría en el Distrito Federal. De esta forma, la santería dejó de ser una religión anclada a un territorio específico para establecerse en otros espacios. En este sentido, Torres⁵⁰ argumenta que la santería e Ifá de Cuba han dejado de ser religiones de arraigo local para convertirse en religiones globales producto del turismo, los medios de comunicación y los desplazamientos de cubanos en el globo terráqueo. La misma autora señala que, en México, hasta finales de los años ochenta no pasaban de diez babalawos y algunas santeras radicando en el país, mientras para 2002 el número de babalawos aumentó considerablemente, además de la difusión y mercantilización de los productos de índole esotérico que se ubicaron en el mercado religioso, aludiendo al conocido Mercado de Sonora como uno de los principales centros de distribución en el país.

Para el caso de Colombia, el establecimiento de la santería⁵¹ alude a diversos factores, entre ellos la música, pues —de manera similar al resto del continente americano,⁵² países como Venezuela, Perú, Ecuador y parte de América Central y del Norte— las industrias culturales han sido uno de los mediadores más importantes en el arraigo no solamente de la diáspora cubana, sino también, del surgimiento de ideologías religiosas como la santería. Siguiendo a Zier,⁵³ la mayor diáspora cubana se ha establecido en el sur colombiano en ciudades como Cali y de manera notable en Bogotá, vinculándose

⁵⁰ Neri Torres, “Santería: el diseminar de la calabaza”, en *Hispanet Journal*, núm. 4, diciembre de 2011.

⁵¹ Luis Castro, “Tecnologías terapéuticas: sistema de interpretación en la Regla de Ocha y el espiritismo bogotano”, en *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 6, 2008, pp. 133-151.

⁵² Para el caso de Chile véase Olivia Pinto Morales, “Cuando los dioses hablan ‘entre en orun y el ayé (entre el cielo y la tierra)’. La consulta oracular del caracol en la santería cubana o Regla de Osha; sus contenidos simbólico-rituales y su importancia en los procesos de adaptación y fortalecimiento identitario de los cubanos inmigrantes en Santiago de Chile. Santería cubana en Chile”, tesis, 2005.

⁵³ Ursula Zier, *Die gewalt der magie. Krankheit und heilung in der Kolumbianischen Volksmedizin*, 1987.

con otras prácticas como el espiritismo, el curanderismo y la religiosidad popular.

Contrario al proceso colombiano, el venezolano se inscribe en los movimientos migratorios de 1980, los cuales marcaron una etapa importante en el establecimiento de la santería en dicho país. Este acontecimiento sucedió a partir del amotinamiento de cubanos en las embajadas de Venezuela y Perú en La Habana; más tarde la santería cobró auge en dicho país mezclándose con prácticas como los cultos de María Lionza⁵⁴ y el espiritismo kardeciano, culto que en Venezuela ocupa el tercer puesto, detrás de Estados Unidos y España, respecto a usuarios y simpatizantes. Cabe aclarar que aunque dicho acontecimiento fue significativo en el desarrollo de la santería en Venezuela, otras oleadas ya se habían establecido antes.

En Venezuela, las prácticas religiosas más populares de reconocida matriz africana, procedentes de Cuba como la santería, el sacerdocio de Ifá, el palo monte, determinadas expresiones del espiritismo y las sociedades masculinas abakuá, no son un fenómeno nuevo. Sus protagonistas las reconocen como parte de un proceso migratorio a todo lo largo del pasado siglo XX, sobre todo en su segunda mitad, cuando el territorio venezolano se convirtió en uno de los principales espacios receptores de emigrados cubanos.⁵⁵

En lo que respecta al Perú, es relevante mencionar que la santería se estableció a través de dos importantes etapas migratorias. La primera se ubica entre 1980 y 2000 con la desterritorialización de cubanos, quienes dejaban la isla por motivos políticos. A finales del año 2000 se gesta el proceso *geopolítico*, es decir, cubanos que se establecen en Lima motivados por otros que ya se dedican a la práctica de la santería y los invitan para formar y reforzar las casas religiosas en la ciudad. Algunos de estos residían fuera de Cuba, establecidos en Ecuador, Colombia, Bolivia o Chile. Entre ambas etapas reconozco una etapa media, la cual es importante resaltar como nodal en el desarrollo de la santería entre limeños, ya que a partir de ésta se reconoce la noción de casa templo entre algunos grupos de cubanos y limeños practicantes. La institucionalización de la santería en Lima

⁵⁴ Angelina Pollak-Eltz, "La religiosidad popular en Venezuela", en *Sociedad y Religión*, núm. 9, 1992, pp. 19-32.

⁵⁵ Jesús Guanche, *op. cit.*, p. 117.

se da a través de la formación de casas templo de una manera formal, es decir, reconocidas por los “otros” como tal, integradas específicamente por dos babalawos y dos santeros (as), además de usuarios (ahijados) que recurren a dicha casa religiosa motivados por la difusión en medios de comunicación o invitados por otros que hacen difusión de boca en boca.

El auge de la santería en Lima se da durante la segunda oleada (segunda etapa) de cubanos, la cual comprende de 2005 a 2010, donde las dinámicas religiosas se hicieron presentes a través de la difusión de prácticas novedosas y de las *oleadas* de salseros cubanos que interpretaban ritmos caribeños en los que se aludía a deidades de la santería. Además, otros cubanos se introdujeron al país por diversos canales, la medicina, el deporte, visas de trabajo, negocios, etcétera, estableciéndose algunos en Lima y practicando la religión de forma *independiente*, es decir, sin casa templo. Otros llegaron a través de cartas de invitación que les hicieron amigos locales y familiares migrantes.

A partir de 2010 el fenómeno *santería* da un giro a través de la migración exclusiva de babalawos y santeros cubanos, requeridos por otros que ya se encontraban en el país y pretendían consolidar la religión a través de la formación de casas templo, como la de *Ilé Ifá Omí* por citar algunas, además de la Asociación Yoruba del Perú, la cual originó disputas entre cubanos y peruanos practicantes por el liderazgo de la misma. De igual forma, a partir del mismo año, religiosos de diferentes nacionalidades se han establecido en la ciudad para la práctica exclusiva de la santería —entre ellos resaltan colombianos y estadounidenses—, además de los pocos santeros y babalawos peruanos que trabajan de forma independiente, es decir, con casas religiosas en formación y un número reducido de *ahijados*. Esta etapa también se caracteriza por el auge de la santería en bares, discotecas y restaurantes estilo cubano, exclusivo de clases media/alta en la ciudad. Otro factor son los viajes a Cuba que realizan limeños con diversas intenciones, vivenciar la tierra de los orichas, adquirir elementos religiosos para su consumo y construir redes sociales.

El santurismo en Lima: patrimonio, identidad y cultura transnacional

El actual auge del turismo religioso que concierne a la santería y al folclore afrocubano que se vive en Lima se ha manifestado con

mayor intensidad a partir del año 2000, como producto de la desterritorialización de la diáspora cubana a principios de los años ochenta y de la geopolítica de los noventa, originando el proceso de *santerización*, es decir, del furor colectivo de apropiar identidades transnacionales que cada vez más tratan de ser parte viva de la cultura local, convirtiendo a la ciudad de Lima en una sociedad multirreligiosa y, por ende, consumista de otras realidades.⁵⁶ Esto también ha sucedido en otros países como Venezuela,⁵⁷ donde ha tenido un arraigo notable y su anclaje se debe, en parte, a la forma en que dicha religión se ha valido de las coyunturas socioculturales para establecerse con comodidad y rápido apego colectivo, mezclándose con cultos locales como el de María Lionza y el espiritismo. De igual forma ha sucedido en México, donde se ha hibridizado con los cultos a la Santa Muerte, la brujería y la curandería de origen olmeca y el espiritismo mariano, con objetivos de comercializar la cultura⁵⁸ de forma sorprendente y, a la vez, de convertirla en patrimonio local, abriéndole las puertas al fenómeno turístico a través de lo exótico de sus prácticas y el rápido acceso a éstas.

Es relevante mencionar que la santería que hoy se practica en Lima se encuentra en un proceso de *despegue* y ha tratado de posicionarse en el mercado local a través de la diferencia que ofrece como religión. Contrario a lo que ha sucedido en otros países, donde ha buscado la incorporación por medio de la *hibridización* de sus prácticas. En este sentido, el desarrollo religioso se ha originado dentro de sus propias lógicas de consumo cultural y, por ende, el turismo como parte del mismo proceso de despegue, el cual se caracteriza por procesos triangulatorios (país de residencia-Lima-La Habana) que hasta hace poco tiempo eran claramente visibles.

En adelante, este tipo de turismo (religioso) se ha vinculado con el cultural, ya que se ha incorporado en marcos donde se hacen presentes las imágenes del patrimonio nacional como paisajes globales que incitan a las personas a visitar el país no sólo con intenciones de iniciarse en la santería, sino también para aprovechar la estancia y visitar la provincia, su arqueología, adquirir artículos

⁵⁶ Greycy Pérez, "Orishas, turistas y practicantes. La comercialización del patrimonio religioso en Cuba: un ejemplo de estrategia de revitalización identitaria y económica", en *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, vol. 8, 2010, pp. 167-184.

⁵⁷ Angelina Pollak-Eltz, *op. cit.*

⁵⁸ Alejandro Santana, "Patrimonios culturales y turistas: unos leen lo que otros miran", en *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, vol. 1, 2003, pp. 112-125.

artesanales, recrearse en las playas, etcétera.⁵⁹ Si bien el patrimonio es creador de identidad, es una fuente de identidad cultural, geográfica y religiosa, de reconocimiento identitario,⁶⁰ como recurso que se consume por la población. Para el caso de la santería, el concepto patrimonio también abarca la comercialización que se hace de la religión, así como los elementos esotéricos que llegan de distintos puntos del continente para convertirse en parte viva de la realidad limeña. Se podría decir que es la *edad de oro* de los orishas, representados por altares novedosos en casas particulares, en las salas de estar, detrás de las puertas y debajo de las barras en las discotecas.

De esta forma, el turismo desde lo religioso se nutre del patrimonio, en este caso transnacional, de aquello ajeno que se quiere comprar, sentir y crear. Según Gracey Pérez, en la actualidad la santería se ha posicionado culturalmente como productora de ideologías “diferentes”, apropiadas por las empresas conocidas como *casas templo* y empresarios que reconocen como *babalawos*, transformándola y normalizándola para un consumo que requiere de la repetición para adaptarse al mercado religioso que evoca el pasado primitivo, el misterio de la iniciación y el impacto emocional de las prácticas que la hacen producto turísticamente explotable. En este sentido, lo global se ha impuesto sobre lo local, distorsionando la práctica de forma sorprendente; por ejemplo, en Cuba los ebbó y otras ofrendas se hacen en las montañas, en los campos, en los ríos y en el mar, mientras en Lima se dejan en avenidas como la *vía expresa*, el parque de Las Aguas, el parque Kennedy, en la Costa Verde, etcétera. Así, cuando reflexionamos sobre el fenómeno migratorio y la movilidad religiosa y cultural, nos enfrentamos a procesos de translocalización como anclajes simbólicos y medios que permiten la continuidad de la religión.

Uno de los factores que ha reforzado el “santurismo” limeño ha sido la utilización de los medios de comunicación como internet, valiéndose específicamente de este medio para dar difusión a las prácticas exóticas y fomentar la cultura a través del reconocimiento de los *otros*. Por ejemplo, los ahijados extranjeros que visitan con regularidad las casas de santo limeñas han sido motivados por las páginas web como *Perú Yoruba*, entre otras que ya circulan desde hace tiempo en la red, dando difusión a la religión a través de imá-

⁵⁹ Llorenç Pratz, *Antropología y patrimonio*, 1997.

⁶⁰ Alejandro Santana, *op. cit.*

genes que enaltecen el estatus de los religiosos cubanos residentes en la ciudad. De acuerdo con Guanche, para la práctica de santería en Venezuela los religiosos se han valido de la difusión vía los medios de comunicación, donde circulan páginas como la de *Bolivarifá*, *Olofin*, las cuales tienen como objetivo ofrecer un amplio directorio de babalawos, santeros y santeras venezolanas y de otros países como Cuba, España y Estados Unidos quienes envían sus saludos y bendiciones a sus *ciberahijados* desde la red *Iború*, *Iboya*, *Ibochiché*. Con el tiempo éstos deciden visitarlos en el país donde se encuentran. En consecuencia, la religión como producto no es tan distinta de los otros productos ofertados turísticamente, y las religiones afrocubanas como patrimonio cultural se ofertan fácilmente en el mercado religioso y turístico.

Ahora bien, las agencias de viaje también han sido importantes mediadoras en el consumo cultural de la santería, pues se han dado cuenta de la rentabilidad que producen estas prácticas y han ofertado paquetes que en ocasiones incluyen hospedaje, movilidad y hasta babalawo. En Lima aún no se presenta el caso, pero sí se ha dado en lugares como Suecia, España, Francia, Alemania, Australia, Finlandia y Japón, entre otros, donde han aumentado los ahijados de padrinos y madrinan cubanas.⁶¹ En Lima, hasta hace algunos meses las visitas a Cuba con objetivos de iniciación se hacían presentes entre peruanos interesados en realizar diversos rituales de santería motivados por los babalawos que radican en la ciudad, quienes los acompañan a Cuba para recibir sus fundamentos. En ocasiones se hacen cargo de los paquetes turísticos, contactando agencias que les brinden costos accesibles.

En lo que concierne a practicantes extranjeros, específicamente mexicanos y estadounidenses, visitar Perú les resulta atractivo porque no sólo se someten a rituales religiosos, sino también se valen de su estancia para realizar viajes al interior del país y recrearse con los paisajes de la provincia. Como menciona un informante mexicano de 34 años: “cada que visito al padrino a Perú, de paso me doy una vuelta por Máncora y voy al Cuzco, me late porque también me voy de paseo, compro cosas de por allá y me la paso bien”. Durante su estancia en Lima hacen uso de la ciudad a partir de que utilizan el transporte urbano, consumen la gastronomía local, se hospedan

⁶¹ Yolotl González, “Las religiones afrocubanas en México”, en Aurelio Alonso (comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, 2008, pp. 257-275.

en hoteles, visitan discotecas populares como las que se encuentran en Barranco, la *calle de las pizzas*, entre otras, además de *peñas* culturales y otros atractivos musicales ubicados en los distritos de San Isidro, San Borja, Miraflores y otros semi-destinos turísticos locales como el centro histórico, museos, plazas y catedrales, sitios simbólicos que les proporcionan *reconocimiento* de que estuvieron allí, que visitaron Perú. Entonces el turista es un habitante más de la ciudad, desde el momento en que se apropia provisionalmente de ciertos espacios urbanos, ya que el ser turista no sólo se remite a lógicas de nacionalidad, sino también al *otro* distinto culturalmente que incorpora elementos locales.

De esta forma el turismo cultural se caracteriza por sus movimientos de *confort*, con amplios objetivos de conocer otras culturas y formas de vida, lugares diferentes a los habituales donde lo espiritual, lo material, lo intelectual y lo afectivo se encuentran inmersos en un destino específico, que a la vez ofrece otras experiencias donde casi siempre aparece una búsqueda de la autenticidad y lo exótico de lo que se vive, pues será la mercancía en que se invertirá y permitirá recordar las experiencias únicas e inolvidables. En adelante los conceptos de turismo y patrimonio se encuentran ligados y relacionados con otros —como identidad, cultura, religión y economía—, pues como creador de identidad cultural el patrimonio se concibe como herencia cultural⁶² que incluye el territorio geográfico imaginado, formas de vida, tradiciones y costumbres locales que caracterizan y enaltecen la *peruanidad*. El patrimonio cultural transnacional, por su parte, se entiende como aquellas formas de vida, símbolos y tradiciones que pertenecen a otros contextos, y a partir de los desplazamientos físicos de personas (entre países y preferentemente entre continentes) se reconstruyen ciertos códigos culturales locales convirtiéndose en códigos globales reconocibles.

Otro aspecto que vincula al turismo religioso con el patrimonio y la mercantilización son los viajes con intereses comerciales que hacen algunos peruanos a la isla, con intenciones de introducir elementos esotéricos⁶³ como la manteca de corajo, la cascarilla, collares, cauris, ilustraciones y representaciones de orishas, los populares elegguá *poket* o de bolsillo, música religiosa, habanos, botellas de aguardiente y ron, algunos palos y hierbas, trajes de gala para

⁶² Mirta Fernández, *op. cit.*

⁶³ Kalis Argyriadis, *op. cit.*

iniciaciones, etcétera. A la vez, aprovechan la estancia para visitar provincias, playas, centros nocturnos y empaparse de la cultura local, además de contactarse con adeptos de otros templos y con personas dedicadas a la religión.

El posicionamiento de la santería en Lima, específicamente en las elites de esta ciudad, ha sido con objetivos de establecerse y relacionarse en espacios que proporcionen estabilidad económica, asegurando el dinamismo de la religión. Por ejemplo dichas elites tienen mayores posibilidades de inversión, lo cual les permite desplazarse a Cuba con frecuencia para recibir fundamentos y, a la vez, dar otros significados a la religión, predominando el aspecto sobrenatural y consumista de lo exótico; también se encuentran en la búsqueda de lo auténtico y lo reconocible, sin importarles las exuberantes cantidades concebidas como “derechos”, con tal de tener experiencias con los “orishas”, aunque “a veces exigentes, a veces magnánimos, asombrados o caprichosos, participan en la discusión, reclaman animales de cuatro patas, aves y pollos, hierbas y otros elementos”.⁶⁴ Este proceso turístico de lo religioso que recién inicia en Lima ha originado cambios significativos en la estructura de la religión; por ejemplo, las “consultas” se han elevado de precio, el derecho del padrino por consulta oscila entre 100 y 120 soles (50-60 dólares), los ebbó entre 100 y 150 soles (50-80 dólares), la entrega de guerreros y mano de Orula en paquete *premium* entre 600 y 1000 dólares, entrega de Olókun o Mayelewe, 1500 soles (600 dólares), coronación de santo en dependencia del orisha a recibir, entre 4 500 y 5 000 dólares; los costos son para Lima y varían entre ahijados locales y extranjeros. Si el “usuario” decide realizar dichos rituales en Cuba, se le suma el boleto de avión del “padrino” más los gastos.

De tal forma que los religiosos cubanos han encontrado en Lima el espacio ideal para la mercantilización de la religión y el tráfico del patrimonio cultural⁶⁵ como mecanismo de exteriorización que ha transformado a la santería en producto negociable y que, a la vez, ha permitido la entrada al país de babalawos invitados por cubanos y peruanos, quienes se hacen cargo de los gastos de traslado. La mayoría de ellos ha entrado por Ecuador, donde se establecen por algún tiempo y dejan ahijados, después se establecen de forma

⁶⁴ *Ibidem*, p. 35.

⁶⁵ Véanse Arjun Appadurai, “Dietary Improvisation in an Africultural Economy”, en A. Sharman *et al.*, *Diet and Domestic Life in Society*, 1991, pp. 207-232, y del mismo autor, *Globalization*, 2001.

indefinida en Lima y al paso del tiempo realizan viajes a otros países como México, Argentina, Bolivia y Ecuador, con el objetivo de visitar a sus ahijados y de paso promover la ubicación (casa templo) religiosa en Lima; es así como pueden tejer redes sociales que les permitan seguir desplazándose con comodidad en el continente, ya que el estatus del babalawo fuera de Cuba siempre estará en disputa y solamente se posicionará a través del reconocimiento de los *otros*, de que tenga ahijados extranjeros y estos lo reconozcan como tal. De acuerdo con Argyriadis, los babalawos que tienen ahijados extranjeros tratan de cuidarlos porque les proporcionan estatus, les generan ingresos y les pueden enviar regalos del país de origen, además de que forman numerosas familias rituales.

Por último, cabe destacar que el turismo religioso que concierne a la santería practicada en Lima no comparte las lógicas de los procesos en otros contextos, sino más bien ha tratado de *naturalizar* y arraigar las ideologías afrocaribeñas; es decir, de practicar la santería tal y como se hace en Cuba, reforzando dichas prácticas mediante los viajes que se hacen con regularidad a casas templo habaneras e involucrando a los ahijados con ellas, produciendo una especie de *templo matriz* y sucursales transnacionales, como el caso en cuestión. De tal forma que los turistas se podrían dividir en cubanos residentes en Lima y que se desplazan en el continente, turistas peruanos que viajan a Cuba como matriz, y turistas extranjeros que viajan a Lima y a La Habana como matrices. Entonces, el desarrollo del turismo religioso se ha producido a través de los desplazamientos de cubanos, peruanos e individuos de otras nacionalidades con puntos de referencia en Lima, como sucursal, movimientos triangulatorios que involucran al país de residencia, a Perú y a Cuba. A partir de estas conexiones se legitiman aspectos que ponen en escena la identidad y el patrimonio como apropiaciones culturales translocales, y, a la vez, se refuncionalizan y consumen prácticas globales como mercancías que caracterizan la conciencia de la globalización,⁶⁶ formas de representarse y de representar la translocalidad.

⁶⁶ Véanse de Daniel Mato, *Crítica de la modernidad, globalización y construcción de identidades en América Latina y el Caribe*, 1995; "Globalización, procesos culturales y cambios sociopolíticos en América Latina", en D. Mato, M. Montero y E. Amodio (coords.), *América Latina en tiempos de globalización*, 1996, pp. 11-47; y "Producción transnacional de representaciones sociales y cambio social en tiempos de globalización", en Daniel Mato (comp.), *Globalización, cultura y transformaciones sociales*, 2001.

Ideas para el debate

En la actualidad, diversas disciplinas (sociología, antropología, economía, etcétera) se han interesado en estudiar los fenómenos globales actuales a partir de múltiples “etiquetas” conceptuales: tiempos “individualistas”,⁶⁷ de “riesgo”,⁶⁸ “líquidos”,⁶⁹ “híbridos”.⁷⁰ Pero, ¿cómo entender la “transnacionalización” y su vinculación con lo religioso? ¿Existirá una disputa conceptual entre transnacionalización y globalización? Para Ulf Hannerz “la globalización es una cuestión de interconexiones crecientes a larga distancia, al menos a través de las fronteras nacionales y preferentemente entre continentes”.⁷¹ Si la globalización alude a un mundo “interconectado”, en el cual las relaciones se chocan e interfieren sin “distancias” geográficas, entonces podríamos considerar la existencia de sociedades de relaciones mutuas que emergen del pasado y se instalan en el presente a través de mitos, leyendas y tradiciones culturales. En este sentido, “no es un fenómeno enteramente nuevo; avanza y retrocede, se presenta de muchas formas, es fragmentaria y notablemente desigual”.⁷² García Canclini reconoce que el fenómeno de la globalización no es nuevo, sino que ha existido desde hace décadas, “camuflajeado” a partir de metáforas para su comprensión, pues “sociedad amébrica”,⁷³ “aldea global”⁷⁴ o “tercera ola”⁷⁵ han sido sólo algunas formas de concebir dicho fenómeno.

En este sentido McGrew menciona que, “en la actualidad, las mercancías, el capital, las personas, el conocimiento, las imágenes, la delincuencia, los contaminantes, las drogas, las modas y las creencias cruzan fácilmente las fronteras territoriales. Las redes transnacionales, así como los movimientos y relaciones sociales, se extienden a casi todas las esferas”, entendido como una intensificación de

⁶⁷ Peter Berger y Samuel Huntington, *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*, 2002.

⁶⁸ Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, 1992; del mismo autor, *¿Qué es la globalización?*, 1999.

⁶⁹ Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence*, 1991; del mismo autor, *Modernidad líquida*, 2003.

⁷⁰ Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, 1989; del mismo autor, *La globalización imaginada*, 1999.

⁷¹ Ulf Hannerz, *Transnational Connections*, 1996, p. 34.

⁷² *Ibidem*, p. 35.

⁷³ Kenichi Ohmae, *The End of The Nation State*, 1995.

⁷⁴ Marshall McLuhan, *La aldea global*, 1996.

⁷⁵ Alvin Toffler, *La tercera ola*, 1990.

“conexiones complejas” que unen las costumbres y las experiencias en el mundo moderno de las relaciones globales.⁷⁶ Tomlinson, por su parte, da un ejemplo interesante en el cual manifiesta las representaciones culturales en la era global a través de la gastronomía, pues cada vez más aparecen “platillos” exóticos en diversos espacios del mundo, “las pastas y las pizzas [...] tacos mexicanos, *curries* tailandeses, *ciabattas* y polentas italianas, *gravadlax* sueco, etcétera”,⁷⁷ o “Kung fu en Kafanchan y *fatwa* en Manhattan”,⁷⁸ la cultura global se representa como el “vehículo de la cultura popular. Empresas de todo tipo (Adidas, Mc Donald’s, Disney, MTV) propagan esta cultura.”⁷⁹

En adelante, “la cultura popular global se basa fundamentalmente en los medios de comunicación y es gestionada por los productores de publicidad, televisión, cine, música pop y otras ramas de la industria de comunicación de masas”.⁸⁰ Estos medios de difusión cultural masiva (cadenas televisivas transnacionales)⁸¹ están participando cada vez más en la construcción de un mundo interconectado, de esta forma el uso del internet y la televisión por cable están formando la “tribu internauta” a través de la difusión de productos como “Coca-Cola, McDonald’s, Disney, Levi’s, Calvin Klein, Nike, la CNN, EMI, Toyota, Microsoft, Starbukcs y Marlboro (construyendo) un gusto, una moda, un idioma, unas ideas, unos sueños y unos juicios de valor globalizados”.⁸² El aspecto religioso también se ha globalizado a partir de la incursión de ideologías religiosas como “New Age, Osho, Krishnamuti y meditación trascendental (India); Nichiren Shoshu, Soka Gakkai y Aum Shinrikyo (Japón); la Suma

⁷⁶ A. McGrew, “A Global Society?”, en S. Hall, D. Held y A. McGrew (comps.), *Modernity and its Futures*, 1992, p. 67.

⁷⁷ John Tomlinson, *Globalización y cultura*, 2001, p. 143.

⁷⁸ Ulf Hannerz, *op. cit.*, p. 17.

⁷⁹ Peter Berger y Samuel Huntington, *op. cit.*, p. 19.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 72.

⁸¹ Chris Barker sostiene que la industria televisiva en el mundo ha sido acaparada por el mercado estadounidense, cada vez más cadenas televisivas aparecen en el mercado, referenciando la cultura americana y sus “utensilios”, convirtiéndose en el mayor exportador de programas de televisión. A su vez, las películas filmadas en diversas partes del mundo por empresas estadounidenses como Columbia Pictures, MGM, Lions Gate, Universal Pictures, entre otras, la mayoría de éstas respaldadas por Hollywood. De esta forma, “Estados Unidos puede presumir de al menos 75% de las exportaciones mundiales de programas televisivos” (Hoskins y otros, 1995, citado en Chris Barker, *Televisión, globalización e identidades culturales*, 2003, p. 98)

⁸² *Ibidem*, p. 73.

Chin Hai (Vietnam), y los raelianos (Francia), la Iglesia de la Ciencia e ISKCON”.⁸³

Una estrategia conceptual para explorar las dinámicas culturales y sus interrelaciones en el continente puede darse mediante la utilización del concepto “transnacionalización”. El caso de la gastronomía sigue siendo una referencia, pues actualmente la gastronomía peruana —y no menos la mexicana y otras cocinas americanas— han sido un referente, además que se han popularizado en las ciudades capitales del continente, cada vez más se encuentran restaurantes peruanos, argentinos y mexicanos en diversas ciudades de Estados Unidos y América Latina. Otro caso que ha llamado la atención es la música, donde discotecas y salones para bailar salsa, mambo y otros géneros resaltan en las avenidas de las principales ciudades y centros turísticos del continente, con objetivos de acercarse a la cultura nacional de cada país a través de la propia difusión.

Así como lo antes mencionado, el caso de las religiones consideradas de la *New Ag*, también han hecho su aparición en Latinoamérica y en Estados Unidos, aunque en menor medida otros países también gozan de la geo-culturalidad. En México, por ejemplo, se reafirma cada vez más la santería y el palo monte cubanos, el candomble brasileño, el culto a María Lionza con sus variantes orixas, el vudú haitiano y sus vertientes, el espiritismo en todas sus modalidades y nacionalidades (cubano, mexicano, venezolano, brasileño, etcétera), aunado a cultos locales como El Niño Fidencio y La Santa Muerte, entre otros. Se pueden notar las influencias crecientes de estas ideologías en las prácticas locales (brujería, curandería, espiritismo) a partir de la construcción de imaginarios religiosos, el caso de Catemaco en Veracruz, la Petaca en Nuevo León, entre otros. Pero ¿cómo se entrecruzan las ideologías religiosas? ¿Qué similitudes pueden tener la santería cubana, el culto a María Lionza venezolano, el culto a la Santa Muerte mexicano y el pago a la Pachamama andina? ¿Cuáles son los factores trascendentales para que estas prácticas (un tanto locales) se establezcan en otros escenarios (un tanto globales), en ciudades como París, Madrid y Tokio?

La transnacionalización se puede entender a partir de la desterritorialización *versus* territorialización, es decir, del cruce de la cultura entre fronteras imaginadas, desplazamientos de personas a diversos espacios del globo, reconfigurando cada vez más las tradi-

⁸³ *Ibidem*, p. 81.

ciones locales e insertándolas en marcos globales intensificados. García Canclini argumenta que para entrar y salir de la modernidad hay dos procesos que se generan a partir de “la pérdida de la relación ‘natural’ de la cultura con los territorios geográficos y sociales, y, al mismo tiempo, ciertas relocalizaciones territoriales relativas, parciales, de las viejas y nuevas producciones simbólicas”.⁸⁴ Ahora bien, “los procesos migratorios y las poblaciones expuestas a estos cambios apunta a comprender tanto los movimientos de capitales, bienes y comunicaciones como la confrontación entre estilos de vida y representaciones diferentes”.⁸⁵ De esta forma “los procesos globales —y las imágenes que los representan— se vienen constituyendo por la circulación [...] de *personas* que se trasladan entre países y culturas [...] con frecuencia idas y vueltas, manteniendo vínculos asiduos entre sociedades de origen y de itinerancia”;⁸⁶ así “la identidad se define y redefine, una y otra vez, en interacción con otras sociedades”.⁸⁷ Las comunidades transnacionales entonces, se encuentran por lo regular en diversos “hábitats de significado”⁸⁸ como parte de la reconfiguración de la cultura global a partir del cruce y entrecruce de diversos significados locales (mitos, leyendas y tradiciones identitarias).

Cabe señalar que no sólo los productos, las “marcas”, los medios de comunicación interconectan al “mundo”, sino también fenómenos como la migración, los desplazamientos de personas a diversos lugares del “globo” con múltiples objetivos. De esta forma, la transnacionalización se representa a partir de la circulación de ideas, objetos materiales, tradiciones y otros elementos exportados mediante las comunidades que se establecen en diversos lugares, “influidos por sus continuos lazos con su país de origen, o con las redes sociales que se extienden más allá de las fronteras nacionales”.⁸⁹ Cuando se escucha el concepto “migración” rápidamente se piensa en algún lugar en específico, y desde la perspectiva internacional Estados Unidos ocupa un lugar importante en el epicentro de los movimientos físicos de las personas, aunque también se consideran otros casos

⁸⁴ Néstor García Canclini, *op. cit.*, 1990, p. 288.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 13.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 63.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 85.

⁸⁸ Zygmunt Bauman, *op. cit.*, 1991; Ulf Hannerz, *op. cit.*, 1996.

⁸⁹ Peggy Levitt y Nina Glick-Schiller, “Perspectivas internacionales sobre migración, conceptual la simultaneidad”, en *Migración y Desarrollo*, núm. 3, 2004, p. 61.

como la migración de peruanos a Chile, de bolivianos y paraguayos a Argentina y Brasil, de mexicanos, cubanos y puertorriqueños —por nombrar algunos— a Estados Unidos. Pero ¿acaso se ha pensado o estudiado en términos científicos, la migración de cubanos a Perú y sus escalas recurrentes? En lo personal no he encontrado estudios recientes que contesten la pregunta.

Un ejemplo interesante para matizar las migraciones de cubanos a Perú se puede notar en las relaciones migratorias de peruanos a Chile. Stefoni señala que durante la década de 1990 la formación de comunidades de peruanos en el centro de Santiago se originó a partir de un número reducido de éstos, quienes “lograban reunirse al costado de la Catedral, o en algún restaurante chileno, a compartir información y experiencias vividas en Santiago y recordar con cierta nostalgia a todo lo que había quedado en Perú”.⁹⁰ La misma autora argumenta que después de un tiempo, las comunidades formaron sus propios espacios a partir de la construcción de bares, discotecas y restaurantes al estilo peruano, servicio de envío de encomienda, etcétera, transformando parte de la imagen de la ciudad y convertirlo en lo que se conoce como “Lima chica”.⁹¹

En este mismo sentido, Duany hace referencia a la migración de puertorriqueños a Estados Unidos. El autor menciona que el país se ha convertido en “una nación en vaivén: un país cuyos bordes son cruzados incesantemente por migrantes que van y vienen [...] Al mismo tiempo, Puerto Rico ha recibido a cientos de miles de inmigrantes [...] de retorno y sus descendientes, así como ciudadanos de otros países, sobre todo la República Dominicana y Cuba”.⁹² La metáfora que propone el autor como “nación en vaivén”, explicita no solamente los desplazamientos de locales al exterior, ni de otros lugares al interior, sino la forma en la cual se reconstruyen ciertos símbolos culturales, a partir de las interacciones sociales, procesos que se hacen visibles en la identidad nacional. Un ejemplo latente es la consideración de los mismos puertorriqueños en Estados Unidos

⁹⁰ Carolina Stefoni, “Inmigrantes transnacionales: la formación de comunidades y la transformación en ciudadanos”, 2004, en línea [<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/chile/flasco/artstef.pdf>].

⁹¹ José Luque, “Transnacionalismo político. Identidad nacional y enclave étnico. El caso de los inmigrantes peruanos en Santiago de Chile”, ponencia para II Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, 2003.

⁹² Jorge Duany, “‘Irse pa’ ‘fuera’: los modos de vida móviles de los migrantes circulares entre Puerto Rico y los Estados Unidos”, en *Temas: cultura, ideología, sociedad*, 2001, p. 57.

—sobre todo la diáspora establecida en Nueva York— como *newyoricán*, migrantes circulares que siguen perteneciendo a una nación en específico pero que han adoptado otras identidades relacionadas con el lugar donde residen. Esta representación de *puertorriqueñidad* se hace evidente “en las escuelas de Brooklyn, los festivales folklóricos del Parque Central, el Desfile Puertorriqueño a lo largo de la Quinta Avenida de Nueva York y las exhibiciones etnográficas en el venerable museo del Instituto Smithsonian de Washington, D.C.”⁹³

Steigenga, Palma y Girón destacan cómo el transnacionalismo para la comunidad de guatemaltecos que radican en Júpiter, Florida, se representa a través de “los grupos sociales, las identidades, las creencias, los rituales, las prácticas y las relaciones de poder en las comunidades de origen y las de destino”,⁹⁴ proceso por el cual “los migrantes están insertos en redes que se extienden a lo largo de múltiples estados y que las identidades, así como la producción cultural de los migrantes, reflejan sus múltiples localidades”.⁹⁵ En este sentido, los autores plantean cómo la comunidad maya de Guatemala en Júpiter, Florida, no sólo ha territorializado el lugar, sino también ha reconstruido parte de la cultura local a través de la producción de símbolos religiosos, gastronómicos, lingüísticos, etcétera, insertando las prácticas locales en contextos un tanto diversificados. En este caso “los mayas en Júpiter [...] abarcan elementos físicos, culturales, ideológicos, familiares, religiosos, nacionales y locales que se combinan para crear un sentido de pertenencia e identidad en un ambiente confuso [...] la celebración de la fiesta, la organización de torneos de fútbol [...] la presencia de la marimba en eventos comunitarios, etc.”⁹⁶

¿Cómo considerar a los espacios donde se desarrollan las prácticas culturales de origen? Además de aportar el concepto “transnacionalismo”,⁹⁷ Glick-Schiller, Basch y Szanton abordan el relevante

⁹³ *Ibidem*, pp. 62-63

⁹⁴ Timothy Steigenga, Irene Palma y Carol Girón, “El transnacionalismo y la movilización colectiva de la comunidad maya en Júpiter, Florida. Ambigüedades en la identidad transnacional y religión vivida”, en *Migración Internacional* [online] vol. 4, núm. 4, 2008, pp. 37-71.

⁹⁵ Peggy Levitt y Nina Glick-Schiller, *op. cit.*, p. 64.

⁹⁶ Timothy Steigenga, Irene Palma y Carol Girón, *op. cit.*, p. 7.

⁹⁷ Cabe señalar que “Los orígenes de esta perspectiva suelen situarse en el trabajo que publicaron Nina Glick-Schiller y sus colegas en 1992, quienes habían estado investigando a migrantes centroamericanos en Nueva York [...] las investigadoras pusieron el acento en los aspectos culturales, en la manera en que los migrantes, lejos de asimilarse invariablemente

concepto de “campos sociales”,⁹⁸ definido como “un conjunto de múltiples redes entrelazadas de relaciones sociales, a través de las cuales se intercambian de manera desigual, se organizan y se transforman las ideas, las prácticas y los recursos”.⁹⁹ Las autoras argumentan que, en los estudios de migración, el concepto de campos sociales transnacionales es importante para explorar las relaciones sociales “que vinculan a los que se trasladan y a los que se quedan”,¹⁰⁰ además de que dicho concepto es útil para entender los elementos religiosos del transnacionalismo entre comunidades de inmigrantes, en la medida en que éstos siempre permanecen activos tanto en sus lugares de origen como en los de residencia. De esta forma, el espacio físico es de vital importancia para quienes se establecen en lugares culturales “diferentes”, ya que los pueblos desterritorializados buscarán siempre encontrar similitudes con su lugar de origen.

A manera de conclusión

¿Cómo entender el turismo de lo religioso sin la puesta en escena de elementos que lo conforman? Las ideas antes descritas no hacen más que argumentar algunos de los elementos que conforman en este caso el “auge” o, dicho de otra manera, el inicio de un turismo religioso en su forma específica en torno a la santería en la ciudad de Lima. Este turismo que se gesta y se inscribe, a la vez, como parte de un marco transnacional que alude a las religiones afroamericanas en el continente y fuera de él, es un elemento importante en la conformación de ideologías modernas que tienden a reanudarse con diversos significados, de aquí y de allá, los cuales han venido trascendiendo los imaginarios colectivos inmersos en el pasado histórico de la memoria y el presente circular de la sobremodernidad. En adelante, lo que hoy se concibe como un “rentable” turismo de lo religioso se origina con el movimiento migratorio de cubanos en los años ochenta, y el desarrollo de la movilidad a partir de la población de barrios,

a la sociedad huésped, mantenían relaciones económicas, políticas y sociales con sus lugares de origen” (Yerko Castro, “Teoría transnacional revisitando la comunidad de los antropólogos”, en *Política y Cultura*, núm. 23, 2005, p. 181).

⁹⁸ Retomado de la postura de Bourdieu, entendido como la vinculación de redes en una estructura particular a partir de la interacción social entre dos espacios.

⁹⁹ Peggy Levitt y Nina Glick-Schiller, *op. cit.*, p. 66.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 67.

pueblos y otros esquemas geográficos que en la actualidad son parte de la “Gran Lima” y su diversidad cultural. Los medios masivos, las industrias culturales y los proyectos de turismo en Perú han puesto seria atención en el desarrollo de este movimiento religioso, considerándolo también como una oportunidad de desarrollo económico.

Bibliografía

- Aboy, Nelson, *25 siglos de historia de la santería cubana, orígenes, transculturación e identidad cultural*, París, Exa, 2008.
- Appadurai, Arjun, “Dietary Improvisation in an Africultural Economy”, en A. Sharman *et al.*, *Diet and Domestic Life in Society*, Philadelphia, Temple University Press, 1991, pp. 207-232.
- , *Globalization*, Durham, Duke University Press, 2001.
- Argyriadis, Kali, “El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación del mercantilismo”, en *Desacatos. Revista de Antropología*, núm. 18, 2005, pp. 29-52.
- Barker, Chris, *Televisión, globalización e identidades culturales*, Barcelona, Paidós, 2003.
- Barnet, Miguel, *Biografía de un cimarrón*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1997.
- Bastide, Roger, *Bresil, terre des contrastes*, París, Harmalton, 1957.
- Bauman, Zygmunt, *Modernity and Ambivalence*, Londres, Polity Press, 1991.
- , *Modernidad líquida*, Buenos Aires, FCE, 2003.
- Beck, Ulrich, *Risk Society: Towards a New Modernity*, Londres, Sage, 1992.
- , *¿Qué es la globalización?*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Berger, Peter y Samuel Huntington, *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Bolívar, Natalia, *Los orishas en Cuba*, La Habana, Ediciones Unidas, 1990.
- Bolívar, Natalia y Carmen González, *Mitos y leyendas de la comida afrocubana*, La Habana, Editorial José Martí, 1998.
- Cabrera, Lydia, *El monte*, La Habana, SI-MAR, 1954.
- Canizares, Raúl, *Santería cubana*, México, Lasser Prees Mexicana, 2001.
- Capone, Stefania, “De la santería cubana al orisha-vooodoo norteamericano. El papel de la ancestralidad en la creación de una religión ‘neoafricana’”, en Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez y Alejandra Aguilar (coords.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/IRD/CEMCA/CIESAS/ITESO, 2008.

- Castro, Luis, "Tecnologías terapéuticas: sistema de interpretación en la Regla de Ocha y el espiritismo bogotano", en *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 6, 2008, pp. 133-151.
- Castro, Yerko, "Teoría transnacional revisitando la comunidad de los antropólogos", en *Política y Cultura*, núm. 23, 2005, pp. 181-194.
- De Souza, Adrián, *El sacrificio en el culto de los orichas*, La Habana, Ifatumó, 2003.
- , *Echú-Elegguá. Equilibrio dinámico de la existencia*, La Habana, Unión, 1998.
- Díaz Fabelo, Teodoro, "Como se lee y se tira el coco", mecanoescrito, 1965.
- Duany, Jorge, "'Irse pa' fuera': los modos de vida móviles de los migrantes circulares entre Puerto Rico y los Estados Unidos", en *Temas: cultura, ideología, sociedad*, 2001, pp. 1-18.
- Feraudy, Heriberto, *Yoruba, un acercamiento a nuestras raíces*, La Habana, Política, 1993.
- , *De la africanía en Cuba al ifaísmo*, La Habana, Ciencias Sociales, 2005.
- Fernández, Anna, "El Santo Niño de Atocha: patrimonio y turismo religioso", en *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, vol. 8, núm. 2, 2010, pp. 375-387, en línea [www.pasosonline.org].
- Fernández, Jesús, "Ocha, santería, lucumí o yoruba. Los retos de una religión afrocubana en el sur de Florida", tesis de doctorado, Universidad de Granada, Granada, 2008.
- Fernández Martínez, Mirta, *Oralidad y africanía en Cuba*, La Habana, Ciencias Sociales, 2005.
- Fernández Robaina, Tomás, *Hablen paleros y santeros*, La Habana, Ciencias Sociales, 1997.
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1989.
- , *La globalización imaginada*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Glick-Schiller, Nina, "Transmigrants and Nation-states: Something old and Something New in US Immigrant Experience", en C. Hirschman, J. De Wind and P. Kasinitz (eds.), *Handbook of International Migration: the American Experience*, Nueva York, Russell Sage Foundation, 1999, pp. 94-119.
- Gobin, Emma, "La iniciación de extranjeros en la santería y el culto de Ifá cubanos: transnacionalización religiosa, conflictos y luchas de poder en La Habana", en Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez y Alejandra Aguilar (coords.) *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/IRD/CEMCA/CIESAS/ITESO, 2008.
- González, Lydia, "La casa templo en la Regla de Ocha", en *Etnología y Folklore*, núm. 5, 1968.

- González, Migene, *Santería: magia africana en Latinoamérica*, México, Diana, 1976.
- González, Yolotl, "Las religiones afrocubanas en México", en Aurelio Alonso (comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Buenos Aires, CLACSO, 2008, pp. 257-275.
- Guanche, Jesús, "Cuba en Venezuela: orichas en la red", en *Temas. Revista Cultural*, núm. 61, 2010, pp. 117-125.
- Hannerz, Ulf, *Transnational Connections*, Londres/Nueva York, Routledge, 1996.
- Herskovits, Melville, *The Anthropometry of the American Negro*, Nueva York, Columbia University Press, 1930.
- Juárez Huet, Nahayeilli, "Un pedacito de Dios en casa. Transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México", tesis de doctorado, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2007.
- Lachatañeré, Rómulo, *Manual de santería*, La Habana, Ciencias Sociales, 2007 [1942].
- Levitt, Peggy y Nina Glick-Schiller, "Perspectivas internacionales sobre migración, conceptual la simultaneidad", en *Migración y Desarrollo*, núm. 3, 2004, pp. 60-91.
- Llorens, Idalia, *Raíces de la santería: una visión completa de esta práctica religiosa*, Woodbury, Llewellyn, 2008.
- Luque, José, "Transnacionalismo político. Identidad nacional y enclave étnico. El caso de los inmigrantes peruanos en Santiago de Chile", ponencia para II Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, México, Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP), 29 de septiembre-1 de octubre 2003, ciudad de México.
- Martínez Montiel, Luz María, *Africanos en América*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2008.
- Mato, Daniel, *Crítica de la modernidad, globalización y construcción de identidades en América Latina y el Caribe*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1995.
- , "Globalización, procesos culturales y cambios sociopolíticos en América Latina", en D. Mato, M. Montero y E. Amodio (coords.), *América Latina en tiempos de globalización*, Caracas, UNESCO/Asociación Latinoamericana de Sociología-UCV, 1996, pp. 11-47.
- , "Producción transnacional de representaciones sociales y cambio social en tiempos de globalización", en Daniel Mato (comp.), *Globalización, cultura y transformaciones sociales*, Buenos Aires, CLACSO, 2001.
- Matory, James, "El nuevo imperio yoruba: textos, migración y el auge transatlántico de la nación lucumí", en Rafael Hernández y John H. Coastworth (coords.), *Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos*, La Habana, CIDCC Juan Marinelo/DRCLAS Universidad de Harvard, 2001, pp. 167-168.

- McGrew, A, 1992 "A Global Society?", en S. Hall, D. Held y A. McGrew (comps.), *Modernity and its Futures*, Cambridge, Polity Press, 1992, pp. 61-102.
- McLuhan, Marshall, *La aldea global*, Barcelona, Gedisa, 1996.
- Menéndez, Lázara, "Kinkamaché to gbogbo Oricha. Folé owó, folé ayé, folé aché", en Aurelio Alonso (comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Buenos Aires, CLACSO, 2008, pp. 229-256.
- Metraux, Alfred, *Medicine et vaudou en Haïti*, París, Gallimard, 1953.
- Ohmae, Kenichi, *The End of The Nation State*, Nueva York, Free Press, 1995.
- Ortiz, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, Ciencias Sociales, 1940.
- Perera, Ana, "Redes transnacionales, representaciones sociales y discursos religiosos en Cuba", en Aurelio Alonso (comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Buenos Aires, CLACSO, 2008, pp. 163-199.
- Pérez, Greycy, "Orishas, turistas y practicantes. La comercialización del patrimonio religioso en Cuba: un ejemplo de estrategia de revitalización identitaria y económica", en *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, vol. 8, 2010, pp. 167-184, en línea [www.pasosonline.org], consultada el 7 de junio de 2010.
- Pinto Morales, Olivia, "Cuando los dioses hablan 'entre en orun y el ayé (entre el cielo y la tierra)'. La consulta oracular del caracol en la santería cubana o Regla de Osha; sus contenidos simbólico-rituales y su importancia en los procesos de adaptación y fortalecimiento identitario de los cubanos inmigrantes en Santiago de Chile. Santería cubana en Chile", tesis Universidad Austral de Chile, Valdivia, 2005.
- Pollak-Eltz, Angelina, "La religiosidad popular en Venezuela", en *Sociedad y Religión*, núm. 9, 1992, pp. 19-32.
- Prats, Llorenç, *Antropología y patrimonio*, Barcelona, Ariel, 1997.
- Quiñones, Tato, *Cultos afrocubanos* (documental), La Habana, Mundo Latino, 2007.
- Roszbach, Lioba, "De Cuba al Caribe y al mundo: la santería afrocubana como religión entre patrimonio nacional(ista) y transnacionalización", en *Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, año 4, núm. 7, 2007, pp. 1-32.
- Saldívar, Juan, *Nuevas formas de adoración y culto: la construcción social de la santería en Catemaco, Veracruz, México*, Madrid, Visión, 2010.
- Santana, Alejandro, 2003 "Patrimonios culturales y turistas: unos leen lo que otros miran", en *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, vol. 1, 2003, pp. 112-125, en línea [www.pasosonline.org], consultada el 13 de agosto de 2010.

- Soummoni, Elisée, *Dahomey y el mundo atlántico*, Río de Janeiro, Sephis, 2001.
- Stefoni, Carolina, "Inmigrantes transnacionales: la formación de comunidades y la transformación en ciudadanos", 2004, en línea [<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/chile/flacso/artstef.pdf>], consultado el 23 de febrero de 2011.
- Steigenga, Timothy, Irene Palma y Carol Girón, "El transnacionalismo y la movilización colectiva de la comunidad maya en Júpiter, Florida. Ambigüedades en la identidad transnacional y religión vivida", en *Migración Internacional*, vol. 4, núm. 4, 2008, pp. 37-71, en línea [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S166589062008000200002&lng=es&nrm=iso], consultado el 15 de octubre de 2011.
- Toffler, Alvin, *La tercera ola*, Barcelona, Plaza & Janés, 1990.
- Tomlinson, John, *Globalización y cultura*, México, Oxford University Press /Harla, 2001.
- Torres, Neri, "Santería: el diseminar de la calabaza", en *Hispanet Journal*, núm. 4, diciembre de 2011.
- Verger, Pierre, *Trade Relations Between the Bight of Benin and Bahia from the 17th to 19th Century*, Ibadan, Ibadan University Press, 1976.
- Zier, Ursula, *Die gewalt der magie. Krankheit und heilung in der Kolumbianischen Volksmedizin*, Dietrich Reimer, 1987.

El principio de filiación en la terminología de parentesco nahua en Texcoco: la *casa*

JAIME ENRIQUE CARREÓN FLORES*

El objetivo del presente trabajo consiste en describir un tipo específico de organización social¹ que aparece en la localidad de San Jerónimo Amanalco, municipio de Texcoco, Estado de México. El interés se debe primordialmente a la forma cómo se entrelazan ciertas relaciones entre los individuos y que remiten a lo que en su momento se denominó clan cónico:

[...] toda la tribu es uno de estos conos, con el ancestro legendario en la cima, pero adentro existe un número más grande o más pequeño de conos similares, la cima de cada uno coincide, o está conectado, con la cima del cono del todo. Las bases de estos conos representan un círcu-

* Centro INAH Tlaxcala.

¹ Entendemos que la organización social se encuentra estrechamente ligada a la estructura social: "Al conjunto de instituciones que dan forma a la comunidad le llamamos la estructura social; ellas reúnen los elementos de la vida social, se interrelacionan entre sí y con la comunidad como un todo y se integra en diferentes órdenes de complejidad. La institución ubica al individuo en la red de relaciones y define precisamente sus obligaciones y derechos a través de un sistema de *status*. Los arreglos para el funcionamiento de la comunidad es lo que se llama la organización social, a través de la cual se manifiesta la capacidad de variación de la estructura, su proceso de adaptación, la dirección seguida y permitida por la cultura que posee el grupo social" (Andrés Medina Hernández, *Tenejapa: familia y tradición en un pueblo tzeltal*, 1991, p. 22).

lo de miembros vivos de los varios clanes, en un momento dado, a veces interpenetrándose [...] En las sociedades con tipo de clan “cónico” se ve como un principio de base que todas las funciones económicas, sociales y religiosas, más importantes, son reservadas a la descendencia más alta [...].²

No obstante, al manejar esta semejanza no sostenemos la continuidad histórica de una institución existente antes de la llegada de los españoles, ya que esta posición asume que las implicaciones ideológicas que subyacen en el uso de términos como clan, tribu o linaje son categorías conceptuales de una realidad que no se corresponden con la dinámica en la que se encuentra inserta la población³ y denotan un vínculo con un aparato teórico muy particular.⁴

Asimismo, si bien en este artículo nos abocaremos a describir *la casa* para referirnos de manera *a priori* a un grupo de individuos emparentados, el término no debe confundirse con el manejo que hace Claude Lévi-Strauss en torno a la *sociedad de casas*, la cual refiere:

[...] un grupo corporado que detenta un patrimonio que incluye tanto riqueza material como inmaterial, que se perpetúa a través de la transmisión de su nombre, sus bienes y sus títulos a través de una línea real o imaginaria considerada legítima mientras que esta continuidad pueda expresarse en el lenguaje de parentesco o de la afinidad y, de manera más frecuente, en el de ambos.⁵

Tampoco, es necesario aclararlo, la manera como en San Jerónimo se ordena la *casa* se liga al principio estructural referente al grupo localizado de parentesco, el cual ha sido designado como “linaje atenuado” o “patrilínea limitada localizada” y que se describe de la siguiente manera:

² Paul Kirchhoff, “Los principios del sistema clánico en la sociedad humana”, en *Nueva Antropología*, vol. 2, núm. 7, 1977, p. 58.

³ Andrés Medina, “Introducción a los estudios de parentesco en México”, en *Anales de Antropología*, vol. XII, 1975, pp. 207-208.

⁴ Meyer Fortes, “Análisis y descripción en la antropología social”, en *Iberoforum*, año VI, núm. 12, 2011, p. 156.

⁵ Citado por Alan Sandstrom, “Grupos toponímicos y organización de casas entre los nahuas del Norte de Veracruz”, en David Robichaux (comp.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*, 2005, p. 143.

[...] al casarse, los varones llevan a su mujer a residir en la casa paterna, mientras que sus hermanas van a residir en la casa de sus respectivos maridos. Durante un periodo variable de residencia en casa del hombre, determinado en gran medida por el contexto económico local, el hijo casado puede o no tomar parte del grupo de consumo y/o producción del padre. El proceso de fisión es generalmente gradual, de modo que no es raro encontrar en Mesoamérica viviendas con cocinas separadas para suegra y nuera, o que éstas compartan la cocina sin “comer de la misma olla”. Independientemente del arreglo económico de los residentes de la vivienda paterna, el cual hemos designado como la “organización” para el trabajo, después de un tiempo variable el hijo por lo común es dotado de un terreno por parte del padre, donde, de preferencia y siempre que haya terreno disponible, construye su propia casa al lado de la paterna. Así, los hermanos dejan la casa sucesivamente para construir la propia al lado del padre, mientras que las hermanas se van a vivir en la casa de sus respectivos maridos, salvo el ultimogénito varón, quien permanece en la casa paterna, cuida a sus padres ancianos y, en compensación, hereda la casa.⁶

Incluso, no debe ligársele con la familia extensa no residencial, la cual fue planteada en términos de barrio, donde los vínculos de consanguinidad tienen preponderancia, de manera que un barrio es una unidad de parentesco:

Those designated by families names are the parajes about which the people say that “allí estaban originalmente los de ese nombre” (that is where the people with that name settled originally), or “de allí salieron los de ese nombre” (that is where the people with that name came from). Examples of this type are Xelhuanitla (place of the Xelhuanitzi), Cuamatla (place of the Cuamatzi)... Examples of the second type are Tepetzona (place of the two hills), Topitla (place of the lizards) [...] Most parajes in the municipio are of this second type, that is, their names refer to something that grows, to some geographical feature, or to something that happened at the place in question.⁷

⁶ David Robichaux, *Un modelo de familia para el 'México profundo'. Espacios familiares: ámbitos de solidaridad*, México, 1997, p. 201.

⁷ Hugo Nutini, *San Bernardino Contla. Marriage and Family Structure in a Tlaxcalan Municipio*, 1968, p. 26.

Lo anterior se debe primordialmente a que es necesario establecer que si se consideran esas propuestas, por un lado, debería asumirse que en esta estructura las relaciones de residencia —la cual no debe ser entendida como territorio— y herencia por la vía patri-lineal, ocupan un lugar central para definir el principio de filiación. En efecto, Fortes ha establecido la pertinencia de la unidad de parentesco gracias a los principios de residencia y herencia, donde el papel de los ancestros para trazar las directrices de la filiación es trascendental.⁸ Y, por el otro lado, implicaría asumir que la lógica de las unidades de parentesco está dada por la unión de varios individuos emparentados consanguíneamente, quienes se estructuran en diversos tipos de familia y se encuentran delimitados por barrio, un espacio territorial que se ha construido gracias a los vínculos consanguíneos de sus miembros.

La *casa*, tal como se concibe en San Jerónimo Amanalco, presenta rasgos que apuntan a un universo social propio de grupos agrícolas, en los que la terminología aplicada al parentesco permite comprender un rasgo constitutivo del grupo doméstico (segmentario y jerárquico), esto es, el rol central de los hombres articula el universo de relaciones delimitadas por un territorio; por tanto, es un espacio de preponderancia masculina que se funda a partir de las relaciones de producción y no de una vía “naturalista” del parentesco; de manera que si hablamos de filiación debe tomarse en cuenta este hecho. También la *casa* tiene particularidades que permiten su vinculación, no puede ser de otra forma, con postulados teóricos de la antropología británica: siendo lo corporado⁹ una de sus propiedades básicas, se implica que cada uno de sus miembros sea una representación de ella misma.

De allí que nuestro artículo se oriente a dar un sentido a la *casa* a partir de los términos que suelen ser considerados propios de la nomenclatura de parentesco para establecer una dimensión que ha sido trabajada pobremente en el área mesoamericana. Un hecho que es consecuencia de un señalamiento de Nutini,¹⁰ quien hace ya bas-

⁸ Meyer Fortes, “La estructura de los grupos de filiación unilineal”, en *Introducción a dos teorías de la antropología social*, 1975, p. 178.

⁹ Para clarificar la dimensión de lo corporado remitimos al lector a un trabajo de Eric Wolf, donde indica la naturaleza básica de la categoría; Eric Wolf, “The Vicissitudes of the Closed Corporate Peasant Community”, en *American Ethnologist*, vol. 13, núm. 2, 1986, pp. 325-329.

¹⁰ Hugo Nutini, *op. cit.*, p. 5.

tantes años indicaba que los estudios sobre parentesco a través de la terminología carecían de profundidad analítica, y para ilustrarlo remitía al Boletín Bibliográfico de Antropología Americana publicada por el Instituto Panamericano de Antropología e Historia en 1951. Tal estado de cosas, sostenía, se debía a la poca trascendencia que se le otorgaba al estudio de la familia y el parentesco, debido a que era una idea común de los antropólogos señalar que el parentesco no era un factor importante de integración de la vida social y cuando se le tomaba en cuenta se le remitía a una semejanza al antiguo *calpulli*, de manera que el parentesco dejó de tener importancia.¹¹ No obstante, Arizpe presentó posteriormente un trabajo en torno a la naturaleza de la terminología para estudiar la organización social en relación con la economía y sostener que las relaciones de parentesco surgían por el carácter residencial establecido entre los miembros de un grupo de producción y consumo.¹² Sin embargo, el estudio del parentesco —aunado a las tendencias señaladas por Nutini— fue abandonado primordialmente por el carácter sociológico que adquirió la antropología durante la década de 1970.¹³ Así, el desafío planteado por Nutini se dejó al olvido y se abrieron nuevas vías para el estudio del parentesco, como se observa en los trabajos de Robichaux.¹⁴

Asimismo, este material busca entrelazar este campo de estudio con un sentido más profundo de la cultura nahua que el mero hecho de ser una solución heredada a problemas cotidianos.¹⁵ De allí que, además de describir lo referente a la *casa*, tiene por objetivo ofrecer una descripción de los elementos que se le han asociado; la residencia y la herencia en función de una lógica expresan matices muy particulares para definir la cultura nahua en la región de Texcoco, y reafirman de manera clara la posición de la comunidad frente a

¹¹ *Ibidem*, p. 8.

¹² Lourdes Arizpe Schlosser, *Parentesco y economía en una sociedad nahua: Nican Pehua Zacatipan*, 1973.

¹³ Andrés Medina, *op. cit.*, 1975.

¹⁴ David Robichaux, *op. cit.*, 1997; también del mismo autor: “Principios patrilineales en un sistema bilateral de parentesco: residencia, herencia y el sistema familiar mesoamericano”, en David Robichaux (comp.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*, 2005, pp. 167-272, y “¿De qué trata el parentesco? Definiendo un objeto de estudio y algunas ideas para su investigación entre los nahuas y otros pueblos indígenas de Mesoamérica”, en *Diario de Campo. El mundo nahua: parentesco y ritualidad*, Suplemento núm. 47, 2008, pp. 65-82.

¹⁵ David Robichaux, “El sistema familiar mesoamericano y sus consecuencias demográficas”, en *Papeles de Población*, núm. 32, 2002, p. 70.

un contexto heterogéneo, dinámico y cambiante. En ese tenor este trabajo no se ocupa en caracterizar a la localidad; sin embargo, para un mejor conocimiento de la zona donde se ubica la localidad remitimos al lector a los trabajos de diversos autores.¹⁶ En cuanto a su contextualización histórica remitimos exclusivamente a Corona, y a Palerm y Wolf.¹⁷

La casa

Cuando se llega por primera vez a San Jerónimo Amanalco y se tiene el nombre de un contacto que permita internarse fácilmente para desarrollar el trabajo etnográfico, la dificultad con la que uno se encuentra es que cuando uno inquiriere por esa persona le responden con otra pregunta “¿de qué casa es? Uno puede dar el nombre y el apellido pero no es suficiente, sigue la incertidumbre para quien es interrogado. Ésa fue la razón por la que me interese en profundizar sobre este fenómeno.

Una de las propiedades o rasgos básicos de esta instancia es que el nombre con que se le reconoce hace referencia a algo o alguien. Son varias las maneras en que los nombres se pueden clasificar. A veces el término designa un rasgo físico de la geografía: Hueyapan (río grande), Axolopa (lugar de ajolotes), Xoquititla (lugar de barro),

¹⁶ Marisol Pérez Lizaur, *Población y sociedad. Cuatro comunidades del Acolhuacan*, 1975; Jacinta Palerm, *Santa María Tecuanulco. Floricultores y músicos*, 1993; Valentín Peralta, “El habla religiosa: sistema de unificación e identificación de grupo en San Jerónimo Amanalco, Tezcoco, Edo. de México”, tesis, 1994; Jesús Jáuregui, “Santiago contra Pilatos: ¿la reconquista de España?”, en Jesús Jáuregui y Carlo Bonfiglioli (coords.), *Las Danzas de Conquista*, vol. 1, 1996, pp. 165-204; Jay Sokolovski, *San Jerónimo Amanalco. Un pueblo en transición*, 1995; Jaime Enrique Carreón Flores, “La jerarquía de los santos en la sierra de Tezcoco”, en Hilario Topete Lara, Leif Korsbäck y María Manuela Sepúlveda Garza (coords.), *La organización social y el ceremonial*, 2005a, pp. 165-181; Jaime Enrique Carreón Flores, “La mayordomía de San Jerónimo Amanalco del municipio de Tezcoco: una revisión sobre la fiesta indígena”, en Efraín Cortés (coord.), *Las fiestas a los santos en el Estado de México*, 2005b, pp. 227-258; Jaime Enrique Carreón Flores, “El sistema de cargos en Tezcoco: la expresión simbólica del poder estructural en San Jerónimo Amanalco”, tesis, 2006; Jaime Enrique Carreón Flores, “El arte de la política”, en *Tecalli. Estudios Puebla-Tlaxcala*, vol. 2, núm. 1, 2011, pp. 49-56; David Lorente Fernández, “Infancia nahua y transmisión de la cosmovisión: los ahuaques o espíritus pluviales en la sierra de Tezcoco (México)”, en *Boletín de Antropología*, vol. 20, núm. 37, 2006b, pp. 152-168; David Lorente Fernández, “La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima (El complejo ahuaques-tesiftero en la sierra de Tezcoco, México)”, tesis, 2006a.

¹⁷ Eduardo Corona Sánchez, “Desarrollo de un señorío en el Acolhuacan prehispánico”, tesis, 1973; Ángel Palerm y Eric Wolf, *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, 1972.

Amanaltenco (donde mana el río), Cuautenco (junto al monte), Hueyotenco (junto al camino grande), Tlaselelia, Tesoquipa (tierra barrosa), Tlacomulco (escondido en medio de las milpa), Tlamapa (tierra plana). O bien designan santos o aluden a ellos; por ejemplo San Antonio, San Diego, San Isidro, San Pedrito o La Purísima, La Trinidad, La Soledad, La Santísima, San Ángel o San Miguel. En otras ocasiones el nombre se ha establecido a partir de su ubicación en el poblado, sobre todo de construcciones significativas; por ejemplo Teopancuitlapa (detrás de la iglesia) o Teopanixpa (frente a la iglesia).

La presencia de nombres que retoma la geografía, los sitios significativos y los nombres de santos indica la influencia gradual del exterior; las casas con un nombre referente a un topónimo, creemos, indican una mayor antigüedad a las que retoman el nombre de un santo. Incluso, en casos particulares el nombre suele referir a un individuo, por ejemplo *chan* Genaro. En este último caso, aunque no todas presentan este rasgo, el nombre se suele desplazar y retomar el apodo de uno de los miembros de la casa para reconocer, a través de una valoración, con mayor precisión a sus integrantes, esto es, al nombre de la casa se le agrega el apodo con que se conoce a los que habitan ese lugar. El siguiente ejemplo es ilustrativo: *coahuizo* es un término aplicado a un jefe de familia que es dipsómano, y también sirve para designar a los miembros de su familia: “los *coahuizo*”¹⁸. Así, el nombre de la casa es aplicado indistintamente a los miembros de una *casa*, Juan de Machala, “los platanitos” o “hijo de chan Genaro”.

Por tanto, la casa funciona como un referente de primer orden en la identificación de una persona en la que el apellido no tiene un lugar central en la manera cómo son reconocidos los miembros por parte de otros sujetos; por ejemplo Pepe de La Purísima o bien Rigoberto de Teopancuitlapa. La forma del manejo difiere de lo propuesto por Chamoux y Dehouve, quienes sostienen que el nombre de la casa viene a funcionar como un apellido que, aunado al patronímico del padre de la casa, da forma a un marcador que establece

¹⁸ Al preguntar sobre qué es un *coahuizo*, señalan que se trata de un palo seco, que “no da nada,” lo que indudablemente proporciona una idea acerca de un rasgo del individuo cuando se le aplica el apodo. A veces, los hombres jocosamente dicen “no te vayas a coahuizar” para indicar a otro que no se emborrache, pero al mismo tiempo, que no se convierta en nada.

los límites de la familia.¹⁹ En San Jerónimo, el nombre de la casa remite a un espacio territorial al que se le adscriben varios individuos, a la vez que se proyecta como un topónimo que permite reconocer a un miembro de ese grupo.

Este último aspecto es importante porque indica que la persona pertenece a ese espacio y no denota a un grupo consanguíneo. Por ejemplo, detrás de la frase Salomé de Tlaxomulco se implica que esta persona vive o nació en la casa que se le conoce como Tlaxomulco. Pero esto tiene matices, pues los habitantes sostienen que a pesar de que un hombre haya fundado una casa pero que vivió su infancia y parte de su vida en otra, se le reconoce como miembro de la casa donde nació; por ejemplo, el padre que estableció la *casa* Tlaxomulco nació en Tetesoquipanto y, cuando los individuos hacen memoria para saber de quien se está hablando, es reconocido como miembro de Tetesoquipanto. Esto permite establecer que la casa alude a un continuo generacional de un grupo de individuos, pues los hijos de la casa de Tlaxomulco serán reconocidos como miembros de la casa de Tetesoquipanto.

El hecho es interesante porque permite proyectar un rango mayor que propiamente el de la *casa*. Veamos, las diferentes casas se rigen por una nomenclatura que distingue funciones sociales para la familia; anteriormente existían tecnónimos —palabra utilizada para denotar a una persona a partir de un punto intermedio entre un nombre personal y un término de parentesco—²⁰ que ahora han caído en desuso, pero dan cuenta de las relaciones que los individuos sostenían entre sí; por ejemplo, la frase *tata uan* que era utilizada por una mujer para dirigirse a su esposo, daba cuenta de que la relación que guardaban entre ellos estaba vinculada por Juan (el hijo de los dos); otro ejemplo, todavía observable, consiste en señalar el carácter de un hombre mayor a partir de agregar un sufijo al término de parentesco: *tiocon* refiere a un tío, hermano de su padre o madre mayor de sesenta años. Cabe aclarar que *-contli* es un sufijo utilizado para denotar pequeñez como una forma de respeto, así *tiocon* es una forma de expresar respeto y reverencia a esa persona.

La terminología tiene funciones específicas y se expresa de formas diversas, por eso no puede agrupársele bajo un rubro general.

¹⁹ Marie-Noelle Chamoux, *Nahuas de Huachinango: transformaciones sociales en una comunidad campesina*, 1987, p. 90; Danièle Dehouve, *El tequio de los santos y la competencia entre los mercaderes*, 1976, p. 62.

²⁰ George Murdock, *Social Structure*, 1949, p. 97.

Aspecto puesto de relieve por Murdock al hablar de términos de ubicación y referencia;²¹ dentro de éstos se encuentran términos elementales, derivados y descriptivos. Esto es notorio cuando se observa que el término *casa* no tiene una palabra equivalente en náhuatl; sin embargo, adquiere su dimensión cuando se nos dijo que podría decirse, en mexicano, *tochantlacatl*, que refiere a los hombres que viven en la casa. Especialmente, en nuestro caso, el término tiene suma importancia, pues, el carácter preponderantemente

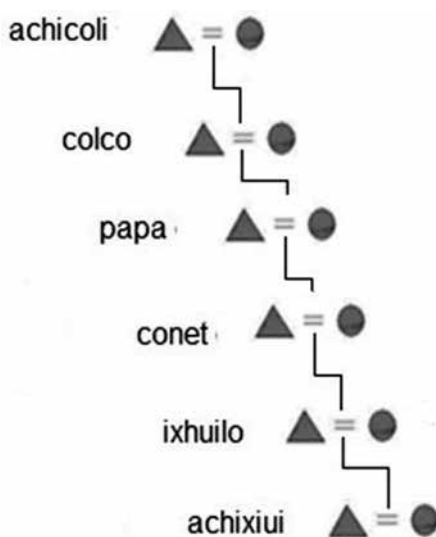


Diagrama 1. Términos utilizados para designar los varones dentro de una *casa*.

masculino que rige a las sociedades agrícolas permite hallar un sentido a los términos con los que se refieren a los miembros vinculados generacionalmente en torno de una casa, de manera que pese a que exista una amplia gama de términos de parentesco no todos tienen significación para comprender en un nivel conceptual a la *casa*. Cada uno de los términos implica una concepción específica, ya que de nada nos sirve saber que Juan es *icniu* de José, si a esto no se le liga a una concepción específica que sostenga porque son hermanos. El diagrama 1 da cuenta de los términos empleados dentro de la *casa* para designar a los miembros varones de cada una de las generaciones.

Así, podemos hablar de *achicoli*, *coli*, *tata*, *conet*, *ixhuilo* y *achixiui* como miembros de una línea masculina que compone una casa. El *achicoli* aparece como el miembro fundador de la *casa*, mientras en la línea de descendencia generacional aparecen los otros términos. Lo importante de este dato les permite a los individuos reconocer a un miembro atendiendo a esa linealidad generacional; por ejemplo se puede reconocer a un niño como *achixiui* de Tlamapa, aunque haya nacido en otra casa. Asimismo, también proporciona una visión

²¹ *Ibidem*, p. 98.

jerárquica de los miembros de ella a través de los roles que le son asignados de acuerdo con la dimensión de la persona.

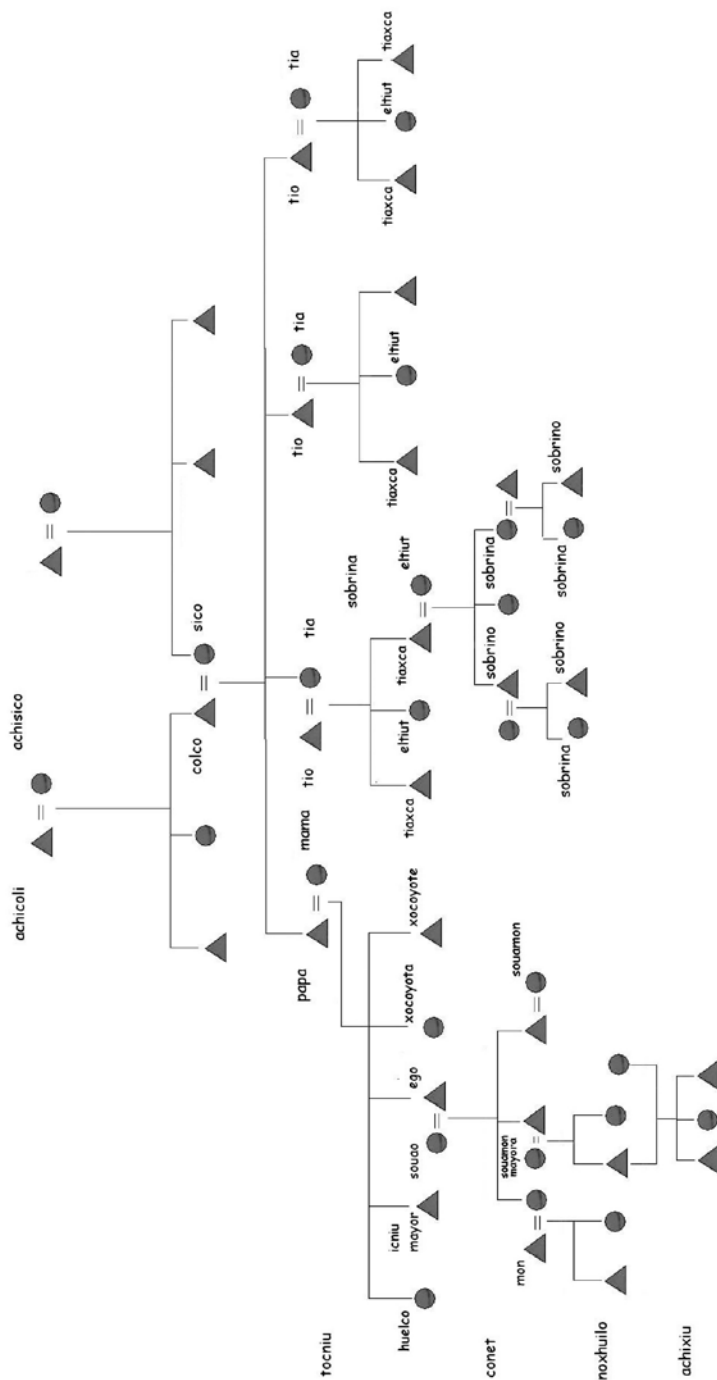
Si la *casa* es un aspecto central para la organización de los individuos, entonces podríamos decir que se encuentra dándole sentido a la “familia.” Sin embargo, el término “familia” es utilizado de forma bastante laxa para designar alguna relación consanguínea o de afinidad entre ellos; “son familia, pero ya lejana.” También señalan que “somos familia, pero ya no me respeta” para designar una dimensión que se liga con aspectos de cooperación y lealtad, como lo asevera Good al definir la reciprocidad como uno de los planos para definir al pariente del no pariente.²² Entonces, la palabra “familia” es utilizada en un amplio sentido, pero no expresa diferenciaciones; por ejemplo hay familias que se apellidan Peralta, pero no tienen una conexión consanguínea, “son otra familia”.

Con el fin de ilustrar este aspecto vamos a utilizar la categoría de ciclo de desarrollo del grupo doméstico, para expresar en forma de esquema la manera en que se dan las diversas agrupaciones que residen dentro de una casa (diagrama 2) y con ello daremos cuenta de la futilidad existente cuando se retoma la terminología. Para ello comenzaremos con la presencia de la familia nuclear (no importa que los miembros fundadores de una casa pertenezcan a otra), la cual se compone del padre y la madre; en sentido estricto, ellos se reúnen para conformar una familia. Posteriormente tienen hijos, los cuales serán criados y crecerán para buscar una esposa con quienes tendrán hijos. Así, la primera pareja presenta nietos y más adelante presentará bisnietos y la familia se habrá ampliado en pequeñas ramificaciones que dan un sentido muy parecido a la palabra *timocacayats*, “se vino a desgranar”, que utilizan peyorativamente para expresar cuando un joven se ha involucrado sexualmente con una muchacha.

En un primer momento cada uno de los miembros de la pareja fundadora tiene una acepción para hacer referencia a su estado; para el caso del hombre consiste en ser reconocido como *tlacatl*, mientras la mujer es conocida como *souatl*. Una vez que han tenido hijos adquieren la categoría de *nana* y *tata*, aunque a veces los refieren como

²² Catherine Good, “Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”, en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, 2004, pp. 153-176; de la misma autora, “Trabajando juntos como uno’: conceptos nahuas del grupo doméstico de la persona”, en David Robichaux (comp.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*, 2005, pp. 275-294.

Diagrama 2. Terminología de parentesco en San Jerónimo Amanalco, Texcoco



papa y *mama* (sin acento); desde un plano relacional presentan esa categoría sólo para sus hijos, de allí que sean designados por éstos como *nopapa* y *nomama*.

Los hijos serán designados por los padres indiferenciadamente (tanto en el sexo como por la edad) como *nopilhua* o *noconet* para hacer referencia a un hijo o hija. Al crecer los hijos se casan y la mujer que llega a la casa se le conoce como *nosouamon*; si el grupo tiene varios hijos, es común que el hijo mayor sea quien se case y su esposa será la primera mujer que llega para incorporarse al grupo, y por ese hecho recibirá la adjetivación de *nosouamon mayora*. Una vez que estos hijos procrean el producto es llamado genéricamente *noxhuilo*, quien reconoce a sus “abuelos” como *nocolcon* para el caso del hombre y *nosicon* para el caso de la mujer. Posteriormente los hijos de los hijos tienen su descendencia, la cual será reconocida por los padres fundadores de la casa a través del término *noachixiui* y el término mediante los cuales éstos reconocen a los miembros originales será el de *noachicoli* o bien *noachisicon*. Vale aclarar que en español utilizan el término “abuelito”, que también incluye “a los de antes.” La palabra también es usada para designar al santo patrón, debido a que en una narración indican que anteriormente se apareció un “abuelito” en el lugar conocido como *Amanalli* y pidió fuera llevado a la iglesia, de tal forma que “abuelito” también es un *achicoli*.

Para estos momentos la proliferación de las ramas de los primeros miembros se ha extendido, por lo que aparecen nuevos términos para designar de manera indistinta a los miembros más cercanos de la familia. A los hermanos se les conoce como *icniu* y a los hijos de éstos *nosobrino* y *nosobrino*; este último término también incluye a los hijos de los primos; en tanto que los hijos de los padres reconocerán a los hermanos de sus padres como *notía* para el caso de la mujer, en tanto que utilizan el término *notio* para el caso del hombre; cuando estos individuos tienen una edad de cincuenta años es común que se les designe con un reverencial para otorgar un trato de respeto, por ejemplo *notiacon* o *notiocon*. También los primos maternos y paternos serán reconocidos como *notiaxca*; es el mismo caso de las primas que serán reconocidas como *noeltiuh*, término que también incluye a la esposa del *tiaxca*. En un caso excepcional se encontró que un individuo se refirió a *in icniu* de *nocolcon* como *nocolcon icniu* o *nosicon icniu*, es decir, a los hermanos de su abuelo los nombró como tío abuelo. Aunque esta forma de proceder no fue hallada en otras entrevistas realizadas, sí permite entrever la equiparación de todos

los parientes ascendientes en dos generaciones dentro de una sola clase: *colcon* (abuelo); un mecanismo que tiene el punto culminante en la figura del *achicoli*, donde entran los ascendientes de tres generaciones y se proyecta hacia “los de antes” o “los abuelitos”. Sobre el término de *achicoli*, Peralta ha indicado que alude a una semilla primordial.²³

La cuestión de los términos de parentesco no queda ahí. Al interior del mismo núcleo familiar, ya hemos dicho que *ego* designa de manera general a sus hermanos a través del término *toicniu*; sin embargo, al indagar más sobre esta cuestión indicaron que existe preponderancia del hermano mayor, ya que los demás a partir de *ego* solamente son referidos como menores o en algunos casos son referidos como *xocoyotes*;²⁴ es el mismo caso de la mujer mayor a la que se le conoce como *huelcon* cuando ya se ha casado.

La terminología de parentesco que hemos descrito presenta algunas variaciones con respecto a otras terminologías nahuas; por ejemplo, la que proporcionó Arizpe²⁵ indica que el *tiaxca* es una figura parecida a la del *achicoli* o, como lo observé, en la región de Tlaxcala *tiaxca* asume la figura del abuelo sobre el que se aglutinan varias familias nucleares. No obstante las imprecisiones en cuanto a los términos, es necesario remarcar la importancia de las relaciones que se establecen entre los individuos de acuerdo con una posición dentro de ese universo de parientes a los que se les reconoce un vínculo. Asimismo, también se observa que los términos designan a los parientes tanto por la vía del padre como de la madre, una forma que ha sido denominada bilateral²⁶ y es ampliamente documentada en otros grupos del área mesoamericana.²⁷ Revisando la lista no observamos nada significativo, pues no hay elementos que permitan inferir otros aspectos más allá de la bilateralidad de su aplicación.

Pero es muy importante diferenciar el uso que sobre el campo del parentesco tiene la terminología, ya que —como hemos dado

²³ Valentín Peralta Ramírez, “Achicoli-Nezahualcōyotl. Remembranzas de un pasado, literatura y filosofía en la comunidad de Amanalco”, en *Amerindia. Revue d’ethnolinguistique amerindienne*, núms. 19-20, 1995, pp. 341-349.

²⁴ Retomo el término tal como me fue dicho, porque señala una división tajante entre el mayor y los menores. Esto se confirma con la *suoamon mayora*.

²⁵ Lourdes Arizpe Schlosser, *op. cit.*

²⁶ Marie-Noelle Chemoux, *op. cit.*; José de Jesús Montoya Briones, *Atla: etnografía de un pueblo náhuatl*, 1964; David Robichaux, *op. cit.*, 2005.

²⁷ Calixta Guiteras, “Cambio de un sistema Omaha a un sistema bilateral entre los tzotziles de Chiapas”, en *Nueva Antropología*, vol. V, núm. 18, 1966, pp. 157-178.

cuenta— existe una terminología diferencial que se aboca a campos específicos y establece relaciones que inciden directamente sobre los individuos; un ejemplo sería el *icniu*, propio de la dimensión social que adjudica un grado de consanguinidad, a diferencia del *achixiui* con un *status* específico dentro de un orden jerárquico, lo cual sin duda denota propiedades diferentes. Queda claro que una terminología no puede ser indicativa de relaciones de parentesco en tanto no se le una a otra dimensión.

Como hemos visto, el uso del término “familia” descansa sobre una laxitud que de manera inclusiva categoriza a los parientes en torno a las dos líneas, sin embargo los elementos se definen claramente a través de la presencia de la *casa*, lo que permite que algunos términos sean tomados en cuenta para establecer la pertenencia a un grupo. Ya vimos el caso de Tetesokipa y Tlaxomulco, donde la conexión se establece mediante la presencia del *achicoli* y del *achixiui*, de manera que pese a las variaciones que existan en torno a la residencia es posible para los habitantes realizar un ejercicio de memoria e indicar la pertenencia de un individuo a una casa. Un ejemplo para ilustrar este hecho: el abuelo de *Ego* vivió en la casa de Hueyapa, *Ego* no recibió herencia, ni un pedazo de tierra perteneciente a la casa de Hueyapa (actualmente esta persona renta una vivienda), sin embargo los hijos de *Ego* son reconocidos como *achixiui* de Hueyapa. Creemos que el hecho pone sobre la mesa de discusión la importancia del territorio en los mecanismos de filiación a partir de una forma específica de concepción del espacio donde habita un conjunto de individuos.

Otro ejemplo. El jefe de la *casa* de Hueymilpa únicamente procreó un hijo, el cual tuvo cuatro hijos (un varón y tres hembras). A través del varón, esta línea permanece en Hueymilpa. Sin embargo, los hijos de este último se bifurcan y el mayor permanece en Hueymilpa, otro se establece en terrenos comprados por el padre (Teopancuitlapa) y el menor comienza a vivir en Cuautenco, en tanto la mujer pasa a otro grupo. A los hijos de estos últimos se les reconoce como *achixiui* de Hueymilpa. Posteriormente, un hijo de Teopancuitlapa forma su familia y se traslada a vivir a otra casa por necesidades del espacio del solar y se asienta en un lugar al que se le reconoce como San Ángel; así, los hijos de los hijos de San Ángel pasan a ser reconocidos como *achixiui* de Hueymilpa. Si en la siguiente generación aparecen otros hijos, éstos serán reconocidos como *achixiui* de Teopancuitlapa.

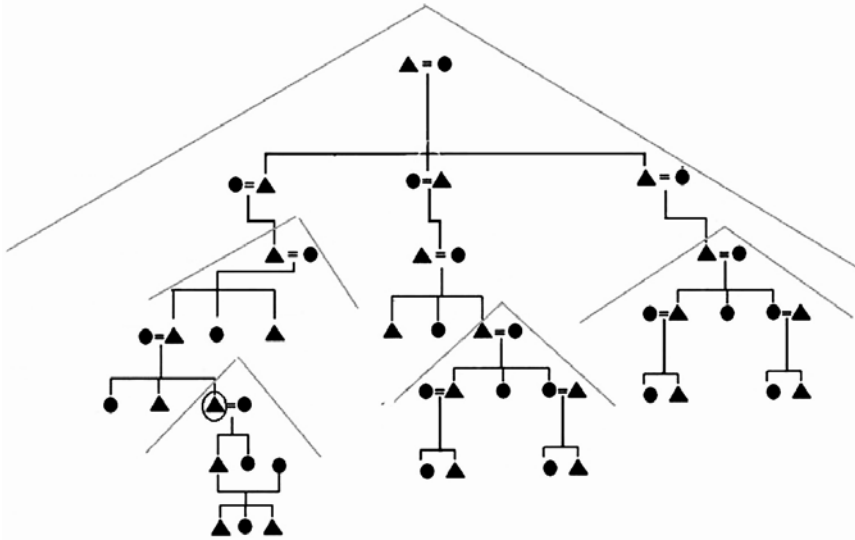


Diagrama 3. Forma de organización en torno de la *casa*.

De manera que la persona es la concreción de una serie de espacios territoriales que otorgan valor al miembro de uno de esos grupos. Alguien puede ser simultáneamente *achixiui*, *ixhuilo* y *conet* y el ejercicio de memoria trae consigo ese proceso, “es *conet* de *atentonko*”. Esto es la persona, en tanto expresión de un orden masculino, tiene un valor plurinominal o, dicho en otros términos, tiene una naturaleza colectiva, pues en él se condensan varios espacios. Eso es lo que nos otorga el análisis de la terminología.

Así, no importa que entre la familia exista separación entre sus miembros, ya que el nombre de la casa funciona como referente territorial y establece las líneas permisibles para las alianzas matrimoniales y, por ende, el reconocimiento de un vínculo parental predominantemente masculino. Con el paso del tiempo esta línea de descendencia desaparece, aunque las conexiones permanecen linealmente en seis generaciones, ya que se encuentran marcadas por el nombre de los miembros de la casa. Así, la imagen plasmada es la de una especie de pirámide que se desdobra en otras pequeñas pirámides que se yuxtaponen, tal como ha sido observado para el caso del clan cónico mesoamericano.

El hecho de que mediante la memoria se tenga presente la línea de ascendencia de un individuo, permite determinar a los posibles

candidatos para el matrimonio.²⁸ Este dato significa que hay una especie de obstáculo para todos aquellos jóvenes que buscan novia, nadie que tenga que ver con una casa puede casarse entre sí. Algunos habitantes indican que quienes actúan en contra de esa prescripción corren el riesgo de tener hijos deformes, “malitos,” debido a que “la sangre no circula bien” o a veces, señalan otros, tienen que dejar la localidad e irse a vivir fuera. Así, la *casa* funciona preponderantemente como un marcador del universo que está vedado para contraer alianzas de tipo matrimonial; sin embargo, las connotaciones que se desprenden de la estructura de la casa y del desarrollo del grupo familiar permiten el establecimiento de alianzas entre individuos que a veces podrían reconocerse como parientes, de ahí que tenga sentido el comentario de una mujer: “¿parientes? nomás de la cintura para arriba”. Esto tiene su razón de ser debido a que hemos encontrado un dato etnohistórico que refiere que los hombres podían tomar como consorte a la hija de la hermana de su padre y, en cambio, la hija del hermano del padre no entraba dentro de esta categoría. No obstante, siempre existen trabas para otorgar información sobre este aspecto, como fue nuestra propia experiencia y la proporcionada por Rivera-Pérez.²⁹

Otro rasgo que tiene que ver con la casa está en estrecho vínculo con la interacción que mantienen los individuos con el exterior. La casa es una instancia que permite el trabajo comunitario, la rotación de las mayordomías y el culto a cinco capillas distribuidas a lo largo del territorio comunitario. Sobre el plano organizacional que alcanza la casa, Montoya Briones —al hablar de nombres toponímicos a las agrupaciones de individuos— la circunscribe al barrio, al cual considera “una unidad fundamentalmente de carácter residencial” con funciones administrativas que “facilitan tareas como las faenas, cuotas y la organización de fiestas; asimismo, es el barrio el que lleva el topónimo con el que se agrupan varias casas”.³⁰ También, para el caso de Tepoztlán, Redfield indica la presencia de casas, pero señala que la dinámica de éstas se haya subsumida al barrio, el cual

²⁸ Es claro que hay más elementos, pero éstos se derivan justamente del valor conceptual de la casa, la cual despliega varios aspectos. Actualmente desarrollo un proyecto de investigación sobre la persona y allí retomo esas cuestiones.

²⁹ Roberto Rivera-Pérez, “En búsqueda de la endogamia de barrio. Estudio realizado en la delegación Milpa Alta, D. F. y el municipio de Texcoco, Estado de México”, tesis, 2004, p. 119.

³⁰ José de Jesús Montoya Briones, *op. cit.*, p. 86.

funge como ordenador de diferentes tareas que desarrollan los habitantes de ese poblado.³¹ La manera como es presentada por ellos difiere sustancialmente de cómo se expresa en San Jerónimo Amanalco, donde si bien los alcances de la casa se materializan en un plano más elevado con la presencia de dos barrios, no tienen el referente de una capilla a la cual se asignen los miembros de cada uno de estos barrios. Esto quiere decir que la figura del barrio está atomizada y que las casas se han centrado en la figura del templo comunal.

En el caso del trabajo comunitario se observa que a partir de la casa se establece una manzana, compuesta —según lo comunicado— de diez casas, las cuales proporcionan hombres casados para participar en el trabajo comunitario. La participación es obligatoria para gozar de los servicios que brinda la comunidad, tales como el riego o la elaboración de algún documento legal que es expedido por las autoridades; aunque, nos han dicho, hay algunos hombres que debido a su trabajo prefieren pagar para que otro individuo asista en su representación.

En el caso del sistema de cargos, los servidores para un cargo religioso³² son escogidos de cada una de las *casas*; en este mecanismo no importa que haya dos hombres casados dentro de una misma casa. Aquí conviene señalar que para esta tarea la localidad está dividida en dos secciones, el barrio de San Francisco y el barrio de Santo Domingo, por donde rotan los cargos. Vale decir que también existe una sección llamada San Agustín, que para proporcionar hombres para los cargos religiosos se adscribe al barrio de San Francisco.³³ Este hecho es interesante porque aunque afirman que sólo funciona para esta instancia y que la comunidad no tiene divisiones, se nos

³¹ Robert Redfield, “El calpulli-barrio en un pueblo mexicano actual”, en *Nueva Antropología*, vol. 5, núm. 18, 1982, p. 90.

³² Para circunscribir esta esfera nos remitimos al calendario litúrgico y católico de la iglesia (Marianka Montiel, “El dualismo en la mayordomía de San Jerónimo Amanalco, municipio de Texcoco” en Eduardo Sandoval Forero, Hilario Topete Lara y Leif Korsbaek (eds.), *Cargos, fiestas y comunidades*, 2002, pp. 85-99; Jaime Enrique Carreón Flores, *op. cit.*, 2006). Por eso dejamos fuera otros elementos que agrupan a corporaciones dedicadas a solventar fiestas en las que se agrupan varios individuos de acuerdo a un oficio. El hecho es importante porque este tipo de mayordomías (en un sentido podría compararseles como cofradías) tienen una naturaleza cambiante. Hasta hace algunas décadas, la fiesta dedicada a San Lucas tenía una importancia para los hombres que se dedicaban a la ganadería, con la desaparición de la crianza del ganado en la loma del Tláloc apareció con fuerza la fiesta dedicada a Santa Catarina, patrona de los músicos.

³³ Marianka Montiel, *op. cit.*, p. 86.

ha hecho saber que anteriormente la separación de estas dos secciones daba forma a un principio de alianza matrimonial restringida debido a que los que vivían en uno de los barrios no podían buscar mujer en el otro. El dato implica la existencia pasada de una tendencia a la endogamia a nivel barrial. Además, cada grupo tenía un gentilicio que ubicaba su procedencia; así aparecen los términos de “cuerudos” y “serranos”.

Por último, varias casas se agrupan en torno a una capilla. Aunque el patrón no refiere que éstas se encuentren vinculadas por medio de algún tipo de parentesco, sino que más bien refiere a un patrón organizacional que en uno de los casos indica lazos de amistad. Por ejemplo, la capilla del Niño-Dios —ubicada en la calle del “caño” al finalizar la avenida principal— fue creada por un grupo de jóvenes que se auto-designaban como “los niños pobres;” entre ellos se cooperaron y construyeron la capilla ubicada en el lugar conocido como Atentonco, cuyo santo es celebrado el 24 de diciembre.³⁴

En suma, a partir de la terminología la *casa* es un factor elemental en la ordenación social y jerárquica de los individuos, pues al contener a varios miembros los clasifica de acuerdo con la edad (donde mayor y menor tienen trascendencia) y el sexo (donde lo masculino tiene preponderancia sobre lo femenino), además de que permite la organización para el trabajo y el culto al santo patrón. En este sentido es un sistema ligado a un territorio, donde los miembros ancianos aparecen como la parte más alta dentro de la ordenación del grupo. También, es indudable que por ser la cabeza del grupo los ancianos tienen un rol fundamental en la incorporación de un nuevo miembro al grupo o en el establecimiento de una alianza, ya que cada uno de esos eventos tiene implicaciones para los roles y *status* de los integrantes de la casa.

Un modelo mesoamericano

Pero más que una relación, lo que la imagen de la *casa* expresa es una forma de concebir el mundo, una estructura que descansa en un principio del orden cósmico. Aun cuando no vamos a profundizar

³⁴ La dimensión de las secciones tiene su mejor expresión con la distribución de todas las viviendas en manzanas, cada manzana se vinculada a una fiesta particular. Dado que son cinco manzanas, existen cinco fiestas que dan forma al ciclo festivo.

sobre la construcción simbólica de ese principio, sí habremos de establecer la relación simbólica que se suscita entre el campo masculino dominante y su contraparte, el campo femenino dominado.

Cuando los miembros de una *casa* han logrado mantener cierta integración,³⁵ concretan un espacio de interacción que es parecido al *compound*, a la patrillínea limitada o al mismo barrio, en el sentido que es una unidad consanguínea. Así, dentro de ese espacio se observa una amplia gama de construcciones o viviendas, las cuales presentan una fisonomía diferente a la de hace algunas décadas. Actualmente la vivienda presenta una diversidad en los materiales ocupados; preponderantemente aparece la mampostería, marcos de aluminio en las ventanas, vidrios polarizados, construcciones de dos niveles, un número indeterminado de cuartos reunidos en un solo edificio con fachadas particularizadas. Es común que las viviendas “modernas” se hallen hacia el centro de la localidad, en tanto otro tipo de construcción más rústica se encuentra en las partes alejadas del centro. Debido a eso aún aparecen viviendas donde es utilizado el adobe, láminas de cartón y tablas de madera. En este último tipo de construcción es fácil observar la presencia del cuarto principal y la cocina,³⁶ separados y con funciones diferentes, lo cual nos permite presentar una estructura básica que permanece pese a que se susciten variaciones en la vivienda.

Pese a que en muchas casas el fogón está siendo sustituido por la estufa de gas, algunas mujeres prefieren cocinar en el fogón porque piensan que el maíz se cuece mejor y proporciona un sabor agradable a las tortillas. Más allá de las preferencias en torno a elaborar las tortillas, descansa en el hecho de que el fogón es el centro por excelencia del grupo. Así, la cocina se erige como un espacio íntimo, ya que al interior de ella la familia se reúne para almorzar, para platicar sus inquietudes y establecer acuerdos entre los hermanos, esposos e hijos, y es un excelente refugio contra el frío. Es en la cocina donde se cuece el *nixcomitl* que servirá para elaborar la tortilla, *tlaxcal*, la cual será brindada a los hombres —antes o después del trabajo— por la mujer con el nombre de *totonki*, un término que hace alusión al calor surgido del fogón y a la naturaleza de la mujer. Por tanto, la cocina es un espacio de trabajo propio de la mujer, que proyecta

³⁵ En este hecho tienen que ver las múltiples variaciones que se suscitan para el establecimiento de la residencia posmarital de los individuos.

³⁶ Anteriormente en el solar aparecía el *cuexcomate* que servía para almacenar el maíz y el *temascal*.

particularidades a quienes se benefician de él: el *totonki* es un alimento que proporciona la mujer. Cabe aclarar que la cuestión del calor también se observa con el nombre de *tonale*, aunque en este caso este tipo de calor hace alusión al que irradia el sol. Un aspecto que recuerda la presencia de pares contrarios y complementarios que inciden sobre el individuo y aluden en cierta forma al complejo calor y frío.³⁷

Otro aspecto que brinda un mayor realce a la vivienda está referido a que la casa tiene un altar, el cual está presidido por una imagen religiosa; en esta aseveración he tomado en cuenta que la presencia de los grupos evangélicos no ha logrado influir de manera notable en la organización de esta estructura.³⁸ Como dijimos líneas arriba, esta dimensión es importante porque permite ver que no es la cuestión de los apellidos lo que otorga sentido al nombre de la *casa*, sino la cuestión que se desprende de la presencia del santo que preside el altar. Así, la imagen patrona sólo es reconocible a través de preguntar por el santo de la casa, pues comúnmente el altar se encuentra compuesto de varias figuras. El nombre del santo alude al día en que se inició la construcción de la casa o en otras ocasiones indican que se le puso el nombre cuando se “echó colado.” Esto es muy importante, pues indica un rasgo que posee la casa: una de las creencias que se tienen todavía es la del *itonál*, que refiere el día que nació una persona, donde el santo que preside ese día será quien proporcione sus propiedades a esa persona para otorgarle un carácter. Así, el santo proporciona fuerza a la casa y se erige en una especie de santo tutelar de los miembros de la casa. Por ello, anteriormente la asignación del nombre tenía que estar mediada por una persona que fungía como padrino de la casa. Este personaje se encargaba de bendecir la casa y de colocar palmas benditas en forma de cruz, propias de la Semana Santa, en cada una de las esquinas de la casa, así como monedas. Señalan que esto se hacía, en el caso de las palmas, para que protegieran la casa, en tanto las monedas servían para que el dinero nunca faltara. Hoy en día, pese a que se

³⁷ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 1989; William Madsen, “Hot and Cold in the Universe of San Francisco Tecospa”, en *Journal of American Folklore*, vol. 68, 1955, pp. 123-139.

³⁸ Efraín Cortés Ruiz, “El diablo se fue al demonio cuando llegó la palabra de dios: catolicismo en las comunidades indígenas del Estado de México”, en Ella F. Quintal, Aída Castilleja y Elio Masferrer (coords.), *Los dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, 2010, vol. 2, pp. 125-172.

sigue bendiciendo la casa, algunos entrevistados consideran que ya no es muy necesaria la presencia de un padrino, debido a que las personas a veces no son conscientes de tal responsabilidad. Referimos el caso de un hombre que fue padrino de una casa, quien posteriormente al cambiar de religión dejó de asistir en día de muertos para compartir los alimentos de la ofrenda, actividad que sólo desarrolló cuatro años, por eso dicen que “nada más cuatro años son padrinos y ya después no son nada: eso no es bueno.”

Acerca del santo del altar familiar es necesario indicar que su calidad de protector se reafirma cuando nos dicen que anteriormente había menos casas y existían mayores terrenos deshabitados. Esos baldíos, que eran tierras de cultivo, también eran reconocidos por un nombre, como por ejemplo Cuautenco, junto al monte; al mudarse un hombre casado y fundar una casa, ésta retomaba ese nombre, pero el santo era quien asumía la facultad para ser habitable ese nuevo espacio.

Así, el santo funge como un protector de la casa y como proveedor de propiedades a la persona. Pero también es la parte complementada por la presencia del universo femenino. Es este el rasgo relevante que diferencia, una vez más, nuestro uso del concepto de *casa* del que propone Chamoux, y nos separa de Robichaux en cuanto a la presencia de un grupo localizado de parentesco a través de la circulación de mujeres.³⁹ Por tanto, la casa es un espacio territorial masculino que tiende hacia la complementariedad, y las implicaciones que tienen para los miembros son importantes, pues el *achikoli* o semilla primordial remite a alguien que fue productivo de donde vienen varias semillas y el *achixiui*, semilla. Sobra decir que la cuestión se presenta de manera simbólica y la metáfora que le subyace remite a un orden agrícola.

Pautas de residencia

Lo que hasta aquí hemos visto es que el soporte de la filiación en torno a la casa descansa sobre un principio masculino que permea cada uno de los espacios que se desarrollan dentro de otros elementos que tienen que ver con el parentesco. Una de las principales críticas que puede aplicarse a la idea de que una de las variables que

³⁹ Véase Marie-Noelle Chamoux, *op. cit.*; David Robichaux, *op. cit.*, 1995.

permiten identificar a los grupos de filiación es su carácter preponderantemente patrilineal debido a los mecanismos de herencia, es que no contempla las variaciones que se suscitan a lo largo del ciclo de desarrollo del grupo doméstico. Esto es claro, sobre todo porque en la región se observan modificaciones en cuanto a la manera como suele repartirse la tierra, los conflictos por la herencia, es decir, las transformaciones que se establecen en los patrones de lo que se ha denominado un linaje atenuado.

En términos generales, las reglas de residencia se refieren a las que rigen dónde ha de vivir una pareja de recién casados. Comúnmente la literatura etnográfica abocada al estudio de grupos “indígenas” ha señalado el carácter preponderantemente virilocal de la residencia y, como anomalía, la presencia de la uxorilocalidad, en tanto que en un lugar incierto aparece la neolocalidad; además, la forma de asentamiento define a los tipos de familia, de manera que se suele leer que determinada población está caracterizada por tener por base de su organización, ya sea la familia nuclear o la familia extensa.

Entonces, si se asumen las reglas de residencia en el sentido que la pareja después de casarse pasa a vivir dentro del grupo al que pertenece el varón, implica que existe un mecanismo normativo que constriñe a los individuos a un patrón basado en las relaciones sociales, como una dimensión jurídica a la que los individuos entran de lleno: los hombres deben residir al lado de los padres porque de ellos van a recibir herencia. Visto de esa forma resulta comprensible que las reglas de residencia sugieran que las relaciones están basadas en algún tipo de vínculo; por ejemplo, Arizpe dice que mediante el trabajo y la necesidad de agruparse en torno al grupo de producción se justifica la residencia.

Esta antropóloga, al presentar sus materiales en torno al grupo estudiado, refiere que los términos de parentesco denotan una relación entre personas.⁴⁰ El hecho es importante porque sugiere que, más allá de las representaciones conceptuales, detrás de ese orden existen las relaciones sociales, con una lógica que tiene su dimensión en la lengua. Así, sostiene que la presencia de categorías nativas permite una mayor comprensión de la cultura. Esto es claro cuando pone énfasis en la cuestión residencial y de consanguinidad para señalar la naturaleza del parentesco. En efecto, Arizpe señala la laxi-

⁴⁰ Lourdes Arizpe Schlosser, *op. cit.*, p. 137.

tud del término pariente (por sangre y afinidad), el cual está reconocido bajo el término *queniquita*, de donde se desprenden dos planos: 1) el *ichancahuan* (los de su casa) y el *nochichancayetoni* (todos los que están en su casa), donde el aspecto central consiste en que *ichancahuan* remite a individuos ligados a la residencia, ordenados como un grupo que dirige sus esfuerzos hacia el trabajo:

No existe un término para familia, como la conceptuamos nosotros, es decir, como unidad nuclear unida por lazos de sangre. Tampoco existe un vocablo para linaje, ni denominación alguna para designar un grupo extenso de parientes consanguíneos. Creemos que esta ausencia de términos está ligada al hecho que la unidad operacional económica y social es el grupo doméstico. La parentela no es discreta ni corporada; no lleva a cabo funciones importantes. El grupo doméstico, en cambio, presenta un frente unido en relación con la sociedad zacatipaneca. Actúa en forma corporada, compartiendo recursos de tierras y de trabajo; el ingreso se maneja en un solo presupuesto, y, muy significativamente, se considera que una casa no puede tener más que un hogar. “El que quiera comer aparte, que viva aparte”, dicen.⁴¹

Así concluye que el parentesco está dado por el carácter relacional basado en la economía, de donde se explica la residencia y su naturaleza. En el caso de Texcoco, creemos que la relación funge entre la terminología y la casa, donde el pariente se construye por la pertenencia a un espacio y que, como veremos más adelante, se expresa en otras formas para reafirmar ese vínculo.

Por otro lado, Robichaux indica que un grupo doméstico se reafirma debido a que todos viven bajo un mismo techo, esto es, el criterio de residencia como el eje que articula a los miembros de un mismo grupo. Así propone que un grupo doméstico no es ese donde todos “comen de la misma olla” sino que su idea de grupo doméstico se basa en la propuesta de Chayanov, para indicar que son “todos los que viven bajo el mismo techo,” lo que le acerca a la idea de *maisonnée* o casa.⁴² De esta forma un grupo de parentesco lo define gracias a la residencia, en tanto es la expresión de “asignación y transmisión de derechos”:

⁴¹ *Ibidem*, p. 139.

⁴² David Robichaux, *op. cit.*, 1995, p. 73.

Desde esta perspectiva, claro está, la residencia también forma parte del sistema de parentesco, ya que para nosotros se trata de la “asignación y transmisión de derechos” en cuanto a la pertenencia a grupos. Ciertamente, la producción, el consumo, la residencia y la cooperación sirven para reforzar, confirmar o recordar los lazos de parentesco, pero son estos últimos los que preceden dichas funciones. Los grupos concretos —ya sean de producción, de consumo, de residencia o de cooperación—, que el investigador logra aislar en las sociedades campesinas mesoamericanas existen y presentan un conjunto de características específicas, precisamente porque forman parte de grupos de parentesco estructurados por una mentalidad que se traduce en un sistema particular de reproducción social.⁴³

Del hecho anterior Robichaux señala la aparición de grupos agnáticos localizados o patrilineas atenuadas que se expresan por la relación entre la residencia y la herencia, la cual funciona por la presencia de una “mentalidad mesoamericana” que no profundiza. Tanto Robichaux como Arizpe, aunque no lo dicen, dejan entrever un principio estructural que funciona bajo una lógica del trabajo. Al hablar de una lógica nahua, Good sostiene que ésta presenta elementos básicos para la acción.⁴⁴ El primero de ellos es el trabajo o *tequitl* que denota el manejo de una energía humana visible a través de aspectos físicos, espirituales, intelectuales y emocionales, e incluye actividades como dar servicio a la comunidad, hablar y dar consejos, compartir conocimientos, enseñar algo a otra persona, hacer ofrendas, cantar, rezar, tener relaciones sexuales y emborracharse en una fiesta. El segundo elemento es la reciprocidad y el intercambio que implica la circulación del *tequitl*, pero funciona sobre la base de *tlazohitla* (amar) y *tlakaiita* (respetar): “amar y respetar implica dar trabajo en beneficio de otros. Este sistema de reciprocidad involucra a los seres humanos, la tierra, los elementos de la naturaleza, las plantas, los animales, los santos, Tonantzin y los muertos”.⁴⁵

Ahora bien, referido a la dinámica del grupo este hecho implica que la definición del pariente se construye por la aportación de trabajo al grupo. Pero un trabajo que nada tiene que ver con la cuestión económica, sino con un principio estructural fuertemente enraizado

⁴³ *Ibidem*, p. 114.

⁴⁴ Catherine Good, “El trabajo de los muertos en la sierra de Guerrero”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 26, 1996, pp. 275-287.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 275.

en una forma de concebir el universo. No es necesario residir dentro de un mismo espacio, pues lo importante es aportar un tipo de trabajo al grupo expresado en la condición física y espiritual, racional y emocional, como ya se decía arriba, con una actitud de servicio a la comunidad, compartiendo conocimientos, enseñanzas y vivencias de toda índole entre sus integrantes.

De este modo la pertenencia queda definida por la presencia del trabajo como una instancia que se proyecta hacia todos los ámbitos comunitarios de un grupo. Pero, ¿realmente el trabajo es una categoría que pudiera remitirnos a un orden mesoamericano, sobre todo concerniente a las reglas de residencia? Creemos que en el plano conceptual las relaciones de parentesco se mantienen por vínculos establecidos por la *casa* y responden a una perspectiva mesoamericana en la que el territorio otorga su lógica. La naturaleza de la costumbre tiene connotaciones que no adquieren sentido en el plano jurídico, sino que tiene su origen en elementos ideáticos, como lo hace ver el ejemplo del *xocoyote* que reside en la casa de sus padres. La mayoría explica esta práctica a partir de pensar que el joven se queda a residir en la casa de sus padres a cambio del cuidado de ellos. Sin embargo, algunas cuestiones quedan pendientes en este tipo de respuesta, por ejemplo cuando se dice que el *xocoyote* se queda a vivir con el padre porque es el continuador de la familia de su padre.

El hecho es interesante a la luz de las diferentes ordenaciones que se suscitan por la casa. Sobre este aspecto, Redfield menciona la cuestión de equiparar barrio y un conjunto de casas ligadas entre sí por la vía del ciclo de fiestas. Creemos que la centralidad del territorio sí implica un trabajo. En caso de no participar, los miembros de la casa reciben una valoración negativa, tal como lo vimos cuando hablamos del “coahuizo” o que en otras ocasiones a los miembros de una casa se les tilda de irresponsables, buscapleitos, pues son personas de no fiar.

Ahora bien, si hace mucho tiempo en San Jerónimo Amanalco los patrones de matrimonio se estrechaban con la presencia de los barrios, hoy esto ha desaparecido y en su lugar existe una tendencia patrilocal que se observa cuando una mujer se casa con un hombre de la misma comunidad: ésta pasa a vivir en la casa del esposo, donde adquiere el estatus de hija. Si la mujer se casa con un hombre de afuera tiene dos opciones, la primera es irse a vivir fuera de la comunidad o bien que el hombre pase a formar parte del grupo de

su esposa. Este último hecho tiene sus matices, pues cuando un hombre de San Jerónimo se va a vivir a la casa de su esposa se le reconoce como *souamon*, término que es aplicado de manera despectiva; en cambio si el hombre es de afuera no se le clasifica como *souamon* sino únicamente como *mon*. Esto indica que la *casa* es un fenómeno que está transformándose, pero mantiene vínculos con un orden agrario para evitar la dispersión.

Pautas de herencia

Por otro lado, para el caso de la tierra no hay propiamente una clara definición entre lo que se puede o debe heredar, lo cual sólo está supeditado a la existencia de tierras para ser heredadas; sin embargo, cuando es el último caso la preferencia está dada a los hombres. Comúnmente la herencia se da de padres a hijos y, en el caso que nos tocó observar, cuando los padres ya han cumplido con los compromisos que significan sus hijos. Cuando se casa el último hijo, entonces el padre decide que es tiempo de dar las propiedades a cada uno de ellos; siempre deben estar presentes todos, para que en presencia del padre queden satisfechos con lo que les tocó. Así, la cuestión de las tierras tiene trascendencia, pues cuando el padre muere sin dejar establecida la forma cómo los hijos van a heredar surge el conflicto, el cual a la postre lleva a la separación irreconciliable de los hermanos, pero no por ello se les deja de reconocer como miembros de una *casa*.

Pero siempre surgen variantes, especialmente en el caso de hijas únicas, pues se detectó que cuando una mujer ha heredado tierras, éstas serán heredadas a las hijas. En otros casos es posible que si un hombre no tiene una vida adecuada sea desplazado de su herencia; sobre todo, esto se observó en un caso donde el hijo salió joven (hijo único) hacia la ciudad de México, donde vivió alcoholismo y drogas olvidándose de su padre, y al regresar ya con mujer su padre lo rechazó porque no había visto por él. Sin embargo, me comentaron que si llega a tener una buena relación con los tíos es posible que le sea heredada la tierra; incluso, hoy en día el abuelo ya se acerca a sus nietos. En el fondo, la relación a través de la cual la herencia tiene una dimensión entre los individuos está basada en el respeto y la lealtad, en caso de que el individuo en cuestión salude y respete a los tíos.

También, la cuestión de la herencia supone que si una mujer queda viuda y con sus hijos aún pequeños, ella debe permanecer en la casa de su esposo para que sus hijos puedan tener derecho a las tierras; en caso de que se case pierde todas las prerrogativas para sus hijos. Se conoció el caso de una mujer que quedó viuda y con sus hijos pequeños, durante mucho tiempo permaneció sin hombre y solamente se vino a casar cuando sus hijos crecieron y su abuelo les había repartido su herencia; sólo entonces la mujer se volvió a juntar con otro hombre. En casos en que la mujer rompe esta regla los niños quedan desamparados, pues cuando la madre se va a vivir con otro hombre no son bien vistos por la familia de quien se unió con la mujer, “no son de mi sangre”, y no tendrán acceso a la tierra por la vía del nuevo esposo de su madre. Es la misma cuestión cuando el hombre abandona a la mujer, pues en ese caso los tíos asumen la idea de que la tierra es para los sobrinos, bajo el entendido que el padre no asumió su responsabilidad para con ellos. Incluso, cuando la mujer abandona al hombre, los hijos permanecen en la casa de su padre. Así, la cuestión de la herencia considera que la mujer no tiene derechos sobre la tierra de su esposo; decía un hombre “si la mujer quiere repartir, que reparta su tierra.”

Aunque es parte del siguiente apartado, también hemos encontrado una situación que nos podría permitir afirmar la existencia de un sistema de transacciones en los que la tierra podría verse involucrada; por ejemplo, hay señores que llevan una lista de los gastos que han realizado en beneficio de otra persona que vive en estado de abandono por parte de sus familiares. Al interrogarlos sobre este aspecto se desprendió su percepción de que esto les permitirá más adelante reclamar el pago o bien la tierra, ya sea a través de mostrar los gastos realizados o bien cuando la tierra sea vendida. Lo que sin duda reviste una forma incipiente de ordenación del mecanismo de herencia caracterizado por la reciprocidad entre los individuos.

Sistema de transacciones

Una de las facultades de la *casa*, además de que permite reconocer un parentesco entre los miembros adscritos a ella, permite la aparición de la dimensión del respeto, la voluntad y la lealtad. Una faceta que involucra a parientes y no parientes sobre la base de la participación en las actividades rituales, ya sean privadas o públicas. Por

ejemplo, el hecho de que un hombre sea elegido para un cargo religioso, o bien que vaya a celebrar una fiesta implica una serie de gastos y actividades, los cuales son concretados con la ayuda de otros grupos; en este contexto únicamente aparece el compromiso de que se habrá de devolver esa ayuda. Esto es lo que algunos autores denominan sistema de reciprocidades.⁴⁶ En los trabajos revisados la idea que se proyecta es que la reciprocidad juega un rol sobre la base de la lealtad e involucra sólo parientes, incluso hasta parientes muertos. Sin embargo, en sentido estricto la ayuda aparece en varios niveles, que no se corresponden propiamente con los límites de la casa o en ocasiones se involucran varios planos en los que es dable la presencia de la familia.

Hay un mecanismo al que denominan “encargo” y consiste en que un hombre apoya a otro hombre para una fiesta, por ejemplo dándole veinte pollos. Lo que aporta lo anota en un cuaderno, al igual que quien recibe los pollos (anotan la cantidad y la fecha en que se proporcionó la ayuda). En este plano es común que quien ayude sea un familiar, o bien “la familia” de un compadre o de un amigo. Esto es importante en tanto indica que el encargo no se restringe a la familia, sino que abarca el mayor número de individuos con los que la familia mantiene un tipo de relación, sea de parentesco consanguíneo, de afinidad o alianza ritual.

La finalidad de la lista les permite conocer con certeza lo que llevan “ahorrado” y les permitirá calcular las facilidades que tendrán para la realización de una fiesta o de un cargo religioso. Así cuando van a necesitarlo ven con antelación a quien le han ayudado, para avisarles que van a requerir su “encargo.” Una vez obtenida la respuesta —que siempre es afirmativa, pues, no existe la negativa— los miembros de la familia que reside en la *casa* hacen el cálculo para saber cuáles son los gastos que se requerirán para cumplir con la tarea, y de esta manera apoyarse entre ellos sin considerar que esto sea un “encargo”. Siempre se da el caso de alguien que después de haber sido ayudado no quiere devolver el encargo, razón por la cual se dice que “ese no es de respeto” y será imposible que se vea gratificado por el “encargo.” Aunque siempre queda la presencia de su núcleo familiar, entra en cuestión la naturaleza de quien no quiso devolver la ayuda que se hace extensiva a su familia. Así, el núcleo

⁴⁶ Rossana Lok, *Gifts to the Dead and the Living: Forms of Exchange in San Miguel Zinacapan, Sierra Norte de Puebla, México*, 1991; Catherine Good, *op. cit.*, 2005.

familiar aparece como una instancia que procura unirse en torno de la familia para salir adelante con los “compromisos,” no importa que alguno de los hijos o hermanos resida en otra casa o barrio.

Sobre la naturaleza del “encargo”, ésta presenta variaciones en cuanto a los montos y destinatarios. Nos tocó observar que un hombre tenía su lista de “encargos” y, después de las bodas de varios de sus hijos, quedó vacía; cuando llegó el momento de la boda de su último hijo (*xocoyote*), aparecieron personas que se encargaron de ayudar, a lo cual este hombre le señaló a su hijo que él ya tenía que empezar a apuntar. Sin embargo, después de platicar este hecho comentó que la lista ya la llevan entre su hijo y él. Este aspecto permite establecer que el hijo menor queda a cargo de sus padres —cuando es el caso— y asume a nombre de ellos la dirección de las actividades dentro de la *casa*; volviéndose el renovador de la casa.⁴⁷ Tal vez en este aspecto pueda entenderse la naturaleza del término *xocoyote*, que alude a un pequeño fruto como algo acabado, completo; cuando se hereda a los hijos mayores se debe primordialmente al hecho de pensar que a ellos les tocó sufrir la parte del tiempo que el padre dedicó a constituir su familia. Así, gracias a remitirnos al significado del término vemos que resulta más importante la dimensión simbólica, que exige un trato relacional entre los involucrados. También es significativo que, en un primer momento, es el jefe de la casa quien se apoya de este mecanismo, lo que sin duda establece que el depositario del “encargo” es quien ocupa la parte más alta de la jerarquía entre los miembros del grupo.

Volviendo al tema del sistema de transacciones, también hemos visto que cuando un individuo va a realizar una fiesta, se dirige hacia su “familia”, definida por los lazos que mantienen con la *casa*, para solicitar ayuda en la elaboración de los alimentos que componen el banquete que ofrecerán a los padrinos e invitados. Así aparecen los tíos, tías, hermanas y hermanos, primos y primas, cada uno con algún miembro de su familia. En este circuito no se lleva una cuenta como en el “encargo,” más bien la ayuda está condicionada a que quien solicita haya ayudado en otras fiestas, lo que sin duda refiere

⁴⁷ El hijo menor se queda a vivir en la casa de los padres a cambio de protección y cuidado a sus progenitores. Ésta es la regla que hemos visto se observa claramente, aunque hemos detectado ocasiones en que el hijo mayor es quien se queda con la casa. Esto se debe a que los hijos menores han salido a vivir fuera de la localidad, o bien es hijo único o el hermano menor murió joven; sin embargo, la jerarquía entre los hermanos está marcada por la preponderancia del hijo mayor.

lazos de lealtad entre la familia. Una forma para distinguirlo es ver cómo algunas parejas llegan a la casa donde se habrá de celebrar una fiesta llevando consigo una canasta, la cual cubre maíz o frijoles; en ocasiones, entre las semillas va una botella de bebida etílica. La canasta es entregada a los jefes de la familia a la entrada de la casa y se hace mediante un trato respetuoso entre los hombres mayores. Una vez que se ha entregado, la mujer se dirige a la cocina y el hombre a ayudar a preparar la instalación, cortar leña o lo que en ese momento se requiera. En nuestros días la canasta presenta variaciones en su contenido, y en ocasiones lleva un regalo acorde con el tipo de festejo: si se trata de una boda, se lleva vajillas; si es un bautizo, pañales desechables o biberones. Esa canasta es recibida, y con el maíz y los frijoles habrán de elaborarse tortillas y comida para darle de comer a las mujeres que se encargan de elaborar la comida y a los hombres que han estado ayudando. Al día siguiente, los jefes de familia, esposo y esposa, llenan la canasta con comida de la fiesta; se llama a los parientes para entregarles la canasta y así estas personas la llevan a su casa, donde será repartida entre sus familiares. En este tipo de "encargos" se valen de familiares, dado por la vía del hombre o de la mujer. También observamos que cuando no hay alimento obtenido por esta vía, es común que se eche mano del alimento que se está preparando en la cocina. Por ejemplo, durante los preparativos de una boda no hubo suficiente alimento, razón por la que se utilizó la sangre del animal para cocinar "sangrita" y con ella dar de comer a quienes estaban ayudando.

Otro sistema de ayuda es el que aparece durante la ocasión de un entierro. Allí lo que permea es la voluntad, entendida como un acto desinteresado de ayudar en el trance difícil de una familia. Es común que se apoye con azúcar, maíz, frijoles, flores y una cera. Este alimento es guardado y a los ocho días se le da de comer a quienes asisten a la "levantada de la cruz." Son enfáticos al señalar que esto no se cobra, ni se espera retribución alguna, pues tiene que ver con la naturaleza y estatus del fallecido. Especialmente, este aspecto se desarrollará cuando se hable del ciclo de vida, por lo pronto queda manifiesta la naturaleza y los alcances que tiene este tipo de ayuda.

En suma, hay un sistema de prestaciones que tiene por base la ayuda entre los diferentes grupos. Uno que restringe el "intercambio" entre familias emparentadas entre sí; el segundo surge entre familias ligadas por el parentesco o por la cercanía; es decir, entre vecinos; el último tiene una mayor amplitud y se establece entre

familias. Además, este sistema se manifiesta en los momentos rituales que pueden ser públicos o bien privados, en los cuales uno de los miembros de una casa específica suele verse involucrado.

Comentarios finales

Antes de concluir, voy a retomar una pregunta que Robichaux hiciera hace un par de años: ¿qué es el parentesco? De la lectura de su material, nos queda clara la erudita semblanza que posee en torno de esta temática.⁴⁸ Sin embargo, llama la atención que en sus trabajos en torno al parentesco no remita a Claude Meillassoux o Maurice Godelier, quienes han centrado sus análisis en los procesos de filiación.⁴⁹ Las propuestas de ambos son esclarecedoras en cuanto a elementos que tienen que ver con nuestro trabajo; uno, enfocado al estudio de los procesos de la comunidad doméstica, donde los alimentos tienen trascendencia en la reproducción social; el otro enfocado en la manera cómo se construyen los hombres para alcanzar los pináculos de la estructura social de la sociedad baruya. El punto nodal de los dos trabajos nos remite a la forma en que el cuerpo es concebido. Especialmente en San Jerónimo, aunque no se presentan todos los elementos debido a que nos hemos enfocado en la naturaleza de la casa, el cuerpo es entendido como una semilla, la cual debe ser trabajada para que posteriormente produzca nuevas semillas.

Esta idea es puesta de relieve en la manera en que se concibe esta dinámica al interior de la localidad, esto es, mediante la imagen de ramificaciones de un ancestro común. Pero sólo ha sido posible gracias a la presencia de términos que nos han prodigado una perspectiva, un contraste entre dos opuestos: lo masculino y lo femenino, y al mismo tiempo nos han permitido discernir la importancia del lado masculino como el eje que articula el trabajo de los miembros de la casa. Es interesante reflexionar en torno al carácter bilateral de la terminología mesoamericana, y creemos que el problema principal radica en considerarla como un cuadro clasificatorio o descriptivo, cuya esencia tiene como origen una posición etnocéntrica que equipara conceptos y los aísla para mostrar un cuadro clasificatorio que

⁴⁸ David Robichaux, *op. cit.*, 2008.

⁴⁹ Claude Meillassoux, *Mujeres, graneros y capitales*, 1993; Maurice Godelier, *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*, 1986.

no da cuenta de roles estrechamente ligados a una concepción del mundo específica. Habría entonces que reformular los estudios de parentesco desde la perspectiva de la terminología y ahondar en cuestiones más profundas que el mero hecho de llenar una lista de *ítems*, una crítica fundada por Robichaux en múltiples trabajos. El hecho a su vez permitiría acceder a una noción de familia que otorgue la facultad para esclarecer campos de acción de fenómenos pertenecientes a campos diferentes, por ejemplo, la brujería.

Como epílogo, queremos hacer dos comentarios referentes a la presencia de la casa y la terminología. El primero tiene que ver con la cuestión del cambio y la transformación que se suscita en San Jerónimo y en los pueblos de la sierra, en tanto el segundo se dirige hacia lo que pudiéramos contemplar como filiación. Si bien muchos de los hombres desarrollan su trabajo en las fábricas, o en las tiendas de comercio, es bien sabido que deben participar de un orden comunitario; un hombre tiene que adscribirse a un espacio para adquirir un rango que le permita ser identificado como parte de la comunidad. Ese algo es la *casa*, la cual remite a una serie de actividades que son formas para interactuar con los demás individuos; ser parte de una jerarquía le permite ser clasificado dentro de un entramado de relaciones acordes con el lugar social que ocupa. Así pues, la terminología proporciona elementos que otorgan una dimensión reveladora de la casa y de la persona; la casa y la persona son elementos que se imbrican y se muestran indisociables, una remite a la otra, y viceversa.

La naturaleza de la casa la hace ver como una unidad territorial fuertemente anclada en una concepción agrícola. De allí tiene su principio y su fin, y a partir ello establece un orden que tiene por fundamento el trabajo. No necesariamente tiene que ser trabajo aplicado a la milpa, ya que el trabajo se expresa de múltiples formas. Entonces, al ser de una naturaleza agrícola las concepciones que se desarrollan en torno de ella presentan una fuerte connotación territorial, para delimitar los alcances que pudiera tener la presencia de un grupo amplio de individuos que son considerados como familia. Podríamos decir que la presencia de la casa se presenta como una dimensión ideológica que permea las relaciones de los individuos, no obstante la baja en la actividad agrícola; por tanto estamos frente a un corrimiento entre prácticas y creencias, donde las últimas mantienen una hegemonía.

El otro comentario viene a colación por la palabra filiación. Acordes con Meillassoux, nuestra idea no parte de una idea naturalista del parentesco —que comúnmente suele aterrizar en estudios de género— o de una supuesta autonomía que a veces se le otorga, sino de asumir la importancia de la comunidad doméstica en situaciones como la que se encuentra en esta comunidad, ya que permite la presencia de tendencias propias de sociedades segmentarias y jerárquicas para ordenar las relaciones sociales. Entonces, si hablamos de filiación lo hacemos bajo el entendido que ésta es construida a partir de las formas que implica el trabajo, pero subsumidas a un territorio. Por tanto, los lazos de parentesco dentro de la casa son construcciones marcadas por la dinámica de la comunidad doméstica.

Bibliografía

- Arizpe Schlosser, Lourdes, *Parentesco y economía en una sociedad nahua: Nican Pehua Zacatipan*, México, INI/SEP, 1973.
- Carreón Flores, Jaime Enrique, “El arte de la política”, en *Tecalli. Estudios Puebla-Tlaxcala*, vol. 2, núm. 1, 2011, pp. 49-56.
- , “El sistema de cargos en Texcoco: la expresión simbólica del poder estructural en San Jerónimo Amanalco”, tesis de maestría en Antropología, ENAH-INAH, México, 2006.
- , “La jerarquía de los santos en la sierra de Texcoco”, en Hilario Topete Lara, Leif Korsbæk y María Manuela Sepúlveda Garza (coords.), *La organización social y el ceremonial*, México, MC/PROMEP/SEP, 2005a, pp. 165-181.
- , “La mayordomía de San Jerónimo Amanalco del municipio de Texcoco: una revisión sobre la fiesta indígena”, en Efraín Cortés (coord.), *Las fiestas a los santos en el Estado de México*, México, INAH (Etnografía de los pueblos indígenas de México), 2005b, pp. 227-258.
- Corona Sánchez, Eduardo, “Desarrollo de un señorío en el Acolhuacan prehispánico”, tesis de maestría en Ciencias Antropológicas, ENAH-INAH, México, 1973.
- Cortés Ruiz, Efraín (coord.), “El diablo se fue al demonio cuando llegó la palabra de dios: catolicismo en las comunidades indígenas del Estado de México”, en Ella F. Quintal, Aída Castilleja y Elio Masferrer (coords.), *Los dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, México, INAH, 2010, vol. 2, pp. 125-172.
- Chamoux, Marie-Noelle, *Nahuas de Huachinango: transformaciones sociales en una comunidad campesina*, México, INI (Serie de Antropología social), 1987.

- Dehouve, Daniele, *El tequio de los santos y la competencia entre los mercaderes*, México, INI, 1976.
- Fortes, Meyer, "Análisis y descripción en la antropología social", en *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, año VI, núm. 12, 2011, pp. 153-175.
- , "La estructura de los grupos de filiación unilineal", en *Introducción a dos teorías de la antropología social*, México, Anagrama, 1975, pp. 170-198.
- Godelier, Maurice, *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*, Madrid, Akal Universitaria, 1986.
- Good, Catherine, "'Trabajando juntos como uno': conceptos nahuas del grupo doméstico de la persona", en David Robichaux (comp.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, 2005, pp. 275-294.
- , "Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH/IIH-UNAM, 2004, pp. 153-176.
- , "El trabajo de los muertos en la sierra de Guerrero", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 26, 1996, pp. 275-287.
- Guiteras, Calixta, "Cambio de un sistema Omaha a un sistema bilateral entre los tzotziles de Chiapas", en *Nueva Antropología*, vol. V, núm. 18, 1966, pp. 157-178.
- Kirchhoff, Paul, "Los principios del sistema clánico en la sociedad humana", en *Nueva Antropología*, vol. 2, núm. 7, 1977, pp. 47-62.
- Jáuregui, Jesús, "Santiago contra Pilatos: ¿La reconquista de España?", en Jesús Jáuregui y Carlo Bonfiglioli (coords.), *Las Danzas de Conquista. México Contemporáneo*, México, FCE/Conaculta, 1996, vol. I, pp. 165-204.
- Lok, Rossana, *Gifts to the Dead and the Living: Forms of Exchange in San Miguel Zinacapan, Sierra Norte de Puebla, México*, Leiden, Centre of Non Western Studies-Leiden University, 1991.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, IIA-UNAM, 1989.
- Lorente Fernández, David, "Infancia nahua y transmisión de la cosmovisión: los ahuaques o espíritus pluviales en la sierra de Texcoco (México)", en *Boletín de Antropología*, vol. 20 núm. 37, 2006b, pp. 152-168.
- , "La *razzia* cósmica: una concepción nahua sobre el clima. (El complejo ahuaques-tesiftero en la sierra de Texcoco, México), tesis de maestría en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México, 2006a.
- Madsen, William, "Hot and Cold in the Universe of San Francisco Tecospa" en *Journal of American Folklore*, vol. 68, 1955, pp. 123-139.
- Medina Hernández, Andrés, *Tenejapa: familia y tradición en un pueblo tzeltal*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas/Instituto Chiapaneco de Cultura, 1991.

- , “Introducción a los estudios de parentesco en México”, en *Anales de Antropología*, vol. XII, 1975, pp. 197-222.
- Meillassoux, Claude, *Mujeres, graneros y capitales*, México, Siglo XXI, 1993.
- Montiel, Marianka, “El dualismo en la mayordomía de San Jerónimo Amanalco, municipio de Texcoco”, en Eduardo Sandoval Forero, Hilario Topete Lara y Leif Korsbaek (eds.), *Cargos, fiestas y comunidades*, Toluca, UAEM, 2002, pp. 85-99.
- Montoya Briones, José de Jesús, *Atla: etnografía de un pueblo náhuatl*, México, INAH, 1964.
- Murdock, George, *Social Structure*, Nueva York, The MacMillan Company, 1949.
- Nutini, Hugo, *San Bernardino Contla. Marriage and Family Structure in a Tlaxcalan Municipio*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1968.
- Palerm, Ángel y Eric Wolf, *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, México, SEP (SepSetentas, 32), 1972.
- Palerm, Jacinta, *Santa María Tecuanulco. Floricultores y músicos*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.
- Peralta Valentín, “El habla religiosa: sistema de unificación e identificación de grupo en San Jerónimo Amanalco, Tezcoco, Edo. de México”, tesis de licenciatura en Lingüística, ENAH-INAH, México, 1994.
- Peralta Ramírez, Valentín, “Achikoli-Nezahualcóyotl. Remembranzas de un pasado, literatura y filosofía en la comunidad de Amanalco”, en *Amerindia. Revue d’ethnolinguistique amerindienne*, núms. 19-20, 1995, pp. 341-349.
- Pérez Lizaur, Marisol, *Población y sociedad. Cuatro comunidades del Acolhuacan*, México, INAH, 1975.
- Redfield, Robert, “El calpulli-barrio en un pueblo mexicano actual”, en *Nueva Antropología*, vol. 5, núm. 18, 1982, pp. 85-98.
- Rivera-Pérez, Roberto, “En búsqueda de la endogamia de barrio. Estudio realizado en la delegación Milpa Alta, D. F. y el municipio de Texcoco, Estado de México”, tesis de licenciatura en Antropología Social, UAM-I, México, 2004.
- Robichaux, David, “¿De qué trata el parentesco? Definiendo un objeto de estudio y algunas ideas para su investigación entre los nahuas y otros pueblos indígenas de Mesoamérica”, en *Diario de Campo. El mundo nahua: parentesco y ritualidad*, Suplemento núm. 47, 2008, pp. 65-82.
- , “Principios patrilineales en un sistema bilateral de parentesco: residencia, herencia y el sistema familiar mesoamericano”, en David Robichaux (comp.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, 2005, pp. 167-272.
- , “El sistema familiar mesoamericano y sus consecuencias demográficas”, en *Papeles de Población*, núm. 32, 2002, pp. 60-95.

- , *Un modelo de familia para el 'México profundo'. Espacios familiares: ámbitos de solidaridad*, México, Desarrollo Integral de la Familia, 1997.
- Sandstrom, Alan, "Grupos toponímicos y organización de casas entre los nahuas del Norte de Veracruz", en David Robichaux (comp.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, 2005, pp. 139-166.
- Sokolovski, Jay, *San Jerónimo Amanalco. Un pueblo en transición*, México, Universidad Iberoamericana, 1995.
- Wolf, Eric, "The Vicissitudes of the Closed Corporate Peasant Community", en *American Ethnologist*, vol. 13, núm. 2, 1986, pp. 325-329.

Entidades nosológicas y epidemiología sociocultural: algunas pautas para una agenda de investigación

PAUL HERSCH MARTÍNEZ*

Con el término compuesto de *epidemiología sociocultural* se ha venido planteando desde hace ya varios años una perspectiva integradora e incluyente en el estudio de la dimensión colectiva del eje salud-enfermedad-atención. De hecho, se puede considerar que uno de los trabajos fundacionales de las ciencias sociales, el estudio sobre el suicidio realizado por Durkheim en 1897, constituye uno de los primeros análisis encuadrables en la perspectiva de una epidemiología sociocultural. Justamente, algunos señalamientos iniciales acerca de la relevancia de “factores socioculturales” como tales en el campo sanitario surgieron a propósito de enfermedades o problemas específicos de salud, como fue el caso de ciertos padecimientos psiquiátricos,¹ el de la hiperten-

* Centro INAH Morelos.

Agradezco el apoyo del Programa Actores Sociales de la Flora Medicinal en México, INAH, proyecto Conacyt 101990 para la realización de este trabajo; así como también las pertinentes observaciones de los dictaminadores anónimos de este ensayo.

¹ P.H. Hoch y J. Zubin (eds.), *Comparative Epidemiology of Mental Disorders*, 1961; D.C. Leighton, J.S. Harding, D.E. Macklin, A.M. Macmillan y A.H. Leighton, *The Character of Danger. The Stirling County Study of Psychiatric Disorder and Sociocultural Environment*, 1963; E.G. Mishler y N.A. Scotch, “Sociocultural Factors in the Epidemiology of Schizophrenia”, en *A Psychiatry*, núm. 26, 1963, pp. 315-351; de los mismos autores véase también “Sociocultural Factors in the Epidemiology of Schizophrenia”, en *International Journal of Psychiatry*, núm. 1,

sión² o el alcoholismo.³ Desde entonces, la tendencia a reconocer en la literatura biomédica y de ciencias sociales factores de índole sociocultural en diversas enfermedades ha ido aumentando progresivamente.⁴ Como parte de ese proceso, el término de epidemiología sociocultural fue postulado en 1981 por el grupo GIRAME (*Groupe Interuniversitaire de Recherche en Anthropologie Médicale et en Ethnopsychiatrie*) de Quebec, en particular por Gilles Bibeau, señalando que toda epidemiología sociocultural implica una revolución semántica si se aspira a producir una definición de la “enfermedad” fundada en las normas, valores, concepciones e ideologías propias de cada grupo étnico o de cada grupo social, las cuales inciden en las representaciones de lo normal y lo anormal, de lo tolerable e intolerable.⁵ Posteriormente, otros autores han abordado esta propuesta⁶ como parte de un amplio proceso de cuestionamiento al paradigma cuantitativista de la bioepidemiología, en una reflexión que en América Latina se ha plasmado en trabajos diversos.⁷

1965, pp. 258-305; H.B. Murphy, “Sociocultural Factors in Schizophrenia: A Compromise Theory”, en *Proceedings of the Annual Meeting of the American Psychopathological Association*, núm. 57, 1968, pp. 74-99; J.L. Rubins, “A Holistic (Horney) Approach to the Psychoses: The Schizophrenias. I. Sociocultural, Developmental and Psychogenetic Factors”, en *American Journal of Psychoanalysis*, vol. 29, núm. 2, 1969, pp. 131-146.

² N.A. Scotch y H. J. Geiger, “The Epidemiology of Essential Hypertension. A Review with Special Attention to Psychologic and Sociocultural Factors. II. Psychologic and Sociocultural Factors in Etiology”, en *Journal of Chronic Diseases*, núm. 16, 1963, pp 1183-1213.

³ Edward Blacker, “Sociocultural Factors in Alcoholism”, en *International Psychiatry Clinics*, núm. 3, 1966, pp. 51-80.

⁴ Paul Hersch Martínez, “Lo sociocultural desde la perspectiva biomédica. Una revisión de publicaciones en torno al tema”, en *Región y Sociedad*, 2008, vol. 20, núm. especial 2, 2008, pp. 163-264.

⁵ Raymond Massé, “Les apports de l’anthropologie à l’épidémiologie: le cas du rôle étiologique de l’isolement social”, en *Ruptures, Revue Transdisciplinaire en Santé*, vol. 2, núm. 1, 1995, pp. 102-117; Guilles Bibeau y Elaine Corin, “Culturaliser l’épidémiologie psychiatrique: les systèmes de signes, de sens et d’actions en santé mentale”, en F. Trudel, P. Charest e Y. Breton (eds.), *La construction de l’anthropologie québécoise, Eloges offerts à Marc-Adélar Tremblay*, 1995, pp. 105-148.

⁶ Eduardo Menéndez, *Antropología médica. Orientaciones, desigualdades y transacciones*, 1990; Raymond Massé, *op. cit.*

⁷ Asa C. Laurell, “Algunos problemas teóricos y conceptuales de la epidemiología social”, en *Revista Centro-Americana de Ciencias de la Salud*, vol. 3, núm. 5, 1977, pp. 79-97; Jaime Breilh, “La epidemiología (crítica) latinoamericana: análisis general del estado del arte, los debates y desafíos actuales”, en S. Franco, E. Nunes, J. Breilh y A.C. Laurell, *Debates en medicina social*, 1991, pp. 164-214; del mismo autor, *Epidemiología crítica. Ciencia emancipadora e interculturalidad*, 2003, y “Latin American Critical (‘Social’) Epidemiology: New Settings for an Old Dream”, en *International Journal of Epidemiology*, vol. 37, núm. 4, 2008, pp. 745-750; N. Almeida-Filho, “Modelos de determinação social das doenças crônicas não-transmissíveis”, en *Ciência & Saúde Coletiva*, vol. 9, núm. 4, 2004, pp. 865-884, y “Transdisciplinaridade e o

La epidemiología sociocultural constituye una respuesta ante los sesgos reduccionistas que alejan a la epidemiología biomédica, dominante hoy en la salud pública, del cometido comprensivo y envolvente definitorio de la disciplina, originado en el clásico término griego *epidēmos*, al provenir de *epi* “sobre” y *demos* “pueblo”, es decir, aquello que abarca a la población, lo común o prevaleciente.⁸ A su vez, al enfatizar en la figura del daño evitable⁹ la epidemiología sociocultural se postula como una *aproximación operativa* a temas y problemas que han sido objeto básicamente descriptivo de la antropología médica, destacando una condición susceptible de intervención, no sólo de descripción. El análisis de la exclusión, *per se*, no la supera.

Si bien los términos *endemeion* y *epidemeion* fueron utilizados en la Escuela de Cos hace 2400 años, como medio para incorporar una perspectiva comunitaria a la comprensión de las enfermedades, como destaca Nájera,¹⁰ la palabra *epidemeion*, cuyo significado es “visitar”, era utilizada para diferenciar las enfermedades que *visitan a la comunidad* de aquellas que *residen en ella*, sin el alcance, agregado posteriormente, de una ocurrencia desusada o grave. Aun cuando en el discurso fundacional de la epidemiología ha estado presente su vocación comprensiva, el énfasis original vertido a las *enfermedades visitadoras* explica buena parte de su desarrollo ulterior, centrado en el análisis de brotes, de situaciones inusuales en ocurrencia y gravedad.

Sin embargo, como la epidemiología no focaliza exclusivamente a las enfermedades que *visitan* a las poblaciones, ni se ocupa sólo de lo que a nivel colectivo constituye un hecho patológicamente inusual o grave, sino también del entorno y su condición sanitaria cotidiana, y como aquello que *abarca a la población* es en términos sanitarios muy heterogéneo, es evidente que la aproximación requerida ha de ser lo suficientemente amplia como para dar cuenta de esa heterogeneidad.

paradigma pós-disciplinar na saúde”, en *Saúde e Sociedade*, vol. 14, núm. 3, 2005, pp. 30-50; J. Samaja, “Epistemologia e epidemiologia”, en N. Almeida-Filho, R. Barata, M. Barreto y R. Veras (eds.), *Teoria epidemiológica hoje: fundamentos, tendências, perspectivas*, 1998, pp. 23-36; del mismo autor, *Epistemología de la salud. Reproducción social, subjetividad y transdisciplina*, 2004.

⁸ Guido Gómez de Silva, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, 1988.

⁹ Paul Hersch Martínez y Jesús Armando Haro, “¿Epidemiología sociocultural o antropología médica? Algunos ejes para un debate disciplinar”, ponencia para el VII Coloquio REDAM: Etnografías y técnicas cualitativas en investigación sociosanitaria. Un debate pendiente, 2007.

¹⁰ Citado en Carol Buck, Álvaro Lopis, Enrique Nájera y Milton Terris, *El desafío de la epidemiología. Problemas y lecturas seleccionadas*, 1988, p. 3.

Así, cuando hoy se matiza el término de epidemiología o se la precisa como “sociocultural”, estamos paradójicamente acotándola... pero con el propósito de expandir su alcance. Se trata, en suma, de un procedimiento reactivo, necesario, orillado por la reducción a que se ha visto sometida la epidemiología actual, como efecto de una visión centrada principalmente en dos dimensiones sanitarias fundamentales pero insuficientes: la dimensión biológica y la dimensión cuantificable de las enfermedades y de sus implicaciones colectivas.

Este movimiento compensatorio, vinculado a lo que ha sido denominado por Almeida-Filho como la “epidemiología del modo de vida”,¹¹ proviene en parte del desarrollo de la epidemiología crítica latinoamericana, pero pretende además develar áreas relevantes para la salud pública que han sido soslayadas, como es el caso de las expresiones particulares de la etnicidad en el ámbito sanitario y, vinculado o no con ello, las de los afectos y las emociones e incluso en ese marco, develar *las maneras diversas cómo se constituye la desatención* y, a partir de ésta, el daño desde una perspectiva holística que incluso repara en las expresiones artísticas como referentes legítimos de todo este ámbito del saber.¹²

La enfermedad y su clasificación: campo de encuentros entre la salud pública y la antropología médica

Como un hecho no siempre manifiesto en su inicio, pero disruptor en mayor o menor grado en la vida cotidiana del ser humano y en la dinámica de su entramado social, la enfermedad ocupa un lugar preminente como figura referencial en la vida del individuo y en la memoria de las colectividades. Por su carácter a menudo tangible y demandante de soluciones concretas, e incluso por su eventual naturaleza sutil y persistente, la enfermedad motiva y aglutina en respuesta saberes conformados por representaciones y prácticas que, a su vez, ponen en juego una diversidad de recursos.

La enfermedad es un fenómeno rico en implicaciones diversas. Ocupa un lugar central en la mirada etnográfica que reconoce en las

¹¹ N. Almeida-Filho, *op. cit.*, 2004.

¹² Por ejemplo, para un pertinente análisis de las enfermedades considerada por la literatura, véase François Laplantine, *Anthropologie de la maladie. Etude ethnologique des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine*, 1986.

alteraciones de salud un campo prioritario de atención por las connotaciones prácticas y simbólicas que conlleva. Pero además, la enfermedad ocupa un espacio central como eje de referencia en cualquier medicina. Ello se expresa nítidamente en la biomedicina misma, donde las entidades nosológicas permean como referentes ineludibles a la investigación, la enseñanza y la práctica terapéutica: se investigan enfermedades, se enseñan enfermedades y se atienden enfermedades.¹³ A su vez, al margen de conceptualizaciones ideales donde se representa al enfermo como la razón de ser de la medicina, el principal motivo biomédico de clasificación taxonómica, de prevención y de tratamiento es la enfermedad misma, no los pacientes, ni sus pautas patógenas particulares o colectivas, ni sus terrenos fisiológicos: lo que se clasifica y se previene son enfermedades; lo que se trata en la terapéutica son enfermedades; y no menos significativo es que, en la dimensión mercantil de la biomedicina, aquello que organiza y fundamenta la promoción de medicamentos y aquello que concreta el ejercicio de las empresas aseguradoras en términos de la condición de sus clientes y en términos del pago eventual o eludido de sus gastos, son las enfermedades a las que se destina el medicamento y las enfermedades —y accidentes— que son o no cubiertas por los mercaderes del riesgo y de la incertidumbre. De hecho, la biomedicina atiende enfermedades, no enfermos. Ahí radica, en síntesis, parte de su insuficiencia total.

La preeminencia de la enfermedad como *categoría de concreción del daño a la salud y de mercantilización de la atención*, a pesar de que debe ser revisada tanto en función de los procesos sociales como de las dinámicas fisiológicas individuales en que surge y es expresión, tiene a su vez una preponderancia lógica en la epidemiología y la tiene, asimismo, en la epidemiología sociocultural.

Lo que se esboza en este trabajo es justamente la relevancia inevitable de esa categoría en la construcción de una epidemiología incluyente, de una epidemiología sociocultural.¹⁴ Es decir, estamos hablando de una nosología incluyente como base referencial para una epidemiología sociocultural, dada la diversidad posible de matices y lecturas del daño a la salud.

¹³ Luis Rodríguez Rivera, "La entidad nosológica: ¿un paradigma?", en *Revista Cubana de Administración en Salud*, núm. 8, 1982, pp. 253-268.

¹⁴ Una epidemiología que no vamos a denominar de manera más precisa como "biosociocultural", porque interesa resaltar justamente lo que ha sido soslayado.

Toda etnografía clásica que se precie de completa o incluyente ha tenido entre sus componentes la descripción de las representaciones y prácticas locales en torno a la salud, la enfermedad, la vida y la muerte. Las interpretaciones de las enfermedades han sido motivo central de atención en la antropología y luego de la antropología médica, desde los estudios más culturalistas enfocados a las costumbres y los ritos de los grupos nativos o autóctonos, hasta los matices interpretativos actuales. ¿Entonces cómo ha de abordar hoy la epidemiología sociocultural el gran tema medular de las enfermedades? Lo coherente, si partimos de una perspectiva comprensiva de los fenómenos, es comprender a la enfermedad como un *marcador múltiple* con derivaciones diversas, requerido de aproximaciones y procedimientos metodológicos incluso divergentes, que permitan sin embargo su eventual articulación.

La enfermedad, en su notoriedad y ubicuidad, constituye un campo de encuentros y desencuentros entre diversas aproximaciones e interpretaciones. En ella, la salud pública y la antropología médica convergen y divergen justamente porque en la enfermedad se ponen de manifiesto, a su vez, las limitaciones y sesgos respectivos o complementarios de la antropología misma y de la bioepidemiología, pues el hecho crudo de un daño evitable no lo resuelve necesariamente la aproximación cualitativa, y a su vez, el riesgo de enfermar y eventualmente de morir a que alude el *factor de riesgo individual* resulta una distorsión si carece del contexto que proveen las ciencias sociales y las humanidades.

La cuantificación y significación estadística toman a menudo como objeto focal a las enfermedades; y si la epidemiología centra su atención en las variables de tiempo, espacio y población, todo ello, de nuevo, se refiere justamente a cómo se distribuye la enfermedad —y no tanto el enfermo— respecto a esas dimensiones.¹⁵ A su vez, la mirada etnográfica no sólo revela dimensiones de la enfermedad ocultas a la epidemiología biomédica, sino también contextos que ésta no registra. En ese marco, no han faltado propuestas de clasificación de las enfermedades propias de la denominada “medicina tradicional” en la literatura antropológica.¹⁶ Sin embargo, como contraparte de la aproximación parcial que enfatiza en la dimensión

¹⁵ Carol Buck, Álvaro Lopis, Enrique Nájera y Milton Terris, *op. cit.*, p. 3.

¹⁶ Italo Signorini, *Los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca*, 1979; Gonzalo Aguirre Beltrán, *Programas de salud en la situación intercultural*, 1980.

cuantitativa y biológica propia de la bioepidemiología, la lectura antropológica —ocupada en la dimensión “tradicional” y en la interpretación culturalista de la percepción local de las enfermedades— proyecta un fenómeno que aparece precisamente sin causas y sin consecuencias cuantitativas y biológicas, sin derivaciones a la salud pública, sin pautas “no tradicionales”. De manera que el encuentro de estas diferentes perspectivas, métodos y sensibilidades, postulado crítico de la epidemiología sociocultural, se verifica de nuevo, en alto grado, justamente en el campo de las enfermedades. Así, no es casual que las propuestas de autores clásicos provenientes de la antropología médica maticen y desagreguen lo que se ha entendido genéricamente por mucho tiempo como “enfermedades”,¹⁷ destacando entre ellas las propiamente orgánicas o físicamente tangibles, de los procesos de alteración a la salud de dimensión emocional, subjetiva o social, remitiendo de nuevo a la centralidad de la enfermedad en su enorme gama de implicaciones.

La entidad nosológica como marcador múltiple: hacia una nosotaxia sociocultural

Ahora bien, como en todo proceso de clasificación, la epidemiología biomédica agrupa las enfermedades en virtud de criterios que reflejan priorizaciones relativas. Es decir, si bien la *nosotaxia biomédica* se estructura a partir de criterios anatómo-patológicos, lesionales, bioquímicos o genéticos,¹⁸ una *nosotaxia sociocultural* parte de reconocer a cualquier *enfermedad o padecimiento como un marcador múltiple*, lo cual supone la imbricación de una diversidad de categorías de clasificación, pero el reconocimiento, entre esos posibles criterios tipológicos, precisamente de aquellos que han sido ignorados o soslayados por exclusión social o por exclusión epistemológica.

Así, si el énfasis actual en biomedicina apunta a la dimensión genética de las enfermedades, al grado de reformular eventualmente su clasificación nosológica apoyándose en el perfil de unidades genéticas involucradas, el acento correspondiente a una epidemiología sociocultural es relacional por definición, y refiere al sujeto en

¹⁷ Arthur Kleinman, *Patients and Healers in the Context of Culture. An Exploration of the Borderland Between Anthropology, Medicine and Psychiatry*, 1981; A. Young, “The Anthropologies of Illness and Sickness”, en *Annual Review of Anthropology*, núm. 11, 1982, pp. 257-283.

¹⁸ Luis Rodríguez Rivera, *op. cit.*

la trama colectiva en que se generan y se resuelven, para bien o para mal, las enfermedades, y a menudo los patrones particulares o compartidos de desatención en juego.

Paralelo a la necesidad de enfatizar en *escenarios de riesgo* más que en *factores de riesgo* —rasgo a su vez definitorio de una epidemiología verdaderamente comprensiva y señalado por el maestro sanitarista chileno Jaime Serra (comunicación personal)— una dimensión biológica coherente con esa globalidad reconoce, por su dinámica relacional permanente, al *terreno fisiológico* del individuo como *el escenario biológico coherente con una epidemiología sociocultural*. ¿Cómo?: una perspectiva colectiva daría cuenta, por ejemplo, de la prevalencia de un tipo de terreno fisiológico sobre otros terrenos en una colectividad y la necesidad, a su vez, de considerar como objeto de atención de la salud pública las condiciones sociales, económicas y políticas que favorecen la existencia de *terrenos fisiológicos premórbidos*, cuya prevalencia o cuya distribución diferencial por clase, etnia, o género ha sido inexplorada como tal.

La terapéutica misma presenta pautas de interés para una epidemiología sociocultural, y en ello median, de nuevo, las enfermedades que motivan su aplicación. No sólo porque los remedios refieren a problemas de salud no siempre considerados como tales en la nosotaxia biomédica —como veremos más adelante— sino porque la farmacoterapia y la terapia quirúrgica dominantes en la biomedicina presentan un carácter eminentemente sintomático y sustitutivo, evadiendo de manera sistemática la dimensión estructural y fisiológicamente regulatoria de una *terapéutica comprensiva* y a su vez, por ello, *sociocultural*. Parece una metáfora de la dimensión política, donde las medidas sintomáticas y sustitutivas, y por ello paliativas y superficiales, marcan la pauta de cualquier régimen político ajeno al bien común. Y es que lo sociocultural no remite solamente a la epidemiología, sino a otros rubros de la medicina: la prevención y la terapéutica tienen a su vez una dimensión sociocultural. La noción de “terreno fisiológico” particular refiere justamente a la diversidad de condiciones fisiológicas posibles. La “máquina corporal” no funciona de igual manera en todos los individuos y el ejercicio de la clínica es justamente el de percibir las manifestaciones de la individualidad fisiológica de base del paciente, aquella que en su dinámica generará expresiones diversas, identificables eventual-

mente como enfermedades. Así, la epidemiología sociocultural, en una de sus tareas pendientes, articula esa particularidad fisiopatológica del individuo en su contexto social y cultural. Y concilia de esa forma la separación hoy existente entre el ejercicio clínico y el epidemiológico, articulando *realidades relacionales* entre sí.

La construcción de entidades nosológicas como referente epidemiológico sociocultural. El ejemplo de dos fuentes de construcción contrastantes

Suponemos como origen de las entidades nosológicas, en tanto que constructos sociales, la existencia de condiciones o procesos que se definen como patológicos en función de factores biológicos y socioculturales. Sin embargo, un mismo proceso patológico puede suscitar diferentes interpretaciones en función de su contexto de diversidad sociocultural. En términos formales, el móvil para construir esas entidades nosológicas es, en la biomedicina dominante, el de comprender el fenómeno de la enfermedad y uniformizar su caracterización para mejor abordarlo; de ahí la relevancia de la Clasificación Internacional de Enfermedades de la Organización Mundial de la Salud; sin embargo, en otros ámbitos socioculturales la enfermedad es definida en el marco de estrategias de sobrevivencia estructuradas al margen o en la periferia de la biomedicina, siguiendo pautas a menudo divergentes de las biomédicas, con el propósito de enfrentar procesos de daño que pueden pasar inadvertidos por ella.

A su vez, las entidades nosológicas se construyen no sólo como interpretaciones operativas orientadas para responder a esas alteraciones, sino también para otros fines, entre los cuales se destaca aquí —justamente en el ámbito de la biomedicina y como expresión diáfana de su organicidad con la industria farmacéutica— el propósito aparentemente contradictorio pero estratégico de generar necesidades y nichos de mercado. El siguiente cuadro comparativo (cuadro 1) presenta de manera sucinta dos listados contrastantes, el propio de una nosotaxia subalterna entre los nahuas del norte de Guerrero y el de una nosotaxia mercantil, funcional en el marco de la biomedicina dominante:

Cuadro 1. Entidades nosológicas y epidemiología sociocultural: algunas enfermedades según dos racionalidades nosológicas contrastantes

Entidades nosológicas de raigambre nahua en el norte de Guerrero y suroccidente poblano	Entidades nosológicas de móvil mercantil
tlazol caxan héticos chincual latido vergüenza	disfunción eréctil desorden bipolar colesterol sérico elevado disfunción sexual femenina síndrome de piernas sin descanso hiperactividad por déficit de atención

El cuadro presenta no sólo enfermedades que denotan dos racionalidades operando en escenarios socioculturales diferentes, sino dos móviles divergentes, subyacentes en esas entidades. Las seis entidades de la columna izquierda atestiguan en mayor o menor grado la persistencia de un proceso civilizatorio prehispánico, vigente aunque en condiciones precarias, en localidades propias del *México profundo* de Bonfil o de las *Zonas de refugio* de Aguirre Beltrán. Cada una de esas entidades tiene su propia genealogía y su propia historia, funcionando como una *cala arqueológica* que remite a complejos procesos de sincretismo y de resistencia e involucrando elementos conceptuales y recursos provenientes de diversas épocas de la historia de México. Pero además remiten, en su carácter de marcadores múltiples, a estrategias de sobrevivencia, a condiciones críticas y necesidades concretas, a entornos nutricionales, simbólicos, económicos, ambientales que van conformando la naturaleza heterogénea de sus contenidos. Asignar a la enfermedad el carácter de marcador múltiple reconoce en ella su función como referente de diversos órdenes, porque denota elementos que remiten a la condición biológica, a la dinámica cultural, a la economía y otras diversas facetas que se conjugan en el momento en que se afecta la salud del individuo.¹⁹

De manera contrastante, la columna derecha consigna un listado peculiar: constituye una expresión médica elocuente de la *construc-*

¹⁹ Paul Hersch Martínez, "Tlazol, ixtlazol y tzipinación de heridas: implicaciones actuales de un complejo patológico prehispánico", en *Dimensión Antropológica*, vol. 2, núm. 3, 1995, pp. 27-59; Paul Hersch Martínez y Lilián González Chévez, *Enfermar sin permiso: un ensayo de epidemiología sociocultural a propósito de seis entidades nosológicas de raigambre nahua en la colindancia de Guerrero, Morelos y Puebla*, 2011.

ción mercantil de necesidades. Ciertamente los recursos utilizados en el tratamiento de las enfermedades en cualquier medio reflejan la dinámica de los problemas de salud en que se emplean. Es el caso de las plantas medicinales cuyo consumo remite de manera indirecta al panorama epidemiológico. Así, los remedios populares utilizados para tratar determinadas enfermedades denotan indirectamente un perfil epidemiológico sociocultural, ilustrado, por ejemplo, a partir de las plantas utilizadas con mayor frecuencia por mujeres campesinas nahuas en el sur de Puebla,²⁰ o bien por las existencias cambiantes de los centros de acopio de plantas medicinales, donde en los últimos quince años, por ejemplo, las especies destinadas a tratar el “azúcar en la sangre” o “diabetis” se han incrementado en diversidad y en volumen de ventas.²¹ Es decir, en los centros de acopio de plantas medicinales se puede detectar cuál es el perfil de especies que más se demandan y los cambios actuales en ese perfil, reflejo de la dinámica epidemiológica, aunque existen otros factores que pueden estimular la demanda y la venta de esas especies; por ejemplo en el momento actual, cuando la misma diabetes o el incremento en los triglicéridos son incorporados en campañas publicitarias provenientes de la esfera pública o privada.

Sin embargo, en el caso de la relación de entidades nosológicas provenientes de la “nosología de móvil mercantil” *las enfermedades se traman* como nichos de comercio *para* los fármacos, en un fenómeno denominado por Payer como *disease mongering*²² —es decir, el “traficar con enfermedades” o la enfermedad como fuente de ganancias— y que ha generado creciente interés entre analistas de diversos países del mundo.

Este fenómeno, que implica convertir a gente sana en pacientes, desperdiciar recursos y provocar riesgos iatrógenos, es un desafío global para la salud pública²³ y constituye, a su vez, un tema de la

²⁰ Lilián González-Chávez y Paul Hersch-Martínez, “Aportes para la construcción del perfil epidemiológico sociocultural de una comunidad rural”, en *Salud Pública de México*, núm. 35, 1993, pp. 393-402.

²¹ Paul Hersch Martínez, “Plantas medicinales silvestres del suroccidente poblano y su colindancia en Guerrero, México: rutas de comercialización, antecedentes y dinámica actual”, en J. Long, y A. Attolini (eds.), *Caminos y mercados de México*, 2010, pp. 665-686.

²² Lynn Payer, *Disease-mongers: How Doctors, drug Companies, and Insurers are Making you Feel Sick*, 1992.

²³ Ray Moynihan y Henry David, “The Fight Against Disease Mongering: Generating Knowledge for Action”, en *PloS Medicine*, vol. 3, núm. 4, 2006, en línea [<http://collections.plos.org/plosmedicine/pdf/plme-03-04-diseasemongering.pdf>].

epidemiología sociocultural, donde la “enfermedad” construida expresa, por ejemplo, la instrumentación tendenciosa de pautas mesurables, como es el caso del alejamiento de supuestos parámetros cuantitativos de normalidad en las elevaciones séricas de colesterol —que sin embargo no se exploran en su origen y su funcionalidad—, o el uso de elementos subjetivos como las manifestaciones inespecíficas de índole emocional, por ejemplo, susceptibles de reformulación como “entidades nosológicas”.

Los ejemplos de ambas columnas en el cuadro 1 refieren a procesos complejos y constituyen, cada uno de ellos, un nodo focal para la epidemiología sociocultural, porque incluso en cada una de las entidades de la columna derecha no sólo subyace el móvil mercantil en su construcción y *promoción* como entidades: denotan una cartografía de la capitalización de miedos potenciales con cierto grado de especificidad; esas entidades expresan y confirman la idea de una salud —o de una curación— mediada por mercancías; proyectan facetas diversas del proceso de medicalización de la vida. ¿Cómo se ha llegado al dislate de *promover*, de *publicitar una enfermedad determinada*? Se trata de impulsar la disposición de los posibles clientes como afectados por la pretendida condición patológica. No es el caso del salubrista que llama la atención acerca de una *condición patológica desapercibida que debe de evidenciarse*; se trata más bien del ejercicio de cierta industria, ella misma expresión social patógena, requerida de enfermedades, como si no las hubiera entre nuestra población, suficientes y graves.

No me ocupo aquí de exponer con detalle la lógica y la proyección múltiple de las entidades nosológicas de raigambre nahua, pero en breve se puede señalar que el *tlazol* denota no sólo los efectos metabólicos de la privación afectiva o un proceso de control social de la sexualidad, sino la persistencia de una perspectiva anatómico-fisiológica prehispánica donde las emociones y los afectos eran parte sustantiva de la realidad etiológica y terapéutica. A su vez, el *caxan* remite, entre sus implicaciones, a la función preventiva de normas culturales en torno al parto y el puerperio, que siguen siendo pertinentes, y a la importancia de la detención como estrategia preventiva; el *latido* ubica al ser humano enfermo en un contexto cósmico, en un ordenamiento corporal que refleja, en su equilibrio y a través de la intensidad y el flujo de los pulsos, el ordenamiento del universo, además de operar como una metáfora relativa a la relevancia sanitaria del arraigo; los *héticos* como menores con desnutrición avanza-

da, hacen evidente la adecuación y apropiación de un esquema médico proveniente de la medicina en la época colonial española en sincretismo con elementos de la lectura prehispánica de las enfermedades carenciales; el *chincual* habla de la realidad operativa de la medicina doméstica a propósito de una afección dermatológica en lactantes y la *vergüenza*, como enfermedad, atestigua la relevancia central de la dignidad como valor en la vida del ser humano y la estrecha vinculación existente entre los estados anímicos y afectivos y la dimensión corporal tangible de las enfermedades.²⁴

Respecto a las entidades nosológicas agrupadas en la columna derecha del cuadro 1, la *disfunción eréctil* es una *enfermedad redefinida* por la empresa Pfizer con el propósito de ampliar el número de consumidores de uno de sus productos, el citrato de sildenafil, destinado en efecto a la disfunción eréctil resultante de problemas médicos como la diabetes o el daño medular, a la construcción de la disfunción eréctil como una patología, en particular gracias a la elaborada inducción sugerente de una “terapia” para muchos hombres sanos, incluidos los jóvenes;²⁵ a su vez, el *desorden bipolar* ha sido una entidad promovida por la empresa Lilly a partir de su producto olanzapina, utilizando la necesidad de “estabilización del ánimo” como figura para expandir su mercado;²⁶ asimismo, “el colesterol”, la concentración elevada de colesterol sérico, ha sido motivo de promoción como entidad nosológica, anunciada como causa de muerte por la empresa productora del Lipitor (atorvastatina) al plantear que el uso de su producto podía prevenir los fallecimientos prematuros por infartos en personas saludables, a pesar de que un meta-análisis sobre el uso de hipocolesterolemiantes en la prevención primaria del infarto demostró en 2003 que *no había diferencia entre su uso y el de placebo*.²⁷ En cuanto a la *disfunción sexual femenina*, se trata de un caso emblemático de construcción de una enfermedad como fuente de ganancias, donde una ansiedad social provocada es convertida en un diagnóstico médico susceptible de farmacoterapia. Iba a ser justamente la

²⁴ Paul Hersch Martínez, *op. cit.*, 1995; Paul Hersch Martínez y Lilián González, *op. cit.*, 2011.

²⁵ Joel Lexchin, “Bigger and Better: how Pfizer Redefined Erectile Dysfunction”, en *PloS Medicine*, vol. 3, núm. 4, 2006.

²⁶ David Healy, “The Latest Mania: Selling Bipolar Disorder”, en *PloS Medicine*, vol. 3, núm. 4, 2006.

²⁷ Barbara Mintzes, “Disease Mongering in Drug Promotion: do Governments have a Regulatory Role?”, en *PloS Medicine*, vol. 3, núm. 4, 2006.

pretensión de ampliar el mercado potencial del ya mencionado citrato de sildenafil lo que generó un *nicho nosológico* apropiado para el “viagra femenino”, repitiendo a su vez en el proceso, como sucedió con la expansión de potenciales pacientes aquejados de disfunción eréctil, el apoyo justificatorio de urólogos y la exclusión de todo contexto o alusión causal o terapéutica que relativizara el enfoque farmacéutico preconizado.²⁸ A su vez, el *síndrome de las piernas sin descanso*, ejemplo de una enfermedad vagamente definida (la “urgencia de mover las piernas por incomodidad”, por ejemplo, es uno de los cuatro “criterios diagnósticos esenciales”) posibilita incluso transformar una percepción de condición saludable en la percepción de una condición patológica; dicha entidad fue objeto de una campaña de promoción de la empresa GlaxoSmithKline en 2003 exagerando su prevalencia, estimulando la obtención de mayor cantidad de diagnósticos médicos de la misma y distorsionando la información terapéutica;²⁹ el último ejemplo de la serie, el *desorden de hiperactividad por déficit de atención*, ha propiciado en muchos países no sólo un notorio incremento en la prescripción de psicoestimulantes a niños con diagnósticos discutibles, sino incluso el involucramiento de profesores de educación básica en la estrategia mercantil de promoción de prescripciones, al ser ellos —focalizados por las empresas— quienes sugerían a los padres la consulta médica y en específico el uso de dicho producto.³⁰

Así, ¿de qué nos hablan esas supuestas enfermedades requeridas de promoción?, ¿qué proyectan?: una es la dimensión del ser humano sufriente y las respuestas que su cultura genera ante ello y otra la miseria mercantil, que no repara en generar daño por diversas vías.

Evidentemente, una aproximación etiológica rigurosa de toda sintomatología dificulta este tipo de prescripciones comerciales. Pero la perspectiva sintomática y sustitutiva que actualmente subyace en la farmacoterapia dominante implica consecuencias éticas aún más serias, pues no sólo existe la irrupción de intereses mercantiles en la terapéutica, sino que se genera un efecto estructural, al soslayarse el abordaje radical de los problemas de salud. Este soslayo constituye

²⁸ Leonore Tiefer, “Female Sexual Dysfunction; a Case Study of Disease Mongering and Activist Resistance”, en *PloS Medicine*, vol. 3, núm. 4, 2006.

²⁹ Steven Woloshin y Lisa M. Schwartz, “Giving Legs to Restless Legs: a Case Study of how the Media Helps Make People Sick”, en *PloS Medicine*, vol. 3, núm. 4, 2006.

³⁰ Christine B. Phillips, “Medicine goes to School: Teachers as Sickness Brokers for ADHD”, en *PloS Medicine*, vol. 3, núm. 4, 2006.

en sí un factor patogénico de índole sociocultural de efecto fisiopatológico tangible en la evolución de la enfermedad. Ello es, a su vez, motivo de atención de una epidemiología sociocultural.

¿Cómo se articulan, sin embargo, estas fuentes diversas en la realidad cotidiana de la población? ¿Cómo la publicidad de remedios —antiguo fenómeno— y los medios cibernéticos y de comunicación masiva modelan hoy las percepciones de enfermedad y generan necesidades terapéuticas mediante la figura de las entidades nosológicas? La necesidad no es un disparate, pero los disparates resultan hoy necesidad para algunos. Todo ello es materia pendiente de la epidemiología sociocultural.

Una conclusión provisional

Dado su amplio cometido incluyente, la epidemiología sociocultural precisa recurrir a diversas fuentes de referencia. De esa diversidad se han presentado algunos ejemplos que remiten a la figura relevante de la entidad nosológica como marcador múltiple. A pesar de la importancia del sujeto en su entorno colectivo como referente esencial de la salud pública, son las enfermedades las unidades definidas que siguen llamando la atención de los salubristas y también de los clínicos y de los diversos profesionales biomédicos. Si bien es necesario reconocer que una perspectiva epidemiológica incluyente ubica al sujeto en la confluencia de diversas dimensiones relacionales interconectadas, entre ellas la que refiere a su condición y contexto sociocultural y la que refiere a su medio interno, a la propia fisiología del individuo, y si bien el proceso salud-enfermedad-atención demanda la confluencia de un determinado terreno sociocultural y fisiológico para concretarse, las entidades nosológicas, en su acepción amplia, constituyen referentes de la epidemiología sociocultural, en particular cuando se aborda a la enfermedad como un constructo plural rico en implicaciones que son materia obligada de análisis. En este trabajo se ha esbozado, como parte de una agenda de investigaciones pertinentes a realizar en el campo de la epidemiología sociocultural, la contrastación entre entidades nosológicas provenientes de diversas racionalidades: la propia de un pueblo originario (nahuas de Puebla-Guerrero) y la que proviene de una vertiente biomédica mercantil radical (el diseño de enfermedades como nicho de mercado), de modo que los remedios, medicamentos y procedimientos

terapéuticos resultan a su vez marcadores epidemiológicos a través de los cuales los problemas de salud, formalizados o no, motivan su uso. Surge así, a su vez, una confluencia a explorar entre la antropología de la farmacia.³¹

Desde esta perspectiva, además, si bien la figura de un proceso salud-enfermedad-atención es medular, es necesario explorar hoy el *eje atención-desatención* como referente de la epidemiología sociocultural, pues desde la condición de las entidades nosológicas como marcadores múltiples, sean las que se entienden y viven en los pueblos originarios, sean las reconocidas en la nosotaxonomía biomédica y también aquellas que son inventadas por las empresas productoras de medicamentos, todas las enfermedades llevan implícitas, de manera inherente o en contrapunto, con implicaciones individuales y colectivas, procesos particulares de descuido patológico, es decir, *dinámicas de desatención...* requeridas de nuestra atención.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Programas de salud en la situación intercultural*, México, IMSS, 1980.
- Almeida-Filho, N., "Modelos de determinação social das doenças crônicas não-transmissíveis", en *Ciência & Saúde Coletiva*, vol. 9, núm. 4, 2004, pp. 865-884.
- , "Transdisciplinaridade e o paradigma pós-disciplinar na saúde", en *Saúde e Sociedade*, vol. 14, núm. 3, 2005, pp. 30-50.
- Bibeau, Gilles y Elaine Corin, "Culturaliser l'épidémiologie psychiatrique: les systèmes de signes, de sens et d'actions en santé mentale", en F. Trudel, P. Charest e Y. Breton (eds.), *La construction de l'anthropologie québécoise, Eloges offerts à Marc-Adélar Tremblay*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1995, pp. 105-148.
- Blacker, Edward, "Sociocultural Factors in Alcoholism", en *International Psychiatry Clinics*, núm. 3, 1966, pp. 51-80.
- Breilh, Jaime, "La epidemiología (crítica) latinoamericana: análisis general del estado del arte, los debates y desafíos actuales", en S. Franco, E. Nunes, J. Breilh y A.C. Laurell, *Debates en medicina social*, Quito, OPS/ALAMES (Serie Desarrollo de Recursos Humanos), 1991, pp. 164-214.

³¹ S. van der Geest, S. Reynolds Whyte y A. Hardon, "The Anthropology of Pharmaceuticals: a Biographic Approach", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 25, 1996, pp. 153-178.

- , *Epidemiología crítica. Ciencia emancipadora e interculturalidad*, Buenos Aires, Lugar, 2003.
- , “Latin American Critical (‘Social’) Epidemiology: New Settings for an Old Dream”, en *International Journal of Epidemiology*, vol. 37, núm. 4, 2008, pp. 745-750.
- Buck, Carol, Álvaro Lopis, Enrique Nájera y Milton Terris, *El desafío de la epidemiología. Problemas y lecturas seleccionadas*, Washington, Organización Panamericana de la Salud, 1988.
- Durkheim, Émile, *Escritos selectos* (introducción y selección de Anthony Giddens, trad. de Ricardo Figueroa), Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.
- Gómez de Silva, Guido, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, México, FCE/El Colegio de México, 1988.
- González-Chávez, Lilián y Paul Hersch-Martínez, “Aportes para la construcción del perfil epidemiológico sociocultural de una comunidad rural”, en *Salud Pública de México*, núm. 35, 1993, pp. 393-402.
- Granda, E., *Epidemiología: instrumento de dominación o de liberación*, Quito, Universidad Central del Ecuador, 1976.
- Healy, David, “The Latest Mania: Selling Bipolar Disorder”, en *PloS Medicine*, vol. 3, núm. 4, 2006, e185, en línea [http://collections.plos.org/plosmedicine/pdf/plme-03-04-diseasemongering.pdf].
- Hersch Martínez, Paul, “Tlazol, ixtlazol y tzipinación de heridas: implicaciones actuales de un complejo patológico prehispánico”, en *Dimensión Antropológica*, vol. 2, núm. 3, 1995, pp. 27-59.
- , “Lo sociocultural desde la perspectiva biomédica. Una revisión de publicaciones en torno al tema”, en *Región y Sociedad*, vol. 20, núm. especial 2, 2008, pp. 163-264.
- , “Plantas medicinales silvestres del suroccidente poblano y su colindancia en Guerrero, México: rutas de comercialización, antecedentes y dinámica actual”, en J. Long y A. Attolini (eds.), *Caminos y mercados de México*, México, UNAM/INAH, 2010, pp. 665-686.
- Hersch Martínez, Paul y Jesús Armando Haro, “¿Epidemiología sociocultural o antropología médica? Algunos ejes para un debate disciplinar”, ponencia para VII Coloquio REDAM: Etnografías y técnicas cualitativas en investigación sociosanitaria. Un debate pendiente, Tarragona, 6 de junio de 2007.
- Hersch Martínez, Paul y Lilián González Chávez, *Enfermar sin permiso: un ensayo de epidemiología sociocultural a propósito de seis entidades nosológicas de raigambre nahua en la colindancia de Guerrero, Morelos y Puebla*, México, INAH, 2011.
- Hoch. P.H. y J. Zubin (eds.), *Comparative Epidemiology of Mental Disorders*, Nueva York, Grune & Stratton, 1961.
- Hoyer, T.V., “Comparative Epidemiology of Mental Disorders”, en *California Medicine*, vol. 96, núm. 4, 1962, p. 307.

- Kleinman, Arthur, *Patients and Healers in the Context of Culture. An Exploration of the Borderland Between Anthropology, Medicine and Psychiatry*, Berkeley, University of California Press, 1981.
- Laplantine, François, *Anthropologie de la maladie. Etude ethnologique des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine*, París, Payot, 1986.
- Laurell, Asa C., "Algunos problemas teóricos y conceptuales de la epidemiología social", en *Revista Centro-Americana de Ciencias de la Salud*, vol. 3, núm. 5, 1977, pp. 79-97.
- Leighton, D.C., J.S. Harding, D.E. Macklin, A.M. Macmillan y A.H. Leighton, *The Character of Danger. The Stirling County Study of Psychiatric Disorder and Sociocultural Environment*, Nueva York, Basic Books, vol. III, 1963.
- Lexchin, Joel, "Bigger and Better: how Pfizer Redefined Erectile Dysfunction", en *PloS Medicine*, vol. 3, núm. 4, 2006, e132, en línea [<http://collections.plos.org/plosmedicine/pdf/plme-03-04-diseasemongering.pdf>].
- Massé, Raymond, "Les apports de l'anthropologie à l'épidémiologie: le cas du rôle étiologique de l'isolement social", en *Ruptures, Revue Transdisciplinaire en Santé*, vol. 2, núm. 1, 1995, pp. 102-117.
- Menéndez, Eduardo, *Antropología médica. Orientaciones, desigualdades y transacciones*, México, CIESAS (Cuadernos de la Casa Chata, 179), 1990.
- Mintzes, Barbara, "Disease Mongering in Drug Promotion: do Governments have a Regulatory Role?", en *PloS Medicine*, vol. 3, núm. 4, 2006, e198, en línea [<http://collections.plos.org/plosmedicine/pdf/plme-03-04-diseasemongering.pdf>].
- Mishler, E.G. y N.A. Scotch, "Sociocultural Factors in the Epidemiology of Schizophrenia", en *A Psychiatry*, núm. 26, 1963, pp. 315-351.
- _____, "Sociocultural Factors in the Epidemiology of Schizophrenia", en *International Journal of Psychiatry*, núm. 1, 1965, pp. 258-305.
- Moynihan, Ray y Henry David, "The Fight Against Disease Mongering: Generating Knowledge for Action", en *PloS Medicine*, vol. 3, núm. 4, 2006, e191, en línea [<http://collections.plos.org/plosmedicine/pdf/plme-03-04-diseasemongering.pdf>].
- Murphy, H. B., "Sociocultural Factors in Schizophrenia: A Compromise Theory", en *Proceedings of the Annual Meeting of the American Psychopathological Association*, núm. 57, 1968, pp. 74-99.
- Payer, Lynn, *Disease-mongers: How Doctors, drug Companies, and Insurers are Making you Feel Sick*, Nueva York, Wiley and Sons, 1992.
- Phillips, Christine B., "Medicine goes to School: Teachers as Sicknes Brokers for ADHD", en *PloS Medicine*, vol. 3, núm. 4, 2006, e182, en línea [<http://collections.plos.org/plosmedicine/pdf/plme-03-04-disease-mongering.pdf>].

- Rodríguez Rivera, Luis, "La entidad nosológica: ¿un paradigma?", en *Revista Cubana de Administración en Salud*, núm. 8, 1982, pp. 253-268.
- Rubins, J.L., "A Holistic (Horney) Approach to the Psychoses: The Schizophrenias. I. Sociocultural, Developmental and Psychogenetic Factors", en *American Journal of Psychoanalysis*, vol. 29, núm. 2, 1969, pp. 131-146.
- Samaja, J., "Epistemología e epidemiología", en N. Almeida-Filho, R. Barata, M. Barreto y R. Veras (eds.), *Teoria epidemiológica hoje: fundamentos, tendências, perspectivas*, Río de Janeiro, Fiocruz /Abrasco, 1998, pp. 23-36.
- , *Epistemología de la salud, Reproducción social, subjetividad y transdisciplina*, Buenos Aires, Lugar, 2004.
- Scotch, N.A. y H.J. Geiger, "The Epidemiology of Essential Hypertension. A Review with Special Attention to Psychologic and Sociocultural Factors. II. Psychologic and Sociocultural Factors in Etiology", en *Journal of Chronic Diseases*, núm. 16, 1963, pp. 1183-1213.
- Signorini, Italo, *Los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca*, México, Conaculta (Presencias), 1979.
- Tiefer, Leonore, "Female Sexual Dysfunction; A Case Study of Disease Mongering and Activist Resistance", en *PloS Medicine*, vol. 3, núm. 4, 2006, e178, en línea [<http://collections.plos.org/plosmedicine/pdf/plme-03-04-diseasemongering.pdf>].
- Van der Geest, S., S. Reynolds Whyte y A. Hardon, "The Anthropology of Pharmaceuticals: a Biographic Approach", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 25, 1996, pp. 153-178.
- Woloshin, Steven y Lisa M. Schwartz, "Giving Legs to Restless Legs: a Case Study of how the Media Helps Make People Sick", en *PloS Medicine*, vol. 3, núm. 4, 2006, e170, en línea [<http://collections.plos.org/plosmedicine/pdf/plme-03-04-diseasemongering.pdf>].
- Young, A., "The Anthropologies of Illness and Sickness", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 11, 1982, pp. 257-283.

Interrogando al sentido común desde las relaciones de hegemonía. Aproximación antropológica a los procesos de estigmatización de trabajadores industriales

MARÍA JULIA SOUL*
VERÓNICA VOGELMANN**

Este artículo presenta los principales elementos analíticos que sustentan la construcción de hipótesis respecto de la forma concreta en que las relaciones de hegemonía/subalternidad se expresan en las relaciones industriales en la historia argentina reciente. Más precisamente, la indagación se orienta a identificar las vinculaciones existentes entre la trama de las prácticas productivas y sindicales situadas y configuradas en el espacio de trabajo y los mecanismos de subalternización que informan procesos hegemónicos que se despliegan a escala societal.

Los datos construidos surgen de procesos de investigación¹ focalizados en la dinámica de los grupos obreros empleados en las

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET/CEIL).

** Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET/NET).

¹ Los procesos de investigación se desarrollaron en el marco del proyecto HUM 224 *Transformaciones en los procesos de trabajo y estrategias de organización gremial en Rosario y su región*, del Núcleo de Estudios del Trabajo y la Conflictividad Social. El trabajo de campo en la rama siderúrgica se focalizó en la ciudad de San Nicolás y el de la rama frigorífica en la de Villa Gobernador Gálvez, ambos iniciados en el año 2000. Se realizaron aproximadamente 80 entrevistas semi-estructuradas a trabajadores y ex-trabajadores sin jerarquía de mando.

empresas SOMISA de la rama siderúrgica y Swift de la rama frigorífica.² En ambos referentes empíricos se identificaron elementos que otorgan indicios del *proceso de estigmatización* de los productores directos³ como un elemento constitutivo de los mecanismos de subalternización. Adicionalmente, se advierten importantes correlaciones entre los saberes y representaciones presentes en el *sentido común* de los actores industriales —trabajadores, gerentes y jefes, militantes y dirigentes sindicales— y aquellos producidos en el ámbito académico por la corriente de la *modernización*. El elemento que articula estas correlaciones es la figura del *migrante interno* como portador de trayectorias y atributos que determinarían sus actitudes.

Partiendo de tales premisas, este artículo propone explorar la forma en que ciertos atributos de las trayectorias de vida de fracciones particulares de trabajadores de las empresas en estudio devinieron componentes de un proceso de estigmatización que se expresa particularmente en la cotidianeidad productiva. En este sentido, la hipótesis de trabajo es que existen relaciones entre los saberes y representaciones fabriles y los académicos, expresadas en las construcciones de *sentido común*, que sustentan el proceso sociohistórico de ‘selección’ de las características que formarán parte del *proceso de estigmatización*.⁴

Además se realizaron observaciones con y sin participación en contextos barriales, familiares y —en menor medida— fabriles. En el presente trabajo hemos mantenido el anonimato de los trabajadores que participaron del trabajo de campo.

² Inaugurada en 1960, SOMISA fue la primera planta siderúrgica que integraba los procesos de reducción, aceración y laminación. Instalada entre las ciudades de San Nicolás de los Arroyos y Ramallo, llegó a emplear a más de diez mil trabajadores en forma directa y otros seis mil en forma indirecta. Fue privatizada en 1992. El frigorífico Swift, ubicado en la localidad de Villa Gobernador Gálvez, fue inaugurado en 1924 y es la única empresa que subsiste en el país del conjunto de las grandes plantas tradicionales que centralizaron la producción de carnes en la primera mitad del siglo XX. En 1993 entró en funcionamiento una nueva y moderna planta industrial.

³ Eduardo Menéndez, *Antropología médica: orientaciones, desigualdades y transacciones*, 1990.

⁴ Bruce Link y Jo Phelan, “Conceptualizing Stigma”, en *Annual Review of Sociology*, núm. 27, 2001 pp. 363-385.

Procesos de estigmatización de trabajadores industriales y relaciones de hegemonía/subalternidad

La noción de estigma tiene un profuso desarrollo en los estudios en ciencias sociales, específicamente en los campos problemáticos de los procesos de salud-enfermedad-atención, en el que destacan las contribuciones en torno de la problemática del VIH-Sida,⁵ de la antropología urbana⁶; de relaciones interétnicas, etcétera.

Como advierten Link y Phelan,⁷ la noción de *estigma* está lejos de ser una noción unívoca y homogénea, aunque en general se advierte la influencia de E. Goffman, autor seminal en el tema, y de su primera aproximación al concepto de estigma como construcción social que remite a “[...] un atributo profundamente desacreditador”.⁸ Sin embargo, los enfoques dominantes sobre el fenómeno de la estigmatización han sido cuestionados en varios sentidos. En primer lugar, tanto Link y Phelan como Grimberg y Yang *et al.* evidencian las limitaciones de aquellas contribuciones que han abordado el estigma en términos de “atributo” como característica del individuo, ponderando las respuestas igualmente individuales. Estos abordajes ocultan el proceso social de “selección” de las características que se vuelven socialmente relevantes.⁹ En segundo lugar, existen críticas hacia los enfoques que conceptualizan la estigmatización en términos *estáticos y ahistóricos*, obliterando la ponderación de las condiciones estructurales, los contextos de desigualdad y relaciones de poder en los que ancla la construcción de los estereotipos.¹⁰

⁵ Para un estado de la cuestión y aportes recientes en torno de estas problemáticas véase H.L. Yang *et al.*, “Cultura y estigma: la experiencia moral”, en *Este País*, núm. 195, junio 2007, pp. 4-15; Mabel Grimberg, “VIH-Sida, vida cotidiana y experiencia subjetiva. Una revisión conceptual de las dimensiones del vivir con VIH”, en *Cuadernos Médico Sociales*, núm. 82 octubre 2002, pp. 43-59; Arachu Castro y Paul Farmer, “El estigma del Sida y su evolución social. Una visión desde Haití”, en *Revista de Antropología Social*, vol. 14, 2005, pp. 125-144; y P. Aggleton, R. Parker y M. Maluwa, “Estigma y discriminación por VIH y Sida. Un marco conceptual e implicaciones para la acción”, en *Boletín Electrónico del Proyecto Sexualidades, Salud y Derechos Humanos en América Latina*, año 1, núm. 1, 2003.

⁶ En este campo disciplinar véanse los aportes de Alberto Campo Tejedor, “Investigar y deconstruir el estigma en barrios marginales. Un estudio de caso”, en *Zainak*, núm. 24, 2003, pp. 803-817, y María Eugenia Crovara, “Pobreza y estigma en una Villa Miseria Argentina”, en *Política y Cultura*, núm. 22, otoño 2004, pp. 29-45.

⁷ Bruce Link y Jo Phelan, *op. cit.*

⁸ Erving Goffman, *Estigma. La identidad deteriorada*, 2008, p. 15.

⁹ Bruce Link y Jo Phelan, *op. cit.*, p. 367 (nuestra traducción).

¹⁰ Mabel Grimberg, *op. cit.*

Atendiendo a estas limitaciones, se propone una perspectiva que considera al *proceso de estigmatización* como un aspecto del proceso social en el que se expresan y se reproducen relaciones de hegemonía/subalternidad respecto de determinados conjuntos sociales, en este caso trabajadores industriales. Como enuncian Link y Phelan “[...] el estigma depende totalmente del poder social, económico y político —es necesario tener poder para estigmatizar—”.¹¹ Así, la inscripción del proceso de estigmatización en la trama de relaciones de poder permite pensar que “los estereotipos estigmatizantes [...] se producen y mantienen desde modos de relación [...] entre conjuntos sociales en desiguales relaciones de poder [y] contribuyen, a la vez a legitimar y reforzar esas desigualdades”.¹²

En referencia a los trabajadores industriales, Eduardo Menéndez identifica su persistente estigmatización social a partir de construcciones socioideológicas en las que “[...] se integra el necesario reconocimiento de la importancia del trabajo y la negación del mismo y de quienes lo realizan [...]”.¹³ En la perspectiva que aquí se desarrolla, una de las características del *proceso de estigmatización* es su integración en el *sentido común*, categorizado como un conjunto de elementos heterogéneos que configuran una visión del mundo, a menudo contradictoria y disgregada, relativa a determinadas épocas y estratos sociales, en la que se combinan elementos propios de la praxis de los subordinados y la afirmación de las concepciones de los grupos sociales dominantes.¹⁴ Así, el proceso de estigmatización remite a la capacidad de poner en relación saberes y construcciones socioideológicas provenientes de diversas fuentes o ‘usinas’ (medios masivos, sistema educativo, saberes e interpretaciones académicos y técnicos), en una dinámica que tiende a la reproducción de los procesos de explotación económica y subalternización sociocultural.¹⁵

¹¹ Bruce Link y Jo Phelan, *op. cit.*, p. 375.

¹² Mabel Grimberg, “Estigmatización y discriminación social relacionada al VIH en países de América Latina: sexualidad y uso de drogas en jóvenes en contextos de precarización social urbana”, en *Estigma y discriminación por el VIH-Sida: un enfoque antropológico*, 2003, p. 12.

¹³ Eduardo Menéndez, *op. cit.*, p. 150.

¹⁴ Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, 1971, pp. 7 y ss.

¹⁵ Respecto de esta situación, la estigmatización de los productores como recurso de subalternización, no es privativa de las formaciones socioeconómicas específicamente capitalistas, como lo atestiguan los relevamientos que realizan Martin Hopenhayn (*El trabajo. Itinerario de un concepto*, 1988) y Eduardo Menéndez (*op. cit.*). Sin embargo, consideramos que es la integración de estos procesos de estigmatización en construcciones de sentido común y en relaciones de hegemonía lo que distingue las construcciones estigmatizantes

A partir de estas coordenadas teóricas, se identificarán en lo que sigue los principales lineamientos de la teoría de la modernización o teoría del desarrollo, corriente que sentó en las actitudes y prácticas de los trabajadores las bases de explicación de los procesos políticos de la región. En una breve exposición se enumerarán algunos elementos que —en virtud de su persistencia en el flujo de la experiencia social— se reactualizan en el *proceso de estigmatización* de los trabajadores industriales que se analiza en este trabajo.

Los “saberes académicos” y los sectores populares. Las categorizaciones de la clase obrera en las teorías de la modernización y el desarrollo

La profundización de procesos de urbanización e industrialización en ciertos países latinoamericanos y los procesos políticos a ellos asociados, configuraron un fértil campo problemático para el desarrollo disciplinar de la sociología hacia mediados del siglo XX. En el caso argentino, los análisis de Gino Germani constituyeron las primeras explicaciones sociológicas para el peronismo¹⁶ y formaron parte de investigaciones iniciadas por intelectuales urgidos de comprender este fenómeno en un contexto en que se debatían, en el bloque de poder, diversas alternativas frente a las masas que sostenían tal identificación político-ideológica. Del mismo modo, la existencia en algunas zonas latinoamericanas de “una clase obrera más numerosa y organizada [...] con cuyo consentimiento deben contar en alguna medida los dirigentes del proceso de industrialización”¹⁷ se constituyó en un problema tempranamente abordado por investigaciones sociológicas situadas en estas latitudes. Este conjunto de investigaciones indagan diferentes aspectos contenidos en la deli-

propias del periodo del capitalismo que analizamos aquí de las valoraciones negativas en torno del trabajo y los trabajadores presentes en otras sociedades.

¹⁶ Se trata de un fenómeno político que expresó transformaciones fundamentales en las relaciones entre el Estado, la burguesía y la clase obrera, y en las formas organizativas y reivindicativas propias de esta última. Desde la historiografía política, se inscribe al peronismo en la tríada de populismos clásicos, junto al cardenismo mexicano y al varguismo brasileño, y expresaría las transformaciones sociales devenidas de la profundización de procesos de industrialización pos-crisis de los años treinta.

¹⁷ Torcuato Di Tella *et al.*, *Sindicato y comunidad. Dos tipos de estructura sindical latinoamericana*, 1967, p. 22.

mitación de una problemática general: la de la *transición de un tipo de sociedad tradicional a una moderna*.

No obstante, la mayor productividad de este enfoque inicial —tanto por la acumulación de conocimiento que ha generado como por los debates y reinterpretaciones que ha motivado— radica en las interpretaciones y explicaciones en torno del accionar de la clase obrera en el campo de las instituciones típicas de la sociedad moderna: los sindicatos y los partidos políticos. Los análisis realizados en el marco de esta corriente apelan a una figura central para construir sus interpretaciones: *los migrantes rurales*, que así adquieren estatus de sujetos protagónicos del cambio social, porque configuran el “nuevo” proletariado industrial y porque a partir de las diferencias con el proletariado industrial caracterizado como “típico” en los países industrializados se explicará la dinámica particular de los procesos político institucionales por los que atravesaron los países latinoamericanos. Gino Germani caracteriza al periodo 1930-1955 en la Argentina como de crisis del proceso de modernización, marcado por el desarrollo acelerado de la industrialización y la migración rural-urbana.¹⁸ En estos procesos se produce el encuentro de formas sociales desarrolladas y tradicionales caracterizadas, según el autor, por diferentes *tipos humanos*: a) los estratos medios que se conformaron a partir de la masiva inmigración europea concentrada en los centros urbanos, portadores de ideologías y actitudes modernas. b) Los estratos populares criollos (u *hombre tradicional*) caracterizados por su aislamiento social y ecológico, la resistencia al cambio, el predominio de las costumbres y de la acción prescriptiva. La expresión política de estos estratos se da a través de “[...] la autoridad autocrática de los caudillos [que] no se mantenía sobre una legitimidad tradicional, sino sobre la aceptación por parte de estos grupos populares que reconocían en ellos su propia imagen y la exaltación de sus propios valores”.¹⁹

Los procesos de *movilización social*, que se disparan con las migraciones internas, culminan en la creación de un “[...] proletariado urbano de reciente origen rural o de pequeños pueblos, sin experiencia organizativa industrial y que [...] experimenta las más diversas

¹⁸ Gino Germani, *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, 1968.

¹⁹ *Ibidem*, p. 308.

formas de anomia [...] lo que incrementa [su] 'puesta en disponibilidad' para las más diversas cosas".²⁰

La relación entre estos grupos con las elites no puede sino replicar características propias de las relaciones jerárquicas de los ambientes *tradicionales*, fundamentalmente la aceptación irreflexiva de verdades reveladas que anunciaban los dirigentes que los acaudillaban.

Directamente ligado a los orígenes rurales de los trabajadores, el nivel de educación formal alcanzado se erige como otro elemento explicativo de los comportamientos obreros, en tanto "[...] es una de las variables más importantes en determinar la capacidad de un grupo social de adoptar formas de vida y organización más complejas, y es presumible que el sindicalismo sea una de ellas".²¹

De manera que, teóricamente, procedencia rural, inexperiencia en el trabajo industrial, y bajo nivel de educación formal configurarían individuos inmersos en relaciones de *tipo tradicionales* en ambientes predominantemente modernos. A raíz de la persistencia de estos elementos, la dinámica política de las masas en disponibilidad se apartaría de los canales institucionales supuestos por la democracia liberal y se establecía que los factores psicosociales resultaban centrales en los vínculos que las masas entablaban con sus dirigentes o líderes.

Focalizando en las instituciones sindicales, estas características en la integración de las masas suponían que ellas habían "[...] superado su más tradicional deferencia hacia los notables conservadores sin alcanzar la más moderna praxis de los grupos obreros autónomamente organizados".²² La hipótesis del tipo particular de vínculo que se establecería entre los migrantes rurales y las organizaciones sindicales se replica en el estudio de caso de los obreros chilenos cuando, ante la constatación de la alta participación sindical por parte de los obreros de origen rural, se sostiene la idea de una "[...] relativamente fácil adhesión emocional al sindicalismo, que se toma como una forma comunitaria y establecida de expresión de sentimientos". En consonancia, se sostiene la conclusión sobre la falta de

²⁰ Torcuato Di Tella, *Perón y los sindicatos. El inicio de una relación conflictiva*, 2003, p. 88. Torcuato Di Tella es uno de los autores contemporáneos que ha desarrollado y complejizado las premisas teóricas germanianas en sus estudios sobre clase obrera.

²¹ Torcuato Di Tella *et al.*, *op. cit.*, 1967, p. 268.

²² Torcuato Di Tella, *op. cit.*, 2003, p. 40.

autonomía característica de las formas de participación de la moderna “sociedad de masas”.²³

En síntesis, la base de inteligibilidad para los procesos políticos y sindicales que caracterizaban las transiciones de las sociedades se articulaba en torno del tipo ideal configurado por el *migrante interno* proveniente de contextos rurales o semi-urbanos, con un bajo nivel de educación formal, desprovisto de experiencia industrial o de trabajo asalariado, y que establecía su participación en los procesos políticos y sindicales a través de vínculos que involucraban elementos afectivos y emocionales.²⁴

Respecto de los objetivos de este artículo, es relevante identificar las correlaciones entre atributos sociológicos e individuales que se articulan en los *tipos ideales*, por cuanto se procurará mostrar que estas articulaciones se replican en los diferentes actores del mundo fabril.

El “sentido común” fabril y las explicaciones estigmatizantes

En el transcurso de los trabajos de campo focalizado en los obreros de las empresas SOMISA y Swift se fueron registrando explicaciones acerca de un amplio espectro de dimensiones que hacen a las relaciones laborales y a las condiciones de vida y trabajo de los respectivos grupos. En estas explicaciones, la procedencia rural, la falta de escolarización y de experiencia de trabajo industrial constituyen indicadores de *lo tradicional*, característico de los puestos menos calificados o que presentan continuidad con las actividades rurales.

²³ Torcuato Di Tella *et al.*, *op. cit.*, 1967, pp. 267 y ss.

²⁴ En su investigación en torno de la organización sindical en los espacios productivos en Argentina, la historiadora Victoria Basualdo identifica y problematiza el mismo supuesto en la literatura académica y en los relatos de los informantes para el caso de los trabajadores siderúrgicos de Villa Constitución: “Tanto investigadores como protagonistas enfatizan que se produjo en esa época un recambio generacional [...] aquellos que conformaron la nueva corriente combativa tenían una experiencia [...] muy diferente a la de la mayoría de trabajadores de la empresa [...] que procedían mayoritariamente de ámbitos rurales y tenían escasa experiencia previa de organización sindical [...] Sin embargo, la formación, trayectoria y experiencia previa de lucha de muchos trabajadores jóvenes [...] no se tradujeron automáticamente en una movilización y lucha activa”; Victoria Basualdo “La organización sindical de base en Acindar Villa Constitución en la segunda ISI: aportes para la comprensión de sus particularidades y significación histórica”, en Victoria Basualdo (comp.), *La clase trabajadora argentina en el siglo XX: experiencias de lucha y organización*, 2010, pp. 246-247.

Por oposición, el tipo de trabajador con secundaria completa, conciencia gremial y ocupando los puestos de mayor calificación sería el que portaría las relaciones industriales *modernas* frente a jefes o funcionarios sindicales. Se trata de una construcción de *oposiciones ideales*, que replica la dicotomía fundante que construyó G. Germani.

En este apartado se expondrán esos contenidos en el plano de los enunciados, procurando dar cuenta de la forma en que éstos delimitan los atributos que confluyen en el proceso de estigmatización mediante la construcción de un *trabajador tipo*, portador de un modo de ser y de actuar que explica y justifica su explotación en el terreno productivo y su subordinación en el ámbito político-sindical.

Acerca de la "disponibilidad" de las bases sindicales: de caudillos y prebendas...

Se ha sintetizado cómo en las interpretaciones propias de la teoría de la modernización se establecen correlaciones significativas que articulan la procedencia rural, la inexperiencia industrial y el bajo nivel de escolaridad formal en explicaciones acerca de las características que asumen las relaciones de los trabajadores con las elites políticas en términos personalizados y atravesadas por elementos afectivos y emocionales propios de las sociedades tradicionales. En los relatos recogidos a lo largo del trabajo de campo es posible evidenciar la forma en que dichos elementos explicativos se asumen en referencia a las relaciones con los representantes sindicales. En Swift, un delegado y dirigente de una organización opositora a la conducción sindical expresa esta asociación:

Las características del trabajador de la carne, desde mi punto de vista siempre [...] el bajo nivel cultural que tiene, y eso no lo hablo en forma peyorativa, pero sí tiene que ver con la extracción originaria de clase, la mayoría de los tipos que vienen del interior²⁵, son tipos que han *laburado*²⁶ en el campo, han laburado en contacto con los animales y políticamente no tenían ningún tipo de participación, nada más digamos, que la época del caudillo radical o el caudillo peronista era el que

²⁵ *El interior* del país: expresión que indica el conjunto de poblaciones y ciudades que no forman parte de los grandes núcleos urbanos.

²⁶ *Laburar* forma coloquial de *trabajar*. El *laburante* es el trabajador y el *laburo* el empleo.

manejaba todas las políticas [...] y eso, digamos, el caudillismo era algo que siempre, era algo muy arraigado el tema del caudillo que surgía y que peleaba, digamos, y que el resto acompañaba, digamos, era un altísimo grado de despolitización.²⁷

La noción de caudillo como el líder que surge, pelea e influye sobre el conjunto, a través de actitudes, cualidades y relaciones “personalizadas” y despolitizadas, replica la idea de relaciones de tipo *tradicional* entre las direcciones sindicales y los trabajadores. En efecto, como se ha desarrollado, los teóricos de la modernización postulaban la autoridad personal de los *caudillos* como expresión política de los estratos populares. Tanto en estas formulaciones como en las expresiones vertidas por los trabajadores, la idea de caudillo se asocia claramente con la procedencia rural o del *interior* y el *bajo nivel cultural*.

Asimismo, desde la perspectiva de las gerencias y jefaturas, se desjerarquiza el vínculo trabajadores-sindicato y se construye a la dirigencia sindical como *arriando, levantando y bajando* a las masas. Un jefe departamental de SOMISA evidencia esta asociación al relatar un conflicto puntual, que habría sido llevado adelante “[por..] una minoría muy bien dirigida y manejada por la UOM²⁸ este [...] formaba núcleos en cada uno de los laminadores —que era en dónde trabajaba la mayor cantidad de gente— y, aunque la palabra es un poco dura de decirla, venían arriando a los [...] a los que estaban en los puestos [...]”.²⁹

La idea de *caudillismo* denota la configuración de relaciones de tipo personalizado, discrecional y emotivo entre los líderes y las bases. En este sentido, no sólo se asocian con la dinámica de la conflictividad laboral —en el que el caudillo aparece como el que *pelea* aunque *arriando* a los trabajadores a esa pelea, en virtud de esas relaciones de tipo *tradicional* y no racionales—, sino que esos vínculos también se construyen en la cotidianeidad laboral mediante la intervención personal de los líderes en la resolución de los problemas individuales de los trabajadores. Esta dinámica es categorizada como

²⁷ Swift. Trabajador, delegado y dirigente sindical, periodo 1983-1992. Entrevistado en septiembre de 2002.

²⁸ UOM: Unión Obrera Metalúrgica, organización sindical nacional que agrupa a los trabajadores del sector metalúrgico y siderúrgico de Argentina.

²⁹ SOMISA. Jefe de División de Laminación Básica. Ingreso 1959, egreso 1965. Entrevistado en mayo de 2007.

clientelismo por parte de militantes opositores a las conducciones sindicales dominantes, y también tiende a ser deslegitimada en virtud del tipo de vínculos que comporta:

Después vino Rucci,³⁰ después de eso, como el manejo, el manejo no lo tenía la UOM a nivel nacional, ¿me entendés? Eran muy rebeldes acá, no aceptaban nada, eh [...] y con el tiempo sí, mandaron la elección que lo trajeron a este Rucci [...] un acomodo³¹ bárbaro y ganaron por los otros sectores, dónde los delegados [...] hacían prebendas [...] de clientelismo político [...] siempre consiguiendo algo.³²

Las construcciones significativas en torno de las prácticas gremiales evidencian la influencia de tradiciones políticas diferenciadas. En la tradición *peronista*,³³ dominante en las construcciones sindicales de Argentina, el *caudillismo* adquiere una connotación positiva, por cuanto legitima a los *líderes naturales* de los obreros. Por el contrario, en las tradiciones de izquierda el caudillismo expresa el carácter espontáneo y desorganizado de la protesta obrera, así como las relaciones de manipulación en que se asientan las dirigencias *burocráticas*.³⁴ De todas maneras, en ambas formas valorativas está presente la noción de vínculos de representación de índole tradicional entre las dirigencias y las bases. Un trabajador de Swift refiere en este sentido:

³⁰ José Ignacio Rucci: dirigente sindical metalúrgico que llegó a SOMISA como parte de la intervención que la Dirección nacional de la UOM dispuso sobre la seccional de San Nicolás

³¹ *Acomodo*: en este caso expresa la connivencia entre la dirección empresaria y la dirección sindical a nivel nacional para que los representantes de esta última logaran legitimidad en la planta, ya sea facilitándoles recursos y estructura para llevar adelante sus acciones o bien obstaculizando las acciones de la fracción opositora.

³² SOMISA. Soldador de mantenimiento chapa y forja. Delegado sindical Partido Comunista. Ingreso en 1961, despido en 1967. Entrevistado en abril de 2006.

³³ En torno de las diversas experiencias que se expresan en la tradición política *peronista*, véase Daniel James, *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina, 1946-1976*, 1990. Véase también el próximo apartado de este artículo

³⁴ Vinculado con la construcción de la protesta obrera como espontánea e inherente, los trabajadores de la carne significan las prácticas de contención e institucionalización del conflicto de los referentes sindicales en términos de *traición*. Para un análisis de las múltiples y contradictorias significaciones acerca de la dirigencia sindical, véase Verónica Vogelmann "Construcciones ideológicas y estigmatizaciones: problemas en torno a la conformación del colectivo de trabajo reivindicativo de los obreros de la carne", en *Actas 1as. Jornadas Nacionales de Historia Social* (CD), 2007.

[...] el gremio de la carne, por eso, tiene varios puntos de vista, en donde, digamos, si lo ves por un lado y parece una cosa muy primitiva, muy jodida, pero por otro lado, tiene un alto grado de combatividad, que tiene que ver con el grado de explotación que hay [...] desde una cuestión desorganizada, anárquica, de sabotaje a la empresa, eso existió siempre, siempre hubo digamos [...] la gente se enculaba y por ahí le paraba la matanza. Y salía todo el mundo afuera [...] después venía la burocracia y contenía, contenía [...] y los llevaba otra vez y los arreaaba otra vez como [...] como vaquitas (sonrisa) al matadero. Pero eso siempre existía [...].³⁵

En el relato se retoma la idea de *arreo* y de contención de la protesta por las que se establecen las dirigencias *burocratizadas*.

De conjunto, a través de la idea de *caudillismo* estas explicaciones relativizan el carácter autónomo de las prácticas obreras —en tanto éstas aparecen como producto de la subordinación de los trabajadores a líderes o superiores jerárquicos con aspiraciones e intereses ajenos a ellos— a través de nociones como *prebendas*, *clientelismo*, *arriar*, *arrastrar*, las cuales —dado el carácter manipulador y apolítico que suponen— remiten a las tesis de la “puesta en disponibilidad” de los sectores obreros de origen rural propias de las teorías de la modernización.

Los datos construidos en sendos procesos de investigación permiten establecer articulaciones que anclan la persistencia de esas nociones en la cotidianeidad laboral de los trabajadores de Swift y SOMISA. Concretamente, los *migrantes internos* ocupan de forma predominante determinados sectores y puestos de trabajo, a los que imprimirían la dinámica propia de las relaciones que establecen.

*“Espacios” y prácticas en el proceso productivo. De conflictos
y consensos cotidianos*

En ambos contingentes de trabajadores se registró una línea de fisura en las características que portarían los trabajadores de los sectores operativos y los de mantenimiento,³⁶ así como heterogeneidades

³⁵ Swift. Trabajador, delegado y dirigente sindical entre 1983 y 1992. Entrevistado en septiembre de 2002.

³⁶ Esta diferenciación recorre un conjunto de ramas industriales, y tiene implicancias similares en los procesos de clasificación y adscripción obreros. Para una etnografía de esta

propias de la organización de cada uno de los procesos concretos, que son la base de distinción de grupos de trabajadores en torno de las que se van articulando los atributos estigmatizantes.

En la industria siderúrgica, las diferentes unidades productivas requieren diversos grados de calificación de la fuerza de trabajo. Dichas calificaciones están en la base de la distinción entre los contingentes obreros, como expresa un asistente de jefatura de laminación básica:

[...] la gente que trabajaba conmigo, que empezó trabajando conmigo en el laminador, era gente que venía mayormente del campo [...] Los técnicos mecánicos, técnicos electricistas, iban a mantenimiento. Pero lo que era la parte operativa toda la gente que no tenía primaria³⁷ [...] gente que no tenía ni el sexto año aprobado, así que era gente que era [...] por un lado lo que tenían es que tenían muchas ganas de *laburar*, pero que no eran diestros, ¿no? más que nada eran forzudas.³⁸

En la industria de la carne las secciones se distinguen por su nivel de maquinización. En las que predomina el trabajo rústico y manual, donde se utilizan herramientas sencillas, las habilidades y destrezas propias del trabajo rural constituyen los saberes que se articulan en el ámbito fabril. Un trabajador expresa esta correlación al recordar su ingreso en el frigorífico:

Más o menos me daba una idea porque en el campo, viste [...] son estancias, cuando hacíamos [...] todo a lo criollo,³⁹ nosotros abríamos los bichos [...] Entonces cuando entré allá, lo único que sabía, lo único que podía [...] la maña,⁴⁰ te ingenias vos, viste [...] porque todo me la

división en un ingenio azucarero véase José Sergio Leite Lopes, *O vapor do diabo. O trabalho dos operarios do açúcar*, 1978, pp. 19-60. Para una aproximación en SOMISA véase Julia Soul, "Relaciones de clase y construcción de una comunidad de fábrica en la ex SOMISA", tesis, 2010, pp. 103-21. Para Swift véase Verónica Vogelmann, "Procesos de trabajo y construcción de subjetividad. La experiencia de los trabajadores de la carne en el Gran Rosario", tesis, 2006.

³⁷ Educación *primaria* o ciclo básico obligatorio. En Argentina consta de siete años.

³⁸ SOMISA, asistente jefe de operaciones de laminación básica. Ingreso en 1959. Entrevistado en agosto de 2001.

³⁹ *Criollo*: en este caso remite a las costumbres que desarrollan los habitantes del campo en sus faenas cotidianas. Lo *criollo*, culturalmente, remite al carácter original de la cultura argentina, diferenciándose de lo "español" (colonizadores) y lo "indígena".

⁴⁰ *Maña*: coloquialmente, forma de resolver problemas o desafíos mediante el ingenio y no a través del conocimiento técnico o científico.

ingeniaba yo, me gustaba aprender, me encanta el cuchillo, yo te digo que el cuchillo me encanta.⁴¹

En ambos casos los atributos del trabajador de los sectores de producción (u operaciones) se formulan alrededor del lugar de procedencia rural o *del campo* y se completan por el hecho de que éste carece, además, de experiencia de trabajo industrial. Así, las cualidades de estos trabajadores se vinculan con las *ganas de laburar*, con ser *forzudas* o con el *ingenio* y la *maña* en el manejo de herramientas simples, como el cuchillo, para la realización de tareas que requieren nula calificación.

El carecer de experiencia de trabajo industrial explica prácticas productivas vinculadas con la voluntad de incrementar los ingresos monetarios que tensionan la solidaridad del colectivo. Trabajadores de mantenimiento de SOMISA refieren al respecto:

[...] claro porque la gente de operaciones no necesitaba conocimientos técnicos. Necesitaba adiestramiento más que nada [...] el tipo que estaba en el púlpito de laminación estaba con dos manivelas y dos pedales dale que dale las ocho horas. Entonces, ¡claro, cuando había extras⁴² se volvían locos! ¡Si duplicaban el sueldo con las extras! [...] Nosotros [...] decíamos que no a las extras. Eso siempre fue distinto, nosotros estábamos en contra de las extras, los de operaciones estaban chochos⁴³ con las extras.⁴⁴

Por su parte, un trabajador administrativo de Swift comenta:

[Swift] me formó, digamos, de una manera impresionante de respeto a los provincianos, de todo eso. Vos, por ahí, en una de esa puteabas⁴⁵ que rompían la producción,⁴⁶ pero no pobre gente si estaban hachando

⁴¹ Swift. Trabajador de operaciones, sección playa; ingreso en 1979. Entrevistado en octubre de 2003.

⁴² *Extras*: alude a la posibilidad de realizar horas extraordinarias.

⁴³ *Chochos*: en este caso a gusto, contentos, fascinados.

⁴⁴ SOMISA. Conversación grupal con extrabajadores de mantenimiento eléctrico y mecánico, 23 de mayo de 2008.

⁴⁵ *Putear*: coloquialmente, insultar como expresión de enojo o indignación.

⁴⁶ La expresión "romper la producción" significa realizar una cantidad de producción que supere los toques u objetivos trazados por capataces y jefes. Tiene estrecha relación con modalidades de trabajo a destajo y el importante porcentaje del salario atado a premios que, según el momento histórico y las secciones, se otorgan de forma individual o grupal.

árboles, en el medio del monte viste, y acá tenían un laburo que era livianito [...] este y por ahí decían “eh pero están rompiendo la producción”, pero qué conciencia tenían de lo que era una producción [...] Había secciones, los cueros, [ahí] estaban los más brutos del Swift, por así decir.⁴⁷

Los lugares de procedencia, la falta de experiencia en el mundo fabril y de calificaciones son atributos que se articulan y adquieren sentido en función de explicar qué lugares —en relación con el tipo de tareas y las secciones— ocupan los trabajadores en el proceso de producción y por qué son portadores ‘acríticos’ de prácticas que, funcionales al orden fabril, tenderían a provocar tensiones entre los propios trabajadores.

Recordemos que las prácticas de *romper la producción* o de *ser extreros*⁴⁸ remiten a trabajadores individuales que procuran maximizar sus ingresos, a costa de los acuerdos tácitos que realizan el resto de sus compañeros. Estas prácticas productivas se asocian principalmente con *los del campo* o *los provincianos* y se contraponen, en las articulaciones que se analizan aquí, con formas de aceptación, confrontación y cuestionamiento hacia las pautas productivas presentes en los trabajadores de los sectores de mantenimiento o de operación de equipos complejos, y/o de secciones maquinizadas. Nuevamente, esas capacidades se relacionan causalmente con los niveles alcanzados en educación formal y, por ende, con el hecho de ser *gente más culta*. En palabras de un trabajador de mantenimiento de SOMISA:

Mantenimiento siempre fue mucho más discutidor [...] más politizado, dentro de niveles [...] pero siempre mucho más politizado, más inquieto, más cuestionador, más difícil. ¿Por qué? porque, digamos, la mayoría tenía secundaria,⁴⁹ que por lo que les decía hoy, fueron formándose, entonces era todo una situación distinta. Por eso manteni-

⁴⁷ Swift. Ex-trabajador del área de tareas, operaciones y administrativas entre 1976 y 1984. Entrevistado en mayo de 2008.

⁴⁸ Entre los trabajadores y ex-trabajadores de la siderúrgica, los “extreros” son los trabajadores o sectores que se caracterizaban por la profusión en la realización de horas extraordinarias.

⁴⁹ *Secundaria*: segundo nivel del ciclo educativo, previo a la Universidad. En Argentina, hasta 1995 la duración de este nivel para los cursos de orientación técnica era de seis o siete años; mientras que en el resto de las orientaciones (humanísticas o de administración) era de cinco.

miento siempre resistió más, siempre hubo más quilombo,⁵⁰ siempre los planes les costó más meterlos. Siempre [...] por ejemplo, yo recuerdo, en mantenimiento centralizado [...] ese sector era el más organizado y el más rebelde, si se quiere.⁵¹

En el caso del sector frigorífico, la distinción entre los trabajadores calificados y no calificados está en la base de formas de actuación diferenciadas de los referentes sindicales de planta. Un dirigente sindical comenta:

Lo que pasa que una cosa era cuando ocurría en una sección como la que estaba yo [fábrica de envases] o sala de máquina, servicio energético que había gente que era distinta a otros que trabajan, como ser, en la cámara fría que trabajan 20-30 grados bajo cero, tenían otra mentalidad, entonces vos tenías que tener con esos que trabajaban en esas secciones calificadas, tenías que tener cuidado cómo te manejabas y cómo le manejabas el problema porque eran tipo que te la iban a discutir también.

¿Los otros no?

No, los otros venían "mirá, me suspendió, me pasó esto, aquello [...] y *chau* te dejaban el problema."⁵²

Otra mentalidad, cultura más elevada, secundario completo... son construcciones explicativas de las diferentes actitudes de los trabajadores de mantenimiento y de secciones con mayor nivel de maquinización, frente a los superiores jerárquicos y a los referentes sindicales. En estas explicaciones, aquellos trabajadores con algún grado de calificación, educación formal o experiencia de trabajo industrial son los *discutidores, cuestionadores, quilomberos, rebeldes*.

El lugar de procedencia, el nivel de educación formal alcanzado y las experiencias laborales previas son algunas de las características que confluyen en la construcción estigmatizante: los trabajadores, por su procedencia rural y su falta de experiencia fabril, ocupan los puestos menos calificados y son portadores de prácticas referencia-

⁵⁰ *Quilombo*: coloquialmente, desorden, lío. En este caso indica un mayor nivel de cuestionamiento y discusión de la disciplina fabril.

⁵¹ SOMISA. Técnico mecánico en mantenimiento de acerías, ex-delegado sindical. Ingresó en 1984 y egresó en 1999. Entrevistado en febrero de 2001.

⁵² Swift. Ex-trabajador de operaciones y dirigente sindical entre 1959 y 1994. Entrevistado en noviembre de 2007.

das como de *deferencia; sumisión, aceptación* frente a los superiores jerárquicos y los referentes sindicales o políticos. De esta forma, los atributos que constituyen el estigma traducen y expresan la distinción entre contingentes obreros que se produce al interior de los procesos de trabajo y caracterizan a las secciones de operaciones y de mantenimiento, con mayor o menor nivel de maquinización, que implican prácticas concretas también divergentes en la cotidianeidad laboral.

Consideraciones finales: los procesos de estigmatización y la reproducción de las relaciones industriales

En el apartado anterior se presentaron indicios referidos al proceso de *estigmatización de los productores* y a su reproducción en dos tipos de prácticas concretas: las gremiales y las productivas. El camino indagatorio implicó la identificación de una cierta correspondencia entre determinadas construcciones significativas constitutivas del *sentido común* expresado por los actores fabriles y determinadas categorías propias de las teorías de la modernización. En el mundo fabril, el lugar de procedencia, la falta de experiencia en el trabajo industrial y la carencia de educación formal se convierten en las características que constituyen los fundamentos últimos de los lugares que ocupan los trabajadores en el espacio laboral. Esta identificación se sustenta en un proceso social e histórico de *selección de esas características* como elementos causales, proceso de selección en el que los saberes académicos articulados por la teoría de la modernización intervienen como elementos constitutivos. Lejos de ser un proceso *espontáneo o natural*, la relevancia que adquieren esas características sociológicas forman parte de categorizaciones en torno de la clase obrera latinoamericana, que proveen legitimaciones y explicaciones en torno de los procesos socioestructurales generales.

En el caso de los procesos productivos investigados, las heterogeneidades propias de los colectivos obreros, cuyo principal clivaje es la dupla operaciones/mantenimiento, son construidas por los actores en función de atributos que devienen estigmatizantes, toda vez que han sido valorados como las principales causas de las actitudes de los conjuntos sociales que los portan.

Así, las características sociológicas de ciertos contingentes obreros devienen *atributos desacreditadores* e inmodificables, que sustentan

prácticas de aceptación y sumisión frente a supervisores y dirigentes sindicales. Esta explicación —que articula los atributos estigmatizantes en una justificación del orden fabril y del rol que los trabajadores juegan allí— se construye a partir del recurso de otorgar carácter esencial a los *atributos desacreditadores* y sus consecuencias, como si nada de lo que aconteciera en las trayectorias individuales y colectivas de los sujetos fuera capaz de modificarlos y, al mismo tiempo, éstas se explicara por aquéllos.

Por tanto, es parte del sentido común que las correlaciones analizadas pueden reproducirse en los más diversos ámbitos de la vida social y, para el caso que nos ocupa, hallan un anclaje particular en los procesos productivos. El proceso de estigmatización recorre las diferencias constitutivas de los procesos laborales articulados en la organización industrial. En este sentido, no se trata de categorías externas que subsisten en forma de prejuicios y actitudes, sino que son las mismas relaciones de producción las que recrean y reproducen el estigma en el lugar de trabajo.⁵³

En esta perspectiva se reconoce el carácter *ideológico* de las construcciones significativas que se analizaron aquí, entendiendo lo *ideológico* como un conjunto de articulaciones de orden simbólico y representacional que informa las prácticas productivas, políticas y sindicales de los conjuntos obreros objeto de nuestras investigaciones. Este énfasis en lo ideológico pone de relieve la potencia del proceso de estigmatización como recurso de subalternización: es en este entramado que se configuran las construcciones socioideológicas y las explicaciones acerca de la configuración de los trabajadores industriales como fuerza social y política, así como las legitimaciones y justificaciones de su subordinación. Se trata de un “proceso” porque, como se procuró evidenciar, es en la dinámica de la organización de la producción y de las relaciones industriales que se van produciendo las articulaciones significativas que vinculan a determinados contingentes de trabajadores con determinados sectores de trabajo, determinados procesos de organización y conflictividad y determinadas prácticas productivas.

Esta vía de abordaje de las relaciones de dominación puede iluminar aspectos concretos de la cotidianeidad fabril que, si bien es-

⁵³ Verónica Vogelmann, *op. cit.*, p. 128. Sobre la importancia de la organización del trabajo y del mercado de trabajo en la reproducción de ‘mitos’ en torno de los trabajadores en la minería africana, véase Michael Burawoy, *El consentimiento en la producción*, 1989, pp. 250 y ss.

estructurados en torno de procesos de organización y división del trabajo generales, adquieren particular importancia en tanto operan en la configuración de identificaciones en los colectivos de trabajadores. Este abordaje problematizado de los procesos de estigmatización permite, al mismo tiempo, dimensionar analíticamente la forma en que la concretización de las relaciones de hegemonía/subalternidad supone la apropiación y actualización de construcciones socioideológicas provenientes de distintos ámbitos de producción social —como la investigación científica en el caso que analizamos aquí—, y concurren en la constitución de grupos obreros singulares en un campo de fuerzas sociales sociohistóricamente determinado.

Bibliografía

- Aggleton P., R. Parker y M. Maluwa, “Estigma y discriminación por VIH y Sida. Un marco conceptual e implicaciones para la acción”, en *Boletín Electrónico del Proyecto Sexualidades, Salud y Derechos Humanos en América Latina*, año 1, núm. 1, 2003.
- Basualdo, Victoria, “La organización sindical de base en Acindar Villa Constitución en la segunda ISI: aportes para la comprensión de sus particularidades y significación histórica”, en Victoria Basualdo (comp.), *La clase trabajadora argentina en el siglo XX: experiencias de lucha y organización*, Buenos Aires, Cara o Ceca, 2010, pp. 246-247.
- Blanco, Adriana, *Razón y modernidad. Gino Germani y la sociología en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.
- Brams, Lucien, Jean-Daniel Reynard y Alain Touraine, *Sindicato y comunidad. Dos tipos de estructura sindical latinoamericana*, Buenos Aires, Del Instituto, 1967.
- Burawoy Michael, *El consentimiento en la producción*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1989.
- Camarero, Hernán, “De la estructura a la experiencia. Las ciencias sociales y sus visiones sobre la clase obrera argentina (1955-1969)”, en H. Camarero, P. Pozzi y A. Schneider (comps.), *De la revolución libertadora al menemismo*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2000.
- Campo Tejedor, Alberto, “Investigar y deconstruir el estigma en barrios marginales. Un estudio de caso”, en *Zainak*, núm. 24, 2003, pp. 803-817.
- Castro A. y P. Farmer, “El estigma del Sida y su evolución social. Una visión desde Haití”, en *Revista de Antropología Social*, vol. 14, 2005, pp. 125-144.
- Crovara, María Eugenia, “Pobreza y estigma en una Villa Miseria Argentina”, en *Política y Cultura*, núm. 22, otoño 2004, pp. 29-45.

- Di Tella, Torcuato, *Perón y los sindicatos. El inicio de una relación conflictiva*, Buenos Aires, Ariel (Historia), 2003.
- Di Tella, Torcuato et al., *Sindicato y comunidad. Dos tipos de estructura sindical latinoamericana*, Buenos Aires, Instituto Torcuato Di Tella, 1967.
- Germani, Gino, *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, Buenos Aires, Paidós, 1968.
- Goffman, Erving, *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008.
- Gramsci Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971.
- Grimberg, Mabel, "VIH-Sida, vida cotidiana y experiencia subjetiva. Una revisión conceptual de las dimensiones del vivir con VIH", en *Cuadernos Médico Sociales*, núm. 82, octubre 2002, pp. 43-59.
- , "Estigmatización y discriminación social relacionada al VIH en países de América Latina: sexualidad y uso de drogas en jóvenes en contextos de precarización social urbana", en *Estigma y discriminación por el VIH-Sida: un enfoque antropológico*, París, UNESCO (Estudios e Informes, Serie Especial, 20), 2003, pp. 11-22.
- Hopenhayn Martin, *El trabajo. Itinerario de un concepto*, Santiago de Chile, PIT/CEUR, 1988.
- James, Daniel, *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina, 1946-1976*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1990.
- Leite Lopes, José Sergio, *O vapor do diabo. O trabalho dos operarios do açúcar*, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1978.
- Link, B. y J. Phelan, "Conceptualizing Stigma", en *Annual Review of Sociology*, núm. 27, 2001, pp. 363-385.
- Menéndez Eduardo, *La parte negada de la cultura*, Rosario, Prohistoria, 2010.
- , *Antropología médica: orientaciones, desigualdades y transacciones*, México, La Casa Chata, 1990.
- Soul, Julia, "Relaciones de clase y construcción de una comunidad de fábrica en la ex SOMISA", tesis de doctorado en humanidades con mención en antropología, Facultad de Humanidades y Artes-UNR, Rosario, 2010.
- Vogelmann, Verónica, "Procesos de trabajo y construcción de subjetividad. La experiencia de los trabajadores de la carne en el Gran Rosario", tesis de grado en antropología, Facultad de Humanidad y Artes-UNR, Rosario, 2006.
- , "Construcciones ideológicas y estigmatizaciones: problemas en torno a la conformación del colectivo de trabajo reivindicativo de los obreros de la carne", en *Actas 1as. Jornadas Nacionales de Historia Social* (CD), La Falda, 2007.
- Yang, H.L. et al., "Cultura y estigma: la experiencia moral", en *Este País*, núm. 195, junio 2007, pp. 4-15.



Cristal *bruñido*

FOTOGRAFÍA HISTÓRICA





LOS TOTONACOS A TRAVÉS DE LA MIRADA DE ISABEL KELLY

Elio Masferrer Kan*

Verónica Vázquez Valdés**

Isabel Kelly fue una antropóloga estadounidense que llegó a México en la década de 1940, realizó trabajo de investigación en Sinaloa, Colima, Michoacán, Puebla y Veracruz. En 1935 visitó México por primera vez, en plan de investigación, patrocinada por el Instituto de Ciencias Sociales y dirigida por los doctores Alfred L. Kroeber y Carl O. Sauer, empezó una investigación en Culiacán, Sinaloa. Regresó en 1939 y en 1940 se quedó ya como residente, primero en Guadalajara y posteriormente en la ciudad de México, donde permaneció hasta su muerte en 1982.¹

Kelly prosiguió sus investigaciones arqueológicas entre Jalisco y Colima. Más tarde, para 1946, “el antropólogo social George Foster la recomendó para el puesto de etnóloga responsable de la oficina del Smithsonian Institute of Social Anthropology (ISA) en la ciudad de México. Al asumir el papel de principal representante de esa institución, Kelly empezó a dar clases en la Escuela Nacional de Antropología, y también a llevar a los estudiantes a campo para su formación etnográfica”.²

Catherine S. Fowler y Robert V. Kemper³ informan que en 1947 Isabel Kelly inició un estudio entre los totonacos que vivían en las comunidades de El Tajín, en Veracruz, y en San Marcos

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, ENAH-INAH.

** Universidad Veracruzana.

¹ Yolotl González, “Presentación”, en Yolotl González (coord.), *Homenaje a Isabel Kelly*, México, INAH, 1989.

² Catherine S. Fowler y Robert V. Kemper, “Una vida en el campo: Isabel T. Kelly, 1906-1982”, en Jaime Labastida (coord.), *Isabel Kelly. Excavaciones en Camella, Sinaloa* (trad. de Victoria Schussheim, pról. de Sergio Ortega Noriega, intr. de Robert V. Kemper, Catherine S. Fowler y Luis Alfonso Grave Tirado), México, El Colegio de Sinaloa/Conaculta-INAH/Siglo XXI (Serie los Once Ríos), 2008.

³ *Idem*.

Eloxochitlán, Puebla. Entre 1947 y 1951 su equipo de alumnos incluyó a muchos hombres y mujeres que llegarían a convertirse en pilares de la antropología mexicana: Gabriel Ospina, José Luis Lorenzo, María Cristina Álvarez, Roberto Williams García, Florencia Muller y especialmente Ángel Palerm, con quien publicó, como coautora, la conocida etnografía *The Tajin Totonac: Part. I. History, Subsistence, Shelter, and Technology*.

A su muerte, Kelly dejó una vasta información etnográfica y de antropología social, la que según sus deseos fue puesta al cuidado del doctor Robert V. Kemper, del Departamento de Antropología, de la Southern Methodist University, de Dallas, Texas. Kemper formó un archivo con esos materiales.⁴

Los materiales sobre los totonacos son considerables: ocho mil hojas de datos originales, así como un completo censo etnográfico de unos 187 hogares de las dos comunidades San Marcos Eloxochitlán, Puebla y La Congregación de El Tajín, Papantla, Veracruz, varios centenarios de cuartillas mecanografiadas de historias de vida, 38 rollos de negativos de fotos en blanco y negro con su respectiva hoja de contacto, 450 diapositivas, y una película muda a color (que muestra escenas de cortejo y de danzas nupciales).⁵

Robert V. Kemper y Julie Adkins se dieron a la tarea de digitalizar todo el material para que los originales fueran conservados como patrimonio documental en la Southern Methodist University.

Para este artículo hemos seleccionado un conjunto de fotografías del fondo de Isabel Kelly, con la temática de la vestimenta de los totonacos de El Tajín, en Veracruz, y en San Marcos Eloxochitlán, Puebla, con la finalidad de mostrar la diversidad de vestimenta utilizada en dichas regiones.

En el México antiguo, los diferentes vestuarios no sólo distinguían a los ricos y poderosos de los pobres; también señalaban en los usuarios su grupo cultural y referían su lugar de origen.⁶

⁴ Carolyn Baus de Czitrom, "Isabel Kelly, una vida entregada a la antropología", en Yolotl González (coord.), *op. cit.*

⁵ Catherine S. Fowler y Robert V. Kemper, *op. cit.*

⁶ Chloë Sayer, "Indumentaria de Veracruz y la Huasteca", en *Arqueología Mexicana*, vol. III, núm. 17, enero-febrero de 1996, pp. 42-47.

En el código Vaticano-Ríos se ven dos mujeres, de las cuales una lleva un *quechquemilt*; el padre Ríos, comentarista del documento, dice que sus informantes le dijeron que proviene de la Huasteca. Esta prenda tuvo gran difusión entre los pueblos antiguos de Mesoamérica y todavía está en uso entre grupos indígenas actuales. Como el mismo Sahagún nos informa, sólo las mujeres de alcurnia lo usaban. Las demás tenían el torso descubierto y vestían una falda de enredo, a veces hasta la rodilla, otras al tobillo, con unas fajas adornadas para sujetarlas.⁷

Beauregard, Aquino y Anaya⁸ señalan que el traje totonaco antiguo de Papantla se confeccionaba con diferentes materiales; por ejemplo, el enredo de manta, la blusa de popelina, el pañuelo y el *quexquén* de seda sintética, la faja provenía de Coyutla y era elaborada en telar de cintura, con lana y algodón.

Además, afirman que en el hombre el cambio fue más radical, pues adoptó el pantalón, la camisa y el sombrero como partes básicas de su indumentaria. Aunque en casos aislados existían equivalentes de dichas prendas en el México prehispánico, es de suponerse que su implantación se dio a partir de la indumentaria traída de Europa. Las causas de la evolución en el vestir fueron múltiples. En las comunidades indígenas las actividades de la mujer se centraban en su casa, en tanto el hombre era quien salía y servía de enlace con el mundo exterior.

Por otra parte, Pomar⁹ argumenta que con todo y la sobrevivencia de algunas prendas del vestuario indígena, se han presentado también muchos cambios en diferentes épocas y grupos, teniendo éstos un carácter colectivo al generarse mediante la indumentaria un vínculo de identidad étnica con su grupo y su cultura, ya sea en el vestido confeccionado totalmente con materiales industriales o en combinación con prendas tejidas en telar de cintura.

Sin embargo, es necesario resaltar que el problema más grave durante todo el siglo XIX fue que, por primera vez en la historia de México, la producción de algodón resultó insuficiente, dado que casi todo su cultivo se concentraba en Veracruz. Pero hacia finales

⁷ Ruth D. Lechuga, *El traje de los indígenas de México*, México, Panorama, 1992.

⁸ Lourdes Beauregard García et al., *La magia de los hilos. Arte y tradición en el textil de Veracruz*, México, Gobierno del Estado de Veracruz, 2008.

⁹ María Teresa Pomar, "La indumentaria indígena", en *Arqueología Mexicana*, núm. 19, México, octubre de 2005, pp. 32-39.

de ese siglo la construcción de ferrocarriles facilitó el transporte de la cosecha proveniente del norte, especialmente de la región de La Laguna, con lo cual empezó a cobrar importancia. Por otra parte, “durante el siglo XIX Alemania inundó al mundo con colorantes químicos, llamados anilinas. Éstas eran de fácil aplicación y, cuando se adhieren correctamente por medio de mordientes apropiados resultan más firmes que los tintes naturales que se usaban hasta entonces”.¹⁰

Para estas fechas, la nueva nación mexicana se había liberado de la dominación política española. Sin embargo la gente rica de la sociedad de México seguía vistiéndose de acuerdo con los cánones europeos, cuyos cambios de estilo seguía rigurosamente. Los modelos venían sobre todo de Francia, nación considerada como líder mundial de la elegancia, en la que no existían ya las castas, pero sí las clases sociales que éstas habían originado.¹¹

Durante el Porfiriato se fue imponiendo la obligación hacia los indígenas de usar pantalones, en tanto a las mujeres enaguas y sacos de percal. A las personas que por pobreza no usaban esas prendas de vestir, se les multaba con tres pesos la primera vez, por la segunda cinco y por la tercera diez.¹² Por tal motivo las modas entre los pueblos originarios fueron adaptándose a la disponibilidad de recursos para constituir sus propios estilos de vestimenta, o adaptar los referentes europeos a sus posibilidades.

Isabel Kelly, al realizar su trabajo etnográfico en San Marcos Eloxochitlán, Puebla, describe en sus notas de campo respecto a la costumbre de algunas mujeres de no utilizar blusa durante sus labores domésticas. Sólo vestían el *quexquémiltl*, sin nada más abajo. Se ponían la blusa junto con el *quexquémiltl* sólo al salir de casa, sobre todo cuando iban al mercado de Ahuacatlán, como vemos en las fotografías 5, 6 y 7.

En la fotografía 7 se observan en primer plano tres mujeres y una niña, todas ellas totonacas, vestidas con enaguas blancas, faja a la cintura, blusa de labor, *quexquémiltl* y peinadas con dos trenzas, quienes venden chile, jitomate y frijol en el mercado de Ahuacatlán. Enseguida aparece otra mujer totonaca de vestido

¹⁰ Ruth D. Lechuga, *op. cit.*

¹¹ *Ibidem.*

¹² Adriana Naveda Chavéz Hita y José González Sierra, *Papantla, Veracruz: imágenes de su historia*, México, Gobierno del Estado de Veracruz/Archivo General del Estado, 1990, vol. 4.

estampado con mangas cortas, seguramente de tela industrial, peinada con dos trenzas, sin calzado y un reboso negro, este último utilizado para cargar sobre su espalda a una niña quien tiene el cuerpo envuelto con tela de manta como un “costalito”, y sobre su cabeza un sombrero tejido. Kelly señala que *yaksputú* es el nombre en totonaco del gorrito que le ponían en la cabeza a los niños muy chicos, de pecho todavía, elaborado de algodón o de seda.

Al margen derecho de la imagen se observa el costado izquierdo de una mujer vestida de enaguas negras, blusa de labor, *quexquémítl* y faja roja. Las fajas eran elaboradas en Zapotitlán, cerca de Zacapoaxtla. Los de Tepango las compraban para revender. La fajas costaban 15 pesos, una vez comprada se le hacía un fleco tejido y una tira de manta de una cuarta de largo, que ayudaba a mejorar la sujeción. La faja duraba unos ocho años.

Con base en esta descripción de la fotografía podemos decir que había tres maneras diferentes de vestir para las mujeres totonacas: enaguas blancas, enaguas negras y vestido industrial. Según Kelly, las mujeres que utilizaban las enaguas blancas eran de Amixtlán, Tepango de Rodríguez y entre la mayoría de las mujeres de San Andrés. Mientras que las que usaban de color negro eran de San Marcos Eloxochitlán, Tenango, Tonalisco y San Francisco Ixqui huacán. Las enaguas eran de seis varas de largo y costaba cinco pesos la vara. Éstas duraban unos siete años; por lo regular las mujeres totonacas solían tener tres enaguas: unas nuevas para ir a la iglesia, otras para la casa y uso diario, y las terceras gastadas que usaban al salir al campo, donde uno podía romper la ropa con facilidad.

Por otra parte, Kelly observó y corroboró, en el mercado de Ahuacatlán, que las mujeres que usaban el *quexquémítl* sobre los hombros eran totonacas y las que lo utilizaban sobre la cabeza eran nahuas (fotografías 5 y 7). El *quexquémítl* era de dos clases: de tela opaca valía un peso y duraba de tres a cuatro años usándolo todos los días; los de tela brillante, que eran considerados finos, valían tres pesos y duraban un año, usándose sólo en celebraciones religiosas y ocasiones especiales.

Con respecto a la vestimenta de los niños totonacos de El Tajín, Veracruz, en la fotografía 8 vemos a dos de ellos vestidos de pantalón de algodón con tirantes y camisa de manga corta, sin calzado y sombrero de palma. Las niñas solían usar un vestido de

manga corta, el cual les llegaba a las rodillas. En la fotografía 8 el vestido es de algodón, mientras en la 9 es de tela industrial estampada y brillante. En la 10 el vestido es también de algodón, aunque con la diferencia de tener en la parte de abajo unas grecas bordadas a mano, y sobre este vestido se observa un babero de algodón.

En las fotografías 11, 12, 13, 14 y 15 se observa a mujeres totonacas de El Tajín y Papantla con enaguas blancas, blusa de labor, *quexquémiltl*, sin calzado, pero a diferencia de las mujeres totonacas de Amixtlán, Tepango de Rodríguez y de San Andrés, éstas utilizaban baberos de tela lisa ya sea de color amarillo, verde o rosa, y sobre todo portaban un *aqstixanat* o tocado floral en la cabeza (fotografías 12, 13 y 15). Había otras mujeres totonacas que usaban vestidos de tela industrial estampada y lisa, y algunas con un tocado floral en la cabeza (fotografías 11, 15 y 16)

Los hombres —tanto de Amixtlán, Tepango de Rodríguez, San Andrés, San Marcos Eloxochitlán, Tenango, Tonalisco y San Francisco Ixquiuhacán, Puebla, como los de El Tajín y Papantla, Veracruz— acostumbraban utilizar camisa y calzón de manta. La camisa solía tener puños y cuello, en tanto otras eran estilo marinero (fotografía 17); costaba 6.25 pesos, algunas eran de manta de tela comercial, blanca y rayada o de colores lisos, en telas lisas preferían las de color rosa y azul. El calzón de manta costaba 6.35 pesos. Los totonacos de San Marcos Eloxochitlán utilizaban calzones de manta más ajustados de las piernas y cadera, a diferencia de los usados en la zona de Papantla (fotografías 5 y 17).

Cabe señalar que a finales de 1940 los totonacos todavía usaban sus camisas de manta blanca, nadie usaba de color y otras telas, pero poco a poco fueron comprando en Ahuacatlán telas de otros colores y otras clases. De hecho, eran pocos los que usaban camisa, hombres o mujeres. La mayoría llevaba el *quexquémiltl* o el *coton* sobre el cuerpo, este último lo utilizaban los hombres de San Marcos Eloxochitlán.

Los sombreros que usaban los totonacos eran elaborados de palma, había de varias formas, la más común era de ala ligeramente alargada de adelante hacia atrás, algo ancha y doblada hacia arriba; otros eran de copa alargada de la misma manera, con cinco hundimientos o pedradas, dos de cada lado y uno en la parte superior de la copa. Alrededor de ésta llevaba una correa de cuero o de cordón. Su costo era de cinco pesos.

En las fotografías 11, 14 y 17 observamos a la mayoría de los hombres totonacos sin calzado y muy pocos con botines, aunque Kelly menciona en sus notas una descripción de los huaraches.

En la fotografía 18 se ve a una pareja totonaca con la vestimenta de boda, la novia porta enaguas de encaje, debajo de éstas lleva un fondo liso, también una blusa de labor, encima de ésta un babero liso. El *quexquémítl* lo usa sobre la espalda como una capa, en la cabeza lleva un velo con un tocado floral blanco. Además porta aretes, collares y anillos. El novio totonaco usa pantalón de manta, camiseta, camisa comercial lisa, paliacate en el cuello y botines. Kelly señala que la ropa de la novia solía comprarla el papá de ella, y lo mismo hacía el papá del novio. Antes de ponerse la los novios tomaban un baño de temascal.

Cabe mencionar que la vestimenta de los totonacos ha tenido una constante transformación en casi todo el Totonacapan y prácticas de desuso muy notorias. Algunos de los elementos que influyeron determinadamente en esos cambios fueron: la aparición de empresas textiles durante las tres primeras décadas del siglo XX; la introducción de modas europeas particularmente en la ropa femenina, no así en la masculina; la apertura de carreteras a causa de la explotación petrolera y el incremento de flujo de mercancías, además de la diversidad de telas. Es importante mencionar que también los pleitos agrarios y los despojos territoriales han influido en la decisión de modificar la vestimenta, para no ser identificados como vecinos de tal o cual pueblo.

Pese a lo anterior, las mujeres de los pueblos totonacos de nuestros días presentan un gran arraigo a la vestimenta como elemento de identidad local y de género, aunque es interesante señalar que sus formas de vestir van teniendo grandes transformaciones, resultado de innovaciones en la indumentaria que pueden alejarse, según la región, del estereotipo totonaco del enredo, la faja y el *quechquémítl*.



1. Isabel Kelly, *Iglesia de San Marcos Eloxochitlán*, Puebla, 1951.



2. Isabel Kelly, *Vista panorámica de San Marcos Eloxochitlán*, Puebla, 1951.



3. Isabel Kelly, *Basamentos piramidales*, El Tajín, Veracruz, 1947.



4. Isabel Kelly, *Basamentos piramidales*, El Tajín, Veracruz, 1963.



5. Isabel Kelly, *Mercado de Ahuacatlán*, Puebla, 1951.



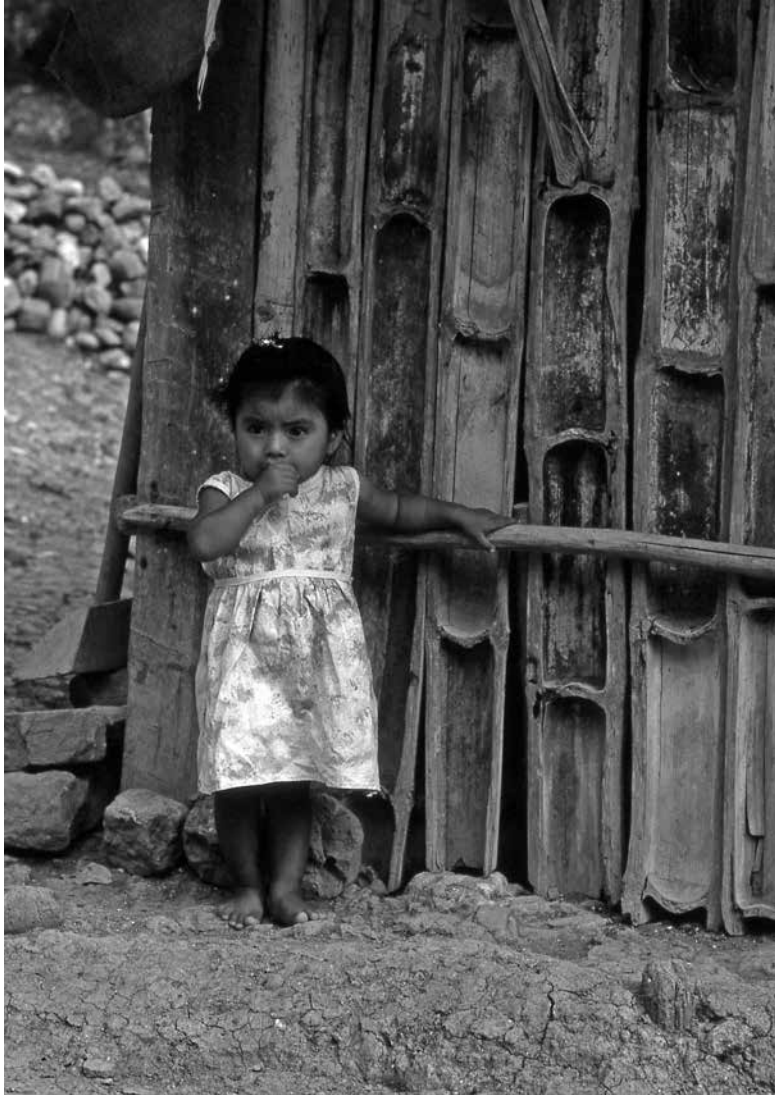
6. Isabel Kelly, *Mercado de Ahuacatlán*, Puebla, 1951b.



7. Isabel Kelly, *Mercado de Ahuacatlán, Puebla*, 1951c.



8. Isabel Kelly, *Niños totonacos con pantalón de tirantes*, El Tajín, Veracruz, 1948.



9. Isabel Kelly, *Niña totonaca con vestido industrial*, El Tajín, Veracruz, 1948.



10. Isabel Kelly, *Niña totonaca con vestido de manta*, El Tajín, Veracruz, 1948.



11. Isabel Kelly, *Familia totonaca*, El Tajín, Veracruz, 1947.



12. Isabel Kelly, *Mujer totonaca con tocado floral en la cabeza*, El Tajín, Veracruz, 1947.



13. Isabel Kelly, *Familia totonaca caminando en el parque*, Papantla, Veracruz, 1948.



14. Isabel Kelly, *Familia totonaca con arreglos florales*, El Tajín, Veracruz, 1948.



15. Isabel Kelly, *Totonacos en la fiesta de Corpus Cristi*, Papantla, Veracruz, 1948.



16. Isabel Kelly, *Mujer totonaca quemando ollas de barro*, El Tajín, Veracruz, 1948.

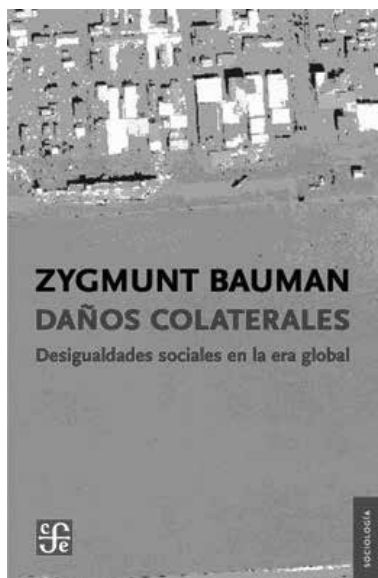


17. Isabel Kelly, *Hombres totonacos rezando*, El Tajín, Veracruz, 1948.



18. Isabel Kelly, *Boda totonaca*, El Tajín, Veracruz, 1948.

RESEÑAS



Zygmunt Bauman,
Daños colaterales.
Desigualdades sociales
en la era global,
México, FCE, 2011.

Citando a la analista Teresa Caldeira, Bauman hace referencia a una patológica segregación que muestra a la ciudad brasileña de Sao Paulo en toda su asfixiante morbilidad. El texto de Caldeira es el siguiente: "Hoy San Pablo es una ciudad de murallas. Se han levantado barreras físicas por todas partes alrededor de las casas, los edificios de departamentos, los parques, las plazas, los complejos de oficinas y las escuelas [...]. Una buena estética de seguridad uni-

forma las construcciones más diversas e impone una nueva lógica de vigilancia y distancia" (p. 87).

En *Daños colaterales*, Bauman inquieta, molesta, alerta, alarma y seduce al lector con una percepción de un mundo cada vez más penetrado por la incertidumbre y asediado por la inseguridad. Nos informa de algo que sabemos muy bien: el hecho de que estamos rodeados de extraños, que es necesario construir un *adentro* para huir de los de *afuera* (como en aquella novela llevada al cine, *Soy leyenda*). Ya Anthony Giddens nos había advertido del desbocamiento del mundo actual y del imperio de la incertidumbre. Y en el México actual ello es protuberantemente notorio; el miedo invade los cuerpos y hace gestos de espanto al alma.

En esta compilación de ensayos Bauman alude con frecuencia a enfrentar un grave problema, el de los daños o bajas colaterales. En las guerras contemporáneas, en ecocidios planificados, en etnocidios planificados o espontáneos, en el combate a la delincuencia organizada, en expediciones punitivas o en las guerras "humanitarias" se presentan con frecuencia cada vez mayor las bajas colaterales. Así, en las guerras, en múltiples ocasiones, hay más bajas civiles que militares; en el conflicto del ejército estadounidense con los talibanes afganos se multiplican los decesos violentos de personas del país invadido que nada tienen que ver con los afganos o que incluso son enemigos de los tali-

banes. En Brasil y en México la lucha contra la delincuencia organizada se convierte en letal para muchas personas totalmente ajenas a la delincuencia.

¿Y quiénes componen el grueso de esas víctimas colaterales? Bauman lo afirma enfáticamente: los pobres. Incluso los desastres naturales “escogen” a los pauperizados como blanco principal, y el autor pone como ejemplo lo que sucedió en 2005, cuando el huracán *Katrina* arrasó Nueva Orleans, en los Estados Unidos. Las condiciones de existencia en que se hallan los menesterosos y lo precario de su ambiente material los hace particularmente vulnerables a los desastres naturales. Pero esas condiciones y la precariedad material no se crearon por arte de magia; son una consecuencia de lo que en México llamamos “ninguneo”; el hecho de que los pobres se vuelven invisibles para el Estado y la “iniciativa privada”, e incluso para muchos organismos asistenciales. Como Bauman plantea, los pobladores de Nueva Orleans, en su mayoría, sabían que se acercaba un huracán, pero sólo las personas acomodadas lograron salir con buena suerte de ese infausto acontecimiento. Bauman comenta: “Es cierto que el huracán en sí no es selectivo ni clasista y que puede golpear a ricos y pobres con fría y ciega ecuanimidad; sin embargo, la catástrofe que todos reconocieron como natural no fue igualmente ‘natural’ para la totalidad de las víctimas” (p. 15).

Para Bauman, las bajas y daños colaterales afectan básicamente a los miembros de una clase que se ha dado en llamar *marginal*. Según este autor, los marginales son una parte de la población situada en el extremo inferior de la

distribución social de riqueza e ingresos. Y a esa congregación de individuos —la clase marginal— Bauman la describe así:

[...] a diferencia del resto de la población, no pertenecen a ninguna clase, y, en consecuencia, no pertenecen a la sociedad. Ésta es una sociedad de *clases* en el sentido de totalidad en cuyo seno los individuos son incluidos a través de su pertenencia a una clase, con la expectativa de que cumplan la función asignada a su clase en el interior y en beneficio del “sistema social” como totalidad. La idea de “clase marginal” no sugiere una función a desempeñar (como en el caso de la clase “trabajadora” o la clase “profesional”) ni una posición en el todo social (como en el caso de las clases “alta”, “media” o “baja”). El único significado que acarrea el término “clase marginal” es el de *quedar fuera* de cualquier clasificación orientada por la función y la posición (p. 11).

A finales del siglo pasado, el famoso antropólogo Marvin Harris planteó que era menester reconocer que en los Estados Unidos la mayoría de los delitos eran cometidos por los latinos y los afrodescendientes. Reconocerlo no era dar armas a los racistas, empeñados en estigmatizar la causalidad real de la disolución social que impelía a latinos y *afros*, a sectores minoritarios de esas poblaciones (pero que crecían en números absolutos) a cometer actos delictivos. Harris encontraba que la mayor parte de los delincuentes pertenecía a una *subclase*, la cual tenía muchas de las características que Bauman encuentra en la “clase marginal”.

Ya en el siglo XIX Marx sostenía que en el capitalismo existía un “Ejército industrial de reserva”, el cual podía sustituir a los obreros en activo, los cuales abandonarían sus labores por diversas causas (guerras, huelgas, despidos, rebeliones, etcétera). Aunque reconocían la existencia del *lumpen-proletariat* —algo semejante a los léperos mexicanos o a los *homeless* estadounidenses—, no concebían un peso específico muy grande de capas marginales, ya que para él la mayor parte de los pobladores de una nación tenían funciones determinadas en el sistema; ¿acaso podían existir seres que no tuvieran un papel en la reproducción de la sociedad? Sin embargo, ulteriormente, en el siglo XX, autores marxistas como José Nun y Aníbal Quijano postularon la existencia de capas marginales en la sociedad capitalista. Una autora no marxista, Larissa Lomnitz, planteaba que la marginalidad se definía por la ausencia de un rol económico articulado con el sistema de producción industrial, y Quijano sostenía que los marginales constituían la población sobrante de las economías capitalistas dependientes.

Para Bauman es evidente que las capas marginales existen en casi todo el mundo, y ello nos confronta a los seres humanos con graves problemas. Al respecto escribe:

[...] estoy seguro de que el compuesto explosivo que forman la desigualdad social en aumento y el creciente sufrimiento humano relegado al estatus de “colateralidad” (puesto que la marginalidad, la externalidad y la cualidad descartable no se han introducido como parte legítima de la agenda política)

tiene todas las calificaciones para ser el más desastroso entre los incontables problemas potenciales que la humanidad puede verse obligada a enfrentar, contener y resolver durante el siglo en curso (p. 16).

La situación actual no da mucho lugar al optimismo. En el ensayo “Réquiem para el comunismo”, Bauman muestra el fracaso de un movimiento que pretendía remontar al capitalismo mediante la abolición de las clases, la economía planificada, la racionalidad en la economía y en la sociedad, el control social, etcétera. Para Bauman, lo que se llamó comunismo era la versión ideológica del socialismo por parte de Lenin, y esta ideología sólo formó una “ruta a la servidumbre”; según él, en el comunismo un conjunto de *mandarines* (este término lo empleo yo) señalaban a los pueblos el camino a la felicidad de los conglomerados humanos bajo su mando. Tales necesidades eran concebidas como *finitas*, y ello fue una de las razones por las cuales el comunismo fracasó ante el capitalismo, con sus puertas abiertas al acceso a bienes y servicios, aunque gran parte de la humanidad no pueda franquear esas puertas.

Bauman nos informa que a principios del siglo XXI el 5% más rico del orbe recibe un tercio del ingreso global total, exactamente igual que el 80% más pobre; también da cuenta de un informe de las Naciones Unidas de 2005, donde se plantea que sería imposible para 2 800 millones de personas que viven con menos de dos dólares diarios igualar alguna vez los niveles de consumo que alcanzan los ricos. De tal manera la concentración y centralización

de capitales se incrementa cada vez más, las pequeñas y medianas empresas quiebran o se someten al imperio de los grandes monopolios y oligopolios y la pauperización de millones de seres humanos es cada vez más avasallante.

Todos los ensayos en el libro de Bauman se refieren a la incertidumbre y a la vulnerabilidad e inseguridad humanas; éstas no nacen tan sólo de una naturaleza humana de por sí frágil, sino que en la época actual sobrevienen sobre todo a consecuencia del dominio del Dios —mercado—. Al respecto, escribe:

En una sociedad moderna “norman”, la vulnerabilidad y la inseguridad de la existencia, así como la inevitable condición de incertidumbre profunda e irredimible bajo la que vivimos y actuamos, se reafirman aún más en virtud de que las actividades humanas se exponen a fuerzas del mercado que se caracterizan por su notorio capricho y una endémica imprevisibilidad (p. 75).

En el ensayo “¿Son peligrosos los extraños?”, Bauman aborda el problema de la *alteridad*, de los alienígenas, de los migrantes, desplazados y refugiados, de cómo son solicitados por millones de empresarios y cómo a la vez son repudiados por éstos y por grandes sectores de las poblaciones que los reciben. Funcionan bien como *chivos expiatorios*: se les imputa el ser los responsables de la inseguridad y de la violencia; es por ello que un paranoico noruego asesinó a 77 personas debido a que, según él, favorecían la “penetración islámica” en el país escandinavo. Y este enajenado todavía pide que se le considere un “buen patriota”.

Bauman cita el caso del presidente francés Sarkozy, un típico conservador recalcitrante. Sobre este individuo expone lo siguiente:

El sucesor de Chirac, Nicolas Sarkozy, debió su convincente éxito electoral, más que a ninguna otra cosa, a su explotación de los temores populares y del deseo de contar con un poder sólido que fuera capaz de mantener a raya y combatir los nuevos temores que seguramente inundarían el futuro. Sarkozy continúa haciendo uso del mismo juego para expulsar de los titulares periodísticos las noticias sobre los porcentajes de desempleo que crece de forma inexorable bajo su presidencia, y sobre la incesante caída de los ingresos que percibe la mayoría de los franceses, para hacerlo, echa mano de un discurso comprobado: el de anudar el problema de la seguridad existencial al de la violencia callejera, y el de la violencia callejera a los recién llegados de las regiones pobres del planeta (p. 80).

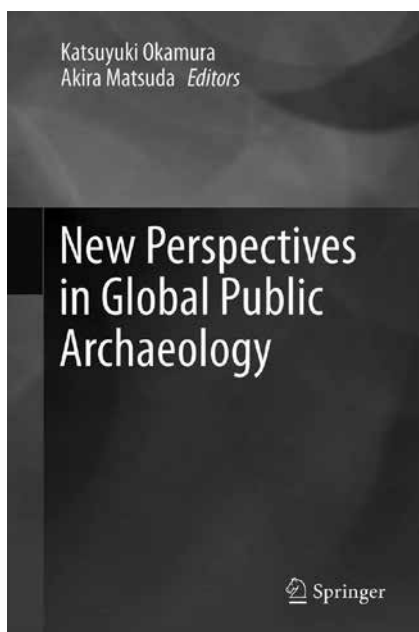
Es evidente que muchos hombres y mujeres lúcidos advirtieron en el pretérito acerca del advenimiento de una sociedad tan sombría como la que vivimos. Perteneían a corrientes muy diversas e incluso antagónicas entre sí, y algunas propusieron soluciones que no han podido ser logradas. Personas como George Orwell, Carlos Marx, Sigmund Freud, Rosa Luxemburgo, Herbert Marcuse y otros trataron de visualizar sociedades sin explotación y opresión, sin nuevas Hiroshimas, fascismos y campos de concentración, sin otros Auschwitz, sin *gulags* renovados. ¿Es ello posible? Creo que sí, y como

postulaba Antonio Machado, se hace camino al andar. Caminar a lo que llaman utopía. Combatir con tenacidad y sin descanso, día con día, lo que degrada al ser humano, lo que impide su plena realización.

Bauman no propone salidas excelentes para salir del atolladero; sin embargo, las lecturas de sus textos nos

auxilian a la reflexión, a la meditación, a resquebrajar el desencanto y divisar la luz en el horizonte.

FRANCISCO JAVIER
GUERRERO MENDOZA
DIRECCIÓN DE ETNOLOGÍA
Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL, INAH



Katsuyuki Okamura
y Akira Matsuda (eds.),
**New Perspectives in Global
Public Archaeology**,
Nueva York, Springer, 2011.

La arqueología pública es una disciplina interesada en fomentar la participación activa del profesional de la arqueología con la sociedad o el público que tiene contacto con los vestigios de la antigüedad. También se enfoca en estudiar las implicaciones socio-económicas y políticas que acarrea la práctica arqueológica para las comunidades contemporáneas.

Esta forma de hacer arqueología, que en América suele asociarse con la antropología aplicada, es practicada en numerosos países europeos, asiáticos, americanos y africanos. Con el objetivo

de exponer un panorama global sobre las aplicaciones, problemáticas y resultados que ha tenido el ejercicio de la arqueología pública alrededor del mundo, Katsuyuki Okamura y Akira Matsuda realizaron una selección de artículos sobre proyectos de investigación adscritos a dicha corriente, los cuales han sido aplicados en diversas naciones, como por ejemplo Jordania, Japón, Estados Unidos, Tailandia, Australia, Perú, Inglaterra, Sudáfrica y Senegal. Ambos investigadores —el primero, adscrito a la Asociación de Bienes Culturales de la ciudad japonesa de Osaka, y el segundo es profesor-investigador de la Universidad de East Anglia— han logrado definir con esta obra una arqueología pública multicultural, multicontextual y con enfoques variados, la cual ostenta objetivos y estrategias que son flexibles y adaptables. Esta cualidad, propia de la arqueología pública, es destacada por los editores quienes subrayan que las percepciones sociales sobre los vestigios arqueológicos son múltiples porque están intrínsecamente entrelazadas con las tradiciones locales y la historia de cada nación.

Ya que el tomo reúne trabajos con diversos enfoques teóricos y metodológicos, Okamura y Matsuda elaboran en el primer capítulo una definición unánime de la arqueología pública entendiéndola como una temática que examina las relaciones entre la arqueología y el público con el fin de mejorarlas. El objetivo de la obra es catalizar los estudios comparativos sobre el desarrollo de esta disciplina a escala global, ya que su progreso ha sido uniforme prevaleciendo desde hace más de cuarenta

años en los países occidentales angloparlantes. En cambio, la difusión de la arqueología pública en Asia, Sudamérica y África inició hasta mediados de la década de los noventa, consolidándose recientemente.

Después de la presentación del tema y antes de comenzar el recorrido por los diferentes puntos del planeta donde se han desarrollado proyectos de investigación sobre relaciones entre sociedad actual y arqueología, el compendio presenta dos excelentes artículos que invitan a cavilar al respecto de la ética profesional del arqueólogo contemporáneo, su compromiso social y su labor profesional. El primero de estos textos es redactado por Ian Hodder, reconocido arqueólogo adscrito a la Universidad de Stanford, y el segundo es obra de Anne Pyburn, investigadora de la Universidad de Indiana y directora del proyecto de arqueología maya Chau Hixx, el cual promueve la valoración del patrimonio arqueológico y el desarrollo económico de las comunidades locales.

Posteriormente se presentan 17 capítulos con temáticas variadas al respecto del ejercicio de la arqueología pública, predominando aquéllos sobre proyectos realizados en Asia. La orientación asiática es una de las contribuciones más destacables de este volumen, ya que denota la potencial universalidad y diversidad de enfoques que puede tener la arqueología pública, una disciplina tradicionalmente asociada a los países occidentales de habla inglesa.

Uno de los capítulos contextualizados en el lejano Oriente es presentado por Okamura, quien expone diacrónicamente cuáles han sido las relaciones

entre el público nipón y la arqueología local después de la Segunda Guerra Mundial. El autor, que comienza definiendo la arqueología pública como una herramienta de la gestión cultural y no como una corriente antropológica, ejemplifica el desarrollo de esta disciplina en Japón identificando para ello dos fases políticas: la primera es representada por el proyecto Tsukinowa, cuyas excavaciones comenzadas en 1953 incluyeron a cerca de 10 000 personas, entre las cuales hubo arqueólogos, historiadores, habitantes locales, alumnos y profesores. La segunda fase —iniciada en 1970, cuando se estableció un organismo nacional de gestión del patrimonio arqueológico—, le restó participación a la comunidad y frenó con ello el desarrollo de la arqueología pública en el país.

Los capítulos no asiáticos versan sobre el desarrollo de esta disciplina en países como Perú, Senegal o Inglaterra, entre otros, incorporando incluso un texto al respecto de la aplicación de una arqueología pública multiétnica en Nueva Caledonia, Melanesia.

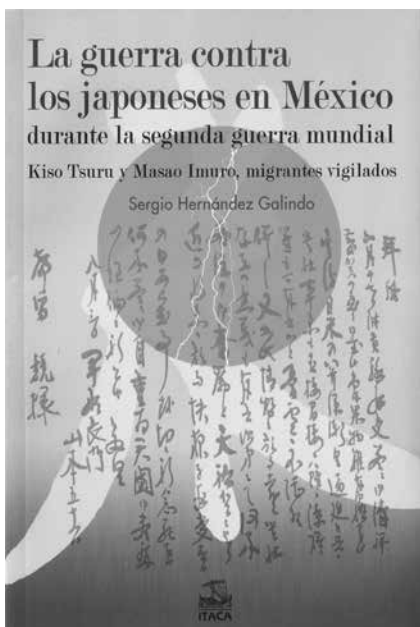
Resta decir que esta obra literaria es una lectura imprescindible para el arqueólogo del siglo XXI, porque marca la pauta para avanzar en la transformación de la disciplina arqueológica, la cual no puede continuar limitándose a la implementación de métodos científicos para la recolección e interpretación de datos, negando con ello su responsabilidad en el proceso histórico de construcción y elaboración del pasado.

Como ejemplifican las páginas de la obra literaria aquí reseñada, la práctica arqueológica contemporánea exige reflexión al respecto de su importancia

social. El libro estructurado por Okamura y Matsuda nos invita a redefinir la figura del arqueólogo, presentándolo

como un profesionalista primeramente comprometido con la sociedad.

Yael Dansac
Escuela de Altos Estudios en
Ciencias Sociales, París, Francia



**Sergio Hernández Galindo,
La guerra contra los japone-
ses en México durante la
Segunda Guerra Mundial,
México, Ítaca, 2011.**

El libro de Sergio Hernández Galindo es, como su nombre lo indica, un libro de guerra, pero es también un libro sobre muchas otras cosas. Es un libro sobre espías y sobre los intereses económicos de las potencias; un libro acerca del petróleo y las alianzas entre el poder y el dinero; es un libro a propósito de la extranjería y la xenofobia en México. Se trata de un texto que reflexiona acerca de la difícil construcción de la soberanía mexicana en la conflictiva vecindad de los Estados Unidos, y que reflexiona también en el proceso de ascenso y consolidación de la derecha y

el ejército japonés en la década de 1930 que llevaron a su país a aliarse con la Alemania nazi y la Italia fascista y a declarar la guerra a los Estados Unidos y a sus aliados en 1941.

Los primeros japoneses que llegaron a México lo hicieron en 1897, en el apogeo del régimen porfiriano. Trece años después una delegación japonesa, encabezada por Yasuda Ushida, llegó invitada por el gobierno mexicano a las fiestas del Centenario de la Independencia. Se hospedó en la residencia de la viuda de Braniff, en Paseo de la Reforma 27, y su presencia se convirtió en un atractivo especial, ya que sus representantes “en casi todas las ceremonias aparecían con sus vestimentas tradicionales de sedas brillantes y multicolores”. El embajador de Japón regaló al gobierno mexicano dos tibores de porcelana negra con incrustaciones de oro, perla y nácar, en los que destacaban dos águilas de cerca de un metro de alto y que habían formado parte de la exposición japonesa que se montó en el Pabellón del Chopo. Treinta años después las condiciones habían cambiado radicalmente y México le declaraba la guerra a los japoneses.

¿Qué ocurrió en México y en Japón en esos años? ¿Qué pasó en el ámbito internacional a lo largo de esas tres décadas? Sergio Hernández arma un rompecabezas que ayuda a formar una imagen de ese mundo desquiciado que condujo, entre otros episodios trágicos del siglo, a la invasión japonesa a Pearl Harbor. Y que reconstruye también las tragedias personales de dos ciudadanos del Imperio oriental, avecinados en México en condiciones muy distintas uno del otro, partícipes o víctimas,

según se vea, de la crisis terrible que enfrentó a México y al Japón a lo largo de la primera mitad de la década de 1940.

A lo largo de esos treinta años México fue consolidando el proyecto revolucionario y nacionalista contenido en la Constitución de 1917, con periodos de mayor o menor radicalismo que culminaron en las grandes reformas del cardenismo. Japón, por su parte, consolidó la Constitución Meiji, caracterizada por un acendrado antimperialismo sostenido en posturas ultranacionalistas conservadoras y en un creciente militarismo.

Para ambos países, como para el mundo capitalista en su conjunto, la crisis de 1929 fue un parteaguas definitivo. Eric Hobsbawm analiza en su colosal *Historia del siglo XX* los tres caminos que se abrieron para salir de la debacle económica: el comunismo, que parecía haber puesto a salvo de cualquier crisis a la Unión Soviética; el fascismo, que pretendía —frente a la amenaza del comunismo— salvar el modelo capitalista sacrificando a la democracia, su expresión política, y finalmente un capitalismo acotado por la intervención estatal y la planificación económica, inspirado por las ideas del economista inglés John Maynard Keynes, y puesto en práctica por el presidente estadounidense Franklin Delano Roosevelt con su *New Deal*.

Hobsbawm analiza también cómo los países que habían vivido revoluciones sociales y populares antes en su historia optaron por esta última alternativa: Francia, los Estados Unidos y México, entre ellos. En cambio, aquellos que no habían tenido anteriores

procesos importantes de movilización social vieron con auténtico terror el ascenso de los partidos comunistas y optaron por el totalitarismo fascista. Los tres países que conformaron el Eje Berlín-Roma-Tokio representan su más clara expresión. Así, México y Japón emprendieron en los años treinta sus caminos por rutas divergentes que los llevaron al enfrentamiento en 1942.

Pero la historia nunca es lineal. Y ese es uno de los grandes méritos del libro de Sergio Hernández Galindo, que muestra los vericuetos, las entretejas y contradicciones en los procesos de dos países que se acercaban vertiginosamente a la confrontación, pero que entretanto establecían relaciones y acuerdos comerciales, hacían negocios, se trataban con cordialidad. Las vidas de Kiso Tsuru y de Masao Imuro en México, consignadas en los capítulos segundo y tercero del libro, ilustran claramente las maneras en que se pudo ser japonés en México tanto antes como después de Pearl Harbor.

Sergio Hernández nos cuenta que Kiso Tsuru llevaba dos décadas en México en 1941 y tenía 47 años. Había construido una red de empresas vinculadas a conglomerados financieros, comerciales e industriales que integraban los “motores de la maquinaria de guerra de Japón”. En 1928 fundó su primera empresa, la Compañía Internacional de Drogas, encargada de producir medicamentos y de importar y exportar productos medicinales. En 1938 fundó la Compañía Internacional de Comercio, que amplió el espectro de sus negocios más allá de las medicinas. Cuatro años antes, en 1934, Tsuru había empezado a invertir en la extracción y comercializa-

ción de petróleo por medio de las compañías La Laguna y La Veracruzana. Sus intereses económicos lo convencieron de la necesidad de obtener la ciudadanía mexicana en 1935.

Cuando en 1938 el gobierno de Lázaro Cárdenas decidió expropiar el petróleo los japoneses vieron la posibilidad de hacerse con el crudo mexicano, máxime ante la amenaza de boicot de las empresas inglesas y estadounidenses y de sus respectivos gobiernos. En estas gestiones la experiencia y las relaciones que Tsuru había ido construyendo desde varios años atrás con altos funcionarios del gobierno mexicano fueron sumamente útiles. Además, los Estados Unidos vendían a Japón 30 millones de barriles de crudo. Ante la amenaza creciente de un conflicto, los japoneses buscaban diversificar sus fuentes de suministro, así que, al igual que los alemanes, intentaron aprovechar los efectos de la crisis diplomática derivada de la expropiación petrolera. El embajador japonés en México, Saichiro Koshida, manifestó el interés de su país por comprar al año cinco millones de galones. Y no sólo eso, en junio de 1939 trascendió que México pretendía mejorar su infraestructura ferroviaria en el Istmo de Tehuantepec, así como que planeaba la construcción de un oleoducto que iría de Minatitlán a Salina Cruz con el fin de facilitar la exportación petrolera a Japón.

México aprovechó la coyuntura con dos fines muy evidentes: encontrar una salida a su “oro negro” ante el boicot de los antiguos concesionarios y diversificar su universo comercial peligrosamente concentrado en el vecino norteño. Esto no le gustó nada al go-

bierno estadounidense, que veía con preocupación los afanes expansionistas y belicistas del Japón en el oriente asiático, como tampoco le gustó nada encontrar intereses japoneses en México, donde el “doctor” Tsuru aparecía involucrado tanto en la construcción de la carretera Jalapa-Veracruz como en la de una carretera que uniría el puerto de Mazatlán en el Pacífico con la ciudad de Matamoros, en la frontera con Texas, pasando por Sinaloa, Durango, Zacatecas, Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas. Sobra decir que la carretera tendría una gran importancia estratégica en la cercanía de los Estados Unidos.

No es extraño que, cuando los Estados Unidos empezaron a vigilar a los japoneses en su territorio, solicitaran informes al gobierno mexicano acerca de los residentes de esa nacionalidad en el nuestro, y que por esas fechas eran cerca de seis mil. Y de entre ellos el doctor Tsuru era sin duda relevante. Sergio Hernández ha encontrado referencias al empresario en los reportes que se enviaban a Washington desde la embajada estadounidense en México a partir de informes de la inteligencia militar y la Oficina Naval de Inteligencia, además de los del FBI. Esta última dependencia lo consideró más que un simple espía. Se trataba, según la agencia, de un elemento fundamental de una extensa red de conspiración y propaganda al servicio de Japón, la Gestapo alemana y los servicios de espionaje de la España de Franco y coordinados por la embajada japonesa en México. Las actividades empresariales y comerciales de Tsuru, decían, estaban dirigidas a reunir información estratégica. Las instalaciones de La Veracruzana en

el Golfo de México, maliciaban, podían estar funcionando como base de submarinos y aviones.

En este mismo tono, el embajador de los Estados Unidos en México, Joseph Daniels, envió informes a Washington. Basado en los reportajes de la periodista del *Christian Science Monitor*, Betty Kirk, sostenía que existía una estructura militar japonesa, bajo las órdenes del primer ministro Hideki Tojo, que estaba preparando una invasión a Estados Unidos. Dicha invasión partiría de Sonora y Sinaloa promoviendo la rebelión de los indios mexicanos contra los blancos y los *yanquis*. Creía que Tsuru controlaba “tras bambalinas a sus “marionetas” que se extendían por todo el país: dentistas, doctores y drogueros que en sus pequeños negocios trabajaban al servicio del espionaje personal de Tsuru y medían el pulso al México indio”. La prensa se empezó a llenar de calificativos xenófobos: el “peligro amarillo” y la caracterización de los japoneses como “enemigos”, “traicioneros” y “fanáticos” fue común en esos años.

La amistad de Tsuru con el agregado naval de la legación japonesa en México, Kyoho Hamanaka, que había llegado proveniente de la embajada de Japón en Washington, lo volvió más sospechoso aún. Hamanaka, vigilado por la inteligencia estadounidense, viajó por numerosas ciudades mexicanas y sostuvo reuniones tanto con ciudadanos mexicanos como con miembros de la comunidad japonesa y de la diplomacia alemana. Viajó también al canal de Panamá, y en los informes del FBI se le acusó de planear una invasión con más de 10 000 hombres que ocuparían

el puerto de Acapulco para establecer ahí una cabeza de playa.

Sergio Hernández no aventura una conclusión definitiva sobre las actividades de espionaje adjudicadas al doctor Tsuru. Lo que sí nos dice, en un par de notas de pie de página, es que el almirante Hamanaka, quien estuvo muy activo en varios países de Latinoamérica, terminó arrestado en Indonesia por las fuerzas australianas y juzgado y ejecutado como criminal de guerra en 1945. Y nos dice también que no ha encontrado reportes de la relación entre Hamanaka y Tsuru en los archivos de México y de los Estados Unidos, pero que la familia Tsuru le proporcionó copia de una correspondencia personal que da cuenta de una “intensa relación”. Me atrevo a aventurar que en esos años una “intensa relación” entre personajes de estas características no podía ser menos que sospechosa.

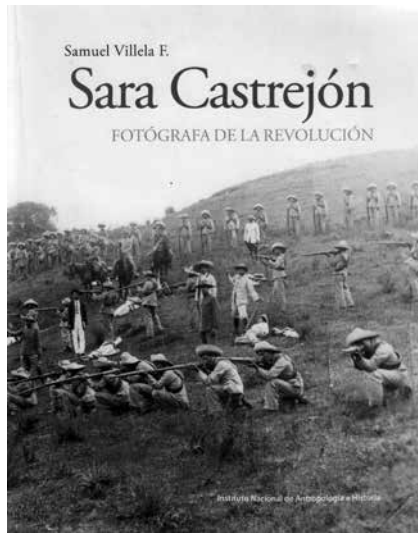
Cuando, una vez estallada la guerra, México decidió concentrar a los cerca de seis mil ciudadanos japoneses en las ciudades de Guadalajara y México, el doctor Tsuru “que tenía múltiples conexiones con los hombres del poder”, no fue molestado.

Sergio Hernández reconstruye también la vida mexicana de Masao Imuro, un modesto empleado comercial recién llegado a México en 1941 y que, a diferencia del poderoso Tsuru, fue detenido en enero de 1942 con 21 años de edad. Pasó los siguientes siete años en cárceles mexicanas: el Centro de Detención para Extranjeros en Perote, Veracruz, el “Palacio Negro” de Lecumberri, las Islas Marías y el Centro de Detención para Menores. No fue puesto en libertad sino hasta 1949, cuatro años

después de concluida la guerra, cuando el presidente Miguel Alemán le otorgó el indulto, dado que “las causas que determinaron la gravedad de los actos cometidos por el señor Imuro habían desaparecido”. Las razones de su detención eran muy simples. En su correspondencia, revisada por la inteligencia estadounidense, incluía frases que seguramente no pasaban de ser una bravata juvenil: “Yo haré algo que valga la pena estar en México, dentro de algunos días salgo a matar a balazos a Roosevelt. Después iré a destruir el Canal de Panamá”. Porque el hecho es que Imuro no tenía, a diferencia de Tsuru, relaciones con el mundo diplomático japonés o gubernamental mexicano que le permitieran la realización de ninguna de estas acciones. Venía, eso sí, impregnado del discurso militarista y antiestadounidense que dominaba en Japón en esos años. Y en el pecado llevó la penitencia.

La investigación de Sergio Hernández, sostenida en archivos mexicanos y de los Estados Unidos, en los archivos personales de Tsuru e Imuro, en entrevistas de historia oral y en una rica bibliografía enriquece, como se dijo ya, el conocimiento sobre la relación de estas dos naciones en la vorágine de la Segunda Guerra Mundial, con todas sus complejidades, contradicciones y aristas. Y enriquece también la historia de los extranjeros en México, historia en la que algunos conglomerados han recibido una atención mucho mayor, pienso en los estudios sobre españoles o latinoamericanos, pero en donde hacía mucha falta una aproximación a quienes llegaron, aunque suene extraño, no por el oriente sino por el poniente.

ANNA RIBERA CARBÓ
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS,
INAH



Samuel Villela Flores,
**Sara Castrejón. Fotógrafa
de la Revolución,**
México, INAH, 2010.

Desde hace varios años, Samuel Villela Flores ha dedicado buena parte de su investigación al estado de Guerrero. Antropólogo de profesión, merced a su experiencia de trabajo en diversas comunidades guerrerenses se ha internado por los caminos de la historia, en específico al estudio de la imagen. Un primer resultado de su inmersión en el campo de la historia de las imágenes es *Los Salmerón. Un siglo de fotografía en Guerrero*, libro que publicó en coautoría con Blanca Jiménez. El constante andar de Villela por “los caminos del sur” lo llevó a Teloloapan, lugar en el que descubrió el trabajo de Sara Castrejón, a quien considera como la primera fotógrafa de la Revolución mexicana. Sus fotografías no sólo sobresalen por su

valor histórico-testimonial, sino también por su calidad técnica. Es preciso recalcar que en Guerrero sólo había catorce fotógrafos, y ella era la única mujer dedicada al oficio.

La obra que presenta Samuel Villela, *Sara Castrejón. Fotógrafa de la Revolución*, está dividida en cuatro capítulos que permiten situar el lugar de origen; los inicios en la fotografía y las principales preocupaciones artísticas de Sara Castrejón. En el primer capítulo se presenta un panorama general de Teloloapan, población natal de la fotógrafa, Villela menciona que esta ciudad fue importante por ser una vía de tránsito para las mercancías que provenían de Tierra Caliente y se dirigían a Iguala. Teloloapan era la principal productora de maíz, leche, caña de azúcar y ajonjolí. Uno de los personajes más importantes de esta ciudad fue Florencio M. Salgado, dueño de la fábrica La Esperanza. En La Esperanza, laboraban alrededor 140 trabajadores, se producían diversas mercancías que iban desde el aguardiente, el aceite de ajonjolí, los hilados de algodón, las pastas alimenticias, hasta botes de hojalata para almacenar el aceite. Florencio Salgado estableció relaciones mercantiles con los principales comerciantes de la región, con algunos almacenes de la ciudad de México, y diversas empresas extranjeras. Villela señala que la fábrica de Salgado constituía uno de los pocos embriones de desarrollo fabril de Guerrero, entidad que permaneció alejada del notable crecimiento económico que experimentó el país durante el Porfiriato. Entre los primeros trabajos de Sara Castrejón se encuentra una serie de fotografías de la fábrica, en ellas se puede apreciar la

peculiar construcción en forma de castillo y la moderna maquinaria con la que contaba.

El segundo apartado expone la biografía de Sara Castrejón Reza, quien nació el 16 de agosto de 1888 en Telo-loapan, Guerrero. Estudió en la escuela para niñas de la población, sitio en el que, como todas las mujeres, aprendió a elaborar artesanías, pan, licor, velas, queso, chocolates y mole. Samuel Villela menciona que Sara estudió fotografía en la ciudad de México, lugar en el que vivió durante un año, aunque no se sabe si el oficio lo aprendió en la Escuela de Artes y Oficios o lo hizo en algún negocio establecido. A partir de este punto es necesario preguntarse cuáles fueron las razones o influencias que llevaron a Sara no sólo a salir de su población, sino a dedicarse a un oficio que era ejercido únicamente por hombres. Villela no proporciona ningún dato concreto para saberlo, tener un antecedente resultaría importante, ya que Sara Castrejón fue de las pocas mujeres que lograron acceder a una profesión. Si bien el autor reconoce que Sara se aleja del ideal de mujer, no basta la simple enunciación de este hecho, sino se debe tratar de explicar el cómo alguien que vivía en una pequeña población logró trascender las barreras retrogradadas de la sociedad. La familia Castrejón en el plano económico tenía solvencia; de acuerdo con el autor, los Castrejón Reza eran propietarios del único cine que existía en el pueblo y de la casa de telégrafo. A su regreso a Teloloapan, Sara estableció un pequeño estudio fotográfico, lugar donde trabajó a lado de su hermana Dorotea, quien elaboró los tres telones que servían de fondo a los retra-

tos. Otra de las labores que realizaba Dorotea era el revelado y coloreado de las fotografías, actividades que llevarían a las hermanas Castrejón a pasar muchas horas de su tiempo en el estudio. Su interés no sólo se centró en el retrato paisajista, sino en los principales edificios de la ciudad, lo cual revela que buscaba documentar su entorno inmediato. Los primeros trabajos de Sara se enfocaron al ámbito de la fotografía documental, conjunto de imágenes que hablan sobre las experiencias de la gente y del fotógrafo mismo. De la fotografía documental transitó a la producción de retratos, los cuales se convirtieron en su principal actividad, labor que le permitiría sobrevivir, si se tiene en cuenta que la fotografía documental no era bien remunerada. Tanto en los retratos de interiores como de exteriores Sara ponía sumo cuidado en su realización. En las fotografías de exteriores sobresale la composición fundada en lo campirano y lo agreste. A Sara le interesaba mostrar a las personas en ambientes y situaciones muy cercanas a su realidad; por ejemplo, sentadas sobre rocas y a las mujeres, por lo regular, con enseres domésticos en sus manos. Estas prácticas en la elaboración de sus composiciones constituían su sello particular y, de acuerdo con Villela, denota una mirada de género. Su trabajo fotográfico destacaba por su destreza y calidad. A Sara se le encargó realizar la postal conmemorativa del Centenario de la Independencia en el estado de Guerrero, la cual tuvo una amplia difusión.

El tercer capítulo narra los primeros levantamientos que se produjeron, en abril de 1911, en Guerrero, como

consecuencia del despojo de tierras que sufrieron las comunidades y los abusos que cometían los prefectos y los gobernadores. Sara tuvo la oportunidad de observar la entrada de las fuerzas maderistas en Teloloapan, y tomar las primeras imágenes de los revolucionarios en el estado suriano, motivo por el que se le debe reconocer como la primera mujer que retrató a la Revolución. Una de sus fotos, tomada a los jefes maderistas, se convertiría en tarjeta postal, la primera de su género en Guerrero. Tras el incumplimiento de las promesas de Francisco I. Madero, Jesús H. Salgado se rebelaría al amparo de la causa zapatista, pues desde su punto de vista no se había tomado en cuenta las reivindicaciones agrarias. Al general Aureliano Blanquet se le encomendó la tarea de sofocar el movimiento. Ante la llegada de las fuerzas federales, Jesús Salgado prefirió licenciarse. De esta campaña se conservan 20 imágenes, sobre todo de los principales jefes federales, que siempre aparecían montando briosos caballos. Samuel Villela menciona que las imágenes ecuestres constituyen una representación iconográfica del poder que ostentaban los jefes militares. Castrejón tomó fotografías de militares que simulaban estar en combate. Ante la imposibilidad de captar imágenes directas de los enfrentamientos, Sara, al igual que otros fotógrafos de la Revolución, recurrió a representar situaciones y actitudes, y el teatro de la guerra. El pacto de rendición de Salgado trajo consigo la elaboración de varias fotografías, que se adscriben al ámbito documental, en las que es posible observar la mirada inquieta de Sara, pues no sólo se limitó a registrar las facciones de

los participantes en las negociaciones, sino también realizó el registro de los sitios relacionados con el evento. Fue muy grande la impresión que los militares causaron en Sara Castrejón, pues escogió a un grupo de ellos para retratarlos e incluir su fotografía en la tarjeta de felicitación de 1912. Ese mismo año Jesús Salgado volvería a levantarse en armas, situación por la que fue enviado el 28° Cuerpo Rural. Sara aprovechó la presencia de este cuerpo armado para producir más imágenes de los militares, además de retratar a los rebeldes que iban a ser fusilados.

El cuarto capítulo enfoca su atención en las actividades de Sara Castrejón en la década de 1920. Teniendo como antecedente el caso de Jesús Salgado, Sara siguió con atención el levantamiento de Silvestre Castro, conocido como *El Ciruelo*, quien apoyó el movimiento delahuertista y tomó Teloloapan el 19 de febrero de 1924. Tras finalizar los eventos bélicos, Sara se dedicó a la elaboración de tarjetas de felicitación y retratos, tanto familiares como individuales. El amor y el orgullo que sentía por su lugar de origen provocó que realizara varias fotografías de las calles y la gente de su pueblo, pues su intención era mostrar el rostro de la ciudad y sus lugares emblemáticos. Al igual que Eliseo Salmerón, quien vivía en Iguala, Sara se trasladó a Ixcateopan para retratar los supuestos restos de Cuauhtémoc, descubiertos por la arqueóloga Eulalia Guzmán en 1949. Otra muestra de su interés por asuntos ligados a la historia fue la serie de fotografías que regaló al municipio de Acatempan, con la intención de rememorar el suceso histórico que allí ocurrió. Sara muere el

4 de noviembre de 1962. Ella era consciente del valor historiográfico de sus fotografías, por ello trató de que fueran difundidas, pero desgraciadamente los negativos, los originales y el equipo, fueron presa del saqueo. Sólo resta agradecer a Samuel Villela por haber rescatado la figura de Sara Castrejón, pues, como el mismo lo menciona, fue una mujer extraordinaria que logró desarrollar una fructífera labor como pro-

fesional de la lente y supo sobreponerse a las limitaciones de su tiempo. A través de los trabajos de Villela he podido constatar que aun los pueblos más pequeños tienen personajes de interés e historias que merecen ser contadas.

BEATRIZ LUCÍA CANO SÁNCHEZ
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS
HISTÓRICOS, INAH

RESÚMENES / ABSTRACTS

Las relaciones hombre-coyote y hombre-jaguar en la cosmogonía tolteca. Aproximaciones desde una ontología animista y analogista

Stephen Castillo/Lizbet Berrocal

Resumen

En este ensayo se exploran las concepciones animistas que los antiguos toltecas tuvieron con respecto a las fieras mesoamericanas, destacando los jaguares y los coyotes. El artículo parte de las propuestas teóricas de Philippe Descola sobre la relación cultura-naturaleza, así como del llamado perspectivismo amerindio para tratar de interpretar los significados que los antiguos habitantes de Tula asignaron a las entidades no humanas, ello a partir de ciertos materiales arqueológicos de factura tolteca.

Palabras clave: toltecas, animismo, nagualismo, jaguares, coyotes, guerreros.

Abstract

This essay explores animistic notions that the ancient Toltecs had about Mesoamerican wild beasts, particularly jaguars and coyotes. The article explores Philippe Descola's theoretical proposals on the nature-culture relationship and Amerindian perspectivism to try to interpret the meanings that the ancient inhabitants of Tula assigned to non-human entities, based on certain archaeological materials made by the Toltecs.

Key words: Toltecs, animism, nagualism, jaguars, coyotes, warriors.

Aché pa'todos: turismo, tradición y transnacionalización de la santería en Lima, Perú

Juan Manuel Saldívar Arellano

Resumen

El turismo de lo religioso ha sido una de las ventanas que se ha abierto entre países y se puede presumir como uno de los efectos de la globalización, del consumo e intercambio cultural entre personas y lugares. Para el caso de Lima, es interesante resaltar el origen y desarrollo del turismo religioso de la santería vinculado a diversos procesos de reacomodos diaspóricos entre migrantes de origen cubano, de la difusión de las prácticas rituales en medios de comunicación y de la legitimación e institucionalización de casas templo en Lima. Finalmente, los símbolos culturales locales (limeños) se entrecruzan con otros más amplios, produciendo cambios significativos en las tradiciones, filtraciones culturales circulatorias que se ensamblan en contextos transnacionales.

Palabras clave: turismo religioso, tradiciones culturales, transnacionalización, santería, Lima, Perú.

Abstract

Religious tourism has been one of the windows, opened between countries, presumed to be one of the effects of globalization, consumption and cultural exchange between peoples and places. In the case of Lima, it is interesting to focus on the origin and development of Santeria religious tourism linked to diverse accommodation processes in the diaspora of Cuban migrants, the popularization of ritual practices in the media, and the legitimation and institutionalization of home churches in Lima. Finally, local Lima cultural symbols intersect with broader ones, producing significant changes in traditions, circulatory cultural filtrations that are assembled in transnational contexts.

Key words: religious tourism, cultural traditions, transnationalization, Santeria, Lima, Peru.

El principio de filiación en la terminología de parentesco nahua en Texcoco: la *casa*

Jaime Enrique Carreón Flores

Resumen

Este artículo tiene por finalidad describir una forma de organización social presente en la comunidad de San Jerónimo Amanalco, en el municipio de Texcoco, Estado de México. En aras de alcanzar este objetivo, se ilustra que la *casa* o *tochantlacatl* es la expresión de mecanismos que involucran al parentesco y el territorio. En ese sentido desarrolla un trato teórico diferente para entender el grupo doméstico y se enfoca en presentar la terminología de parentesco como un instrumento para clarificar los vínculos sociales que otorgan preponderancia a los hombres dentro de una comunidad todavía hablante del náhuatl. De esa forma se arriba a una organización segmentaria y jerárquica que se encuentra estrechamente ligada a una forma de concebir el universo.

Palabras clave: Texcoco, nahuas, parentesco, terminología, territorio.

Abstract

This article describes a form of social organization in the community of San Jerónimo Amanalco in the municipality of Texcoco, State of Mexico. It illustrates how the house or *tochantlacatl* is the expression of mechanisms that involve the kinship and territory. In this sense it develops a different theoretical approach to understand the domestic group and focuses on presenting kinship terminology as a tool to shed light on social connections that grant power to males in a Nahuatl-speaking community. In this way, the work reaches a hierarchical, segmentary lineage organization that is closely tied to their way of conceiving the universe.

Key words: Texcoco, Nahuas, kinship, terminology, territory.

Entidades nosológicas y epidemiología sociocultural: algunas pautas para una agenda de investigación

Paul Hersch Martínez

Resumen

Se explora de manera introductoria la relevancia de las entidades nosológicas como marcadores múltiples en el campo de la epidemiología sociocultural, partiendo de algunos ejemplos de enfermedades tal como se conciben entre los nahuas del norte de Guerrero y suroccidente de Puebla y a su vez, de manera contrastante, de “enfermedades” diseñadas para comercializar fármacos en lo que se ha denominado “disease mongering”. Se trata de diferentes racionalidades, vehiculadas por entidades nosológicas como constructos diagnósticos. En la agenda actual para una epidemiología sociocultural que implica una perspectiva incluyente de las diversas aproximaciones del daño a la salud, el análisis de las enfermedades tal como se representan y viven entre la población y el de otras fuentes de construcción social de entidades nosológicas como marcadores múltiples resulta fundamental.

Palabras clave: epidemiología sociocultural, construcción comercial de enfermedades, entidades nosológicas, nahuas, México.

Abstract

This article explores the significance of nosological entities as multiple markers for sociocultural epidemiology, based on examples of illness as it is conceived by Nahuas in northern Guerrero and southwest Puebla, Mexico. At the same time, it contrasts “illness” designed by pharmaceutical companies to sell drugs in what has been called “disease mongering.” It deals with different rationalities conveyed by nosological entities as diagnostic constructs. As part of the current agenda for a sociocultural epidemiology that implies an inclusive perspective of the diverse approaches to health problems, it is essential to analyze diseases as they are represented and experienced within the population, and to study other sources of the social construction of nosological entities as multiple markers.

Key words: sociocultural epidemiology, disease mongering, nosological entities, Nahuas, Mexico.

Interrogando al sentido común desde las relaciones de hegemonía. Aproximación antropológica a los procesos de estigmatización de trabajadores industriales

María Julia Soul/Verónica Vogelmann

Resumen

En este artículo se analizan elementos constitutivos del sentido común de diversos actores del mundo fabril y sindical, que tienen como centro a los migrantes rurales. Dichos elementos fueron identificados en el transcurso de investigaciones situadas en empresas del sector siderúrgico y del sector frigorífico. Se sostiene que los elementos identificados son producto de la apropiación y resignificación de determinados saberes académicos, que en la dinámica productiva se vuelven parte de un proceso de estigmatización de sectores de trabajadores. Se problematiza la articulación entre las construcciones ideológicas de los sujetos y las explicaciones provenientes de los 'saberes académicos' que analizan la dinámica de la clase obrera argentina. Para concluir se propone un abordaje centrado en el proceso y las condiciones de trabajo.

Palabras clave: trabajadores industriales, proceso de estigmatización, relaciones de hegemonía/subalternidad, saberes académicos, proceso de trabajo.

Abstract

This article focuses on rural migrants to analyze the constituent elements of common sense among diverse participants in the factory and union world. These elements were identified in the course of research conducted in the steel and meat-packing sectors. The article maintains that the elements identified result from the appropriation and resignification of specific academic knowledge, which become part of a process of stigmatization of workers' sectors in the production dynamic. It signals problematic issues in the articulation of the ideological constructions of subjects and explanations stemming from "academic knowledge" that analyze the dynamic of the Argentine working class. To conclude, it proposes an approach focusing on work processes and conditions.

Key words: industrial workers, stigmatization process, hegemony/subaltern relations, academic knowledge, work process.